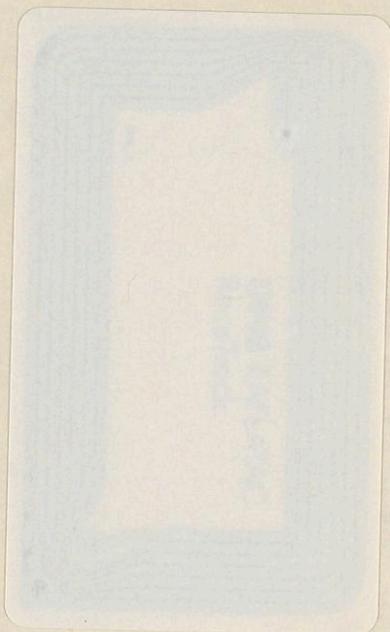


Wasserschaden / M.M. 80 / y



N12<502957356 021

UB Tübingen

гор. 187-193

592

39,60

025

1 S 2034

Diakonia

Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche

5: 1974 oluT

Heinz Schuster

Beichtpastoral zwischen zwei Stühlen?

● Schwerpunkt: Das seelsorgliche Gespräch

Heinrich Pompey

● Das seelsorgliche Gespräch und die Methode des Pastoral Counseling

Franz Georg Friemel

● Geistliches Gespräch als Heilsgeschehen

André Godin

● Menschenwort als „Gotteswort“

Wilhelm Zauner

● Bußsakrament und Beichtgespräch

Maria Bühner

● Das Gespräch am Krankenbett

Norbert Wetzlar

● „Nicht alle Förster sind froh“. Probleme und Anregungen aus der Telefonseelsorge

Klemens Richter

Fragen um eine neue Trauungs liturgie

Walter Maader

Seelsorge und Jets. Ökumenische Flughafenseelsorge

Grüne Wälder Herder

5. Jahrgang Heft 1 Jänner 1974

31. JAN 1974

ZA 1702

DIAKONIA

(früher: Diakonia/Der Seelsorger)

Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche

Fünfter Jahrgang Jänner 1974 Heft 1

Eigentümer und Herausgeber Matthias-Grünwald-Verlag,
Mainz, und Verlag Herder, Wien

Redaktion Günter Biemer, Maria Bühler, Norbert Greinacher,
Ferdinand Klostermann, Alois Müller, Heinz Schuster

Chefredakteur Helmut Erharter

Unter Mitwirkung von Jacques Audinet, Vjekoslav Bajsič, Hans-
Dieter Bastian, Antoinette Becker, Josef Bommer, Adolf Exeler,
Casiano Floristán, Walter Goddijn, Albert Görres, Anton Grabner-
Haider, Gottfried Hierzenberger, Otto Hürter, Kurt Lüthi, Oto
Madr, Jozef Majka, Joseph E. Mayer, Michael Raske, Jochen
Schmauch, Wolfgang Schöpping, Piet Schoonenberg, Gregor Sie-
fer, Walter Suk, Andreas Szennay, Wolfgang Trilling, Erika
Weinzierl, Paul Weiß, Wilhelm Zauner

Inhalt

Leitartikel

Heinz Schuster, Beichtpastoral zwischen zwei Stühlen? 1

Artikel

Heinrich Pompey, Das seelsorgliche Gespräch und die Me-
thode des Pastoral Counseling 5

Franz Georg Friemel, Geistliches Gespräch als Heilsgeschehen 16

André Godin, Menschenwort als „Gotteswort“. Zur psycholo-
gischen Struktur des Glaubensgesprächs 20

Praxis

Wilhelm Zauner, Bußsakrament und Beichtgespräch 31

Maria Bühler, Das Gespräch am Krankenbett 34

Norbert Wetzels, „Nicht alle Förster sind froh“. Probleme und
Anregungen aus der Telefonseelsorge 43

Klemens Richter, Fragen um eine neue Trauungsliturgie 54

Walter Maader, Seelsorge und Jets. Ökumenische Flughafen-
seelsorge 59

Erika Ahlbrecht-Meditz, Der Fall Franzoni 61

Bücher

Psychologie und Seelsorge als Gespräch, mit Werken von O. Haendler,
W. Heinen, H.-J. Thilo, N. Wetzels, W. Zijlstra, A. Huth, J. Hillmann,
H. J. Clinebell, J. W. Knowles, M. K. Bowers, J. Scharfenberg und J. Mordeja –
J. G. Gerhartz. Sprache, kritisches Denken und Verkündigung, mit Werken von
D. M. High, M. v. Esbroeck, G. Schiwy, R. Schaeffler, L. Kolakowski und
P. L. Berger. M. Krämer, Kirche kontra Demokratie? 64

Büchereinlauf 71

Anmerkungen und Hinweise 72

Anschrift der Redaktion Stephansplatz 3, A-1010 Wien, Tel. 0222/52 47 05

Für den Inhalt verantwortlich Helmut Erharter, Stephansplatz 3, A-1010 Wien

© Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, und Verlag Herder, Wien

DIAKONIA erscheint zweimonatlich

Einzelheft DM 7,-, sfr 8,50, S 43,-, Jahresabonnement DM 39,60, sfr 44,40,
S 234,-, Studentenabonnement DM 34,80, sfr 37,20, S 210,-, Probeabonnement
(3 Hefte) DM 14,70, sfr 16,50, S 88,-. DM- und S-Preise einschließlich MWST.,
alle Preise zuzüglich Porto. Bestellungen aus Bayern, Baden-Württemberg und
den Diözesen Trier und Speyer beim Verlag Herder, D-78 Freiburg, Hermann
Herder-Str. 4, für das übrige Bundesgebiet beim Matthias-Grünwald-Verlag, D-65
Mainz, Bischofsplatz 6, für Österreich durch Verlag Herder, A-1011 Wien,
Postfach 248, für die Schweiz im Auftrag des Matthias-Grünwald-Verlages durch
Benziger-Verlag, CH-8840 Einsiedeln. Abbestellungen bis 6 Wochen vor Jahres-
ende.

Druck: Agens-Werk Geyer + Co, 1050 Wien, Schloßgasse 18 a.

5. Jahrgang Diakonia 1974

AUTORENVERZEICHNIS

- Ahlbrecht-Meditz Erika, Der Fall Fran-
zoni 1/61
– Mindszenty – ein Anlaß zur Ver-
trauenskrise? 4/281
Ardelt Elisabeth, Modell eines Eltern-
trainings über die Wertschätzung in
der Erziehung 4/279
Auer Alfons, Entwurf eines christlichen
Ethos der Freizeit 2/96
Baumer Iso, Wallfahrten und religiöse
Erfahrung 3/187
Berger Herbert, Christen für den Sozia-
lismus 3/201
Bertel Erhard, Zur Integration italie-
nischer Mitchristen in die Gemeinde 3/211
– Fallstudie zum Verhalten einer christ-
lichen Gemeinde zu den Geschie-
denen bzw. wiederverheirateten Ge-
schiedenen 6/421
Biemer Günter, Das Leitungsteam in
der kirchlichen Jugendarbeit 5/292
– Gemeinde als Lerngemeinschaft . . 4/230
Blank Josef, Evangelium und Gesetz . . 6/363
Broer Ingo, Erlösung durch Jesus und
Verkündigung Jesu 2/76
Bührer Maria, Das Gespräch am Kran-
kenbett 1/34
Claude Armand, Pastoraltheologisches
Seminar „Methodik der kirchlichen
Erwachsenenbildung“ 5/351
Dunkel Erich, Pfarrverband Gillenfeld . 4/276
Eisenberg Sasso Sandy, Der Beitrag des
Judentums zur Entwicklung moderner
Leitbilder für die Frau 3/176
Enzmann Otto, Audiovisuelle Metho-
den im Gottesdienst 2/111
Erharter Helmut, Ein Jubel-Jahr der
Versöhnung 4/217
Feilzer Heinz, Wie praktisch ist „Prak-
tische Theologie“? 2/130
Floristán Casiano, Die Feier des öster-
lichen Triduums in einer Basisge-
meinschaft 2/108
Friemel Franz Georg, Geistliches Ge-
spräch als Heilsgeschehen 1/16
Ganoczy Alexandre, Zum Hunger nach
Gotteserfahrung 3/184
Godin André, Menschenwort als „Got-
teswort“. Zur psychologischen Struk-
tur des Glaubensgesprächs 1/20
Greinacher Norbert, „Priester, aber
keine Menschen“ 2/73
Helle Horst Jürgen – Else Lau Ephrem,
Zur Reform der Institutionalisierung
kirchlicher Dienste 2/113
Herold Claus, Jugendgottesdienst aus
Anlaß der Firmung 3/207
Hoffmann Johannes, Moralpädagogische
Erwägungen zur moralischen Erzie-
hung im Religionsunterricht der
Schulen 6/408
Hollenweger Walter J., Marxistische
Ethik 6/400
Hotz Robert, Ein katholischer Patriarch
setzt Grenzen 2/132
Janssen M. F. Xaver, Beichte vor der
Erstkommunion? 2/117
Kassel Maria, Selbsterfahrung als Er-
öffnung von Gotteserfahrung . . . 3/147
Kleiner Rafael J., Informelle kirchliche
Gruppen und Basisgemeinden in der
Diözese Rom 5/341
Klima Jörg, Überleben – aber wie? Ent-
wicklungsprobleme und Bergpredigt . 2/123
Klostermann Ferdinand, Die fernste-
hende Kirche 2/84
– Der Fall „Kripp“ – Modell christlicher
Konfliktbewältigung? 2/135
Klug Peter, Der „Bunsenbrenner“ in
Singen – von offener zu halboffener
Jugendarbeit 5/349
Kremer Jacob, Begeisterung und Beson-
nenheit. Zur heutigen Berufung auf
Pfingsten, Geisterfahrung und Cha-
risma 3/155
Kripp Sigmund, Probleme und Perspek-
tiven kirchlicher Jugendarbeit . . . 5/310
Lentner Gerwald, Abtreibungsstrafrecht
und kommunikative Ethik. Die
Aspekte und Argumente des Bens-
berger Kreises 6/414
Maader Walter, Seelsorge und Jets.
Ökumenische Flughafenseelsorge . . 1/59
Müller Alois, Moderne Theologie und
religiöse Erfahrung 3/145

- Müller Josef, Religiöse „Erziehung“ oder „Sozialisation“ 5/298
 Münzel Hermann, Jugendarbeit, nicht Jugendpastoral 5/326
 Niggemeier Johannes, Befreiung durch Katechese 4/266
 Pesch Otto Hermann, Gebet und religiöse Erfahrung 3/168
 Pretsch Hermann, „J. zeigt keinerlei Unrechtsbewußtsein.“ Eine Fallstudie zur Frage der Normvermittlung . . 6/418
 Pompey Heinrich, Das seelsorgliche Gespräch und die Methode des Pastoral Counseling 1/5
 Puchinger Ludwig, Das Jugendzentrum „FIO“ in Steyr 5/345
 Richter Klemens, Fragen um eine neue Trauungsliturgie 1/54
 – Anmerkungen zur Neuordnung der Totenliturgie 2/101
 – Der Erwachsenenkatechumenat . . . 6/425
 Sauer Joseph, Meditation im Dienst der Vertiefung des Glaubens 3/193
 Scarbath Horst, Jugend als Veränderungspotential für Kirche und Gesellschaft 5/305
 Schäfer Alfons, Verkündigung unter Nichtglaubenden 4/221
 Scherer Georg, Sinnfrage und pastoraler Dienst 6/388
 Scholl Norbert, Reifungsprozeß im Glauben 3/195
 – Kooperativ-konfessioneller Religionsunterricht 5/321
 Schuster Heinz, Beichtpastoral zwischen zwei Stühlen? 1/1
 – Image und Methode 6/361
 Siefert Gregor, Priester über sich selbst. Zur Auswertung der Priesterumfragen in der BRD, in Österreich und der Schweiz; I. Sozialstrukturen und Amtsverständnis 4/251
 Stenger Hermann, Institutionalisierung der Pastoralpsychologie 5/336
 Swiedzinski Stanislaus, Ein Bild vom polnischen Diözesanpriester 4/464
 Wolf Knut, Die Menschenrechte in der katholische Kirche 6/376
 Weiß Paul, Überlegungen zum Pfarrgemeinderat 4/245
 – Im Glauben erwachsen werden. Ein Predigtzyklus für den Advent . . . 6/423
 Wetzel Norbert, „Nicht alle Förster sind froh“. Probleme und Anregungen aus der Telefonseelsorge 1/43
 Zauner Wilhelm, Bußsakrament und Beichtgespräch 1/31
 – Jugend für die Kirche? Kirche für die Jugend? 5/289
 Zerfaß Rolf, Gemeindezentrum auf Kosten der Gemeindefarbeit 4/237
 Zulehner Paul M., Zur Zukunft der Religion 5/315
 – Die Armut als Gabe und Aufgabe (J. Sv.) 2/129
 – Leitlinien der kirchlichen Jugendarbeit im Erzbistum Paderborn . . . 5/331

SACHVERZEICHNIS

Abtreibung

- Abtreibungsstrafrecht und kommunikative Ethik. Die Aspekte und Argumente des Bensberger Kreises . . . 6/414

Armut

- Die Armut als Gabe und Aufgabe . . 2/129

Basissgemeinschaft

- Die Feier des österlichen Triduums in einer Basissgemeinschaft 2/108
 – Informelle kirchliche Gruppen und Basissgemeinden in der Diözese Rom . 5/341

Beichte

- Beichtpastoral zwischen zwei Stühlen? 1/1
 – Bußsakrament und Beichtgespräch . 1/31
 – Beichte vor der Erstkommunion? . . 2/117

Bergpredigt

- Überleben – aber wie? Entwicklungsprobleme und Bergpredigt 2/123

Charisma

- Begeisterung und Besonnenheit. Zur heutigen Berufung auf Pfingsten, Geisterfahrung und Charisma . . . 3/155

Ehe (siehe auch Geschiedene)

- Fragen um eine neue Trauungsliturgie 1/54

Elternbildung

- Modell eines Elterntrainings über die Wertschätzung in der Erziehung . . 4/279

Entwicklungsprobleme

- Überleben – aber wie? Entwicklungsprobleme und Bergpredigt 2/123



ZA 1702

<i>Erfahrung, religiöse</i> (Schwerpunkt von Heft 3)	
<i>Erlösung</i>	
– Erlösung durch Jesus und Verkündigung Jesu	2/76
<i>Erstkommunion</i>	
– Beichte vor der Erstkommunion?	2/117
<i>Erwachsenenbildung</i>	
– Pastoraltheologisches Seminar „Methodik der kirchlichen Erwachsenenbildung“	5/351
<i>Erziehung</i>	
– Modell eines Elterntrainings über die Wertschätzung in der Erziehung	4/279
– Religiöse „Erziehung“ oder „Sozialisation“?	5/298
<i>Ethik</i>	
– Marxistische Ethik	6/400
<i>Evangelium</i>	
– Evangelium und Gesetz. Zur theologischen Relativierung und Begründung ethischer Normen	6/363
<i>Fernstehende</i>	
– Die fernstehende Kirche	2/84
<i>Firmung</i>	
– Jugendgottesdienst aus Anlaß der Firmung	3/207
<i>Flughafenseelsorge</i>	
– Seelsorge und Jets. Ökumenische Flughafenseelsorge	1/59
<i>Frau</i>	
– Der Beitrag des Judentums zur Entwicklung moderner Leitbilder für die Frau	3/176
<i>Freiheit</i> (siehe auch Gesetz sowie Normen)	
– Befreiung durch Katechese	4/266
<i>Freizeit</i>	
– Entwurf eines christlichen Ethos der Freizeit	2/96
<i>Gastarbeiter</i>	
– Zur Integration italienischer Mitchristen in die Gemeinde	3/211
<i>Gebet</i>	
– Gebet und religiöse Erfahrung	3/168
<i>Gemeinde</i>	
– Gemeinde als Lerngemeinschaft	4/230
– Gemeindezentrum auf Kosten der Gemeindegemeinschaft	4/237
<i>Geschiedene, wiederverheiratete</i>	
– Fallstudie zum Verhalten einer christlichen Gemeinde zu den Geschiedenen bzw. wiederverheirateten Geschiedenen	6/421
<i>Gesellschaft</i>	
– Jugend als Veränderungspotential für Kirche und Gesellschaft	5/305
<i>Gesetz und Evangelium – Christliche Normenfindung</i> (Schwerpunkt von Heft 6)	
<i>Gespräch, seelsorgliches</i>	
(Schwerpunkt von Heft 1)	
<i>Glaube, Glaubensreife</i>	
– Meditation im Dienst der Vertiefung des Glaubens	3/193
– Reifungsprozeß im Glauben	3/195
<i>Gottesdienst</i>	
– Audiovisuelle Methoden im Gottesdienst	2/111
– Jugendgottesdienst aus Anlaß der Firmung	3/207
<i>Gotteserfahrung</i> (siehe auch Erfahrung)	
– Selbsterfahrung als Eröffnung von Gotteserfahrung	3/147
<i>Gruppe</i>	
– Informelle kirchliche Gruppen und Basisgemeinden in der Diözese Rom	5/341
<i>Heil</i>	
– Geistliches Gespräch als Heilsgeschehen	1/16
<i>Heiliges Jahr</i>	
– Ein Jubel-Jahr der Versöhnung	4/217
<i>Jesus</i>	
– Erlösung durch Jesus und Verkündigung Jesu	2/76
<i>Judentum</i>	
– Der Beitrag des Judentums zur Entwicklung moderner Leitbilder für die Frau	3/176
<i>Jugend, -arbeit, -pastoral</i>	
(Schwerpunkt von Heft 5)	
<i>Katechese</i>	
– Befreiung durch Katechese	4/266
<i>Kirche</i>	
– Jugend für die Kirche? Kirche für die Jugend?	5/289
– Jugend als Veränderungspotential für Kirche und Gesellschaft	5/305
– Die Menschenrechte in der katholischen Kirche	6/376
<i>Kirchliche Dienste</i>	
– Zur Reform der Institutionalisierung kirchlicher Dienste	2/113

<i>Konflikt, -bewältigung</i>	
– Der Fall Franzoni	1/61
– Der Fall „Kripp“ – Modell christlicher Konfliktbewältigung?	2/135
– Probleme und Perspektiven kirchlicher Jugendarbeit	5/310
<i>Krankheit</i>	
– Das Gespräch am Krankenbett	1/34
<i>Liturgie</i>	
– Fragen um eine neue Trauungsliturgie	1/54
– Anmerkungen zur Neuordnung der Totenliturgie	2/101
<i>Marxismus</i>	
– Marxistische Ethik	6/400
<i>Meditation</i>	
– Meditation im Dienst der Vertiefung des Glaubens	3/193
<i>Menschenrechte</i>	
– Die Menschenrechte in der katholischen Kirche	6/376
<i>Moralpädagogik</i>	
– Moralpädagogische Erwägungen zur moralischen Erziehung im Religionsunterricht der Schulen	6/408
<i>Nichtgläubende</i>	
– Verkündigung unter Nichtgläubenden	4/221
<i>Normen</i>	
– Gesetz und Evangelium – Christliche Normenfindung (Schwerpunkt von Heft 6)	
<i>Orientalen</i>	
– Ein katholischer Patriarch setzt Grenzen	2/132
<i>Ostern</i>	
– Die Feier des österlichen Triduums in einer Basisgemeinschaft	2/108
<i>Ostpolitik, kirchliche</i>	
– Mindszenty – ein Anlaß zur Vertauenskrisis?	4/281
<i>Pastoral</i>	
– Beichtpastoral zwischen zwei Stühlen? 1/1	
– Sinnfrage und pastoraler Dienst	6/388
<i>Pastoral Counseling</i>	
– Das seelsorgliche Gespräch und die Methode des Pastoral Counseling	1/5
<i>Pastoralpsychologie</i>	
– Institutionalisierung der Pastoralpsychologie	5/336
<i>Pfarrverband</i>	
– Pfarrverband Gillenfeld	4/276
<i>Pfarrgemeinderat</i>	
– Überlegungen zum Pfarrgemeinderat	4/245
<i>Pfingsten</i>	
– Begeisterung und Besonnenheit. Zur heutigen Berufung auf Pfingsten, Geisterfahrung und Charisma	3/155
<i>Praktische Theologie</i>	
– Wie praktisch ist „Praktische Theologie“?	2/130
<i>Priester</i>	
– „Priester, aber keine Menschen“	2/73
– Priester über sich selbst. Zur Auswertung der Priesterumfragen in der BRD, in Österreich und der Schweiz; I: Sozialstrukturen und Amtsverständnis	4/251
– Ein Bild vom polnischen Diözesanpriester	4/464
<i>Reform</i>	
– Zur Reform der Institutionalisierung kirchlicher Dienste	2/113
<i>Religion</i>	
– Zur Zukunft der Religion	5/315
<i>Religionsunterricht</i>	
– Kooperativ-konfessioneller Religionsunterricht	5/321
– Moralpädagogische Erwägungen zur moralischen Erziehung im Religionsunterricht der Schulen	6/408
<i>Sozialisation</i>	
– Religiöse „Erziehung“ oder „Sozialisation“?	5/298
<i>Sozialismus</i>	
– Christen für den Sozialismus	3/201
<i>Team</i>	
– Das Leitungsteam in der kirchlichen Jugendarbeit	5/292
<i>Telefonseelsorge</i>	
– „Nicht alle Förster sind froh.“ Probleme und Anregungen aus der Telefonseelsorge	1/43
<i>Totenliturgie</i>	
– Anmerkungen zur Neuordnung der Totenliturgie	2/101
<i>Trauung</i>	
– Fragen um eine neue Trauungsliturgie	1/54
<i>Verkündigung</i>	
– Erlösung durch Jesus und Verkündigung Jesu	2/76
– Verkündigung unter Nichtgläubenden	4/221
<i>Versöhnung</i>	
– Ein Jubel-Jahr der Versöhnung	4/217
<i>Wallfahrten</i>	
– Wallfahrten und religiöse Erfahrung	3/187

Leitartikel

Heinz Schuster

Beichtpastoral zwischen zwei Stühlen?

Kinder müssen grundsätzlich vor ihrer Erstkommunion zur Erstbeichte gehen, oder genauer: geführt werden. So will es die römische Kongregation für die Sakramente und den Klerus seit dem 24. Mai 1973. So will es auch die deutsche Bischofskonferenz seit dem 27. September 1973. (Die österreichischen Bischöfe haben wenigstens einen Aufschub beschlossen.) Beide Instanzen berufen sich auf Pius X.: Sein Dekret „Quam singulari“ vom 3. August 1910 müsse wieder befolgt werden.

Seit 1967 waren die deutschen Bischöfe damit einverstanden, daß die Kinder zwar früh zur Erstkommunion (oder Frühkommunion) geführt und zu einer dem Kind entsprechenden Gewissensbildung angeleitet werden, daß man aber mit der formellen und differenzierten ersten Beichte wartet bis etwa zum 4. Schuljahr. Eltern, Pädagogen und Seelsorger atmeten seitdem auf. Ein Kind hat weder das Verständnis noch das existentielle Erlebnis jener Sünde, die theologisch und ekklesiologisch relevant ist. Für die „Sünden“ des Kindes waren der Pastor und der Beichtstuhl schon immer der schlechteste Polizist, mit dem gedankenlose Eltern ihren Kindern gedroht haben. Dem Kind fehlt die Unterscheidung zwischen dem, was es als Fehler und Schuld bei sich selbst erlebt, und der Sünde im theologischen Sinn. Die Funktion des Beichtvaters als Vertreter der christlichen Gemeinde und deren Versöhnungsaufgabe kann vom Kind nicht verstanden werden; bei einer zu frühen Hinführung zur Beichte besteht vielmehr die Gefahr, daß die Vollmacht des Priesters magisch mißverstanden wird. Eigentlich jeder erwachsene Christ wußte von den Aversionen gegenüber der Beichte (und den Beichtvätern), die besonders auch durch die zu frühe, rational nicht bewältigte Hinführung zum Bußsakrament hervorgerufen waren. Statt Hilfe, Vergebung und Versöhnung erlebte man vielfach Druck, indiscretes Ausgefragt-Werden und schließlich eine Autorität, die man in dem Maß fürchtete, als sie angab, für einen sorgen zu wollen. Wenn die Beichtstühle heute leerer geworden sind — obwohl alle Erfahrung der Seelsorger dafür spricht, daß die Bußbereitschaft der Christen, wie sie sich in den Bußfeiern artikuliert, nicht geringer oder lauer oder unernster geworden ist —, dann ist in erster Linie die zu frühe Kinderbeichte daran schuld.

Aber von all dem wird in den neuen Richtlinien nicht gesprochen. Wie man überhaupt auf Gründe und Begründungen verzichtet. Man spricht nur davon, daß das Dekret „*Quam singulari*“ Pius' X. sobald als möglich verwirklicht werden soll.

Das Anliegen Pius' X.:
frühe Zulassung

Diese eigentümliche Zielsetzung und das Fehlen von Begründungen scheinen allerdings nicht die Punkte zu sein, die Eltern und Seelsorger am meisten verwirren. Vielleicht erwartet man im Zusammenhang mit kirchlichen Weisungen keine allzu große theologische Genauigkeit. Vielleicht meint man auch — mit gewissem Recht —, daß sich für jede pastorale Maxime in der jüngeren oder älteren Vergangenheit ein autoritativer Vertreter, wenn nicht sogar ein Papstdekret finden ließe, und man mit dem Motiv, es müsse endlich dies oder jenes alte Dekret durchgesetzt werden, so ungefähr alles revozieren oder verbieten könnte, was sich in den letzten Jahren innerhalb der kirchlichen Pastoral entwickelt hat. Aber es sollte wenigstens festgehalten werden, daß es Pius X. um eine möglichst *frühe Zulassung* und nicht primär um eine möglichst *frühe Verpflichtung* der Kinder zu den Sakramenten ging. Wenn in „*Quam singulari*“ die Reihenfolge „Erstbeichte — Erstkommunion“ zu finden ist, dann ist dies der Ausdruck einer damals noch unangefochtenen und kaum reflektierten pastoralen Gewohnheit. Mit Pius X. aber beginnt gerade die *Reflexion und die Änderung* der pastoralen Gewohnheiten, die im Zusammenhang mit der Beichte und Kommunion von Kindern vorlagen. Wenn man nun Pius X. zum Verfechter der obligatorischen Erstbeichte stilisiert, handelt es sich nicht um eine theologiegeschichtlich präzise Aussage, sondern um die theologisch verbrämte Motivation für eine sonst nicht motivierbare autoritäre Weisung. Es handelt sich also um einen schlechten theologischen und christlichen Stil.

Mit dem „Experiment“
eine Entwicklung
abgebrochen

Der Punkt, der Eltern und Seelsorger mehr verwirrt und erregt, ist damit gegeben, daß man einen *Versuch abbricht*, in den man sehr viel christliche, reflektierte Verantwortung und sehr viel pastoralen Elan investiert hatte. Es gab Eltern und Seelsorger, die sahen in der Entkoppelung von Erstbeichte und Erstkommunion eine späte Chance, die Kirche vom Vorwurf der Repression auf dem Rücken der Kinder zu befreien, die Kinder und Jugendlichen zu einem adäquaten Verständnis von Buße und kirchlicher Vergebung hinzuführen, den Erwachsenen ein unbelastetes Verhältnis zur Beichte zu ermöglichen. Die Erklärung der römischen Behörden ist in ihrer lapidaren Kürze für alle, die in jenen Versuch ein Stück kirchliches Engagement investiert hatten, ernüchternd: Solchen „*Experimenten*“ sei mit Ablauf des

Schuljahres 1972/73 ein Ende zu setzen. „Experimente“ — das sind nach römischem Sprachgebrauch, der sich nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil vor allem im Bereich der Liturgie eingebürgert hat, z. B. neue Riten bei der Sakramentenspendung oder neue Gebetstexte. Man kann sie — auch dieses Verständnis hat sich eingebürgert — gestatten und nach einer Zeit für beendet erklären. Die theologische, psychologische und pastorale *Entwicklung* in Richtung auf eine kindgemäße Gewissensbildung und Bußerziehung war in *diesem* Sinn niemals nur „Experiment“, sondern ein Stück christlicher Geschichte. Diese Geschichte war noch nicht an den Punkt gekommen, da alle befriedigt die Hände in den Schoß legen konnten. Man war ja noch mitten drin. Man hatte ja erst die Hoffnung, den Glauben und die Liebe — nicht zuletzt zu den Kindern — auch auf diese Entwicklung gesetzt. Nun plötzlich diese ganze Geschichte als „Experiment“ erklären und als abgebrochen deklarieren kann wohl nur einer, der den Glauben daran verloren hat, daß im christlichen Volk bestimmte Dinge noch ganz ernstgenommen werden. Es ist jedenfalls verständlich, daß viele Christen und Seelsorger infolge solcher autoritär und fast zynisch wirkender Weisungen ratlos und verwirrt sind. Wieviele Entwicklungen der letzten Jahre werden demnächst zu „Experimenten“ erklärt und „beendet“? Wielange bleibt die historisch-kritische Methode der Bibelwissenschaften noch „gestattet“? Wann ist die Ökumene ein Experiment, „dem ein Ende zu setzen ist“? Wann werden die Laientheologen hören, daß ihr Studium in Richtung auf den pastoralen Dienst, daß die gerade erst keimende Idee eines Pastoralassistenten eine Illusion war, der man per Dekret ein Ende gesetzt hat?

Die Seelsorger
zwischen dem
Willen Roms und
dem Willen
der Eltern

Die Richtlinien der deutschen Bischöfe sind sich in der Zielsetzung mit dem römischen Dekret einig, sie vermeiden es aber, von einem „Experiment“ zu sprechen. Dafür vergrößern sie die Verwirrung in einem für die pastorale Praxis entscheidenden Punkt: Auf „ausdrückliches Verlangen der Eltern“ sind *Ausnahmen* von der Regel (nämlich der Erstbeichte vor der Erstkommunion) zuzulassen. Diese Lösung ist pastoral gemeint und schien vielleicht manchem als Kompromiß akzeptabel. In Wirklichkeit hat man sich der Verantwortung entzogen und neben der Weisung der römischen Kongregation eine *zweite Instanz* geschaffen: den Willen der Eltern. Es gilt, was Rom will. Es gilt aber auch, was die Eltern wollen, selbst wenn es dem ausdrücklichen Willen Roms widerspricht.

Wollte man eigentlich die totale Konfrontation? Wollte man aus der bedauernswerten Schizophrenie, zu der die

Katholiken spätestens seit „*Humanae vitae*“ gezwungen sind, eine Methode machen? Glaubt man, das sei ein Kompromiß oder gar eine Form legitimer Pluralität, wenn die eine Position „nur“ Sachargumente, die andere Position aber „nur“ die Autorität des kirchlichen Leitungsamtes auf ihrer Seite hat? Wollte man, daß der Seelsorger in Zukunft in jedem Fall mit irgendeiner dieser Instanzen kollidiert? Oder meint man, ein Seelsorger könne mit ganzem Herzen auf seiten der Eltern stehen, die christliche Gewissensbildung und Bußerziehung ohne obligatorische Erstbeichte für ihre Kinder wollen, und er könne zugleich — wieder mit ganzem Herzen — den Kindern anderer Eltern die *Notwendigkeit* einer Erstbeichte vor der Erstkommunion nahebringen?

Es spricht manches für die Vermutung, daß es bei den neuen Richtlinien im Grunde gar nicht um die Kinder und deren Erstbeichte geht. Vielleicht hat man in Rom die Sache gar nicht so ernstgenommen, wie sie hierzulande empfunden wird. Vielleicht würde man sich damit zufrieden geben, daß die Kinder früh den ganzen Ernst und die Wichtigkeit dieses Sakramentes lernen — ob sie dann wirklich auch *das* Bußsakrament empfangen (mit dem richtigen Bekenntnis von richtigen Sünden), sei ja sekundär. Hat man vielleicht von Kindern gesprochen, aber die Erwachsenen und deren Beichtmüdigkeit gemeint? Glaubt man, wenn man die Kinder nur früh genug und „häufiger“ (so die deutschen Bischöfe in ihren Richtlinien) zur Beichte führt, würden sie sich als Erwachsene wieder eher an den — so sehr vermißten — „häufigen Empfang“ gewöhnt haben? Aber *dieses Experiment* hat man doch mit den jetzt lebenden Generationen von erwachsenen Katholiken bereits erprobt! *Dieses Experiment* hat sich doch endgültig als wenig effektiv erwiesen! Ob es nicht doch andere Wege gibt, auf denen die Christen zu einem Verständnis dessen gelangen, was eigentlich und letztlich mit der christlichen Buße und Versöhnung gemeint ist?

Es spricht vieles dafür — und der Hinweis der deutschen Bischöfe auf das Recht der Eltern zeigt, daß die Bischöfe selbst mit dieser Möglichkeit rechnen —, daß die Eltern und Seelsorger, die den bisher eingeschlagenen Weg beharrlich und selbstkritisch weiterverfolgen, das Ziel nicht vollends verfehlen werden.

Artikel

Heinrich Pompey

Das seelsorgliche Gespräch und die Methode des Pastoral Counseling

1. Situation und Stellenwert des seelsorglichen Gesprächs

1.1 Das Gespräch in den neueren pastoralen Bemühungen und die Integration des Counseling

Das vorliegende Schwerpunkt-Heft zum Thema „Das seelsorgliche Gespräch“ wird mit einem pastoraltheologischen Beitrag über den Stellenwert und die Methodik des Gesprächs in der Seelsorge eingeleitet. Der Beitrag verbindet dabei eine sorgfältige Analyse und theoretische Durchdringung des Problems mit praktischen Anleitungen und konkreten Anregungen, wie die Zeit für seelsorgliche Gespräche möglichst gut genutzt werden kann. red

Durch alle Jahrhunderte der Geschichte des kirchlichen Heildienstes gehört das Gespräch zu den wichtigsten Seelsorgsformen. Neben der Predigt- und Schulverkündigung kommt dem Gruppen- und Einzelgespräch eine zentrale seelsorgliche Stellung zu. Auch Jesus sucht nach dem Zeugnis des Johannes neben seiner öffentlichen Verkündigung das Gespräch mit einzelnen Menschen, z. B. das Gespräch mit Nikodemus (Joh 3, 1–21) oder mit der Frau aus Samaria (Joh 4, 3–17).

Jedoch erst in der neuesten Seelsorgsgeschichte findet das Gespräch, vor allem das helfende Einzelgespräch, größere pastoralmethodische Beachtung. Diese Entwicklung ist unbestritten eine Folge der wissenschaftlichen Entfaltung der Psychologie wie auch eines zunehmenden Bedürfnisses der Menschen, in der Lebensisolation und in den vielfältigen individuellen und zwischenmenschlichen Lebenskonflikten einen verstehenden und zuhörbereiten Gesprächspartner zu finden.

Sigmund Freud darf das Verdienst zugesprochen werden, die menschliche und therapeutische Bedeutsamkeit des Gesprächs wieder klar gesehen zu haben. Vor allem amerikanische Theologen in ihrer lebenspraktischen Art erkennen die seelsorgliche Relevanz der Freudschen Theorie und versuchen, die Psychoanalyse in ihre seelsorglichen Bemühungen einzubauen. Die bedeutendsten Vertreter dieser Integration sind im katholischen Raum vor und während des Zweiten Weltkrieges die beiden Benediktiner J. Hayden und G. Dieckman sowie der Dominikaner H. B. Salman¹. Abhängig und auch unabhängig von ihnen unternehmen zahlreiche nordamerikanische und europäische Theologen

¹ Vgl. E. Kneal, *Medical Practice by the Clergy: Medicine, Irregularities, Indults, Psychiatry*, Rome 1967, 231–233.

ähnliche Versuche. Eine erhebliche Einschränkung erfährt diese Entwicklung durch ein *Monitum* Johannes XXIII. vom 18. Juli 1961, das die psychotherapeutische Praxis in der Seelsorge verbietet. Selbst Behandlungen durch Psychotherapeuten werden Klerikern und Ordensfrauen untersagt. Die spätere kirchenrechtliche Kommentierung stellt jedoch klar, daß das Counseling und die Klinische Psychologie nicht unter das Verbot fallen, sondern lediglich die Psychoanalyse und die Psychotherapie².

Neben diesen Versuchen, die Psychoanalyse in die praktische Seelsorge einzubauen, gibt es das Bemühen, andere psychologische Gesprächserfahrungen und Gesprächstechniken zu übernehmen. Der Theologe A. B. Boisen geht z. B. von der Erfahrung aus, „daß die Psychose in einem totalen und vielfach auch plötzlichen Zusammenbruch des Lebensmodells eines Menschen besteht; Heilung ist nur dann möglich, wenn der Betreffende die Kraft besitzt, sein Leben gründlich zu reorganisieren; die Kraft dazu schöpft er in vielen Fällen aus seiner Religion“³. „Psychische Krankheiten“ sind „verzweifelte und doch sinnvolle Versuche, ähnlich wie das Fieber die grundlegende Störung des Gleichgewichtes anzuzeigen und das Stadium der Gesundung anzustreben“⁴.

Ein Schüler Boisons, S. Hiltner, führt diese Ansätze zum heutigen Pastoral Counseling⁵ – und damit zu einer partnerzentrierten Seelsorge – weiter und stellt eine fruchtbare Verbindung zu den Forschungen des Psychologen C. R. Rogers her, mit dem er persönlich befreundet ist. Rogers hat 1942 mit seinem Buch „Counseling and Psychotherapy“ das Counseling in die wissenschaftliche Diskussion gebracht. Counseling wird für die Folgezeit ein zentraler Begriff für eine nicht ausschließlich analytisch ausgerichtete Psychotherapie wie für eine bestimmte Art der seelsorglichen Gesprächsführung.

Begriff und Aufgabe von Counselor und Counseling

Es ist nicht einfach, den Begriff Counselor und Counseling ins Deutsche zu übersetzen. Das Wort „Berater“ und „Beratung“ trifft in keiner Weise den englischen Sinn. Der englische Begriff Counselor stimmt schematisch eher mit dem altgriechischen Ausdruck Paraklet, d. h. Beistand, aber auch Tröster, verstehender Helfer, überein. Das Wort Berater beinhaltet eine zu direktive, aktiv-manipulierende Beratungshaltung des Counselors.

Das Counseling von Rogers, das unter dem Namen Non-

² Ebd. 228–233.

³ P. W. Berger u. H. Andriessen, Zur Einführung, in: P. E. Johnson, Psychologie der pastoralen Beratung, Wien 1969, 8.

⁴ R. Riess, Seelsorge. Orientierung, Analysen, Alternativen, Göttingen 1973, 192 f.

⁵ S. Hiltner, Pastoral Counseling, Nashville/N. Y. 1949.

Edukatives Counseling oder echter Dialog?

direktiv-counseling und später unter der Bezeichnung Client-centered-counseling in Nordamerika große Beachtung findet, hat sich nach R. Bastine die Aufgabe gestellt, „die Initiative und eigene Aktivität des Klienten bei der Lösung seiner Probleme zu fördern. Dies geschieht u. a. dadurch, daß der Therapeut seinen Klienten als selbständige Person akzeptiert und ein möglichst geringes Abhängigkeitsverhältnis anstrebt“⁶. „Es gehört substantiell zum Selbstverständnis dieser therapeutischen Schule, einem konfliktbelasteten Menschen darin beizustehen, daß er zu einer selbständigen, selbstverantwortlichen Persönlichkeit wird und sozusagen neu ‚zur Welt‘ kommt. Wir halten es deshalb für bezeichnend, daß Rogers seine Psychotherapie mit dem Symbol der Geburtshilfe beschreibt und von dem Privileg spricht, ‚Hebamme‘ zu sein für eine neue Persönlichkeit“⁷.

Dem in Anlehnung an Rogers von Hiltner entwickelten sog. edukativen Pastoral Counseling stellt der Theologe P. Johnson 1953 in seinem Buch „Psychology of Pastoral Care“ eine neue Variante des Pastoral Counseling gegenüber, das er als „Responsive Counseling“ bezeichnet. Rogers und Hiltner bieten ihm eine zu „subjektive Betrachtungsweise“: „Meine Methode des ‚Responsive Counseling‘ soll durch wechselseitiges Engagiertsein im echten Dialog einen Aufruf zur Initiative und Verantwortung darstellen“⁸. Damit „ein Mensch lernt, im Dialog mit einem anderen Menschen seine Konflikte so zu verarbeiten, daß er schließlich, menschlich gereift, normaler und gesunder Beziehungen zur Umwelt fähig ist“⁹. Zwar basiert sein Counseling auch auf den von den Psychologen Rogers, Truax, Tausch u. a. empirisch erwiesenen fundamentalen Gesprächsvariablen: 1. Echtheit und Selbstkongruenz des Counselors, 2. Wertschätzung und emotionale Wärme für den Klienten durch den Counselor, 3. Verbalisierung der Gefühle des Klienten durch den Therapeuten; doch will er das Gespräch nicht allein auf den Klienten zentriert ausgerichtet sehen, sondern wünscht „eine Ich-Du-Beziehung in des Wortes tiefster Bedeutung, einen Dialog in Rede und Gegenrede“¹⁰. Trotz der Einwände von Johnson wird nach dem Urteil von D. Stollberg Rogers „schlechterdings als der psychologische Gewährsmann bzw. Gesprächspartner aller führenden Autoren des Pastoral Counseling angesehen werden müssen“¹¹.

⁶ R. Bastine, Einführung in die Klienten-zentrierte Gesprächspsychotherapie, in: Praxis der Familienberatung 4, Göttingen 1971, 481.

⁷ Riess, a. a. O. 201.

⁸ P. Johnson, Psychologie der pastoralen Beratung, Wien 1969, 101 und 122.

⁹ Ebd. 86.

¹⁰ Johnson, a. a. O. 93.

¹¹ D. Stollberg, Pastoral Counseling, in: Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. V, Freiburg 1972, 379.

In der uns durch die Psychologen Tausch und Bastine bekannten Form des Counseling, das von ihnen Gesprächstherapie genannt wird, findet sich durchaus eine *dialogische Offenheit* der Beziehung zwischen Therapeut und Klient; jedoch derart, daß das Gespräch allein auf den Klienten und sein Erleben zentriert bleibt. Die Gesprächsvariable „Echtheit und Selbstkongruenz“ des Therapeuten fordert dazu heraus, dem Klienten auch ein Feed Back des Eindrucks zu geben, den der Klient beim Counselor hervorruft. Dieses Feed Back muß jedoch vom Klienten angstfrei erlebt werden können.

1.2 Das zunehmende Bedürfnis nach seelsorglichen Gesprächskontakten

Der Stellenwert des seelsorglichen Gesprächs in einer heutigen pastoralen Praxis ist keineswegs allein Folge der wissenschaftlichen Bemühungen einiger Psychologen und Theologen, sondern entspricht durchaus einem echten Bedürfnis, wie vielfältige Untersuchungen erweisen konnten. 1960 wurde von der „Joint Commission of Mental Illness and Health“ in den USA eine Untersuchung mit der Frage durchgeführt: „An wen wenden Sie sich mit Ihren persönlichen Problemen?“ 42 Prozent der Befragten wenden sich an einen Seelsorger, 29 Prozent an einen Arzt, 18 Prozent an einen Psychologen und 13 Prozent an Fürsorgeeinrichtungen¹².

Nach den Ergebnissen der Befragung, die in der BRD von den deutschen Bischöfen für die Synode 1970 in Auftrag gegeben wurde, fordern 49 Prozent der Katholiken, daß die Kirche den Menschen in seinen seelischen Nöten Beistand und Hilfe leisten soll. Damit erhält dieser pastorale Aufgabenbereich den 2. Platz im Bedürfniskatalog der Gläubigen¹³.

Das Institut für Kommunikationsforschung befragte 1972 repräsentativ evangelische und katholische Christen nach den wichtigsten Diensten eines Pfarrers. 75 Prozent der Protestanten und 74 Prozent der Katholiken entschieden sich für die persönlichen Bemühungen um den einzelnen¹⁴. Zahlreiche andere Umfragen und Analysen bestätigen diesen Bedürfnistrend. Damit ergibt sich für eine Planung der Seelsorge, daß dem seelsorglichen Gespräch, in welcher methodischen Form auch immer, eine entscheidende Rolle in den heutigen und künftigen seelsorglichen Bemühungen zukommen muß, soll nicht eine wichtige pastorale Chance verpaßt werden.

1.3 Die pastoral- theologische Berechtigung des seelsorglichen Gesprächs

Die pastoraltheologische Berechtigung des Gesprächs liegt auf der Hand. Das *Wesen der kirchlichen Heilssorge* ist die Sorge um das gegenwärtige und künftige Heil des Menschen.

¹² Vgl. Johnson, a. a. O. 32.

¹³ Vgl. G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg 1972, 25.

¹⁴ Vgl. Christ in der Gegenwart 24 (1972) Nr. 33, 258.

Jedes Gespräch, das ein Theologe oder ein anderes Glied der kirchlichen Gemeinde mit einem Notbeladenen um dessen gesamt menschliches Heil führt, ist nicht nur legitim, sondern kann seine ausdrückliche Pflicht sein.

Hiltner lehnt sich in seiner pastoraltheologischen Begründung der edukativen, partnerzentrierten Seelsorge und damit des Pastoral Counseling sehr stark an *lukanische Leitbilder* an: Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, das Bild vom Hirten und vom verlorenen Schaf, das Gleichnis vom gütigen Vater und dem verlorenen Sohn dienen Hiltner zur Beschreibung des Selbstverständnisses der partnerzentrierten Seelsorge. Außerdem hat „Die Botschaft der Bilder . . .“ für ihn „einen geschichtlichen Anhalt . . . durch die Menschwerdung Gottes“¹⁵.

Soweit nun Pastoral Counseling eine Möglichkeit darstellt, dem Menschen zu seinem Gesamtheil zu verhelfen, ist es eine legitime Seelsorgemethode – wenn auch nicht die einzige – und steht in der pastoralen Nachfolge Christi.

2. Die Methodik des pastoralen Counseling

2.1 Die verschiedenen Formen der seelsorglichen Gesprächsführung

Inhaltlich wie formal lassen sich verschiedene Typen des Seelsorgegesprächs unterscheiden. Nach ihrem *Inhalt* werden von Hilfesuchenden vorwiegend vier Themenbereiche angesprochen:

1. psychosoziale Lebenskonflikte (Enttäuschungen in der Ehe; Angst vor Partnerwahl; aufgezwungene Ehescheidung; Eltern-Kind-Probleme; Konflikte im Arbeitsbetrieb; menschliche Isolation; Trauer über den Verlust eines Menschen; Flucht in den Rausch usw.);
2. sexuelle Fragen (Beischlafunfähigkeit; abnorme sexuelle Wünsche usw.);
3. religiös-kirchliches Leben (Kirchenbesuch, Kommunionempfang, Sakramente usw.);
4. Glaubensfragen (theologische Informationen)¹⁶.

Hinsichtlich der *Gesprächssituation* wird unterschieden: das Gespräch in einer Beratungsstelle, das Schulgespräch, das Predigtgespräch, das Taufgespräch, das Beichtgespräch usw. Derartige inhaltliche oder situativ bestimmte Gesprächsarten werden und müssen jedoch auch auf ihre jeweilige *psychologische Struktur* hin betrachtet werden.

So lassen sich folgende *Gesprächsformen* benennen:

1. Das informierende Gespräch (nach Scharfenberg das Lehrgespräch¹⁷); dazu gehören Glaubens- und Lebensinformationen wie auch mit Anspruch vertretene Verkündigung usw.;
2. das seelsorglich-diagnostische Gespräch (Explorations-

¹⁵ Riess, a. a. O. 213.

¹⁶ Es handelt sich um Erfahrungswerte aus meiner Mitarbeit in einer kirchlichen Beratungsstelle.

¹⁷ J. Scharfenberg, Seelsorge im Gespräch. Zur Theorie und Praxis der seelsorglichen Gesprächsführung, Göttingen 1972, 51, 53, 58.

gespräch); es dient zur Erhebung der sozialen und seelischen Problematik;

3. das heilende Gespräch (die helfende Beziehung); zu dieser Gruppe gehört das Pastoral Counseling;

4. das Beichtgespräch, charakterisiert durch bevollmächtigte Schuldvergebung;

5. das freie Gespräch, bei zufälligen oder amtlichen Begegnungen;

6. die verschiedenen Formen von Gruppengesprächen, z. B. informierende, therapeutische, unterhaltende Gespräche, Diskussionen usw.

In den Überlegungen dieses Artikels steht das heilende und helfende Seelsorgsgespräch am einzelnen im Mittelpunkt und berücksichtigt vor allem das von Rogers entwickelte Counseling. Dies ist sinnvoll, weil sich die psychologisch-experimentell erwiesenen und überprüften Gesprächsfaktoren des Counseling auch für das Gesprächsverhalten des Seelsorgers als effektiv erweisen.

Rogers geht in seinen Überlegungen von der (1.) Grundannahme aus, daß der Mensch eine *Selbstgestaltungstendenz* besitzt, d. h. vorwärtstrebend, vernünftig und realistisch ist¹⁸. Diese Prämisse wird auch von Hiltner vorbehaltlos angenommen: „Die kreativen Kräfte, welche Veränderungen bewirken, wohnen – wenigstens potentiell – einem jeden Individuum inne. Sie müssen ihm nicht erst von außen aufoktroiert werden“¹⁹. Außerdem besitzt nach Rogers der Mensch die *Fähigkeit*, die vielfältigen Aspekte seines *Wesens* und seines *Lebens* zu verstehen, die ihm Ängste, Kummer und Beschwerden verursachen (= 2. Grundannahme).

Dieser positiven und optimistischen Sicht des Menschen kann die christliche Seelsorge zustimmen. Würde christliche Seelsorge solche Grundannahmen nicht mit Rogers teilen, gäbe es für sie keine Hoffnung, zum gegenwärtigen und künftigen Heil des Menschen einen Beitrag leisten zu können; zudem wäre jede religiös sittliche Erziehung ein aussichtsloses Unterfangen.

Es ist nach Bastine Ziel des Counseling, „dem Klienten eine Klärung seiner eigenen Gefühle, Wünsche und Wertvorstellungen zu ermöglichen und ihn dadurch in die Lage zu versetzen, sich gemäß seinen Zielen wirksamer mit seiner Umweltsituation auseinanderzusetzen“²⁰. Ch. Bühler, die sich den Methoden von Rogers verbunden weiß, sagt: Counseling erzieht zur größeren inneren Wahrhaftigkeit²¹.

¹⁸ L. Pongratz, Lehrbuch der Klinischen Psychologie – Psychologische Grundlagen der Psychotherapie, Göttingen 1973, 343 f.

¹⁹ Riess, a. a. O. 209.

²⁰ Bastine, a. a. O. 481.

²¹ Ch. Bühler, Psychologie im Leben unserer Zeit, München – Zürich 1962, 493.

2.2. Die theoretische Grundlegung des Counseling

2.2.1 Die anthropologischen Voraussetzungen

2.2.2 Das therapeutische Ziel des Counseling

Keinesfalls ist die inhaltliche Beeinflussung von Klienten Ziel des Counseling, z. B. Wahl eines Berufes, Aufrechterhaltung oder Scheidung einer Ehe. Counseling „sucht vielmehr die psychologischen Bedingungen für ein derartiges psychisches Funktionieren von Klienten zu schaffen, daß diese sich selbst und ihre Umwelt ohne bedeutsame Verzerrung und internale Blockierungen adäquat wahrnehmen und so angemessene, reife, verantwortungsvolle Entscheidungen für Beruf, Ehe usw. treffen können“²². Tausch merkt zu diesem Problem an: Außenstehende mögen „Hinweise zur Korrektur unethischer Einstellungen und Verhaltensformen ... für erforderlich halten“, sie „werden jedoch in der Client-centered-Gesprächspsychotherapie fast niemals notwendig“²³. Die Hypothese von Rogers, daß Klienten unter den optimalen psychologischen Bedingungen der Client-centered-Gesprächspsychotherapie im allgemeinen dasjenige Verhalten wählen, das sie als das reifere und an die Umwelt angepaßtere ansehen, hat sich bestätigt.

Mit einer Fülle von Experimenten konnte belegt werden²⁴, daß den drei Variablen: 1. positive Wertschätzung, emotionale Wärme, 2. Verbalisierung der emotionalen Erlebnis-inhalte des Klienten, 3. Echtheit des Therapeuten, eine entscheidende Bedeutung im Verarbeitungsprozeß von menschlichen Problemen, von Angst, von Trauer, Hemmungen, Schwierigkeiten der Selbstverwirklichung, mangelnder sozialer Durchsetzung, Verstimmungen usw., zukommt. Diese Variablen ermöglichen eine erhöhte Selbstexploration des Klienten, vor allem der gefühlshaften Seite des Verhaltens, und führen zu einer Veränderung der Persönlichkeit, d. h. sie rufen ein größeres Wohlbefinden des Klienten hervor. Im Kontext der Seelsorge bewirken sie z. B. Aussöhnung mit Gott und der Gemeinde, Verzeihungsbereitschaft gegenüber dem Nächsten, Aufkommen echter Sündenerkenntnis, Auflösung von Schuldverfahrungen, Abklärung des Verhältnisses zu Gott, tiefe existentielle Glaubensreflexionen usw., d. h. ein anfanghafter Prozeß der Heilung konvergiert zur Heilerfahrung.

2.23 Die Gesprächsvariablen des Counseling

1. Die Variable *positive Wertschätzung und emotionale Wärme* ist nach Rogers ein Äquivalent zu dem theologischen Ausdruck „Agape“²⁵. „Sie ist in hohem Ausmaß vorhanden, wenn der Psychotherapeut mit Wärme das, was der Klient erlebt und äußert, akzeptiert, ohne die Akzeptierung und Wärme von Bedingungen abhängig zu machen. Ein niedriges

²² R. Tausch, Gesprächspsychotherapie, Göttingen 21968, 70.

²³ Ebd. 146.

²⁴ Vgl. ebd. 79–134.

²⁵ Vgl. C. R. Rogers, The interpersonal relationship: The core of guidance, in: Harvard Educational Review 32 (1962) 420.

Ausmaß liegt vor, wenn der Psychotherapeut den Klienten oder dessen Gefühle wertet²⁶.

2. Ein Counselor realisiert die Variable *Verbalisierung emotionaler Erlebnisinhalte*, wenn er versucht, „an Hand des sprachlichen Ausdrucks des Klienten dessen Erlebniswelt, insbesondere die Gefühlserlebnisse so zu sehen, wie der Klient sie empfindet bzw. wie er sich selbst und seine Umwelt sieht“²⁷.

3. Will der Counselor die Variable *Echtheit und Selbstkongruenz* verwirklichen, muß in der Beziehung zu seinem Klienten deutlich werden, daß er ein „Congruent, Genuine, Integrated Person“²⁸ ist. Auf dem Weg des Imitation-learning wird der Klient veranlaßt, „selber mehr echt, kongruent und transparent zu sein“²⁹, d. h. mehr offen für seine Gefühle und Erfahrungen.

4. Für eine konstruktive Änderung der Persönlichkeit ist die *Selbstexploration* des Klienten von erheblicher Bedeutung. Vielfältige statistisch signifikante Korrelationen wurden zwischen der Variable Selbstexploration des Klienten und Persönlichkeitsveränderungen des Ratsuchenden am Ende der helfenden Gespräche errechnet. Bei einem größeren Ausmaß an Selbstexploration, bei gleichzeitigem Vorherrschen von emotionaler Wärme, positiver Wertschätzung usw. kann Gegenkonditionierung der jeweiligen Gefühle von Angst, Scham usw. erfolgen; dabei nimmt der Klient sein Verhalten und seine Umwelt unter weniger verzerrten, mehr realistischen Aspekten wahr.

Im Verlauf von mehreren Seelsorgsgesprächen auf klientenzentrierter Basis (zwischen 5 und 15 Kontakten), erfolgt zunächst (1. Stufe) ein *Äußern negativer Gefühle*: z. B. sich von Gott und den Mitmenschen benachteiligt fühlen; Vorwürfe gegen die Kirche; Zorn auf einen Hausbewohner; Angst, von einem geliebten Menschen verlassen zu werden usw. Sodann kommt es (2. Stufe) allmählich zu einem fortschreitenden Bekunden von *positiven Gefühlen* der Umwelt oder Gott gegenüber, dem nach und nach (3. Stufe) *positive Handlungsimpulse*, z. B. Gespräche über die Kirche, folgen. Es entwickeln sich (4. Stufe) *neue Einsichten*; der Klient lernt, z. B. sich selbst, sein Verhältnis zu Gott und seine Stellung zur Kirche oder seine Umweltsituation besser, d. h. realistischer zu sehen. *Handlungsalternativen* (5. Stufe) werden in Betracht gezogen und eingehend erwogen. Dabei ist zu klären, was er selbst möchte, welche Lösungen er sieht und welche realen Möglichkeiten von den äußeren Gegeben-

²⁶ Tausch, a. a. O. 115.

²⁷ Ebd. 86.

²⁸ C. R. Rogers, The Necessary and Sufficient Conditions of Therapeutic Personality Change, in: Journal of Consulting Psychology 21, Bd 2 (1957) 97.

²⁹ Tausch, a. a. O. 133.

2.3 Der Prozeß des Counseling im pastoralen Kontext

heiten und ihren inneren Kräften her gesehen es gibt, um diese zu verwirklichen. Erste praktische Schritte zur Bewältigung der Konfliktsituation (6. Stufe) werden eingeleitet, z. B. vereinzelte Besuche von kirchlichen Veranstaltungen; Aufnahme von Gesprächen mit der Person, die ihn enttäuschte; Umzug in eine andere Wohnung usw. Die Einsicht in die verwickelte Problemlage nimmt zu, es wächst (7. Stufe) ein Gefühl von *Unabhängigkeit*, z. B. von einzelnen kirchlichen Amtsträgern, die den Klienten verärgerten; von einem zwanghaften religiösen Legalismus; von einem Menschen, an den er sklavenhaft gekettet war, usw. Die Angst vor Entscheidungen vermindert sich, und das Vertrauen in selbstgeplante Handlungen steigt, bis schließlich (8. Stufe) *Hilfsbedürfnis* und das Erleben eines schweren Konfliktes immer mehr *nachlassen*³⁰.

Auf diese Weise wird mit Hilfe der beschriebenen Gesprächshaltung, die nur unter Supervision erlernt werden kann, der Klient in die Lage versetzt, angstfrei und realistisch auch andere Handlungsaspekte klarer zu sehen und zu akzeptieren. Die lähmende und versperrende Angst wird gemildert. Es geschieht eine Stärkung des Selbstbewußtseins und möglicherweise der verborgenen Kräfte zur Konfliktbewältigung. Aus den dargestellten psychologischen Fakten des Counseling wie aus den angedeuteten theologischen Aspekten lassen sich Verhalten und Persönlichkeit des Counselors bzw. des Seelsorgers charakterisieren. Neben fundierten psychologischen Informationen (aus der Sozialpsychologie, der Klinischen Psychologie, der Psychodiagnostik, der Kommunikations- und Lerntheorie) wird er vor allem eine *partner-zentrierte Gesprächshaltung* erwerben müssen.

Einig sind sich daher alle Autoren, daß durch Lektüre oder Information im Vortragsstil die Fähigkeit zur seelsorglichen Gesprächsführung nicht erworben werden kann. „Mitfühlen ist eine pastorale Tugend, doch sollte man wohl bedenken, daß dieser ‚habitus operationis bonus‘ tatsächlich als eine Kunst (ars) erlernt werden muß. Der Künstler besucht eine Kunstakademie, auch wenn er das größte Naturtalent besitzt“³¹. — Daraus folgt die Notwendigkeit des *curricularen Einbaus* solcher Ausbildungsmöglichkeiten für die Theologen in Gemeinde und Schuldienst. — Der pastorale Berater muß zuhören können, damit er mit gesammelter Aufmerksamkeit und mit seinem ganzen Wesen nachzufühlen und zu verstehen imstande ist. Keinesfalls, so meint Johnson, darf er „die Gefühle des Klienten ablehnen. Er muß sie bejahen, auch wenn sie ihm noch so negativ erscheinen“³². (Er-

³⁰ Vgl. C. R. Rogers, Die nicht-direktive Beratung, München 1972, 45–49.

³¹ Johnson, a. a. O. 14.

³² Ebd. 109.

2.4 Die Person des pastoralen Counselors bzw. des Seelsorgers

innert sei an die bereitwillige Annahme der Sünder und Zöllner durch Jesus, obschon vermutet werden darf, daß Jesus gefühlsmäßig das Verhalten der Sünder und Zöllner nicht so ohne weiteres akzeptierte.)

Eine echte Hilfe im Sinne des Pastoral Counseling setzt außerdem voraus, daß der Counselor *teamfähig* ist, d. h. „genügend Aufgeschlossenheit besitzt, um die Anliegen der anderen sozialen Berufe verstehen zu können. Er weiß sich mit ihnen in praktischer und theoretischer Arbeit vertrauensvoll verbunden“³³.

Der Berater wird nicht nur ein klientengerechtes Verhalten besitzen müssen und mit Kollegen aus anderen sozialen Berufen kooperieren, er wird auch selbst an seiner *Persönlichkeitsbildung* arbeiten, damit er die Variable „Echtheit und Selbstkongruenz“ verwirklichen und ein Lernmodell darstellen kann. Er muß ein ausgeglichener Mensch sein, mit der Umwelt und mit sich selbst in Frieden leben und religiös und menschlich eine in sich ruhende Persönlichkeit darstellen. Diese Haltung wird er finden in der Entspannung, im Erleben der Stille, in der Meditation und im Gebet.

2.5 Die seelsorgliche Institutionalisierung des Pastoral Counseling

Der Seelsorgspraktiker wird fragen: Wo wird partner-zentrale Seelsorge und damit das Pastoral Counseling im pastoralen Feld zu realisieren sein? Ich möchte meinen, in fast allen seelsorglichen Situationen, in denen der Pfarrer, der Diakon, der Pastoralassistent, die Katechetin usw. auf Hilfe, Rat, Trost und Beistand suchende Menschen stoßen. Partner-zentrierte Seelsorge ist Teil der umfassenden kerygmatischen Seelsorge, stellt sie doch praktisch bezeugtes Kerygma dar. Partner-zentrierte Seelsorge ist Pastoral Counseling, ist praktische Vergegenwärtigung der Heilszusage Gottes: in Jesus Christus bei uns zu sein als Beistand, Helfer und Tröster, der Einsicht schafft und bewußt werden läßt, was wir zu tun haben.

Aufgabe aller seelsorglich Tätigen . . .

Das pastorale Feld bietet vielfältige *Gelegenheit* zur partner-zentrierten Seelsorge und somit zum seelsorglichen Gespräch, z. B. bei Haus- und Krankenbesuchen, bei Glaubensseminaren, in kirchlichen Gruppen, neben dem Religionsunterricht, bei jeder Form der Sakramentenspendung.

. . . und Aufgabe von Spezialisten

Darüber hinaus sollten *Spezialisten* mit einer eigenen Ausbildung in Pastoral Counseling zur Verfügung stehen. Vor allem die Seelsorge in allgemeinen Krankenhäusern, in psychiatrischen Anstalten, in kirchlichen Beratungsstellen, in Alten- und Jugendwohnheimen, in Erziehungsanstalten

³³ Ebd. 59. Vgl. auch den Beitrag von H. Stenger – L. Zirker, Beratung für kirchliche Berufe, in: *Diakonia* 4 (1973) 403–409.

und Gefängnissen erfordert Theologen mit dieser Qualifikation. Zusätzlich muß es in den geplanten Großraumdekkanaten neben den Seelsorgern der geplanten Anstalten mehrere Gemeindeseelsorger mit einer Ausbildung in Pastoral Counseling oder einer ähnlichen Schulung geben. Die Notwendigkeit solcher Spezialisten in der allgemeinen Seelsorge haben die anfangs zitierten Erhebungen deutlich dargelegt. Die Gemeindeleiter können an diese Seelsorger Klienten überweisen, wenn sich zeigt, daß die Ratsuchenden einer längeren Beratung (*Extended Counseling*) bedürfen, weil grundlegende Verhaltensmuster der Persönlichkeit zu ändern sind³⁴. Im Rahmen der pfarrlichen Seelsorge muß ein befristetes Counseling (*Brief Counseling*) von jedem Seelsorger geleistet werden können. Der Beitrag eines befristeten Counseling besteht nach Riess³⁵ „vor allem im seelsorglichen Beistand, kritische Situationen zu überwinden“. Nach Hiltner und Colston sind 90 Prozent der seelsorglichen Gesprächskontakte als *Precounseling Work* zu verstehen. Solche Kontakte ergeben sich bei Kasualgesprächen, bei Wochenendfreizeiten usw.

3. Schlußbemerkung

Wenn der Pastor, so Berger und Andriessen, „für diesen Menschen ein Instrument der Erlösung sein will“, „wenn er die pastorale Liebesgesinnung“ konkretisieren will³⁶, wird für ihn die Methode des Counseling, die den Ratsuchenden so verständnisvoll annimmt, ein seelsorglich berechtigtes Instrument sein. Die Gesprächsvariablen sagen auch, daß der Klient erfährt und gewiß sein kann, daß ein Mensch für ihn da ist, daß ein Mensch sich seiner annimmt, daß er nicht verlassen ist. Bedeutet die Realisierung dieses Verhaltens nicht Konkretisierung der dichtesten Heilsverheißung und Heilszusage Gottes, die Gott dem Moses in der Offenbarung seines Namens Jahwe gegeben hat? („Ich bin durch alle Zeiten hindurch heilswirksam da.“) Betrachten wir die pastoraltheologische Relevanz der Inkarnation: Ist sie nicht selbst Konkretisierung dieser Heilszusage, die Gott dem Moses gab? Die gleichen pastoraltheologischen Dimensionen werden sichtbar, wenn wir bedenken, daß das Synonym für Counselor Paraklet ist. Der verheißende Paraklet, der Beistand schenkt, der Trost spendet, der guten Rat erfahren läßt und die Gabe des guten Rates (= donum consilii) verleiht. Sehr eindrucksvoll merkt Johnson in seiner Untersuchung an: „Das Irreführende dabei ist die Auffassung, daß die Offenbarung sich eher in Lehrsätzen als in personaler Beziehung ausdrückt“³⁷. Pastoral Counse-

³⁴ Ebd. 68.

³⁵ Riess, a. a. O. 227.

³⁶ Johnson, a. a. O. 10.

³⁷ Ebd. 63.

ling ist konkretisierte Theologie, ist kerygmatische Theologie.

Bedenken wir die angedeuteten theologischen Gesichtspunkte, so ist klar, daß Pastoral Counseling nicht nur seelsorglich sinnvoll ist und pastoraltheologisch toleriert werden kann, sondern geradezu als eine entscheidende Gesprächshaltung des Seelsorgers zu fordern ist. In der partner-zentrierten Seelsorge des Counseling geschieht Heils- erfahrung und Heilsverkündigung, in ihr wird Theologie praktisch; damit ist Pastoral Counseling ein anschauliches Beispiel praktischer Theologie.

Franz Georg
Friemel

Geistliches Gespräch als Heilsgeschehen

Anthropologische
und theologische
Bemerkungen

1. Der Mensch
bedarf als Person
der Sprache

Der folgende Beitrag reflektiert einige allgemeine Aspekte des Gesprächs im Hinblick auf geistliches Gespräch und Heilserfahrung. Geistliches Gespräch wird hier als Gespräch gläubiger Menschen gesehen, die füreinander offen sind, nicht so sehr als Gespräch eines „Seelenführers“ mit einem Ratsuchenden. Es wäre eine wichtige Aufgabe der Pastoral, schon die jungen Menschen zu solch partnerschaftlicher Gesprächsfähigkeit hinzuführen, indem sie Gelegenheit erhalten, solche Gesprächserfahrungen zu machen. red

Der Mensch ist Person. Die Person *entsteht* zwar nicht durch andere Personen, damit es aber die Person geben kann, muß es andere Personen geben. Das Ich wird als Person aktuiert, wenn es ein *Du* gibt. Anders ausgedrückt: der Mensch steht wesentlich im Dialog. Sein geistiges Leben ist darauf angelegt, vermittelt zu werden. Personales Leben vollzieht sich in der Sprache. Erst die Sprache gibt dem Menschen die Möglichkeit, „inmitten der Offenheit von Seiendem zu stehen“¹. Sprechen ist *nicht* ein *Produkt* des menschlichen Lebens, sondern seine bleibende Voraussetzung, und zwar sowohl für die Aktuierung der Person als auch für ihre gesamte Existenz². In diese Kommunikation sind grundsätzlich alle Dinge des menschlichen Lebens einbezogen. Sprache und Gespräch sind Ausdruck geistigen Lebens, wenn- gleich nicht alle Menschen die Stufe erreichen, daß sie

¹ M. Heidegger, Hölderlin und das Wesen der Dichtung, München 1937, 7.

² In der Chronik des Salimbene wird die tief sinnige Anekdote berichtet, daß Friedrich II. von Hohenstaufen die Ursprache des Menschen erforschen wollte. Er ließ elternlose Säuglinge in ein Haus zusammenbringen. Er ließ ihnen dort jede Art von Pflege und Hygiene angedeihen, er verbot aber streng, ein Wort mit ihnen zu reden. Er war gespannt, in welcher Sprache die Kinder von einem gewissen Alter ab reden würden. Aber die Kinder begannen weder Hebräisch, noch Griechisch, noch Lateinisch – eine dieser Sprachen mußte nach der Meinung dieser Zeit die Ursprache der Menschen sein – zu reden und auch nicht in der Sprache ihrer Eltern, sondern sie starben. Vgl. R. Guardini, Welt und Person, Würzburg 1950, 106–108. Dem Ergebnis Friedrich II. entsprechen moderne medizinische Beobachtungen.

existentielle Erfahrungen in allgemeingültiger Form in Worte fassen können. Es geht aber hier nicht um eine formale Leistung, sondern um menschliche Reife. Bei den meisten Menschen kommen personale Schichten zum Klingen, etwa in einer Phase der beginnenden Liebe. Damit aber innere Erfahrungen geäußert werden können, wäre es wohl gut, wenn junge Menschen lernten, miteinander über ein Gedicht, über einen sie beeindruckenden Menschen oder sonst über ein Thema, das sie unmittelbar angeht, zu sprechen und so ihre Ausdrucksfähigkeit zu erweitern und ihre Personalität zu vertiefen.

2. Gespräch und Wahrheit

In solchem Gespräch verwirklicht sich zugleich Wahrheit. Die wesentliche Erkenntnis wird nach Plato nicht gewonnen durch Nachdenken und Grübeln, sondern „im häufigen Beisammensein um der Sache willen und in wirklicher Lebensgemeinschaft wird sie im Nu, wie sich aus einem springenden Funken ein Licht entfacht, in der Seele erzeugt“³. Im „Lautdenken mit einem Freunde“ (Lessing) werden wir tiefer in die Wahrheit eingelassen als durch diskursives, streng logisches Denken.

3. Glaube und Gemeinschaft

Auch in die Wahrheit des Glaubens wird man durch das Gespräch tiefer hineingeführt. Es gibt ja kein isoliertes Glauben des einzelnen. Den Zusammenhang von Glaube und Gemeinschaft der Glaubenden macht schon die biblische Bezeichnung für Kirche „Ekklesia“ deutlich: Kirche ist die durch Gottes Wort aus der Welt herausgerufene Gemeinschaft der Glaubenden. In diese Kirche wird der einzelne von Gott immer zusammen mit vielen anderen gerufen. Der Glaube dieser Kirche ist daher auch der Glaube dieser anderen: nicht nur der Konzilien und Enzykliken, nicht nur des Pfarrers und des Fachtheologen, sondern auch der Glaube jedes einzelnen Christen, wie er ihn in seinem Alltag erfährt und lebt. Wenn man den Glauben der ganzen Kirche mit einem Orchester vergleicht, dann gibt es die sehr profilierten Stimmen, die sich deutlich erkennen lassen; es gibt aber auch die leisen Instrumente, die sich nicht so leicht aus dem Ganzen heraushören lassen: „der Glaube ist etwas von uns allen zusammen“⁴. Im Gespräch erhalten wir die Möglichkeit, auf diese Stimmen zu hören und die eigenen Töne in das Orchester einzupassen. Wir lernen, den lebendigen Organismus der christlichen Wahrheit in seinen Verästelungen und kleineren Einheiten zu verstehen. Diese Erfahrung bewahrt uns vor der „abscheulichen Selbstherrlichkeit“, womit „das eigene Ich als die inkarnierte Norm aller Orthodoxie“ betrachtet wird. Man

³ Plato, 7. Brief, 341 e.

⁴ Glaubensverkündigung für Erwachsene (Holländischer Katechismus), Nijmegen – Utrecht 1968, 327.

verfällt nicht der Gefahr, die eigene Sache so genau mit der Sache der Kirche gleichzusetzen, daß man die Sache der Kirche auf die eigene einschränkt⁵. Boros hält es für die Grundübung jeglichen geistlichen Lebens, daß der Christ sein Leben und die Welt seiner Erfahrung nach der Gegenwart des Himmels durchsucht⁶. Die „Fundstücke“ vom Reiche Gottes, die einzelnen Teilchen, die im Leben eines einzelnen Christen aufleuchten, sind vermutlich ganz unbedeutend „wie kleine Glasscherben“. Wenn wir aber unsere Erfahrungen austauschen, wenn wir die einzelnen unbedeutenden Stücke zusammenlegen, könnte aus ihnen etwas entstehen, das Boros „ein Mosaikbild der ewigen Heimat“ nennt. Das bedeutet aber zugleich, daß der Christ seinen Glauben und seine geistliche Erfahrung auch für die anderen artikuliert, die mit ihm glauben oder anfangen zu glauben. Diese seine Verantwortung gilt für das katechetische Gespräch mit den Kindern, für ein vom Glauben getragenes Gespräch und ein gemeinsames Engagement im Betrieb, für die Predigt und insbesondere für das geistliche Gespräch.

4. Geistliches Gespräch

Geistliches Gespräch ist eine im Wort geschehende Begegnung glaubender Menschen, bei der der Mensch selbst in seiner individuellen Ganzheit oder ein existentiell wichtiges Thema in der Weise zur Sprache kommt, daß der Mensch mit seinen persönlichen Tiefenschichten daran beteiligt ist. Thema eines solchen Gesprächs kann eigentlich alles werden: ein Erlebnis, ein Wort, Einsichten, die der Literatur verdankt sind, ein Gedicht, ein Wort der Schrift, die Beschreibung einer Situation, eine Frage, ein Problem und so fort. Trotzdem kann man ein solches Gespräch, das den Menschen als Ganzen betrifft, nicht einfach herbeiführen, „machen“, sondern es hat den Charakter eines Geschenkes, „herrlicher als das Gold und erquickender als das Licht“ (Goethe)⁷. Voraussetzung solchen persönlichen Gesprächs ist das Eingehen auf den anderen, das Hinhören und auch das Schweigen, das als Kontrapunkt des geistlichen Gesprächs genannt werden könnte: Die Gesprächspartner wissen sich manchmal – wenn der Geschenkcharakter des Gesprächs sehr deutlich wird – als Hörende und schweigend Vernehmende Gott gegenüber.

5. Geistliches Gespräch als Heilserfahrung

Gerade in solchen Gesprächen kann der Mensch die Erfahrung machen, daß Heil immer vermitteltes Heil ist: Vermittelt durch das Wort der Verkündigung, durch das sakra-

⁵ Vgl. J. Sudbrack, Prognosen einer kommenden Spiritualität, Würzburg 1969, 49. Dort auch das Zitat von H. de Lubac.

⁶ L. Boros, Der neue Himmel und die neue Erde, in: Wort und Antwort, April 1964.

⁷ „... Der König . . . fragte: Wo kommst du her? – Aus den Klüften, versetzte die Schlange, in denen das Gold wohnt. – Was ist herrlicher als Gold? fragte der König. – Das Licht, antwortete die Schlange. – Was ist erquickender als das Licht? fragte jener – das Gespräch, antwortete diese.“ Goethe, Das Märchen.

mentale Wort und Geschehen, durch die gesamte pastorale Wirksamkeit der Kirche — Paulus muß pflanzen, Apollo muß gießen, und Gott muß das Herz des Menschen durch seine Gnade bewegen, damit es zum Glauben kommt —, besonders deutlich erfahrbar aber vermittelt durch das Gespräch derer, die sich und ihr Leben gemeinsam aus dem Glauben zu verstehen suchen, die also ein „geistliches Gespräch“ führen. In solcher Begegnung mit einem anderen Menschen geschieht zugleich Begegnung mit dem unendlichen Gott und Zuwendung zu den Menschen.

Geistliches Gespräch ist deshalb eine der grundlegenden Formen, in denen sich menschliche Freiheit und Heil von Gott verwirklichen.

Verschränkung von Endlichem und Unendlichem

Der Ausgriff auf das Unendliche geschieht am endlichen Gegenstand, zu dem man Stellung nimmt, den man liebt, haßt, zerstört, gelten läßt, ablehnt usw. Das Absolute ist in der Erfahrungswelt nicht zu „haben“, es ist bestenfalls anzu-zielen. Der Mensch braucht diese Welt zu seiner Realisierung. Die Welt der Sachen, der Werte, der Personen ist nicht das ganz andere, mit dem der Mensch im Grunde nichts zu tun hat; diese Welt um ihn herum hat auch nicht nur den Charakter der räumlichen oder zeitlichen Nachbarschaft, sie ist auch nicht bloße Umgebung, sondern Welt und Mitmenschen sind geradezu Wesensbestandteil menschlicher Freiheit. Dabei ist die entscheidende Größe die andere Person. An ihr zeigt sich, wie der Mensch den andern in die eigene Freiheit hineinnimmt. Die eigene Freiheit und damit das eigene Dasein können nur verwirklicht — oder verfehlt — werden durch diese beständige Hineinnahme des andern und der anderen Menschen, in einer beständigen Interkommunikation. Dadurch, daß der Mensch seinem Mitmenschen etwas tut, daß er ihn annimmt, daß er ihn liebt oder haßt, ihn beneidet oder ihm etwas gönnt, ihn anhört, mit ihm spricht usw., wird der einzelne er selbst, der, der er ist. Die Menschwerdung vollzieht sich an der anderen Person, die Selbstverwirklichung bedarf des anderen Menschen. Wenn ich werden soll, wie Gott mich haben will, so brauche ich den anderen Menschen. Mit der nötigen Vorsicht dürfte man in diesem Zusammenhang den Satz wagen: Ich bin *auch* der andere, es gibt keine festen Grenzen zwischen innen und außen. Boros formuliert das so: Erst in dem Raum des von außen in die Existenz hineinströmenden Miteinander, im Raum des jeder freien Selbstprägung wesenhaft vorangehenden Mitseins kann der Mensch zur freien Entscheidung gelangen. Das „Äußere“ gehört damit zur innersten Konstitution des Daseins, und zwar „vorentscheidendhaft“ und „die Möglichkeit der Entscheidung

begründend“⁸. In diesem Zusammenhang dürfte man auch Portmanns Beobachtung, daß der Mensch eine physiologische Frühgeburt sei und seine eigentliche Daseinswerdung erst nach der Geburt im „Schoße der Gemeinschaft“ geschehe, anführen. Was vom Beginn des menschlichen Lebens gilt, ist das Gesetz des Daseins überhaupt⁹.

Wenn das alles so ist, dann gehört das Wort des andern, die geistliche Erfahrung des andern, seine Deutung des Daseins so sehr zu meinem Leben, daß sie geradezu ein „geistliches Existential“ wird. Geistliches Gespräch realisiert mich, hilft mir zur Identität, hilft mir Gott finden, indem ich mich dem Bruder öffne und dieser sich mir öffnet. Das geistliche Gespräch hat vornehmlich zwei Ausgangspunkte: das Leben und das Wort Gottes. Diese Ausgangspunkte sind aber auch Zielpunkte. Das Gespräch schwingt zwischen beiden Polen, es kann seinen Ausgang nehmen im konkreten Leben und kann von dort hinführen zum Wort Gottes; es kann aber auch seinen Ausgang nehmen und sich inspirieren lassen von einem Wort der Schrift und versuchen, den weiten Bogen zu schlagen, der hinführt in die Gegebenheiten des konkreten Lebens.

André Godin

Menschenwort als
„Gotteswort“

Zur psychologischen Struktur des
Glaubensgesprächs

Wir sind es bereits seit längerem gewohnt, aus den in anderen Ländern gemachten Erfahrungen zu lernen. Trotzdem erscheint uns manches, was wir aus anderen Sprachbereichen übernehmen, auf den ersten Blick etwas befremdlich. Wenn sich dazu noch Psychologen mit Themen befassen, die wir wohl für theologisch reflektierbar, aber eher nicht für wissenschaftlich erforschbar halten, bedarf es wohl eines bewußten Anstoßes, um sich mit einem solchen Thema auseinanderzusetzen. Im folgenden Beitrag wird an einem zentralen Begriff des christlichen Glaubens gezeigt, welche Auswirkungen auf die jungen Menschen unsere geläufige Verwendung solcher Worte für ihre menschliche und religiöse Entfaltung und Reifung hat. Godin leistet aber auch den zweiten Schritt einer theologischen Reflexion dieses Befundes, und er gibt schließlich eine Reihe von praktischen Anregungen, die er konsequent aus dem Vorausgehenden ableitet. So weist dieser Beitrag den Weg zu einer vertieften Praxis des seelsorglichen Gesprächs und zu einer bedachten Verwendung der theologischen Begriffe.

red

⁸ Vgl. K.-H. Weger, *Theologie der Erbsünde*, Freiburg 1970, 110–117. Das Boros-Zitat siehe auch bei Weger, a. a. O. 115.

⁹ Vgl. A. Portmann, *Zoologie und das neue Bild des Menschen*, Hamburg 1956, 29–58.

Augustinus hat die Situation der Apostel, die den Herrn begleiteten, folgendermaßen theologisch interpretiert: Sie sahen den Menschen und glaubten an Gott (*videbant hominem et credebant Deum*). Eine solche aktive Synthese zwischen menschlicher Wahrnehmung und Glaubensaussage möchten wir auch im Hinblick auf jene menschlichen Worte finden, die heute innerhalb der christlichen Gemeinschaften als „Wort Gottes“ ausgesprochen und gehört werden.

Ausgangspunkt dieses Beitrages sind Beobachtungen in einer Gruppe junger Christen, und zwar französisch sprechender Kanadier. Auf Grund dieser Beobachtung lassen sich gewisse Voraussetzungen herausarbeiten, unter denen menschliche Worte verkündet und eventuell als „Gotteswort“ aufgenommen werden können. Schließlich soll gezeigt werden, wo und wie in der heutigen Pastoral diese Voraussetzungen verbessert werden könnten.

I. Das Thema „Wort Gottes“ subjektiv betrachtet

Im Frühjahr 1972 führten die Mitglieder einer religionspsychologischen Arbeitsgemeinschaft in Quebec unter Leitung von Prof. Richard¹ bei 20 Mittelschülern im Alter von 14–16 Jahren eine Untersuchung durch. Die Einleitungsfrage des Gesprächs war folgendermaßen formuliert: „Was für eine Aussage machst du damit (worauf beziehst du dich?), wenn du ‚Wort Gottes‘ sagst?“ Die Untersuchung befaßte sich mit den Einstellungen, Erlebnissen, Verhaltensweisen und geistigen Assoziationen, die das Thema im Verlauf eines „nicht strukturierten Gesprächs“ wachrief. Wenngleich wegen der geringen Zahl der Befragten nicht von einer repräsentativen Umfrage gesprochen werden kann, so brachten die sorgfältige Analyse der Antworten und die Einteilungskriterien doch eine durchaus kohärente Typologie der Aussagen zutage: Es werden spontane und subjektiv bekräftigte Stellungnahmen der befragten jungen Menschen (Burschen und Mädchen) zum Ausdruck gebracht.

Vermitteltes „Wort Gottes“

Das Thema „Wort Gottes“ steht offenkundig in Verbindung (und wird teilweise sogar dadurch bestimmt) mit Vermittlern, mit den Worten „anderer“: Eltern, Priester, Lehrer, Freunde. Diese Bezugspersonen treten in den Äußerungen der jungen Menschen bald hervor und beeinflussen das Verständnis vom „Wort Gottes“. So bedingt etwa eine, unter Umständen mit Aufbegehren durchsetzte, Haltung der Abhängigkeit gegenüber den Worten eines Elternteils oder Priesters eine gleichgeartete Haltung gegenüber dem „Wort

¹ Prof. *Reginald Richard*, der am Centre de psychologie de la religion der Universität Löwen studiert hat, doziert derzeit am Katechetischen Institut der Universität Laval (Quebec). Wir danken ihm dafür, uns die Gespräche zugänglich gemacht zu haben, die in einer unveröffentlichten Arbeit von 50 Seiten „Recherche sur le theme ‚Parole de Dieu‘ dans un groupe d’adolescents“ vorgelegt und analysiert wurden (hektographiert).

I. Erster Bedeutungs-
bereich: „Wort Gottes“
als Gesamtheit
von Gott stammender,
durch andere ver-
mittelter Informationen

Begriffe starker
Abhängigkeit

Gottes“ und umgekehrt, wobei man im Einzelfall nicht sagen kann, in welcher Richtung der Kausalnexus verläuft. Gewiß wird mit dem Fortschritt des Erwachsenwerdens eine Distanzierung von den mit zwingender Autorität vorgebrachten Worten derer, die den jungen Menschen die christliche Bildung vermittelt haben, eintreten; doch sind die Chancen einer Befreiung des „Gotteswortes“ bei den drei verschiedenen Einstellungen zum vorgelegten Thema, die bei den Befragten erkennbar waren, nicht die gleichen. Diese vorwiegend auf den Inhalt der Informationen ausgerichtete Denkweise herrscht bei zwölf der Befragten vor: Bei den einen spannungslos, bei den anderen konfliktgeladen. Gott hat nach der Vorstellung der ersten Gruppe Genaueres über sich und über die Konsequenzen für das menschliche Verhalten mitgeteilt. Autorisierte Vermittler geben diese unveränderliche Tradition an die einzelnen weiter: Priester, Eltern, Lehrer. Sie sind „wissend“ und „gute Führer“. Diese Tradition bildet ein Ganzes, das man auch dann annehmen muß, wenn einem einzelne Sätze nicht einleuchten. Ein solcher Akt einer intellektuellen Abdankung wird sogar als charakteristisch für die Annahme des „Gotteswortes“ angeführt.

Die sechs spannungslos konformen Personen äußern besonders häufig folgende Begriffe: *Autorität, Zuständigkeit, Leitung, Fachmann, Führer, Vater*. Diese Begriffsreihe enthält einen Zustand starker Abhängigkeit. Damit stellt sich das Problem, wie man angesichts eines solchen von außen kommenden Informationsgebäudes zu Freiheit und Autonomie gelangen kann.

Bei den sechs weiteren Personen, die diesem Bedeutungsbereich zuzuordnen sind, ist es bereits zum offenen Konflikt gekommen. Für sie bezeichnet „Wort Gottes“ eine Offenbarung an die Menschen, die durch „mythische“ Ereignisse nur unzureichend beglaubigt ist, die den Menschen keinen Freiheitsraum läßt oder die das Fragen, das suchende Fortschreiten auf dem Weg zu Gott hin, eine neue Rede von Gott unterbindet. Diese Menschen revoltieren dagegen, daß sie insbesondere in Fragen der Religion und Sittlichkeit vom „Wort der anderen“ abhängig sind. Sie tendieren zum Atheismus und leben im Widerspruch, daß sich das „Wort Gottes“ möglicherweise lediglich als Wort eines anderen Menschen (etwa eines Propheten, Jesus) oder als Wort anderer Menschen (der Vertreter der Kirche) erweist. Sie klagen über die Beunruhigung, die diese Fragen in ihnen wecken – die tatsächlich ihre innere Sicherheit bedrohen, an deren Erhaltung auch sie interessiert sind.

Richard charakterisiert zusammenfassend das „Wort Gottes“

im Verständnis der ersten Gruppe folgendermaßen: „... ein Gespräch, bei dem das Horchen vorherrscht und das für das Sprechen keinen Raum läßt ... in dieser Gruppe ist am wenigsten von persönlicher Initiative, von Kritik, von einer abweichenden Meinung, einem Wunsch oder einer Ereiferung des einzelnen die Rede².“ Das Erleben dieser Befragten geht in Richtung auf verbale Aussagen, die für sie eine funktionale Quelle einer Sicherheit und zugleich psychologische Hilfe zur Verwirklichung eines sittlichen Ideals sind.

2. Zweiter Bedeutungsbereich: „Wort Gottes“ als ein im Innern erfahrenes Geschehen

Vier Personen betonen die innere Erfahrung des „Wortes Gottes“. „Wort“ hat für sie einen mehr gleichnishaften Sinn: als Entdeckung eines inneren Bereichs; Gott spricht in Augenblicken ängstlichen Anrufens und jubelnder Freude. Diese geistige und affektive Erfahrung ist mit einem echten Verständnis für das Thema verbunden. Diese Personen stellen die biblischen Zeiten mit ihren Wundern, Stimmen, unerwarteten und seltenen Ereignissen gerne der heutigen Zeit gegenüber, in der der Geist im Innern spricht, in der Form eines Selbstgesprächs, eines Gedankens, der plötzlich kommt. Dabei geht es nicht um eine Wiederholung, sondern um neue Schöpfung in affektiv betonten Situationen: Mißerfolg, Tod, Einsamkeit, Traurigkeit, Schicksalsschläge oder (seltener) Freude, ein brüderlich verbrachter Tag, Zusammenkunft im Freundes- oder Familienkreis, persönliches Gebet. Auf den *Inhalt* des „Wortes“ wird kaum Bezug genommen. Wird eine vermittelnde Person erwähnt, so ist diese entweder ein Zeuge von besonderer Qualität („sie verwirklicht im Leben, was sie redet“) oder aber unwürdig („was sie im Namen Gottes sagt, verwirklicht sie nicht im eigenen Leben“).

Die *charakteristische Begriffsreihe* setzt sich hier aus Anrufung, Bitte und dem Gefühl, Antwort gefunden zu haben, zusammen: *Hilfe, Freundschaft, Bedürftigkeit, Wärme, Sanftmut, Brüderlichkeit, Vertrautheit, Nähe, Begegnung, Fühlen*. Der Kontrast dieser Begriffsreihe zu jener des ersten Typs ist leicht erkennbar.

Diese Begriffsreihe führt jedoch den einzelnen früher oder später zu der Erkenntnis, daß Gott nicht spricht und nicht antwortet, zumindestens nicht auf der Ebene (des Gefühls, des unmittelbar Erlebten), wo er ihn sucht³.

Diese Bedeutungen des „Wortes Gottes“ werden von den Angehörigen dieser Gruppe mit einer gewissen Gefühlswärme angenommen. Als Vermittler werden häufig Jugendgruppen und Katecheten genannt (die moderne Katechetik

² Richard, a. a. O. 4.

³ Ebd. 50.

3. Dritter Bedeutungsbereich: Wort des Menschen über Gott, vom menschlichen Erleben ausgehend und auf dieses bezogen

ist ja besonders auf die Erfahrung ausgerichtet). Der Wunsch nach einer beglückenden, distanzlosen und vertrauten Kommunikation mit einem Meister (Lehrer, Priester) wird allerdings öfter erträumt als realisiert⁴.

Bei vier der Befragten tritt in den Äußerungen zum Thema „Wort Gottes“ eine Akzentverschiebung ein. Die Betonung liegt auf dem Wort des Menschen über den Menschen. Ein anthropologisches Vorgehen, das bei einigen darauf gerichtet ist, in philosophische Gedanken zu kleiden, was Erkenntnis eines Planes Gottes mit den Menschen hätte sein können. Für diese Menschen ist „Wort Gottes“ nicht die unmittelbare Erfahrung inneren Erlebens. Es ermöglicht vielmehr, vom Gelebten, von den existentiellen Situationen Abstand zu gewinnen, um sie *anders*, in einer besonderen Bedeutung zu erfassen. So gewinnt der Mensch Klarheit über sich selbst, nach dem Maß der Weite und Tiefe seiner innersten Wünsche.

Diese Befragten liefern durchaus persönliche und innerlich verarbeitete Reflexionen zum Thema. Sie kritisieren die Sprache jener Menschen, die ihnen das Milieu vermitteln, in dem sie leben. Ihre Stellungnahme gegenüber dem in traditioneller Sprache vorgelegten Thema ist somit zugleich Kritik und eine Zustimmung neuer Art. Wenn sie das Thema „Wort Gottes“ hinterfragen, machen sie sich auf die Suche und bemühen sich, auch in den heutigen Situationen den Sinn dessen zu finden, was als evangelische Botschaft niedergelegt und überliefert wurde. Für die meisten handelt es sich um eine menschliche Rede von Gott (ursprünglich eine Rede Jesu, aber auch Rede der Mittelpersonen), die verstanden und in zeitgemäßen Engagements und Sprachformulierungen erneuert werden muß. Ein „Wort Gottes“ ist für sie häufig ambivalent: Es kann die Wahrheit des Erlebten, die ausgefaltet und immer wieder in neuer und zeitgemäßer Weise formuliert werden muß, sowohl verbergen wie auch enthüllen.

Charakteristische Begriffe

Die *kennzeichnende Begriffsreihe* enthält vor allem folgende Worte: *Abstraktionen, Bewußtsein, Lehre, Idee, Frage, Gedanke* usw. Sie hängt mit Personen zusammen, mit denen der Befragte intellektuelle, häufig abstrakte Gespräche zu führen pflegt. „Es ist schwer festzustellen, inwieweit das ‚Wort Gottes‘ hier die Funktion einer Abwehr gegenüber der

⁴ Die für diese Periode der Adoleszenz typische psychologische Dominante wurde bereits in wissenschaftlichen Untersuchungen größerer Gruppen bezeugt (wie etwa die Studie von J. P. Deconchy, *Structure génétique de l'idée de Dieu*, Bruxelles 1967, oder zu Einzelfragen C. Jezierski, *L'Eucharistie dans la vie des jeunes*, Paris 1965). Die „innere“ Gotteserfahrung spielt dabei häufig die funktionelle Rolle einer Kompensation, etwa bei einem Bedürfnis nach Einswerdung, das auf eine Ablehnung des anderen stößt, sei es bei einer Frustration, die aus der nicht angenommenen Wahrnehmung der (bisweilen aggressiven) Andersartigkeit eines anderen Ich entsteht, wenn dieses Ich in seiner Andersartigkeit (z. B. sexueller Art) noch nicht angenommen wird.

bisherigen Einstellung übernimmt . . . Wir beobachten jedenfalls bei diesen Befragten Haltungen, die sie von den vorhergehenden Gruppen unterscheiden. Für sie besteht die Funktion des Menschenwortes darin, eine Distanz zum Erlebten zu schaffen . . . das Wort wirkt kreativ, indem es Abstand schafft⁵."

II. Unter welchen Bedingungen kann Menschenwort als „Wort Gottes“ angesehen werden?

Ist man im Vertrauen auf den Heiligen Geist davon überzeugt, daß christliche Gruppen in sich selbst alles Erforderliche besitzen, um die Krisen zu überwinden, in die gewisse gesellschaftliche Veränderungen sie gestürzt haben, dann lassen sich aus einer Untersuchung wie der vorliegenden nützliche Folgerungen ziehen.

Dabei könnten wir näher darauf eingehen, daß und inwiefern die drei Bedeutungsbereiche auf ein kulturelles und kirchliches Milieu hinweisen, das in Pastoral und Katechese durch den Widerstreit dieser Dominanten in sich zerrissen ist. Wir könnten auf die hier aufgedeckte strukturelle Mehrdeutigkeit des Themas „Wort Gottes“ eingehen oder die Konsequenz für die Pastoral bedenken, wie nämlich in einer einzigen Rede die biblischen Bezüge, die spekulative Reflexion und die Diskussion um die Probleme der Gegenwart verbunden werden könnten. Was heißt unter pastoralpsychologischen Aspekten z. B. für einen Seelsorger heute, „im Namen des Herrn“ zu sprechen? Eine theologisch begründete Antwort ließe sich nur in Gegenüberstellung mit der Frage gewinnen, was es für Jesus von Nazareth bedeutet hat, zu seinen Zeitgenossen in Palästina im Namen Gottes, des Vaters zu sprechen?

Psychologische Konsequenzen:

Hier sollen vor allem einige psychologische Konsequenzen aus der Untersuchung gezogen werden.

Sprache der Gegenwart . . .

a) Im Namen des Herrn sprechen heißt *zunächst*: so sprechen wie alle Menschen, die Sprache der Gesprächspartner übernehmen und widerspiegeln, seien sie nun Gelehrte oder Proletarier, Weise oder Narren, Dichter oder Naturwissenschaftler, politisch engagiert oder kontemplativ ausgerichtet — dies aber mit Bezug auf eine Botschaft, die bereits schriftlich niedergelegt und für die christliche Religion unersetzlich ist: die Botschaft des Evangeliums.

auf Jesus bezogen . . .

b) Dieser Bezug, ausdrücklich oder implizit, dauernd oder in bestimmten Augenblicken, müßte *Bezug* bleiben: Rückgriff auf eine ständige Quelle von Inspirationen, Hinweis auf den Sohn, den einzigartigen Initiator der christlichen Tradition. Es geht nicht um eine einfache Wiedergabe der Aussagen des Evangeliums ihrem Wortlaut nach: eine solche kritisch-gelehrte Wiedergabe ist Sache der Exegeten und unbedingt erforderlich, wäre aber als solche nicht schon

⁵ Richard, a. a. O. 42.

pastorale Rede. Da das Ereignis der Vergangenheit angehört, kann man nie behaupten, den ursprünglichen Sinn wiedergefunden zu haben, und man würde die Bedeutung des Textes für den Kontext unserer Zeit nicht freilegen. Dennoch ist es für jede pastorale Rede (in Liturgie, in christlichen Gruppen, in Einzelgesprächen) wichtig, daß sie eine „memoria“ darstellt, Treue zu einem Ursprung, hinter den man nicht zurückgehen kann, auch wenn er sich in seiner Totalität nicht wiederherstellen läßt. Eine Sohnschaft, die als solche angenommen wird („der Vater ist größer als ich“), schließt schon auf menschlicher Ebene die Möglichkeit aus, seinen Ursprung im eigenen Ich zu suchen. (Hier liegt auch der Kern des Ödipus-Konflikts.)

läßt neue Sinngebungen
entstehen

c) Dieses auf seinen Ursprung bezogene Wort ist keine Wiederholung der ursprünglichen Botschaft. In seiner Begegnung mit der Sprache der jeweiligen Zeitgenossen läßt es neue Sinngebungen entstehen (man denke etwa an das Thema „Messianismus“, das von Christus aufgegriffen wurde, jedoch unter Abwandlung der gängigen Bedeutung). Jede aktiv bejahte Sohnschaft (das wäre die glückliche Lösung der Ödipus-Krise) tendiert vielmehr dazu, *aktiv schöpferisch* zu werden. Auf der Sprachebene geht es um *ein noch nicht gesprochenes Wort*. Die christliche Pastoral wird lernen müssen, dieses Wort in jedem Stadium der kulturellen Entwicklung zu sagen, ausgehend von einem gelebten Engagement und angespornt von neuen Situationen. Eine Rede „im Namen des Herrn“ wäre als bloße Wiederholung historischer Worte tot im buchstäblichen Sinn. Jesus ist gestorben. Wenn die Worte Jesu immer noch Weg, Wahrheit und Leben sein können, so deshalb, weil er auferstanden und sein Geist in jedem pastoralen Gespräch am Werk ist: „Wo zwei oder drei in meinem Namen . . .“

Sprache der
Orthodoxie –
platt, formell,
gettoisierend

Hier hat die Krise jener jungen Menschen, deren Äußerungen dem zuerst erwähnten Bedeutungsbereich angehören, ihren Ursprung: Auch die „im Namen des Sohnes“ gesprochenen und von der kirchlichen Autorität als orthodox beglaubigten Worte der Pastoral sind religiös tote Worte, wenn sie nicht „auferweckt“, vom Geist erfüllt und mit symbolischem Bezug in den alten Worten zu Trägern einer gemeinschaftlich gehegten Hoffnung gemacht werden. Der Sozialpsychologe Deconchy⁶ hat mit unbarmherziger Klarheit wissenschaftlich dargelegt, wie ein semantisches Corpus verarmt, wenn es eine Orthodoxie zu seiner einzig bestimmenden Regel macht. Es entsteht eine platte und formelle Sprache, die sich ständig von Gleichem zu Gleichem bewegt

⁶ J. P. Deconchy, *L'orthodoxie religieuse. Essai de logique psycho-sociale*, Paris 1971.

und die sozialen Kräfte verstärkt, die zur Einkapselung einer Gruppe führen. Eine derart formalisierte Sprache läßt kein Anderssein mehr erkennen, weder im Mitmenschen noch in Gott. Ein semantisches Gesamt, „in dem das Hören keinen Raum mehr läßt für das Sprechen“ (Richard), geht seiner symbolischen Dimension verlustig und kann nicht mehr „Wort Gottes“ sein. Die ursprünglichen Worte (messianische und prophetische Rufe), die heilbringend waren, weil sie einen neuen Raum und eine neue Beziehung zwischen Gott und den Menschen schufen, werden zum dogmatischen Code, Merkmal einer Zugehörigkeit, Zeichen und Auswirkung einer erzwungenen Unterwerfung unter eine geschlossene Gruppe (gefördert durch eine theologische Fachsprache). Im Kampf gegen diese Versuchung zum formalen Dogmatismus sind viele junge Leute bestrebt, eine Zugehörigkeit innerlicher Art wiederherzustellen, in der Unmittelbarkeit und Wärme kleiner, eifriger, sogar zur Schwarmgeisterei neigender Gemeinschaften. Das mit der Pubertät verbundene affektive Erwachen ist besonders auf eine Gotteserfahrung hingerichtet, für die uns auf sprachlicher Ebene die zweite Begriffsreihe einige Kennzeichen geliefert hat. Es geht bei dieser Richtung um die Nostalgie nach einer unmittelbaren und ganzheitlichen Gegenwart, in einem Ineinander-Aufgehen (mit oder ohne Drogengebrauch). Der Psychologe glaubt darin ohne weiteres ein Bedürfnis nach „einem Mutterbezug“ zu erkennen, das wohl als heilsame Reaktion gegen den verödenden Formalismus anzusprechen, aber der christlichen Reifung nicht förderlich ist.

Die Religion hat hier, genauso wie die Freundschaft, vor allem eine funktionelle Bedeutung: Sie befriedigt grundlegende Bedürfnisse, ohne die betreffenden Menschen zu zwingen, aus sich herauszugehen, den anderen als Gegenüber zu erkennen, sich der Gestaltung der Welt zuzuwenden und der Bedeutung des Wortes nachzuforschen, das Gott über sich selbst und seine Beziehung zum Menschen gesprochen hat. Intensität und Unmittelbarkeit einer solchen Erfahrung enthüllen also zweifellos die Wahrheit im Unbewußten der betreffenden Person (wie es etwa auch bei einem Traum der Fall ist), garantieren jedoch nicht eine Entdeckung des „anderen“: Dazu bedarf es des Gesprächs.

Nennen wir einige christliche Bereiche, wo das Wort Gottes unverkürzt im Sinn der hier analysierten Bedingungen zu erhalten bzw. wiederherzustellen wäre.

1. In der *eucharistischen Liturgie* ist der *Bezug* zum begründenden Ereignis oder die „*Memoria*“ zweifellos wesentlich. „Am Tage, da er ausgeliefert wurde...“ Gegenüber den vorhergehenden Worten bildet dieser Bezug einen Stilbruch,

Suche nach

Unmittelbarkeit

III. Orte und Bereiche
der Anwendung

der von manchen als störend empfunden wird. Dennoch ist er unentbehrlich als Leitspur, sozusagen als Nabelknoten der Verbindung einer christlichen Feier mit dem historischen Ereignis, in dem sie ihren Ursprung hat.

Dieser Bezug wäre toter Buchstabe (der auferstandene Christus fände seine Fortsetzung in einem formellen Ritus, dem die zeitnahe symbolische Dimension fehlt), wenn die Versammlung nicht zu Worte gekommen wäre oder nicht zu Worte hätte kommen wollen, sich nicht einzeln oder gemeinsam sprachlich hätte ausdrücken können: durch vorbereitende Gesänge, individuelle oder kollektive Schuldbekennnisse, affektive Begeisterung im Stil der Pfingstbewegung usw. Glücklicherweise wird in der neuen Liturgie (vor allem in den sogenannten Jugendmessen) vieles davon mit viel Eifer wieder eingeführt. Hingegen wird ein drittes konstitutives Element einigermaßen vernachlässigt: Die prospektive (zukunftsbezogene) Aussage, die Rede von der „Sendung“, bleibt häufig auf einige schematische Worte beschränkt (wie das alte „Ite missa est“). Diese Ausrichtung nach vorne, auf den Einsatz im Leben, hat normalerweise ihren Platz in der Homilie, vorzugsweise in einer geteilten Homilie, anlässlich frei formulierter Gebete (Fürbitten), in einem Gedankenaustausch über konkrete Implikationen und Bedeutungen der Feier, so daß jeder in seiner Haltung gegenüber der Welt (hier ist ein „politischer“ Aspekt möglich) und ebenso in seinem Willen, die zwischenmenschlichen Beziehungen mit neuem Sinn zu füllen, gestärkt und erneuert wird. Diese dritte Komponente eines lebendigen „Gotteswortes“, die für eine christliche Liturgiefeier im Geist von Pfingsten wesentlich ist, wird wohl am wenigsten berücksichtigt. Die jungen Menschen, die vor allem von einer gewissen Nostalgie nach innerer Vertrautheit und affektivem Einswerden getrieben sind, fürchten diese Komponente mehr oder minder bewußt: Verschiedenartige, vielleicht sogar zu Konflikten führende Engagements könnten die frohe Einmütigkeit, das freundschaftliche Klima des Zusammenseins und ein Klima mütterlicher Geborgenheit zerstören. Auch die Älteren fürchten Gespräche dieser Art wegen der Gefahr, daß dadurch die Divergenzen zwischen den einzelnen, was das Christusbild und die Vorstellung von seinem Wirken in der Welt anlangt, zutage treten (Divergenzen, die für die Christen besonders frustrierend sind). Wie aber könnte man solche Überlegungen aus dem Spiel lassen, ohne in eine vorprogrammierte, auf Neuheit verzichtende Redeweise zurückzufallen, die nicht imstande ist, die zeichenhaft weite Öffnung zur Welt in der Feier wiederherzustellen?

Eucharistiefeier —
auch zukunftsbezogen

Gespräche und
Zusammenkünfte —
Aufdeckung von
Gegensätzen

2. In Zusammenkünften und Gesprächen, die nicht in einer Eucharistiefeier gipfeln, müssen in der pastoralen Führung solcher Gruppen die gleichen Komponenten gegeben sein, damit Menschenworte als „im Namen des Herrn“ gesprochen erlebt werden können.

Der Bezug oder die „Memoria“ könnten hier zurücktreten, nur angedeutet werden. Nach unserer Meinung könnte es unter Umständen auch genügen, daß sie durch die organisierende Stelle gegenwärtig gesetzt werden, die die Gruppe gegründet oder die zum Gruppentreffen eingeladen hat: Diözese, Pfarre, Religiöses Institut, eine mehr oder minder charismatische Persönlichkeit, ein Leiter, der entweder beauftragt ist oder von dem einfach bekannt ist, daß er die Treffen aus christlichen Beweggründen einberuft.

Das Ereignis (Happening) fehlt im allgemeinen nicht. Man denke an die große Vielfalt möglicher Gruppentreffen: von der einfachen sozialpsychologischen Trainingsgruppe angefangen (die den psychologischen Fortschritt in der Kommunikation der Mitglieder untereinander im Auge hat) bis zu regelmäßig in fixen Abständen stattfindenden Zusammenkünften fester Gemeinschaften zur „Revision de vie“.

Der politische und prospektive (zukunftsbezogene) Gedankenaustausch wird sich für die Einigkeit der Mitglieder, den Zusammenhalt der Gruppe, den „Seelenfrieden“ des einzelnen besonders hart, frustrierend, ja sogar bedrohlich auswirken. Über einfache Meinungsverschiedenheiten hinaus, die unter Erwachsenen, sofern sie ihre Verschiedenheit akzeptieren, ertragen werden können, wird sich beim Gespräch in diesen Gruppen zeigen, daß die christliche Substanz vielfach gebrochen und konfliktgeladen ist, und zwar in bezug auf das Christusbild, das der einzelne in sich trägt und den anderen zu offenbaren sich bemüht. Man denke etwa an eine Gruppendiskussion, bei der Traditionalisten und Progressisten (in Belgien oder Frankreich), Anhänger der Gewalt und Gewaltlose (in Südamerika), Anhänger und Gegner einer Öffnung nach Osten (in deutsch- und slawischsprachigen Ländern) vertreten sind. Hier geht es nicht nur sozusagen um ein gebrochenes Spiegelbild der Anschauungen, sondern es wird die gesamte Aktion in Frage gestellt, wodurch die tiefsten Leidenschaften der Menschen und der Christen aufgerufen werden. Das ist eine harte, aber entscheidend wichtige Probe: Sie schützt uns alle und jeden einzelnen vor der Illusion oder der Anmaßung, den ganzen Christus aussagen zu wollen und den Geist zu monopolisieren.

Hier geht es um die Dimension des Symbols, die für jede Religion der Transzendenz unentbehrlich und für das

Christentum wesentlich ist: „Der Vater ist größer als ich...“, sagte der erstgeborene Sohn. Weder die Adoptivkinder noch die Kirchen oder die Sekten, die diese Kinder gebären und zusammenhalten, können sich der dadurch gegebenen Frustration entziehen. Doch kann diese, wenn sie angenommen wird, wirklich heilbringend werden und Hoffnung wecken.

3. Im seelsorglichen Einzelgespräch ist die Beziehung sehr komplex und vieldimensional⁷. Weder die Funktion der geistlichen Leitung (Seelenführung), die der Tradition am meisten entspricht und am häufigsten erwartet wird, noch die Funktion der vorbehaltlosen Annahme, die unter dem Einfluß der Rogersschen Methode heute in höchstem Ansehen steht, genügen, um ihr Wesen zu definieren. Meine psychopastorale Studie stellt neben die genannten Funktionen eine Funktion der Mittlerschaft, die vor allem in ihren bewußten und unbewußten affektiven Implikationen untersucht wurde (unvermeidliche Übertragungsbezüge, fortschreitender Abbau dieser Bindungen usw.).

Die analysierten Gespräche mit jungen Kanadiern und andere psychologische Analysen⁸ lassen noch klarer erkennen, daß das seelsorgliche Gespräch als solches zur Gänze Mittlerschaft ist: es entwickelt sich vom Anfang bis zum Ende auf der zeichenhaften (symbolischen) Ebene, d. h. jenseits der funktionellen Wunschbefriedigungen, die in der Psyche des Ratsuchenden oft das auslösende Moment waren. Psychologische Bedürfnisse führen den Ratsuchenden dazu, Kontakt mit einem „Seelenführer“ (Priester oder Laie) aufzunehmen: materielle oder seelische Hilfe, der Wunsch nach Führung, die Not der Einsamkeit, der Wunsch, sich bestätigt zu sehen usw. Aber zum Unterschied vom helfenden Gespräch psychologischer oder psychotherapeutischer Art zeigen sich früher oder später im Dialog folgende Elemente: a) Ein Hinweis auf den Geist des Herrn. b) Es entsteht eine Solidarität auf der Basis eben dieses Geistes. c) Das frustrierende Auftauchen von Meinungsverschiedenheiten vielleicht sogar aggressiver Art, die sowohl beim Seelsorger wie beim Ratsuchenden jenen leeren Raum, jenen Abgrund aufreißen, jene innere Not schaffen, die beide auf die

⁷ Vgl. dazu mein Buch. Das Menschliche im seelsorglichen Gespräch, Verlag Pfeiffer, München 1972. In der ersten, bereits länger zurückliegenden Auflage dieses Werkes wurde die Mittlerschaft allerdings allzu summarisch dargestellt: erstens, weil sie einfach neben die anderen Funktionen gestellt wurde, dann, weil sie fast ausschließlich mit einem fortschreitenden Zurücktreten der Worte des Seelsorgers beschrieben wurde, wobei es dem Wirken des Geistes überlassen bleibt, diese Worte im inneren Schweigen und im Gebet weiterwirken zu lassen. „Oportet illum crescere, me autem minui“ – diese Umschreibung eines Ausspruches, der dem Täufer in den Mund gelegt wird, scheint mir auch heute noch von fundamentaler Bedeutung, jedoch allzu summarisch und nicht entsprechend mit den anderen zwei Funktionen abgestimmt.

⁸ Wir verweisen besonders auf die kritische Untersuchung von Y. Saint-Arnaud, La consultation pastorale d'orientation Rogérienne, Paris und Brüssel 1969.

Seelsorgliches
Einzelgespräch

Gespräch als
Mittlerschaft

Realität ihrer sündigen und sterblichen Verfaßtheit zurückweisen.

Wenn ein Beratungsgespräch nach der Rogers-Methode auch zweifellos Symbol der vorbehaltlosen Liebe sein kann, die den Menschen zur Mündigkeit gelangen läßt, so schließt das seelsorgliche Gespräch früher oder später die entscheidende Konfrontation mit dem Kreuz ein, dem Symbol des Geheimnisses von Tod und Auferstehung. Von da her wird dieses Gespräch zur Seelsorge und steht im Zeichen des Vaters.

Schluß Wenngleich wir in diesem Beitrag versucht haben, den „Bezug“ zur Tradition herzustellen, durch den Bericht über eine religionspsychologische Untersuchung eine Art „Happening“ anzufügen und schließlich einige zukunftsgerichtete Anregungen zu geben, so werden auch diese Gedanken nur dann lebendig, wenn die Leser sie „im Namen des Herrn“ weiterführen, kritisieren – und vor allem in die Tat umsetzen: Die zeichenhafte religiöse Funktion kann ja einzig durch lebendige Verkündigung erfüllt werden.

Praxis

Wilhelm Zauner Bußsakrament und Beichtgespräch

Der Charakter eines Beichtgesprächs

Um es vorweg zu sagen: nicht jede Beichte läßt sich als Gespräch ausformen. Zu groß sind die Voraussetzungen an die Zeit, den Ort, vor allem aber an die Partner dieses Gesprächs. Die Beichte kann, darf und soll aber Gespräch sein, wenigstens als Zielforderung und Zielvorstellung. Bei einiger Verbesserung der Umstände einer Beichte sowie bei besserer Ausbildung bzw. Einstellung der Partner ist es wohl auch möglich, die relativ geringe Zahl der Beichten, die in Form von Beichtgesprächen stattfinden, zu heben.

Zunächst sei nach dem Charakter, nach dem „genus literarium“ eines Beichtgesprächs gefragt. Es handelt sich nicht um ein Sachgespräch, das etwa im Stil einer Verhandlung, eines Verkaufsgesprächs oder einer wissenschaftlichen Erörterung geführt werden könnte. Das Thema des Beichtgesprächs ist der Mensch selbst, sind nicht etwa nur seine Fehler oder Sünden. Es handelt sich also um ein Gespräch mit der Absicht, einen Personenbezug herzustellen oder zu vertiefen. Dabei geht es selbstverständlich nicht um ein bloßes Kontaktgespräch (etwa Konversation), sondern um die

höchste und anspruchsvollste Form des personbezogenen Gesprächs überhaupt, um das sogenannte Identifizierungsgespräch: Das Wort ist Ausdruck und Mittel gemeinsamer Suche und Übereinstimmung. Im Gespräch ereignet sich die Annahme der Person des anderen, seiner Wertvorstellungen und seiner Glaubenshaltung. Ja noch mehr: sich einander öffnend, unterwerfen sich beide dem selben Anspruch, legen sich darauf fest und bestärken einander. Der Beichtende legt ein Bekenntnis in doppeltem Sinn ab: Er bekennt seine Sünde und bekennt sich zu Gottes heilender Liebe. Er bekennt nicht deshalb, damit der andere ein Urteil über ihn fällen kann, sondern weil er als Mensch darauf angelegt ist, „in die teilnehmende Selbsterfahrung des anderen aufgenommen zu werden“ (J. B. Metz), um sich selbst erschließen und orientieren zu können. Wenn das Gespräch gelingt, wird es als befreiend, erhellend, erlösend und heilend erfahren.

Hohe Anforderungen
an beide Partner

Ein solches Gespräch stellt hohe Anforderungen an beide Partner. Es muß ein wechselseitiges, „chancengleiches“ Gespräch sein, bei dem die Rolle des Fragenden und Antwortenden prinzipiell tauschbar ist und ständig getauscht wird. Wird die Rolle des Fragenden einseitig auf den Seelsorger fixiert, so entsteht der Typus des inquisitorischen Gesprächs: Vom schulmeisterlichen Abfragen bis zum richterlichen Verhör, ja bis zur Gesinnungsschnüffelei ist es dann nicht mehr weit. Der Seelsorger kann aber auch einseitig die Rolle des Antwortenden beanspruchen: Nach gehörtem Bekenntnis erteilt er Anweisungen, Diagnosen, Spruch ohne Widerspruch.

Die Schwierigkeit des Beichtgesprächs liegt meistens beim Seelsorger und nicht beim Beichtenden. Dieser bekennt sein Leben, bekennt sich zu seiner Sünde und Armseligkeit. Er tut es, weil er eine Erfahrung gemacht hat: Nicht nur die Erfahrung seiner Schuld, sondern auch schon die Erfahrung seiner Umkehr und seines Glaubens. Er appelliert durch sein Bekenntnis an eine ähnliche Erfahrung seines seelsorglichen Partners, der ja auch Sünder ist und Gottes Liebe erfahren hat. Dieser kann daher helfen bei der Formulierung und Deutung der gemachten Erfahrung, er hilft, die Fragen richtig zu stellen und Orientierung zu finden. Aus seiner Erfahrung und Reflexion bietet er die Solidarität der Suche und – wenn er kann – auch Rat an. Dabei ist sein eigener Glaube, seine eigene sittliche Anstrengung herausgefordert. Er empfängt selbst Orientierung und erfährt sich als beschenkt. Von einem gelungenen Beichtgespräch ist der Seelsorger ebenso beeindruckt, im Glauben gestärkt und in seiner Liebe erneuert wie der Beichtende.

Ein geeigneter Ort
(z. B. Aussprachezimmer
begünstigt das Gespräch

Ein Beichtgespräch kann sich zwar überall ereignen, hängt aber doch auch an der Gunst des Ortes. Der übliche Ort der Beichte ist noch immer der Beichtstuhl. Es ist nicht unmöglich, daß sich darin ein Gespräch entwickelt (und erstaunlich, wie oft es der Fall ist), aber förderlich ist er nicht: Nur vereinzelt erlauben es „moderne“ Beichtstühle beiden Partnern, zu sitzen. Die sonst übliche Haltung, daß einer sitzt und einer kniet (der Pönitent), erschwert nicht nur das Gespräch, sondern ist auch eine bemerkenswerte, durch den Tischler erzwungene Auslegung des Bußsakramentes. In wachsender Zahl werden daher Beicht- und Aussprachezimmer errichtet, die schon durch die Sitzposition beider Partner, durch entsprechende Beleuchtung und durch den Anblick des Partners zum Gespräch einladen. Wer in einem Aussprachezimmer beichtet, spricht von vornherein anders als in einem Beichtstuhl. Er läßt eingelernte Formeln und eingeschliffene Formulierungen meist von selbst weg. Noch günstiger ist selbstverständlich eine Wohnung oder ein Spaziergang — aber das kommt doch nur für wenige, persönlich gut Bekannte in Frage.

Ein Gespräch
braucht Zeit

In doppeltem Sinn ist die Zeit Voraussetzung für ein Beichtgespräch: Es braucht zunächst meist mehr Zeit, die manchmal der Seelsorger, manchmal auch der Beichtende nicht hat. Schon die Tatsache, daß noch einige auf ein Gespräch warten, kann hinderlich sein. Es braucht aber auch eine günstige Tageszeit und schränkt damit noch mehr ein. Denn nicht jeder ist ein Typ, der sich um sechs Uhr früh schon aussprechen kann oder will.

Wenn man alle diese Voraussetzungen bedenkt, wird das eingangs Gesagte klar. Es ist gar nicht möglich, bei jeder Spendung des Bußsakramentes die Beichte als Gespräch im Vollsinn vorzusehen. Wo es aber gelingt, ist es für beide Partner ein beglückendes Erlebnis. Andererseits muß gewarnt werden, daß womöglich als das eigentliche Zeichen der Vergebung Gottes nicht mehr die Bußliturgie, sondern das Beichtgespräch angesehen wird und die psychische Erleichterung durch das Gespräch schon als Erfahrung der Vergebung. Allzu große Erwartungen in das Beichtgespräch können zur Enttäuschung am Bußsakrament selbst führen.

Beichtgespräch
außerhalb des
Bußsakramentes
erweitert den Kreis
der Gesprächspartner

Vielleicht finden sich zu wenige Seelsorger, die als Partner für ein Beichtgespräch in Frage kommen. Deshalb sei darauf hingewiesen, daß ein Beichtgespräch auch außerhalb des Bußsakramentes sinnvoll ist und dann der Kreis der möglichen Partner selbstverständlich viel größer ist: der Ehepartner, Freunde, Klosterfrauen u. dgl. Wenn auch nicht Bußsakrament, ist es doch normalerweise auch vergebend, Austausch der Glaubenserfahrung und Begegnung im Geist.

Maria Bühner

Das Gespräch am Krankenbett

Der folgende Beitrag zur Krankenpastoral bietet eine Einführung in die psychologische Situation schwerkranker Menschen und Hinweise für das Gespräch mit ihnen, das den jeweiligen Phasen entspricht. Damit soll mitgeholfen werden, daß wenigstens die Zeit, die Priester und Pflegepersonen, Angehörige und Freunde sich für die Kranken nehmen und nehmen können, zu einem möglichst guten Dienst an diesen werde. – Der Artikel beschränkt sich allerdings auf eine bestimmte Gruppe von Kranken: auf die vielen Menschen, die wegen ernsthafter Krankheit oder schwerer Verletzung mitten aus der Vollkraft ihres Lebens in ein Spital eingeliefert werden, von dort aber nach einer längeren Phase der unmittelbaren Lebensgefahr und nach wochen- oder monatelanger Klinikbehandlung wieder entlassen werden können. Die Chronisch-Kranken, die betagten Kranken und die todgezeichneten Kranken werden hier ausgeklammert, wengleich manche der folgenden Gedanken und Anregungen auch zum besseren Verständnis dieser Menschen und des Gesprächs mit ihnen dienen können.

red

Wenn im folgenden vom Seelsorger als dem Gesprächspartner des Kranken die Rede ist, meinen wir nicht nur den Priester, sondern antizipieren den „Seelsorger von morgen“: den fachlich qualifizierten (für die spezielle Aufgabe begabten und gut ausgebildeten) und von der Kirche für die Krankenpastoral berufenen Menschen, ob er nun als Priester, als Diakon oder als Laie wirkt. Eine intensive Seelsorge, wie sie der kranke Mensch unserer Zeit und unserer Gesellschaft bedarf, kann von den Priestern allein nicht mehr bewältigt werden. Vielleicht und hoffentlich nehmen die Kirchenleitungen in absehbarer Zeit die Verantwortung der Kirche gegenüber den Kranken deutlich genug wahr und lassen es bei der dringend anstehenden Reform der Krankenpastoral nicht mit einer Neugestaltung der Sakramentenspendung (Krankensalbung) bewenden. Seit dem II. Vatikanum redet man viel von Cha-

rismen. Sollte man nicht doch einmal bedenken, daß Intensivseelsorge an Schwerkranken, Sterbenden usw. ein charismatischer Dienst ist?

Die vier Phasen im Zustand eines Schwerkranken: Schock, Depression, Besinnung, Integration

Die akut auftretende (zumindest für den Patienten akut, weil die Symptome undeutlich waren oder er sie als vorübergehende Unpäßlichkeit deutete und ihnen daher weiters keine Beachtung schenkte) Krankheit und schwere Verletzungen nach Unfall zeigen, was die psychischen Reaktionen, Erlebnis- und Verhaltensweisen des Kranken anbelangt, einen ziemlich ähnlichen Verlauf: Schock, depressive Phase, Besinnung, Integration. Die Phasen (auch Stadien genannt) gehen unscharf ineinander über, haben aber doch ein je typisches Gepräge. Das phasentypische Verhalten bietet dem Seelsorger ein wertvolles Indiz. Der Optimalfall, daß er den ganzen Weg eines kranken Menschen begleiten kann, ist wohl selten gegeben.

1. Die Schockphase

Die Schockphase fällt zeitlich etwa mit dem „kritischen Zustand“ (im klinischen Sinn) zusammen, wo die Prognose quoad vitam noch unsicher ist. Die Bewußtseinslage des Kranken ist verändert, auch wenn er nicht bewußtlos ist. Er „weiß“ um die vitale Bedrohung, ohne daß jemand ihn darüber belehrt hätte, und die urmächtige Angst vor dem Tod aktiviert die potentiellen Abwehrkräfte. Die meisten Kranken können in dieser Phase nicht oder nur sehr mühsam sprechen, nehmen aber vieles wahr (oft mehr, als die mit ihnen befaßten Personen vermuten, was die späteren Mitteilungen beweisen). Wahrgenommen werden vor allem, sogar bei relativ schwerer Bewußtseins-trübung: die Gegenwart eines anderen und Stimmen. Oft versteht der Patient bereits die Rede der Umwelt, während man ihn noch für bewußtlos hält und bevor er des Blickkontaktes fähig ist.

Für den Kranken da-sein. Daß die Schockphase kaum der richtige Zeitpunkt für Sakramentenspendung ist, dürfte evident sein.

Und da der Patient nur unter großer Anstrengung sprechen könnte, was ihm aber gerade nicht zugemutet werden darf, weiß ein im Umgang mit Schwerkranken noch unerfahrener Seelsorger (ähnliches gilt auch für Angehörige) nicht recht, was er tun soll, wenn man jetzt offenkundig doch nichts tun kann. Der moderne Mensch hat weithin die Möglichkeiten und den Stellenwert der *non-verbalen Kommunikation* vergessen. Darum sei hier mit Nachdruck darauf hingewiesen: allem helfenden Tun und Reden geht das *Da-sein* voraus. Nicht nur vorhanden, sondern wirklich *da-sein* für den andern. Dieser Grundhaltung kann kein Dienst am Mitmenschen und darum auch nicht die Seelsorge entbehren. Für den Schwerkranken – analog für den Sterbenden – ist die liebende Gegenwart und Zugewandtheit eines Mitmenschen die notwendigste aller Hilfen. Sie gibt dem vollends der Angst ausgesetzten Leidenden Bergung und Halt. Er kann nicht in Worten sprechen, doch er spricht mit seinen Augen, Mimik und Gestus. Und er versteht den gütigen Blick, die sanften Gebärden, den beruhigenden Klang der Stimme des andern. Man muß weder viele, noch große, noch fromme Vokabeln sagen; nur einfache Worte, die, wenn sie aus dem Herzen kommen, trösten. Und ein bißchen Zärtlichkeit im Umgang mit Schwerkranken! Warum eigentlich nicht? Verkrampte Menschen, die krampfhaft den Ekel unterdrücken müssen angesichts eines schmerzverzerrten, von Wunden entstellten und etwa einmal übelriechenden Kranken oder die krampfhaft „reden müssen“, weil sie das Gefühl der eigenen Ohnmacht angesichts von so viel Angst und Not nicht annehmen und darum ja auch nicht ertragen können, taugen für Krankenpastoral nicht.

2. Die depressive Phase: Angst und Verunsicherung

Die Mitteilung des Arztes, daß der „kritische Punkt“ überwunden, die Lebensgefahr gebannt sei und der Patient nun nichts mehr zu befürchten habe, befreit von der Todesangst. Der Beruhigungseffekt ist – in vielen Fällen – von kurzer Dauer. Die günstige medizinische Prognose eröffnet dem Kranken

Zukunft, doch er vermag sie noch nicht in Griff zu nehmen. Die depressive Verfassung des Patienten ist für die Umwelt oft kaum verständlich, am wenigsten seine offensichtliche Angst. Wovor denn Angst, wenn nach zuverlässiger ärztlicher Auskunft keine Gefahr mehr besteht? Dazu ist zu sagen: Erst wenn die vitale Bedrohung verebbt, realisiert der Mensch, was passiert ist und erlebt das Widerfahrnis als *existentielle Bedrohung*, und sich selber in seiner ganzen Existenz getroffen. Durch Krankheit/Unfall ist nicht nur die beseelte Leiblichkeit desintegriert, sondern der Mensch in seiner Ganzheit erfährt und erleidet eine tiefgreifende, etwa einmal an Fugenbruch grenzende Erschütterung. Die existentielle Krisis ist von der „kritischen Phase der Krankheit“ verschieden und tritt mit zeitlicher Verzögerung auf. Beide sind von massiver Angst begleitet, doch sind die angstausslösenden Erlebnisse und Erfahrungen während der Schockphase andere als während des depressiven Stadiums.

Der Kranke erlebt sich als zutiefst *verunsichert*. Die Prämissen seiner bisherigen Lebensgestaltung, Erwartungen und Zielsetzungen sind fragwürdig geworden: nämlich das Vertrauen in die eigene Kraft, das Leben zu meistern, sich durchzusetzen und zu behaupten, jedes Ziel durch Leistungstüchtigkeit erreichen zu können. Daß verwöhnte Menschen, die durch günstige Lebensumstände (ohne durchgestandene Kraftproben) zu Besitz und Ansehen gelangten, auf das Erleiden von Krankheiten unvorbereitet sind, liegt auf der Hand. Doch wird gerade jener Mensch durch die Krankheit existenziell verunsichert, der alles bisher Erreichte *erleistet* hat. Er hat Widerstände erfahren und bewältigt, durchhalten können und hartnäckige Zielstrebigkeit bewiesen und so mit jedem Leistungserfolg eine Selbst-bestätigung gefunden. Es gab für ihn bis anhin keine unbezwingbaren Hindernisse. Die nun in der Situation Kranksein aufbrechende Grunderfahrung menschlicher Existenz: Ohnmacht und „arme Verwiesenheit“ überkommen den nur leistungsorientierten Menschen wie etwas völlig Fremdes und erzeugen Angst. Das Leiden im Zusammenhang mit Krankheit hat eine dunkle Dichte und bedrückende

Schwere. Es ist unberechenbar, entzieht sich der gewohnten Weise des Anpackens, und steht – im Gegensatz zum Inkaufnehmen von Anstrengungen und Schwierigkeiten (kalkuliertes Risiko!) – in keinem Bezug zu einem attraktiven Ziel. Es ist zwecklos, unnütz und erscheint daher dem Patienten als schlechthin absurd und todverwandte Negativität.

Verbauter Blick in die Zukunft

Weil das Widerfahrnis Krankheit/Unfall mit der Wucht eines Einbruchgeschehens sein bis anhin unerschütterlich gemeintes Lebensgefüge ins Wanken bringt und der Patient sich in seiner veränderten Situation nicht zurechtfindet, ist ihm auch *der Blick in die Zukunft verbaut*. Die oft versuchten Ansätze einer Flucht nach vorn mißlingen. Der Kranke klammert sich wohl an die ärztliche Zusage, daß er in einigen Wochen oder Monaten wiederhergestellt sein werde, doch gleichzeitig bangt ihm vor dem „Später“. Wird er gleichermaßen leistungsfähig sein wie früher, den Unterbruch wettzuschlagen können, dem Konkurrenzkampf und Leistungsdruck gewachsen sein? Stand der Patient im Zeitpunkt seiner Erkrankung unmittelbar vor einer langfristig und unter großem Einsatz vorbereiteten beruflichen Veränderung, die er für *die* Chance seines Lebens hielt und die nun verpaßt ist, so empfindet er die Krankheit noch einmal mehr als Beraubung und Zerstörung und die Zukunft fragwürdig.

Was passiert in der Zwischenzeit? Die Isolierung des hospitalisierten Patienten von der Außenwelt verschärft das Fremdheitserlebnis der Situation Kranksein und die existentielle Krise. Obwohl der heutige Mensch an Anonymität gewöhnt ist (Arbeitsmilieu, Wohnschachtel), erschreckt und bedrückt ihn die Anonymität des modernen Spitäles. Dem Geborgenheitsbedürfnis des Schwerkranken trägt der klinische Betrieb in keiner Weise Rechnung. Den Patienten umgibt eine Menge vielbeschäftigter, darum auch hastender Personen in häufiger Wechselfolge. Er weiß manchmal nach etlichen Wochen noch nicht, welcher der vielen Ärzte (Spezialisten!) für ihn zuständig sei. Über ihn reden Ärzte und Pflegepersonal im medizinischen Jargon – mit ihm spricht fast nie-

mand. Und niemand erklärt ihm, warum diese und jene Untersuchung notwendig ist oder was man mit ihm vorhat. (Der „Privatpatient“ wird orientiert, sogar vom Chefarzt höchstpersönlich; dem Kranken auf der Allgemeinabteilung bleibt man die Erklärungen schuldig. Rücksichtnahme, Aufmerksamkeit, Zuwendung im Umgang mit kranken Menschen sind offenbar und vielerorts vom sozialen Status des Patienten abhängig!) Der Schwerkranke ist entweder dem unruhig-beunruhigenden „Betrieb“ ausgesetzt oder der lastenden Stille und der Einsamkeit langer Tage und noch längerer Nächte im Krankenzimmer ausgeliefert. Beides erzeugt Angst, zumal die horizontale Lage und die unfreiwillige Passivität die Ohnmachtserfahrung unterstreichen. Der Patient kann sich der emotionalen Überflutung und der andrängenden Gedanken umso weniger erwehren, als ihm die Ausflucht in ablenkende Beschäftigung versperrt ist. Lektüre, Radio oder TV wären wohl vorhanden, doch kann der Schwerkranke davon keinen Gebrauch machen. Schmerzen und Erschöpfung beeinträchtigen die Aufnahmefähigkeit erheblich und bewirken – zumindest in vielen Fällen – eine Überempfindlichkeit auf optische und akustische Reize.

Das Problem der Isolation

Die Isolation des kranken Menschen ergibt sich nicht nur aus der örtlichen Distanz zwischen Spital und seinen gewohnten „Lebensräumen“ (Arbeit–Freizeit–Wohnen), sondern entsteht durch den leider sehr rasch einsetzenden Verlust persönlicher Kontakte. Je länger ein Patient hospitalisiert ist, desto weniger Besucher kommen zu ihm. Das anfänglich – vielleicht! – vorhandene Interesse der Umwelt erlahmt bald. Man geht zur Tagesordnung über. Das Erlebnis der Vereinsamung verunsichert: Der Kranke kann die Verhältnisse in der Außenwelt, z. B. auf dem Arbeitsplatz, nicht überschauen. Schickt man sich im Betrieb etwa schon an, ihn seiner Funktionen zu entheben und auf ein stumpfes Geleise zu schieben? Dreht man ihm jetzt etwa den gleichen Strick wie damals dem Herrn X oder Frau Y, deren längere Abwesenheit wegen Krankheit willkommenen Anlaß zu einer personellen „Umstrukturierung“

boten? Der Patient weiß jetzt, was er für seine Person nie hat wahrhaben wollen: Auch er ist weder unersetzlich noch unentbehrlich. Vom Spital aus kann er die Karten nicht mitmischen, er ist nicht mehr mit bei der Partie.

Erschüttertes Selbstwertgefühl

Das Erlebnis der Vereinsamung (des Ausgeschlossenenseins) erschüttert vor allem das *Selbstwertgefühl*. Die meisten unserer schwerkranken Patienten (wir haben ja die „sozial produktiven Jahrgänge“ im Auge!) entstammen dem Milieu der Leistungsgesellschaft und nicht den alten Lebensformen = natürlichen Gemeinschaften der Agrarkultur. Sie sind von den Normen der Leistungsgesellschaft geprägt, mit ihren Leitbildern und Zielvorstellungen weitgehend identifiziert. Die meisten modernen Menschen leben gleichermaßen abhängig von den gesellschaftlichen Normen, wie frühere Generationen von ihren sozialen Verhaltensmustern und den traditionsgemäßen Wertsystemen. Der Kranke unserer Gesellschaft weiß, worauf es ankommt; er hat sein Leben bisher ja an dieser Norm ausgerichtet: *Der Mensch ist soviel wert, wie er leistet und sich leisten kann*. Nach diesem Richtmaß gilt der Kranke wie alle Schwachen, nur partiell oder nicht mehr „Leistungsfähigen“ als minderwertig. In der aktuellen Situation des Krankseins fürchtet der heutige Mensch nichts anderes ärger als den Entzug der gesellschaftlichen Wertschätzung. Die Degradierung von „Jemand“ zu „Niemand“ hat heute etwa den gleichen Stellenwert wie einst die Ausstoßung aus der Sippe. Seine Befürchtungen sieht der Patient im Verhalten der Umwelt bestätigt: Sie hält auf Distanz. Wie weit die Abhängigkeit des heutigen Menschen von der „öffentlichen Meinung“, dem Urteil der Gesellschaft, reicht, bezeugen die auffallend häufigen Äußerungen von Schwerkranken – vor allem während der depressiven Phase – „ich bin ein Versager“, „ich habe versagt“. Weil der Patient seinen Selbstwert in Frage gestellt sieht, ja sogar selber in Frage stellt, ist sein Verhältnis zu den wenigen Menschen, die ihn noch besuchen kommen, oft sehr ambivalent: Er nimmt die Liebe seiner Angehörigen und seiner Freunde bewußter wahr

als vor seiner Erkrankung; und gleichzeitig zweifelt er, ob seine „Nächsten“ ihn wirklich akzeptieren oder ob sie nur Anstandsbesuche machen, und ebenso zweifelt er ihre Berichte an – was verschweigen sie, wie weit beschönigen sie, um ihn zu schonen, die tatsächlichen Verhältnisse (berufliche Stellung, wirtschaftliche Lage etc.)?

Besondere Belastung des Invaliden

Alle diese hier nur knapp angedeuteten, für die existentielle Krisis typischen Erfahrungen des Schwerkranken in der depressiven Phase bedrängen und verängstigen in besonderem Maße jene Patienten, die mit einer Dauerinvalidität rechnen müssen. *Wie* der Mensch eine leidvolle Gegenwart besteht, ist im allerletzten Tat seiner Freiheit, auf die hin zu befreien *die* Aufgabe des Dienstes am kranken *Menschen* ist. *Wie* heißt hier: menschlich oder in einer Weise apersonalen Vegetierens. Das echte mitmenschliche Engagement kennt die Vokabel „Erfolg“ nicht, dennoch hängt das Gelingen leidbeschwerter und leidverstörter Daseinssituationen wesentlich davon ab, ob der homo patiens Mitmenschen (oder wenigstens einen unter vielen Leuten) findet oder von allen verlassen wird. Der „Faktor“ Zeit, d. h. die Dauer des Leidens, spielt u. a. auch eine Rolle. Jedes Leiden wird „erträglicher“, wenn es als vorübergehend erkennbar ist. Was die quoad vitam günstige medizinische Prognose für den Schwerkranken außer Überleben noch heißt – ob er volle Genesung erwarten darf, eine Invalidität zu gewärtigen hat oder die Krankheit in dauerndes Siechtum übergehen wird –, ergibt sehr unterschiedliche Zukunftsperspektiven, und gerade deshalb ist die Lage des Schwerkranken mit Aussicht auf Vollgenesung grundsätzlich eine andere als die des Invalidgewordenen. Das Leiden annehmen zu können, ist um vieles schwieriger für den letzteren, weil er nie mehr den „Gesunden“ gleich sein wird. Wir kommen später noch einmal auf die besonderen Belastungen des Invaliden zurück.

Ein Aussprachebedürfnis unbedingt wahrnehmen!

Die Depression tritt fast bei allen Schwerkranken auf. Ängstliche Spannung und Un-

ruhe, aggressive Abwehrhaltung und tiefe Niedergeschlagenheit gehen wechselnd ineinander über. Häufig wird die Depression als psychisches Äquivalent des reduzierten oder schlechten „Allgemeinzustandes“ betrachtet, man schenkt ihr weiter keine Beachtung („Wenn es dem Patienten besser geht, wird er auch wieder besserer Stimmung sein“), sondern verabreicht Psychopharmaka. Ein Gespräch wird eher unterbunden, denn angeboten. Der Kranke soll jetzt nicht reden und in Ruhe gelassen werden, heißt es. Mit aller Entschiedenheit machen wir dagegen, gestützt auf Erfahrungen mit schwerkranken Patienten, geltend: die depressive Verfassung signalisiert eine innere Bedrängnis (möglicherweise sogar eine existentielle Krise). Der verängstigte und in seiner Lebenssituation desorientierte Kranke darf nicht gehindert werden, wenn er selber ein Aussprachebedürfnis bekundet; ja man sollte auch dem eher verschlossen anmutenden Patienten – selbstverständlich sehr taktvoll und diskret – die Möglichkeit zum Gespräch anbieten. Die Entäußerung löst die emotionellen Spannungen. Aussprechen schafft einen gewissen Abstand vom mitgeteilten Erlebnisinhalt. Das Gespräch entlastet und befreit. Der Patient fühlt sich erleichtert und wird ruhiger. Die Gedanken des Schwerkranken sind oft noch wenig geordnet, die Einzelaussagen nicht in logischer Folge miteinander verbunden, manchmal entstehen längere Pausen. Ein im Umgang mit kranken Menschen unerfahrener Gesprächspartner gerät angesichts der massiven Emotionen des Patienten, der anfänglich noch sehr fragmentarischen Äußerungen und den öftern Stockungen leicht in Verlegenheit, reagiert unbeholfen, betreten und darum oft falsch. Wer meint, er müsse unbedingt auch irgend etwas sagen, zu den Mitteilungen des Patienten doch „irgendwie“ Stellung nehmen, redet meist am Kranken vorbei und irritiert ihn. In der depressiven Phase muß der Seelsorger gar nicht unbedingt sprechen, und vor allem soll er nicht „irgend etwas“ sagen, und die Theologie, die „für alles eine Antwort hat“ mag er endgültig vergessen. Der Kranke verlangt in diesem Stadium nämlich gar *keine Antwort*, und die fix zuhandenen „theologischen“ Antworten stören u. U. das Vertrauensverhältnis sehr empfind-

lich. Für den Patienten wichtig ist, daß er *sich aussprechen* kann und daß ein Mensch da ist, der ihm ganz wach zuhört. Das stille horchende Verweilen gibt dem Kranken Geborgenheit, löst die Angstklammer der Einsamkeit. Die beruhigende Wirkung des Aussprechkönnens kommt nämlich nur zustande, wenn ein anderer die Worte auffängt und in ein Mitwissen einbirgt, also im Verhältnis der Teilhabe. Ließe man einen verängstigten und bedrängten Menschen bloß reden, ohne ihm zuzuhören, bliebe dieser gleichermaßen im monologischen Gedankendränge befangen wie ein Alleingelassener. – Erst nach mehreren Begegnungen mit dem Kranken zeichnen sich die Zusammenhänge der Mitteilungen ab, wird seine Situation erkennbar. Der Sinn der Worte (das „eigentlich Gemeinte“) ist nur der Intuition zugänglich. Intuition und Liebe, beide einander zugeordnet, sind unentbehrlich im Gespräch mit dem kranken Menschen, denn hier kommen ja vor allem seine inneren Erfahrungen und das Erleben zu Wort. Weder das eine noch das andere ist je „vollständig“ mitteilbar. Die Sprache gerät immer an die Grenze des Sagbaren. Darum kann gerade das wesentliche Gespräch der Intuition nicht entraten. Es sei gleich hier auf die Gefahr der Projektion hingewiesen: daß wir unsere Wünsche und Erwartungen oder Befürchtungen in den andern projizieren und darum seine Situation, sein Verhalten, seine Aussagen falsch verstehen und falsch deuten. Mit der Fehlerquelle unserer Projektionen müssen wir immer rechnen. Sie zu vermindern gelingt nur dem, der sich immer neu der Konfrontation mit der Realität aussetzt und sich von ihr treffen läßt – auch in der Weise schmerzlicher Enttäuschung.

3. Die Phase der Besinnung

Die Depression des Kranken lichtet sich allmählich, die Übergänge zur Phase der Besinnung sind also fließend. Die Aufarbeitung des Krankheits- bzw. Unfallereignisses kann also bereits in diesen Übergängen beginnen. Eine der wichtigsten seelsorglichen Aufgaben ist nun, das arg erschütterte Selbstvertrauen aufzurichten und dem Kranken zu einer Ablösung von den Werturteilen der Gesellschaft zu verhelfen. Der Kranke sucht nach

einer Neuorientierung, der Seelsorger versucht, ihm die Richtung zu weisen durch Erschließung eines neuen Selbst- und Daseinsverständnisses, wobei er sorgfältig und einfühlend den Möglichkeiten des Kranken gerecht bleiben muß: ob und wie weit dieser – jetzt schon – die gewiesene Richtung „fassen“ und die Ausrichtung vollziehen kann.

Gespräche über Grundthemen menschlicher Existenz – ohne vorzeitiges Sprechen des Seelsorgers

Im Gespräch mit kranken Menschen werden die Grundthemen menschlicher Existenz entborgen: Leiden, Schuld, Sinn, Liebe; und zwar so unmittelbar, wie sie nur in Grenzsituationen aufbrechen. Sie kommen aus einer Tiefe, um die der Mensch vielleicht noch nie gewußt hat in seinem bisherigen, nur in der Dimension des Handelns gestalteten Leben. Weil sie aus seinem Erleben zu Wort kommen, ist der Kranke auf die Grundfragen des Daseins auch ansprechbar. Die „Spruchreife“ signalisiert der Patient selber. Vorzeitig anhebendes Sprechen des Seelsorgers z. B. über Leiden oder Schuld schert sehr leicht aus der dialogischen Struktur der Gesprächssituationen aus, wird zum belehrenden Reden und – der Kranke zieht sich in Abwehrstellung zurück. Das Gespräch am Krankenbett ist eben weder Lehrgespräch noch eine (vorwissenschaftlich-philosophische) Diskussion, sondern Dialog. Seelsorger und Patient sind miteinander „unterwegs“, beide Suchende nach Antwort auf die zentralen Fragen menschlicher Existenz. Glaubwürdig ist nur der Seelsorger, der sich selbst eingesteht und auch gegenüber dem ihm Anvertrauten redlich bekennt: daß wir nie eindeutig klare Grenzen ziehen können zwischen Sünde und Schuld, persönlicher und tragischer Schuld, eigener und fremder Schuld und Schuldverhängnis. Oder in der Frage nach dem Sinn: daß der Sinn (eines bestimmten Tuns oder Leidens oder unseres Lebens) nie greifbar und beweisbar ist, sondern nur dem an einen verborgenen Sinn Glaubenden sich als Sinnerfahrung offenbart.

Variationen zum Thema Schuld

Das Grundthema „Schuld“ klingt in einem

über längere Zeit fortgeführten und weiterführenden Gespräch des öfteren an; in vielen Variationen und in je verschiedenem Kontext. So etwa schon in der depressiven Phase, dort meist verklauselt in der hadernd-aufschreienden Frage: „Warum ist gerade mir das Unglück (Krankheit, Unfall) widerfahren?“ Gemeint ist: Warum mir und nicht den anderen, und warum ausgerechnet in diesem Zeitpunkt? Das Thema Schuld ist indirekt angesprochen. Etwas deutlicher tönt es in der sehr häufig gebrauchten Formulierung: „Habe ich ein solches Übel verdient?“ Beide gehen, genau besehen, von der uralten mythischen Deutung der Krankheit aus, wonach diese eine von den Göttern über den schuldigen Menschen verhängte Strafe ist. Die Vorstellung „Krankheit = Strafe“ lebt im Unbewußten auch des heutigen, oft betont rationalistischen Menschen weiter. Der Rückgriff auf die mythische Deutung gehört zu den Versuchen des Schwerkranken, Unbegreifliches in Griff zu bekommen. Die Krankheit ist ja gerade deshalb so unheimlich und ängstigend, weil keine exakt-naturwissenschaftliche Auskunft über die Krankheits-ätiologie das Widerfahrnis hinlänglich erklärt.

Das Thema „Schuld“ beschäftigt den Patienten am meisten in der bereits weniger emotional überfluteten Phase der Besinnung. Erst der etwas beruhigte Patient kommt überhaupt zur Besinnung; und da er viel allein ist, kommt ihm gar viel in den Sinn. Es ist fast ein Kennmal dieses Stadiums, daß der Kranke von der „Arbeitswelt“ Distanz gefunden hat und sowohl dem zwischenmenschlichen Bereich wie der Vergangenheit zugewandt ist. Weil sein Kontaktfeld klein ist, gewinnen die mitmenschlichen Beziehungen an Bedeutung und seine persönlichen Konflikte an Gewicht.

Schuldgefühle

a) In Verbindung mit der Sorge um seine Angehörigen: Durch seine Krankheit ist die Familie in Schwierigkeiten geraten – vermehrte Belastung des Ehepartners; Kinder mußten in Fremdfamilien, oder der betreuungsbedürftige Elternteil in einem Heim placiert werden. Der Kranke fühlt sich schuldig, seine Familie in Stich gelassen zu

haben. – In leider nicht vereinzelt Fällen tragen die Angehörigen, gerade bei längerer Abwesenheit des Patienten von daheim, Schuldvorwürfe an ihn heran. Übermüdet oder ganz einfach nur der durch Ausfall des Patienten entstandenen Situation und der Spitalsbesuche überdrüssig, schlägt die anfängliche Teilnahme in Anklage um: „nur wegen deiner Krankheit ...“

b) Der Kranke wird sich erstmals bewußt, daß er seit Jahren an seiner Ehefrau (bzw. dem Ehemann) und den Kindern vorbeigelebt hat. Er/sie hatte keine oder *kaum je Zeit für die Familie*; berufliche Aufgaben und Erfolgsziele standen stets im Vordergrund, das Familienleben nur am Rand und im Schatten. – Freundschaften sind versandet, weil *Kontaktpflege* ihm zu bemühend und „verlorene Zeit“ schien. Oder dem Patienten fällt plötzlich ein, daß er den Kontakt mit kranken Menschen scheute und lautstark die Meinung vertrat, nur unanständige und willensschwache Leute legen sich ins Bett.

c) Schon seit langem bestehende, doch bisher bagatellierte oder verdrängte *Konflikte* drängen ins Bewußtsein. Bei allen zwischenmenschlichen Konflikten ist – unausweichlich – die Schuldfrage gestellt. Nicht nur die gestörte Beziehung zu Personen seiner alltäglichen Umwelt meldet sich an, sondern die ungelöst gebliebenen Konflikte aus längst abgebrochenen Beziehungen oder aus dem Verhältnis zu bereits verstorbenen Menschen. Denn weder heilt die Zeit Wunden noch hebt der Tod eine Konfliktsituation auf. Was Menschen einander zu Leide getan oder zu Leid wurden und unausgesöhnt blieb, verbleibt.

Dazu zwei Beispiele:

1. Der Patient ist seit etlichen Jahren geschieden. *Die der Scheidung vorausliegenden Konflikte* wurden nie verarbeitet; alle späteren Mißerfolge im Leben, Schwierigkeiten irgendwelcher Art bringt er mit dem Status geschieden in Zusammenhang und rechnet sie gleichermaßen wie die seinerzeitigen Ehekonflikte dem einstigen Partner auf. Dieser ist letztlich „doch irgendwie“ an allem schuld, wie ihm ja auch die Alleinschuld am Scheitern der Ehe angelastet wird. (Wir beschränken uns hier auf Fälle von Geschiedenen

ohne Kinder, wo also jeder seines Weges geht und sich die alten Konflikte nicht an den Reibungsflächen von Alimentenstreitigkeiten und Besuchsrecht stets neu entzünden.)
2. Der Patient hadert jetzt noch *mit dem bereits verstorbenen Vater* (Mutter, Ehepartner). Längst zurückliegende Ereignisse, erlittenes Unrecht usw. sind so lebendig in der Erinnerung, daß geringfügige Anstöße, etwa ein Ortsname oder die entfernteste Ähnlichkeit einer Drittperson mit dem Verstorbenen usw. Vergangenes vergegenwärtigen. Der Patient fordert noch immer eine Wiedergutmachung, daß der „andere“ wenigstens das angetane Unrecht zugäbe. – Im Verhältnis zu Verstorbenen äußern Patienten gelegentlich auch massive Schuldgefühle: daß Streitigkeiten, Zerwürfnisse nicht bereinigt wurden, so lange es noch Zeit war. – Die perennisierten Konflikte, wie die hier kurz angeführten, sind als Konflikt mit einer ganz bestimmten Person in der Erinnerung bewahrt und nicht wie bei der „klassischen“ Neurose völlig verdrängt. Sie tauchen relativ leicht an die Oberfläche des Bewußtseins. Sie kommen dem Patienten eben in den Sinn. Er äußert sie spontan. Die Begleitaffekte verraten oft deutlicher als die verbale Aussage, ob der Patient aus der Position des Anklägers spricht oder von Selbstvorwürfen geplagt oder in der Weise des „*qui s'excuse, s'accuse*“.

Den Patienten auch im Versagen ernst nehmen!

Die Erhellung der Schuldproblematik gehört zu den wesentlichen Aufgaben des seelsorglichen Gespräches. Sie hat immer bei den Fragmenten, die der Kranke von sich aus zur Sprache bringt, anzusetzen. Ob seine Schuldgefühle echte oder falsche sind, seine Anklagen gegen andere oder seine Selbstvorwürfe überborden etc., ist zunächst viel weniger wichtig als die Tatsache, daß der Kranke den mitmenschlichen Bereich in den Blick bekommen hat, Konflikte überhaupt wahrgenommen und geäußert werden. Dem Patienten die Gewißheit geben, daß er ernstgenommen und trotz seines Versagens voll angenommen wird, ist *die* Voraussetzung jeglichen Helfens bei der Aufarbeitung seiner Konflikte. Mit Beschwichtigungen ist ihm kein Dienst erwiesen, mit moralisierenden

Ermahnungen, auch die Widersacher zu lieben, ebensowenig.

Kontakt mit den Angehörigen

Wenn irgendwie möglich, sollte der Seelsorger – sofern der Kranke es wünscht – mit den Angehörigen Kontakt aufnehmen und sie ans Krankenbett bitten. In wie vielen Ehen hat sich doch aus vielen kleinen Mißverständnissen und umschwiegene[n] Schwierigkeiten (man umgeht Auseinandersetzungen um eines faulen Friedens willen!) eine trennende Wand aufgebaut! Oder ein Partner hat wohl seine Fehler eingesehen, brachte aber das Wort „bitte, verzeih“ nie über sich. Oder aus lauter Sorgen um Standardsteigerung haben Mann und Frau verlernt, miteinander zu sprechen. In der Stille des Krankenzimmers können sie vielleicht erstmals wieder reden und einander wiederfinden. Was hier auf die Ehe hin gesagt ist, gilt analog auch für andere mitmenschliche Beziehungen. Das Heilwerden gestörter Verhältnisse im nächsten Personenkreis des Patienten hat insofern einen Vorrang, als Konflikte in diesem Bereich den Kranken in der Regel am meisten beschäftigen und für beide Seiten die Zukunft ihres Zusammenlebens mitbetroffen wird.

Nicht alle Konflikte lassen sich freilich zwischen den Betroffenen zum Austrag bringen in Begegnung und Gespräch, aber sie müssen wenigstens im Menschen selber ausgetragen, statt verdrängt oder perennisiert zu werden; (wie ja auch die Hinkehr zum andern einer – möglichen – Begegnung immer vorausliegt). Zur Versöhnung bereit wird der Mensch in dem Maße, als er sich selber annimmt – auch oder gerade im letztlich aufhebbaren Dunkel seiner Existenz: als den Menschen, der schuldig wird und an dem andere schuldig werden; immer verwiesen auf Verzeihung und angerufen, anderen zu verzeihen. Die nicht mehr einlösbar[n] Ansprüche auf Versagtgebliebenes loslassen in echtem Verzicht, ausgesöhnt mit dem Leben und den Menschen, die zu unserer Vergangenheit gehören, vergeben und hoffen, daß die vielen unserer Mitmenschen, deren Schuldner wir sind (ohne uns dessen überhaupt bewußt zu sein, uns vergeben mögen – ist ein lebenslänglicher Prozeß.

Die Situation des Krankseins bietet in ihrer

Besonderheit eine Chance, daß dieser Prozeß anhebt.

4. Schwierige Integration

Einige besonders schwierige Verhältnisse seien im Zusammenhang mit dem Thema Schuld noch erwähnt:

„Selbstverschulden“

Krankheit und Unfall aus „Selbstverschulden“: Bei Unfällen (Verkehr und Arbeit) ist das Moment „Selbstverschulden“ häufiger faßbar – z. B. die Fahrlässigkeit – als bei Krankheiten. De facto kann jedoch auch ein Selbstverschulden mit im Spiel sein. Wir zitieren einige der bekannten Fälle: Magen- und Leberschwüre, Leberschädigungen bei Alkoholmißbrauch; Herzinfarkt bei unersättlichem Ehrgeiz und Profitgier. – Die psychosomatischen Krankheiten (im klinischen Sinn) hängen sehr eng mit der Lebensgeschichte des Patienten zusammen, in die nicht *nur* Fremdschuld eingeschrieben ist; sie trägt auch die eigene Handschrift. – Der juristische, für die Versicherungsleistungen maßgebliche Begriff „Selbstverschulden“ deckt sich keinesfalls immer mit dem anthropologischen. – Die weitere Umwelt eines Kranken sucht gern nach dem diffamierenden Etikett „selbstverschuldet“ – einer der vielen aggressiven Abwehrmechanismen der Gesunden gegen den kranken Mitmenschen: Man fühlt sich selber abgesichert und überdies von einer mitmenschlichen Verpflichtung gegenüber dem Kranken dispensiert. Für den Kranken ist es – nur scheinbar paradoxerweise – viel schwieriger, sein Leiden und die sozialen und gesellschaftlichen Konsequenzen der Krankheit bzw. des Unfallereignisses anzunehmen, wenn persönliches Verschulden mit im Spiel ist, als im Fall des Widerfahrnisses; je nach Differenziertheit der Person ist die Last der Verantwortung (für seine Familie und vor den Mitbetroffenen) schwerer zu tragen als das Leiden. Gerade bei Unfallpatienten muß der Seelsorger diese Möglichkeit berücksichtigen.

Psychosomatisch Erkrankte

Sehr heikle Aufgaben stellt die seelsorgliche Betreuung von Patienten mit psychosoma-

tischen Krankheiten: Die Wahrheit über die Zusammenhänge zwischen organischen Störungen und seelisch-geistigen Fehlhaltungen darf dem Kranken nicht verborgen bleiben, sie müssen ihm sogar bewußt werden, freilich in einer Weise aufschlüsselnder Hilfe und nicht durch Aufweisen. Heilung der Krankheit und personale Integration hängen davon ab, ob der Mensch die notwendige Wandlung vollzieht: seine bisherigen Fehlhaltungen, Egozentrik, Verhaltens- und Lebenslügen und dgl. losläßt, sich selber annimmt, wie er ist; und annimmt die Zumutungen des Daseins, denen er sich bis dahin entzog. Die Wende zu einem wahrhaftigeren, eigentlicheren Leben schließt immer mit ein: die Verantwortung zu übernehmen für die pathogene Schuld; und dies, obwohl sie nie isoliert steht, sondern Fremdschuld in diese Lebensgeschichte mitverwoben ist, und bei der Entstehung der Krankheit auch etliche andere Faktoren mitwirken. – Dem kranken Menschen zur Wahrhaftigkeit zu verhelfen und gleichzeitig sein Selbstvertrauen zu stärken, ihm den Glauben an seinen eigenen Wert und an das Gelingen seiner Zukunft zu geben – stellt an das psychologische Geschick des Seelsorgers sehr hohe Anforderungen.

Schuldig am Leiden des andern

Wir denken hier an folgende Konstellation: Ein mit mittelschweren Verletzungen nach Verkehrsunfall hospitalisierter Patient hat den Unfall selber verursacht. Nach Abklingen des ersten Schocks vernimmt er, daß eine andere Person ernsthafte Verletzungen bei der Kollision erlitt oder gar tödlich verunglückte. Der hier vorgestellte Patient ist intelligent, sein Wertempfinden sehr differenziert, das Verantwortungsbewußtsein entsprechend ausgeprägt. (Auch ein verantwortungsbewußter Wagenlenker kann einmal die Herrschaft über das Fahrzeug verlieren!) Wer kümmert sich im Spital um unsern Patienten? Sofern er nicht durch „abnorme psychische Reaktionen“ (mancher dreht „fast durch“) auffällt, niemand. Bei der notorischen Überbelastung von Ärzten und Pflegepersonal auf unfallchirurgischen Stationen kann sich niemand „auch noch“ mit den persönlichen Problemen eines Kranken befassen.

Der hauptamtliche Spitalpfarrer eines Großkrankenhauses oder eines klinischen Zentrums ist in der Regel komplett überfordert. Er muß zwangsläufig Prioritäten setzen, seinen Einsatz auf die Seelsorge an den Schwerkranken konzentrieren. Da unser Patient aber nicht zu diesen zählt, kommt der Pfarrer entweder überhaupt nicht vorbei oder nur zu einem Kurzbesuch, bei dem kaum ein echtes Gespräch, bloß eine Konversation gelingt.

Unser Patient bleibt mit der ganzen Qual eines fast vernichtenden Schuldgefühls allein. Wir könnten aus der psychotherapeutischen Praxis mit etlichen Fallstudien belegen, daß Menschen unter der Last des Nie-mehr-zu-Ändernden fast zerbrechen. Sie kommen Wochen oder Monate nach dem Unfall mit schweren reaktiven Depressionen in Behandlung; der Verzweiflung nahe, in völliger Ausweglosigkeit. Der bei der Kollision Verletzte, sofern nur eine Defektheilung erreicht werden konnte, bleibt zeitlebens ein Versehrter, und von seinem Schicksal sind auch die Angehörigen mitbetroffen. Für Unfälle dieser Art gibt es keine adäquate Wiedergutmachung. Der Patient weiß sich schuldig vor den soeben genannten Personen, verantwortlich aber auch vor seiner eigenen Familie, falls diese in Mitleidenschaft gezogen wird. (Diffamierung, finanzielle Einschränkungen etc.) – Wir erwähnen diese Situationen im Zusammenhang mit „Gespräch am Krankenbett“ deshalb, weil die Depressionen nicht erst in Konfrontation mit der Außenwelt beginnen, sondern schon während des Spitalaufenthaltes. Ein frühzeitig einsetzendes seelsorgliches Gespräch könnte den Reintegrationsprozeß wenigstens einleiten und den Kranken vor dem völligen seelischen Zusammenbruch bewahren.

Der Invalide

Wir haben versucht, die menschlichen Nöte der Schwerkranken in etwa sichtbar zu machen, wie sie sich nur in intensiver Betreuung bekunden und wie bedürftig des helfenden Gespräches gerade der Kranke unserer Zeit ist. Das Leiden und die sozialen sowie gesellschaftlichen Konsequenzen aus dem Widerfahrnis Krankheit/Unfall annehmen können, ist nur in einem Reifungsprozeß möglich. Annehmen und ausgesöhnt

sein bedingen sich gegenseitig und fallen in eins. In diese Haltung hineinzuwachsen ist für den Patienten, der zu einem Invaliden geworden ist, besonders schwierig. Selbstverständlich variieren die Auswirkungen des bleibenden Nachteils nach Art und Ausmaß der erlittenen Schädigung, wie andererseits die „Schwere“ des Verlustes nicht allein unter anatomischen Gesichtspunkten quantifizierbar ist, sondern sich danach bemißt, was ein ganz bestimmter Mensch infolge eines Defektes verliert. Als krasses Beispiel nehmen wir die Querschnittslähmung als Folge eines Verkehrs- oder Arbeitsunfalles. Für immer an den Rollstuhl gebunden, dauernd auf Fremdhilfe angewiesen. Jedermann als Krüppel erkennbar und darum der demütigenden Mitleidigkeit, dem Gaffen, dem Gespött und sogar gröblichen Schimpflichkeiten ausgesetzt. Von höchst seltenen Ausnahmen abgesehen, muß der Patient seinen Beruf (der ihm vielleicht sehr viel bedeutete) aufgeben und auf eine Erwerbstätigkeit umgeschult werden, die ihn wenigstens vor einer totalen Abhängigkeit bewahrt, aber oft weit unter dem Niveau seines früheren qualifizierten Berufes liegt. Er ist von so vielen Vergnügungs- und Geselligkeitsanlässen ausgeschlossen, daß er weder die früheren Bekannten trifft, noch neue Kontakte findet. Die ganze Härte seines Loses ermißt der Patient, solange er im Spital, also im Milieu der Kranken und Hilfsbedürftigen ist, noch nicht. Sie kommt in der Konfrontation mit der Außenwelt auf ihn zu. Aber einiges sieht er bereits im voraus, besonders was seine Arbeitsfähigkeit anbelangt. Den empfindlichsten aller Verluste fürchtet er, und vielleicht ist diese Ungewißheit das schwerste Hindernis, sein Schicksal annehmen zu können: Darf, kann er (sie) noch auf das Verlöbniß zählen, oder im Fall von Verheirateten: hält unsere Ehe diese schwere Belastung aus, darf, kann er (sie) diese Los dem Partner und den Kindern überhaupt zumuten?

De facto sind die Unfallfolgen die gleichen, ob das Unglück durch höhere Gewalt oder durch Verschulden (Versagen, Fahrlässigkeit etc.) eines anderen zustandekam. Im Erleben des Patienten und seiner mitbetroffenen Angehörigen spielt jedoch das Moment „ver-

schuldet“ eine erhebliche Rolle. Es braucht lange, bis der Haß und Groll überwunden, die Anklage verstummt, das Geschick hingenommen wird als „geschehen“ und nicht länger als „angetan“. Erst wenn dem andern vergeben wurde, kann der Leidversehrte sein Geschick annehmen in Ergebung. Andernfalls bleibt er selber friedlos, ständig vom Haß zerwühlt und gepeitscht, und wird verbittert. Im ausgesöhnten Annehmen des Leides überschreitet der Mensch sich selber und wird frei für Sinnfindung und -verwirklichung.

Auf dieses Ziel hin kann das Gespräch am Krankenbett einen, wenn auch nur wegbeitrenden, so doch wesentlichen Dienst leisten.

Norbert Wetzel

„Nicht alle Förster sind froh“¹

Probleme und Anregungen aus der Telefonseelsorge²

Der folgende Beitrag verbindet einen umfassenden Bericht über Arbeit und Erfahrungen der Telefonseelsorge mit praktischen Anregungen für seelsorgliche Gespräche, wie sie jeder Seelsorger am Telefon, im Beicht- und Aussprachezimmer und bei vielfältigen Angelegenheiten zu führen hat; viele Hinweise sind für jeden nützlich, der in seinem Wirkungsbereich mit den Menschen und ihnen zum Teil krisenhaften Problemen zu tun hat. red

Die ersten Telefonseelsorgestellen in der BRD wurden in den späten 50-er Jahren gegründet.

¹ S. Lenz, Nicht alle Förster sind froh, Ein Dialog, in: Die Augenbinde, Reinbek b. Hamburg 1970, 101–120. (Das Stück spielt in einer Telefonseelsorgestelle.)

² Vgl. K. Pehl – Fr. M. Elsner, Angebot Hoffnung. Die Präsenz der Kirche in Telefonseelsorge und Beratungsdienst, Düsseldorf 1970; N. Wetzel, Das Gespräch als Lebenshilfe, Innsbruck 1972; Banine, Hilfe per Telefon. Was geschieht in der Telefonseelsorge?, Stuttgart 1973; H. Kalbfuss, Lebenskonflikte in der Leistungsgesellschaft, Freiburg 1973. – Weitere Literatur bei N. Dietel, Bibliographie „Telefonseelsorge“, in: Wege zum Menschen 25 (Göttingen 1973) 289–304.

Inzwischen sind in der „Evangelischen Konferenz für Telefonseelsorge“ (Stuttgart) und in der katholischen „Arbeitsgemeinschaft Telefonseelsorge und Offene Tür“ (Frankfurt) insgesamt 43 Stellen zusammengefaßt. Weitere 6 sind im Aufbau begriffen. Die deutschen Stellen sind ebenso wie die entsprechenden Einrichtungen in Österreich (Linz und Wien) und in der Schweiz (12) Mitglied im „Internationalen Verband für Telefonseelsorge“ (Genf). Die Verbreitung von Telefonseelsorgestellen mag aus der Tatsache ersichtlich sein, daß der 6. Internationale Kongreß für Telefonseelsorge in Genf (27. 4.–1. 5. 1973) 500 Teilnehmer aus 21 Nationen umfaßte. Auf diesem Kongreß waren zum ersten Mal auch Vertreter aus Ungarn, der Tschechoslowakei, Polen und Bulgarien erschienen.

Die in den beiden deutschen Gruppen³ (mit einem gemeinsamen evangelisch-katholischen Vorstand) zusammengeschlossenen Einrichtungen weisen nach Trägerschaft, Organisation und Arbeitsweise erhebliche Unterschiede auf. Neben Stellen mit rein evangelischer oder rein katholischer Trägerschaft gibt es mehr und mehr solche, für die sich evangelische und katholische Kirchen zu einem gemeinsamen Träger zusammengeschlossen haben. Einige Stellen verfügen über einen großen Kreis ehrenamtlicher Helfer, die stundenweise am Telefon Dienst tun, auch selbst anonym bleiben und für persönliche Gespräche auf angeschlossene Beratungsstellen verweisen. Andere Stellen werden von einem kleinen Kreis hauptamtlicher Mitarbeiter (Psychologen, Sozialberater und Theologen) getragen und bieten auch selbst die Möglichkeit einer weiterführenden persönlichen Beratung. Die sog. „Offenen Türen“ sind meist im Zentrum der Großstadt gelegene offene Beratungsdienste, deren Mitarbeiter tagsüber ohne Voranmeldung zu persönlichen Gesprächen aufgesucht werden können. Die Telefonseelsorgestellen verzeichnen bis 30 Neuanrufe oder längere Telefonate innerhalb von 24 Stunden, die Beratungszentren 20 und mehr Besuche täglich. Nicht zuletzt wegen der unterschiedlichen Arbeitsweise der einzelnen Stellen besteht auch hinsichtlich der Methodik der Gesprächsführung eine erstaunliche Pluralität. Während sich die Schulung größerer, ehrenamtlicher Mitarbeiterkreise eher an den Methoden der Gesprächspsychotherapie, Verhaltenstherapie und Lernpsychologie orientiert, gründet die Ausbildung und Supervision haupt- oder nebenamtlicher Mitarbeiter stärker in den Erkenntnissen der Psychoanalyse. Unverzichtbare Voraussetzung für eine Mitarbeit im Telefon- oder Beratungsdienst ist jedoch

³ Evangelische Konferenz für Telefonseelsorge, 7 Stuttgart 1, Staffenbergstr. 76, Tel. 07 11/20 51-2 59, und Arbeitsgemeinschaft Telefonseelsorge und Offene Tür, 6 Frankfurt/Main 1, Eschenheimer Anlage 21, Tel. 06 11/59 09 15.

gemäß den Ausbildungsrichtlinien⁴ die Gesprächsfähigkeit des Mitarbeiters, die in regelmäßigen Gruppenzusammenkünften (häufig nach Art der sog. „Balint-Gruppen“) erreicht und erhalten werden soll⁵.

1 Institutionalisiertes Gesprächsangebot

1.1 Offenheit

Kennzeichnendes Merkmal für diese auf den ersten Blick nach Struktur und Arbeitsweise so unterschiedlich anmutenden Telefonseelsorgestellen und Beratungsdienste ist ihre leichte Erreichbarkeit. Durch das Telefon ist für viele Leute in den Großstädten eine einfache Möglichkeit gegeben, schnell, zu jeder Tages- und Nachtzeit, diskret und anonym, einen Gesprächspartner zu finden, der im Augenblick der Not, eines Konfliktes oder drückender Einsamkeit bereit ist, zuzuhören, die momentane Erregung zu dämpfen, die erste Not zu lindern und gegebenenfalls auch bestimmt einzugreifen. Der Ratsuchende braucht sich nicht schon der unmittelbaren Konfrontation mit einem anderen Menschen auszusetzen; am Telefon kann er sein Gesicht wahren und teilweise verborgen bleiben. Nicht nur für Suicidgefährdete stellt das Telefon eine „Kontaktbrücke“ dar, durch die Vertrauen zu einem Partner angebahnt wird. Ähnlich verhält es sich mit den offenen Beratungsdiensten. Gerade die unaufdringliche Selbstverständlichkeit, mit der sich mitten in der Stadt neben anderen Geschäften ein Laden befindet, der Gespräche anbietet, erleichtert es dem eiligen Großstadtbürger oder dem, der von außerhalb kommend seine Einkäufe erledigen will, das Angebot von Gespräch, Orientierung und Information wahrzunehmen. Im Vorbeigehen kann er unbeachtet eintreten und ein Problem vorbringen, das er vielleicht schon lange mit sich herumgetragen hatte, aber noch nie zur Kenntnis zu nehmen wagte. Die Probleme der Leute, die einen solchen Beratungsdienst aufsuchen, sind im großen und ganzen die-

⁴ Lernziele und Methoden für die Ausbildung von Mitarbeitern der Telefonseelsorge, Stuttgart 1972. Der als Manuskript gedruckte Text, ein Ergebnis theoretischer Überlegungen und praktischer Erprobung, kann bei der Stuttgarter Geschäftsstelle bezogen werden.

⁵ Vgl. dazu jetzt das ausgezeichnete Hand- und Arbeitsbuch von H. Harsch, Theorie und Praxis des beratenden Gesprächs, München 1973, dem das Ausbildungsprogramm für die Mitarbeiter der Evangelischen Telefonseelsorge München zugrundeliegt.

selben wie in der Telefonseelsorge⁶. Zumeist sind die Ratsuchenden gerne bereit, ihre anfängliche Anonymität aufzugeben und mit einem als vertrauenswürdig erlebten Partner in eine persönliche Gesprächsbeziehung einzutreten.

Die Einrichtung offener Beratungsdienste bzw. die Verknüpfung der zunächst nur telefonischen Beratung mit persönlichen Aussprachemöglichkeiten hängt mit einer Erfahrung zusammen, die in vielen Telefonseelsorgestellen im deutschsprachigen Raum gemacht wurde: 70–80 % der Erstanrufer äußern entweder sofort oder am Ende einer längeren telefonischen Aussprache den Wunsch, die entstandene Vertrauensbeziehung durch ein persönliches Gespräch fortzusetzen und zu vertiefen. Menschen, die aus der Not des Augenblicks heraus zum Telefon greifen, haben offenbar nach einem ersten klärenden und für sie hilfreich erlebten Gesprächskontakt den Mut und das Bedürfnis, sich nun auch an die Bewältigung der im Hintergrund liegenden Lebensprobleme zu machen. Der erste Anruf war für sie eine Art Probe, die ihnen das Vertrauen vermittelte, ohne das sie zu einer tiefer greifenden Veränderung kaum fähig gewesen wären.

Wenn sich im Telefongespräch die Notwendigkeit und die Erwartung einer persönlichen Aussprache herausbildet, dann geht es meist um zwei verschiedene Möglichkeiten. Die eine: Es zeigt sich, daß eine Fachberatung notwendig ist, etwa der Kontakt zu einem Juristen, die Überweisung zu einer Ehe- oder Erziehungsberatungsstelle, die Vorsprache bei der zuständigen Sozialstation, die Einweisung in ein Krankenhaus, die Einschaltung einer Beratungsstelle für Alkoholiker usw. In all diesen Fällen kommt es darauf an, daß der Anrufende sich nicht von dem abgewiesen fühlt, dem er – vielleicht unter Überwindung großer Hemmungen – zum ersten Mal in aller Offenheit seine Schwierigkeiten mitgeteilt hat. Daher wird das Angebot gemacht, den Mitarbeiter der Telefonseelsorge nach der Kontaktnahme mit der Fachberatung wiederum anzurufen und so weiterhin mit ihm in Verbindung zu bleiben. Auch in diesem Falle versucht der Mitarbeiter am Telefon, das sich aus einem Anruf ergebende

⁶ Jugendliche allerdings finden zu einem wesentlich höheren Prozentsatz den Weg in eine Beratungsstelle, sie greifen seltener zum Telefon. Außerdem scheint es auch in unseren Gesellschaften nicht wenige Menschen zu geben, denen die Bedienung eines Telefons ungewohnt ist und die daher lieber persönlich einen Gesprächspartner aufsuchen. Zu ihnen gehören viele Menschen aus den einfacheren Bevölkerungsschichten.

Gespräch ernst zu nehmen und den Anrufernden nicht durch eine vorschnelle oder unzureichend motivierte Überweisung zu enttäuschen. Auch die „Überweisungsberatung“ ist eine subtile Kunst und setzt einen guten Kontakt der Telefonseelsorge zu den entsprechenden Fachberatungsstellen voraus.

Der andere Fall scheint wesentlich häufiger: Der Anrufer bittet um die Gelegenheit einer persönlichen Aussprache mit dem Mitarbeiter der Telefonseelsorge. Die damit gegebene Möglichkeit intensiveren Sichaussprechens und Zuhörens ist ein wesentlicher Fortschritt gegenüber der nur telefonischen Verbindung. Das gelungene persönliche Beratungsgespräch schafft – ganz abgesehen von der Klärung und Bearbeitung der in Rede stehenden Probleme – eine Atmosphäre, in der jemand vielleicht seit langer Zeit überhaupt zum ersten Mal erleben kann, daß er von einem anderen angenommen wird. Dadurch kann, wenn auch nur für eine gewisse Zeit, eine zwischenmenschliche Beziehung entstehen, durch die Ängste abgebaut werden und die Fähigkeit zur Wiederaufnahme verbindlicher Beziehungen erworben wird.

1.2 Problemfelder

Eine genaue Abgrenzung der Nöte, die an die Telefonseelsorge herangetragen werden, oder eine Aufteilung der Leute, die einen Beratungsdienst aufsuchen, in bestimmte Kategorien erscheint unmöglich. Die im Bereich der Bundesrepublik Deutschland verwendete Statistik bleibt denn auch bewußt an der Oberfläche und versucht nur, bestimmte Gesprächsanlässe gegeneinander abzugrenzen. Weitaus am häufigsten begegnen dem Berater Schwierigkeiten und Konflikte im zwischenmenschlichen Bereich. Dazu zählen vor allem Eheprobleme (viele vor der Ehe berufstätige Frauen sind unzufrieden mit ihrer Rolle als Nur-Hausfrau und Mutter; Eheleute, deren Kinder das Haus verlassen haben, haben sich nichts mehr zu sagen), Familienschwierigkeiten (Eltern kommen mit ihren heranwachsenden Kindern nicht mehr zurecht), Fragen der Partnerschaft vor der Ehe, Auseinandersetzungen mit Kollegen am Arbeitsplatz und nicht zuletzt die Unfähigkeit, überhaupt verbindliche zwischenmenschliche Beziehungen aufzubauen. Kontaktstörungen vielfältigster Art gehören hierher. Einsamkeit ist nicht nur ein Problem älterer Leute.

Ein anderes Problemfeld kann mit dem Stichwort „persönliche Konflikte“ beschrieben werden. Hierzu gehören die Unfähigkeit, in

einer gegebenen Situation zu einer Entscheidung zu kommen, das häufig zu beobachtende Ausweichen vor der Bewältigung der eigenen Lebens- und Erlebensgeschichte, vielfältige Formen der Überforderung im privaten und beruflichen Bereich, die schwierige Trauerarbeit angesichts des Verlustes eines geliebten Menschen, die Angst vor dem Alter usw.

Eine dritte Gruppe bilden die seelischen Störungen, zu denen nicht nur die Neurosen und Psychosen im engeren Sinne zu zählen sind. Häufiger sind chronisch gewordene Fehlhaltungen, jahrelang mitgeschleppte Dauerkonflikte, die nicht selten schon Auswirkungen in den körperlichen Bereich hinein zeigen. Sozial unauffälliger Alkoholismus, Tablettensucht oder (bei Jugendlichen) Drogenkonsum sind Symptome tiefliegender Persönlichkeitsstörungen, deren ganzes Ausmaß aus geringfügigem Anlaß offenbar wird. Suicidabsichten werden im ersten Gespräch oft gar nicht thematisiert, vielmehr erst dann, wenn sie einigermaßen überwunden sind.

Ähnlich schwierig für eine statistische Erfassung sind Glaubensfragen. Religiöse oder gar theologische Fragen sind vergleichsweise selten ausdrückliches Thema. Zugleich mit der Bewältigung aktueller persönlicher Lebensschwierigkeiten geht es jedoch in den Gesprächen sehr häufig um Grundfragen des menschlichen Selbstverständnisses, wie etwa die Bewältigung vergangener Schuld, die Suche nach einem Sinn für das eigene Leben, die Auseinandersetzung um das Verständnis des Todes, die Einstellung gegenüber einer schweren Krankheit, die Überwindung einer grundsätzlichen Lebensverdrossenheit und existenzieller Langeweile, Orientierungsmöglichkeiten für verantwortliches ethisches Verhalten usw.

Bezogen auf diese Problemfelder (und ähnliches gilt für eine Abgrenzung nach Alter, Klassenzugehörigkeit und Konfession) erweist sich noch einmal die Offenheit der beschriebenen Beratungsdienste. Wer die Nummer der Telefonseelsorge wählt oder eine Offene Tür aufsucht, muß sein Problem noch nicht als Ehefall, als juristische Frage, als psychologisches Dilemma oder seelische Störung usw. begriffen und eingeordnet haben. Die unspezialisierte Form dieser Beratungsdienste

trägt dazu bei, daß im Gespräch die gesamte menschliche Situation des Ratsuchenden zum Ausdruck gebracht werden kann. Kein Bereich des Lebens muß ausgelassen werden, etwa weil der andere dafür nicht zuständig ist. Oft ist es erst diese prinzipielle Offenheit und Uneingrenztheit der Gespräche, die dem Ratsuchenden die wahren Ursachen seiner Schwierigkeiten bewußt werden läßt.

2 *Krisenberatung*

In einer 1970 formulierten Erklärung haben die deutschen Telefonseelsorgestellen und offenen Beratungsdienste ihr Selbstverständnis so darzustellen versucht:

„Die Einrichtungen der Telefonseelsorge und der Offenen Tür in der BRD (die von evangelischen und katholischen Christen getragen werden) bieten bei Tag und Nacht allen Ratsuchenden die Möglichkeit, befähigte und verschwiegene Gesprächspartner zu finden, die sie in ihrer jeweiligen Situation ernstnehmen, ihnen im Krisenfall beistehen und ihre Anonymität achten.

Die Mitarbeiter versuchen, den anderen in vorurteilsfreier und unbedingter Offenheit anzunehmen. Das Angebot besteht im Zuhören und im Klären, im Ermutigen und Mittragen, im Hinführen zu eigener Entscheidung und im Hinweis auf geeignete Fachleute.

Das Gespräch kann nicht nur am Telefon, sondern auch – wenn nötig und gewünscht – in unmittelbarer persönlicher Begegnung weitergeführt werden.“

2.1 Zur Charakteristik des Beratungsgesprächs

Das Beratungsgespräch ist also die entscheidende Form der Lebenshilfe, die ein Mitarbeiter der Telefonseelsorge oder eines angeschlossenen Beratungsdienstes zu geben vermag. Über die Methodik des Beratungsgesprächs, bzw. des Zuhörens im Einzelnen, kann hier nicht ausführlich gehandelt werden. Drei Gesichtspunkte scheinen mir jedoch für das Verständnis und das Gelingen des Beratungsgesprächs entscheidend zu sein.

2.11 Modell zwischenmenschlicher Begegnung

Zunächst einmal kommt es darauf an, daß dem Ratsuchenden eine Beziehung zu seinem

Gesprächspartner gelingt, die es ihm ermöglicht, sein Selbstverständnis zu vertiefen und die Fähigkeit zu erwerben, sein Leben verantwortlich in der Weise zu führen, wie dies den Vorstellungen vom Wert und Sinn seines Daseins in der Gemeinschaft am besten entspricht. Das Beratungsgespräch muß zu einem Modell zwischenmenschlicher Begegnung werden, die jenes Urvertrauen wieder oder erstmals entstehen läßt, aus dem heraus sich jemand der Gemeinschaft mit andern überhaupt öffnen kann. Die Teilnehmer des Gesprächs begegnen sich also nicht nur auf der rationalen Ebene der ausdrücklich geäußerten Schwierigkeiten, Stimmungen und Probleme. Unschwerwiegend treten sie auch in eine gefühlshafte Beziehung. Von der Entwicklung dieser Begegnung der Partner und vom Geschick des Beraters, zuzuhören, die Gefühle seines Gegenüber zu verstehen und bewußt zu machen, hängt in hohem Maße das Gelingen der Aussprache ab. Im Spiegel des Beraters erkennt der Ratsuchende, wie er ist und sich verhält. Diese Erkenntnis macht er freilich nicht allein. Vielmehr wird er begleitet von dem einführenden Verständnis und der zurückhaltenden Aufmerksamkeit des Beraters. Die Vertiefung des Selbstverständnisses des Ratsuchenden ist daher nicht abtrennbar von der gleichzeitigen Überwindung der Isolierung, die in der Beziehung zum Berater geleistet wird. Letztlich geht es dabei nicht nur um die „Resonanz“, die die geäußerten Gefühle und Stimmungen des Ratsuchenden im Berater erfahren, sondern darüber hinaus um den Versuch, eine – wenn auch vorübergehende – Gleichzeitigkeit zwischen den Partnern des Gesprächs aufzubauen. Erst vermöge dieses Einklangs können alle Hilfe und Einsicht, die der Berater im übrigen zu vermitteln vermag, ihre heilsame Wirkung ausüben. Insofern erprobt die Beratung Grundvollzüge menschlicher Existenz: Die Partner des Gesprächs teilen einen Augenblick lang, d. h. während der Dauer des Gesprächs, ihr Leben miteinander. Wie immer auch die Einschränkungen durch Zeit und Umstände sein mögen, es geht um eine tendenziell umfassende Beziehung zweier Menschen, die in diesem Augenblick einander gegenwärtig sind. Der Dialog als ursprüngliche menschliche Existenzform

ermöglicht gerade in der Beratung jenen Austausch, auf den es letztlich ankommt: Der Ratsuchende darf ungeschützt die Ausweglosigkeiten seines Lebens, bisher verschwiegene, weil beschämende Schuld, ihn sonst verstummen machende Hoffnungslosigkeit, die uneingestanden Sehnüchte seines Herzens, kurz die ganze Last seines Lebens äußern und dem andern mitteilen. Der Berater nimmt durch sein wohlwollendes Zuhören teil an dieser Last seines Gegenüber und leiht ihm dafür etwas von seiner eigenen Zuversicht, von seinem Grundvertrauen in den Sinn des Daseins, von seinem bei aller Skepsis unbeirrbareren Glauben an die Überwindbarkeit menschlichen Elends, von seiner letztlich nicht enttäuschbaren Hoffnung. Dieser zumeist unerschwerwiegend sich vollziehende Austausch innerhalb der dialogischen Beziehung der Gesprächspartner macht es erst möglich, daß sie sich gemeinschaftlich daran machen, neue Lebensmöglichkeiten für den Ratsuchenden zu entwerfen und zu erproben.

2.12 Förderung von Einsicht und Selbstwahrnehmung

Mit dem zweiten Gesichtspunkt ist die Förderung von Einsicht und Selbstwahrnehmung des Ratsuchenden gemeint, die durch den Prozeß der sich verdichtenden Kommunikation zwischen den Partnern ermöglicht und verstärkt wird und zugleich selbst auf diesen Prozeß wiederum fördernd zurückwirkt. Vermittlung von Einsicht meint hier gerade nicht eine Art distanzierter Mitteilung des Beraters über die Ursachen und Zusammenhänge der Verfassung des Ratsuchenden. Der Berater gibt keine Ratschläge. Vielmehr geht es darum, daß der Ratsuchende schrittweise und geschützt durch die Vertrauensbeziehung zum Berater zu einer Erfahrung seiner selbst geführt wird, die es ihm ermöglicht, mit sich selbst und anderen weniger konflikthaft umzugehen und diejenigen Einstellungsänderungen und Verhaltensformen zu lernen, aufgrund deren er sein Leben zu meistern imstande ist.

Die im Fortschreiten des Dialogs sich anbahnende Klärung, die zugleich intellektueller und emotionaler Art ist, umfaßt drei „Ebenen“: Zum einen den Bereich der

aktuellen Problematik, also die augenblickliche Lebenssituation und die für sie erheblichen Verhaltens- und Erlebensweisen. Zum anderen geht es um die in der Lebensgeschichte des Klienten sich durchhaltenden Verhaltens- und Erlebensmuster, also um die auch in ganz verschiedenen gelagerten Lebensumständen zutage tretenden Gemeinsamkeiten im Verhaltensstil. Beide Ebenen überlagern und verdichten sich in der dritten, nämlich in der Art und Weise, wie sich die Beziehung zum Berater im einzelnen entwickelt. Gerade hier zeigt sich, wie weit der Berater fähig ist, unvoreingenommen zuzuhören. Häufig liegt in der Art, wie der Ratsuchende auf den Berater wirkt, wie er sich ihm gegenüber darstellt, welche gefühlhaften Einstellungen im Verhältnis zum Berater erlebt werden usw., der Schlüssel zum Verständnis der Zusammenhänge auf beiden anderen Ebenen. Ziel ist jedenfalls, die emotionale Grundgestalt der Verfassung des Ratsuchenden herauszuarbeiten. Gelingt es dem Gespräch der beiden Partner, den „gemeinsamen Nenner“ der Erlebniswelt des Ratsuchenden herauszufinden und einsichtig werden zu lassen, dann ist das Ergebnis meist ein Gefühl erheblicher Entlastung. Befreit von einem schweren Druck kann sich der Partner, dem die Aufhellung seiner durchgängigen Verhaltens- und Erlebnismuster eingeleuchtet hat, nun immer neuen ähnlichen Situationen zuwenden und gesprächsweise einen neuen Verhaltensstil entwerfen, erproben und umlernen. Die – wenn auch nur auf einige zentrale Punkte konzentrierte – Selbsterfahrung vermag in einem fortschreitenden Lernprozeß die notwendigen Entscheidungen und Verhaltenskorrekturen vorzubereiten.

2.13 Entwicklung der Freiheit des Ratsuchenden

Der dritte Gesichtspunkt des als zwischenmenschliche Begegnung verstandenen Beratungsgesprächs ist die Entwicklung, Stärkung und Erweiterung der Freiheit des Ratsuchenden. Damit ist nicht nur die in der Schlußphase des Gesprächs verstärkt notwendige Verarbeitung und Ablösung unangemessener Erwartungshaltungen, Erlebnisinhalte und Gefühlszusammenhänge des Ratsuchenden

gemeint, die dieser auf den Berater „übertragen“ hat. Vielmehr geht es während des gesamten Verlaufs der Beratung um etwas Grundsätzlicheres: In dem Maße, als die vertrauensvolle Kommunikation mit dem Berater und die Einsicht in die eigene Persönlichkeit wachsen, nimmt auch die Fähigkeit des Ratsuchenden zu, sich selbst mit dem nur ihm eigenen Schicksal und den ihm eigenen Begrenzungen, Unzulänglichkeiten und Möglichkeiten anzunehmen. Allmählich bildet sich nicht nur hinsichtlich anstehender Konflikte eine Entschiedenheit heraus, die immer weitere Bereiche des Persönlichkeits- und Beziehungsfeldes des Ratsuchenden umfassen kann. Schritt für Schritt lernt er sich selbst zu bestimmen, d. h. aus dem Einverständnis mit sich selbst und aus der erweiterten Selbsterfahrung heraus klar und bestimmt zu handeln. Statt den inneren Zwängen der eigenen Gefühle und Verhaltensstereotype bzw. äußeren Belastungen und sozialen Mächten hilflos ausgeliefert zu sein, vermag er, durch die beratende Aussprache vermittelt, mit der inneren Welt seiner Gefühle ebenso umzugehen wie mit dem, was von außen her als ihm zunächst Fremdes ihn bewegt und betrifft. Konkrete Freiheit bedeutet dann auch, die am Modell der Begegnung mit dem Berater erlebte dialogische Beziehung in die äußere Wirklichkeit umsetzen zu können. Die Beratung macht beziehungsfähig. Bestehende zwischenmenschliche Bindungen und Bezüge werden wieder als wohltuend und verhältnismäßig ungestört erlebt. Die bisherige Abkapselung der Person kann überwunden und neue Beziehungen können geknüpft werden. Der Ratsuchende ist frei geworden, sich selbst einzusetzen in der Beziehung zu anderen und für andere.

2.2 Überlegungen zum Modell einer Krisenberatung⁷

2.21 Notwendigkeit

Wenige Menschen kommen mit den vielfältigen Aspekten der in unserer Gesellschaft verbreiteten seelischen Not so unmittelbar in Berührung wie die Mitarbeiter der Telefonseelsorge. Im günstigen Fall gelingt es, die Einsamkeit eines Anrufers durch Zuhören,

⁷ Vgl. L. Bellak – L. Small, Kurzpsychotherapie und Notfallpsychotherapie, Frankfurt 1972.

Anteilnahme und Gesprächsbereitschaft zu überbrücken, die Sprengkraft widerstrebender Impulse in einem akuten Konflikt zu verringern und die auf personale Einheit des Ich ausgerichteten Kräfte zu stärken. Panikartige Erregungs- und Angstzustände können durch ein erstes Gespräch gedämpft werden, so daß eine ruhigere Verfassung des Betroffenen erreicht wird. Jemand, der entschlossen scheint, sich das Leben zu nehmen, wird Ansätze für ein sinnvolles Weiterleben erkennen können. Aber die Frage ist über eine solche Notfallberatung hinaus, wie es dann weitergehen kann. Der Mangel an frei praktizierenden Psychiatern, Psychotherapeuten und Psychologen ist offensichtlich⁸. Die Pfarrer in der Gemeindefarbeit sind zumeist überlastet und selten zur Beratung ausgebildet oder befähigt. Eheberatungs-, Erziehungsberatungs- und Sozialeinrichtungen der verschiedensten Art haben, zumindest in der BRD, lange Wartezeiten. Sie sind für Berufstätige oft schwer erreichbar, ganz abgesehen davon, daß ihre fachspezifische Orientierung der Vielfältigkeit menschlicher Not nicht gerecht werden kann. Die meisten Menschen können sich eine länger andauernde psychologische Behandlung gar nicht leisten, oder ihre äußeren Lebensumstände, ihre Begabung, ihre geringe sprachliche Ausdrucksfähigkeit und ähnliche Umstände lassen eine solche Behandlung als unmöglich erscheinen⁹.

Die Beratungseinrichtungen der Telefonseelsorge versuchen diese Menschen nicht einfach ihrem Schicksal zu überlassen, sondern durch die Entwicklung von Modellen einer Kurz- oder Krisenberatung einen Beitrag dazu zu leisten, daß mehr Menschen in seelischer Not wirksamer als bisher geholfen werden kann. Im Hinblick auf die Klienten der Telefonseelsorge erscheint eine solche Krisenberatung vor allem in dreifacher Hinsicht möglich und notwendig.

⁸ Erste Ergebnisse der Psychiatrie-Enquete-Kommission der Bundesregierung förderten erschreckende Zahlen zutage:

„Durchschnittlich jede Stunde passiert in der BRD ein Selbstmord — alle 15 Minuten muß ein Selbstmordversuch registriert werden. . . . Über sieben Millionen, und damit zehn bis zwölf Prozent aller Bundesbürger, sind psychisch gestört oder sogar krank. . . . Nach übereinstimmenden Schätzungen ist etwa die Hälfte aller Patienten in der Allgemeinpraxis in erster Linie nicht körperlich, sondern psychisch krank.“ . . . Demgegenüber „gibt es in der BRD nur 400 bis 500 psychotherapeutisch voll ausgebildete Mediziner. Hinzu kommen noch 1200 niedergelassene Nervenärzte, von denen jedoch mindestens 6000 nötig wären.“ [Zit. nach Frankfurter Rundschau, 1. März 1973.]

⁹ Beratungsdienste wie die Telefonseelsorge bieten also Angehörigen der Unterschicht und Mitgliedern von Randgruppen bewußt eine jenen sonst nicht erreichbare Hilfe. Allerdings besteht der Verdacht (statistische Unterlagen fehlen), daß die Telefonseelsorge aus vielen Gründen (Herkunft und Sprache ihrer Mitarbeiter, Erfordernisse des Beratungsgesprächs usw.) gerade von diesen Menschen weniger in Anspruch genommen wird als der Bevölkerungsdurchschnitt erwarten ließe.

1. Bei kritischen Phasen im Leben einzelner Menschen

Dem Mitarbeiter der Telefonseelsorge begegnen immer wieder Menschen, deren Leben aus äußeren oder inneren Gründen in eine kritische Phase geraten ist. Berufliches Scheitern, körperliche Krankheit, der Verlust eines nahestehenden Menschen, die Ablösung vom Elternhaus, familiäre Konflikte und viele andere Ereignisse des inneren und äußeren Lebens überfordern die Fähigkeit solcher Menschen, Schwierigkeiten zu bewältigen. Krisen des Selbstwertgefühls, chronische Verdrießlichkeit, ständige Unsicherheit und Angst oder ein Zurückweichen in unreife Verhaltensformen können die Folge sein. Bleiben solche Menschen ohne Hilfe, wie sie durch eine Kurzberatung gegeben werden könnte, dann wuchern die ungelösten Probleme weiter und können lebensbedrohliche Formen annehmen.

2. Bei notwendiger, aber (noch) nicht möglicher psychotherapeutischer Behandlung

Krisenberatung erscheint weiterhin angebracht immer dann, wenn eine psychotherapeutische Behandlung zwar notwendig, aber (zumindest im Augenblick) nicht möglich ist. Bei diesen Menschen kann wenigstens der Prozeß einer neurotischen Fehlentwicklung aufgehalten bzw. seine Verschlimmerung verhindert werden, bis evtl. eine intensivere Behandlung möglich geworden ist. Auf diese Weise kann verhindert werden, daß diese Menschen vollkommen arbeits- und lebensunfähig werden und damit auch die Voraussetzungen einer erfolgreichen Behandlung wegfallen.

Dies gilt besonders im Falle eines „emotionalen Bazillenträgers“ (Caplan, der mit seiner Störung eine ganze Gruppe (etwa eine Familie, die Abteilung einer Firma usw.) anstecken und in große Schwierigkeiten bringen kann. Krisenberatung hat hier die Eindämmung eines sich erweiternden innerseelischen oder zwischenmenschlichen Störungsprozesses zum Ziel und wirkt weit über den einzelnen hinaus heilsam.

3. Erleichterung bei chronischen Störungen

Schließlich stellt eine solche Krisenberatung auch eine nicht zu unterschätzende Hilfe für solche Menschen dar, deren seelische

Störungen bereits chronisch geworden sind oder mit den herkömmlichen Methoden psychologischer Behandlung nicht mehr beeinflussbar sind. Hier arbeitet die Beratung mit dem „intakten Rest“ (Katan) der Persönlichkeit und versucht die seelische Verkrüppelung oder auch berufliche Invaliddität wenigstens teilweise einzuschränken. Es gibt nicht wenige seelisch unheilbar „Kranke“, die dennoch für geeignete Formen stützender, ermutigender oder sonstwie ihr Milieu verändernder und ihr Schicksal erleichternder Hilfen zugänglich und dankbar sind.

2.22 Krisenberatungsmodelle

Die Modelle einer Kurz- oder Krisenberatung halten sich innerhalb des Bereichs der für beratende Gespräche gültigen Gesetzmäßigkeiten.

Sie sind also nicht gleichzusetzen mit vorübergehenden Aussprachen über ein aktuelles Problem, in denen die gefühlhaften Hintergründe nicht zur Sprache kommen. Sie unterscheiden sich andererseits von einer psychotherapeutischen Behandlung, die wesentlich intensiver ist, eine längere Zeit in Anspruch nimmt und bestimmte Voraussetzungen beim Patienten erfordert (gute „Ich-Stärke“, Abwesenheit unmittelbar drängender Probleme und Entscheidungen, Vorliegen einer zumeist chronischen, jedenfalls tief verwurzelten Störung usw.). Sie unterscheiden sich insbesondere von der klassischen Psychoanalyse, insofern diese vor allem mit der Deutung der Übertragung und des (dynamisch) unbewußten Materials arbeitet.

Unserer Erfahrung nach könnte die Krisenberatung in etwa 6–10, höchstens 20 auf den Erstkontakt folgenden Gesprächen ihre Ziele erreichen. Diese bestehen in der Überwindung einer unmittelbar lebensbedrohenden Situation, in der Entschärfung von Verhaltensweisen und Gefühlseinstellungen, die das Leben stark beeinträchtigen, in einer Besserung des subjektiven Befindens des Klienten und in einer Stärkung seines Ich, die ihn befähigt, seine Probleme und Schwierigkeiten einigermaßen befriedigend selbst weiter zu lösen. Wichtig erscheint, daß von Anfang an eine positive Beziehung zum Berater entsteht, durch die der Ratsuchende ermutigt und gestärkt wird, sich selbst um eine Besserung seines Zustandes zu bemühen.

Die Krisenberatung stellt verhältnismäßig

hohe Anforderungen an die Kunst des Beraters. Er muß in der Lage sein, intensiv zuzuhören und dabei die Hauptkonflikt- und Problembereiche möglichst rasch zu erfassen, einen Plan der in den folgenden Beratungsgesprächen wichtigen Arbeitsschritte zu entwerfen und eine gute emotionale Kommunikation mit dem Ratsuchenden herzustellen. Dabei kommt es darauf an, daß die einzelnen Schritte, der Plan und das zeitliche Ausmaß der Krisenberatung mit dem Ratsuchenden besprochen werden. Auf diese Weise wird eine Strukturierung der Gespräche erreicht, die der Eigenaktivität des Ratsuchenden möglichst viel Spielraum gibt. Darüber hinaus muß der Berater in seinen Methoden außerordentlich flexibel sein. Je nach der Phase des Gesprächs, nach der Fähigkeit des Ratsuchenden, nach der Art seines „Leidens“ (akute Überschwemmung von Gefühlen, sich zuspitzende Konfliktsituation, länger andauernde Störung der Erlebniswelt usw.) müßten mehr auf Aufdeckung verbewußter Zusammenhänge und Erlebnisinhalte bedachte Methoden mit solchen mehr stützenden und Alternativen erarbeitenden Charakter abwechseln. Auch die Bemühungen, die äußeren Lebensumstände und objektiv über die Kräfte belastende Verhältnisse zu verändern, gehören ebenso zur Methodik der Krisenberatung wie das Einüben und Lernen von Verhaltensweisen, die den Erfordernissen des Lebens des Ratsuchenden besser Rechnung tragen.

Bisher sind solche Modelle einer wirksamen Kurz- und Krisenberatung noch nicht wirklich erarbeitet worden. Immerhin zeigen die ersten Versuche in dieser Richtung, daß eine solche auf Krisenintervention abzielende Praxis der Beratung nur durch ein Team hauptamtlicher Mitarbeiter aus den verschiedenen Fachrichtungen geleistet werden kann. Der einzelne Berater muß die Möglichkeit haben, seine Gespräche durch die Gruppe überprüfen zu lassen. Die Ängste vor solchen Beratungsformen sowie die damit verbundenen emotionalen Belastungen können nur dadurch aufgefangen werden, daß eine regelmäßig, möglichst achttägig zusammentretende Arbeitsgruppe den einzelnen Beratern die notwendige Unterstützung und Korrektur gibt. Insofern erscheint eine praxisbegleitende

Einzel- und Gruppensupervision innerhalb der Beratungsstelle unumgänglich.

3 Offene Fragen

Telefonseelsorge als verhältnismäßig neue Form kirchlichen Dienstes ist im deutschsprachigen Raum inzwischen aus dem Anfangsstadium herausgewachsen. Außerhalb des Mitarbeiterkreises wird über diese Arbeit allerdings kaum systematisch nachgedacht¹⁰. Auch als Element innerhalb des kirchlichen Meinungsbildungsprozesses (mindestens des offiziellen) spielt die Telefonseelsorge nur eine geringe Rolle¹¹. Die folgenden Hinweise auf grundsätzliche Fragen, die sich aus der Arbeit der Telefonseelsorge ergeben, müssen daher naturgemäß fragmentarisch bleiben.

3.1 Telefonseelsorge als Thema der praktischen Theologie¹²

Viele Fragen des *theologischen Verständnisses von Telefonseelsorge* sind unbeantwortet. Ist Telefonseelsorge ein Teil der kirchlichen Diakonie am leidenden Menschen, oder gehört sie in den Bereich kirchlicher Glaubensverkündigung im weiteren Sinne? Diese Frage ist noch nicht dadurch beantwortet, daß die Telefonseelsorge vermeidet, „missionarisch“ zu sein, d. h. Ratsuchende im Gespräch zum Glauben führen zu wollen. Gleichviel, wie man über die Motivationen und Erwartungshaltungen von Ratsuchenden im einzelnen denken mag, die Erfahrung lehrt, daß sich viele von ihnen durch ihren Anruf bei der Telefonseelsorge ein Gespräch

mit einem Priester¹³ erhoffen. Ist der Berater, der im Rahmen der Telefonseelsorge arbeitet, „nur“ ein zur Beratung befähigter und als solcher ausgewiesener Gesprächspartner? Welche Folgen hat sein Christsein für die Sprache und den Inhalt der Beratung? Was bedeutet in diesem Zusammenhang die Tendenz, daß in immer mehr Telefonseelsorgestellen evangelische und katholische Christen gemeinsam arbeiten? Gäbe es in dieser Hinsicht Unterschiede z. B. zu Krisenberatungsstellen, die die Träger der öffentlichen Hand einrichten würden? Genügt es, die Telefonseelsorge als eine Art stellvertretenden Dienstes der Kirche zu verstehen, den sie wie auch auf anderen Gebieten solange leistet, bis sich der Staat solcher Aufgaben annimmt? Wo sonst hat jemand die Möglichkeit, über zentrale Fragen seines Lebens zu sprechen, ohne befürchten zu müssen, mit vorgefertigten Antworten abgepeist zu werden?

Fehlende Rückvermittlung der Gesprächserfahrungen

Eine Rückvermittlung der Erfahrungen aus der Telefonseelsorgearbeit in die Bereiche etwa der Aus- und Weiterbildung der Priester oder in die Gemeinden selbst findet kaum statt. An der Schulung kirchlicher Mitarbeiter zur Gesprächsfähigkeit sind Telefonseelsorger selten beteiligt. Und doch ließen sich in diesen Bereich viele Erfahrungen aus der Beratungsarbeit einbringen. Ähnliches gilt

¹⁰ Auch N. Dietel stellt fest, „daß eine wissenschaftliche Monographie über Begründung, Methoden und Ziele der Telefonseelsorge bislang völlig fehlt“ (a. a. O. 290).

¹¹ Als Symptom dafür mag der Umstand gelten, daß zur Vorbereitung einer Stellungnahme der Kirche bezüglich einer Reform des Abtreibungsparagraphen Mitarbeiter der Telefonseelsorge m. W. nicht herangezogen wurden. Zu dem im Hirtenbrief der deutschen Bischöfe vorausgesetzten Begriff von Beratung sowie zu den Auswirkungen dieser Stellungnahme hätten Mitarbeiter der Telefonseelsorge aufgrund ihrer Gespräche mit Betroffenen einen Beitrag leisten können.

¹² Daß Telefonseelsorge bislang nicht zu den Themen der katholischen Pastoraltheologie gehört, wird aus den entsprechenden Abschnitten im Handbuch der Pastoraltheologie, Band III, Freiburg 1968, 559 ff, sowie aus G. Biemer – P. Siller, Grundfragen der praktischen Theologie, Mainz 1971, deutlich. Beide Werke schweigen zu diesem Thema. Innerhalb der evangelischen Theologie findet sich neben R. Riess, Seelsorge, Göttingen 1973, eine weitgestreute Literatur aus dem Bereich der „Clinical Pastoral Education“. Vgl. W. Becher (Hrsg.), Klinische Methoden der Seelsorgeausbildung, CPE, Frankfurt 1972 (dort weitere Angaben).

¹³ „Der Pfarrer ist für eine noch nicht genau bekannte Klientel offenbar der einzige Mensch am Ort, dem sie sich in Angelegenheiten konkreter Lebenshilfe anvertrauen können. Sie erwarten von ihm eine allgemeine menschliche Kompetenz. Sie erwarten, daß er erfahren ist im Umgang mit dem Geheimnis und daß er auch ihre Angelegenheit zuverlässig verschwiegen behandeln wird. Die Klienten sind oft hilflos und fühlen sich bedrückt durch schuldhaftes Verstrickung in Konflikte und Schwierigkeiten mit sich und anderen. Der Pfarrer ist immer noch die einzige Instanz, die für menschliche Schuld in einem überjuristischen Sinne zuständig ist. Man erwartet, daß er Hilflosigkeit beheben, die Verwirrung lösen und den Menschen wieder auf den richtigen Weg führen kann. Last not least – der Pfarrer fragt nicht nach dem Krankenschein oder dem Ausweis, er nimmt kein Geld und schlägt kein Kapital aus dem Leid des einzelnen. Damit ist er ein gesellschaftlicher Agent, dessen Tätigkeit zugleich über den sozialen Kontroll- und Verwertungszusammenhang hinausweist.“ (K. Horn – H. Tillack, Einige zentrale Probleme der Balintgruppenarbeit mit Pfarrern aus der Sicht des Beobachters, in: Theologia Practica 8, Hamburg 1973, 164.) – Zur Rolle des Pfarrers vgl. auch H. Harsch, Berufsbild und Identität des Pfarrers als Berater, in: Wege zum Menschen 25, Göttingen 1973, 277–289; N. Wetzel, Telefonseelsorge: Der Geistliche als Berater, in: H. D. Bastian (Hrsg.), Kirchliches Amt im Umbruch, München – Mainz 1971, 184–196.

für die Erneuerungsversuche des Stils und der Sprache kirchlicher Verkündigung. Insgesamt kann gesagt werden, daß das Gespräch zwischen den Mitarbeitern der Telefonseelsorge und ihrem „Träger“, der christlichen Gemeinschaft, recht lückenhaft und zufällig bleibt.

Bedenken von Grundfragen

Käme, was zu hoffen ist, ein solches Gespräch zustande, dann hätte es auch Grundfragen zu bedenken, denen der im Rahmen der Telefonseelsorge arbeitende Berater nicht ausweichen kann und für deren Beantwortung er Hilfe von Seiten der christlichen Gemeinschaft erwartet. In jeder Beratung gehen die beiden Partner unausdrücklich von der Voraussetzung aus, daß es möglich sei, mittels der Gesprächsbeziehung sowie durch die damit verbundene Aufklärung und Einsichtswirkung den Ratsuchenden aus der Gewalt Ich-fremder innerer oder äußerer Mächte zu befreien. Von woher bestimmt sich diese vorausgesetzte Grundannahme? Ist sie nur abgeleitet von der Erfahrung, daß tatsächlich so eine Besserung im Befinden des Ratsuchenden erreicht werden kann? Anders gefragt: Woher nimmt der Berater den Mut, sich zusammen mit dem Ratsuchenden auf einen niemals ganz vorauszuberechnenden Prozeß einzulassen? Woher stammt das Selbstvertrauen des Beraters, sein Teil Verantwortung für das Wohlergehen seines Partners zu übernehmen, die Last des Ratsuchenden mit diesem zu teilen und sich der Begegnung mit einer oft ausweglosen menschlichen Situation auszusetzen? Oder (im Falle der Ratlosigkeit hinsichtlich ethischer Orientierungen) genügt es z. B., die Voraussetzungen sittlicher Entscheidungen zu klären bzw. neu zu schaffen und den Gesprächspartner dann gegenüber den wirklichen (oder vermeintlichen) sittlichen Ansprüchen seiner Lebenssituation allein zu lassen? – Wie muß der Berater sein eigenes Leben gedeutet haben, um mit seinem Partner „Trauerarbeit“ (A. Mitscherlich) leisten zu können und mit ihm über die Frage ins Gespräch kommen zu können, was es mit einem Leben auf sich hat, das unweigerlich auf den Tod zuläuft? – Wie geht das Gespräch mit nicht wieder gutzumachender

Schuld um? Muß es den Ratsuchenden mit der Last unvergebener Schuld entlassen, hilft es dem Ratsuchenden, sich selbst zu vergeben, oder kann, darf der Berater stellvertretend für andere Vergebung zusprechen? – Wenn der Berater seinen niedergeschlagenen Gesprächspartner nicht auf ein jenseitiges Heil, auf ein „Paradies“ im Himmel oder auf Erden vertrösten kann oder darf, was bleibt ihm mehr, als zu verstummen und die Ratlosigkeit seines Gegenübers zu teilen? – Wie gelingt es dem Gespräch, der Grundangst Herr zu werden, die hinter den thematisierbaren Ängsten vieler Ratsuchender spürbar wird? Muß dazu der Berater selbst angstfrei geworden sein? – Kann das Gespräch die Basis für den Versuch sein, im Dasein des Ratsuchenden Sinn zu schaffen (statt ihn anderswo zu suchen), ohne zugleich eine umfassende Sinnstruktur mit zu behaupten?

Die Fragen ließen sich vermehren. Sie führen stets in die Richtung der Grundwidersprüche menschlicher Existenz. Darin zeigt sich, daß Beratung niemals nur eine Sache des Beraterischen, d. h. psychologischen Handwerks allein ist. Die Verleugnung dieser Zusammenhänge ließe Beratungsgespräche letztlich im Vordergründigen verharren und angesichts der Dynamik der jeweils anstehenden Problematik unbefriedigend verlaufen. Um „Antworten“ zu erarbeiten, bedürfen die Berater nicht nur der Assistenz psychologischer Fachleute, sondern auch der Theologen.

3.2 Telefonseelsorge als Anfrage an die Gesellschaft

Impulse aus der Telefonseelsorge für die Gesellschaft sind verhältnismäßig selten. Die Einsicht in die Notwendigkeit allgemeiner Beratungsstellen, die noch nicht auf bestimmte Sachfragen oder Personengruppen festgelegt sind, beginnt sich erst allmählich durchzusetzen¹⁴. Frühere Gesellschaftsformen hatten zahlreiche „Organe“, die, meist ohne ausdrücklich dafür vorgesehen zu sein, tatsächlich die Funktion einer in kritischen Lebenslagen Rat und Hilfe gewährleistenden Institution erfüllten. Die Beratungsdienste

¹⁴ Vgl. Der Hessische Sozialminister, Lebensberatung – eine Aufgabe moderner Daseinsvorsorge. Ein Diskussionsbeitrag, Wiesbaden 1971.

der Telefonseelsorge versuchen unter den Bedingungen der heutigen Gesellschaft, diese Funktion ausdrücklich zu übernehmen. So etwas wie ein „Crisis Intervention Center“ oder ein „Community Mental Health Center“ in den amerikanischen Städten gibt es in der BRD erst ansatzweise¹⁵. Und doch hätten solche Einrichtungen neben der Hilfe für einzelne eine wichtige Aufgabe hinsichtlich der Vorbeugung seelischer Erkrankungen (Psychohygiene) zu leisten. Demnach ist es auch nicht verwunderlich, daß Untersuchungen, die sich mit den Folgen moderner Gesellschaftsformen für die seelische Gesundheit der Bürger befassen, viele Fragen offenlassen. Welche Auswirkungen etwa bestimmte Produktionsverhältnisse, die Wohnsituation in den Großstädten oder auch die Aufklärung über die zunehmende Gefährdung der Umwelt auf das Schicksal einzelner und ihr Lebensgefühl haben, ist noch wenig erforscht. Offene Beratungsdienste nach Art der Telefonseelsorge könnten hierzu mitunter Hinweise geben, weil sie die Anpassungsversuche an solche Zustände von seiten des Individuums oder der Familie unmittelbar kennenlernen.

Auch hinsichtlich der gesellschaftlichen Problematik steht der Berater vor einem besonderen Dilemma: Er verzichtet zwar bewußt darauf, direkt die Gesellschaft in Richtung auf größere Humanität verändern zu wollen. Sein Einsatz gilt dem einzelnen und seinem Schicksal. Aber der Berater kann der Frage nicht ausweichen, wie er vermeidet, durch das Beratungsgespräch entweder dazu beizutragen, daß der Ratsuchende sich unkritisch den herrschenden gesellschaftlichen Zuständen anpaßt und dadurch nur einfach wieder „funktionsfähig“ wird, oder den Ratsuchenden durch die kritische Aufhellung seiner Unbefangenheit gegenüber modischen Meinungen und Verhaltensweisen in eine Distanz zur gesellschaftlichen Umwelt zu bringen, die er nicht ertragen kann. Die Be-

¹⁵ Z. B. das Zentralinstitut für seelische Gesundheit in Mannheim.

ratung führt mindestens den Berater dazu, hochempfindlich zu werden für die Folgen ungerechter gesellschaftlicher Verhältnisse. Eben deswegen könnte er am Versuch der Überwindung solcher Verhältnisse mitbeteiligt werden.

3.3 Telefonseelsorge und neue Sensibilität¹⁶

Die Arbeit der beschriebenen Beratungseinrichtungen wird in Zukunft nur möglich sein, wenn sie getragen wird von einer zunehmenden Sensibilisierung vor allem der christlichen Gemeinden für die seelische Not der Menschen. Stärker als bisher wird es nur dann möglich sein, ratlosen, einsamen oder von ihren Konflikten bedrückten Menschen dauerhaft bei der Überwindung ihrer Schwierigkeiten behilflich zu sein, wenn sie eingegliedert werden können in Gruppen (verschiedenster Form und Organisation), die auch seelisch verwundeten und belasteten Menschen eine „Heimat“ bieten können. Nur eine christliche Gemeinschaft, die auch für subtile Formen menschlicher Not und Unterdrückung empfindsam geworden ist, wird vermeiden können, daß es den Mitarbeitern der Telefonseelsorge ergeht wie Lazarettärzten, deren Patienten nach der Heilung wieder in den Krieg geschickt werden. Insofern ist Telefonseelsorge ohne den Hintergrund lebendiger christlicher Gemeinschaften kaum denkbar. Die Mitarbeiter dieser Beratungseinrichtungen, die oft unter großem persönlichen Einsatz ihren Dienst tun, verstehen sich auch als Wegbereiter einer neuen Sensibilität für das Geschick der anderen. Sie vertrauen darauf, daß sich die christlichen Kirchen nach den Maßstäben Jesu von Nazareth und seines Evangeliums erneuern und damit ein Zeichen für den heilmachenden Charakter der christlichen Botschaft werden¹⁷.

¹⁶ Vgl. F. W. Menne, Sensibilität und Plan. Prospekt einer Gegenkultur in kleinen Gruppen, in: Internationale Dialogzeitschrift 5, Freiburg 1972, 243–257.

¹⁷ Vgl. N. Wetzel, Orientierung an Jesus von Nazareth – Christliche Beiträge zum Modell humanen Verhaltens, in: SOG-Papiere 5, Bochum 1972, 54–62.

Beachten Sie, bitte, die Prospektbeilage des Josef Knecht Verlages, Frankfurt, sowie die beiliegende Leserumfrage (Wiederholung).

Fragen um eine neue Trauungsliturgie

Der folgende Beitrag will über den aktuellen Stand bezüglich der Neuordnung der Trauungsliturgie informieren, zu diesem gesamten Problembereich pastorale Anliegen und Probleme zur Sprache bringen, die geplante Neuordnung für den deutschen Sprachbereich vorstellen und kritisch kommentieren. red

1. Zur Reform der Trauungsliturgie

Der deutsche Sprachraum läuft Gefahr, im Bereich der gottesdienstlichen Erneuerung das Schlußlicht zu bilden. In den Nachbarländern und in vielen anderen Teilen der Welt sind die römischen Entwürfe für eine Neuordnung der Sakramentenspendung¹ zumeist längst übertragen und, zum Teil mit Anpassungen an die örtlichen und kulturellen Gegebenheiten, in Gebrauch. Das könnte selbstverständlich auf dem Gebiet der Sakramentenspendung und Sakramentenpastoral auch bei uns für alle Sakramente so sein². Dies gilt nicht zuletzt auch für die liturgische Feier der Eheschließung, für die ein römischer Modellritus immerhin schon seit beinahe fünf Jahren vorliegt³, ohne daß eine entsprechende bischöflich approbierte Neuordnung für den deutschen Sprachbereich bis heute veröffentlicht worden wäre. Statt dessen sind, zumindest in Deutschland, die Priester offiziell noch gehalten, weiter die *Collectio Rituum* von 1950 zu benutzen. Wesentlich besser ist die Situation in Österreich, wo die Bischofskonferenz schon wenige Monate nach der römischen Ausgabe eine Rohübersetzung für den liturgischen Gebrauch frei gab⁴. Allerdings entspricht eine bloße Übersetzung weder den wirklichen Anforder-

ungen noch dem Wunsch der vatikanischen Instanzen, die den Bischofskonferenzen das Recht zugestehen, einen eigenen Ritus der Eheschließung zu erarbeiten⁵. Es wird auf den Konzilsbeschuß verwiesen, nach dem Adaptationen den Gebräuchen und Erfordernissen der einzelnen Gebiete entsprechen sollen⁶. Diesen Wünschen ist bislang lediglich durch eine private Veröffentlichung entsprochen worden, die allerdings noch keineswegs alle Möglichkeiten ausnutzt, aber doch über die Texte des römischen Modellritus hinaus Angebote für die Feier der Verlobung, für den Jahrestag der Hochzeit und für die Jubiläen, sowie Fürbitten, Hochgebete, Segensformulare und schließlich Modelle für die Trauung konfessionsverschiedener Partner enthält⁷.

Eine mehrfach in ihrer Zusammensetzung veränderte Arbeitsgruppe, der zuletzt neben vier Liturgiewissenschaftlern zwei Pfarrer angehörten⁸, hat inzwischen einen Entwurf erstellt, der aus verschiedensten Gründen bislang bei den Liturgischen Kommissionen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz kein gemeinsames Placet gefunden hat⁹. Dahinter mag u. a. stehen, daß bei uns die an sich dem Sinn einer permanenten Reform widersprechende Vorstellung umgeht, jede Neuordnung müsse wieder für Jahrzehnte Gültigkeit behalten.

2. Probleme der Pastoral und kirchliche Feier

Unabhängig davon, ob die in absehbarer Zeit auf uns zukommende neue *liturgische Gestaltung* mehr oder weniger unseren Verhältnissen angepaßt ist — der pastoralen

⁵ Vorbemerkungen Nr. 17; vgl. auch Nr. 13 und 14.

⁶ Liturgiekonstitution Art. 63 b; 77, 78.

⁷ H. Plock — M. Probst — K. Richter, Die Feier der Trauung. Texte für Trauungsmessen und Eheschließung, Essen (1971) 419/22, 5. Auflage in Vorb. Vgl. dazu Nikolasch, a. a. O. 63. Die schnelle Auflagenfolge zeigt, welch ein Bedürfnis nach Erneuerung und Anpassung gerade hier erwartet wird. Dies wird nicht zuletzt dadurch deutlich, daß viele Seelsorger bereits den Schritt zur Selbsthilfe in Form eingeverfaßter Ringbücher gewagt haben, wobei nicht wenige oft die Unzulänglichkeit solcher Bemühungen spüren. Vgl. auch zur Erarbeitung mit den Brautpaaren: H. Plock u. a., Die Trauung in der Gemeinde. Eine Handreichung zur Feier der Trauung mit dem neuen Ritus der Eheschließung, Essen 1972.

⁸ Es wurde offensichtlich nicht daran gedacht, Vertreter der Eheberatung, Pastoraltheologie etc. hinzuzuziehen, wofür immerhin einiges spräche, wenn die neue Ordnung den heutigen Ansprüchen gerecht werden soll.

⁹ Einzelheiten vgl. in: Gottesdienst 7 (1973) 145—155.

¹ Bis auf die Buße sind römische Vorlagen zu allen Sakramenten bisher veröffentlicht worden.

² Zu der Frage, warum dies hierzulande nicht so ist, vgl. K. Richter, Die sakramentale Heilssorge für die Kranken, in: *Diakonia* 4 (1973) 310.

³ *Ordo celebrandi Matrimonium*, Vatikan 1969. Dekret der Ritenkongregation vom 19. 3. 1969. Ergänzungen bzgl. der Meßfeiern brachte das *Missale Romanum* vom 26. 3. 1970, vgl. dazu: Die Meßfeier bei besonderen Anlässen. Ausgewählte Studientexte Heft 8, Einsiedeln — Freiburg 1973, 24—37.

⁴ Der erneuerte Trauungsritus, hrsg. vom Institutum Liturgicum, Salzburg 1969. Beschluß der Bischofskonferenz vom 4.—6. 11. 1969. Vgl. dazu F. Nikolasch, Die Adaption des römischen Trauungsritus, in: *Heiliger Dienst* 27 (1973) 63—78.

Situation heute kann sie in vielen Fällen angesichts gewandelter theologischer und auch rechtlicher Anschauungen zur Eheschließung wenigstens in unseren Breiten kaum gerecht werden¹⁰. Eine derart grundsätzliche Kritik ist bislang allerdings nur selten laut geworden, am wenigsten wohl im Bereich der Liturgiewissenschaft¹¹. Von einer Sakramenten*pastoral*, die sich mit solchen Fragen befassen müßte, ist ebenfalls wenig zu sehen. Dabei sollte selbstverständlich sein, daß das, was die theologische Diskussion z. B. über die Formpflicht, den eigentlichen Ehebeginn, das Verhältnis von kirchlicher und standesamtlicher Trauung, die Frage der Wiederverheiratung Geschiedener, der Trauung mit Nichtkatholiken und Nichtgetauften bewegt und mithin die pastorale Praxis direkt berührt, die Gestaltung der kirchlichen Feier der Trauung nicht unberührt lassen kann.

2.1 Kanonische Form und liturgischer Vollzug

Das christliche Verständnis sieht die Ehe als eine von Gott gesetzte Ordnung, so daß zumindest bei der christlichen Ehe die Kirche präsent wird. Die Vollgestalt wird daher in der Hineinnahme der Ehe in den Gottesdienst der Kirche gesehen. Doch kommt diese Präsenz der Kirche unterschiedlich zum Ausdruck etwa bei der gewöhnlichen Form der Trauung, bei einer Trauung mit Dispens von der Formpflicht, bei der *Sanatio in radice* oder bei der Nottrauung. Aufgrund dieser Sonderformen stellt sich jedoch die Frage, inwieweit die Eheliturgie selbst Sakrament ist. Diese Frage wird für die Pastoral dann aktuell, wenn sich Brautleute, die zwar katholisch getauft sind, aber keine genügende religiöse Motivation für eine kirchliche Feier haben, zu einer kirchlichen Trauung melden. „Ist sie zu verweigern, wenn das Paar darin bloß einen guten alten Brauch sieht, dem man sich um der Familie willen unterzieht? Welches sind die Kriterien zur Erkenntnis, ob die Trauung für das Paar zur Glaubensentscheidung wird?“¹² Die Neufassung der

Eheschließung bietet keine Rückstellung der kirchlichen Feier, wenn die Brautleute die religiöse Bedeutung des liturgischen Aktes nicht einzusehen vermögen. Auch nach Duss von Werdt wäre eine „Verweigerung der Trauung infolge mangelnder Glaubensüberzeugung oder persönlicher Eheunreife seelsorglich problematisch“¹³. Ein Aufschub der gottesdienstlichen Handlung wäre hingegen doch etwas anderes. Da jedoch die Lehre der Kirche davon ausgeht, daß jede Ehe katholisch Getaufter ohne kirchliche Trauung ungültig ist, wird auch in zweifelhaften Fällen die kirchliche Trauung im Rahmen einer gottesdienstlichen Handlung in Kauf genommen.

2.2 Trennung von Ehevertrag und liturgischer Feier

Man sollte sich daher die Frage stellen, ob an einer Identität von Eheschließung und liturgischer Feier festgehalten werden *muß*. Ein Großteil der Katholiken wünscht mit Recht die Trauung liturgisch zu begehen, weil sich da zeichenhaft ereignet, was sie in ihrer Ehe leben wollen. Für sie ist die Identität von Ehebund und Sakrament in der kirchlichen Feier tatsächlich noch gegeben. Doch was geschieht mit denen, die diesen Sinn nicht mitvollziehen? Kann da ein Zwang zur liturgischen Handlung pastoral verantwortet werden? Auf die Dauer bestünde die Gefahr, daß – wie bei der Massenhinführung zur Erstbeichte, zur Erstkommunion und zur Firmung – der religiöse Gehalt verloren ginge. (Eine Intensivierung der Ehevorbereitung und Katechese ist hier auf jeden Fall zu begrüßen.) Wo eine Zustimmung zu einer christlichen Ehe nicht zu erreichen ist, sollte daher eine kanonische Form ohne liturgische Ausgestaltung überlegt oder auch die staatliche Trauung als gültig anerkannt werden. (Dem oft gehörten Einwand, auf Dauer würden viele die staatliche Trauung vorziehen und sich so die Möglichkeit zur Ehescheidung offenhalten, ist zu entgegnen: Wer *deshalb* nicht kirchlich heiraten will, soll erst recht *nicht gezwungen* sein, die entsprechenden Fragen in der Liturgie gegen seine Überzeugung zu beantworten.) Dabei bleibt zu hoffen, daß im Laufe der Zeit

¹⁰ Vgl. dazu auch K. Richter, Die liturgische Feier der Trauung, in: Concilium 9 (1973) 486–493.

¹¹ Vgl. P. Huizing, Kirchliche und standesamtliche Trauung, in: Liturgisches Jahrbuch 22 (1972) 137–147. Dem ebd. vorgesehenen Beitrag von H. J. Becker, Eheliturgie als Tauferneuerung, wurde das Imprimatur verweigert!

¹² J. Duss-von Werdt, Ehepastoral, in: Lexikon der Pastoraltheologie, Freiburg – Basel – Wien 1973, 106.
¹³ Ebd.

manche Ehepaare bei einem reiferen Glaubensleben ihre Ehe doch noch in die sakramentale Dimension hineinstellen wollen. Bei der liturgischen Gestaltung für solche Eheleute hätte der Ehesegen im Mittelpunkt zu stehen.

2.3 Wiederverheiratung Geschiedener

Die Erfahrung zeigt, daß sich gläubige Katholiken die Entscheidung zu einer Zweitehe nicht leicht machen. Das aber läßt die Frage nach einer wie immer gearteten kirchlichen Feier am Beginn der zweiten Ehe stellen – ohne daß der Anschein erweckt wird, als nehme die Kirche die Forderung Jesu nach unwandelbarer Treue in der Ehe nicht ernst. Es könnte im Anschluß an die staatliche Trauung ein Wortgottesdienst mit Homilie und fürbittendem Gebet stehen. (Wie behutsam auch die progressive kirchliche Praxis hier ist, zeigt, daß kaum private Texte für diesen Zweck bekannt sind.) Eine solche Feier würde verdeutlichen, daß auch eine Zweitehe unter der Gnade und dem Gericht Gottes steht und der Hilfe der Kirche trotz oder gerade wegen des Scheiterns der Erstehe nicht zu entzogen braucht. Voraussetzung wäre u. a. die Prüfung der Geschichte der ersten Ehe, die Prüfung des Ehwillens der neuen Partner und ihrer Glaubensüberzeugung¹⁴.

3. Die geplante Neuordnung und ihre Kritik

Eine wie immer geartete Neuordnung müßte wenigstens eine Offenheit auf mögliche Entwicklungen in dieser Richtung zeigen. Das ist leider nicht der Fall. Aber auch der Forderung nach einer Verbindung der Ehe mit dem gesamten Inhalt der Erlösung und mit der Wirklichkeit der Initiation wird nicht genügend entsprochen, obwohl eine Einbettung der Trauung in die Eucharistie im Anschluß an den Wortgottesdienst (z. B. 3 eigene Messen, 28 Perikopen zur Auswahl) vorgesehen ist.

3.1 Zwei Grundformen

Der deutsche Entwurf schlägt zwei Grundformen vor, die sich in Texten und Aufbau voneinander unterscheiden. Das entspricht

¹⁴ Vgl. dazu die Vertreterversammlung der Arbeitsgemeinschaft von Priestergruppen in der Bundesrepublik Deutschland am 27. 5. 1969: Wiederverheiratete in der Gemeinde.

der Praxis in der Schweiz und in Österreich, wo derzeit verschiedene Formen zugelassen sind. Ein einziger einheitlicher Ritus müßte da wohl eine Verarmung bedeuten, besonders angesichts vielfach geforderter Variabilität der Riten, die ja auch der konkreten Gemeinde angepaßt sein müssen. Der Tatsache, daß diese bei der Trauung zu einem Teil aus Nichtkatholiken besteht, wird allerdings nicht Rechnung getragen.

Die Struktur beider Formen umfaßt folgende Elemente:

Fragen an die Brautleute – Erklärung des Ehwillens, B: *mit Ringwechsel* – Trauungszusage – Trauungssegen (falls nicht nach Fürbitten oder Vaterunser der Eucharistiefeier) – A: Überreichen der Ringe, B: *Bestätigung der Ehe* – Unterzeichnung der Trauungsurkunde – Fürbitten – Trauungssegen (falls nicht nach Trauungszusage oder Vaterunser der Eucharistiefeier)¹⁵.

3.2 Der Trauungssegen

Wesentlich christliches Element ist das Segensgebet, das dem Stil der Präfationen etwa zur Weiheliturgie entspricht und dem Charakter anderer Weihegebete vergleichbar ist^{15a}: vor der Bitte und Epiklese wird der heilsgeschichtlichen Paradigmen gedacht, der Schaffung des Menschen, des Ehebundes als Abbild. Die Danksagung ist wie im Hochgebet der Messe in der Anamnese implizit enthalten. Nach dem Lob der durch Gott gestifteten Ehe werden der Segen für die Eheleute, der Beistand des Herrn sowie die für eine christliche Ehe notwendigen Gaben erbeten. Hier wird die Theologie der Ehe entfaltet, vergleichbar den Segensgebeten über das Taufwasser, die Öle oder die Weiheskandidaten.

Überholter Brautsegen?

Dieses Segensgebet soll den Brautsegen des alten Rituale ersetzen, der das Musterbild einer christlichen Ehefrau entwirft, wie sie sich allein eine patriarchalische Gesellschaft

¹⁵ Form B lehnt sich stärker an die *Collectio Rituum* an, die eine Bestätigung des Eheabschlusses durch den Zelebranten kennt, und verbindet den Ringwechsel mit der Erklärung des Ehwillens. Form A hat den Ringwechsel erst zum Abschluß der Trauung und betrachtet den Ring im Anschluß an das römische Modell als Zeichen der Liebe und Treue des Überreichenden.

^{15a} Vgl. P. Journel, *Die Ehe*, in: *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Freiburg 1965, II 133 f.

vorzustellen vermag. Wenngleich die drei römischen Entwürfe (statt bisher *einem*) nun den Ehemann auch erwähnen, so ist doch das alte Bild nur wenig retuschiert. Hier hat die Arbeitsgruppe die Andeutungen einer Unterordnung der Frau unter den Mann eliminiert. In den Studientexten für das künftige deutsche Meßbuch wird jedoch eine wörtliche Übersetzung verwendet¹⁶. Diese Texte sind aber kaum mehr haltbar, da sie die Ungleichheit perpetuieren¹⁷.

Die Deutsche Liturgische Kommission verlangt aus liturgiehistorischen Erwägungen die Beibehaltung eines Brautsegens mit der Begründung, daß ein Segen über die Braut keine Diffamierung sei und die Braut dadurch eine gewisse Bevorzugung erfahre. Hier dürfte sich das Fehlen von Vertretern anderer Disziplinen – vor allem der Ehepastoral – bei der Beurteilung liturgischer Texte brennpunktartig zeigen! Es steht zu fürchten, daß eine Sprechweise erzwungen wird, „die dem modernen Verständnis widerstrebt“¹⁸, aber auch hinter dem Konzil zurückbleibt, wonach die traditionelle Sicht nicht länger gehalten werden könne¹⁹.

Trauungssegens unmittelbar nach Eheerklärung

Während bisher der Segen nur im Rahmen der Eucharistiefeier und da nicht immer erteilt werden konnte, ist er nunmehr auch für Trauungen, die nur in einem Wortgottesdienst stattfinden, geboten. Daraus ergibt sich, daß der Segen kein spezifisches Element der Eucharistiefeier ist. Gegen die bisherige Stellung nach dem Vaterunser spricht zudem, daß die Kommunionvorbereitung verlängert und der Abstand zwischen Hochgebet und Kommunionempfang vergrößert wird; außerdem leidet die Durchschaubarkeit.

Ist der Trauungssegens ein Kernritus, so sollte

¹⁶ Vgl. Anm. 3.

¹⁷ So heißt es z. B. in Form C: „Wir bitten für diese Braut, die heute ihrem Bräutigam durch das Ehesakrament verbunden wurde“ (S. 33). Eine Bitte für den Mann scheint nicht notwendig. Ganz ähnlich auch Form A: „Wir bitten dich: Blicke in Güte auf deine Dienerin, die sich heute ihrem Mann vermählt hat, in der zuversichtlichen Hoffnung auf deinen Beistand und Segen. Sie sei liebenswürdig und friedfertig wie die heiligen Frauen, deren Größe uns die Heilige Schrift verkündet“ (S. 26). Der Gatte hingegen soll sie lediglich „als Lebensgefährtin“ achten.

¹⁸ Nikolasch, a. a. O. 66.

¹⁹ Liturgiekonstitution Art. 77, 78.

er mit den anderen wesentlichen Handlungen zusammengefaßt werden und daher unmittelbar nach der Eheerklärung der Brautleute und der Trauungszusage des Vorstehers der Versammlung stehen. Auch die Verbindung des Segens mit den Fürbitten wahrt noch die Einheit der Trauungsliturgie. Zwar wird in dem deutschen Entwurf auch die Einfügung in den Kommunionenteil vorgesehen, doch ist dies nur als Zugeständnis an eine mehr als tausendjährige Tradition zu betrachten, für die sonst keine pastoral sinnvolle Begründung gefunden werden kann.

3.3 Konsenserklärung

Mit der *Collectio Rituum* versteht die Form B den assistierenden Priester als amtlichen Zeugen der Kirche, der die Schließung des Ehebundes bestätigt. – Das römische Modell vermeidet dies mit Rücksicht auf die Kirchen des Ostens, die dem Priester beim Zustandekommen der sakramentalen Ehe eine konstitutive Funktion zubilligen, ebenso Form A.

3.4 Unterzeichnung der Trauungsurkunde

Während die *Collectio* die Zeugen und die anwesende Gemeinde an ihre Aufgaben erinnert, vermeidet das römische Modell jeden Hinweis darauf, obwohl nach geltendem Recht die Zeugen für die Gültigkeit der Eheschließung erfordert sind. Im deutschen Entwurf können diese sogar im Rahmen der Trauungsliturgie die Trauungsurkunde unterzeichnen bzw. im Trauungsbuch die Unterschrift leisten. Diese schon bisher geforderte Unterzeichnung (zumeist im nachhinein in der Sakristei) würde damit einen öffentlichen Charakter erhalten.

3.5 Deutung der Ringe

„Trag diesen Ring zum Zeichen *deiner* Treue!“ fordert die *Collectio Rituum* mit der römischen Tradition, die nur den Ring der Braut kannte, der zum Ausdruck bringt, daß die Frau zukünftig an ihren Mann gebunden ist. Längst aber ist der Ring zum Zeichen der Liebe und Treue geworden, die Braut und Bräutigam einander versprechen. Weniger das Gebundensein, sondern vielmehr das Sichselbstbinden steht im Vordergrund. Folgerichtig formuliert Rom: „Trag diesen Ring als Zeichen *meiner* Liebe und Treue!“ Der

den Ring Überreichende ist es, der sich an den bindet, der den Ring trägt. Trotzdem versuchen manche, das alte Verständnis selbst gegen die römische Formulierung durchzusetzen.

3.6 Eucharistiefeyer – Kommunion in beiden Gestalten

Es wird empfohlen, daß Braut und Bräutigam die Gaben zum Altar bringen. In alle Hochgebete (nicht nur in I, wie Rom vorsieht) sollen Bitten für die Neuvermählten eingefügt werden. Die Kommunion soll unter beiden Gestalten nicht nur erlaubt, sondern im Normalfall auch so gespendet werden, und zwar nicht nur für die Brautleute, sondern auch für Angehörige und übrige Teilnehmer. Zu denken wäre für die Vermählten an eine große Brothostie, so daß im Essen von dem einen Brot ihre Einheit und Verbundenheit sichtbar würde.

3.7 Kommunionsspendung an nichtkatholische Partner

Im Gegensatz zu den römischen Vorbemerkungen (Nr. 8) sieht der deutsche Entwurf vor, daß bei Abschluß einer Mischehe unter Wahrung der geltenden Bestimmungen auch dem nichtkatholischen Partner die Eucharistie gereicht werden kann²⁰. Nach dem Vorschlag der Liturgischen Kommission Deutschlands soll allerdings der Wunsch eines getauften nichtkatholischen Partners zum Empfang der Eucharistie dem Ortsordinarius erst zur Entscheidung vorgelegt werden.

4. Ökumenische Trauungen

Das Problem der konfessionsverschiedenen Trauungen wird leider nicht angegangen, obwohl die „Gemeinsame kirchliche Trauung“, von EKD und Deutscher Bischofskonferenz installiert, noch voll und ganz auf den

alten Texten aufbaut²¹. Es kann daher nicht verwundern, daß diese Riten und Texte von manchen Praktikern abgelehnt werden und sich hier private Hilfen vermehren²². Sie sind offensichtlich so ungenügend, daß erstmals ein deutschsprachiges Gebiet einen eigenen Weg geht und eigene, von der Bischofskonferenz genehmigte Vorschläge veröffentlicht hat – die Schweiz²³. Diese Frage bedürfte aber einer eigenen Untersuchung.

5. Kritische Anmerkungen

Insgesamt bleibt festzuhalten, daß die Neuordnung auf dem Gebiet der Trauungsliturgie einige im einzelnen beachtenswerte Fortschritte bringt, ohne aber für die pastorale Praxis einen Sprung nach vorne zu ermöglichen, die aber (siehe Segensgebet) bei uns möglicherweise nicht voll zum Tragen kommen werden. Doch wird dieses Ungenügen nicht der Liturgie allein anzulasten sein, denn in vielen drängenden pastoralen Fragen wie z. B. der Wiederverheiratung kann nicht erwartet werden, daß die Liturgie Versäumnisse gut macht, die in anderen Bereichen verantwortet werden müssen. Umso mehr ist zu beanstanden, daß in einem so wichtigen Bereich der Erneuerung nur Fachleute aus der Liturgiewissenschaft die Entscheidungen treffen.

Zu fragen ist auch, ob der Spielraum für Veränderungen, die sich auf bestimmte gesellschaftliche Strukturen in unserer Gemeinde beziehen, nicht besser hätte genutzt werden können. Etwas derartiges klingt im Entwurf lediglich in der Frage an: „Sind Sie bereit, Ihren Verpflichtungen in Kirche und Gesellschaft nachzukommen?“. Als Kriterium zur Schaffung von Texten sollte gelten: Bringen sie dem Menschen unserer Zeit die gemeinten Glaubenswahrheiten nahe und erschließen sie ihm diese? Daran gemessen sollten die vorliegenden Entwürfe wohl doch noch einmal überprüft werden.

²¹ Regensburg – Kassel 1971. Zur Kritik daran vgl. u. a. M. Raske, *Gemeinsame kirchliche Trauung – Programm oder Wirklichkeit*, in: *Diakonia* 3 (1972) 208–211.

²² Vgl. *Waltermann*, a. a. O., *Plock – Probst – Richter*, a. a. O. (mit kritischer Überarbeitung der „Gemeinsamen Kirchlichen Trauung“); *J. Kleemann – H. Nitschke*, *Ökumenische Trauungen*, Würzburg 1973.

²³ *Ökumenische Trauung*, hrsg. von der evangelisch-katholischen Arbeitsgemeinschaft für Mischehen-Seelsorge, Zürich 1973.

²⁰ Die Arbeitsgruppe bezieht sich dabei auf die Instruktion des Sekretariates für die Einheit der Christen vom 1. 6. 1972. Zwar wird darin die Situation einer solchen Trauung nicht erwähnt, doch haben die genannten einzelnen Fälle nur Beispiel-Charakter. Daß dazu auch der Abschluß einer Mischehe gehören kann, hat inzwischen die Praxis durch Erlaubnisse auf regionaler und diözesaner Ebene erwiesen. Das gilt für Bestimmungen der Bischofskonferenz der Niederlande von 1968 wie für eine ähnliche Regelung durch den Bischof von Straßburg von Anfang 1973 für seine Diözese (vgl. *R. Waltermann*, *Mischehe*, Essen 1970, 60), und die „Richtlinien für die Gläubigen der Diözese Straßburg hinsichtlich der eucharistischen Gastfreundschaft in konfessionsverschiedenen Ehen“).

Walter Maader

Seelsorge und Jets

Ökumenische Flughafenseelsorge auf dem internationalen Großflughafen Frankfurt/Main

Einleitung

Das Telefon im Büro der Flughafenseelsorge läutet. Ein junger Mann meldet sich am andern Ende. Eine etwas nervöse Stimme fragt: „Sind Sie der katholische Pfarrer? Können Sie uns bitte trauen, meine Braut und mich? Wir sind hier auf der Durchreise im Transitbereich des Airports und fanden zufälligerweise Ihre Kapelle.“ – Auf die Frage: „Ja, sind Sie denn schon beim Standesamt gewesen?“, kommt dann die Antwort: „Eben nicht, das ist es ja gerade, was wir nicht wollen. Ihre Kapelle ist doch im Zollausland. Geht es denn da nicht ohne Standesamt?“ – Der Transitbereich des Flughafens ist zwar exterritoriales Gebiet, aber auch da gelten die landesüblichen Gesetze.

Ungewöhnlich, wie das Verlangen des jungen Paares, ist auch für die vielen Menschen, die zum Frankfurter Flughafen kommen, die bis jetzt auf deutschem Boden einzigartige Einrichtung ökumenischer Flughafenseelsorge „Kirchliche Dienste“, die am 14. März 1973 zusammen mit dem Airport Frankfurt ein Jahr alt geworden ist. Flughafenseelsorge ist ein Novum in der Bundesrepublik, aber auch international steckt sie noch sehr in den Kinderschuhen.

Räumlichkeiten

Die Flughafenseelsorge Frankfurt/Main Flughafen besitzt im Transitbereich, gegenüber von Flugsteig B 32, einen eigenen ökumenischen Andachtsraum. Er wird von der Flughafen AG kostenlos zur Verfügung gestellt. Einrichtung und Unterhalt gehen zu Lasten der christlichen Kirchen. Die Kapelle steht für jedermann Tag und Nacht als Ort der Besinnung und des Gebetes offen. – Auf der Ebene 3 im Hauptgebäude liegen die angemieteten Büro-Gesprächsräume der Seelsorgestelle. Ein gemeinsamer Hauptraum, in dem auch die Sekretärinnen ihren Platz haben, daneben je ein kleines Zimmer für die

beiden Flughafenpfarrer für persönliche Gespräche.

Die Lage der Seelsorgeräume ist insofern ungünstig, als die Kapelle im Zollausland nur für einen sehr begrenzten Personenkreis zugänglich ist und die meisten Besucher, die den Flughafen durchlaufen, nicht in den Andachtsraum dürfen. Auch die Büro-Gesprächsräume liegen nicht im Bereich der unmittelbaren Passagierführung, sondern ziemlich abseits. Außerdem liegen Kapelle und Büro-Gesprächsräume zu weit auseinander. Der Weg vom einen zum andern beträgt etwa einen halben Kilometer.

Täglich um 9 Uhr bzw. am Samstag um 18.30 Uhr wird in der Kapelle die hl. Messe gefeiert. Ein evangelischer Gottesdienst ist sonntags um 11.45 Uhr. Ökumenische Gottesdienste werden nach besonderer Vorbereitung gehalten.

Kuratorium

Juristischer Träger der Flughafenseelsorge in Frankfurt/Main ist das Kuratorium „Flughafenseelsorge“. Es wurde zur Vertretung der gemeinsamen Fragen und zur Verwaltung der ökumenischen Flughafenseelsorge, zur Unterstützung der Flughafenpfarrer und deren Mitarbeiter gegründet. Ihm gehören zur Zeit je vier von der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau und vom Katholischen Bistum Limburg benannte Vertreter an. Darüber hinaus sind noch sechs weitere am Flughafen beschäftigte Personen in das Kuratorium berufen worden. Das Kuratorium tritt jährlich zwei- bis dreimal zusammen, berät die Flughafenpfarrer und deren Mitarbeiter in seelsorglichen, juristischen und Verwaltungsfragen, erstellt den Haushaltsplan und erörtert das Arbeitskonzept. Die Erfahrung des ersten Jahres Flughafenseelsorge Frankfurt zeigt, daß das Kuratorium eine wirkliche Hilfe in der Flughafenseelsorge ist.

Erweiterung der Organisation

Eine weitere Erfahrung des ersten Seelsorgejahres ist die, daß die Flughafenseelsorge auch eine Menge Sozialarbeit leisten muß. Um dem abzuhelpen, haben sich das Diakonische Werk der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau und der Diözesan-Cari-

tasverband des Katholischen Bistums Limburg (Bez. Ffm.) entschlossen, die Organisation „Kirchliche Dienste“ am Flughafen Ffm. um eine Sozialstation zu erweitern, die die Sozialarbeit übernehmen und so die Flughafen-seelsorge entlasten, aber auch beleben kann. Zwei Mitglieder der Sozialstation werden in das Kuratorium „Flughafenseelsorge“ aufgenommen, um die notwendige Zusammenarbeit zu garantieren.

Flughafenseelsorge und Flughafenträger

Wenn auch die Zusammenarbeit mit den verschiedenen Dienststellen der FAG, den Fluggesellschaften und anderen Einrichtungen am Flughafen gut ist, so besteht dennoch das grundsätzliche Problem, inwieweit die Flughafen-seelsorge als betriebsinterne oder als betriebsfremde Einrichtung am Airport zu betrachten ist und wie man die nun nach einem Jahr Flughafen-seelsorge gemachten Erfahrungen verbessern kann.

Jurisdiktionsfrage

Auch über die innerkirchliche Rechtssituation der Flughafen-seelsorge oder der Flughafen-seelsorger muß weiter gesprochen werden. Die „ökumenische“ Flughafen-seelsorge Frankfurt ist katholischerseits dem Bistum Limburg unterstellt, wird von dort verwaltet und unterhalten, während die Diözese Mainz, auf deren Territorium der Flughafen Frankfurt zum größeren Teil liegt, nach Absprache mit dem Ordinariat Limburg auf unmittelbares Eingreifen verzichtet. Die Flughafen-seelsorge hat den kirchenrechtlichen Charakter einer Seelsorgestelle und nicht einer selbständigen Pfarrgemeinde. Die kirchenrechtlichen Jurisdiktionsfragen werden aus der Vollmacht der Pfarrei „Mutter vom guten Rat“ in Ffm.-Niederrad abgeleitet, in deren Register auch die notwendigen Eintragungen erfolgen.

International Airport Chaplains-Conference

Im Jahre 1967 hat sich in Brüssel die „International Conference of Airport Chaplains“ konstituiert als ökumenischer Zusammenschluß aller bis dahin bestehenden Seelsorgestellen auf internationalen Großflughäfen. Es waren damals zwölf. Die Teilnehmerliste der VI. International Conference

of Airport Chaplains im Jahre 1972 in London wies bereits 20 Flughafen-seelsorgestellen weltweit aus. Während das auf Eigeninitiative der Flughafen-seelsorge hin gegründete Sekretariat in Brüssel die Seelsorgearbeit auf den verschiedenen internationalen Flughäfen zu bereichern sucht, dient die jährlich stattfindende „Konferenz“ dem Gedankenaustausch und der wechselseitigen Information.

Päpstliche Kommission für Migration und Tourismus

Inzwischen hat sich auch die Päpstliche Kommission für „Migrazioni e Turismo“ unter Leitung von S. E. Erzbischof Emanuele Clarizio der Flughafen-seelsorge angenommen und versucht, die Förderung dieses wichtigen Apostolatszweiges zu betreiben. Es sind bereits 300 Millionen Menschen, die jährlich als Fluggäste von Airport zu Airport reisen, und ihre Zahl dürfte in den kommenden Jahren weiter steigen. Für Deutschland hat die Päpstliche Kommission Herrn Pater Friedrich Fröhling SAC zum Nationaldirektor der Flughafen-seelsorge in der BRD ernannt, um die Weiterentwicklung auch für andere deutsche Großflughäfen zu initiieren. Da P. Fröhling zugleich Generalsekretär des Raphael-Vereins für Auswandererseelsorge ist, ergibt sich durch seine Ernennung auch eine Möglichkeit zur besseren Betreuung der per Flugzeug auswandernden Deutschen, deren Zahl von Jahr zu Jahr steigt.

Pastorale Zielgruppen

Wie an allen internationalen Flughäfen, richtet sich auch die Flughafen-seelsorge Frankfurt an drei pastorale Zielgruppen: zur Zeit sind das in Ffm. die ca. 27.000 in ca. 330 Einzelbetrieben am Airport Beschäftigten, die jährlich ca. 12 Mill. Fluggäste und ca. 25 Mill. Besucher, allerdings mit verschiedenen Akzenten.

Bei den am Airport Beschäftigten, deren weit-aus größter Teil der Kirche skeptisch und kritisch gegenübersteht, geht es zunächst darum, durch intensive „industrial mission“ eine gute Vertrauensbasis zu bilden und zu erweitern. Dieses Bemühen hat bereits sehr erfreuliche Ergebnisse gebracht. Es kann aber nicht darum gehen, eine eigene „Flughafen-

pfarrgemeinde“ zu bilden und möglichst viele Beschäftigte in die Gottesdienste am Flughafen zu bekommen; unser Bemühen läuft darauf hinaus, den Glauben der Menschen, denen wir begegnen, zu beleben und sie für ein stärkeres Engagement in ihren Heimatgemeinden zu gewinnen. Außerdem geht es selbstverständlich auch darum, das Arbeitsklima und die Arbeitsbedingungen vom christlichen Standpunkt aus zu beeinflussen und mit zu formen sowie Einzelfallhilfe zu leisten. Eine große Schwierigkeit bei dieser Zielgruppe ist die in einzelnen Bereichen sehr starke Fluktuation der Beschäftigten, so daß gute Bekannte über Nacht verschwunden sind und immer wieder neue Menschen „kontaktiert“ werden müssen. Was die vielen Millionen Flughafenbesucher betrifft, so haben wir uns in diesem Jahr besonders um Öffentlichkeitsarbeit bemüht. Es ging uns darum, diese völlig neue pastorale Einrichtung Flughafenseelsorge und ihre Tätigkeit in möglichst breiten Kreisen der Bevölkerung (potentielle Fluggäste) bekannt zu machen. Das geschah durch einen 12 Minuten Fernsehfilm, den wir in Zusammenarbeit mit einem Fernsehteam über unsere Dienststelle und über unsere Arbeit drehten, der zu einer sehr günstigen Zeit im allgemeinen Programm gesendet wurde (24. 12. 1972, ca. 14 Uhr) und der ein positives Echo gefunden hat; ein Kurzinterview im Radioprogramm des Frankfurter Senders ist in Vorbereitung. Dazu kam in Zusammenarbeit mit einigen Journalisten die Veröffentlichung von kleineren und größeren Artikeln und Bildreportagen in verschiedenen Zeitschriften, auch in den Flughafennachrichten. In dieser Richtung wirkte auch eine breit gestreute Einladung an die Kirchengemeinden im Umkreis von 150 km zu einem Besuch des Flughafens und unserer Seelsorgestelle mit Jugend-, Erwachsenen- und Altengruppen, die ein sehr positives Echo gefunden hat. Wenn auch die Betreuung der vielen Gruppen eine sehr zeitaufwendige Angelegenheit war (einmal hatten wir 6 Gottesdienste an einem Tag), so zeigt jedoch das Echo, das immer wieder einging (Briefeingang und persönliche Gespräche mit den Fluggästen), daß das angestrebte Ziel in hohem Maße erreicht wurde. Bei der Betreuung der dritten Zielgruppe,

der Gruppe der Passagiere, haben wir noch Schwierigkeiten beim Finden einer wirkungsvolleren Arbeitsmethode. Wir sprechen die Reisenden an, wir versuchen die Hinweisschilder auf unsere Seelsorgestelle zu verbessern, um die Menschen so intensiver an uns heranzuführen. Wir sprechen mit unseren Besuchern vor und nach den Gottesdiensten, wir haben auch vielen geholfen, aber dennoch können wir auf diesem Sektor mit dem Ergebnis unserer Arbeit nicht ganz zufrieden sein. Der Gedanken- und Erfahrungsaustausch auf den Sitzungen der International Conference of Airport Chaplains vom 1. bis 6. Oktober 1973 auf Malta hat uns hier wieder ein Stück weitergeholfen.

Ökumene

Ganz bewußt betreiben wir unsere pastorale Arbeit am Flughafen Frankfurt ökumenisch. Die Organisation als Arbeitsvoraussetzung ist eindeutig ökumenisch: Koordination der Vorhaben in Dienstbesprechungen und Kooperation soweit als möglich beim Vorgehen sind selbstverständlich. Auf liturgischem Sektor haben wir durch ökumenische Gottesdienste unser Bemühen um eine Zusammenarbeit aller Christen, weitergehend auch aller Menschen guten Willens, öffentlich kundgetan. Es sind jedoch noch intensivere Bemühungen gerade auf ökumenischem Gebiet erforderlich.

Glosse

Erika Ahlbrecht-Meditz

Der Fall Franzoni

Wer mit dem Erzbischof von Turin, Kardinal Pellegrino, „den Schmerz und die Entrüstung teilt, daß unzählige Menschen als Subproletariat ein menschenunwürdiges Dasein fristen“, kann in der Auseinandersetzung zwischen den engagierten Gesellschaftskritikern und jenen, die nach „Klarheit und Ordnung“ rufen, nicht unbeteiligt bleiben. red

Italiens Hauptstadt, Zentrum der katholischen Christenheit und Sitz des Stellvertreters Christi, ist eine Stadt der traurigen Superlative: sie hat die größte Kindersterblichkeit Italiens, die höchste Arbeitslosenrate, die krassen Einkommensunterschiede, den höchsten Prozentsatz an Heimkindern. Eine recht unchristliche Optik, ausgerechnet für Rom. Die katholische Kirche wird daher, so kündigte kürzlich der Generalvikar der römischen Diözese, Kardinal Ugo Poletti an, im Februar 1974 einen Kongreß über Maßnahmen zur Beseitigung der sozialen Mißstände in der heiligen Stadt veranstalten. Wenn es auch in erster Linie Sache der Kommune sei, sich dieser Übelstände anzunehmen, so müßte doch auch die Kirche zur Humanisierung der Lebensverhältnisse beitragen. Es könnten, so Poletti, beispielsweise die Orden angeregt werden, ihre zum Teil recht ausgedehnten Gärten und Parks der erholungsbedürftigen Bevölkerung zu öffnen.

Es ist zu hoffen, daß dieser angekündigte Kongreß mehr erbringt als bloß die Öffnung klostereigener Gärten. Immerhin aber wird hier die Behandlung eines sehr heißen Eisens durch die Amtskirche in Aussicht gestellt, das eigentlich längst hätte angepackt werden müssen. Daß es jetzt geschieht, ist einem Mann mitzuverdanken, der gegen die Mißstände seit langem recht deutlich aufgetreten ist und dem dieses Auftreten nicht gut bekam: dem Abt der traditionsreichen Benediktinerabtei St. Paul vor den Mauern, Giovanni Battista Franzoni.

Franzoni ist kein Einzelfall, sondern prominentester Exponent einer neuen Richtung im italienischen Katholizismus, die durch das zweite Vatikanische Konzil ins Leben gerufen wurde. Eine Richtung, für die Namen wie Don Enzo Mazzi und der Isolotto von Florenz stehen, der „linke“ Don Gerard Lutte, der römische Pfarrer Rolando Pallazeschi, der wegen seiner Unterschrift unter einen offenen Brief an die Christen Roms, in dem unter anderem die vatikanische Beteiligung an Bodenspekulationen angeprangert wurde, sein Amt verlor; die Solidaritätsbewegung „7. November“, die immer wieder kritisch auf die „zahlreichen Wider-

sprüche zwischen dem offiziellen Lehramt der Kirche und der kirchlichen Praxis“ hinweist (aus dem Arbeitspapier der ersten Generalversammlung vom November 1972) und dem politischen, militärischen und wirtschaftlichen Imperialismus den Kampf angesagt hat; der linke Flügel der katholischen Arbeitnehmerbewegung Italiens, der sich vom hierarchiekonformen Flügel getrennt hat. Diese Richtung ist dem vatikanischen Staatssekretariat, der Mehrheit der italienischen Bischofskonferenz und konservativen Kreisen in Kirche und Gesellschaft längst ein Anlaß zu äußerstem Unbehagen. Personalisiertes Ziel dieses Unbehagens: der „rote“ Abt von St. Paul vor den Mauern.

Franzoni hätte man vielleicht noch ein bloß wortgewaltiges Eintreten etwa für die italienischen Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen verziehen. Aber Franzoni hält nichts von Worten allein. Er ist der Überzeugung, daß Christen für die Verhältnisse in der Welt nicht nur mitverantwortlich sind, sondern auch etwas zu ihrer Veränderung beitragen müssen. Er marschierte daher im Juli 1972 zehn Tage lang mit den Kriegsdienstverweigerern durch italienische Städte. Er verurteilte nicht nur die amerikanische Kriegsführung in Vietnam und das Schweigen der Christen, er fastete auch zwei Wochen lang mit Mitgliedern seiner Basis-Gemeinde für den Frieden in Vietnam. Er fastete für die Beendigung des indisch-pakistanischen Krieges. Er empfing eine Abordnung des Vietkong und sagte, der vietnamesische Befreiungskrieg habe ihm ein besseres Verständnis des Evangeliums ermöglicht. Er befürwortete nicht nur die Forderungen streikender Arbeiter in seiner Pfarrei, sondern sammelte auch Geld für sie. Er sprach sich oft und öffentlich für die Aufhebung des italienischen Konkordats aus, er prangerte die unnötigen Ausgaben für aufwendige Militärparaden an. Und er kritisierte immer wieder die „kapitalistische Machtfülle“ der Kirche Italiens und ihre Verflechtung mit Macht, Geld und Bodenspekulation. Wäre er Kritiker am grünen Tisch geblieben, so säße er wahrscheinlich noch heute (jedenfalls bis zum Ablauf seiner Amtszeit im April 1974) auf seinem Abtsstuhl. Ein marschierender, demonstrierender, protestierender Abt,

der sich in konkrete tagespolitische Konflikte einmischte und Partei ergriff, war aber gegen jedes Herkommen.

Einen Pfarrer Pallazeschi konnte man wegen eines solchen Verhaltens stillschweigend von seinem Amt suspendieren. Bei einem Abt war dies nicht so einfach. So wurde zunächst – im Dezember 1971 – eine Untersuchung angeordnet, die unter Leitung des damaligen Benediktiner-Abtpräses Clerici stattfand, aber keine Gründe für die vorzeitige Amtsenthebung des Abtes ergab. Eine zweite Untersuchung unter dem Apostolischen Visitator, Abt Bacchetti erbrachte ebensowenig Stichhaltiges. Franzoni war weder eine Verletzung der Ordensregeln, noch eine Verletzung seiner Amtspflichten nachzuweisen. Da somit von seiten des Ordens keine Mitwirkung an der Lösung des Falles Franzoni erwartet werden konnte, wurde im Juli 1972 der „Oberste Rat“ der Benediktinerkongregation von Cassino durch die Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute kurzerhand aufgelöst und durch einen „provisorischen Rat“ ersetzt, dessen erste Aufgabe eine dritte Untersuchung gegen Franzoni war. Die Basis-Gemeinde von St. Paul und Franzoni selbst erhoben vergeblich Einwände gegen diese illegale Maßnahme, die sie [wie sich zur Absetzung des Abtes interpretierten.

zur Absetzung des Abtes interpretieren.

Drei Wochen später nahm der Papst „nach sorgfältiger Prüfung“ und unter Berücksichtigung des eindeutig erklärten Willens der Klostergemeinschaft von St. Paul, wie es offiziell hieß, den Rücktritt des Abtes Franzoni an.

In einer Gemeinschaftsmesse verabschiedete sich Franzoni am 26. August von seiner bisherigen Pfarrgemeinde und kündigte an, daß er künftig zusammen mit seiner Basis-Gemeinde außerhalb des Klosters die Verwirklichung des Evangeliums, zu der er sich berufen fühle, versuchen werde. Eine Woche später feierte er mit seiner Gemeinde in einem ehemaligen Fabrikschuppen an der Via Ostiense seinen ersten Gottesdienst als einfacher Pfarrer. Ein „Provisorium“, das – wie die künftige Tätigkeit Franzonis – alsbald Gegenstand einer Aussprache zwischen dem Exabt und dem römischen Generalvikar war.

Daß mit der autoritären „Erledigung“ des Falles Franzoni nicht nur Franzoni gemeint war, wurde in den progressiven Kreisen des italienischen Katholizismus bald verstanden. Als erster solidarisierte sich der Erzbischof von Turin, Kardinal Pellegrino, öffentlich mit dem abgesetzten Abt. In einem Artikel der Turiner Kirchenzeitung „Il nostro tempo“ stellte sich Pellegrino hinter die Kritik Franzonis an der Geld- und Machtpolitik der Kirche und der kirchlichen Beteiligung an den skandalösen Grundstücksspekulationen in italienischen Großstädten. „Was wir in den Großstädten bei Kindern, Jugendlichen, Erwachsenen, alten Menschen und Arbeitern erleben, die als Subproletariat ein menschenunwürdiges Dasein fristen“, schrieb er, „muß Schmerz und Entrüstung auslösen. Die Verflechtung mit politischer und wirtschaftlicher Macht hindert die Kirche oft daran, mit der erforderlichen Offenheit zu reden.“

Pellegrinos offene Sympathieerklärung für Franzoni und seine Anliegen hatte zur Folge, daß sich auch eine Reihe anderer Bischöfe, Priester und Laien ihr anschlossen. Pellegrino begrüßte diese Solidaritätsbekundungen in einem Interview mit der römischen Wochenschrift „Sette Giorni“ im Oktober 1973 als Äußerung „eines neuen Verantwortungsbewußtseins, das sich im Gegensatz zu verschiedenen anderen Erscheinungen in der italienischen Kirche durchzusetzen scheint“. Der Kardinal wörtlich: „Ich begegne immer mehr neuen Zeichen des leidenschaftlichen Einsatzes für die Gerechtigkeit, des Opferwillens, der Selbsthingabe und der tiefen Solidarität vor allem mit den Ärmsten, die ich nicht anders als für zutiefst religiös halten kann, auch wenn sie nicht eigentlich christlich sind, auch wenn sie erklärtermaßen auf materialistischen Voraussetzungen aufbauen.“

Eine Auffassung, die manche kirchlichen Zentralstellen gewiß nicht teilen. Dort ist man wohl kaum gewillt, künftig mit Abwechslern vom Zuschnitt Franzonis anders zu verfahren als bisher.

Auf einem internationalen Kanonistenkongreß im September 1973 in Mailand bezeichnete der Präsident der Kommission für die Revision des Kirchenrechts, Kardinal Fe-

lici, die innerkirchlichen Protestbewegungen als „fast pathologisch“ und als Ursache eines „Chaos der Ideen und Meinungen“. „Klarheit und Ordnung“ wären heute nötiger denn je. Und der „Osservatore Romano“ sah es als Zeichen dafür an, daß „die Verwirrung den höchsten Grad erreicht“ habe, als ein Kongreß „Christen für den Sozialismus“ im September in Bologna Christentum und marxistische Gesellschaftsanalyse für durchaus vereinbar hielt.

Manche von denen, die heute nach „Klarheit und Ordnung“ rufen und durch ein angebliches „Chaos der Meinungen“ in der Kirche gängigst werden, hatten das Zweite Vatikanum als ein „zweites Pfingsten“ gefeiert. Es scheint, als wären sie aber gegenüber den pfingstlichen Folgen, nämlich dem „Reden in vielen Sprachen“ und dem Aufbruch vieler Christen mit und ohne Amt „in alle Welt“ nicht mehr hörfähig genug. Deshalb versuchen manche, mit traditionellen autoritären Mitteln und Methoden eine Ordnung im „Chaos“ wiederherzustellen, das – möglicherweise – nichts anderes als ein Zeichen des Geistes ist, der immer schon wehte, wo er will.

Bücher

Psychologie und Seelsorge als Gespräch

Die folgenden Buchberichte und Einzelbesprechungen von Büchern über Psychologie, beratende Seelsorge, Gesprächsanleitungen u. ä. wollen zusätzliche Anregungen bieten, sich noch intensiver mit den Problemen um das seelsorgliche Gespräch zu befassen. red

1. *Otto Haendler*, Tiefenpsychologie, Theologie und Seelsorge. Ausgewählte Aufsätze, hrsg. v. *J. Scharfenberg* und *K. Winter*, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971, 271 Seiten.
2. *Wilhelm Heinen*, Das Gewissen – sein Werden und Wirken zur Freiheit, hrsg. v.

H. Kramer, Echter Verlag, Würzburg 1971, 219 Seiten.

3. *Hans-Joachim Thilo*, Beratende Seelsorge. Tiefenpsychologische Methodik dargestellt am Kasualgespräch, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971, 242 Seiten.

4. *Norbert Wetzl*, Das Gespräch als Lebenshilfe, Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien–München 1972, 176 Seiten.

5. *Wybe Zijlstra*, Seelsorge-Training. Clinical Pastoral Training, Nachwort von *H.-Chr. Piper*, Chr. Kaiser Verlag, München – Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1971, 189 Seiten.

6. *Albert Huth*, Psychologie in der Seelsorge, Vorwort von *P. G. Wacker*, Verlag F. Schöningh, Paderborn 1971, 84 Seiten.

7. *James Hillman*, Die Begegnung mit sich selbst. Psychologie und Religion. E. Klett Verlag, Stuttgart 1969, 141 Seiten.

Das Verhältnis zwischen der Psychologie, vor allem der Tiefenpsychologie, auf der einen Seite und der Religion, bzw. der Theologie und damit auch der Seelsorge auf der anderen Seite ist bis in unsere Tage belastet durch manche Vorurteile und Mißverständnisse – auf beiden Seiten. So vermuten manche Theologen voreilig hinter dem methodologischen Determinismus der psychologischen Wissenschaften und ihrer Anwendungsgebiete auch einen dogmatischen, der sich mit einer christlichen Anthropologie nicht vereinbaren läßt. Andererseits werden gewisse psychologische „Erklärungen“ – Religion als bloße Projektion menschlicher Bedürfnisse, als Über-Ich, als Funktion der Psyche – weder der Religion im Ganzen noch dem christlichen Glauben gerecht. Deshalb sind Veröffentlichungen nur zu begrüßen, die ein interdisziplinäres Gespräch versuchen. Aus der schon bald unübersehbaren Literatur sollen einige Bücher der letzten Jahre kurz vorgestellt werden.

1. Einer der ersten, der sich – auf evangelischer Seite – um eine Auseinandersetzung mit der Tiefenpsychologie bemühte, war *Otto Haendler*. Ihn, den 80jährigen, grüßen seine Schüler und Freunde mit einer Sammlung verstreuter Aufsätze aus der Zeit von 1954 bis 1965, die unter dem Titel „Tiefen-

psychologie, Theologie und Seelsorge“ erschienen ist. Die ausgewählten Aufsätze sind nach drei Themenkreisen geordnet: Im ersten geht es um mehr prinzipielle Fragen im Verhältnis von Tiefenpsychologie und Theologie (Projektionen auf das christliche Gott-Vaterbild, Psychologie und Religion, Schuldfrage etc.). Die Aufsätze des zweiten Abschnittes, „Theologie und Seelsorge“, setzen sich unter verschiedenen Gesichtspunkten mit der Glaubenskrise der Gegenwart auseinander. Hier findet man außerdem einen kurzen, aber bedenkenswerten Beitrag zum Problem „Person und Amt“. Im dritten Themenkreis geht es um konkrete Aufgaben der Seelsorge: Beichte, Ehe, Alter, Meditation, um nur einige Stichworte zu nennen.

2. Wie Haendler auf evangelischer so war *Wilhelm Heinen* auf katholischer Seite über lange Zeiträume seines Lebens ein einsamer Wanderer bei seinem Bemühen, die Erkenntnisse der neueren Menschenkunde für Theologie und Seelsorge fruchtbar zu machen. Einige Aufsätze Heinens aus der Zeit von 1954 bis 1969 sind unter dem Titel „Das Gewissen – sein Werden und Wirken zur Freiheit“ von H. Kramer bearbeitet und herausgegeben worden, da sie geeignet erschienen, einen Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion um das Gewissen zu leisten. Dabei geht es nicht nur um Vorgegebenheiten und Prägefaktoren, um die Polarität von Determination und Freiheit, sondern auch – und das ist vielleicht das wichtigste Anliegen Heinens – um den Reifungsprozeß des Gewissens in den verschiedenen Lebensstadien und in Relation zu den acht Grundgestalten (Vater, Mutter, Bruder, Schwester, Mann, Frau, Sohn, Tochter). Schließlich werden Zweifel, Krankheit und Delikt exemplarisch als Signale einer gestörten Bildung des Gewissens gedeutet.

3. So anregend und abwechslungsreich Aufsatzsammlungen sein können, mancher möchte sich doch etwas systematischer mit diesen Fragen befassen. Hier ist nun auf ein Buch hinzuweisen, das gerade für die in der Gemeindegarbeit Stehenden sehr hilfreich sein könnte. *Hans-Joachim Thilo*, Gemeindepastor und Psychotherapeut in Lübeck mit einem Lehrauftrag am Predigerseminar in Preetz, legt unter dem Titel

„Beratende Seelsorge“ ein Lehrbuch des Kasualgesprächs vor, das Erkenntnisse aus der Tiefenpsychologie weitgehend aufgreift. Im ersten Teil geht es um Wesen und Methode der Gesprächsführung. Nach einer kurzen Besinnung auf das Verhältnis von Gespräch und Verkündigung werden nicht nur die tiefenpsychologischen Phänomene im Ablauf des Gesprächs und die Abwehrmechanismen, sondern auch die äußere Situation des Einzelgesprächs und die einzelnen Gesprächsphasen in ihrem Verlauf ausführlich behandelt. Der zweite Teil zeigt die seelsorglichen Möglichkeiten, die in der alltäglichen Anmeldung zur Taufe, Trauung und Beerdigung liegen. Besonders wertvoll sind hier ausführliche Gesprächsprotokolle, die vom Verfasser nach den im ersten Teil erarbeiteten Kriterien analysiert werden. Auch an Hinweisen auf die entsprechenden liturgischen Handlungen fehlt es nicht.

4. Ebenfalls um die Bedeutung und Führung des Gesprächs – jedoch in einer etwas weniger systematischen Weise als bei Thilo – geht es in dem Buch von *Norbert Wetzel* „Das Gespräch als Lebenshilfe“. Auch hier werden die „Gesprächspartner“, der Verlauf und die Gefährdung des Gesprächs erörtert, wobei großer Wert darauf gelegt wird, daß die beratende Tätigkeit der Kirchen gerade darin ihre Legitimation und ihren Vorzug hat, daß sie *nicht* spezialisiert ist. Der Gedankengang wird immer wieder durch Beispiele erhellt. Dabei kommt dem Verfasser seine Erfahrung u. a. auf dem Gebiet der Telefonseelsorge sehr zugute. Jeder Seelsorger, dem die Anonymität des Telefons, unter der immer mehr hilfsbedürftige Menschen ersten Kontakt herzustellen versuchen, zu schaffen macht, wird wohl für die Hinweise des Buches empfänglich sein. Ausführlich werden Fragen behandelt, die sich aus der Beratertätigkeit gerade des Priesters ergeben; so wird der Leser etwa auf unbewußte Erwartungshaltungen des Ratsuchenden, aber auch auf Gefährdungen, die dem Priester aus seinem eigenen Rollenverständnis erwachsen, aufmerksam gemacht.

5. Wenn man bedenkt, wie oft die Gemeindegarbeit beeinträchtigt wird durch falsche Einstellungen des Seelsorgers, die ihm selbst meist kaum bewußt sind, dann stellt sich

die Frage nach einer entsprechenden Schulung, nach Ausbildungsmodellen für eine realitätsgerechte Seelsorge. Zur Beantwortung dieser Frage leistet das Buch „Seelsorge-Training“ von *Wybe Zijlstra* einen Beitrag. Es handelt sich dabei um einen Bericht darüber, wie das in den USA geschaffene Clinical Pastoral Training (CPT) in den Niederlanden angewendet wird. Ein solches Training besteht im wesentlichen darin, daß eine Gruppe von Pfarrern in einem etwas verfremdeten Milieu, in der Regel in einem Krankenhaus, während drei Monaten ihren Beruf ausüben, wobei ihre Erfahrungen innerhalb der Gruppe besprochen werden. Da die Gruppe eine verhältnismäßig abgeschlossene und intensive Lebensgemeinschaft bildet, kommen latente Aggressionen schon bald zum Vorschein, die dann bewußt gemacht und verarbeitet werden können. Von der etwas befremdenden Fachsprache darf man sich nicht beirren lassen; manches, was hier gesagt wird, ist nicht ganz so neu, wie es sich anhört. Wenn man sieht, wie sorgfältig das CPT vorbereitet und überwacht wird – die Teilnehmer werden auch nach dem Training nicht allein gelassen! –, dann erscheinen die schwerwiegenden Bedenken überzeugend, die das holländische und das amerikanische CPT gegen heutige Formen des „Sensitivity Training“ anmelden (vgl. S. 53f).

6. Alle bisher genannten Autoren suchten in irgendeiner Weise das Gespräch mit der Tiefenpsychologie, *Albert Huth* dagegen, Vertreter einer pädagogischen Psychologie, entfaltet in seinem Buch „Psychologie in der Seelsorge“ einen anderen Ansatz. Zunächst geht es um das Kennenlernen des anderen Menschen (erster Eindruck, Alter, Geschlecht etc.). Dann wird eine Art Typenlehre entwickelt (Wesenszüge aus den Funktionsgebieten, aus den Kulturgebieten, aus den Formalgebieten). Die Wesensschau des anderen Menschen und die im anderen Menschen wirkenden Werte sind der Gegenstand der letzten beiden Kapitel. Als knappe und übersichtliche – gelegentlich allzu vereinfachende – Einführung in diese Richtung der Psychologie ist das Bändchen wohl geeignet, wobei man allerdings Hinweise auf weiterführende Literatur vermißt. Wenn man auch manchen für die Seelsorge hilfreichen Ge-

danken findet, so bleibt doch ein gewisses Unbehagen gegenüber einer Psychologie, die völlig darauf zu verzichten scheint, nach den Ursprüngen von Fehlhaltungen zu fragen, bzw. meint, auf tiefenpsychologische Aspekte verzichten zu dürfen.

7. Zum Schluß soll noch die anregende und stellenweise erfrischend weise Schrift von *James Hillman* „Die Begegnung mit sich selbst – Psychologie und Religion“ erwähnt werden. Das Hauptbestreben des Verfassers, Diplomanalytiker und Gastprofessor am C. G. Jung-Institut in Zürich, besteht darin, aus der analytischen Erfahrung einen Beitrag zu einer Psychologie des Beratenden zu leisten, von der die Beratung ja ebenso sehr abhängt wie von seiner Theologie. Auch wer der Art und Weise, wie die Psychologie Jung'scher Observanz religiöse Phänomene deutet, kritisch gegenübersteht, wird seine Freude daran haben, wie der Verfasser sich mit manchen zeitgenössischen Torheiten auseinandersetzt. Im Unterschied zu anderen analytischen Schulen scheint es in der Psychologie C. G. Jungs ein Korrektiv zu geben gegen die institutionalisierte Neugier psychologischer Tests und Fragebogenaktionen.

Das Gespräch zwischen den psychologischen und den theologischen Disziplinen ist in Gang gekommen. Nach einer Phase, in der die Gemeinsamkeiten im Vordergrund standen, scheint es mir bereits in eine zweite Phase getreten zu sein, in der beide Seiten – bei aller Zusammenarbeit – wieder stärker nach dem fragen, was sie unterscheidet. Eine gewisse Unsicherheit in der Abgrenzung von Psychotherapie und Seelsorge hängt wohl mit einem Mangel an wissenschaftstheoretischen Überlegungen zusammen. Um das Wort Gottes zu verkünden, muß der Seelsorger die ihm anvertrauten Menschen wirklich kennen; dazu kann ihm die Psychologie helfen.

Christoph Casetti, Zürich

1. *Howard J. Clinebell*, Modelle beratender Seelsorge (Band 8 der Reihe „Praxis der Kirche“), Chr. Kaiser Verlag, München – Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1971, 288 Seiten.

2. *Joseph W. Knowles*, Gruppenberatung als Seelsorge und Lebenshilfe (ebd. Band 9),

Chr. Kaiser Verlag, München – Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1971, 202 Seiten.

3. *Margaretta K. Bowers* u. a., *Wie können wir Sterbenden beistehen* (ebd. Band 6), Chr. Kaiser Verlag, München – Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1971, 176 Seiten.

Diese drei Bände aus der Reihe „Praxis der Kirche“, die das Problemfeld „Seelsorge“ im engen Sinn des Wortes behandeln, konfrontieren den Leser mit der angelsächsischen Methode, Praktische Theologie zu betreiben*. Sie stammen von erfahrenen Praktikern bzw. Praxisausbildnern, die ihre Praxis und ihre Erfahrungen vorstellen.

1. Den fundamentalen Impuls dieser Seelsorge beschreibt Clinebell so: „Für viele Menschen ist Gott tot. Das Wort „Gott“ erscheint ihnen als leeres Symbol. Sie sind unfähig, die frohe Botschaft aufzunehmen. Manchen von ihnen macht die Beratung das Evangelium erst wieder verstehbar, da sie für das Leben und ihre Umwelt aufgeschlossen werden. Denn all das kann nicht eher wieder lebendig werden, ehe sie nicht die bedingungslos annehmende Liebe in einer Begegnung selber erfahren haben“ (31). Solche Seelsorge verlangt wie die klienten-zentrierte Gesprächsführung von C. Rogers zunächst vor allem die Kunst des Zuhörens. Clinebell wehrt sich freilich gegen eine einlinige Hochstilisierung dieser Funktion des Beraters; er billigt ihm durchaus Aktivität zu: Wertung, Interpretation und Beistand (58). Das Ziel der Beratung ist daher auch nicht nur und nicht so sehr die Einsicht des Patienten in sein eigenes Selbst, sondern die Verbesserung der zwischenmenschlichen Beziehungen. Im Mittelpunkt stehen dabei die Problemkreise Ehe und Familie sowie die darin zu verarbeitenden Krisensituationen: Geburt und Erziehung, Verlassen des Elternhauses und Heirat, Tod. Sowohl diese Konzentration auf die traditionellen kirchlichen Tätigkeitsfelder wie die undogmatische Haltung in der Methodenfrage, die es ermöglicht, verschiedene Methoden von der kurzfristigen Einzelberatung bis zur Gruppenberatung nebeneinander vorzustellen, machen das Buch gerade für den Praktiker unmittelbar inter-

essant. – Für den Bereich der katholischen Seelsorge kann man sich freilich fragen, ob das Buch nicht etwas zu früh kommt, genauer: ob sie nicht zuvor intensiver durch die Rogers-Schule gehen sollte.

2. Immer dann, wenn es primär um die Therapie von Beziehungen geht, legt sich die Form der Gruppenberatung besonders nahe. Knowles schildert in seinem Buch den Prozeß dieser Beratungsform, beginnend bei der Werbung für sie in der kirchlichen Gemeinde, der Auswahl der Gruppenteilnehmer bis zum Beratungsprozeß selber. Ziel des Prozesses ist es, über die Phasen des oberflächlichen Sichkennenslernens, des Austausches von Gefühlen, der Konfrontation und Begegnung zu einem „Selbstsein in der Gemeinschaft“ zu gelangen, die „Urdistanz“ und „In-Beziehung-treten“ vereint (111). Man wird den Vorteil dieser Beratungsform nicht zuletzt darin sehen dürfen, daß sie Mittel zur Dezentralisierung und Entklerikalisierung des Gemeindelebens sein kann.

3. Der Band über die Seelsorge an Sterbenden scheint mir der imponierendste der ganzen Reihe „Praxis der Kirche“ zu sein. Beeindruckend ist bereits die Tatsache, daß hier die allerorten theoretisch geforderte Teamarbeit praktisch geleistet wurde: von einer Psychotherapeutin, einem Psychiater, einem klinischen Psychologen und einem Krankenhausseelsorger; beeindruckend ist die Fülle von Beobachtungen über Einstellungen von Sterbenden zum Tod; beeindruckend vor allem, was über die Unfähigkeit der Gesunden gesagt wird, mit ihnen zu leben und ihnen beizustehen. „Ganz offensichtlich ist die Einstellung gegenüber Sterbenden, wie sie durch das technisch-wissenschaftliche Zeitalter bedingt ist, unzureichend, was sich gerade bei den Menschen besonders bemerkbar macht, deren Beruf ihnen eine gewisse Verantwortung für Sterbende auferlegt“ (77). Auch der Geistliche partizipiert an jenem common sense, der die Furcht vor dem eigenen Tod nicht durcharbeitet und deswegen den Kontakt mit den Sterbenden meidet; er versteckt sich hinter den Masken der rituellen Handlung, der Verkündigungssprache, der Geschäftigkeit. – Die Autoren weisen darauf hin, daß solidarisches Aufarbeiten des Lebensweges, die Suche nach der

* Das Buch von W. Zijlstra ist in der vorausgehenden Sammelbesprechung enthalten.

Melodie des eigenen Lebens bisweilen neuen Mut zu wecken und unerwartete Heilerfolge zu zeitigen vermag. Sie gehen jedoch auch nicht der Frage aus dem Weg, wie sich Hoffnung angesichts des Todes als der definitiven Grenze menschlicher Möglichkeiten mitteilen läßt.

Vor allem die Bücher von Clinebell und Knowles machen die Differenz zum Argumentationsstil der deutschen Praktischen Theologie deutlich: Hier kritische Reflexion, die ihren Gegenstand, die kirchliche Praxis, aus den Augen zu verlieren droht – dort vielleicht zu unbekümmerte pragmatische Kurierungsversuche. Nur zwei Fragen an die amerikanische Seelsorgebewegung seien kurz angesprochen: Nehmen die vorgeschlagenen Beziehungskuren die Leiden und Ängste des Individuums nicht manchmal zu leicht? Und: vorausgesetzt, daß zumindest manche Beziehungsstörungen ihre Ursachen in gesellschaftlichen Verhältnissen haben, wo bleibt die Öffnung für politische Praxis und Reflexion?

Wilhelm Möhler, Tübingen

Joachim Scharfenberg, Seelsorge als Gespräch (Band 8 der Reihe „Handbibliothek für Beratung und Seelsorge“), Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972, 156 Seiten.

Der Kieler Psychoanalytiker und Pastoraltheologe Scharfenberg beweist hier aufs neue, wie fruchtbar die Begegnung zwischen Tiefenpsychologie und Theologie für die seelsorgliche Praxis sein kann. Daß diese Praxis sich mehr und mehr von der Theorie getrennt hat, dafür macht Scharfenberg nicht zuletzt eine falsche Vorstellung von Wesen und Aufgabe der Seelsorge verantwortlich: Herrscht nicht noch weitgehend die Überzeugung vor, in der Seelsorge müsse auch das „Gespräch“ immer auf die „Verkündigung“ hin ausgerichtet sein? Wenn es dagegen gelingen könnte, diese „starre Verklammerung der beiden Begriffe“ aufzulösen und stattdessen die „Sprachstruktur des Gespräches selber“ ernstzunehmen, dann würde sich vielleicht herausstellen, daß gerade in ihr „das verborgen liegen könnte, was als das spezifisch Seelsorgliche bezeichnet werden kann“ (10). Auf diesem Hintergrund bietet der Verfasser in sechs übersichtlich

gegliederten Kapiteln eine Einführung in die Dynamik und Problematik des Gespräches allgemein, sowie eine Übersicht über die verschiedenen Formen der Gesprächsführung. Die klare Sprache macht den dichten Text gut lesbar; Fallbeispiele lockern ihn auf.

Die Grundlage der Ausführungen ist das theologische Prinzip der Freiheit: Ziel eines jeden seelsorglichen Gesprächs sollte es sein, den Partner ein Stück weit jener inneren Freiheit zuzuführen, die ihm eine fruchtbare Auseinandersetzung mit seinen Problemen ermöglicht. Sprache ist ja nicht nur Mittel der Information, sondern Basis der Kommunikation überhaupt. Sie strukturiert das noch Verschwommene und schafft neue Wirklichkeit: So können unbestimmte Ängste in einem Gespräch, in dem sich der Ratsuchende verstanden fühlt, bezeichnet werden, was der Anfang ihrer Bewältigung ist. Dabei sieht Scharfenberg den „seelsorglichen Auftrag“ methodisch darin, daß der Berater sowohl Partner seines Gegenübers, als auch „Vertreter der Realität“ ist (77). Gelingt dies, so wird das Gespräch nicht nur zur „Fundstelle ethischer Entscheidung“ (43), sondern zum „Einübungsraum dieser Freiheit“ selbst (12). Die Bedingung dafür ist allerdings, daß der Seelsorger auf autoritäre und unbezogene „Verkündigung“ verzichtet und bereit ist, den anderen Menschen in seiner Eigenart anzunehmen. Der Seelsorger muß sich weiters bewußt sein, daß in ein Gespräch immer beide Partner ihre Probleme einbringen. Verdrängte Ängste und Triebregungen verzerren das Verständnis des anderen auf die eigenen Bedürfnisse hin; ein Tatbestand, den die Psychoanalyse mit „Übertragung“ (bzw. „Gegenübertragung“) bezeichnet. Die umfassende Selbstprüfung des Beraters vor und nach dem Gespräch – wozu Scharfenberg hilfreiche Ratschläge bietet – ist daher unerläßlich. So zeigt dieses notwendige Buch dem Seelsorger die Möglichkeiten auf, die er bei eigener innerer Freiheit haben kann, und vermittelt richtige Voraussetzungen einer sachgerechten Seelsorge.

Marion Battke, Tübingen

Glaubensgespräche mit Brautleuten. Pastorale Handreichungen nach dem französischen Modell (franz. „Pastorale des fiancés“, Paris

1970), hrsg. v. *Joachim Mordeja* (Übers.) und *Johannes Günter Gerhartz* (Vorwort), Josef Knecht Verlag, Frankfurt 1971, 76 Seiten.

Viele, die in der Ehevorbereitung tätig sind, werden dieses kleine Buch begrüßen, verspricht es doch „Handreichungen“ auf einem Gebiet seelsorglicher Praxis, dessen Vernachlässigung heute immer bewußter wird. Wie der deutsche Untertitel andeutet, will es nicht nur eine Übersetzung sein, sondern im Wortlaut schon die deutschen Verhältnisse berücksichtigen. Kern des Buches aber bleibt ein Text, den die Vollversammlung der französischen Bischöfe 1969 in Lourdes verabschiedet hat und der mit einem Kommentar der „Bischöflichen Familienkommission“ veröffentlicht wurde. Es ging den französischen Bischöfen dabei um die Herausstellung der Bedeutung der Ehevorbereitung als eine Aufgabe der *ganzen* Kirche. Zugleich gaben sie Hinweise für das Verhalten des Seelsorgers, der in der vorbereitenden Ehepastoral oft in dem Dilemma steht, wie er die kirchliche Trauung ohne Heuchelei und ohne bloßen Tribut an gesellschaftliche Usancen vollziehen kann. Zur Beurteilung der Echtheit des Wunsches nach kirchlicher Trauung nennt das Dokument drei Kriterien (auf deren Problematik hier nicht eingegangen werden kann): 1. Liegt „ein gewisser Sinn für das Religiöse“ vor? 2. Besteht die Gefahr einer ungerechten Entfremdung von der Kirche im Verweigerungsfall? 3. Würde dabei die Hoffnung auf die christliche Kindererziehung zerstört?(19) Diese Akzente und Impulse werden durch den ausführlichen Kommentar verdeutlicht und mit der Praxis vermittelt: Was heißt beraten, Sympathie entgegenbringen, jemanden auf *seinem* Weg begleiten? Welche Schwierigkeiten gibt es in der Ehevorbereitung, welches ist die Rolle von Priester und Laien? – Die Frage nach dem Zeugnis des Glaubens bringt die ganze Gemeinde, die „ganze Pastoral“ ins Spiel: Ist sie nicht oft „apostolisch fruchtlos“ (66)? Und schließlich: Kann die Ehevorbereitung im Sinn von Beratung und Glaubensgespräch „Vorbereitung“ bleiben? Hier erweist sich allerdings auch die Grenze dieses Büchleins: Ehevorbereitung wird hier lediglich als institutionalisiertes Brautgespräch themati-

siert. Die grundsätzliche Problematik läßt sich aber mit dem Brautgespräch allein nicht mehr bewältigen. Ehe, als menschliche (personal wie sozial) und christliche Berufung, verlangt eine Vorbereitung und Begleitung, die nur mehr ein Team von Fachleuten und Praktikern zu leisten vermag. Auch hier wäre der Priester als Berater und Gesprächspartner erfordert. *Andreas Imhasly, Tübingen*

Sprache, kritisches Denken und Verkündigung

1. *Dallas M. High* (Hrsg.), Sprachanalyse und religiöses Sprechen, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1972, 234 Seiten.
2. *Michel van Esbroeck*, Hermeneutik, Strukturalismus und Exegese, Kösel-Verlag, München 1972, 186 Seiten.
3. *Günther Schiwy*, Neue Aspekte des Strukturalismus, Kösel-Verlag, München 1971, 192 Seiten.
4. *Richard Schaeffler*, Religion und kritisches Bewußtsein, Alber-Verlag, Freiburg-München 1973, 452 Seiten.
5. *Leszek Kolakowski*, Die Gegenwärtigkeit des Mythos, Piper-Verlag, München 1973, 170 Seiten.
6. *Peter L. Berger*, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Fischer-Verlag, Frankfurt 1973, 195 Seiten.

1. Immer mehr wird die Sprache auch zu einem Problem für den kirchlichen Verkündiger. Exakte Sprachanalyse, die sich vorwiegend im angelsächsischen Raum entwickelt hat, rückt in das Blickfeld auch des Theologen und Seelsorgers. In diesem Buch wird sie durchwegs von angelsächsischen Theologen auf die Glaubenssprache angewandt. Dadurch entstehen wertvolle Einsichten in die logische Struktur, in die inneren Gesetze und in das Funktionieren der Glaubenssprache. Vor allem der anglikanische Bischof von Durham, I. T. Ramsey, hat gründliche Analysen der Glaubenssprache vorgelegt, wobei ihm bereits eine Verknüpfung zwischen Theorie und Praxis gelingt. So

dürfte das Buch, das in einige Probleme angewandter Sprachanalyse einführt, für den Verkündiger eine wertvolle Orientierung sein. Wegen seiner fremden Terminologie und Gedankengänge ist es allerdings nicht leicht zu lesen. H. Peukert hat eine ausgezeichnete Einführung gegeben.

2. In anderer Weise als die Sprachanalyse bemüht sich der Strukturalismus um das Verstehen und Interpretieren von Sprache. Dies ist aber zugleich das Ziel einer hermeneutischen Philosophie oder einer theologischen Hermeneutik. Der Autor sucht nach Konvergenzpunkten zwischen diesen beiden Methoden, und er konfrontiert diese mit der Lehre von den vier Schriftsinnen in der mittelalterlichen Hermeneutik der Bibel.

Es handelt sich hier um den Versuch einer zeitgemäßen Aktualisierung dieser Schriftsinne. Auch dieser Versuch dürfte für den kirchlichen Verkündiger von Bedeutung sein.

3. Eine umfassende Information über verschiedene Strömungen im französischen Strukturalismus bietet das Buch von Schiwy. Da wird zu unterscheiden versucht zwischen einem Strukturalismus als Mode und einem Strukturalismus als Methode. Es werden die Grenzen der strukturalistischen Methode genauso dargestellt wie die neuen Möglichkeiten, die sich mit dieser Richtung auftun. Ziel des Buches ist es, strukturalistische Methoden auch für die Theologie und wohl auch für die Verkündigung zugänglich zu machen. Sehr übersichtlich sind einige Regeln der strukturalen Analyse dargestellt.

4. Für den Seelsorger wird in unserer Zeit die Frage immer dringlicher, wie kritisches Bewußtsein und Religion zu vereinbaren seien. Hier wird von kompetenter Seite eine sehr umfassende wie gründliche Antwort auf diese Frage gegeben. Da wird zuerst gezeigt, was kritisches Bewußtsein ist. Denn hinter dieser Etikette kann sich alles Mögliche verbergen. Da wird die Genese eines derartigen Bewußtseins in unserer Kultur dargestellt. Als Gegenpol zum kritischen Bewußtsein fungiert die religiöse Kategorie des Heiligen. Hier wird nun gezeigt, wie Religion dem rationalen Denken gegenüber eine kritische Funktion haben kann. In diesem Lichte werden Religionskritik und Säkularisierungstheologie näher beleuchtet. Kritisches

Bewußtsein ist nicht nur mit religiösem Glauben verträglich, es teilt vielmehr das Schicksal mit diesem Glauben. Dieser Glaube kann zur Fundierung eines kritischen Bewußtseins beitragen. Derartige Thesen können gerade dem kirchlichen Praktiker Zuversicht geben.

5. Ein bemerkenswertes Buch stammt aus der Feder des polnischen Marxisten L. Kolakowski, der jetzt in Oxford lehrt. Der Autor ist gleicherweise ein Kenner des Marxismus wie des Positivismus. Auch ihm geht es um die kritische Rationalität. Aber diese ist nicht zu haben ohne den Gegenpol des Mythos. Der Begriff des Mythos wird hier sehr weit gefaßt. Er meint die Gesamtheit des außerrationalen oder vorrationalen Denkens. In diesem weiten Sinn werden auch Metaphysik oder religiöser Glaube dem Mythos zugeordnet. Der Mythos findet sich in unserem Erkenntnisproblem, in der Welt der Werte, selbst in der Logik und ihrer Begründung. Der Mythos hat gerade neben oder gegenüber der Ratio eine bleibende Funktion in unserem Einzelleben wie in unserer Gesellschaft und Kultur. Von hier aus wird die Unsinnigkeit einer „mythosfreien“ Christlichkeit oder Theologie deutlich. Das Buch kann Verkündigern und Christen, die durch eine verkürzte Rationalität verunsichert sind, eine wertvolle Hilfe sein.

6. Der österreichisch-amerikanische Soziologe P. L. Berger legt eine soziologische Studie nun auch in deutscher Sprache vor. Von einem wissenssoziologischen Standpunkt aus wird die gegenseitige Verzahnung von Religion und Gesellschaft beschrieben. Dabei wird die gesellschaftliche Funktion der Religion deutlich: sie baut eine verbindliche und tragfähige Sinnwelt auf und vermag alle Einzelfakten des menschlichen Lebens in diese Sinnwelt zu integrieren. Wir haben in unserer heutigen Kultur eine Pluralität von Sinnwelten, wovon Religion als einzige auch den Tod zu integrieren vermag. Die These von einer fortschreitenden und nicht umkehrbaren Säkularisierung der Religion in unserer Gesellschaft ist zumindest nicht verifizierbar. Vielmehr zeichnet sich heute bereits die Möglichkeit einer Gegensäkularisierung und einer neuen Einwurzelung im Glauben ab.

Anton Grabner-Haider, Graz

Probleme der Gesellschaft – Probleme der Kirche

Manfred Krämer, Kirche kontra Demokratie? Gesellschaftliche Probleme im gegenwärtigen Katholizismus. Mit einem Geleitwort von *Walter Dirks*. Band 14 der Reihe „Experiment Christentum“, hrsg. von *Thomas Sartory* und *Otto Betz*, Verlag J. Pfeiffer, München 1973.

Die katholische Kirche hat sich in der Vergangenheit schwer getan mit der Demokratie. Hans Maier schreibt zurecht: „Die theologische Beschäftigung mit der Demokratie stand lange unter einem schlechten Stern. Dies gilt sowohl für die Frühphase des Zusammenstoßes der Kirche mit der revolutionären Demokratie wie für die spätere behutsame Annäherung im Zuge der politischen und sozialen Enzykliken Leo's XIII. – Also im Grunde für das ganze 19. Jahrhundert“¹. Zwar haben sich diese Beziehungen der deutschen Katholiken zur demokratischen Staatsform nach 1945 gewandelt, aber die Analyse von Manfred Krämer zeigt deutlich, daß das Verhältnis der katholischen Kirche zur Demokratie auch heute noch gestört ist. In einer idealtypischen Gegenüberstellung untersucht er einerseits das konservative Denken im Katholizismus der Bundesrepublik und West-Berlins im Hinblick auf ihr Kirchenbild, auf die Familie, auf das Staats- und Politikverständnis und auf das Freund-Feind-Schema in der Darstellungsweise. Dem stellt der Autor kritische und demokratische Ansätze in der „progressiven“ Theologie des Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland gegenüber im Hinblick auf ihr Verständnis von Kirche, Glauben und Theologie, auf die Überwindung des Dilemmas von „Welt“ und „Kirche“ und der politischen Neubestimmung des politischen Handelns von Christen. Diese idealtypische Gegenüberstellung macht das Buch leicht lesbar und sehr übersichtlich. Allerdings hat diese Darstellungsweise auch den Nachteil, daß notwendige Differenzierungen nicht vorgenommen werden.

Das Buch von Krämer zeigt aber auch deutlich, wie die geschichtliche Entwicklung des Verhältnisses von katholischer Kirche und

Demokratie sich nicht willkürlich so gestaltet hat, sondern wie die katholische Kirche der Neuzeit aufgrund ihres – aus der Sicht des Neuen Testaments problematischen – Selbstverständnisses, aufgrund der Verketzerung der Emanzipation der gesellschaftlichen Bereiche von Politik, Wissenschaft, Erziehung, Freizeit usw. kein positives Verhältnis zu den demokratischen Staats- und Lebensformen finden konnte.

Im Hinblick auf die Zukunft der Demokratie in der Bundesrepublik Deutschland stellt dieses Buch einen wichtigen Beitrag dar. Denn auch der Gesellschaft kann es alles andere als gleichgültig sein, wie eine Großorganisation wie die katholische Kirche zu den demokratischen Staats- und Lebensformen steht. Für den innerkirchlichen Bereich und die Theologie weist das Buch auf die Notwendigkeit einer vertieften Auseinandersetzung mit der Demokratie hin. Für diese Diskussionen ist die Lektüre des Buches Voraussetzung. *Norbert Greinacher*, Tübingen

Büchereinlauf

(Eine Besprechung der hier angezeigten Bücher bleibt der Redaktion vorbehalten.)

- Altermatt Urs*, Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1972
- Barz Helmut*, Selbst-Erfahrung. Tiefenpsychologie und christlicher Glaube, Bd 2, Kreuz-Verlag, Stuttgart 1973
- Bastian H. D.* (Hrsg.), Experiment Isolotto, Reihe Praxis der Kirche, Bd 1, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1970
- Berdiesinski Dieter*, Die Praxis – Kriterium für die Wahrheit des Glaubens? Don Bosco Verlag, München 1973
- Bohren Rudolf – Greinacher Norbert* (Hrsg.), Angst in der Kirche verstehen und überwinden, Reihe Praxis der Kirche, Bd 12, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1972
- Bowers M. K. u. a.*, Wie können wir Sterbenden beistehen, Reihe Praxis der Kirche, Bd 6, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1971
- Caritas der Gemeinde*, 10 Arbeitshilfen, hrsg. von Caritas-Konferenzen Deutschlands, Freiburg – Vinzenzkonferenzen Deutschlands, Köln – Referat Caritas und Pastoral im Deutschen Caritasverband, Freiburg 1973
- Couto Filipe J.*, Hoffnung im Unglauben, Verlag Ferdinand Schöningh, München – Paderborn – Wien 1973
- Dreher Bruno* (Hrsg.), Glaubensstunden für Erwachsene, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1973
- ders.*, Begräbnisansprachen, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1973
- Enomiya-Lasalle Hugo M.*, ZEN unter Christen, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1973

¹ *J. Ratzinger – H. Maier*, Demokratie in der Kirche, Limburg 1970, 52.

Feld Helmut u. a., Dogma und Politik, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1973

Frielingdorf Karl, Lernen in Gruppen, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1973

Fries Heinrich (Hrsg.), Gott – die Frage unserer Zeit, Don Bosco Verlag, München 1973

Frorath Günter – Harbert Rosemarie – Hoffmann-Hereros Johann (Hrsg.), Weihnachten. Materialien zur Feier in Familie, Gruppe und Gemeinde, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1973

Goldbrunner Josef, Die Lebensalter und das Glauben können, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1973

Graff Michael (Hrsg.), Texte für den Gottesdienst. Aktuelle Lesungen, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1973

Gutierrez Gustavo, Theologie der Befreiung, Chr. Kaiser Verlag, München – Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1973

Haag Herbert, Wanderung und Wandlung, Don Bosco Verlag, München 1973

Hahn Viktor – Jockwig Klemens (Hrsg.), Kann ich diese Kirche lieben? Lahn-Verlag, Limburg 1973

Harsch Helmut, Theorie und Praxis des beratenden Gesprächs, Chr. Kaiser Verlag, München 1973

Hedinger Ulrich, Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend, Theologischer Verlag, Zürich 1972

Heimerl Hans, Der laisierte Priester und seine Rechtsstellung, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1973

Hucke Helmut – Rennings Heinrich, Die gottesdienstlichen Versammlungen der Gemeinde. Pastorale 2, Handreichung für den pastoralen Dienst, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1973

Kasper Walter – Moltmann Jürgen, Jesus ja – Kirche nein? Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1973

Kellerhoff Reinhard – Schneider Horst – Wessel Werenfried, Mitarbeiter gewinnen – Mitarbeiter schulen, Lahn-Verlag, Limburg 1973

Kiefel Gerhard – Knoch Otto (Hrsg.), Brennpunkt Mischehe, KBW Verlag, Stuttgart – Calver Verlag, Stuttgart 1973

König Hermine – König Karl Heinz – Klöckner Karl Joseph, Kehret um! Ein katechetischer Kurs zu Buße und Beichte. Werkmappe für das Kind, Handreichung für den Katecheten, Kösel-Verlag, München 1973

Korherr Edgar Josef – Hierzenberger Gottfried (Hrsg.), Praktisches Wörterbuch der Religionspädagogik und Katechetik, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1973

Kottje Raymond – Moeller Bernd (Hrsg.), Mittelalter und Reformation, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz – Chr. Kaiser Verlag, München 1973

Kratz Michael – Schösser Felix, Gemeinden ohne Priester, Lahn-Verlag, Limburg 1973

Kripp Sigmund, Abschied von morgen. Aus dem Leben in einem Jugendzentrum, Patmos Verlag, Düsseldorf 1973

Läpple Alfred, Die Kernwahrheiten des Glaubens, Don Bosco Verlag, München 1973

Lambert Willi u. a., Damit alle leben können, Topos-Taschenbücher, Bd 20, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1973

Leroy Herbert, Nicht Knechte, sondern Freunde, Benziger-Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1973

Lindemann Walter, Karl Barth und die kritische Schriftauslegung, Herbert Reich, Evangelischer Verlag, Hamburg 1973

Lohmann Adolf – Diewald Josef (Gestalter), Weihnachts-Singebuch, 2. Teil, Christophorus-Verlag, Freiburg 1972

Lohmann Adolf, Tonsätze zum Weihnachts-Singebuch, 2. Teil, Christophorus-Verlag, Freiburg 1972

Lohfink Gerhard, Jetzt verstehe ich die Bibel, KBW Verlag, Stuttgart 1973

Longhardt Wolfgang, Neue Kindergottesdienstformen, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh – Christophorus-Verlag, Freiburg 1973

Marhold W., Fragende Kirche. Über Methode und Funktion kirchlicher Meinungsumfragen, Reihe Praxis der Kirche, Bd 5, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1971

Messbuch '74, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer – Kösel-Verlag, München 1973

Mucha Klaus, Glauben – Leben mit Zukunft, Don Bosco Verlag, München 1973

Mühle Karl, Dynamische Gemeinschaft, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1973

Pokrandt Anneliese u. a., Elementar Bibel. Geschichten von Abraham, Isaak und Jakob, Verlag E. Kaufmann, Lahr – Kösel-Verlag, München 1973

Rahner Karl, Schriften zur Theologie, Bd XI: Frühe Bußgeschichte, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1973

Rauh Fritz, Theologische Grenzfragen zur Biologie und Anthropologie, Don Bosco Verlag, München 1973

Rommel Kurt – Schmeißer Martin, Kinder- und Familiengottesdienst. Advent – Weihnachten, Christophorus-Verlag, Freiburg – Verlag Ernst Kaufmann, Lahr 1972

Sauer Ernst Friedrich, Axologie (Wertlehre), Muster-schmidt-Verlag, Göttingen – Frankfurt – Zürich 1973

Schäfer Klaus, Zu Gast bei Simon. Eine biblische Geschichte langsam gelesen, Patmos Verlag, Düsseldorf 1973

Scheffczyk Leo, Die Heilszeichen von Brot und Wein, Don Bosco Verlag, München 1973

Schlösser Felix, Christen haben Zukunft, Lahn-Verlag, Limburg 1973

Schmid Margarete – Schoiswohl Veronika, abc der Erwachsenenbildung, Tyrolia Verlag, Innsbruck – Wien – München 1973

Seidel Uwe – Boscheinen Walter (Hrsg.), Gottesdienst am Ort, Verlag Hans Driewer, Essen 1973

Seuffert Josef (Hrsg.), Trauungsansprachen, Don Bosco Verlag, München 1973

ders., Begräbnisansprachen, Don Bosco Verlag, München 1973

Sporken Paul, Umgang mit Sterbenden, Topos-Taschenbücher, Bd 18, Patmos Verlag, Düsseldorf 1973

Steinkamp Hermann, Gruppendynamik und Demokratisierung, Chr. Kaiser Verlag, München – Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1973

Suenens Leon-Joseph, Worte der Hoffnung, Otto Müller Verlag, Salzburg 1973

Tilmann Klemens, Übungsbuch zur Meditation (mit Schallplatte), Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1973

Volks-Schott, Taschenausgabe für die Sonn- und Feiertage, hrsg. von den Benediktinern der Erzabtei Beuron, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1973

Walter Eugen, Fragen an Paulus, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1973

Weß Paul, Befreit von Angst und Einsamkeit, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1973

Anmerkungen und Hinweise

Heinz Schuster ist Professor für Theologie und Religionspädagogik an der Universität des Saarlandes.

Heinrich Pompey ist Dipl.-Psychologe und Assistent an der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg. Bei seinem Beitrag handelt es sich um die überarbeitete pastoraltheologische Probevorlesung (8. 2. 1973).

Franz Georg Friemel ist Pfarrer in Görlitz.

André Godin ist Professor am Centre International d'études de la formation religieuse in Brüssel und Redaktionsmitglied der Zeitschrift Lumen Vitae.

Wilhelm Zauner ist Professor für Pastoraltheologie an der philosophisch-theologischen Hochschule der Diözese Linz und Vorsitzender der Pastoralkommission Österreichs.

Maria Bührer, Dr. med., ist Psychotherapeutin in Burgdorf/Schweiz und Dozentin für Spiritualität bei den Theologischen Kursen für Laien.

Norbert Wetzel ist Pfarrer in Frankfurt/Main.

Klemens Richter ist Akademischer Rat an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Münster.

Walter Maader ist Flughafenseelsorger in Frankfurt/Main.

Erika Ahlbrecht-Meditz ist Mitarbeiterin des Saarländischen Rundfunks.

Leitartikel

Norbert
Greinacher

„Priester, aber
keine Menschen“

Die Überschrift ist Teil der sogenannten „Scheltrede wider die Deutschen“, die Friedrich Hölderlin (1770–1843) im „Hyperion“ niedergeschrieben hat. Wir lesen dort u. a.: „Es ist ein hartes Wort, und dennoch sag ich's, weil es Wahrheit ist: Ich kann kein Volk mir denken, das zerrissener wäre, als die Deutschen. Handwerker suchst Du, aber keine Menschen, Denker, aber keine Menschen, Priester, aber keine Menschen, Herren und Knechte, Jungen und gesetzte Leute, aber keine Menschen – ist das nicht wie ein Schlachtfeld, wo Hände und Arme und alle Glieder zerstückelt untereinanderliegen, indessen das vergossene Lebensblut im Sande zerrinnt?“¹ Man muß allerdings hinzufügen, daß Hölderlin über die Deutschen auch ganz andere Worte gefunden hat², aber das soll uns hier nicht interessieren. Vielmehr soll uns dieses Zitat zu einigen Überlegungen über ein entfaltetes Menschsein des Priesters anregen.

Ist diese Aussage über die Priester eine poetische Übertreibung, eine pamphletische Einseitigkeit, ein protestantischer Antiklerikalismus – oder steckt in dieser scharfen Kritik doch etwas Wahres? Im Jahr 1965 erschien von Karl Borromäus Sigg das Buch „Duc in altum. Tiefensicht und Höhenschau für den Priester“³. Dieses Buch besitzt nicht nur das Imprimatur des Generalvikariats von Feldkirch aus dem Jahre 1964, sondern auch einen im Faksimile abgedruckten Brief des Staatssekretariats vom 5. 1. 1955, in dem der päpstliche Substitut A. Dell'Acqua bestätigt, daß der Papst dieses Buch mit wirklichem Wohlwollen entgegengenommen hat und dem Autor den päpstlichen Segen erteilt. In dem Buch lesen wir unter anderem: „Hier übertrifft der Priester sozusagen Maria. Sie gab dem Logos den Leib ... Der Priester verewigt seine Gegenwart und vervielfacht sie in der Welt. Selbst mit dem schaffenden Gott hält er einigen Vergleich aus: Durch den Deus creator findet im Anfang die Geburt des Kosmos statt, durch den Mikrosother (= der Priester – d. V.) im Laufe der Zeit jene des Theos“⁴.

Sicher – ein solcher Unsinn ist nicht identisch mit der

¹ Hölderlin, Werke und Briefe, hrsg. von F. Beißner und J. Schmidt, Band I, Frankfurt 1969, 433. – „Hyperion“ ist 1792–1796 geschrieben worden.

² Vgl. den Brief an Johann Gottfried Ebel vom 10. 1. 1797: Ebd. Band II, 1969, 862–865.

³ Heidelberg 1965. Ich habe das Buch seinerzeit ohne Anforderung zugeschickt bekommen.

⁴ Ebd. 91.

kirchlichen Lehre über das Priestertum: Gott sei Dank! Aber wir sollten uns doch kritisch fragen, ob es nicht Einseitigkeiten in der Theologie des Priestertums gegeben hat, die im Bewußtsein vieler Kirchenglieder und auch in der Praxis der Kirche oft dazu geführt haben, daß der Priester zu einem Supermenschen hochstilisiert wurde, der im Grunde mit einem gewöhnlichen Menschen nichts mehr gemein hatte. Von ungefähr kommt es ja nicht zu den folgenden Aussagen von Wiener Mittelschülern über den Priester: „Der Priester steht zwischen Gott und den Menschen. Er steht auf einer ganz anderen Ebene... Der Priester lebt abgeschlossen von den Menschen“⁵. T. Lindner interpretiert die Untersuchungsergebnisse in diesem Punkte so: „Weil der Priester Priester ist, ist er eigentlich kein Mensch mehr und soll es auch nicht sein... Somit ergibt sich für die untersuchten Schüler das Dilemma, daß ein Priester, je mehr er Mensch sein will, desto weniger Priester sein kann und umgekehrt“⁶.

Ist nicht jene – wenigstens früher – oft angewandte Formel „der Priester ist *auch* ein Mensch“ verräterisch, vor allem jenes „*auch*“? Denn dies setzt doch voraus, daß der Priester eigentlich etwas anderes ist, aber daß er – sozusagen per accidens – eben zusätzlich noch Mensch sei. Hier wie so oft weist die Umgangssprache auf bedenkliche, oft nicht eingestandene und nicht artikuliert Bewußtseinsinhalte hin. So war und ist man oft in der Kirche in großzügiger Weise bereit, dem Priester gewisse Menschlichkeiten zuzugestehen, eine echte Menschlichkeit versagte man ihm nur allzuoft. Der Soziologe faßt diese totale Inanspruchnahme des Priesters durch sein Amt und seine Aufgabe, welche sein Menschsein völlig in den Hintergrund treten läßt, in dem Begriff der totalen Rolle. „Ohne Zweifel können wir die Rolle des Priesters das Rollenbeispiel ‚par excellence‘ nennen, läßt sich doch wohl kaum ein vergleichbarer Fall finden, bei dem eine einzelne Rolle praktisch die gesamte Persönlichkeit eines Menschen belegt... Ein allgemein anerkanntes Privatleben, wie es in der hochspezialisierten Gesellschaft üblich und funktional notwendig ist, gibt es bei ihm nicht. Es liegt hier ein Fall mittelalterlicher Sozialformen vor... Fest steht jedenfalls, daß beim Priester auch heute noch das Großgebilde Kirche sein persönliches Leben genauso erfaßt wie sein öffentliches“⁷.

Dies alles ist deshalb so paradox, weil dieselben Priester* den

⁵ T. Lindner – L. Lentner – A. Holl, Priesterbild und Berufswahlmotive, Wien 1963, 6 f.

⁶ Ebd. 10.

⁷ Leo von Deschwanden, Eine Rollenanalyse des katholischen Pfarreipriesters, in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie IV, Köln 1968, 123–155, hier 124 f.

christlichen Glauben verkündigen, in dessen Zentrum die Wahrheit steht, daß Gott Mensch geworden ist. Paulus schreibt von Jesus Christus: „Er war wie Gott. Aber er betrachtete diesen Vorzug nicht als unaufgebbaren Besitz. Aus freiem Entschluß gab er alles auf und wurde wie ein Sklave. Er kam als Mensch in die Welt und lebte wie ein Mensch“ (Phil 2,6f). Wenn Jesus Christus voll und ganz und wirklich Mensch war und ist, warum soll dann der Priester nicht ein wirklicher Mensch sein? Allerdings wird man klar sehen müssen, daß sich hier in den letzten Jahren — zumindest in unseren Breitegraden — ein weitreichender Wandel im Selbstverständnis der Priester und in den Erwartungen, die an ihn herangetragen werden, vollzogen hat. Ein äußeres Symptom dafür stellt die veränderte Kleidung der Priester dar. Wenn man sich erinnert, wie noch vor einigen Jahren bis ins Detail gehende Kleiderordnungen für die Priester dekretiert wurden, so kann man froh sein, daß dieses Problem via facti erledigt wurde. Kein vernünftiger Mensch wird heute noch etwas dagegen einzuwenden haben, wenn der Priester sich wie ein normaler Mensch kleidet und sein Privatleben so gestaltet, wie er es für richtig hält. Insofern ist den Soziologen auch ihr Paradebeispiel für die soziale Rolle abhanden gekommen: Gott sei Dank! Es hat sich hier in der Kirche eine Entwicklung „von unten her“ vollzogen, die es auch dem Priester ermöglicht, zu sagen: „Hier bin ich Mensch, hier darf ich's sein.“ Ja, man wird sagen können, in dem Maß, in dem es dem Priester heute gelingt, sein Menschsein zu entfalten, zum vollen Menschsein heranzureifen — soweit dies überhaupt möglich ist —, in dem Maße kann er fruchtbar wirken zum Heil der Menschen. Mit Recht fordert deshalb das Zweite Vatikanische Konzil in seinem Dekret über die Ausbildung der Priester, daß die Priesteramtskandidaten auf ihre „physische und seelische Gesundheit“ hin geprüft werden⁸. Der priesterliche Dienst erfordert besonders in der heutigen Situation ein hohes Maß an menschlichen Qualitäten: Redlichkeit, Glaubwürdigkeit, Reife, Kommunikationsfähigkeit, Dialogbereitschaft, Humor, Intuition, Phantasie, eine ins persönliche Leben integrierte Sexualität — um nur einiges zu nennen.

Damit soll natürlich nicht geleugnet werden, daß der Priester einer christlichen Spiritualität bedarf. Aber es wird entscheidend darauf ankommen, ob diese Spiritualität im Leben des Priesters ein Sonderdasein führt oder ob sie in sein menschliches Leben integriert ist. Priester sein und Mensch sein schließen sich dann nicht mehr aus, sondern in dem

⁸ Nr. 6.

Maße, in dem der Priester heranreift zu einem vollen Menschsein, wird er auch seinen priesterlichen Dienst umso besser erfüllen, und in dem Maße, in dem er in seine priesterliche Aufgabe hineinwächst, wird er auch als Mensch heranreifen. Martin Heidegger hat in der Tischrede bei der Primizfeier seines Neffen am Pfingstsonntag 1954 den Satz zitiert: „gratia supponit naturam“, und hat ihn frei übersetzt: „Die Gnade erblüht auf dem Grunde der Natur.“ Die Gnade des priesterlichen Dienstes kann nur erblühen auf der Grundlage eines entfalteten Menschseins. Für jeden Christen und damit auch für den Priester gilt nach Röm 12,1, daß der vernünftige Gottesdienst den ganzen Menschen erfordert.

Artikel

Ingo Broer Erlösung durch Jesus und Verkündigung Jesu

Versuche
zur Übersetzung
der neutestamentlichen
Erlösungsbotschaft
in die Gegenwart

Der folgende Beitrag führt eine Reihe von Aufsätzen fort, die der Vertiefung unseres Glaubens an Jesus als den Heilbringer und Erlöser dienen wollen. Er versucht zu zeigen, daß der gewaltsame Tod Jesu und seine Auferstehung nicht isoliert als Akt der Versöhnung Gottes mit den Menschen zu verstehen sind, sondern daß das gesamte Leben und Wirken Jesu bis zu seinem Tod uns tatsächlich die Liebe Gottes zu uns Menschen erfahrbar macht und daß er uns Möglichkeit, Kraft und Zuversicht gibt, in seinem Geist selbstlos auf die Menschen hin zu leben.* red

Glaube und Theologie der Christen haben in der Bibel ihren Grund und ihre Norm, so daß eine Antwort auf die Frage, wie heute Erlösung ausgesagt werden kann, immer auch aus der Bibel erhoben werden muß. Das Unaufgebbare der traditionellen Erlösungslehre kann vom Zeitbedingten ausschließlich anhand der Bibel als Kriterium getrennt werden, wobei freilich auch in der Bibel selbst zwischen Unaufgebbarem und Zeitgebundenem zu differenzieren ist¹.

* Vgl. insbesondere die Beiträge von H. Schürmann, H. Jellouschek und L. Lies (Anm. 1, 11 f) u. a.

¹ Anregung zur Vermittlung von „historischen“ Glaubensaussagen in die heutige Zeit finden sich bei H. Schürmann, Der proexistente Christus – die Mitte des Glaubens von morgen, in: Diakonia 3 (1972) 147–160, 154, der von situations- und wirklichkeitsgerechter Verkündigung spricht und für diese ein „prophetisches“ Moment fordert, „wenn sie die Gegenwart bewegen will“. Schürmann zeigt auch, wie sehr schon die christologischen Aussagen des NT vom jeweiligen Kontext der Umwelt geprägt und damit von dieser abhängig sind.

I. Erlösung im Neuen Testament

Zunächst ist hier darauf hinzuweisen, daß das Neue Testament die Verengung der mit dem Wort „Erlösung“ gemeinten Sache auf *eine* Wortgruppe nicht kennt². Zwar kommt die Wortgruppe „Erlösung“, „erlösen“ im Neuen Testament durchaus vor, aber sie ist keineswegs zentral, bei Matthäus, Markus, Johannes, in den katholischen Briefen und in der Offenbarung des Johannes fehlt der Terminus ganz – wenn auch die Sache vorhanden ist. Vielmehr stehen für die gemeinte Sache andere Termini mehr im Vordergrund, so z. B. bei Paulus der Begriff der *Rechtfertigung*, bei Johannes der des *Lebens*. Unter „Erlösung“ wird (Lk 21,28) das Hereinbrechen des Himmelreiches, das endgültige Heil verstanden. Die Erlösung ist hier wie in Röm 8,23 etwas Zukünftiges, das auch für den Glaubenden noch aussteht und das dort durch den Terminus *Sohnschaft* erläutert werden kann. Diesen Zukunftsaspekt von Erlösung betonen Eph 1,14; 4,30. Dagegen ist in Röm 3,24 und noch deutlicher in Kol 1,14 und Eph 1,7 die Erlösung eine gegenwärtige Größe; sie wird an den beiden zuletzt genannten Stellen zugleich als Sündenvergebung interpretiert. 1 Kor 1,30 schließlich wird die Erlösung mit der Rechtfertigung und Heilung gleichgesetzt.

Wenn auch damit diese neutestamentlichen Aussagen keineswegs ausgeschöpft sind, so zeigt sich doch: Erlösung hat im Neuen Testament deutlich eine Gegenwarts- und eine Zukunftskomponente und trägt zugleich viele Namen: Neben Sündenvergebung, Rechtfertigung, Sohnschaft, Heiligung können wir etwa noch nennen: Heil, Freiheit, Loskauf, Neuschöpfung, Leben, neues Leben, Reinigung, Versöhnung (womit natürlich nicht behauptet werden soll, daß sich diese Begriffe völlig decken).

Angesichts dieses neutestamentlichen Befundes erheben sich wie von selbst zwei Fragen:

1. Wie geschah diese mit so verschiedenen Begriffen umschriebene Sache?
2. Was bedeutet diese mit so vielen Worten umschreibbare Sache?

Auch hier halten wir uns wieder an das Neue Testament: Die bei weitem größte Zahl der Aussagen sieht das Heilswirken Jesu in dessen Tod begründet (vgl. nur Röm 5,8–10; 1 Kor 15,3; Röm 4,25; Kol 1,22). Diese Art von Erlösungstheologie hat dem christlichen Abendland viel Pein bereitet und tut das immer noch³, insofern das Kreuz, von dem

1. Jesu Versöhnungstod

² Vgl. zu den jeweils nur einen oder einige Aspekte von Erlösung anzielenden neutestamentlichen Erlösungsaussagen die Bemerkungen von E. Käsemann, *Erwägungen zum Stichwort „Versöhnungslehre im Neuen Testament“*, in: *Zeit und Geschichte*. Dankesgabe an Rudolf Bultmann, Tübingen 1964, 47–59, 54 f.

³ Vgl. das für einen Theologen recht freimütige und insofern um so höher zu schätzende Geständnis von E. Bizer: „An dieser Stelle muß ich freilich auch ein

schon Paulus sagt, daß es für die Juden ein Skandal und den Heiden Torheit sei, sofern man nicht achtlos an ihm vorübergeht, eigentlich nichts von seiner Skandalösität eingebüßt hat. Die Antworten etwa vom unendlichen Leiden als Versöhnung des beleidigten Gottes sind bekannt. Fragt man aber, warum denn die Urgemeinde Jesu Erlösungswirken gerade mit seinem Tode verband — schließlich eine Maßnahme, die missionspolitisch nicht gerade klug war (vgl. Gal 3,13) —, so dürfte der Grund dafür in den bei den Juden gepflegten Sühnevorstellungen zu suchen sein. Da zwischen Tod und Sünde an sich ein unlösbarer Zusammenhang besteht — diese Ansicht teilt Paulus mit dem Judentum —, hat der Tod eines Menschen, der keine Sünden getan hat, sühnende Kraft, das heißt, dieser Tod vermag einen Teil der von den einzelnen Israeliten vor Gott an sich verwirkten Strafen zuzudecken. So heißt es bei einem Rabbi: „Am ersten Nisan starben die Söhne Arons. Und warum erwähnt er ihren Tod am Versöhnungstage? Wie der Versöhnungstag sühnt, so sühnt auch der Tod des Gerechten“⁴; Jes 53,8–12 finden sich solche Gedanken auch innerhalb der Bibel. Allerdings kann der Mensch nicht von sich aus, also durch eigene Initiative und Leistung, den Ausgleich mit dem erzürnten Gott Jahwe bewirken, sondern Jahwe selbst muß erst die Möglichkeit der Sühne geben (durch die Sühneriten)⁵. — Ob dieses Modell des stellvertretenden Leidens von Anfang an auf Jesus angewendet und zur Erklärung seines schändlichen Todes als Verbrecher herangezogen wurde, ist in der neutestamentlichen Exegese umstritten⁶.

Stellvertreter und Sühnemittel . . .

Daß dies jedoch schon bei Paulus der Fall ist, unterliegt keinem Zweifel: Nach Röm 4,25 ist Jesus der Knecht Gottes (vgl. Jes 53), der trotz seiner Unschuld stirbt und der so die Schuld der Menschen trägt. Dieser Gedanke ist deutlich auch Röm 5,6–8 vorhanden — was *alle* Menschen, nämlich infolge ihrer Sünden, verdient haben, hat *er* auf sich genommen. Der Stellvertretungsgedanke ist auch in der im neutestamentlichen Schrifttum häufig anzutreffenden Formel „gestorben für uns“ enthalten, insofern „Jesus die Strafe für unsere Sünden erleidet, damit uns die sühnende Kraft

Geständnis einfügen: Das *Leiden* Jesu vermag ich trotz der entsprechenden biblischen Aussagen und ihrer Wiederholung bei Luther und in der CA nicht als Opfer oder Sühne zu verstehen.“ Über die Rechtfertigung, in: *Bizer — Fürst u. a.*, Das Kreuz Jesu als Grund des Heils, Gütersloh 1967, 13–29, 24.

⁴ Zitiert nach E. Lohse, Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi, Göttingen 21963, 80 f.

⁵ Vgl. Th. C. Vriezen, Art. Sündenvergebung I, in: RGG³ VI 507–511, 510; K. Koch, Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit, in: *EvTh* 26 (1966) 217–239, bes. 231: „Es ist ein Unding, den Sünden- (. . .) und Schuldritus (. . .) ‚Opfer‘ zu nennen, wie es die Übersetzungen alle tun. Gott ist nicht Empfänger, sondern Spender bei diesen Begehungen.“

⁶ Vgl. nur neustens J. Roloff, Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk 10, 45, und Lk 22, 27), in: *NTS* 19 (1972/73) 38–64, 38.

seines Todes zugewendet werde"⁷. Röm 3,24–26 ist davon die Rede, daß Jesus Sühnemittel ist, indem er von Gott als Sühnemittel in seinem Blute herausgestellt wird, schafft er die Sündenvergebung (vgl. auch Hebr 2,17). Schließlich kann Jesu Tod auch als Opfer bezeichnet werden: Hebr 9,24–28. Wir brauchen hier diese Vorstellungen nicht im einzelnen exakt voneinander abzuheben, zumal sie sich ohnehin überschneiden, deutlich ist auch so: weil Jesus die Sünde nicht kannte, war der Kreuzestod für ihn nicht Strafe für eigene Sünden, er hat vielmehr die Strafe, die wir an sich verwirkt hatten, auf sich genommen und so unser Verhältnis zu Gott ins reine gebracht — aber, und das ist nun wesentlich, nicht etwa auf unsere eigene Initiative hin, sondern auf Gottes Initiative, oder auf seine eigene Initiative hin hat Jesus das getan. Nicht wir also haben Gott versöhnt, sondern Gott hat sich mit uns versöhnt (2 Kor 5,20), unsere Sünden sind vergeben, aus Gottes Feinden sind wir durch Gottes Beschluß und Tat zu Gottes Kindern geworden.

Damit scheint die Möglichkeit gegeben, zu unserer zweiten Frage überzugehen, worin Erlösung nun denn besteht. Man könnte nämlich so verfahren: Die Bibel sagt, der Tod ist die Folge der Sünde, und da die Bibel das sagt, muß es so sein, schließlich ist sie Gottes Wort. Aber wenn die Geschichte dazu da ist, aus ihr zu lernen, so sollten wir nicht vorschnell bestimmte Vorstellungsmodelle und Gottes Wort gegenseitig zur Deckung bringen. Wenn Paulus (Röm 6,23) vom Tod als Sold der Sünde bzw. Röm 5 davon spricht, der Tod sei erst durch die Sünde in die Welt gekommen, so ist keineswegs von vornherein klar, daß gerade in dieser Aussage der gottgewollte Kern seiner Botschaft liegt. Zunächst ist festzuhalten, daß dieser aus dem Judentum stammende Satz zwar nicht gerade — für Paulus! — ein Erfahrungssatz ist, aber ein Glaubenssatz, der der Erfahrungswelt des Paulus nicht widerspricht, der das Weltbild des Paulus nicht sprengt. Wenn wir aber diese Aussage nicht mehr so ohne weiteres teilen können, weil der Tod in einer Zeit der Medikamente und fortgeschrittener ärztlicher Kunst einen zumindest anderen Stellenwert in unserem Leben hat, so ist die *Frage*, ob hier schon der Punkt des Skandalon und der Torheit des Glaubens erreicht ist oder wie der Glaubenssatz vom Tod als Folge der Sünde, an dem ja auch die Sätze über Jesu Tod als Sühne, Opfer usw. hängen, heute übersetzt werden müßte, um eine Aussage unseres Glaubens heute zu werden.

⁷ E. Lohse, a. a. O. 131 Anm. 3. — Zu der Formel „(gestorben) für uns“ vgl. noch H. Kessler, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung, Düsseldorf 1970, 273, und G. Dellling, Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung, Göttingen 1972, 10 f, 18.

... auf Gottes
Initiative hin

2. Erlösung nicht nur durch Jesu Tod

Aber für die Frage, wie Erlösung geschah, lassen sich aus dem Neuen Testament noch weitere Einsichten erheben. Es gibt nämlich in der johanneischen Theologie eine Reihe von Aussagen, die die Erlösung, das Heil aussagen, ohne Jesu Tod ins Spiel zu bringen: vgl. Joh 3,16f; 5,24–26; 1 Joh 4,9; Joh 6,51. Und einige alte, das Christusgeschehen überblickende und es reflektierende Hymnen erwähnen Jesu Tod überhaupt nicht oder sehen im Tod nicht den zentralen und alles entscheidenden Punkt: Vgl. 1 Tim 3,16; Phil 2. Und bei Lukas kann man zumindest ein deutliches Zurücktreten der Heilsbedeutung des Todes Jesu beobachten; daß Lukas allerdings die Heilsbedeutung des Todes Jesu völlig fallen gelassen hätte, wie einige neuere Exegeten wollen, dürfte wohl nicht zutreffen⁸.

Schließlich ein letztes Argument: Wenn die Erlösung der Menschen das Zentrale am Jesusgeschehen ist, wenn die Heilswirkung Jesu (wie auch immer sie begründet wird) das Entscheidende an Jesus ist, dann können wir heute diese Wirkung nicht an Jesus und seinem Wissen, seinem Bewußtsein vorbeidenken, dann muß Jesus um diese Wirkung gewußt und sie bewußt gewollt haben. Das bedeutet: Wenn das Heilswirken vor allem in Jesu Tod begründet ist, dann muß Jesus eine solche Wirkung auch mit seinem Tode verbunden haben. Nach allem aber, was wir feststellen können, ist das gerade nicht der Fall: Jesus hat seinen Tod kaum als stellvertretenden Sühnetod verstanden⁹. Das bedeutet noch lange nicht, daß Jesus von dem Todesanschlag seiner Gegner völlig überrascht wurde oder daß der Tod ihn völlig unvorbereitet traf, aber Stellvertretungs- oder Sühnegedanken dürfte Jesus seinem Tod nicht beigelegt haben, da Aussagen solcher Art erst in relativ (!) späten, wenn auch immer noch vorpaulinischen Schichten des Neuen Testaments begegnen und die Jünger auf das sie selbst und ihren Messias in Frage stellende Kreuz zunächst wohl anders, zumindest nicht unisono mit dem Stellvertretungs- oder Sühnegedanken geantwortet haben. Die exklusive Betonung des Todes Jesu als des Heilsgeschehens muß also reduziert werden. Vielmehr muß Jesu ganze Existenz, sein ganzes Wirken als seine erlösende Tat aufgefaßt werden, wobei dem Tod immer noch ein gewisser besonderer Charakter zukommen kann (wie noch gezeigt werden soll).

⁸ Vgl. W. G. Kümmel, Lukas in der Anklage der heutigen Theologie, in: ZNW 63 (1972) 149–165, 154.159.

⁹ Die einzigen Jesusworte, die sich für eine solche Bewertung seines Todes anführen lassen, Mk 10, 45; 14, 24, dürften wenigstens in dieser Form sekundär sein. – Anders H. Schürmann, Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden? in: Orientierung an Jesus, hrsg. v. P. Hofmann, Freiburg–Basel–Wien 1973, 346 ff.

II. Biblische Grundlagen für jedes christliche Erlösungsverständnis

These: Identität von Erlösungshandeln mit Botschaft und Werk Jesu

Worin besteht aber nun Erlösung? Welche Strukturen muß eine Erlösungsaussage überhaupt haben, die sich auf das Neue Testament beruft, die von der Fülle der neutestamentlichen Aussagen gedeckt wird und die gleichzeitig ein Mensch guten Willens heute nachvollziehen kann?

Sie muß erstens Gottes und zweitens Jesu Tat sein können und drittens, wenn der Komplex Erlösung für das Wirken Jesu zentral sein soll, im Mittelpunkt sowohl der Verkündigung als auch des Wirkens Jesu stehen¹⁰. Schließlich muß viertens das „für uns“ festgehalten werden. — Jedes heute auszusagende Erlösungshandeln Jesu müßte also *zumindest* diese vier Komponenten enthalten. Wobei man noch hinzufügen könnte: je näher am Zentrum der Botschaft und des Wirkens Jesu, desto besser!

Unsere These lautet: Jesu Erlösungshandeln ist mit dem Zentrum seiner Botschaft und seines Wirkens identisch. Worin besteht das Zentrum seiner Botschaft? Jesus proklamiert Gott nicht als gestrengen und gerechten Buchhalter, der die Bezahlung der Schulden fordert, sondern als den, der dem Schuldner alles erläßt; Gott ist wie ein Vater, der dem Verlorenen, sei es nun ein Schaf oder ein Kind, nachläuft und es in seine Arme schließt. Gott gibt nicht bloß das Zustehende, er teilt nicht nur nach Anspruch zu, sondern gibt den Arbeitern, die den ganzen Tag im Weinberg gearbeitet haben, den vereinbarten Lohn, den anderen macht er die gleiche Summe zum Geschenk. Man kann sich das nicht lebendig genug vorstellen. In einer Gesellschaft, in der es auf das Halten der Gebote ankommt, in der letztlich allein entscheidet, ein wie dickes Polster an guten Werken einer hat, da kommt einer und sagt: Gott ist nicht etwa dem sich streng an die Gebote haltenden Pharisäer besonders zugetan, nein, eher schon dem Zöllner, obwohl dieser Tag um Tag mit unreinen Heiden umgeht, betrügt usw. Die Sprengkraft dieser Verkündigung kann man sich heute etwa so verdeutlichen: Gott hält es nicht mit den Theologen, nicht mit den Frommen, die seinen Namen ständig im Munde führen, sondern mit den Ausgestoßenen und Verachteten, mit den Pennbrüdern und Landstreichern¹¹. Das heißt zwar nicht, daß Gott nicht das Bemühen und den guten Willen der Frommen anerkennt, aber er läuft auch den Verachteten nach. Und dieser Gott will, so verkündet Jesus, daß auch ihr so seid, daß ihr nicht versucht, über andere zu herrschen und Macht auszuüben, sondern ihnen Gutes zu tun (Mk 10,42–44). Aber wer garantiert, daß diese

¹⁰ Vgl. hierzu H. Jellouschek, Freier leben. Modell einer österlichen Christus-Predigt, in: *Diakonia* 4 (1973) 98–107, 99 f.

¹¹ H. Jellouschek zeigt an einigen Beispielen (100 f.), wie die hinter diesen Handlungen durchscheinende Freiheit Jesu heute realisiert werden kann.

Verkündigung Jesu, die auf seiner Gotteserfahrung beruht, richtig ist?

Jesu befreiende
Existenz . . .

Die Garantie liegt nicht in Jesu Wundern, sondern in Jesu Existenz, in seinem Tun und Handeln, aber auch in seinem Erleiden — hier kommt die Betonung des *Todes* Jesu wieder zu ihrem Recht. In Jesu Tun und Handeln liegt sie insofern, als er sein ganzes Leben von dieser Liebe getragen sieht und diese Liebe den Menschen zu bringen versucht¹². Er tafelt mit den Ausgestoßenen — alle echten Freunde Gottes glauben, diese meiden zu müssen, so daß die Asketen ihn einen Fresser und Säufer nennen; er befreit die Menschen von den Schranken, die Reinheitsgebote und andere Gesetze ihnen setzen, und er beruft sich für dieses nach Meinung der Frommen gottwidrige Verhalten auf Gottes Willen, wie er ihn erfährt. Aber er nimmt zugleich Kontakt mit den Frommen auf und versucht, auch ihnen den gnädigen Gott nahezubringen. Schließlich steht er für diese Gotteserfahrung mit seinem Leben ein. Er, der die Frommen mit ihrem gerechten Gott in Frage stellt, gibt nicht auf, als die Frommen ihn und seinen Gott in Frage stellen und ihn zu Tode bringen, sondern er nimmt im Vertrauen auf den von ihm erfahrenen und verkündigten Gott den Tod auf sich¹³. Kann man das Erlösung nennen? Ich meine, man kann es, denn dieser Gott sagt uns, daß wir unser Heil nicht selbst durch gute Taten wirken müssen, sondern daß er es schenkt, daß er uns annimmt und bejaht, daß er alle Menschen bei sich, in Gottes Gemeinschaft haben will. Jesus lebt diese Güte und Liebe Gottes in einmaliger Weise, indem er diese Liebe auch andere erfahren lassen will, völlig uneigennützig und selbstlos, ganz für die anderen. Jesus zeigt, daß diese Liebe Gottes nicht erfahren werden kann, ohne daß sie auf den Mitmenschen zugeht und für ihn alles Gute, für sich selbst aber nichts will.

. . . macht den liebenden
Gott erfahrbar . . .

Wenn dieses Verständnis von Erlösung als Erfahrung und Erfahrbarmachung des den Menschen liebenden Gottes, die den Menschen im Entscheidenden als von Gott angenommen zeigt und ihn von sich selbst weg zu einem freien, gewaltlosen, liebevollen Miteinander der Menschen führt, möglich ist, ist Jesus dann nicht zum bloßen Vorbild dieses

¹² L. Lies, Jesus Christus — unüberbietbarer und definitiver Heilbringer, in: *Diakonia* 4 (1973) 162–169, 166, umschreibt diese Lebensart Jesu so: „Im Tun Jesu, in seinem Umgang mit den Sündern, den Besessenen, Kranken und Armen konnte ein Israelit erfahren, daß in Jesus die absolute Zukunft anwesend ist . . . Dieses Bekenntnis will sagen, daß die anfängliche Erfüllung des personalen Menschseins in diesem Jesus auf menschliche Weise greifbar wird . . .“

¹³ Natürlich kann man als „Beweis“ für die „Richtigkeit“ der Gotteserfahrung Jesu auch auf die Auferweckung Jesu verweisen, in der sich Gott ja gerade zu diesem Jesus und damit auch zu dessen Botschaft bekannt hat. Nur setzt der Glaube an die Auferweckung Jesu dessen Gotteserfahrung in gewissem Sinne voraus.

liebervollen Verhaltens geworden, d. h. ist auch die zweite Komponente der neutestamentlichen Erlösungsaussagen, daß *Jesus selbst wirklich etwas getan hat*, bei diesem Verständnis gewahrt? Oder ist Jesus hier von einem Bringer der Erlösung zu einem Lehrer der Selbsterlösung geworden? Selbst wenn man davon absieht, daß dieses Verständnis ja konstitutiv an Jesu Gotteserfahrung gebunden ist, meine ich doch, daß Jesus auch nach diesem Modell etwas getan hat, und zwar etwas für uns getan hat¹⁴.

Denn wir alle erfahren ja täglich, daß wir trotz unseres Bemühens in der von Jesus gezeigten Richtung scheitern, daß immer wieder unsere eigenen Interessen, Motive und unser eigener Nutzen unser Handeln beeinflussen, so daß wir immer wieder vor der Frage stehen, geht es überhaupt? Und die Existenz Jesu sagt: es geht.

Wichtiger aber ist: wir stoßen mit unserem Bemühen um von „Fürsorge“ getragenes Miteinander nicht nur an unsere eigenen Grenzen, sondern auch an die Grenzen beim anderen. Unsere Mühe, unsere Sorge, unsere Liebe werden zurückgestoßen, verachtet, abgelehnt, gehaßt. Angesichts dieses Tatbestandes wird die Frage unausweichlich: Hat das überhaupt Sinn? Ist es nicht sinnlos, wenn die anderen gar nicht wollen? — Jesus hat an diesem Sinn festgehalten, auch als die, denen er sich in seinem Leben verpflichtet, zu denen er sich gesandt fühlte, ihn ans Kreuz lieferten. Jesus hat an diesem Sinn auch angesichts letzter Sinnlosigkeit — denn wozu sollte dieser Tod gut sein? — festgehalten.

Und schließlich ein drittes: Wir leben immer wieder in Situationen, wo es uns gut geht, wo wir glücklich sind, und da fällt es uns nicht schwer, an den liebenden Gott Jesu zu glauben, auf seine Gotteserfahrung zu bauen. Aber vielleicht kann man doch sagen, daß in dieser Zeit, in der der Glaube an Gott immer weniger selbstverständlich, immer fragbarer wird, solche Situationen immer seltener werden, dafür aber um so häufiger sowohl in unserem Innern wie von außen die Fragen auf uns niederprasseln, die freilich alle Jahrhunderte bewegt haben: Gibt es Gott überhaupt, liebt Gott wirklich? Ohne billig werden zu wollen, auch hier kann Jesus helfen, denn er hat auch da noch, wo es ihm nur deswegen ans Leben ging, weil er die falschen Selbstverständlichkeiten seiner Landsleute in Frage stellte, auf den liebenden Gott seiner Erfahrung vertraut.

¹⁴ L. Lies (a. a. O. 167) macht m. E. zu Recht auf die Unüberbietbarkeit solchen Tuns Jesu (als Anfang) aufmerksam.

... und gewaltloses
Miteinander möglich

Ferdinand
Klostermann

Die fernstehende Kirche

Überlegungen
eines bekümmerten
praktischen Theologen
zum Problem
der „Fernstehenden“

Das Problem der sogenannten „Fernstehenden“ war immer schon ein besonderes Anliegen der Kirche, ist es aber heute ganz besonders. Klostermann versucht im folgenden Beitrag, der auch Anliegen des letzten Artikels von Otto Mauer (Konfliktlösung durch Dialog) aufgreift, das Phänomen von der anderen Seite her zu beschreiben, daß und warum sich nämlich die Kirche von den Menschen, auch von vielen religiösen, christlichen, gläubigen Menschen entfernt hat und ihnen daher fernsteht. Als „bekümmertes praktischer Theologe“ zeigt er aber gleichzeitig Wege, die von uns allen – von den Kirchenleitungen wie von Seelsorgern, von praktizierenden wie von fernstehenden Christen, von mehr progressiven wie eher konservativen – bedacht und beschritten werden sollten, um die Distanz abzubauen, die frohmachende, erlösende, befreiende Botschaft zu verkünden und einen wirksamen Heildienst leisten zu können. red

Man spricht mit Recht von der notwendigen Sorge der Kirche für die Fernstehenden. Mitunter hat man aber den Eindruck, daß nicht nur viele Menschen der Kirche fernstehen, sondern daß auch die Kirche den Menschen fernsteht und daß dieses Fernstehen der Kirche oft die Ursache jenes Fernstehens der Menschen ist.

Im folgenden handelt es sich nur um einen Anstoß zum Weiterdenken und um nicht mehr, um Fragen, die nach Antworten rufen, die in diesem Rahmen kaum, schon gar nicht erschöpfend gegeben werden können. Aber mitunter sind schon Fragen hilfreich, und je mehr Menschen sie sich stellen, desto mehr ist Aussicht, daß sie allmählich auch eine Antwort finden.

1. Das Phänomen

Die Phänomene, die unsere Fragen provozieren, sind nicht neu.

1.1 Weltfremde Verkündigung und ihre Ursachen

Allgemein ist die Klage über eine unzureichende, weltfremde Verkündigung, die am Menschen von heute und seinen Fragen vorübergeht und deren Sprach- und Begriffswelt schon als fremd und leer empfunden wird. Der Ursachen sind viele.

Mangelhafte Vermittlung der biblischen Botschaft

Der Sinn der Heiligen Schriften, auf die sich eine gute Verkündigung zweifellos beziehen sollte, wird, soweit die Schrift nicht überhaupt nur zur äußeren Garnierung mißbraucht wird, oft kaum ernstlich mit den heute zur Verfügung stehenden hermeneutischen Methoden erhoben und dann auf die heutige Situation verantwortbar übertragen. Das aber ist notwendig, weil der soziokulturelle Hintergrund der Schrift, ihre Sprache, ihre Bilder, Vorstellungsweisen und Denkformen weithin nicht mehr unsere sind und unseren

Zeitgenossen kaum mehr unmittelbar zugänglich sind. Dadurch allein kommt es schon zu Mißverständnissen, ja irrigen Auffassungen, die dem Hörer den Zugang zur Botschaft Jesu mehr verstellen als eröffnen; sekundäre Dinge werden in den Vordergrund gerückt; zeitbedingte Vorstellungen machen unnötige Schwierigkeiten.

Statt
theologischer Reflexion
leere Formeln

Eine zeitgemäße Verkündigung kann die Theologie, die Glaubenswissenschaft, die den Glauben als Vollzug und Inhalt reflektiert, nicht entbehren. Nun ist aber die Theologie eine menschliche Wissenschaft, die darum allein schon dem Wandel, den Irrwegen und auch dem Fortschritt der Geschichte unterworfen ist und die zudem zu ihrem sachgemäßen Vollzug anderer menschlicher Wissenschaften bedarf, vor allem der Philosophie und anderer Humanwissenschaften, die sich selbst wieder in einem dauernden Prozeß befinden. Die Theologie darf darum nicht so tun, als ob beim Begräbnis des hl. Thomas auch der Heilige Geist oder der Geist überhaupt begraben worden wäre, wie der bekannte Politiker Reinhold Baumstark schon im 19. Jahrhundert sagte¹. Daß gerade katholische Theologen manchen Problemen, offenbar aus Angst vor möglichen Folgen, aus dem Weg gehen, ist tief bedauerlich. Für die Verkündigung noch verhängnisvoller ist es aber, wenn sich die Verkündiger nur auf eine die Probleme, Erwartungen, Anliegen der Menschen außer acht lassende Theologie der Vergangenheit stützen und die Ergebnisse einer den heutigen Erfordernissen entsprechenden hermeneutischen und theologischen Arbeit nicht mitvollziehen und berücksichtigen. Die Verkündigung begnügt sich noch zu oft mit der Wiederholung von Bekenntnisformeln und dogmatischen Lehrsätzen, ohne sie für unsere Zeit zu übersetzen und lebendig zu machen². Mit Recht haben die Menschen dann den Eindruck, daß ihnen in der Kirche oft nur Fremdwörter und Leerformeln geboten werden.

1.2 Offizielle
Äußerungen
des kirchlichen Lehr-
und Hirtenamtes

Immer weniger Menschen und auch Christen finden einen Zugang zu vielen offiziellen Äußerungen des kirchlichen Hirten- und Lehramtes. Sie sehen sich hier einer Welt gegenüber, die nicht mehr die ihre ist; sie fühlen sich davon immer weniger betroffen. Das Unbehagen wird noch größer, wo solche Äußerungen nicht nur unberührt von den Ergebnissen einer zeitgemäßen Theologie zu sein scheinen, sondern sich zudem vorwiegend auf kirchliche, meist päpstliche Dokumente und kaum mehr auf die eigentlichen Glaubensquellen stützen; dann scheint die Kirche, scheinen Menschen an die Stelle Gottes selbst zu treten.

¹ Vgl. W. Ferber, Hirscher und Baumstark, in: Internationale katholische Zeitschrift (1973) 256.

² Vgl. II. Vat. Konzil, Offenbarungskonstitution, Art. 8.

Wer die Geschichte kennt, wer selbst in dieser Sprache und in diesem Horizont erzogen wurde, findet sich damit noch irgendwie zurecht. Für andere Menschen greifen viele solcher Äußerungen einfach daneben; sie wirken mißverständlich und werden mißverstanden; sie werden mitunter auch als so dialektisch empfunden, daß man von Unwahrhaftigkeit spricht, weil man sie für These und Antithese in Anspruch nehmen kann. Auch der Erklärung der Glaubenskongregation „Mysterium ecclesiae“ vom 24. Juni 1973 wurden solche Vorwürfe gemacht, gar nicht zu reden von jüngsten römischen Stellungnahmen zur Ökumene, zur Ehepastoral, zur Erstbeichte, zur Kirchenmusik u. ä., die längst in Gang gekommene pädagogische, psychologische, theologische und pastorale Entwicklungen zurückzudrehen versuchen — zum Teil unter Desavouierung der örtlichen Bischöfe und Bischofskonferenzen.

Es wäre zu billig, in dem wachsenden Unbehagen und in der immer stärkeren Nichtbeachtung solcher Dokumente nur ein Zeichen des bösen Willens und des um sich greifenden Unglaubens zu sehen. Vielmehr sind zu einem guten Teil eine völlig fremde Sprache, mitunter eine kaum mehr verantwortbare Art des Umgangs mit der Schrift, eine Theologie, der die Fragen von heute völlig fremd zu sein scheinen, ein „Unfehlbarkeitspathos“³ u. ä. daran schuld. Dazu kommt der Eindruck, hier würde alles, was mit der heutigen Zeit zusammenhängt, nur negativ gesehen, hier würde nur die Vergangenheit beschworen, hier würde nur geklagt und gejammert, hier würden nur noch Gefahren gesehen, hier sei nichts mehr von Freude, von Hoffnung, von Zuversicht, von Vertrauen, von Glaube zu spüren. Dabei wird zweifellos vor vielen Gefahren mit Recht gewarnt, aber das Bild ist einseitig verzerrt.

1.3 Kluft zwischen offizieller Lehre und Glaubensbewußtsein vieler Christen

Ein drittes Phänomen stellt das bei vielen religionssoziologischen Untersuchungen und Enqueten in traditionell christlichen Ländern zutage getretene Auseinanderklaffen zwischen der offiziellen Lehre der Kirche und dem tatsächlichen Glauben des Kirchenvolkes dar, also das Phänomen einer nur noch sehr partiellen Identifikation mit der Lehre und den Normen der Kirche und einer immer stärkeren Subjektivierung des Glaubens⁴.

³ A. Eppacher, *Neue Mitte der Kirche*, Innsbruck 1973, 11; vgl. K. W. Merks, *Zum theologischen Anspruch kirchlicher Autoritäten*, in: H. J. Türk (Hrsg.), *Autorität*, Mainz 1973, 239–252.

⁴ Ganz deutlich ist das wieder bei den jetzt veröffentlichten Ergebnissen der Untersuchungen über die Religiosität an der Ruhr geworden. Nicht die Religiosität, nicht einmal die Christlichkeit ist im Schwinden, nur die Kirchlichkeit. „Der ‚religiöse Mensch‘ kann nicht mehr durch die Teilnahme an der kirchlichen Praxis, die Zustimmung zur Glaubenslehre und den Kontakt zu kirchlichen Organisationen bestimmt werden.“ Eine „neue Sozialform der Religiosität wächst abseits der Institutionen und hat die Beziehung zur Kirche, wie sie sich im Kontakt mit der Pfarrei äußert, verloren. Aber die Religion braucht religiöse

Dabei sind diese Phänomene keineswegs nur bei Randschichten festzustellen, sondern auch bei praktizierenden, ja bei durchaus engagierten Christen, und sie betreffen nicht nur Randlehren wie Jungfrauengeburt, Himmelfahrt Marias, Existenz von Engeln und Teufeln und päpstlichen Primat, sondern auch zentrale christliche Wahrheiten wie Gottessohnschaft Jesu, Auferstehung, Trinität, Personalität Gottes und die eschatologischen Lehren, aber auch tief in die christliche Praxis einschneidende Dinge wie das Gebet, die sakramentale Praxis und Fragen der christlichen Moral. Auch wird deutlich, daß sehr zentrale christliche Begriffe, wie Heil, Erlösung, ja Gott selbst, für viele Menschen weitgehend zu Chiffren geworden sind, die man nicht mehr konkret versteht und denen keine unmittelbaren und christlichen Erfahrungen mehr zu entsprechen scheinen.

Schwierig ist auch die Deutung des Phänomens. Zunächst ist zwischen der Kenntnis von Glaubenswahrheiten und echtem Glauben, zwischen der intellektuellen und der existentiellen Dimension zu unterscheiden. Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die richtige Beantwortung der Katechismusfragen noch lange keine Gewähr für das Vorhandensein von personalem Glauben ist, wie auch deren unrichtige Beantwortung noch kein Beweis für Unglauben sein muß. Außerdem geht bei solchen Befragungen aus den Antworten nicht ohne weiteres hervor, was sich der Befragte unter der Frage vorstellt. Vielleicht ist die Ablehnung des Satzes „Jesus ist Gott“ nur die Ablehnung einer monophysitisch oder mythologisch verstandenen Position und die Ablehnung des Himmels nur die Ablehnung einer wirklich abzulehnenden Vorstellung.

Auch dieses Phänomen hängt zum Teil mit einer zu wenig zeitgemäßen Verkündigung, einem Nichternstnehmen des geschichtlichen Elements, mit nicht gesehenen Fragen der biblischen und theologischen Hermeneutik sowie der „Hierarchie der Wahrheiten“ u. ä. zusammen⁵.

1.4 Feindliche, gesprächsunfähige Gruppen in der Kirche

Immer häufiger kommt es in der Kirche vieler Länder zur Bildung von Gruppen, die nicht mehr den Reichtum und die bunte Vielfalt des Lebens bezeugen, sondern einander gesprächsunfähig, ja feindlich gegenüber stehen und die, so weit sie in Konflikt mit der kirchlichen Autorität kommen, an der kirchlichen Institution überhaupt verzweifeln, immer mehr in den kirchlichen Untergrund abwandern und so innerlich und allmählich auch äußerlich emigrieren.

Gemeinschaft, und Leben in der religiösen Welt braucht Zugehörigkeit zur religiösen Gemeinde, weshalb hier die Frage aufgegriffen werden muß, wie eine weitgehende, nur durch kirchlich-soziale Kontakte gestützte Religiosität stabilisiert werden kann.“ U. Boos-Nünning, in: Herder Korrespondenz 27 (1973) 368.

⁵ II. Vat. Konzil, Ökumenismuskonkret, Art. 11; zum Ganzen auch: Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen, Freiburg 1970.

Hier geht es eigentlich um zwei, aber zusammenhängende Phänomene: das der „Polarisierung“, wobei aber die Pole nicht mehr in fruchtbarer Spannung und Ergänzung aufeinander bezogen sind, und das der inneren Emigration und der immer mehr, besonders in den Vereinigten Staaten, Spanien und Italien um sich greifenden Untergrundkirchen. Dabei sollte uns bewußt sein, daß die stille innere Emigration das gefährlichere Übel ist; denn sie bedeutet Resignation, während der lautstarke Protest immer noch ein Zeichen von Liebe sein kann.

Gewiß läßt sich nicht alles verhindern, und mit manchen Menschen ist ein fruchtbares Gespräch nicht mehr möglich, weil sie ein solches nicht wollen, weil sie nicht mehr offen sind und sich selbst und die eigene Position überhaupt nicht mehr hinterfragen lassen. Dennoch sollten wir auch hier die Schuld nicht nur beim anderen suchen. Offenbar finden manche – und es sind nicht immer die schlechtesten – in der kirchlichen Öffentlichkeit nicht mehr Raum genug zur Entfaltung, zum Gespräch, zum Austausch ihres Glaubens und ihrer Glaubenserfahrung.

1.5 Mangelnde psychologische Aus- bildung der Seelsorger

Auf ein letztes Phänomen sei noch hingewiesen, das sich schon seit Jahrzehnten in entwickelten Ländern immer mehr bemerkbar macht: das Abwandern vieler Menschen vom pastoralen Berater zu rein innerweltlichen Heilpraktikern, von der Pastoral zur Psychologie, auch dort, wo pastorale Beratung durchaus am Platz wäre.

Auch hier ist es zu billig, die Schuld einfach der zunehmenden Säkularisierung und dem Unglauben zuzuschreiben und sie nicht mindestens ebenso bei uns selbst, etwa in der mangelnden psychologischen und soziologischen Ausbildung der pastoralen Berater zu suchen, im Vergessen, daß der Glaube auch ein menschliches und darum psychisches Geschehen ist, daß etwa der Glaube wie der Unglaube Wurzeln auch im Unbewußten haben und daß auch pastorales Handeln ein Handeln von Menschen und an Menschen ist und als solches den psychologischen und soziologischen Gesetzmäßigkeiten unterworfen ist, die auch sonst unter Menschen und menschlichen Gruppen gelten. Und weil wir dies vergessen, fühlen sich die Menschen von uns oft nicht angesprochen, kann die Botschaft, die wir zu künden haben, oft überhaupt nicht ankommen, kann sie gar nicht gehört und verstanden werden, kann unser Heildienst überhaupt nicht sachgerecht geleistet werden. Was wir dann als Auflehnung gegen die Botschaft Jesu interpretieren, ist nur eine gegen die Ungeschicklichkeit und das Unvermögen des Boten. Dabei müßte jenes Wissen um die psychologischen Zusammenhänge und Hintergründe schon deshalb

gefördert werden, damit der pastorale Berater die Grenzen seiner Zuständigkeit erkennt, da er ja tatsächlich oft auf menschliche Zustände stößt, die durch den Glauben nicht geheilt werden können, weil sie reifen Glauben selbst behindern, und die darum einer therapeutischen Behandlung zugeführt werden müssen. Erst diese kann wieder die menschlichen Voraussetzungen für einen reifen, erwachsenen, echten Glauben herstellen.

1.6 Andere Phänomene

Es gibt noch andere Phänomene, die die Menschen der Kirche entfremden, die aber hier nicht mehr behandelt werden können. So kann, um noch ein Beispiel anzuführen, nicht nur die Verkündigung, sondern auch das diakonische Tun der Kirche und der konkreten Gemeinde die Menschen von heute oft nicht treffen, an ihren Anliegen und Bedürfnissen vorbei und ins Leere gehen. Die soziale und karitative Diakonie muß darum, wenn sie effektiv sein und den Menschen von heute echte und christliche Lebenshilfe bieten will, den Armen, Entrechteten, Ausgebeuteten und Diskriminierten von heute nachgehen, die aktuellen Nöte und Schwierigkeiten aufspüren und fachkundige Dienste der Resozialisierung, der Erziehungs- und Familienberatung, der Entwicklungshilfe, der Gemeinwesenarbeit bis zur Spielplatzbeschaffung anbieten.

2. Fragen, Anliegen, Aufgaben

Allen diesen Phänomenen scheint wenigstens zum Teil ein Grundphänomen gemeinsam zu sein: Die Kirche und viele ihrer Vertreter haben sich von den Menschen, ihren Anliegen und Problemen weithin entfernt, und darum stehen die davon Betroffenen und darunter Leidenden der Kirche immer mehr fern. Damit ist zunächst noch nichts von Schuld gesagt. Es gibt schicksalhafte Entwicklungen, für die und deren Folgen im Grund niemand kann. Auch darf die Kirche nicht alles, was Menschen von ihr verlangen; sie hat eine Grenze, die sie um der Treue zu ihrem Herrn und zu ihrer Sendung willen nicht überschreiten darf. Dennoch stellen sich uns Fragen, auf die wir eine redliche Antwort suchen sollten, damit wir nicht schuldig werden und den Menschen nicht „unerträglich schwere Lasten aufbürden“ (Lk 11,46), die letztlich doch nur menschliche Lasten sind. Sollten sich nicht die christlichen Verkünder mehr dessen bewußt sein, daß das unergründliche Geheimnis, das wir Gott nennen, und alles, was damit zusammenhängt, unser Begreifen immer übersteigen und unserem Zugriff weithin entzogen sind und daß uns darum mehr Bescheidenheit auch in dem ziemt, was wir davon zu wissen meinen, aussagen und behaupten?

Sollte unsere Verkündigung nicht das Weltbild unserer Zeit

und die Sprache unserer Zuhörer (mit ihren „Sprachspielen“) besser kennen, um von ihnen verstanden und als Antwort auf ihre Fragen empfunden zu werden? Das Wort „Himmel“ etwa bedeutet für einen Kosmonauten, Meteorologen, Touristen, für den Beter der Antike und den des 20. Jahrhunderts je etwas anderes. Darum ist der Mensch heute mitunter so vorsichtig im Umgang mit manchen Wörtern und kann sie in gewissen Zusammenhängen gar nicht mehr hören.

Müßten nicht Verkündigung, Theologie und der ganze kirchlich-gemeindliche Lebensvollzug mehr mit dem konkreten Leben und den Anliegen der Menschen verbunden werden? Das ist das Anliegen einer auf die Zeit hörenden und sie anrufenden Verkündigung, etwa einer „Theologie der Befreiung“ in Lateinamerika und eines „politischen Nachtgebetes“. Wenn Gott in der Geschichte – und nur in ihr – handelt, zu uns spricht, sich uns offenbart, dann sind die Geschichte, die Zeit, das Geschehende auch Orte des Glaubens und der Theologie; dann werden uns vielleicht Kafka, Trakl, Beckett, Albee, Handke, Turrini und andere unter Umständen verständlich machen können, was Sünde und Verlorenheit sind; dann wird uns vielleicht Alexander Solschenizyn das Hintergründige, Abgründige und Zwie-spältige der Geschichte und die Dimension Gottes darin aufzeigen können.

Sollten nicht alle, die die faszinierende Aufgabe übernehmen, die befreiende Botschaft Jesu heutigen Menschen zu verkünden, mehr Anstrengung und Zeit für das Studium der Schrift, der biblischen und theologischen Hermeneutik, für die Fragen der zeitgenössischen Theologie, Philosophie und Kunst verwenden, um sach- und zeitgemäßer verkünden zu können? Zeitschriften und Literatur stehen in Fülle zur Verfügung. So sehr wir heute in weiten Kirchenbereichen nebenberufliche Presbyter brauchen, von denen wir dann auch nicht immer ein volles akademisch-theologisches Studium verlangen können, so sehr ist vor halbgebildeten hauptberuflichen Vorstehern von Vollgemeinden und vor Ausbildungsstätten zu warnen, die eine primitive, problemlose, fundamentalistische Theologie zu vermitteln versuchen. Diese würden unsere Not nur vermehren, denkende, kritische und schöpferische Menschen der Kirche fernhalten und durch eine negative Auslese in der kirchlichen Führung die Kirche unserer Zeit nur noch fernstehender machen. Auf ein nicht reflektierendes, alogisches, irrationales Zeitalter können und dürfen wir wohl schon auf Grund der erreichten menschlichen Entwicklungsstufe, aber auch wegen der christlichen Verpflichtung auf den Logos nicht mehr hoffen oder zurücksinken.

2.2 Kirchliches Amt als Zeugnisamt

Ist es angesichts der geschilderten Situation gut, wenn viele offizielle lehr- und hirtenamtliche Äußerungen und Dokumente an den geschilderten Phänomenen einfach vorbeisehen und vorbeireden, im unwiderbringlich Vergangenen alles schön und nachahmenswert sehen und im Kommenden immer nur Gefahren „allzu kühner und willkürlich vorgenommener Veränderungen“, als ob nicht im starren Festhalten an nicht mehr vollziehbaren, überholten und grundsätzlich überholbaren Formen und Strukturen mindestens ebensoviel Gefahren lägen wie im zu schnellen Über-Bord-Werfen; wenn sie nach dem Konzil nur noch dessen Aussagen wiederholen, als wäre dieses Konzil wieder nur Endpunkt der Entwicklung und letzte Aussage für Jahrhunderte gewesen und nicht Anfang neuer Entwicklungen⁶?

Sollten wir nicht aufhören, das kirchliche Amt nur als zurückblickendes, bremsendes Wächteramt zu sehen und nicht vielmehr auch und vielleicht sogar zuerst als Zeugnisamt, das im Glauben und in der Hoffnung vorangeht, auf den Geist vertraut, Zuversicht und Freude ausstrahlt und unter Umständen auch selbst zu Veränderungen und Experimenten ermutigt, statt sich alle längst fälligen Veränderungen in mühsamer Salamtaktik abtrotzen zu lassen?

Sollten die kirchlichen Amtsträger ihre Entscheidungen nicht mit größerer Behutsamkeit und im direkten Kontakt mit den Betroffenen und mit entsprechenden Fachleuten fällen, um so zu einer möglichst dialogischen Wahrheits- und Beschlußfindung zu kommen? Müßten sie nicht vor allem in Lehrfragen mehr auf den Glaubenssinn aller Christen achten, zu denen doch wohl auch die Theologen als qualifizierte „Zeugen und mit dem Glaubenssinn und der Gnade des Wortes ausgerüstet“ gehören, und zwar nicht nur Theologen einer bestimmten Richtung und Schule⁷?

Sollten nicht die kirchlichen Amtsträger die Art ihrer Autoritätsausübung ständig am Beispiel Jesu überprüfen und autoritatives Einschreiten in der gegenwärtigen Situation überhaupt auf ein notwendiges Minimum beschränken, soweit es eben die Treue zur aufgetragenen Botschaft wirklich verlangt? Eskalation der Autorität, dauernde Überschreitung der Kompetenz und des Maßes, Beanspruchung göttlicher Autorität für menschliche Ordnungsmaßnahmen schaden nicht nur der Sache, sondern zerstören am Ende die Autorität selbst. Das immer wieder geforderte große Reinemachen führt zu nichts: „Nur die erbittertsten Gegner der Kirche können heute der kirchlichen Autorität raten, sie möge endlich zuschlagen und ausräumen“⁸.

⁶ Vgl. A. Schneider, Erneuerung des Ordenslebens, Trier 1973, 11 f.

⁷ II. Vat. Konzil, Kirchenkonstitution, Art. 12, 35.

⁸ W. Kasper, in: Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen, a. a. O.

Sollte nicht im Sinn des Subsidiaritätsprinzips jeder unnötige Zentralismus abgebaut werden und den Bischofskonferenzen einzelner Länder oder doch größerer soziokultureller Räume innerhalb eines bestimmten Rahmens mehr Entscheidungsbefugnis gegeben werden, schon damit die Entscheidungen den konkreten Gegebenheiten besser angepaßt werden können, wie dies die Liturgiekonstitution schon vorgesehen hat⁹? Es entspricht freilich wenig diesem Geist, wenn man dann die Bischofskonferenzen nicht einmal für fähig hält, neue eucharistische Hochgebete zu approbieren, unter bestimmten Voraussetzungen geschiedene und wieder verheiratete Katholiken zu den Sakramenten zuzulassen oder den Empfang der Erstkommunion zu regeln¹⁰.

2.3 Kritischer Glaube

Sollten wir uns nicht gegenüber einer reflektierenden und kritischen Generation und angesichts der Geschichtlichkeit, Zeitbedingtheit, grundsätzlichen Unzulänglichkeit und Reformierbarkeit aller konkreten kirchlichen Formen und Strukturen bis in die kirchlichen Lehrformulierungen hinein mehr denn je bewußt sein, daß eine Totalidentifikation mit der konkreten Kirche gar nicht verantwortbar ist? Wir dürfen nicht als endgültig ausgehen, was es nicht ist. Wir müssen selbst bei dogmatischen Glaubensaussagen mehr differenzieren zwischen dem geschichtlichen Kontext, der zeitbedingten Formulierung und dem, was eigentlich gesagt oder abgewehrt werden soll. Manchmal geht es offenbar nur „um eine bestimmte geschichtssituative Weise der Aktualisierung der ein für allemal ergangenen Offenbarung“¹¹, um die Feststellung, daß wir eine legitime, der Offenbarung gemäße Entwicklung vor uns haben. Man hat darum mit Recht für ein dynamisches Verständnis von Orthodoxie und Unfehlbarkeit plädiert¹². So könnte es sein, daß sich in mancher nur partiellen Identifikation mit der Kirche, so weit es sich um grundsätzlich gläubige Menschen handelt, auch ihr Glaubenssinn, ihre Glaubenserfahrung, ihr Glaubenszeugnis aussprechen. So verschieden auch die Ursachen solch einer Teilidentifikation sein mögen, keinesfalls genügt in unserer Situation der übliche Appell an den „schlichten“ Glauben, zumal ein erwachsener Glaube nicht einfach mit der Problemlosigkeit, Kritiklosigkeit und Naivität der immer wieder zitierten Kinder und Köhler gleichgesetzt werden darf. Das „Werden wie die Kinder“, das

⁹ Vgl. II. Vat. Konzil, Liturgiekonstitution, Art. 22 § 2. Allerdings sollten die eingeräumten Möglichkeiten auch genutzt werden, was gerade im deutschsprachigen Raum nicht hinreichend der Fall ist; vgl. dazu K. Richter, Fragen um eine neue Trauungsliturgie, in: *Diakonia* 5 (1974), 54–58.

¹⁰ Schreiben der Kongregation für den Gottesdienst v. 27. 4. 1973, in: *Wiener Diözesanblatt* 111 (1973) 92–95; Schreiben der Glaubenskongregation v. 11. 4. 1973, in: *Orientierung* 37 (1973) 137 f.; *Kathpress* v. 13. 9. 1973, n. 212, 3.

¹¹ W. Kasper, in: *Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen* 79.

¹² Ebd. 93 f.

Jesus fordert (Mt 18,13), hat mit solcher Naivität nichts zu tun; diese würde vielmehr den Glauben selbst gefährden. Wäre es in unserer Situation nicht eine unerhörte Hilfe, wenn es uns allen in der Kirche zu allererst und letztlich nur darum ginge, die Uranliegen Jesu zu realisieren, um die Herrschaft Gottes und das damit identische Heil des Menschen, nicht aber um Kirchenpatriotismus, Kirchenraison und Kirchenprestige? Nur zu oft in der Geschichte ging es den Kirchenmännern zu sehr und zu primär um die Sicherung und Verteidigung des eigenen kirchlich-religiösen Bereiches und zu wenig um die Sorge für ein Reich der Gerechtigkeit, des Friedens, der Liebe, was letztlich identisch ist mit dem Reich Gottes. Auch am Verhalten der Kirche im „Dritten Reich“ wurde diese Kritik geübt¹³. Vor allem aber sollte niemand je das Gefühl haben, Jesus selbst und seine Anliegen fänden in einer so auf sich bedachten, engen, harten, dialogfeindlichen, autoritären und zentralistischen Kirche keinen Platz mehr. Die Schere zwischen den Anliegen Jesu und den konkreten christlichen Kirchen scheint manchen schon bis zur Unerträglichkeit geöffnet zu sein. Sollte nicht unsere Verkündigung im Sinn der „Hierarchie der Wahrheiten“ eine Konzentration auf die Mitte des Evangeliums anstreben, auf den entscheidenden Inhalt unseres Glaubens, auf den unter keinen Umständen verzichtet werden kann, wenn man Christ sein will, allerdings in einer Formulierung, die der moderne Mensch als Antwort auf seine ihn heute bewegenden existentiellen Fragen verstehen kann; auf das, worum sich die Kurzformeln des Glaubens bemühen, was den ersten Zeugen genügte, die doch das Fundament unseres Glaubens bilden (Eph 2,20)? An dieser Mitte und an der Beziehung zu dieser Mitte sollte der Glaube gemessen werden, nicht so sehr an der Stellung zu bestimmten Sätzen; dies ist der unaufgebbare Inhalt im Glaubensvollzug. Darum wird auch mit Recht darauf hingewiesen, daß nicht alle Glaubenswahrheiten – bzw. das Bekenntnis zu ihnen – gleich notwendige Vorbedingungen zur Kirchengemeinschaft bilden müßten¹⁴.

Damit hängt eine weitere Frage zusammen: Sollten wir nicht wieder mehr und genauer zwischen Kerygma und Theologie unterscheiden, so schwierig das konkret auch manchmal sein mag? Gewiß, vieles muß von Theologen immer weiter oder auch neu bedacht werden. Aber nicht alles davon gehört in die Verkündigung (schon gar nicht für alle). Gewiß muß der Verkünder Theologie und theologische Überlegungen im Hinterkopf haben, um das Zentrale der christlichen

¹³ E. W. Böckenförde, *Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung*, Freiburg 1973, 30–122.

¹⁴ W. Kasper, in: *Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen* 96.80–90.

Gemeinsam der
Herrschaft Gottes und
dem Heil der Menschen
dienen

Kerygma
und Theologie

Botschaft sachgemäß und zeitgerecht weitergeben zu können; aber die Verkündigung als solche hat primär Glauben zu wecken und nicht so sehr Wissen zu vermitteln. Zudem verschieben sich im Lauf der Zeit die Akzente und ändern sich die Fragestellungen. Manche Fragen, derentwegen sich die Menschen in früheren Jahrhunderten noch die Köpfe blutig geschlagen haben, interessieren einfach nicht mehr und hören damit auf, konkrete Fragen zu sein; das wird vermutlich noch manchen unserer theologischen Probleme passieren. Dafür tauchen neue auf, denen wir uns stellen müssen. Auch das sollte der Verkünder wissen.

2.4 Uniformistische Einheitsvorstellungen abbauen

Sollten wir uns nicht immer wieder prüfen, ob unseren Vorstellungen von Einheit in der Kirche nicht uniformistische Modelle zugrunde liegen, die weit über die notwendig zu wahrende Einheit hinaus gehen und dadurch aus der Kirche eine Sekte zu machen versuchen? Es gibt einen legitimen Pluralismus, der Reichtum und Leben ist gegenüber einer tödlichen und langweiligen Gleichmacherei. Schon in der frühen Kirche gab es nicht nur verschiedene Liturgien, Spiritualitäten, Disziplinen und Theologien, sondern auch Parteien (1 Kor 1, 12f; 3,4f).

Sollten wir nicht alles tun, um die Gesprächsfeindlichkeit in der Kirche abzubauen, den Dialog, die offene Auseinandersetzung und die allseitige Kommunikation zu fördern, Meinungsmonopole aufzubrechen, um so der Wahrheitsfindung zu dienen, auch Minderheiten Raum und Lebensmöglichkeit zu geben und zugleich die Bildung gesprächs-unfähiger Gruppen zu verhindern¹⁵?

Sollten wir uns nicht bemühen, auch Andersdenkende in der Kirche zur Kenntnis zu nehmen, den guten Willen bei ihnen vorauszusetzen, ihnen nicht gleich das Christsein abzusprechen, einander zu verstehen und unter Umständen sogar voneinander zu lernen? Es leben nun einmal auch in der Kirche vielerlei Menschen nebeneinander: Menschen verschiedener Alters- und Glaubensstufen, aber auch solche, die noch in den Kategorien des 19. Jahrhunderts oder von noch früher denken und leben, und solche, die schon ins 21. Jahrhundert vorausdenken; und die einen wie die anderen sehen und hören, denken und glauben aus ihrem Verstehenshorizont heraus, besonders wenn sie nicht historisch und hermeneutisch geschult sind.

2.5 Glaube und Empirie

Was tun wir, um jenes tief eingefleischte und im letzten unchristliche, weil antiinkarnatorische Mißtrauen kirchlicher Kreise gegen die Empirie und die empirischen Wissenschaften, auch gegen gesicherte Ergebnisse der modernen

¹⁵ Vgl. dazu auch O. Mauer, Konfliktlösung durch Dialog, in: *Diakonia* 4 (1973) 362–366.

Humanwissenschaften, sei es der Psychologie, Soziologie, Verhaltensforschung u. ä. abzubauen, das der Kirche schon so viel Schaden gebracht hat? Wir tun oft, als ob das christliche Heil mit dem menschlichen Glück nichts zu tun hätte, ja als ob das Christentum die Menschlichkeit ersetzen und sie nicht vielmehr in allen ihren Dimensionen zur letzten Entfaltung bringen sollte. Wir sollten auch nicht jede Beschäftigung mit den Humanwissenschaften gleich als Psychologismus und Soziologismus verdächtigen. Freilich dürfen wir dabei nicht vergessen, daß die eigentliche Lebenshilfe und Lebensberatung, die die Kirche zu leisten hat, das Öffnen zur Dimension Gottes im Menschen, das Ausrufen eines letzten Angenommenseins und einer letzten Versöhnung ist.

Fragen an uns alle

Unsere Fragen richten sich nicht nur an die kirchlichen Amtsträger, die angesichts der anstehenden Probleme heute wirklich nicht zu beneiden sind. Sie gehen uns alle an, die wir Christen sein wollen und trotz allem der Meinung sind, daß Emigration, Untergrund oder gar gemeinde- und kirchenloses Christentum auf Dauer keine Lösungen sind. Es sei auch ausdrücklich betont, daß hier mehr oder minder nur nach einer Richtung gefragt wird. Es gibt auch eine andere Seite, die uns Fragen stellt und auf Antworten wartet: die, die wir dazu erzogen haben, im Christentum ein starres und in jeder Hinsicht perfektes System zu sehen, in dem alles seinen unveränderlichen Platz hat, in dem es keine Unsicherheiten gibt und keiner Veränderung bedarf und in dem es auf alle Fragen vorgefertigte Antworten gibt, und die nun verunsichert sind, wenn sie plötzlich inne werden, daß es nicht so ist. Von diesen ist hier weniger die Rede, nicht, weil sie keiner Beachtung mehr wert wären — wir müssen vielmehr auch auf diese „Schwachen“ Rücksicht nehmen (vgl. 1 Kor 8,7—13) —, sondern nur, weil man nicht alles auf einmal sagen kann, weil unserer Meinung nach in der hier behandelten Richtung auf weite Sicht die größeren Gefahren und der größere Nachholbedarf liegen und weil eine den Menschen von heute nicht mehr fernstehende Kirche auch den ihr Fernstehenden wohl den besten Dienst leistet.

Alfons Auer

Entwurf eines christlichen Ethos der Freizeit

Auf dem Hintergrund des christlichen Sinnangebots

I. Die neue Dimension der Freizeit

Der folgende Beitrag enthält zunächst die Zusammenfassung einer Grundlegung des christlichen Sinnangebotes, die der Verfasser auf der Österreichischen Pastoraltagung 1973 (27. bis 29. Dezember)* in seinem Referat über „Freizeit als Anliegen des Glaubens“ näher entfaltete. Im Schlußteil seines Referates skizzierte Auer einige Grundgedanken für eine Freizeitethik, die ungekürzt wiedergegeben werden. red

Die zunehmende Technisierung wird den Menschen noch viel weiter, als es heute der Fall ist, vom Produktionsprozeß freisetzen. Ein großer Teil der Menschheit kann so in einen Zustand gelangen, in dem die kreative Selbstverwirklichung zur zentralen Lebenschance wird. Dies gilt grundsätzlich für die Freizeit wie für die Berufstätigkeit. Je mehr die Freizeit an spezifischem Gewicht gewinnt, desto größer ist die Chance, die sie der Freiheit eröffnet, desto dringlicher wird aber auch die Frage, woraufhin eigentlich der Mensch freigesetzt ist. Die wachsende Freizeit wird zum „inneren Moment an der Selbstfindung des Menschen“ (K. Rahner): Die Frage nach dem Sinn der Freizeit fällt nunmehr mit der Frage nach dem Sinn des Menschseins überhaupt zusammen.

II. Grundlegung des christlichen Sinnangebots

1. Die neuere Anthropologie beantwortet die Frage nach dem Sinn des Menschseins gerne mit dem Hinweis auf seine „Weltoffenheit“. Dieser von M. Scheler in die Diskussion eingeführte Begriff meint die wesentlich unabschließbare Offenheit des Menschen in die Welt hinein und über die Welt hinaus. Ganz zu sich selbst kann menschliches Dasein erst in seiner – wie auch immer zu interpretierenden – „transzendenten“ Beziehung finden. Allein die Erschlossenheit für die Transzendenz vermag die innermenschliche Konsistenz zu gewährleisten.

2. Die christliche Botschaft bedeutet eine konkrete Interpretation dieses transzendenten Erfüllungshorizontes. Sie bekundet, daß Gott in seinem heilsgeschichtlichen Handeln, vor allem im Geheimnis der Schöpfung und des Heils, sich der Welt als letzten Sinn, als absolute Zukunft und als personalen Einheitsgrund eingestiftet hat und daß der

* Der vom Österreichischen Pastoralinstitut herausgegebene, etwa im Mai oder Juni erscheinende Tagungsbericht (Herder Wien) wird die ungekürzten Referate enthalten: W. Suk, Industriegesellschaft und Arbeitswelt heute; H. Asperger, Freizeit und Gesundheit; W. J. Hollenweger, Schöpferische Freizeit; W. Holzbauer, Menschlich gestaltete Freizeiträume; A. Deissler, Fest und Feier – biblische „Freizeit“ als Modell für heute; A. Auer, Freizeit als Anliegen des Glaubens; R. Bleistein, Pastorale Aufgaben im Freizeitbereich; H.-J. Schramm, Kirchliche Dienste an den Urlaubern und Touristen. Die Arbeitskreise beschäftigten sich mit folgenden Themen: Vermenschlichung der Arbeitswelt, Freizeit und Gesundheit, Vorbereitung liturgischer Feiern, Probleme der Freizeitgesellschaft, Biblische Feste – kirchliche Feste, Mitwirkung der Pfargemeinden bei der Gestaltung von Freizeiträumen, Freizeitgesellschaft und Tourismus, Möglichkeiten der Campingseelsorge, Fragen zum christlichen Menschenbild, Modelle für die Kurseelsorge. Die etwa 350 Teilnehmer aus 12 Ländern hörten sich nicht nur die acht Referate an, sondern arbeiteten auch intensiv in den Arbeitskreisen mit.

Mensch sich im Glauben dem Sinn der Welt, in der Hoffnung der Zukunft der Welt und in der Liebe der Einheit der Welt zuwenden kann. Aus dem entschlossenen Ja zu dieser Wirklichkeit erwächst „christliches Wirklichkeitsbewußtsein“ (R. Guardini).

III. Entfaltung des christlichen Sinnangebots

1. Der integrierende Sinn

Das christliche Angebot vermittelt der heutigen Gesellschaft – im allgemeinen und im besonderen Hinblick auf unser Thema – einen integrierenden Sinn, ein kritisches Maß und einen stimulierenden Effekt.

Die in der Freizeit bewußt zu vollziehende „Zustimmung zur Welt“ (J. Pieper) wird vom Glaubenden unter das alles umgreifende Ja Gottes zur Wirklichkeit gestellt. Die verschiedenen Formen der Muße, so wertvoll sie in sich selbst sind, vermögen ihre volle integrierende Kraft nur zu entwickeln, wenn der Mensch durch Meditation, Anbetung und Kult in einen umgreifenden Gesamtsinn des Daseins und der Geschichte hineingeboren ist.

2. Das kritische Maß

Es ist Sache der menschlichen Vernunft, Anregungen, Richtlinien und Programme einer kultivierten Freizeitgestaltung zu entwerfen. Konkrete Formen und Stile der Freizeitgestaltung werden jedoch immer kritisch konfrontiert werden müssen mit dem christlichen Verständnis menschlicher Existenz. Einer solchen Konfrontation halten weder die Spielarten eines morosen Rigorismus noch die eines naiven hedonistischen Vitalismus stand.

3. Der stimulierende Effekt

Der Hoffende, der auf Zukunft und Erfüllung verpflichtet ist, erlebt mit besonderer Intensität die Spannung zwischen der tatsächlichen und der geschichtlich je möglichen Gestaltung der Freizeit, ihrer Dauer, ihrer Formen, ihrer Sinnwerte. Wer sich dem christlichen Sinnangebot stellt, wird weder in Defätismus, noch in Nihilismus, noch in Illusionismus verfallen. Der stimulierende Effekt der christlichen Botschaft muß besonders in zwei Richtungen bedacht werden: auf den Entwurf eines christlichen Ethos der Freizeit und einer ansprechenden und wirksamen Pastoral der Freizeit hin.

IV. Modell humaner und christlicher Freizeitgestaltung

1. Wille zur Freiheit

Elementare Voraussetzung einer erfüllten Freizeit ist der *Wille zur Freiheit*. Wenn in der Freizeit Menschlichkeit glücken und sich entfalten soll, muß geistige und sittliche Selbständigkeit wenigstens ernsthaft angestrebt werden. Der unserer Gesellschaft zugefallene Wohlstand hat weithin eine hektische Genußsucht ausgelöst, die sich nicht selten jeder Disziplinierung entschlägt. Wie schon die mittelalterlichen Ethiker, so fordern heutige Philosophen und Pädagogen die geistige und sittliche Autonomie des Menschen gegenüber dem totalen Angebot. Durch die Jagd nach dem maximalen Genuß geht die äußere und innere Freiheit und damit die

Würde des Menschen verloren. Dem Verschleiß an Humanität kann nur dadurch gewehrt werden, daß gegenüber dem totalen Angebot das „Engagement der Verweigerung“ geübt wird. Niemand spricht dem Menschen das Recht auf Genuß ab, aber dieses Recht kann nur vernünftig ausüben, wer die Freiheit zum Genuß gelernt hat. Diese Freiheit ist angesichts der fundamentalen Ambivalenz aller Freizeitgüter von entscheidender Bedeutung für das Glücken des Menschseins. Das Angebot an Freizeitgütern soll gesteigertes Wohlbefinden ermöglichen, es kann aber den Menschen auch zu unersättlicher, letztlich frustrierender Lustsuche verführen. Das Angebot an Freizeitgütern soll die freie Wahl nach persönlichen Anliegen und Bedürfnissen ermöglichen, es kann aber auch die Freiheit einschränken und sie schließlich hoffnungslos dem Streben nach Genuß und nach Sozialprestige ausliefern. Das Angebot an Freizeitgütern soll den einzelnen über die vielfältigen Möglichkeiten informieren und ihn von den Mühen der technischen Durchführung weitgehend entlasten, aber diese Entlastung bringt zugleich die Gefahr mit sich, daß das Freizeitleben in immer größerem Umfang manipuliert und arrangiert wird und die Verplanung zu einem verderblichen Verlust an Spontaneität und Eigenständigkeit führt.

2. Wille zur Ganzheit

Zweitens ist hinzuweisen auf den *Willen zur Ganzheit*. Die Freizeit muß dazu beitragen, daß der Mensch als Ganzer zur Entfaltung kommt. Er ist nicht nur ein vitales, sondern auch ein geistig-personales Wesen. Er muß mit der Welt nicht nur zweckhaft und pragmatisch, sondern auch spielerisch und künstlerisch umgehen. Er darf sich nicht in der Aktion ganz und gar verausgaben, sondern muß in ernster Besinnung sich selbst immer wieder neu ganzheitlich entwerfen. Dieser Wille zur Ganzheit erstrebt die Entfaltung aller menschlichen Fähigkeiten. Vor allem müssen die in der Arbeitswelt ungenützten Kräfte in der Freizeit aktiviert werden. Das Eingespanntsein in das dichte Geflecht der Arbeitszwänge wird dann immer wieder abgelöst durch den freizügigen und kreativen Umgang mit der Wirklichkeit in den verschiedenen Formen der Muße bis hin zu Besinnung und Meditation. Die Fixierung auf bestimmte Zwecke, durch die die Welt verfügbar gemacht werden soll, wird durch Verhaltensweisen ausgeglichen, die über das Lebensnotwendige hinauszielen und in die Bereiche des Ungeschuldeten, des Überflüssigen und des Schöpferischen hinüberreichen.

3. Wille zur Gemeinschaft

Zur fruchtbaren Gestaltung der Freizeit gehört drittens der *Wille zur Gemeinschaft*. Damit ist nicht gemeint, daß Freizeit möglichst weitgehend sozial oder gar kollektiv organi-

siert wird; eine solche Manipulation ist nicht weniger gefährlich als eine radikale Individualisierung der Freizeit. Freizeit wird jedenfalls am sinnvollsten in Gemeinschaften gestaltet, die durch ähnliche Interessen und ähnliche Orientierung in den entscheidenden Lebensfragen die Kommunikation erleichtern. Da die Freizeit vor allem der Pflege der menschlichen Werte dienen soll, wird sie sich weithin schwerpunktmäßig auf die Familie hin orientieren. Daß die Kleinfamilie nicht alle Bedürfnisse befriedigen kann, zeigt sich unter anderem in dem gegenwärtigen Trend zu jugendkonformen Gruppen oder zu großfamiliären Zusammenschlüssen. Jedenfalls bedarf wohl fast jeder der anregenden Wirkung außerfamiliärer Freizeitgemeinschaften. Auch hier werden sich wie in der Familie immer wieder Gelegenheit und Notwendigkeit ergeben, das soziale Verhalten einzuüben und jene Liebe, Solidarität und Toleranz zu entwickeln, ohne die keine menschliche Gesellschaft bestehen kann. Das Verbringen der Freizeit in einer kultivierten Gemeinschaft ist im übrigen ein Eigenwert und braucht nicht unbedingt auf irgendwelche Zwecke hingebunden zu sein. Freilich muß zumal in einer Demokratie das politische Engagement nachdrücklich urgieren werden. Ob aber ein „guter Teil“ der Freizeit darauf verwendet werden soll, daß die Menschen sich in die bewußte Teilnahme an dem immer undurchdringlicher werdenden gesellschaftlichen Geschehen und in die Fähigkeit zur Kontrolle des politischen Machtvollzugs einüben, wie J. Habermas fordert, wird außerhalb ideologisch engagierter Gruppen wohl umstritten bleiben und im Hinblick auf eine mögliche totale Politisierung sogar eher auf Ablehnung stoßen.

4. Wille zum Sinn

Das letzte Desiderat ist der *Wille zum Sinn*. Wo nichts ist, was das Leben lebenswert macht und dem Dasein Ziel und Sinn zu geben vermag, entsteht die „existentielle Frustration“ (V. Frankl). Arbeitslosenneurose, Sonntagsneurose, Pensionierungsneurose und neuerdings auch Urlaubsneurose können solche Frustrationen auslösen, die nicht selten bis zu Selbstmordversuchen führen. Es gibt viele Formen, diese existentiellen Frustrationen zu betäuben. Wirklich gelöst werden können sie nur durch das, was die Existenzanalyse als „Willen zum Sinn“ bezeichnet. „Sinn“ — das ist nicht etwas, was der Mensch machen kann. Es ist vielmehr der letzte Grund, auf dem sein Dasein steht und der seinem Denken und Handeln schlechthin vorgegeben ist. Dieses Sinnes kann man gewiß nicht habhaft werden wie einer mathematischen oder logischen Formel, aber man muß ständig unterwegs zu ihm sein, weil ohne ihn das Dasein ortlos und ziellos wird. Alle Formen von Muße und Freizeit

zielen letztlich darauf, daß der Mensch Mensch bleibt und es mehr und mehr wird, „daß er nicht aufgeht in dem Ausschnittmilieu der eingegrenzten Arbeitsfunktion, daß er fähig bleibt, die Welt als Ganzes in den Blick zu bekommen und hierin sich selbst zu verwirklichen als ein auf das Ganze des Seins angelegtes Wesen“. Nur wo in solchem Bemühen „der Wille zum Sinn“ sich durchzusetzen beginnt, können alle Vollzugsformen der Freizeit auf diese Sinnmitte hin integriert werden. Im übrigen sei nur noch darauf verwiesen, daß es das Ziel unserer Überlegungen war, die menschliche Verwiesenheit auf Sinn nicht nur in ihrer naturalen Vorgegebenheit aufzuweisen, sondern ihre christliche Integrierbarkeit sichtbar zu machen.

Die Kirchen werden viel Mühe und einige Phantasie aufwenden müssen, wenn sie in das heutige säkularisierte Freizeitverständnis den integrierenden Sinn, das kritische Maß und den stimulierenden Effekt der christlichen Botschaft einbringen wollen. Die Zeit ist längst vorbei, wo die Freizeit vor allem des breiten Volkes sich im wesentlichen aus den christlichen Feiertagen konstituierte und darum organische Weise in ein geschichtlich gewachsenes Netz von Traditionen und Sitten hineinverspannt war, die dem Volk seine Verwiesenheit auf einen weltüberlegenen Sinn in anschaulichen Formen demonstrierten und konkretisierten. Man hat gesagt: die „holy days“ sind zu „holidays“ geworden.

Christliches Angebot und Gebot Gottes

Was hier als „christliches Angebot“ bezeichnet wurde, ist von den christlichen Kirchen in dem Gebot „Du sollst den Feiertag heiligen“ zu allen Zeiten gefordert worden. Hier sah man das Fundament für Freiheit, Würde und Gesundheit des Menschen und der menschlichen Gesellschaft. In den Jahren nach dem letzten Krieg hat der evangelische Propst H. Asmussen eine Neuinterpretation des 3. Gebotes versucht. Wir können unseren Überlegungen keinen besseren Abschluß geben, als indem wir einige Sätze aus dieser Interpretation zitieren:

„Das dritte Gebot fordert, daß wir Gott den Herrn unserer Zeit sein lassen und also Feiertage und Feierstunden halten, wo wir ihn ehren. Gott ist nicht damit zufrieden, daß die Tage und die Zeit, welche uns unsere anderen Geschäfte gerade noch übrig lassen, ihm gehören. Wer unsere Zeit ordnet, ist unser Gott . . . Das dritte Gebot fordert, daß wir unser Leben nicht in einem grauen Einerlei verbringen. Wir sollen es zur Schönheit gestalten. Es entspricht der Schöpfung Gottes, daß wir zum Augenblick sprechen: Verweile doch, du bist so schön.

Diese übertreten das dritte Gebot, die das Maß der Zeit

nicht von Gott nehmen; die ihre Freiheit mißbrauchen und niemals Zeit suchen und finden, wo sie nichts tun, als Gott ehren; die immer nur arbeiten wollen und nie Ruhe haben; die nicht mit ihrer Familie und ihren Freunden zu feiern verstehen; die sich in der Mühsal des Lebens gefallen und nur das Häßliche des Lebens sehen wollen.

Das dritte Gebot wird gehalten von denen, welche Gott den Herrn ihrer Zeit sein lassen und Gott die Zeit zurückzugeben gedenken, die er ihnen gnädig geschenkt hat; die ihre Zeit zu ordnen suchen; die sich nicht in der Arbeit verausgaben; die es verstehen, das Leben und seine Schönheit zu feiern – Gott zu ehren.“

Praxis

Klemens Richter Anmerkungen zur Neuordnung der Totenliturgie

Das Sterben
und der
Gedanke an Gott

Im Frühjahr 1974 tritt in den deutschsprachigen Ländern die Neuordnung der Totenliturgie in Kraft. Der folgende Kommentar will einen die offiziellen Begleittexte zur Einführung ergänzenden Überblick und zugleich Hinweise für eine pastorale Verlebendigung der Totenliturgie geben. red

Auf die Frage der mündlichen Repräsentativbefragung vom Winter 1970/71, „wo man am ehesten an Gott denkt“, antworteten durchschnittlich 70 Prozent der über 16 Jahre alten Katholiken in Deutschland „bei Trauerfällen“. Und selbst die Hälfte derer, die nie zur Kirche gehen, fühlen sich bei derartigen Anlässen auf Gott verwiesen (jeden Sonntag zur Kirche: 77 Prozent; selten: 64 Prozent). Damit liegt der Tod als Motiv für die Ansprechbarkeit auf Gott bei weitem an der Spitze aller möglichen Ereignisse (mit Abstand folgen: Weihnachten: 63 Prozent; familiäre Feste: 54 Prozent)¹. Doch darf daraus nicht verallgemeinernd geschlossen werden, die Totenliturgie habe heute eine besondere Verkündigungschance. Selbst „die christliche Gemeinde nimmt nicht mehr Anteil am Sterben eines ihrer Glieder . . . Man kommt nicht eigentlich, um an der Liturgie teilzunehmen; sie wird von vielen eher in Kauf genommen. Das heißt: Man erwartet kirchlichen Service, Brauchtum, Konvention. Motiv ist auch

¹ Vgl. die Auswertung durch E. J. Lengeling und O. B. Roegele, in: K. Forster (Hrsg.), Befragte Katholiken. Zur Zukunft von Glaube und Kirche, Freiburg 1973, bes. 114 und 143–150: Soll die Kirche vom Tod sprechen?

die soziale Kontrolle durch die Öffentlichkeit“². Obwohl Untersuchungen über die Seelsorgepraxis in diesem Bereich kaum vorliegen, muß dennoch die kritische Anfrage gestellt werden: Läßt die pastorale Praxis ihre Chancen auf diesem Gebiet nicht weitgehend ungenutzt?

Dem Sterbenden
beistehen!

Gewiß, in den letzten Jahren ist das Tabu gebrochen. Allseits und auch im pastoralen Bereich wird über das Sterben gesprochen, der Sterbende zu einem Ziel pastoralen Bemühens gemacht³. Und sicher wird dort, wo der Priester den Sterbenden auf den Tod vorbereitet, ihn durch die Phasen des Todesringens begleitet hat⁴ und auch die Angehörigen diese Begleitung erleben konnten, eine größere Aufgeschlossenheit für das Tun der Kirche nach dem Sterben zu erwarten sein. Doch ist das Tun der Kirche hierbei eine weithin noch weniger beachtete Frage: die sich im Gedächtnis an den Toten in Eucharistiefeier und am Grab versammelnde Gemeinde – die Totenliturgie.

Späte Einführung
des erneuerten
Begräbnisritus

Dabei ist es gerade dieser Bereich, in dem – mehr noch als bei Taufe und wohl auch Eheschließung – Randchristen und oft genug Nichtchristen, zu einem Großteil jedenfalls Nichtglaubende, mit dem Tun und den Texten der Kirche, in denen sich christlicher Glaube ausdrücken soll, in Berührung kommen. Das Mühen um eben die hierbei verwendeten Texte sollte daher auch eine Aufgabe der Pastoral sein. Nun liegt schon seit nahezu fünf Jahren ein entsprechender römischer Vorschlag vor⁵, der nach langer Verzögerung in überarbeiteter Fassung auch für die Begräbnisliturgie im deutschen Sprachbereich verbindlich wurde⁶, nachdem zuvor schon die Texte für die Meßfeier vorgelegt wurden⁷. Zeit war also reichlich, um Ritus und Texte an die Verhältnisse bei uns anzupassen. Durch drei Publikationen war zudem bekannt, was auf uns in etwa zukommen würde⁸. Die unnötige Wartezeit – in manchen anderen Ländern lag die Neuordnung schon 1969 in der Muttersprache vor – verführte selbst offizielle Stellen zur Selbsthilfe⁹. Daß sich aller-

² Vgl. P. Born, Die Begräbnisliturgie: eine Verkündigungschance?, in: Gottesdienst 7 (1973) 163–165.

³ Vgl. schon das Schwerpunktheft „Sterben heute“: Diakonia 3 (1972) Heft 5.

⁴ Vgl. E. Kübler-Ross, Interviews mit Sterbenden, Stuttgart 41972.

⁵ Ordo Exsequiarum vom 15. August 1969.

⁶ Die kirchliche Begräbnisfeier in den kath. Bistümern des deutschen Sprachgebietes, Einsiedeln – Freiburg 1973 (erst seit Dezember erhältlich).

⁷ Die Meßfeier für Verstorbene. Ausgewählte Studentexte für das künftige deutsche Meßbuch 6, Einsiedeln – Freiburg 1972. Vgl. auch das dazugehörige Lektionar.

⁸ Übersetzung des römischen Modells: Ordnung des Begräbnisses, Salzburg 1970; Überblick mit Textbeispielen, in: Gottesdienst 5 (1971) Heft 17/18; Versuch einer Adaptation: K. Richter – Th. Maas-Ewerd – H. Plock – M. Probst, Neue Totenliturgie. Eucharistiefeiern, Wortgottesdienste, Begräbnisriten. Übertragungen und Vorschläge, Essen 41972 (Auflage 12.000).

⁹ Vgl. z. B. Liturg. Kommission der Diözese Rottenburg: Die Begräbnisfeier, Stuttgart 1970; Liturg. Rat im Bistum Essen: Die christliche Totenfeier, o. J. (1973).

dings außer Liturgiewissenschaftlern und einigen Praktikern, die die Not in diesem Bereich erkannten (viele Seelsorger hatten längst ihr eigenes schwarzes Ringheft, weil die *Collectio Rituum* als nicht mehr zumutbar empfunden wurde), auch die Pastoral diesem wichtigen Punkt der Seelsorge intensiv zugewendet hätte, kann kaum behauptet werden. Die allzu späte Einführung der neuen Texte schafft nun – wie im Bereich der Eucharistiefeier, Trauung und Krankensalbung¹⁰ – eine Konkurrenzsituation zwischen offiziellen und privaten Vorlagen. Der Mangel an Konformität zwischen „Gesetzgebung und liturgischer Praxis“ wird selbst im Situationsbericht der Liturgischen Kommission des deutschen Sprachgebietes „nicht in bloßer Neuerungssucht oder im Geltungsbedürfnis der Priester“ gesucht, sondern in der „pastoralen Verantwortung“ der Seelsorger¹¹. Zu einer einheitlichen, von oben geordneten und überall akzeptierten Liturgie für Tod und Begräbnis wird es daher wohl so leicht nicht kommen¹². Dies ist nur denkbar, wenn die neuen Texte besser den Ansprüchen an die pastoralen und liturgischen Notwendigkeiten entsprechen. Das aber ist die Frage. Ein Blick auf den alten Ritus der *Collectio Rituum*¹³ zeigt den Fortschritt, den die Neuordnung bietet. Bisher fehlte jede Bezugnahme auf die konkrete Situation, etwa die Verfassung der Angehörigen; dazu normalerweise weithin keine Begrüßung, keine Ansprache. Der Ritus war eher objektivistisch und ritualistisch. Aus dem Neuen Testament finden sich *Benedictus* und *Lazarusgeschichte*; in den Gesängen eine starke Beziehung zu Heiligen und Engeln, die Sündenangst, der Gerichtsgedanke (*Libera*; in der Messe: *dies irae*); in den Orationen steht immer die Bitte um Vergebung der Schuld; erbeten werden ewiges Licht, Friede und Ruhe. Es fehlen Paulus-Texte und der Bezug zur Auferstehung Jesu. Die Neuordnung wartet mit unterschiedlichen Formen auf, die freilich weitgehend mit den gleichen Texten gefüllt werden¹⁴:

- 1) drei Stationen: Trauerhaus (Friedhofsportal, -kapelle, usw.)
– Kirche – Grab;
- 2) drei Stationen: Trauerhaus – Grab – Kirche;

¹⁰ Andere Sakramente sind wohl weniger durch nicht-offizielle Vorlagen erfaßt. Der Grund bei der Taufe z. B. dürfte darin zu suchen sein, daß hier schneller eine offizielle deutsche Neuordnung vorlag.

¹¹ Vgl. Gottesdienst 6 (1972) 3.

¹² Ob es gefällt oder nicht: eine Situation wie vor dem Konzil wird es für die Liturgie in absehbarer Zeit nicht mehr geben. Die offiziellen Texte haben ihren Wert als Norm. Doch wer will diese heute verbindlich durchsetzen? Vgl. dazu die deutliche Sprache von A. Häußling, *Das Missale Romanum Pauls VI.*, in: Liturgisches Jahrbuch 13 (1973) 145–158, bes. 157.

¹³ *Exsequiale et Collectio Rituum pro omnibus Germaniae dioecesisibus*, Regensburg 1960.

¹⁴ Insofern täuscht der Umfang von 200 Seiten, da – um Blättern zu vermeiden – fast alle Varianten mit den gleichen Texten wieder ausgedruckt werden.

Anpassung an die heutige Zeit

- 3) drei Stationen: Kirche – Trauerhalle – Grab;
- 4) zwei Stationen: Friedhofskapelle – Grab;
- 5) eine Station: Friedhof, Grab, Krematorium usw.;
- 6) Kinderbegräbnis und
- 7) Urnenbeisetzung¹⁵.

Als erfreulicher Fortschritt darf gelten, daß in Begrüßung und Hinweisen, die auch innerhalb der Feier frei eingefügt werden können, die konkrete Situation berücksichtigt werden soll. Die ersten Sätze schaffen das Klima, in dem die Betroffenen spüren können, ob eine Solidarität mit ihrer Situation hergestellt wird oder nicht. Routine wäre hier besonders schlimm.

Ähnliches gilt auch für die „Gebete in besonderen Fällen“, die allerdings keineswegs die Fülle möglicher Situationen einfangen und zudem einen oft theoretischen Eindruck machen. Sie berücksichtigen kaum die Situation des Todes, des Schmerzes und Abschiednehmens. Wo die Gebete bibelnäher formuliert sind, gewinnen sie. Der Gerichtsgedanke tritt in den Hintergrund, der Bezug zur Auferstehung Jesu wird deutlich herausgestellt.

Auf den im alten Ritus üblichen Dualismus Seele – Leib wird nicht mehr eingegangen, die Seele nicht mehr erwähnt. Mehrfach ist vom Leib die Rede im Unterschied zur Gesamtperson des Toten (S. 82: führe deinen Diener, dessen Leib wir hier bestatten). Unklar bleibt verschiedentlich, wie der Tote angesprochen wird: Einmal heißt es „du, dich“, dann wieder „dein Leib“ (S. 84: du wurdest getauft; dein Leib war Gottes Tempel).

Die Existenz der Engel, für viele mit Schwierigkeiten belastet, tritt in den Hintergrund. Sie werden zumindest nicht mehr „in Aktion“ erwähnt (z. B. Bewachung des Grabes). Ähnlich verhält es sich mit dem „Fegfeuer“¹⁶.

Besonders begrüßenswert ist die Einfügung eigener Formulare für das Kinderbegräbnis, wobei zwischen getauften und ungetauften Kindern in den Texten unterschieden wird. Die Unbegreiflichkeit des Geschicks wird angedeutet, im Bezug zur Taufe aber zugleich ein Grund zur Freude gesehen. Die 6 Lesungen aus dem Alten und 16 aus dem Neuen Testament sowie 11 Evangelienperikopen, dazu 3 eigene Texte für das Kinderbegräbnis und 40 Schriftworte als Anregung für persönliche Worte oder die Ansprache bieten eine reichliche Grundlage für die Homilie, die zukünftig im Anschluß an die Lesungen gehalten werden soll. Mit dieser Auswahl läßt sich eine weitgehende Anpassung durch

Gut ausgewählte
Lesungen –
Anlaß zu kurzer,
situationsbezogener
Predigt

¹⁵ Eine Darstellung der Einzelelemente erübrigt sich, da Ritus und Texte inzwischen eingesehen werden können.

¹⁶ Vgl. F. Reckinger, Wie für die Toten beten?, in: Gottesdienst 5 (1971) 141 f.

die Schrift an die verschiedenen Situationen erreichen. Die Predigt darf nicht zu lang dauern und muß situationsbezogen sein, d. h. mit einer „Gemeinde“ rechnen, die nicht ohne weiteres als „Brüder und Schwestern“ angesprochen werden darf. Oft verbindet die Versammelten nicht der Glaube, sondern die Betroffenheit durch diesen „Fall“. Die Deutung dieses Ereignisses aus dem Wort der Schrift, das Eingeständnis der Erschütterung und unlösbarer Fragen kann Solidarität entstehen lassen.

Die Fülle der angebotenen Auswahlmöglichkeiten stellt insgesamt einen erfreulichen Fortschritt dar. Es darf jedoch kritisch angemerkt werden, daß der theologische Gehalt dieser Texte die Fülle der neutestamentlichen Aussagen zum Umkreis des Todes nicht genügend widerspiegelt, ausgenommen die Schriftlesungen.

Trotz der Flexibilität in Riten und Elementen stellt sich die Frage, ob die bloße Möglichkeit, unter mehreren Formularen auswählen zu können, für eine Übereinstimmung von Liturgie und jeweiliger Situation ausreichend ist. Zwar hat die deutsche Arbeitsgruppe¹⁷ verschiedentlich von der Möglichkeit Gebrauch gemacht, das römische Modell zu adaptieren, neue Texte und bei uns verbreitetes Eigengut hinzuzufügen. Sie stand damit aber vor immensen Problemen. Die Vielfalt der Begräbnisordnungen, abweichend von der Collectio und selbst innerhalb einzelner Diözesen, unterschiedlich in der Stadt und auf dem Land, läßt die Frage stellen, welchen Stellenwert eine Vereinheitlichung, wie sie nunmehr vorliegt, überhaupt haben kann.

Zweifellos kann nicht daran gedacht sein, wertvolle Lokalt raditionen in Vergessenheit geraten zu lassen. Diese werden von der neuen Ordnung ausdrücklich empfohlen. Doch das reicht nicht aus für eine Berücksichtigung konkreter Gegebenheiten, die gerade im Fall des Todes nicht durch vorformulierte Texte immer einzufangen sind.

Bei der von den Bischofskonferenzen als verbindlich gedachten Ordnung handelt es sich bei aller Adaptation und begrüßenswerten Möglichkeit zur Auswahl eben doch um eine — zweifelsfrei notwendige — Auswahl aus einer vorgegebenen Textsammlung. „Das berechtigte Bemühen, beim Gebet jeweils den bestimmten unverwechselbaren Fall zu bedenken, wird nicht dadurch befriedigt, daß man eine Unzahl von kasuistisch geordneten Gebeten abdruckt (die dann eben doch nicht genau passen werden), sondern dadurch, daß der Prediger ein (vorbereitetes) freies Gebet spricht“¹⁸.

¹⁷ Leitung: H. Hollerweger, Liturgiker in Linz.

¹⁸ F. Schulz, Die evangelischen Begräbnisgebete des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 11 (1966) 1.

Übergewicht
der römischen Tradition
erschwert
Berücksichtigung
der nichtkirchlichen
Teilnehmer

Hinzu kommt, daß die meisten Texte bei aller Überarbeitung der Tradition des römischen Ritus entlehnt sind¹⁹. Sie wurden einst geschaffen, „weil sie den Menschen der damaligen Zeit die Glaubenswirklichkeit in einer von ihnen verständlichen Art ausdrückten“. Ist aber auch des heutigen Menschen „christliches Empfinden, Fühlen, Denken, Hoffen darin ausgedrückt? Die Unveränderlichkeit der Glaubenswirklichkeit erfordert keinesfalls unveränderliche liturgische Texte“²⁰. „Die kirchliche Begräbnisfeier“ sollte daher eben doch Normbuch und nicht bis in den Wortlaut der Gebete hinein verbindliches Textbuch sein. Wie bei evangelischen Agenden sollte es dem Leiter der Feier obliegen, die jeweilige Situation auch im Gebet unter Wahrung der Prinzipien anzusprechen.

Dieses Problem drängt sich besonders dort auf, wo die Fei ergemeinschaft überwiegend aus nichtkirchlichen Teilnehmern besteht. „Einer tätigen Teilnahme sind sehr enge Grenzen gesetzt, wenn die Versammlung nicht einmal das Vaterunser gemeinsam sprechen kann. Die Unfähigkeit der Versammelten, sich an Wechselgebeten... zu beteiligen, erlaubt bei solchen Gelegenheiten keine liturgische Ordnung“²¹. Diese Situation z. B. müßte den Ritus als Ganzen prägen, was mit einer Auswahl aus der bestehenden Ordnung nicht zu leisten ist.

Bedarf
nach pastoralen
Behelfen

Im Gegensatz zur Erneuerung der Taufe, die von einer Reihe pastoraler und pastoralliturgischer Hilfen begleitet wurde, fehlt entsprechendes Material für die Totenliturgie noch fast zur Gänze. Es gibt kleinere Veröffentlichungen, die zumeist schwer aufzuspüren sind, so für das Totengebet²², für das Gemeindelied²³, für Todesanzeigen, Sterbebilder, Beileidskarten, Kranzschleifen, Danksagungen und Grabinschriften²⁴. Es genügt aber nicht, nur neue Riten und Texte anzuordnen, wenn nicht erläuternde, vertiefende und die offizielle Liturgie ergänzende Handreichungen dazu angeboten werden. Für den Bereich der Predigthilfen ist das erfolgt²⁵, für andere Bereiche wäre dies ebenso dringlich.

¹⁹ Notitiae 3 (1967) 164.

²⁰ H. Rennings, Streiflichter zur Reform der Begräbnisliturgie, in: Concilium 4 (1968) 124.

²¹ Ebd.

²² J. Mayer-Scheu - A. Reiner, Heilszeichen für Kranke, Kvelaer 1972; H. Oosterhuis, Ganz nah ist dein Wort, Wien 1970; Richter - Probst - Plack, Hoffen auf den Herrn, Essen 1973; B. Senger, Die kirchliche Totenfeier, Kvelaer 1972; J. Stiren, Ist einer unter uns gestorben, Trier 1971; J. Zink, Wie wir beten können, Stuttgart 1970.

²³ Christliche Begräbnislieder. Ökumenisches Gemeindeliedheft, hrsg. vom Niedersächs. Kirchenchorverband u. Lit. Kommission Bistum Hildesheim (zu beziehen: Kirchenchorverband, D-3 Hannover, Rumanstr. 10).

²⁴ Das Sterben des Christen. Materialmappe, Passau 1973 (zu beziehen: Seelsorgeamt).

²⁵ B. Dreher, Begräbnisansprachen, Graz 1973; F. Kamphaus - R. Zerfaß (Hrsg.), Predigtmodelle 3, Mainz 1973; J. Seuffert (Hrsg.), Begräbnisansprachen, München 1973; auch: Die Predigt bei Taufe, Trauung und Begräbnis, Mainz - München 1973.

Zu denken ist hier vor allem an das Gebet in der Sterbestunde in der Familie, an das Nachbarschaftsgebet, das Gebet in Familie und Gemeinde zwischen Tod und Begräbnis („Die Begräbnisfeier“ widmet dem nur vier Textseiten), Ergänzungen der Passauer Materialmappe, Hilfen zur Gestaltung der Eucharistiefeier, der Gedächtnisse, Wortgottesdienste zum Thema Tod usw.

Der Tod eines Gemeindemitgliedes fordert Gruppen der Gemeinde (z. B. Nachbarschaft) in ihrer menschlichen Mitverantwortlichkeit. Wenn die Angehörigen des Toten diese Solidarität in der Gemeinde (die durchaus im gemeinsamen Gebet als Vorbereitung auf die Totenliturgie bestehen kann) nicht erfahren, so können sie schwerlich die in der Öffentlichkeit notwendige Distanz und Selbstsicherheit vor dem Begräbnis erlangen. Die Folge ist die heute zunehmende Beerdigung „im engsten Familienkreis“ — ein Zeichen dafür, daß auch die christliche Gemeinde auf dem besten Wege ist, den Tod an den Rand zu drängen und damit zu verdrängen. Der Vorbereitung des Sterbenden, der Begleitung der Angehörigen vor dem Begräbnis und der Totenliturgie muß die Trauerhilfe folgen, ein von der Pastoral inzwischen erkanntes Problemfeld²⁶.

Für die Begräbnisliturgie selbst bleibt zu wünschen, daß ihre Erneuerung nicht zu erneuter Erstarrung führt. Das neue Text- und Rollenbuch ist unter diesem Aspekt kritisch zu benutzen. Zugleich sind pastorale Hilfen möglichst bald zu erhoffen. Das scheint notwendig, wenn der Tod in der christlichen Gemeinde nicht auf einen Akt institutionalisierter Liturgie beschränkt bleiben soll.

²⁶ Y. Spiegel, *Der Prozeß des Trauerns*, Mainz — München 1973.

Die Feier des österlichen Triduums in einer Basisgemeinschaft

Der folgende, von einem Wiener Priester, der selbst mehrere Jahre lang mit chilenischen Basisgemeinschaften zusammengearbeitet hat (H. Berger), übersetzte Bericht soll gleichzeitig Anregungen für eine lebendigere Gestaltung des österlichen Triduums wie einen Einblick in eine Madrider Basisgemeinde geben. Der Verfasser des Berichtes wirkt als Priester in dieser Basisgemeinde, die aber wesentlich von den Mitgliedern selbst geleitet und getragen wird. red

Im Februar 1968 versammelte sich eine kleine Gruppe von Studenten und Akademikern mit einem Priester und einem Diakon, um ihre religiöse Situation und ihre Glaubenserziehung zu besprechen. Angesichts der Nähe der Fastenzeit war ihre erste Entscheidung, ein intensives Katechumenat zu beginnen, um sich auf Ostern vorzubereiten. Man entschloß sich, die Kartage gemeinsam in einer Villa in den Vororten Madrids zu feiern. Damit war eine Entwicklung eingeleitet, die später zur Schaffung einer Basisgemeinde führte.

Es ist nun nicht meine Absicht, hier die Entwicklung dieser Gemeinschaft zu beschreiben. Sie besteht derzeit aus neun Gruppen von je zehn oder zwölf Mitgliedern. Hier will ich nur eine konkrete Erfahrung schildern: die Feier des österlichen Triduums. Zwischen 1968 und 1973 hat man es mehrmals gemeinsam gefeiert. Die pastoralen Grundlinien waren für alle Jahre ähnlich, unbeschadet eines ständigen Fortschrittes in der Gestaltung. Wir beschreiben hier die Erfahrung von 1973.

Verschiedene Umfragen, die unter den Mitgliedern der Gemeinschaft gemacht wurden, bestätigten folgende Aussage: Die Feier des österlichen Triduums „ist ein ausgezeichnetes Mittel, um sich in die Gemeinschaft zu integrieren, um einander kennenzulernen und um den tieferen Sinn der christlichen Ostern zu begreifen.“

Die Teilnehmer verblieben für die Zeit der Feierlichkeiten innerhalb des Hauses. Sie setzten sich aus Mitgliedern der Basisgemeinschaft und Freunden aus diversen anderen Gruppen zusammen.

Die österliche Vorbereitung

In den fünf Wochen, die dem Palmsonntag vorausgehen, wurde an jedem Mittwoch und jedem Freitag unter dem Thema „Unsere christliche Haltung im Leben“ eine österliche Vorbereitung durchgeführt. Diese behandelte in der Form eines Wortgottesdienstes, verbunden mit einer Gewissenserforschung, folgende Themen:

1. Die Berufung durch Gott (Jer 1,4–10 und Mt 22,1–14).
2. Die neue Geburt (Röm 6,1–11 und Joh 3, 1–8).
3. Die Zurückweisung des Pharisäertums (Jes 5,8–9.11–12.20–24; Mt 23,13–36).
4. Gott zeigt sich im Erbarmen (Ex 34,6–9 und Lk 15,1–3.11–32).
5. Die Bekehrung als evangelische Wende (Jes 58,9–14 und Lk 5,27–32).
6. Der persönliche Akt des Glaubens (1 Thess 1,13 und Joh 4,43–54).
7. Zeugen des Evangeliums (1 Joh 1,1–4 und Mt 28,16–20).
8. Die Praxis der christlichen Liebe (Lev 19, 1–2.11–18 und Mt 25,31–46).
9. Der Sinn des Leidens (2 Kor 6,1–10 und Joh 12,24–25).
10. Menschliche Erwartungen und christliche Hoffnung (Röm 5,1–11 und Lk 1,67–79).

Die Feier des Palmsonntages als Auftakt des Osterfestes suchte ihren Akzent im Hineingehen des Herrn in die Stadt der Menschen. Er geht als Träger ständiger Veränderungen und als Rufer zur Umkehr, verstanden als christliches Synonym für Revolution, in diese hinein.

Am Montag und Dienstag widmeten sich mehrere Gruppen der Aufgabe, das Triduum technisch und pädagogisch vorzubereiten. Eine Gruppe widmete sich dem Versorgungsproblem, eine andere der Gestaltung der abendlichen Feiern, eine andere der Reflexion und eine schließlich der Freizeitgestaltung.

Am Nachmittag des Mittwochs in der Karwoche versammelten sich rund 50 Personen am vereinbarten Ort. Darunter waren acht Ehepaare, z. T. mit kleinen Kindern.

Zur Zeit der Abenddämmerung, noch vor dem Abendessen, hielt man eine gemeinsame Bußfeier im größten Raum des Hauses. Der Vorsitzende der Gemeinde, ein verheirateter Laie,

leitete die Feier ein und wies auf den Ver-söhnungscharakter von Ostern hin. Der Gruß des Priesters an die Versammelten war von 1 Joh 4,7–8 inspiriert.

Man las 1 Joh 1,8–2,2 und Jak 2, unterbrochen durch Momente des Schweigens und durch Gesänge. Die Gewissenerforschung beruhte auf den Texten der Seligpreisungen und der Wehrufe bei Matthäus. Nach einer kurzen Homilie sprachen alle Teilnehmer, jeder ganz frei nach seiner Art, zum Thema Bekehrung. Alle saßen im Kreise, nach jedem Beitrag herrschte kurzes Stillschweigen.

Danach erhoben sich alle. Der Priester sprach einige Worte in Form eines direkten persönlichen Appells. Nach weiteren individuellen und kollektiven Bitten um Vergebung wurde die Absolution erteilt. Die Versammlung schloß mit dem Friedensgruß und dem Gesang der österlichen Freude.

Die Themen der Reflexion

Die drei letzten Tage der Karwoche wurden jeweils mit der Rezitation der Laudes im Garten der Villa eingeleitet. Nach einem kurzen Gruß betete oder sang man einen Dankpsalm. Einer der Teilnehmer sprach am Schluß ein Gemeinschaftsgebet.

Daraufhin kommentierte der Vorsitzende des Tages, der immer ein Theologe war, das Reflexionsthema des Morgens und leitete damit die Arbeit der vier Arbeitsgruppen ein. Die drei ausgewählten Themen waren:

1. Die politischen Implikationen der Liebe (Gründonnerstag).
2. Der Prozeß zu Jesus hin und der Prozeß Jesu (Karfreitag).
3. Auferstehung und Befreiung (Karsamstag).

Die Reflexionslinien, wie sie der Theologe dargelegt hatte, und das in einer Mappe übergebene Arbeitsmaterial dienten den Gruppen als Grundlage ihrer Arbeit, die etwa zwei Stunden beanspruchte.

Nach dem Mittagessen aller drei Tage arbeiteten praktisch alle Teilnehmer in diversen Gruppen an der Vorbereitung der abendlichen Zeremonien. Vier Personen, drei Laien und ein Priester, übernahmen die allgemeine Verantwortung und die Koordination. Einige machten den Feierraum zurecht, andere bereiteten die biblischen Lesungen vor, Sänger und Musiker probten, andere stellten Texte

zusammen und einige suchten nach passenden Berichten über aktuelle Ereignisse.

Der Gründonnerstag

Die Feier des Gründonnerstages fand ihren Akzent im engen Zusammenschluß Jesu mit den Seinen, auf dem Hintergrund des Fehlschlages der Aktivierung des Volkes, das von den Autoritäten eingeschüchtert und manipuliert ist. Es war notwendig, unsere Situation näher zu bedenken: Auch wir stehen vor dem Anruf, einen Dienst der Hingabe in Form der politischen Liebe zu leisten.

Wir feierten das Brudermahl im großen Saal – eine geräumige Kapelle – wie ein Hochzeitsfest. Die Tische waren in U-Form aufgestellt, weiß gedeckt und mit Blumen und Kerzen geschmückt. Während die 150 Geladenen Platz nahmen, wurde mit Wein und Keks ein Aperitif gereicht. Nach der Begrüßung und der Bekanntgabe des Versammlungsablaufs besprach man die Ergebnisse der Gruppenarbeit am Morgen. Lesungen aus dem Missale, Gesänge und Berichte von konkreten Erfahrungen führten zum allgemeinen Gespräch hin.

Der Gestus der Fußwaschung wurde durch die Ablegung der Gelübde einer Schwester und eines Ordensmannes, die beide zur Gemeinschaft gehören, ersetzt. Die Geldkollekte war zur Unterstützung verschiedener Befreiungsbewegungen bestimmt.

In das eigens zusammengestellte eucharistische Hochgebet wurden zweimal Fürbitten und freie Danksagung eingeschaltet. Zur Kommunion, gereicht in beiden Gestalten, blieb jeder auf seinem Platz. Sie fügte sich sofort an das eucharistische Hochgebet an.

Auf dem Haupttisch verblieb auf einem großen Teller die Hälfte des konsekrierten Brotes. Die Teilnehmer des Gastmahles stellten ihre Kerzen dazu. Somit war der Raum bereitet für die spätere persönliche Kontemplation. Die Feier schloß mit dem Gebet des Priesters, dem Gesang des Vaterunsers und dem Friedenskuß.

Der Karfreitag

Für die abendliche Feier des Karfreitages wurde der Saal völlig ausgeräumt. Einige Stühle, Tische und Bänke wurden in einer Ecke zusammengestellt. Am Boden wurden

Matten und Zeltplanen aufgelegt. Die Beleuchtung war spärlich. An den Wänden hingen Plakatstücke politischen Inhalts, ähnlich denen, wie wir sie in unseren Städten vor dem 1. Mai sehen. Zerrissene oder angebrannte Stoffstücke hingen von Fenstern und Decke.

Man versuchte die Stimmung des Prozesses Jesu zu treffen: Nacktheit, Ausgeliefertsein, Angst, Verrat, Kampf, Mut und Entscheidung. Der Saal erinnerte sowohl an einen Vorraum zu einem Gericht als an einen Lagerstuppen einer Untergrundbewegung oder auch an eine Folterkammer – auf jeden Fall an einen Ort menschlicher Verlassenheit.

Die rund hundert Teilnehmer setzten sich auf den Boden. Die Feier fing ganz unvermittelt mit der Lesung zeitungsmäßiger Notizen an: Arbeiter, die in einem Zusammenstoß mit der Polizei erschlagen wurden, Urteile ziviler und militärischer Gerichte aus jüngster Zeit. Das letzte war eine gemeinsame Erklärung aller Gerichte, die gegen Jesus Prozeß führen. Einige von uns hatten Brüder und Freunde in den Gefängnissen.

Es folgt die Erklärung des Sinnes der Feier und Erläuterungen zum Verlauf. Nach den Anrufungen des Jesaja (Jes 52,13–53, 12) wurde die Leidensgeschichte nach Johannes, aufgeteilt in fünf Stücke (Ölgarten, im Hause des Annas, im Palast des Pilatus, Kreuzigung und Grablegung), gelesen. Es las nur ein Lektor, die einzelnen Teile waren durch Gesänge und Momente des Schweigens getrennt.

Während der Lesung der Kreuzigungsszene wurden zwei rohe Balken hereingetragen. Unter Stillschweigen wurden sie zusammenge-nagelt. Der evangelische Bericht mündete in die Anbetung des Kreuzes: Alle knieten, der Zelebrant hielt das Kreuz in die Höhe. Ein Kantor und der Chor sangen alternierend die „Improperien“ nach aktualisierten Texten.

In einfacher Form brachte man das konsekrierte Brot herein, das in einem Nebenraum aufbewahrt war. In großer Schlichtheit schritt man zur Kommunion, eingeleitet durch das Singen des Vaterunsers. Die Feier endete mit einem Gebet des Priesters.

Die österliche Nachtwache

Für die Ostervigil erstellte man einen völlig anderen äußeren Rahmen. Die Bänke waren

so aufgestellt, daß sie im Zentrum einen großen Raum freiließen. Die Wände waren freizügig geschmückt, von der Decke hingen Papierschlängen. Man versuchte, dem Raum einen Anflug einer Kirchenfeier zu geben: barock und überladen, eingestellt auf den Geschmack des Volkes.

Das Fest begann im Garten mit einem offenen Feuer. Während die etwa 300 Geladenen herbeiströmten, sang man Volkslieder. Das Lagerfeuer brannte hoch empor, rundherum tanzten die Leute.

Ohne eigentliche liturgische Einleitung begann man mit der Manifestation rund um das Feuer. Mit Spruchbändern wurden die ausgewählten Themen angegeben: „Versammlungsfreiheit“, „Abschaffung der Privilegien“, „Allgemeine Amnestie“, „Gleiche Rechte für die Frau“, „Friede in Indochina“ u. ä. Darauf folgte die Verbrennung von Symbolen: eine Figur des Onkel Sam (Imperialismus), mehrere Zeitungen und Zeitschriften (Pressemanipulation), eine Plastikpistole (Militarismus und Krieg), eine übergroße Imitation eines Tausendpesetenscheins (Banken) und eines Kommandostabes als Zeichen der Macht.

Während noch alle um das Feuer standen, bestieg ein Lichtträger mit einer brennenden Fackel in der Hand ein paar Stufen und lud das Volk ein, ihm zu folgen, um den Weg der Befreiung zu finden. Unter Absingen von „Spirituals“ setzte sich der Zug in Bewegung. Der Weg zum Saal war von den Kerzen des Gründonnerstags beleuchtet. Sobald alle in den noch dunklen Raum kamen, richtete sich der Lichtträger im Namen des Volkes an den Priester: Die Christen suchen den Weg der Befreiung im Herrn. Der Diakon läßt sie Platz nehmen und antwortet, daß die Befreiung in der Geschichte des Heiles gefunden wird.

Nun hörte man die Lesungen an (Schöpfung, Exodus, Propheten und Evangelium), unterbrochen von Stillschweigen und Gesängen. Nach dem Evangelium sang man triumphierend das Alleluja, von der Fackel aus wurde die Osterkerze entzündet, und der ganze Saal erstrahlte im hellen Licht. Mädchen verteilten rote Nelken, in die Mitte des Saales warf man an die vierzig bunte Ballons, zwei Gruppen tanzten zum Thema „Heute ist der Herr erstanden“, und alle Anwesenden klatschten in die Hände.

Man machte nun eine Pause, um die Taufe von zwei Kindern vorzubereiten. In dieser Gemeinschaft, die aus jungen Leuten besteht, feiert man die Taufe nur einmal im Jahr, nämlich zu Ostern. Aus dem Hintergrund der Kapelle sprach einer der Väter die Bitte um die Taufe und legte das Bekenntnis zum Glauben ab. Ein Mädchen, das in dieser Nacht seine Erstkommunion hatte, las die Epistel (Röm 6,3–11), man segnete das Wasser, und die ganze Gemeinde bekannte ihren Glauben und ihre Bereitschaft. Die Taufe schloß mit einem weiteren Freudengesang: Christus erhebt in jedem Menschen, der wiedergeboren wird.

Jetzt wurde der große Osterhymnus, der vorher besprochen worden war, verkündet. Der Kantor wechselte nach griechischem Vorbild mit einem Chor ab: er selbst drückte die Erwartung und Hoffnung aus, der Chor schilderte die Unterdrückung des Volkes. Gegen Ende schmolzen alle Stimmen zusammen, der Zelebrant und der Diakon stimmten mit ein, und somit setzte sich der Gesang in der eucharistischen Danksagung fort, die in der Segensdoxologie gipfelte.

Das Mahl endete mit dem Friedensgruß und der Kommunion, Tanz und Gesang begleiteten den Auszug, die Nacht endete mit einem großen Volksfest, bei dem auch Feuer- und Knallwerk nicht fehlten. So endete das österliche Triduum mit einer tiefen Freude über die Auferstehung.

Otto Enzmann

Audiovisuelle Methoden im Gottesdienst

Der folgende Beitrag soll als kurze Anregung für jene Gemeinden, Liturgiekreise und Seelsorger dienen, die bisher noch keine Erfahrungen mit audiovisuellen Methoden im Gottesdienst haben. Zugleich will der Verfasser zu solcher Verlebendigung der Gottesdienste ermutigen, die aber selbstverständlich nur sinnvoll ist, wenn sie gleichzeitig eine inhaltliche Vertiefung bedeutet. red

Der heutige Mensch ist durch die Massenmedien sehr stark audiovisuell beeinflusst. In der Jugendkatechese rechnet man selbstverständlich mit dieser Tatsache. Wie aber steht es mit der Erwachsenenkatechese, wie steht es mit der Verkündigung im Gottesdienst, die für den Großteil unserer Gläubigen immer noch die intensivste Form der religiösen Unterweisung darstellt und daher optimal genutzt werden sollte? Dürfen wir uns hier ungeachtet unserer technisierten Zeit weiterhin mit einer bloß verbalen Kommunikation begnügen, und dies oft einseitig nur vom Priester zur Gemeinde? Die Psychologie sagt, daß bei der Vermittlung von Informationen durch Worte allein zirka 20 Prozent, durch Wort und Bild 50 Prozent, durch Wort, Bild und Selbstbearbeitung zirka 80 Prozent haften bleiben. Diese Überlegungen rechtfertigen wenigstens den Versuch, audiovisuelle Methoden in den Gottesdienst hineinzunehmen. Über solche Versuche und gemachte Erfahrungen wird hier berichtet.

Ziel und Grenzen

Unser Ziel ist die Vermittlung und erlebnishafte Vertiefung christlicher Wahrheiten und Einstellungen. Audiovisuelle Methoden sind nur Mittel zum Zweck, dem audiovisuell geprägten Menschen, der nach einer anstrengenden Arbeitswoche oft nicht zu angespannter geistiger Aktivität disponiert ist, den Zugang zu erleichtern und ihm einprägsame „Aufhänger“ in den Alltag mitzugeben. Audiovisuelle Methoden zwingen aber auch den Prediger zu größerer Klarheit und Einfachheit seiner Gedanken. Der damit gegebenen Gefahr der Simplifizierung und Oberflächlichkeit sollte mit dem Grundsatz begegnet werden, daß das Wort wichtiger ist als das Bild; das Wort muß in die Tiefe führen und Glauben wecken. Neben der genannten Gefahr stellen sich manche wohl die Frage, ob die Anwendung technischer Mittel nicht die Würde der Eucharistiefeier beeinträchtigt, ob sie nicht das Empfinden der Gläubigen stört, ob „unsere Kirche“ architektonisch überhaupt für solche Versuche geeignet ist. Diese Fragen sind grundsätzlich zwar positiv zu beantworten, sie bedürfen aber u. a. einer ständigen Kommunikation mit der Gemeinde.

Technische Hinweise

Technisch ist heute alles möglich. Ob auch liturgisch, ästhetisch und finanziell, ist eine andere Frage. Sicher spielen die Voraussetzungen des Kirchenraumes eine wichtige Rolle. Unsere Erfahrungen in einer mittelgroßen spätbarocken Kirche machten wir zuerst mit Dia-Projektionen. Als Projektionswände dienen beidseits des Chorbogens große helle Wände, vor denen früher Seitenaltäre standen. Bei Aufstellung des Projektors auf dem Beichtstuhl ergeben sich eindrucksvolle Großbilder (4 × 5 m), die aber nur bei gewisser Dunkelheit hell genug wirken. Unser zweiter Standort des Projektors ist die ohnehin nicht mehr gebrauchte Kanzel, von der aus das Bild wesentlich kleiner, aber umso lichtstärker wirkt. Es kann bei trübem Wetter auch tagsüber eingesetzt werden. Es gibt auch teure Spezialapparate, mit denen von weit entfernten Orgelemporen projiziert werden kann. Der Projektor wird vom Ambo aus mittels Fernsteuerung bedient. Problematischer ist der richtige Standort einer Projektionsleinwand. Diese könnte in älteren Kirchen bei einem Seitenaltar angebracht werden, wobei auf die Architektur entsprechend Rücksicht genommen werden muß. Gute Erfahrungen haben wir auch schon gemacht, indem wir zwischen Hochaltar und Tischaltar eine große Aufrollleinwand auf zwei Blumenständern aufgebaut und sie mittels des vorhandenen früheren Chorampelaufzuges aus dem Aufrollkasten gezogen haben. Das ist unter Umständen die einfachste Aufhängungsmöglichkeit, die sowohl das leichte Auf- und Einrollen der Leinwand wie auch die Stabilisierung der Leinwand gewährleistet. Auf diese Weise wäre auch eine Transparent-Projektion von hinten denkbar.

Mit dem *Dia-Projektor* lassen sich jede Art von Fotos, fotografierte oder selbstgeschriebene Texte und Zeichnungen projizieren. Vorteil: eindrucksvolle Meditationsbilder. Nachteil: Nur bei gewisser Raumdunkelheit, wenigstens im Bereich der Projektionswand, verwendbar. Bei Schreib-Dias kommen nur kleinere Texte und Skizzen in Frage. Weit bessere Möglichkeiten bietet der *Hellraumprojektor*. Dank seiner wesentlich größeren Lichtstärke kommt man damit auch bei hellen Sonnentagen nicht in Verlegenheit. Seine

großflächigen Folien lassen sich bequem beschriften. Geeignete Bilder und Schemata lassen sich auch leicht und billig aufkopieren. Möglicherweise wird bald einmal jedes Schwarzweißfoto preisgünstig übertragen werden können. Bis jetzt ist das Verfahren sehr teuer, speziell für Farbdias. Der Standort des Hellraumprojektors ist bei handelsüblichen Modellen verhältnismäßig nahe bei der Projektionsfläche (Brennweite), bei uns ist der Standort die Kanzel, gelegentlich die erste Bank im Kirchenschiff. Die Bedienung geschieht an Ort und Stelle durch einen Ministranten mittels vorgefertigter Folien.

Anwendungsmöglichkeiten

Meditationsbild: Ein oder mehrere geeignete Bilder werden als Ausgangspunkt oder als „Aufhänger“ von Predigtgedanken projiziert. Das Bild wird so zum Gleichnis. Der Prediger macht den Transfer zu Bibel und Leben. *Einprägeskizze*: Aufbau und Schlußfolgerungen einer Predigt werden in einer Skizze dargestellt. Eventuell nur Merk-Text.

Ideen-Visualisierung: Verstandesmäßige Tatsachen oder Ideen werden visualisiert dargestellt und parallel zum Vortrag entwickelt; z. B. Gerechtigkeit in der Welt und Fastenopfer. Unsere Verantwortung gegenüber den Massenmedien.

Mysterienbild: Zu einem bestimmten Gottesdienst (Passion, Ostern, Weltmissionssonntag) wird ein passendes Sinnbild eventuell mit Leitvers während des Gottesdienstes projiziert. Besonders in schmucklosen Betonkirchen geeignet.

Liedertexte: Neue Lieder oder Kehrverse werden mit oder ohne Noten zum Singen projiziert. Kinder und Erwachsene singen mit hochgehobenem Haupt und vom Projektionstext fasziniert auffallend viel besser. Selbst ein visuelles Dirigieren über den Hellraumprojektor ist möglich.

Tonbild: Ein geeignetes Tonbild kann die Predigt ersetzen, z. B. Tonbild über die Synode 72 (auszugsweise), Fastenopfer-Tonbild. Tonübertragung über vorhandene Sprechanlage.

Kurzfilm: Als Einstieg in einen thematischen Gottesdienst geeignet.

Wertung

Unsere audiovisuellen Versuche wurden von

jung und alt gut aufgenommen. Die Gläubigen unterhielten sich darüber und erzählten dabei wesentliche Details. Negatives hörte man anfänglich nur über die mangelhafte Qualität der Projektionsbilder (mühsames Sehen). Es wäre aber falsch, anzunehmen, daß nun jeder unserer Gottesdienste mit solchen technischen Hilfsmitteln gemacht würde. Vieles ist dazu gar nicht geeignet. Eine inhaltlich und rhetorisch gute Predigt ist einer weniger guten, aber von Bildern unterstützten Predigt immer noch vorzuziehen. Für die Gottesdienstgestaltung empfiehlt sich auf jeden Fall ein großer Pluralismus.

**Horst Jürgen Helle —
Ephrem Else Lau**

Zur Reform der Institutionalisierung kirchlicher Dienste

Bericht über eine Grundlagenstudie zur seelsorglichen Situation in zwei Regionen der Diözese Aachen

Auf dem Hintergrund einiger theoretischer Überlegungen zum Problem des Priestermangels werden im folgenden Beitrag zwei konkrete Modelle für eine Reform der kirchlichen Dienste vorgestellt und mit den Erwartungen und Einstellungen der Seelsorger konfrontiert. Aus der Befragung geht besonders deutlich die partnerschaftliche Einstellung der meisten Priester zu allen, die im kirchlichen Dienst mitarbeiten, hervor. red

1. „Priestermangel“ in der religionssoziologischen Theorie

Der religionssoziologische Forschungsbericht, dessen wichtigste Ergebnisse hier kurz zusammengefaßt werden, geht auf eine Initiative des Bistums Aachen zurück. Anlaß zu der Untersuchung war das Phänomen, das mit dem Wort „Priestermangel“ bezeichnet wird. Darum wird zunächst versucht, zu einer soziologisch brauchbaren und operationalisierbaren Definition von „Priestermangel“ zu

kommen, in dem in einer Art „Marktmodell“ das Angebot an priesterlichem Dienst der Nachfrage nach solchen Diensten durch Laien gegenübergestellt wird. Dadurch wird die übliche statistische Errechnung der Relation zwischen getauften Katholiken und geweihten Priestern überwunden zugunsten einer Definition von „Priestermangel“ als „einem Zustand, in dem regelmäßig Laien die Dienste eines Priesters verlangen, ohne einen Priester einsatzbereit zu finden“¹.

Das so verstandene Phänomen „Priestermangel“ wird dann mit Hilfe der religionssoziologischen Theorie auf mögliche Ursachen untersucht und einer Deutung nähergeführt. Dazu werden drei theoretische Ansätze herangezogen, und zwar der von Glock, der von Schelsky und der von Berger und Luckmann gemeinsam erarbeitete.

a) Die Multidimensionalität der Religiosität nach Charles Glock:

Glock hat 1958 und erneut 1965 (zusammen mit Rodney Stark) vorgeschlagen, vier Dimensionen der Religiosität zu unterscheiden². In die amtliche Zuständigkeit des Priesters fallen dabei vor allem zwei Dimensionen, die „ritualistische“, die die Formen religiösen Handelns einschließlich der liturgischen Vollzüge umfaßt, und die „ideologische“, die durch die inhaltlichen Elemente der „Lehre“ im weitesten Sinne bestimmt ist. Diese beiden Dimensionen scheinen an relativer Bedeutung verloren zu haben im Vergleich zu den beiden anderen Dimensionen, die Glock die Dimension religiöser Erfahrung (experimental) und die der Konsequenzen des Glaubens im Alltagshandeln (consequential) nennt. Diese beiden zuletzt genannten Dimensionen zeigen eher eine Affinität zum Auftrag des gefirmten Laien und sind jedenfalls nicht ausschließlich Sache des Priesters. Sollte sich zeigen lassen, daß die relative Bedeutung der notwendig amtlich betreuten Dimensionen zugunsten der Bedeutung der spontaneren „experiential“- und „consequential“-Dimen-

¹ Grundlagenstudie zur seelsorglichen Situation in den Regionen Aachen-Stadt und Aachen-Land, Wien 1972, H. J. Helle, jetzt: Soziologisches Institut der Universität München, unveröffentlichtes Manuskript, Seite 7.

² Ch. Y. Glock, *The Religious Revival in America*, in: *Religion and the Face of America*, Berkeley 1958, 25–42. Ch. Y. Glock and R. Stark, *Religion and Society in Tension*, Chicago 1965, 18–38.

sionen abgenommen hat, so wäre die Hypothese formulierbar, daß eine Zunahme der Zahl der Katholiken pro Priester hingenommen werden könnte, ohne daß darin ein Rückgang der Religiosität der Kirche gesehen werden müßte. Insbesondere brauchte dann kein „Priestermangel“ in dem oben definierten Sinne vorzuliegen, da die Verschiebung in der Relation zwischen getauften Christen und geweihten Priestern dem Rückgang der Nachfrage nach priesterlichen Diensten entsprechen würde.

b) Destitutionalisierung der Kirche nach Schelsky und Berger/Luckmann:

Schelsky und Berger/Luckmann haben ihre Thesen von der Um- oder Entinstitutionalisierung der traditionellen Kirchen vorgetragen, die wir hier mit dem Wort „Destitutionalisierung“ zusammenfassen wollen.

Schelsky hat 1957 in seinem Aufsatz „Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?“³ die Frage gestellt, wie sich die Institutionen der Christenheit denen der modernen Industriegesellschaft anpassen könnten. Er macht deutlich, daß sich das Problem der Anpassung gerade darum mit solcher Schärfe stellt, weil sich die säkulare Gesellschaft in so hohem Maße den Strukturmodellen der Kirche angepaßt hat. In der institutionellen Verfassung der Industriegesellschaft wurden von der Kirche übernommene hierarchisch-bürokratische Strukturen zu einem solchen Grad der Perfektion getrieben, wie ihn die Kirche selbst kaum je erreicht noch auch angestrebt hat. Daher liegt der Dienst der Kirche an der Gesellschaft nun gerade nicht in einem Versuch der Anpassung, sondern darin, ein „Kontrastprogramm“ zu den umfassenden Institutionalisierungen der säkularisierten Gesellschaft zu bieten. Bei dem hohen Grad der Formiertheit und Verfaßtheit des Lebens in den weltlichen Großorganisationen kann das aber wohl nur auf dem Wege über eine Destitutionalisierung erreicht werden, insbesondere also durch Enthierarchisierung und Informalisierung der innerkirchlichen Interaktionen.

Berger und Luckmann fragen 1963 nach der Funktion der Religion für die Gesellschaft und kommen zu dem Ergebnis, daß die Re-

ligion als Legitimationssystem wirkt⁴. Sie hat jedoch in der modernen Industriegesellschaft kein Legitimationsmonopol mehr inne, sondern gesellschaftlich zentrale Legitimationen für das Handeln des modernen Menschen finden sich auch außerhalb der institutionellen Kirchen. Solche außerordentlichen Legitimationssysteme sind Wissenschaft, Psychoanalyse, Kommunismus, Patriotismus und daneben bestimmte entkirchlichte Versionen des Christentums. So stehen die Kirchen in einer Situation, die die Autoren den „Marktcharakter der Legitimation“ nennen.

So sehr nun Legitimationssysteme der systembezogenen Institutionalisierung bedürfen (der Kommunismus braucht die Partei, der Katholizismus braucht die Hierarchie usw.), so findet doch das Angebot auf dem Markt der Werte im Wettbewerb zwischen den verschiedenen Legitimationssystemen im außerinstitutionellen, nicht selten im privaten und Intimbereich statt. Vermutlich hat sich also der Schwerpunkt des Angebots und der Übernahme von Bekenntnisinhalten in eine Handlungssphäre verlagert, in die hinein die Kirche mit ihren amtlich institutionellen Diensten gerade nicht wirken kann, sondern wo es auf die informelle Präsenz von Christen ankommt, die Priester sein können, es aber nicht zu sein brauchen. Eine Zunahme der Bedeutung apostolischer Aktivität bedingt aber einen Rückgang des Bedarfs an amtlich priesterlichen Diensten.

II. Modelle für die Reform der Institutionalisierung christlicher Dienste

In der Aachener Grundlagenstudie werden zwei Institutionalisierungsmodelle als Alternativen einander gegenübergestellt und in einer Umfrage 48 Mitgliedern des Aachener Diözesanklerus zur Stellungnahme vorgelegt.

a) Das Modell der im Bistum Aachen eingeführten „Pastoralverbände“

Zur Zeit der Umfrage unter den Aachener Priestern wurde das dort eingeführte Modell der Pastoralverbände schon seit zwei Jahren

³ H. Schelsky, *Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, Band I (Juli 1957), 153–174.

⁴ P. L. Berger and Th. Luckmann, *Sociology of Religion and Sociology of Knowledge*, in: *Sociology and Social Research*, Band XLVII (1963). Nachgedruckt in: N. Birnbaum and G. Lenzer, *Sociology and Religion. A Book of Readings*, Englewood Cliffs, N. Y. 1969, 410–423.

praktiziert⁵. Die Organisationsstruktur der Pastoralverbände hat folgende Grundzüge⁵:

„1. Der Pastoralverband besteht aus mehreren Pfarren (Pfarrvikarien, Vikarien). Bei seiner Bildung sind die örtlichen Voraussetzungen – besonders jene, die für die Seelsorge von Bedeutung sind – und die Erfordernisse der Gesamtregion maßgebend. Zu einem Pastoralverband sollen in der Regel bis zu 30.000 Katholiken gehören.

2. Der Pastoralverband wird gebildet durch Beschluß des regionalen Seelsorgerates im Einvernehmen mit den beteiligten Pfarrgemeinderäten, in denen Priester und Laien zusammenwirken. Er hebt die Existenz der Pfarre nicht auf.

3. Der Pastoralverband erfüllt seine Aufgabe durch

a) das *Leitungsteam* des Pastoralverbandes:

Es besteht aus den Vorsitzenden der Pfarrgemeinderäte und allen hauptamtlich in der Seelsorge tätigen Mitarbeitern, Priestern und Laien. Diesem Kreis obliegt es, jene Maßnahmen zu beschließen, die zur Erfüllung der pastoralen Aufgaben notwendig sind. Er bestimmt im Rahmen des für Bistum und Region geltenden Pastoralplanes die Richtlinien der Arbeit. Er wählt den Vorsitzenden des Pastoralverbandes für die Dauer von drei Jahren;

b) das *Arbeitsteam*:

Es umfaßt Priester und Laien, die hauptamtlich in der Seelsorge des Pastoralverbandes tätig sind. Es ist für die Durchführung der beschlossenen pastoralen Arbeiten zuständig;

c) den *Vorsitzenden* des Pastoralverbandes: Er leitet die Sitzungen des Leitungsteams und des Arbeitsteams. Er ist für die Durchführung der gemeinsamen Beschlüsse verantwortlich. Wählbar ist jeder Priester nach acht Dienstjahren. Die Wahl bedarf der Bestätigung durch den Bischof. Die Amtseinführung geschieht im Auftrag des Bischofs durch den Regionaldekan.“

Als Organe des Pastoralverbandes nennt der Rahmenplan Leitungsteam, Arbeitsteam und Vorsitzenden. Im Falle der beiden Teams ist eine rechtliche Gleichstellung von Priestern und Laien vorgesehen. Nur für den Vorsitzenden nennt der Rahmenplan die Bedingung, daß er ein Priester sein muß, daß er ferner acht Dienstjahre hinter sich haben muß und daß der Bischof seiner Wahl zustimmt. Im letzten Abschnitt des Rahmenplanes werden die Aufgaben der neu zu

⁵ Alle wörtlichen Zitate dieses Abschnittes sind entnommen aus dem „Rahmenplan“, den der Bischof von Aachen als Ergänzung zu den „Richtlinien für eine verantwortliche pastorale Zusammenarbeit im Bistum Aachen“ vom 1. November 1967 am 1. Februar 1970 in Kraft gesetzt hat.

gründenden Pastoralverbände noch einmal ausdrücklich formuliert. Es heißt dort:

„Aufgaben des Pastoralverbandes:

1. Die gesamte Seelsorge im Pastoralverband muß sich in die regionale und diözesane Seelsorgeplanung einfügen. Auf die bisher in den einzelnen Pfarren geleistete Seelsorgearbeit muß Rücksicht genommen werden.

2. Die seelsorglichen Aufgaben des Pastoralverbandes erstrecken sich insbesondere auf die Kooperation und Koordination in den Grunddiensten und auf die Zielgruppenseelsorge.

a) Grunddienste sind alle pastoralen Dienste in den einzelnen Pfarrgemeinden, die nicht in der Zielgruppenseelsorge geleistet werden (z. B.: Pfarrgottesdienste, Sakramentenspendung, allgemeine pfarrliche Caritas).

b) Zielgruppenseelsorge wendet sich an jene Gruppen von Gläubigen, die auf Grund ihrer Situation (Lebensphasen, Beruf, Bildungsstand u. ä.) in einer über die Grunddienste hinausgehenden Pastoration wirkungsvoller angesprochen werden können. Der Pastoralverband bestimmt Zielgruppen gemäß seinen Erfordernissen und Möglichkeiten.

3. Die Verwaltungsaufgaben innerhalb des Pastoralverbandes sind so zu organisieren, daß – gegebenenfalls in Zusammenarbeit mit benachbarten Pastoralverbänden – die Beschäftigung hauptamtlicher Kräfte möglich und gerechtfertigt ist.“

Dem hier kurz dargestellten Modell der Pastoralverbände – das, wie oben angedeutet, zu Beginn der Umfrage bereits zwei Jahre praktiziert wurde – stellte der Verfasser der Grundlagenstudie ein Alternativmodell als gedankliche Konstruktion gegenüber.

b) Alternativmodell für den zukünftigen Einsatz der Priester im Pastoralverband

Im Alternativmodell wird zunächst zwischen „Pfarrei“ und „Gemeinde“ unterschieden. Dabei soll Pfarrei die kirchenrechtliche Organisationseinheit sein. Die Gemeinde wird demgegenüber als soziales Gebilde verstanden, das als Subjekt religiösen Handelns tätig wird. Es können somit innerhalb einer kirchenrechtlich definierten Pfarrei eine oder mehrere Gemeinden bestehen, bzw. es können Gemeinden entstehen, die die Pfarrgrenzen überschreiten. Gesucht wird ein Modell für eine Organisationsstruktur der Seelsorge, das 1. flexibel genug ist, um bei schwankenden Priesterzahlen unverändert durchgehalten werden zu können, das

2. den pastoralen Bedürfnissen der „Gemeinden“ Rechnung trägt und das
3. das Prinzip der eindeutigen Zuordnung von Priestern und Seelsorgeterritorium nicht aufgibt.

In dem Alternativmodell geht es vor allem um die Funktion des Priesters im Pastoralverband, der im übrigen vorausgesetzt wird, wenn auch seine organisatorische Struktur – im Gegensatz zum praktizierten Aachener Modell – in einigen Punkten verändert wird. Versucht wird, durch diese Strukturveränderungen die Besonderheit des Weihestatus zu unterstreichen. Es wird davon ausgegangen, daß die Priesterweihe den Priester in das Presbyterium des Bistums eingliedert, das heißt, in die Reihe derjenigen, die von ihrem Amt her für die Seelsorge direkt beauftragt sind und an der Leitungsfunktion des Bischofs teilnehmen.

In der Praxis stellte sich diese Eingliederung in das Presbyterium des Bistums allerdings bisher so dar, daß der einzelne Priester nach seiner Beauftragung für eine bestimmte Pfarre dort in relativer Isolierung lebte und arbeitete, die Mitgliedschaft in der Priestergemeinschaft des Bistums also nur theoretische Bedeutung hatte und für den einzelnen nicht erfahrbar war. Ein solcher Zustand der Vereinzelung ist jedoch vor allem für die Ermöglichung von Sozialisationsprozessen, die heute als lebenslang angesehen werden müssen und die vornehmlich in der personalen Nähe von Primärgruppen erfolgreich sind, wenig fruchtbar. Es müßte also in bezug auf die lebenslange Sozialisation des Priesters nach Gruppen gesucht werden, die als Sozialisationsagenturen wirken können und die gleichzeitig die Verbindung mit der Priestergemeinschaft des Bistums garantieren.

Solche Gruppen sieht das Alternativmodell in den „Priesterkollegien“ als Subjekt der Pastoral. Sie werden in der Grundlagenstudie vor allem in ihrer Beziehung zum Pastoralverband gesehen, wobei als Ebenen der diözesanen Struktur Bistum, Region, Pastoralverband und Gemeinde vorausgesetzt werden. Die vorgeschlagenen Priesterkollegien als „Leitungskollegien“ hätten im Pastoralverband gleichsam die Funktion eines „kollegialen Pfarrers“ inne. Die haupt- oder nebenamtlichen Laienmitarbeiter würden vom Priesterkollegium eingestellt. Die Zusammen-

arbeit mit diesen im Pastoralverband tätigen Laien geschähe nach dem Vorbild der Pfarrgemeinderäte wie auf Pfarrebene.

Das Leitungskollegium selbst besteht nach der Grundkonzeption, die die Stellung des Priesters im Bistum aus seiner Weihe ableitet, nur aus Priestern. Alle seine Mitglieder sind rechtlich gleichgestellt. Damit entfällt die bislang übliche Unterscheidung zwischen Pfarrer und Kaplan. Das Leitungsteam trägt als Kollegium die Verantwortung für die Pastoral in dem Territorium des Pastoralverbandes. Dabei wird davon ausgegangen, daß jeder Gläubige diejenigen Priester bzw. denjenigen Priester kennt, der für seine Gemeinde speziell zuständig ist. Da die Zielgruppenarbeit gemeindeübergreifend ist, wird die Mehrheit des Kollegiums zugleich gemeindebezogen und gemeindeübergreifend tätig werden. Somit dürfte im Laufe der Zeit das Kollegium als Ganzes den Gläubigen des Pastoralverbandes bekannt werden.

Mitglied im Leitungskollegium eines Pastoralverbandes wird der einzelne Priester normalerweise durch Kooptation der Mitglieder, die bei auftretenden Vakanzen geeignete Schritte zur Gewinnung von Mitarbeitern unternehmen. Bei der Ernennung neuer Mitglieder durch das Bistum hat das Kollegium ein Vetorecht; das Bistum wird dabei besonders dann in Aktion treten, wenn Vakanzen zu lange fortbestehen. Nach einem Jahr erlischt deshalb auch das Vetorecht des Kollegiums bei der Einweisung eines neuen Mitgliedes durch das Bistum.

Das Kollegium kann sich schon vor der Priesterweihe mit einem Kandidaten bezüglich der Mitarbeit im Pastoralverband in Verbindung setzen und ihm die Aufnahme zusagen. Das Bistum darf den Neupriester nicht gegen seinen Wunsch in einen Pastoralverband einweisen. Wegen Alters resignierte Mitglieder – die Altersgrenze sollte zwischen 60 und 75 Jahren flexibel sein – bleiben Mitglieder ihres Leitungsteams ohne Stimmrecht. Jüngere Priester sollten nicht schon in ihrem ersten Pastoralverband bleiben, sondern ihn nach einigen Jahren wechseln, um Erfahrungen zu sammeln. Das Leitungskollegium kann sich auf Zeit einen dreiköpfigen Vorstand wählen, bestehend aus einem Vorsitzenden und zwei Stellvertretern.

Im folgenden sollen die hier kurz dargestell-

ten Modelle mit den wichtigsten Ergebnissen der Umfrage konfrontiert werden.

III. Die wichtigsten Ergebnisse der Befragung

Zum Thema „Priestermangel“ zeigt die Befragung, daß die Priester die Erteilung von Religionsunterricht und die Erledigung von Verwaltungsarbeiten als besonders belastend empfinden. Aus verschiedenen Tabellen, die hier nicht wiedergegeben werden können, geht hervor, daß der Anteil der nicht spezifisch priesterlichen Funktionen am Arbeitstag des Priesters relativ hoch ist. Hier zeigen sich Möglichkeiten für den Einsatz von Laien zur Einführung von Kooperation und Spezialisierung, wie sie in beiden Modellen vorgeschlagen wurden.

Wie sehr sich das Bistum Aachen mit der Schaffung von Pastoralverbänden auf dem richtigen Wege befindet, wird durch die Daten der Grundlagenstudie verdeutlicht. Zwar zeigen die Ergebnisse, daß man eine noch wirksamere Arbeit der Pastoralverbände für möglich hält, als es dem gegenwärtigen status quo entspricht. Das gilt vor allem für die Arbeit an den Zielgruppen. Im großen und ganzen ist man jedoch mit der Einrichtung der Pastoralverbände zufrieden und hält sogar (33 von 48 Befragten) eine Ausweitung ihrer Kompetenzen für nützlich.

Bei der Einschätzung der Ergebnisse zu Vorstellungen des Alternativmodells im Vergleich zu den eingeführten Pastoralverbänden muß berücksichtigt werden, daß das neue Modell nur kurz dargestellt werden konnte, während den Befragten das bisherige Modell schon seit zwei Jahren aus der Praxis vertraut war. Vorgelegt wurde eine Frage zur Errichtung von „Personalgemeinden“ als lebendigen Gemeinschaften von Gläubigen, die an keine territorialen Grenzen und keine bestimmten Organisationsformen gebunden sind. Bedenken gegen die „Gemeinde“ haben 21 von 48 Befragten, wobei sie vor allem auf die „Gefahr für die Einheit“ und „mangelnde Praktikabilität“ verweisen. Sodann wurde nach den Bedingungen für die Stellung des Priesters im Pastoralverband gefragt. Als wichtig nannten die Befragten die Selbständigkeit des einzelnen Priesters in seinem Amtsbereich, die kollegiale Leitung und Planung der Arbeit und die eindeutige Festlegung der Zuständigkeiten.

Das Thema Verfügungsrecht des einzelnen Priesters über finanzielle Mittel für seine Arbeit scheint dagegen die befragten Priester nur in geringerem Maße zu bewegen.

Ein Leitungskollegium wird von 43 der 48 Befragten der Leitung durch eine Einzelperson vorgezogen. Von den 43, die sich für ein Kollegium entschieden haben, sind 39 der Meinung, daß dieses Kollegium aus Priestern und Nichtpriestern bestehen soll, 37 der 39 hierfür Votierenden sind der Meinung, daß alle Mitglieder – also auch die Laien – gleichberechtigt sein sollen. 22 von 48 Befragten sind außerdem der Meinung, daß der Leiter des Pastoralverbandes (Vorsitzender des Kollegiums) auch ein Laie sein könnte.

Mit diesen Ergebnissen scheint sich die Mehrheit der Priester für eine Form der Leitung des Pastoralverbandes entschieden zu haben, die die hauptamtlich beschäftigten Laien gleichberechtigt miteinbezieht. Für die im Alternativmodell vorgeschlagene deutlichere Heraushebung der Priester in der Leitungsfunktion auf Grund ihres Weihestatus scheint man unter den Befragten wenig Verständnis zu haben. Ob sich hier eine tiefgehende Statusunsicherheit des Priesters ausdrückt, der im Rahmen des neugeschaffenen Pastoralverbandes für sich keine ihm vorbehaltenen Funktionen zu fordern wagt, oder ob der Priester den hauptamtlich in der Seelsorge mitarbeitenden Laien wegen der Ähnlichkeit der übernommenen Aufgaben den Klerikern gleichstellt, kann hier nur als Frage stehenbleiben.

M. F. Xaver Janssen

Beichte vor der Erstkommunion

Ein kritischer Vergleich des Kommuniondekrets Pius X. und der Erklärung der Sakramenten- und Kleruskongregation

Der folgende Beitrag eines Pfarrers ist aus brennender Sorge um die pastorale Situation und Wirksamkeit der Kirche geschrieben. Es geht ihm darum, daß auch die römischen Kongregationen die Kollegialität etwas ern-

ster nehmen, sich über Erkenntnisse der anthropologischen Wissenschaften nicht zu leicht hinwegsetzen und die Dekrete von Konzilien und Päpsten dem Buchstaben und dem Geist getreu interpretieren und anwenden mögen. In seiner sorgfältigen Analyse sucht Pfarrer Janssen zu beweisen, daß sich die Erklärung der Sakramenten- und Kleruskongregation mit ihrer Forderung nach verpflichtender Erstbeichte vor der Erstkommunion zu Unrecht auf Pius X. stützt, da es diesem gerade nicht um neue Verpflichtungen, sondern um größere Freiheit und um die Eröffnung seelsorglicher Möglichkeiten gegangen ist. Ergebnis dieser kritischen Ausführungen ist der Appell an die Bischofskonferenzen und an die zuständige römische Kongregation, diese Erklärung zurückzunehmen. red

Die gemeinsame Erklärung der Klerus- und Sakramentenkongregation über die verpflichtende Beichte vor der Erstkommunion wird für viele Gläubige und Priester Probleme schaffen. Zuerst wegen der Art und Weise, in der die Erklärung zustande kam, dann wegen der Argumente, mit denen sie begründet, und schließlich wegen der Verbindlichkeit, mit der sie belegt wurde. Im Hinblick auf das geringe Gewicht und die wesentliche Unverbindlichkeit der Materie muß dies wohl als ein ungewöhnlicher Vorgang bezeichnet werden. Schon sind harte Worte gefallen über die Unwahrhaftigkeit der in der Erklärung enthaltenen Aussage, daß „die Wünsche der Bischöfe berücksichtigt wurden“, nachdem feststeht, daß mindestens die „betroffenen“ Bischöfe, u. a. die deutschen, nicht konsultiert worden sind.

Wenn das römische „Allgemeine katechistische Direktorium“ von den Bischöfen verlangte, daß sie nicht bei einer vom Direktorium abweichenden Praxis bleiben würden, „ohne sich vorher mit dem heiligen Stuhl ins Benehmen zu setzen und in einem Geiste mit demselben heiligen Stuhl, der sie gern anhören wird, zu handeln“, so hätte man wenigstens, im Geiste der konziliaren Kollegialität, erwarten dürfen, daß die kurialen Behörden sich vor ihren Entscheidungen in gleicher Weise mit den betroffenen Bischofskonferenzen ins Benehmen

setzen würden. Der einfache Gläubige muß sich doch wohl fragen, was dies doch für ein heiliger Stuhl sei, der in einer derartig herablassenden Art und Weise seine Bereitschaft verkündet, die Bischofskonferenzen „anzuhören“, aber zudem dieselben Bischofskonferenzen von vornherein auffordert, „in einem Geiste“ mit ihm zu handeln. Wenn dieser heilige Stuhl es dann nicht nötig findet, sich mit den Bischöfen und den Bischofskonferenzen ins Benehmen zu setzen, sie nicht anhört und auch gar nicht versucht, selber in einem Geiste mit ihnen zu handeln, wer sollte sich dann aufregen, wenn jemand die römische Kirche eine „Herrenkirche“ nennt? Solch autoritäres Verfahren ist fatal für den Geist der Brüderlichkeit und Gemeinschaft, nicht nur zwischen Rom und den Ortskirchen, sondern auch bei denen, die an erster Stelle von der Erklärung betroffen sind: die Seelsorger und Eltern.

Widerspruch zur modernen Kinderpsychologie

Fatal ist die kuriale Erklärung auch noch aus einem anderen Grunde. Sie beweist nämlich, daß die römische Kurie ihre Grenzen nicht immer richtig einzuschätzen weiß. Auf Grund ihrer religiösen Autorität stellt sie Verbindlichkeiten auf, die sich nur auf Grund von Ergebnissen der profanen Wissenschaft rechtfertigen lassen und daher außerhalb ihrer religiösen Autorität liegen. Wenngleich sich die Erklärung nicht direkt über das Alter, in welchem ein Kind zur Erstkommunion und Erstbeichte fähig ist, ausspricht, so impliziert doch die Forderung, daß die Erstbeichte vor der Erstkommunion stattfinden soll, eine Auffassung über die geistige Entwicklung des Kindes, die mit der modernen Kinderpsychologie und Erziehungswissenschaft im Widerspruch steht.

Seit Galilei haben die kirchlichen Autoritäten schon einiges gelernt. In naturwissenschaftlichen Fragen werden, abgesehen von einigen biblischen Apriorismen, keine verbindlichen Aussagen mehr gemacht. Anders liegt der Fall bei den Geisteswissenschaften. Die Philosophie gehört, als „ancilla theologiae“ vereinnahmt, noch völlig zur Domäne der Glaubenslehre. Ähnlich, wenngleich in geringerem Maße, behauptet sich die kirch-

liche Autorität auf dem Gebiete der Bildung, Erziehung und Psychologie, öfters auf Grund ihrer „jahrhundertelangen Erfahrung“. „Wir können der Erziehungsweisheit der Kirche schon trauen“, schreibt ein Kommentator des Dekrets „Quam singulari“¹. Aber gerade die Notwendigkeit jenes Dekrets beweist, daß auch die Erziehungsweise der Kirche ihre Mängel hat. Trotz dieser „Erziehungsweisheit“ der Kirche wurden nämlich über Jahrhunderte hinaus die Gläubigen und das ganze Volk Gottes vom heiligen Mahl, das Christus ihm geschenkt hat, ferngehalten und dieses wurde zur Privatdomäne des Klerus gemacht. Und gerade weil infolge dieser Entwicklung die Teilnahme an diesem Gastmahl sogar den Kindern untersagt blieb, mußte durch die Kommuniondekrete Papst Pius' X. in dieser spezifisch religiösen Angelegenheit korrigiert werden. Es kann darum auch niemand wundern, daß obengenannter Kommentator feststellt, daß sich „in den 47 Jahren, die seit dem Dekret vergangen sind, vieles in der Praxis der Erstkommunion geändert hat“².

Dies ist verständlich, denn es handelt sich hier nicht um neue theologische Gegebenheiten, sondern nur um die Anwendung pastoral-psychologischer Prinzipien. Über die Theologie der Erstkommunion und Erstbeichte gibt es keine Streitigkeiten. Jeder Theologe weiß, daß jedes getaufte Kind fähig und berechtigt ist, die heilige Kommunion zu empfangen. Jeder Theologe weiß, daß kein Kind zu einer vorhergehenden Beichte verpflichtet ist, es sei denn, es handle sich um eine schwere Sünde. Jeder Theologe weiß, daß sogar die vom IV. Laterankonzil festgelegte Verpflichtung der jährlichen Beichte nur Geltung hat, falls eine schwere Sünde vorliegt.

¹ P. M. Weihmann, Die rechtzeitige Erstkommunion und häufige Kommunion der Kinder. Referat auf der Diözesansynode von Speyer am 1. und 2. Oktober 1957, in: „Priester und Eucharistie“ (1957/58), hier als Sonderdruck des Emmanuel-Verlags, Rottweil, S. 20. Dekret „Quam singulari“ von Papst Pius X., hier zitiert nach einer Übersetzung vom Emmanuel-Verlag, Rottweil 1953, zusammen mit dem Kommentar und Katechismusschema des Sekretärs der Sakramentenkongregation, Dominikus Kardinal Jorio, und einem Geleitwort des Kardinal-Staatssekretärs Pietro Gasparri aus dem Jahre 1928, S. 1, 3. Regel von unten. Alle übrigen Zitate aus dem Dekret „Quam singulari“ sind dieser Übersetzung entnommen. Die „Erklärung der Sakramenten- und Kleruskongregation“ vom 24. Mai 1973 wird hier zitiert nach der Übersetzung im „Klerusblatt“ vom 15. August 1973.

² Dekret S. 2, 10. Regel von oben; Weihmann, a. a. O. 1.

Fehlender Respekt vor der Freiheit – Widerspruch zu päpstlichem Dekret

Wenn dann die Kirche ihre Gläubigen und auch die Kinder trotzdem öfters zur – unvollständigen – Beichte und Kommunion führen will, weil schließlich diese Sakramente für jeden Christen ständige Quellen des Heils sind, so soll dies mit größter Behutsamkeit und Ehrfurcht vor der christlichen Freiheit getan werden. Hiermit sind wir schon auf dem Gebiet der kirchlichen Pastoral. Gerade an Respekt vor der christlichen Freiheit hat die Kirche es fehlen lassen, und das Dekret von Papst Pius X. „Quam singulari“ hatte keinen anderen Sinn, als diesen Respekt wieder herzustellen.

Gerade in bezug auf die Bestimmungen des IV. Laterankonzils über die verpflichtend geforderte Beichte und Kommunion, sagt der Papst, „schlichen sich mit der Zeit nicht wenige Irrtümer und Mißbräuche ein . . . Unter dem Vorwand, die Würde des erhabenen Sakramentes zu wahren, wurden die Gläubigen von demselben ferngehalten . . . Schäden, die von jenen verursacht werden, die auf einer ganz besonderen, über Gebühr hinausreichenden Vorbereitung zur ersten hl. Kommunion bestehen, ohne sich vielleicht dessen bewußt zu werden, daß solche Ansichten von den Irrtümern der Jansenisten herrühren“³. Hier liegt der dritte und entscheidende Grund, der die Erklärung der römischen Kongregationen unakzeptabel macht. Sie steht im wesentlichen Widerspruch zum Dekret „Quam singulari“, worauf sie sich zu ihrer Rechtfertigung beruft.

Während das IV. Laterankonzil die Normen feststellte, nach welchen ein Christ *verpflichtet* ist, die Kommunion und die Beichte zu empfangen, will das Dekret „Quam singulari“ festlegen, wann ein Kind die Kommunion und die Beichte empfangen *kann und darf*. Es will alle von Menschen aufgestellten bestehenden Normen, die den Empfang der Kommunion behindern, abschaffen, ohne jedoch dabei neue Gebote aufzustellen.

Wie weit der Papst die Grenzen dieser Freiheit ziehen will, zeigen folgende Worte: „Wenn man in früheren Zeiten die Partikeln der heiligen Gestalten schon den ganz

³ Dekret S. 2, 35. Regel von oben.

Kleinen, ja auch den Säuglingen austeilte, was für einen stichhaltigen Grund gibt es dann, nun eine ungewöhnliche Vorbereitung von Kindern zu verlangen, die einerseits noch *das Glück der ersten Unschuld*, andererseits zufolge der vielen Nachstellungen und Gefahren des gegenwärtigen Zeitalters, ein ganz besonderes Bedürfnis nach der Hilfe dieser geistigen Speise haben?“

Darum verlangt das Dekret die frühzeitige Kommunion. Wie früh, das sagen uns die damaligen Kommentatoren, die die Auffassungen des Papstes diesbezüglich ganz genau kannten. So z. B. Kardinal Gennari, der einen wesentlichen Anteil hatte am Zustandekommen des Dekrets: „Kinder von kaum drei oder vier, höchstens fünf Jahren vermögen schon zu urteilen und können das gewöhnliche Brot recht gut vom eucharistischen Brot unterscheiden.“ In gleicher Weise urteilten der Präfekt der Sakramentenkongregation, Kardinal Jorio und der Kardinal-Staatssekretär Gasparri⁴.

Von solchen Kindern eine vorhergehende Beichte zu verlangen, ist nicht nur nach den Worten des Papstes „eine ungewöhnliche“, sondern sogar eine unmögliche Forderung, weil sie zum Beichten noch gar nicht imstande sind. Wann die Kinder die Erstkommunion und die Erstbeichte empfangen können, ist nie ein theologisches Problem gewesen. Das erste Kommuniondekret Papst Pius' X., vom 26. Dezember 1905, stellt für den täglichen Empfang der Kommunion bloß zwei Bedingungen: Stand der Gnade und rechte Absicht, besser gesagt, keine schlechte. Dazu gehören auch die Kinder, die getauft sind und noch nicht zu den Jahren der Unterscheidung gekommen sind.

Wann die Kinder die Erstbeichte empfangen können, geht aus der Art der Sache hervor. Beichten kann nur, wer gesündigt hat. Und sündigen kann man erst, wenn man weiß, was Sünde ist, d. h. wenn man ein ethisches Urteil abgeben kann über das, was gut ist und was böse.

Wann die Kinder die Erstkommunion und die Erstbeichte empfangen sollen, ist eine pastorale Frage. Diese Frage hat, wie oben gesagt, Papst Pius X. in seinen Kommunion-

dekreten gelöst. Er vertritt die Meinung, daß die Kinder zu den Sakramenten kommen sollen, sobald sie es vernunftmäßig tun können.

Er bestreitet die Auffassungen derer, die aus übertriebener Ehrfurcht den Empfang des allerheiligsten Sakramentes auf ein späteres Alter verschieben möchten. Er schreibt: „Teilweise glaubte man, das für die Eucharistie gültige Alter der Unterscheidung falle nicht zusammen mit jenem, welches für das Sakrament der Buße erfordert ist“, und zwar weil „für die Eucharistie ein vorgerücktes Alter erfordert sei, in welchem man eine umfassendere Kenntnis des Glaubens und eine gründlichere Vorbereitung mitbringen könne. Und so wurde je nach den verschiedenen Ortsgebräuchen oder Meinungen für die Erstkommunion teils das Alter von zehn oder zwölf Jahren, teils von vierzehn oder mehr festgesetzt, und vor Erreichung des so vorgeschriebenen Alters wurden Kinder oder Heranwachsende nicht zugelassen.“

Der Papst verurteilte diese „Mißbräuche“. „Sie rühren daher“, sagte er, „daß man die Jahre der Unterscheidung weder mit Sachkenntnis noch richtig bestimmte und einen Unterschied machte zwischen dem Alter für die Beichte und für die Kommunion“, indem man nämlich das erforderliche Kommunionalter später ansetzte als das erforderliche Beichtalter. Dies sei falsch, denn, so argumentierte der Papst, schon das IV. Laterankonzil forderte für beide Sakramente ein und dasselbe Alter, „indem es das Gebot der Beichte zugleich mit dem der Kommunion auferlegte“.

Unterschiedliche Kriterien bei Erstkommunion und Erstbeichte

Auf diesen letzten Satz möchte sich wahrscheinlich die Erklärung der römischen Kongregationen stützen, wenn sie erklärt: „Der heilige Papst Pius X. erklärte unter Berufung auf Kanon XXI des IV. Laterankonzils in dem Dekret ‚Quam singulari‘ vom 3. August 1910, daß Kinder die Sakramente der Buße und der Kommunion empfangen sollen, wenn sie den Leib des Herrn von gewöhnlicher Speise zu unterscheiden und ehrfürchtig anzubeten wissen.“

⁴ Dekret S. 2, 4. Regel von unten, vgl. *Weihmann*, a. a. O. 6.

⁵ Dekret S. 3, 39. Regel von oben.

Die hier gemachte Aussage der Erklärung ist weder im IV. Laterankonzil noch im Dekret „*Quam singulari*“ zu finden, obwohl das Dekret „*Quam singulari*“ den „berühmten Kanon XXI“ dieses Konzils wörtlich zitiert. Nicht, daß ein Kind den Leib des Herrn von gewöhnlicher Speise zu unterscheiden weiß, ist das Kriterium für die doppelte Verpflichtung der Beichte und der Kommunion, sondern, wie das Laterankonzil formuliert: das Alter der Unterscheidung. Und weil es sich hier um *eine moralische Pflicht* handelt, ist es ganz klar, daß hier mit dem „Alter der Unterscheidung“ nicht das Unterscheiden zwischen Leib des Herrn und gewöhnlichem Brot gemeint ist, sondern das Unterscheiden zwischen Gut und Böse. Denn nur wer zu diesem Unterscheiden fähig ist, kann moralisch verpflichtet werden. Es ist deshalb deutlich, daß das Alter der Erstbeichte und der Erstkommunion *als Pflichtgebot* zusammenfallen muß. Trotzdem ist damit noch keineswegs aus diesem Konzilskanon eine Verpflichtung abzuleiten, die die Beichte vor der Kommunion zwingend vorschreibt.

In seinem Dekret „*Quam singulari*“ geht Papst Pius X. mit diesem Kanon zwar konform, der auch heute noch Gültigkeit habe. Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß der Papst auf die Frage, wann *kann* ein Kind zur Erstkommunion gehen – und mit dieser Frage beschäftigt sich das Dekret über die Frühkommunion – eine eigene Antwort entwickelt. Daraus erweist sich, daß für das Alter, in dem die Kinder zur Erstkommunion und zur Erstbeichte gehen *können*, zwei verschiedene Kriterien aufgestellt werden. Er schreibt: „Wie demgemäß für die Beichte als Unterscheidungsalter dasjenige gilt, in welchem man *zwischen Gut und Böse* unterscheiden kann, so muß als Unterscheidungsalter für die Kommunion dasjenige gelten, in welchem das eucharistische Brot von gewöhnlichem Brot unterschieden werden kann.“

Die Verschiedenheit der Kriterien deutet schon die Verschiedenheit des dadurch bezeichneten „Unterscheidungsalters“ an. Der Papst bestätigt dies noch durch eine feine Nuancierung, die er hinzufügt. Als Unterscheidungsalter für die Beichte, sagt er, gilt dasjenige, in welchem man einen gewissen

Vernunftgebrauch *erreicht* hat. Als Unterscheidungsalter für die Kommunion muß dasjenige gelten, in welchem der Vernunftgebrauch *eintritt!*

Es ist deshalb irreführend, wenn von der Erklärung nur *ein* Kriterium angeführt wird, ein Kriterium, von dem man sagen muß, daß es für die Beichte nicht entscheidend ist.

Ebenso ist es irreführend, wenn die Erklärung aus dem Laterankonzil und aus dem Dekret „*Quam singulari*“ eine Verpflichtung zur Beichte vor der Erstkommunion herausliest. Wenn Papst Pius X. feststellt, daß bezüglich der Praxis der Erstkommunion Mißbräuche in die Kirche eingeschlichen waren, weil man die Jahre der Unterscheidung „weder mit Sachkenntnis noch richtig bestimmte“, dann ist es klar, daß diese Mißbräuche erst beseitigt werden können, wenn die Jahre der Unterscheidung mit Sachkenntnis und richtig bestimmt werden.

Dann ist es ebenfalls klar, daß man sich hier nicht mehr auf dem Gebiet der Theologie, sondern vielmehr auf dem Gebiet der Profanwissenschaft befindet. Ohne wissenschaftlichen Apparat war es dem Seelsorger Pius X. klar – was von der modernen Psychologie und Erziehungswissenschaft bestätigt wird –, daß das Alter, in welchem die Kinder gewöhnliches Brot von eucharistischem Brot unterscheiden können, viel früher eintritt, als das Alter, in welchem sie fähig sind, ein moralisches Urteil über Gut und Böse abzugeben.

So fällt die Erklärung zurück in den gleichen Fehler, den der Papst schon signalisierte: Die Jahre der Unterscheidung wurden weder mit Sachkenntnis noch richtig bestimmt. Die Folge ist, daß die Erklärung in die gleichen vom Papst angegebenen Mißbräuche zurückfällt, in eine rigorose, jansenistische Eucharistieauffassung, die gerade vom Dekret „*Quam singulari*“ schärfstens bekämpft wird. Und die Schäden treffen nicht nur die Kinder, sondern ebenfalls die Erwachsenen und sogar die Seelsorger. Denn, wer ein unschuldiges Kleinkind zur Beichte vor der Erstkommunion verpflichtet, darf sich nicht wundern, wenn auch die Erwachsenen sich nicht mehr trauen, ohne Beichte zur Kommunion zu

kommen, und alle Versuche der Seelsorger, die Gläubigen zur öfteren Kommunion anzuhalten, vergebliche Liebesmühe bleiben.

Die Erklärung widerspricht auch den Rechten und der eigenen Verantwortlichkeit der Eltern und Seelsorger, im Dekret „*Quam singulari*“ formuliert mit den Worten des römischen Katechismus: „In welchem Alter den Kindern die hl. Kommunion zu reichen sei, kann niemand besser bestimmen als der Vater und der Beichtvater. Diesen liegt es ob, zu erforschen und die Kinder zu fragen, ob sie für dieses wunderbare Sakrament einigermaßen Kenntnis und Verstand besitzen.“ Wenn aber die Erstbeichte, zu der die Kinder erst später, öfters erst viel später imstande sind, verpflichtend gestellt wird, dann sind einer Bestimmung des Erstkommunionalters derartige Grenzen gesetzt, daß vom Recht oder von der Verantwortlichkeit der Eltern und Seelsorger diesbezüglich kaum noch gesprochen werden kann.

Wenn im Dekret neben den Eltern auch der Beichtvater erwähnt wird, so kann dies in bezug auf die Frühkommunion nicht im eigentlichen Sinn verstanden werden. Hier werden, wie die Vorschriften sagen, diejenigen genannt, die hauptsächlich für die Kinder zu sorgen haben, und ihre Aufgabe ist es, die Kinder zu „examinieren“, ob sie genügend „Kenntnis und Verständnis“ besitzen, was keineswegs im Bereich des *forum internum* liegt. Auch aus dieser Erwähnung des Beichtvaters ist keine Beichtpflicht vor der Erstkommunion herauszulesen. So zeigt die ganze Erklärung wieder einmal, daß die römischen Kongregationen sich der Grenzen ihrer Kompetenz zu wenig bewußt sind.

Ihre Erklärung stützt sich nicht auf theologische Gründe, sondern auf einen Dogmatismus, von dem Walter Kasper vor einiger Zeit schrieb: „Zum Unterwegssein der Kirche gehört auch, daß sie nicht nur die heilige Kirche, sondern auch Kirche der Sünder ist. An dieser Sündhaftigkeit können auch ihre Dogmen, Lehrsätze, teilhaben. Es kann auch ein sündiges Dogmatisieren geben, das nicht nur inopportun, unklug, geistig unfruchtbar ist, sondern auch voreilig, hochmütig, lieblos, kurzichtig und engstirnig.“

6 W. Kasper, *Geschichtlichkeit der Dogmen*, in: *Stim-*

Kein Widerspruch zu „Quam singulari“ bei Erstkommunion vor Erstbeichte

Der Aufforderung der Erklärung: „Ausnahmslos ist daher das Dekret ‚*Quam singulari*‘ zu befolgen“, kann jeder mit reinem Herzen zustimmen. Eine kritische Untersuchung der Erklärung beweist, daß sie selber zu diesem Dekret in Widerspruch steht.

Daran kann dann auch der legalistische Verweis auf die „herkömmliche“ Praxis nichts mehr ändern. Denn wenn auch diese herkömmliche Praxis tatsächlich allgemein war, so hat sie doch niemand als eine zwingende Praxis aufgefaßt, und sie ist auch nie als solche erkannt oder vorgeschrieben worden.

Diese Praxis war nur eine Fortsetzung, „post *Decretum contra Decretum*“, von jenen Gepflogenheiten, welche, wie der Papst im Dekret sagte, „unter dem Vorwand, die Würde des Sakramentes zu wahren, die Gläubigen von demselben fernhielten“.

In einer Zeit, in der die Erstkommunion noch in einem vorgerückten Alter empfangen wurde, war diese Praxis angebracht. Mit dem Dekret der Frühkommunion wurde sie implizit abgeschafft, weil dem Geist und dem Sinn des Dekretes zuwider. Eine ausdrückliche Abschaffung war auch nicht nötig gewesen, weil niemand sich an die bestehende Praxis im Gewissen gebunden fühlte.

Auch das Dekret „*Quam singulari*“ hatte nicht im Sinn, irgendwelche Praxis abzuschaffen, wodurch eine Beichte vor der Erstkommunion unerlaubt gewesen wäre. Sie wollte in dieser Materie keine neuen Verpflichtungen schaffen, sondern den Gläubigen nur Rechte und Freiheiten bewußt machen, die allmählich in Vergessenheit geraten waren. Daß vom Dekret keine zwingende Praxis auferlegt wurde, das beweist am besten die Haltung von vielen Bischöfen, u. a. in Deutschland, wo es fünfzig Jahre nachher noch nötig war, die rechtzeitige Erstkommunion als wichtiges Thema einer Diözesansynode festzulegen.

Für den Papst der heiligen Eucharistie war die Lehre des Evangeliums maßgebend, die eine Lehre der Freiheit ist. Als Hirte der Kirche folgte er dem Beispiel des Guten

men der Zeit 92 (1967) 410; Dekret S. 4, 2. Regel von unten.

Hirten, das er am Anfang des Dekrets anführt und das wir am Schluß dieser Ausführungen in Erinnerung bringen möchten.

„Klar bezeugen die Evangelien“, sagt Papst Pius, „mit welcher besonderen Liebe Christus auf Erden den Kindern zugeht war ... wie er es nicht zuließ, daß sie von den Jüngern zurückgewiesen wurden, zu denen er die ernstesten Worte sprach: ... ‚Wehret es ihnen nicht‘ ... Wie hoch er ihre Unschuld einschätzte, als er zu den Jüngern sagte ... ‚Wer ein solches Kind aufnimmt, nimmt mich auf!‘“ Wer das Anliegen des heiligen Papstes versteht, weiß, daß „die über Gebühr hinausreichende Vorbereitung zur Erstkommunion“, die von der Erklärung gefordert wird, weder mit dem Geiste Christi noch mit dem Geiste oder mit den Buchstaben dieses Dekrets in Übereinstimmung ist. Papst Pius X. konnte das Wort des heiligen Paulus an die Korinther auf sich in Anwendung bringen: „Nicht als Herren wollen wir auftreten über euren Glauben, sondern Mitarbeiter sind wir an eurer Freude“ (2 Kor 1, 24). Die Freude hat er uns geschenkt durch seine herrlichen Kommuniionsdekrete. Mögen auch die römischen Kongregationen dieses Wort des heiligen Paulus betrachten und uns die Freude nicht verderben.

Jörg Klima

Überleben — aber wie?

Entwicklungsprobleme und Bergpredigt

Der folgende Beitrag faßt die heute viel diskutierten Untersuchungen und Forderungen des „Club of Rome“ und des Verhaltensforschers Konrad Lorenz zusammen, um auf dem Hintergrund einer kritischen Stellungnahme dazu Folgerungen für die Menschen und insbesondere für die Christen zu ziehen. Es wird die Notwendigkeit betont, das gegenwärtige einseitige Leistungs- und Wettkampfsystem von innen heraus zu überwinden. red

„Sachzwänge“ zur Weltveränderung?

Wissenschaft, Wirtschaft und Technik produzieren in ihrer stets enger werdenden Ver-

flechtung immer mächtigere Mittel, die in ungeahntem Ausmaß die Welt verändern. Bei ihren Entscheidungen berufen sich die Experten auf „Sachzwänge“ (etwa: Da wir immer mehr Energie verbrauchen, müssen wir ständig neue Kraftwerke bauen); die Handlungen und Haltungen jedes Einzelnen scheinen immer belangloser zu werden. Solange dies zu einem ständig wachsenden Wohlstand für alle zu führen schien, waren die meisten Menschen bereit, sich mit diesem Zwiespalt und vielen negativen Begleiterscheinungen abzufinden. Nun aber melden sich zunehmend Stimmen, die sagen, daß unser rücksichtsloses Streben nach einem vermeintlich höheren Lebensstandard, die unbedenkliche Ausplünderung natürlich begrenzter Vorräte sowie die bedenkenlose Belastung unserer Umwelt mit Bergen von Müll unweigerlich zu einer Katastrophe führen müssen, falls man noch einige Jahrzehnte diese Entwicklung unverändert beibehalten würde.

1. Das Katastrophen-Modell des Club of Rome

Unbegrenztes Wachstum?

Unter den Warnern sind vor allem Forrester und Meadows (der den Bericht „Grenzen des Wachstums“ für den „Club of Rome“ verfaßte) hervorgetreten und haben weite Beachtung gefunden. Sie entwarfen als erste ein Modell der Weltentwicklung, das mit Hilfe von Computern ausgerechnet wurde. Die Fahrt in die Katastrophe konnten sie in Jahreszahlen ausdrücken lassen¹.

Die fünf untersuchten Größen — Bevölkerungszahl, Nahrungsproduktion, Industrieproduktion, Umweltverschmutzung und Rohstoffverbrauch — zeichnen sich gegenwärtig durch ein exponentielles Wachstum aus, d. h. ihre Größe nimmt mit fortschreitender Zeit immer schneller zu. In einem endlichen System, wie es die Erde ist, kann ein solches Wachstum nicht über lange Zeit fortgeführt werden, ohne letztlich das System selbst zu zerstören. Die fünf Größen beeinflussen sich gegenseitig sowohl positiv wie negativ und auch über verschie-

¹ Ihre Ergebnisse wurden von verschiedenen Seiten heftig angegriffen. Kein ernsthafter Kritiker bestreitet aber ihr Verdienst, als erste ein solches abgeschlossenes Modell der Zukunft der Menschheit entworfen zu haben.

dene Umwege. So senkt z. B. wachsende Industrie-Produktion die Geburtenrate.

Der „Standardlauf“ des Modells – der keine Änderung der derzeitigen wirtschaftlichen Zielvorstellungen kennt – zeigt zunächst bis zum Jahre 2000 und danach ein ständig steigendes Wachstum, dann aber biegen die Kurven plötzlich um und es kommt zu einem katastrophalen Zusammenbruch der technischen Welt, lange vor dem Jahr 2100. Auch wenn man den Vorrat an Rohstoffen im Modell verdoppelt, führt das nur zu einer um einige Jahrzehnte verschobenen, aber dann noch größeren Katastrophe.

Ist die Katastrophe vermeidbar?

Diese beiden „Standardläufe“ des Modells sind allerdings keine Prognose – als was sie von vielen Kritikern mißdeutet wurden –, denn sie gelten nur unter der Voraussetzung, daß man alles so beläßt, wie es jetzt ist, und keine Handlungen setzt, die den Lauf der Dinge in anderer Richtung beeinflussen. Daß dies der Fall sein könnte, nehmen auch die Verfasser des Berichtes nicht an. Vielmehr kann man auch an diesem Modell Eingriffe vornehmen und ihre Auswirkung erproben, wofür sich in dem Buch von Meadows einige Beispiele finden. Sollte es durch Entwicklung einer praktisch unbegrenzten Energiequelle gelingen, die Rohstoffvorräte quasi „unbegrenzt“ werden zu lassen, würde eine Katastrophe durch Umweltverschmutzung eintreten. Könnte man auch diese noch unter Kontrolle bringen, so würde schließlich das Bevölkerungswachstum die Katastrophe herbeiführen. Nur dann, wenn man in alle fünf Bezugsgrößen regelnd eingreift, kann man ein Fließgleichgewicht herbeiführen, nämlich das in letzter Zeit so viel umstrittene und vielzitierte Nullwachstum. Auch unter solchen Bedingungen ist aber noch eine Steigerung der Produktivität der Wirtschaft möglich. Sie muß allerdings durch vermehrte Freizeit und nicht durch vermehrten Konsum abgegolten werden. Je früher der Zeitpunkt einer Ansteuerung des Nullwachstums gewählt wird, umso größer ist die Rate pro Kopf der Bevölkerung an Industrie- und Nahrungsproduktion, die letztlich im Gleichgewichtszustand erzielt werden kann.

Zur Kritik an diesem Modell

Dieser Cassandra-Ruf von Meadows ist überaus unterschiedlich aufgenommen worden. Einige Politiker haben ihn seither zur Grundlage ihres Handelns gemacht. Sehr viele aber, sowohl Vertreter des Kapitalismus als auch der extremen Linken, wollen die Stichhaltigkeit des Berichtes nicht anerkennen. Es ist jedoch sicher, daß diese Studie einige Erkenntnisse gebracht hat, die man ohne sie nicht gefunden hätte. Es zeigt sich z. B., daß es einer langen Vorausregelung bedarf, damit die Weltentwicklung im Modell nicht in einer Katastrophe endet. Ein Maßnahmenbündel, das 1975 angesetzt noch zu einer stabilen Lage führt, kann, wenn es erst im Jahre 2000 angewandt wird, schon zu spät sein, oder es muß dann durch wesentlich härtere Maßnahmen ersetzt werden.

Berechtigt ist allerdings die Kritik an der Kompaktheit des Modells, das mit globalen Kenngrößen (Durchschnittswerte für die gesamte Erde) arbeitet und auf die Teilung der Welt in Industrienationen und Entwicklungsländer nicht Rücksicht nimmt. Um die damit zusammenhängenden Fragen klarer erkennen zu können, ist aber der Aufbau eines differenzierteren Modells, und nicht verbale Kritik.

Mit dieser Kritik hängt der Vorwurf zusammen, daß sich die Studie mit der Forderung nach einem Nullwachstum für ein Einfrieren des gegenwärtigen Zustandes der Teilung der Welt ausspricht. In diesem Modell ist jedoch nicht die Rede, wie die globalen Kenngrößen auf die einzelnen Länder aufgeschlüsselt werden. Es zeigt sich nur sehr deutlich, daß für eine Weltbevölkerung von sechs bis sieben Milliarden Menschen ein stabiles Verhalten nicht möglich ist, wenn man pro Kopf der Erdbevölkerung so viel Industrie- und Nahrungsmittelerzeugung, wie derzeit in den USA, annimmt. Das wirtschaftliche Ziel der 60er Jahre, nämlich die Angleichung der Wirtschaftsstrukturen aller Länder an die USA, ist eine Illusion. Die Teilung der Welt kann nicht allein durch ein Anheben der ökonomischen Situation der Entwicklungsländer, sondern nur durch einen gleichzeitigen Verzicht der Industrienationen erzielt werden.

2. Zerstört der Mensch sich selbst?

Von einem ganz anderen Standpunkt, nämlich einer biologischen Anthropologie, geht die Zeitkritik von Konrad Lorenz aus. Sie hat in der Öffentlichkeit immer stärkere Beachtung gefunden, die durch die Verleihung des Nobelpreises für Medizin 1973 noch gesteigert wurde. Am prägnantesten dargestellt findet sich seine Kritik in der kurzen Broschüre „Die 8 Todsünden der zivilisierten Menschheit“. Lorenz kommt dabei z. T. zu denselben Forderungen wie der Meadows-Bericht, aber ohne dessen mathematischen Apparat. So fordert auch er ein Wirtschaftswachstum Null, ein Stoppen des Bevölkerungswachstums und eine Lösung des Problems der Umweltverschmutzung. Seine Kritik geht aber über diese Forderungen noch weit hinaus, weil Lorenz in unserer Bereitschaft, gegen unsere eigenen biologischen Grundlagen zu handeln, eine gleichwertige Gefährdung des Überlebens der Menschheit sieht, wie in unserer Rücksichtslosigkeit gegen die Gesetzmäßigkeit der Biosphäre.

Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit:

Überbevölkerung und Verwüstung des Lebensraumes

Konrad Lorenz bedient sich bei der Ableitung seiner Ergebnisse weitgehend des Analogieschlusses. Dieses Verfahren ist ebenso alt wie umstritten. Es hat in der modernen Systemtheorie wieder eine weitgehende Rechtfertigung seiner Gültigkeit erfahren, unter der Grundvoraussetzung, daß dasselbe mathematische Modell jenem Bereich, dem man die Analogie entnimmt, und jenem, auf den man sie anwendet, zugeordnet werden könnte. Lorenz entnimmt nun den Tatbeständen der Evolution des Lebens seine Analogien und wendet sie auf die Entfaltung der Menschheit an. Für ihn ist die Überbevölkerung der Erde die grundlegende Todsünde der Zivilisation: der Mensch, ursprünglich angepaßt an ein Jäger- und Sammlerdasein, habe nicht die biologische Grundlage, um als Massenwesen wirklich menschenwürdig existieren zu können. Lorenz bezweifelt auch, daß man ihn entsprechend erziehen kann.

Als zweite Todsünde bezeichnet er die

„Verwüstung des Lebensraumes“ durch rücksichtsloses Ausbeuten sich nicht erneuernder Rohstoffe, durch Umweltverschmutzung, Zersiedelung und Schaffung von riesigen Monokulturen. Lorenz sieht darin nicht nur eine Gefährdung des wirtschaftlichen Überlebens, sondern fürchtet gleichermaßen eine Zerstörung ethischer und ästhetischer Werte. Dadurch, daß dem zivilisierten Menschen das unmittelbare Erlebnis intakter Natur weitgehend fehlt, mangelt es ihm an notwendigen Reizen, die seine vom Erbgut noch vorgegebenen Anlagen entfalten würden. In der Häßlichkeit moderner Städte erzogen, wird der Mensch deformiert.

Wettlauf mit sich selbst und Unlust-Intoleranz

Zum „Wettlauf mit sich selbst“ stellt Lorenz fest: Nur in wenigen Fällen ist es während der Evolution des Tier- und Pflanzenreiches dazu gekommen, daß Individuen der selben Art miteinander in einen innerartlichen Wettbewerb traten. Im Gegensatz zu dem normalerweise zwischenartlichen Wettbewerb kann dadurch die Selektion einen verhängnisvollen Einfluß auf die Entwicklung dieser Arten ausüben. Einen analogen Prozeß sieht Lorenz in der Entfaltung unserer Zivilisation wirken. Unter dem Druck zwischenmenschlichen Wettbewerbs wurde bereits völlig vergessen, was für die Menschheit als Ganzes, ja selbst, was für den Einzelmenschen gut und nützlich ist. Von der Mehrzahl der heute lebenden Menschen wird nur mehr das als Wert empfunden, was in der mitleidlosen Konkurrenz erfolgreich und geeignet ist, den Mitmenschen zu überflügeln. Ein solches Konkurrenzverhalten wird mit einem entsprechenden, aufwendigen Konsum gekoppelt, der zum reinen Luxus wird. Diese dauernde Konkurrenz erzeugt notwendigerweise Angst, die z. B. die Unfähigkeit zur Folge hat, mit sich selbst allein zu sein.

Wie die meisten Wirbeltiere kann auch der Mensch mit Hilfe von adressierenden und abadressierenden Reizen lernen. Das Adressieren ist mit Lustgefühlen, das Abadressieren mit Unlustgefühlen verbunden. Der Lust- und Unlusthaushalt des Menschen hat seine biologischen Antriebe ebenfalls in der Jäger- und Sammlerphase geformt. Diese Antriebe

können aber nicht entsprechend rasch der technischen Zivilisation angepaßt werden. Durch die fortschreitende Beherrschung der Umwelt verschiebt der Mensch die „Marktlage“ der Lust-Unlust-Ökonomie in Richtung einer ständig zunehmenden Sensitivierung gegenüber allen Unlust auslösenden Reizsituationen und einer ebensolchen Abstumpfung gegen alle lustauslösenden. Zugleich verwandelt die Unlust-Intoleranz die Höhen und Tiefen des menschlichen Lebens in eine künstlich geplanierte Ebene, erzeugt tödliche Langeweile und zerstört die Fähigkeit, für ein lohnendes Ziel auch mühevoll Arbeit zu leisten.

Genetischer Verfall und Traditionsbruch

Unter den Auswirkungen der Hochzivilisation befürchtet Lorenz einen „genetischen Verfall“ des Menschen. Wie die Haustiere, die unter den Bedingungen der Domestikation nach völlig neuen Selektionszielen gezüchtet werden, in vernachlässigten Bereichen Defektleistungen zeigen, so könnte mit zunehmend gleichförmiger Verteilung der Nachkommenzahl die Selektion schwächer werden und einen Abbau der genetischen Voraussetzungen für komplexe Sozialleistungen des Menschen zur Folge haben.

Die in der Pubertät normale – teilweise – Ablösung von kulturellen Traditionen der älteren Generation ist unter den heutigen Bedingungen zu einer ernsthaften Krise geworden, die die Weitergabe jeglicher Tradition, auch sehr vieler wichtiger Elemente, gefährdet. Es kommt zur Bildung von Gruppen innerhalb der älteren und jüngeren Generation, die aufeinander mit Haßgefühlen reagieren, was erst recht zu einem „Abreißen der Tradition“ führt.

Indoktrinierbarkeit und Weltuntergangsstimmung

Dieselbe Fähigkeit, die dem Menschen die Weitergabe von Tradition ermöglicht, kann aber auch dazu benützt werden, ihn zu indoktrinieren. Gerade bei einem Versagen der Traditionsweitergabe besteht eine erhöhte Bereitschaft, Doktrinen, denen man sich aus welchen Gründen immer anschließt, besonders fanatisch anzuhängen.

Als 8. Todsünde bezeichnet Lorenz die Kern-

waffen, wobei er hinsichtlich ihrer Nichtanwendung sehr optimistisch ist. Der größte Schaden, den die Bedrohung der Menschheit durch die Kernwaffen schon jetzt anrichtet, besteht darin, daß sie eine allgemeine Weltuntergangsstimmung erzeugt und dadurch ein unverantwortliches und infantilistisches Streben nach sofortiger Befriedigung primitiver Wünsche fördert.

Zur Kritik an Konrad Lorenz

Diese nur zusammengefaßt und daher verkürzt wiedergegebenen Ansichten von Konrad Lorenz zur Frage des Überlebens sollen nun nicht einer detaillierten Kritik unterzogen werden, denn viele Forderungen sind doch beachtenswert, da sie Ansätze zu einem Handeln geben, aus dessen Erfolg man auch auf ihre Gültigkeit Rückschlüsse ziehen kann.

Zunächst ist schon an der Art und Weise Kritik zu üben, wie Lorenz den grundsätzlich richtigen Analogieschluß anwendet. Lorenz unterläßt es nämlich aufzuzeigen, daß die verglichenen Bereiche tatsächlich dieselbe mathematische Struktur aufweisen und daher vergleichbar sind. Die hauptsächliche Kritik richtet sich aber darauf, daß Lorenz dem Erbgut des Menschen viel zu viel, dem Milieu aber nahezu keine Beachtung schenke. Leider verfallen manche Kritiker in den umgekehrten Fehler, daß sie nämlich dem Milieu und der Erziehung alle, den Erbanlagen aber nahezu keine Bedeutung beimessen und die genetische Individualität jedes einzelnen Menschen leugnen.

Tatsächlich übersieht Lorenz die neuen Erkenntnisse der modernen Populationsgenetik. Er fordert daher möglichst vollkommene Individuen, während man eigentlich nur eine möglichst vollkommene Population (Bevölkerungsgemeinschaft) anstreben kann. Die heutige Genetik beweist aber, daß eine solche „vollkommene Population“ immer eine „genetische Last“ (schwache, kranke Individuen u. ä.) enthalten muß. Die moderne Biologie ist viel „kollektiver“, als Lorenz sie darstellt.

3. Ein neues Bewußtsein ist notwendig!

Welche Schlußfolgerungen können nun aus den Ansichten von Meadows und Lorenz gezogen werden? Könnte man nach der Kritik von Meadows noch der Ansicht sein, daß es

zur Bewältigung der Krise genügen würde, für gesetzliche Maßnahmen und für eine entsprechende Wirtschaftspolitik zu sorgen, so zeigen doch die Ausführungen von Lorenz, daß der Wandel viel tiefer gehen muß. Es kann nicht damit getan sein, eine andere Verteilung von Steuern, Einschränkung der Geburtenrate und Gesetze zum Umweltschutz allein zu setzen, sondern es ist ein entsprechender Wandel unserer Einstellungen und unserer privaten Moral notwendig.

Karl Marx rühmt sich, daß er Hegel vom Kopf auf die Füße gestellt habe, indem er das materialistische Prinzip konsequent anwandte. Er nimmt an, daß die wirtschaftlichen Verhältnisse das Bewußtsein des Menschen formen. Die Erfahrung gibt ihm jedoch nur sehr beschränkt recht. Denn es handelt sich bei der Relation zwischen Bewußtsein und Wirtschaft nicht um ein Ursache-Wirkung-Verhältnis, sondern um einen Kreisprozeß. In einem solchen kann man bei einem gut stabilisierten System die verschiedensten Störungen setzen, und mit beharrlicher Hartnäckigkeit kehrt das System immer wieder in seine Ausgangslage zurück. Die Hoffnung, daß eine Veränderung der Gesellschaftsstrukturen von sich aus auch einen Wandel der privaten Moral mit sich bringt, kann offenbar nicht so leicht und einfach erfüllt werden. Ein solches System kann aber nach der Theorie dadurch geändert werden, daß an den entscheidenden Stellen die Sollgrößen geändert werden. Dann reagiert das System so lange, bis es die Istgrößen annähernd mit den Sollgrößen zur Deckung gebracht hat. Dieser Prozeß der Verstellung der Sollgrößen in einem Gesellschaftssystem muß aber mit dem Aufbau eines neuen Bewußtseins und neuer Wertungen verknüpft sein. Nur ein solches Umdenken kann meines Erachtens eine Wendung bringen. Dabei erleichtert die Diskrepanz zwischen dem Erträumten (Wohlstand für alle) und dem Erreichten (Vergeudung ihres Reichtums bei den westlichen Industrienationen und Verarmung der dritten Welt) den Aufbruch, ein neues Bewußtsein zu suchen.

Die Kritik der Jugendlichen am Establishment ist eines der hoffnungsvollsten Zeichen der Krise. Zu diesem Establishment gehört auch das gängige Christentum. An seiner heutigen Position wird sehr heftige Kritik geübt. Man-

che Kritiker wollen ihm und seinen Einstellungen sogar die Hauptschuld an der Entwicklung der ökologischen Krise (Raubbau, Umweltverschmutzung, Verstädterung) beimessen. Sie sehen darin eine die Natur verachtende und allein den Menschen vergötzende Religion. Was aber hier als Christentum gesehen wird, ist ein Verschmelzungsprodukt sehr verschiedener Geistesrichtungen, das sich in der westlichen Welt etabliert hat. Mit dem Kern der christlichen Botschaft hat diese Lebenshaltung wenig gemeinsam.

Der Beitrag der Christen: ein Leben nach der Bergpredigt

Die zentrale Aussage christlicher Ethik, die in der Bergpredigt verkündet wird, hat leider in der Praxis der Verkündigung der westlichen Kirchen, zumindest in den letzten Jahrhunderten, eine sehr untergeordnete Rolle gespielt. Im Vordergrund stand und steht vielmehr eine am Dekalog orientierte Gesetzesmoral, die den Konkurrenzkampf zwischen den Menschen nicht verhinderte, sondern nur zu reglementieren suchte. Mit den aufkommenden technischen Möglichkeiten führte dies dazu, daß wir kurzfristig und rücksichtslos im Begriffe sind, die Grundlagen unseres Lebens zu zerstören. Die Moral der Bergpredigt ist aber nicht eine Moral der geregelten Konkurrenz, des Einhaltens oder Übertretens von Spielregeln im gegenseitigen innerartlichen Wettstreit, sondern eine Moral bedingungsloser Kooperation. Auf Grund unserer Einsichten in das Wirkungsgefüge der Natur muß das heute folgerichtig auch eine bedingungslose Kooperation mit der Biosphäre sein. Ein Vorbild in der Nachfolge Christi in dieser Haltung hat uns Franz von Assisi gegeben. Die Gesinnung, aus der seine Haltung erwuchs, hat ihren reinsten Ausdruck in seinem berühmten Sonnengesang gefunden.

Kooperation mit der Natur

Heute sind wir aber noch um jedes kurzfristigen und vermeintlichen Vorteiles willen bereit, das Aussterben von Tieren und Pflanzen einfach hinzunehmen. Naturschutz läßt sich allenfalls mit dem Hinweis auf wirtschaftliche Vorteile (Fremdenverkehrsattraktion) verkaufen. Den langfristigen Vorteil,

den diese Haltung mit sich bringen würde, können wir gar nicht hoch genug einschätzen. Von vielen anderen Gründen abgesehen, zerstört z. B. jede ausgerottete Organismenart eine künftige Erkenntnisquelle, deren möglicher Wert für uns damit unwiederbringlich verloren geht.

Die Vorstellung einer kommenden, rein technischen Welt, in der der Mensch das einzige Lebewesen ist, umgeben von Maschinen, die alle seine Bedürfnisse befriedigen, scheint in meinen Augen eine Vision der Hölle. Alle, die noch immer solchen Zukunftsvisionen nachhängen, sollten doch immerhin bedenken, daß in den Mythen der verschiedensten Völker der paradisiische Zustand als ein Garten Eden geschildert wird. Der Mensch kann wohl ohne Vergewaltigung seiner biologischen Grundlagen in einer weiterentwickelten Biosphäre sein Glück finden, nicht aber in einer Technosphäre. Logischerweise erheben daher die Technokraten die Forderung nach einer Umkonstruierung des Menschen, der den kommenden Bedingungen angepaßt werden muß.

Nicht Konkurrenz, sondern Freiheit für alle. Trotz der Lippenbekenntnisse sowohl im Westen als auch im Osten nach der Gleichheit aller Menschen trainieren wir unsere Kinder schon von der Volksschule an darin, im Mitmenschen einen Konkurrenten zu sehen. Nur auf Kosten eines anderen kann der eigene Platz verbessert werden. Daß es möglich ist, die eigene Freiheit gerade dadurch zu vergrößern, daß man die Freiheit der anderen vermehrt, ist ein Paradoxon, das weitgehend gelegnet wird, obwohl uns dies Christus ausdrücklich verheißen hat. Charles Reich beschreibt in seinem Buch „The greening of America“ sehr eingehend ein neues Bewußtsein, das er sich bereits entwickeln sieht. Einem aufmerksamen Leser wird sehr rasch klar werden, daß es sich bei diesem neuen Bewußtsein nicht um eine bisher nicht gehörte, sondern um eine überhörte Botschaft handelt. Die Parallelen zwischen den Forderungen von Charles Reich, die er an das neue Bewußtsein stellt, und den Forderungen Christi in der Bergpredigt sind unübersehbar, wenn er z. B. das neue Bewußtsein wie folgt erläutert: „Diese Art zu leben fordert vor allem Ablehnung aller Feindseligkeiten, auch

gegenüber jenen, die offene Gegner der Umwandlung sind. Alle Anstrengungen der neuen Generation, in anderen Bewußtsein wachzurufen, sollen nicht von einer feindseligen, drohenden oder ablehnenden Haltung, sondern von dem demonstrativen Angebot der Anerkennung begleitet sein.“ Trotzdem sieht der Autor diese Parallelen nicht, weil er das Christentum nur in seiner sozialen Verwirklichung in Amerika kennt und auf die Quellen gar nicht eingeht.

Die besten Vertreter der jungen Generation fordern heute ein radikales Aussteigen aus den etablierten Strukturen. Ebenso fordert dies die Bergpredigt. Allerdings zeigt sich folgendes: Wenn man diesen Ausstieg nur für sich persönlich sucht und etwa aufs Land zieht, um dort z. B. in einer Kommune zu leben, so sind die Auswirkungen für die Gesellschaft sehr gering. Die Macht- und Wirtschaftsstrukturen werden dadurch nicht verändert, und der von einem einzelnen eingesparte Konsum kann leicht von den anderen wieder wettgemacht werden. In der Bergpredigt steht nun allerdings im Gegensatz zu den Vorstellungen dieser „Ausgestiegenen“ das rätselhafte Wort „Widersteht dem Böswilligen nicht“ (Mt 5,39–41). Dieses Wort verpflichtet uns, wie ich glaube, kein christliches Getto zu bilden, keine christliche Gegenwelt aufzubauen, sondern in dieser Welt zu bleiben. Wohl müssen wir unsere persönliche Freiheit vermehren, aber dadurch, daß wir verzichten, nur unsere eigenen Wünsche zu gestalten, und uns bemühen, vor allem den Ansprüchen unseres jeweils Nächsten nachzukommen. Den rechten Mittelweg zu finden, um Veränderungen in der gesamten Gesellschaft voranzutreiben, ist sicher schwierig, aber das notwendige Ziel. Wir müssen so weit vorausgehen, daß die anderen nachkommen, dürfen aber nicht so rasch vorangehen, daß die anderen auf der Strecke bleiben.

Wenn Reich in seinem Buch zuletzt das Christentum als eine Vertröstung auf eine jenseitige Kompensation ablehnt, so sieht er das wohl sehr einseitig. Der Auftrag Christi an uns, die Liebe Gottes in der Welt sichtbar zu machen, ist unbezweifelbar. Daß dies auch wirklich gelingen könne, ist eine – wenn auch nicht die einzige – christliche Hoffnung.

Die Armut als Gabe und Aufgabe

Die folgenden meditativen Gedanken bilden gleichsam eine Ergänzung zum Beitrag „Überleben – aber wie!“ und können als Meditations- und Predigtunterlage für die Fastenzeit dienen. Sie stammen von einem tschechischen Priester (J. Sv.), der damit den Geist der Bergpredigt zu konkretisieren und zu aktualisieren sucht.

Gabe Gottes

Die Armut ist vor allem eine Gabe Gottes, die uns reich und frei zugleich macht. Denn der Heilige Geist hat unser Herz vorbereitet, daß wir das Wort Christi verstehen: „Selig die Armen im Geiste, denn ihrer ist das Himmelreich“. So sind wir selig – und das ist die erste der Seligkeiten; so sind wir reich, denn unser ist das Himmelreich.

Unsere Gabe

Sodann ist die Armut auch unsere Gabe. Zuerst unsere Gabe an Gott. Durch die freie Armut erkennen wir an, daß Er der Herr ist, daß alles, was wir noch haben, von Ihm stammt. Die Armut ist unser treuer Dienst dem einzigen Herrn, wir sind nicht mehr Sklaven des Mammons. Die Armut ist auch die Gabe unserer Schwestern und Brüder. Das Eigentum, das sie so oft trennt, ist aufgehoben, wir sind offen für alle, wir sind reich für die anderen.

Ausdruck unserer Liebe

Die Armut ist unsere Liebe. Sie ist unsere Schwester, Mutter und Frau. Unsere Schwester: sie stammt von unserem Vater, sie wurde uns vom größten Armen, unserem Bruder Jesus, gebracht. Sie ist unsere sorgfältige Mutter: sie bereitet uns die schönste Mitgift vor, die weder Motte noch Rost verzehren. Die Armut ist unsere liebe Frau: sie nimmt unser Herz, unsere Bereitwilligkeit in Anspruch. Sie ist unsere Herrscherin: wo unser Schatz ist, dort ist unser Herz. Die Armut ist vor allem ein Ausdruck unserer Liebe zu Gott: wo unser Herz ist, dort ist unser Schatz, sagen wir umgekehrt. So gehören wir radikal Gott: wir gehören niemandem, keiner Sache, wir gehören allen und vor allem Ihm.

Dynamischer Verzicht

Die Armen im Geiste. Die Armut kommt aus

der Liebe, und dadurch wird sie auch ein wirklicher Verzicht. Am Anfang steht der Entschluß, die freie Wahl, erst danach als geistiges Phänomen die Tatsache, daß wir keine Sache selbstsüchtig eignen. Der Geist der Armut ist auch dynamisch: er drängt uns, die Möglichkeiten zu suchen, um inmitten der Konsumgesellschaft und der habgierigen Welt arm zu bleiben.

Arm auch im Überfluß

Um den Geist der Armut zu haben, müssen wir nicht in Fässern wohnen oder unter Brücken schlafen. Aber wir müssen die Kunst des Paulus beherrschen: „Ich weiß Not zu leiden, ich weiß aber auch Überfluß zu haben; mit allem und jedem bin ich vertraut, gesättigt zu sein und zu hungern, Überfluß zu haben und Mangel. Alles vermag ich in dem, der mich stärkt.“

Armut als moralische Kraft

Die Armut muß unsere Tugend, sie muß unsere moralische Kraft werden. Das ist mehr, als nichts besitzen. Obwohl sie aus der Freiheit stammt, ist sie zugleich unser freiwilliger Verzicht auf die Freiheit. Wir verzichten auf unsere Freiheit, um den Weg der totalen Abhängigkeit von Jesus und des Gehorsams zu wählen. Wir verzichten in gewissen Fällen auf unsere Rechte, um dem Lamm ähnlich zu sein, das sich nicht verteidigte, das Unrecht ertrug, liebte und segnete. Wir verzichten auf persönliche Anerkennung unserer Person, um die Erniedrigung in Ähnlichkeit mit Christus zu wählen.

Sühne für die Sünden der reichen Kirche

Unsere Armut muß zur Sühne werden. Wir müssen Buße tun für die großen Sünden der reichen Kirche. Für den Verrat an den Armen und Hungernden. Für die schmutzigen Geschäfte, die falschen und gefälschten Verträge, für den Wucher, für die Simonie. Für den Geiz und die Habgier der Geistlichen. Für die Habsucht, die Härte des Herzens und den Neid der Christen.

Identifizierung mit den Hungernden und Rechtlosen – gegen die Reichen

Gott, die Kirche und unser Gewissen rufen uns zur Armut, denn es sind in der Welt Hungernde und Sterbende in der absoluten

Not. Es sind in der Welt Wehrlose und Rechtlose, Erniedrigte und Beleidigte. Unsere Armut muß uns an ihre Seite stellen. Sie muß den Übermächtigen einen Vorwurf und den Reichen eine Drohung werden: „Wehe euch, ihr Reichen“. Sie muß sich als Zeichen des Widerspruches gegen die Ungültigkeit und Ungerechtigkeit der Übermächtigen emporheben. Sie muß rufen und schreien, daß die menschlichen Dinge nicht in Ordnung sind.

Die Armut kehrt zu uns als unser Lohn zurück. Sie gibt Freude, denn sie ist der unabdingbare Teil der Frohen Botschaft. Sie gebiert die Liebe, aus der sie geboren ist. Sie baut die Gemeinschaft, wo alle ein Herz und eine Gesinnung haben. In dem Maße, in dem sie Liebe und Verzicht ist, überholt sie uns selbst, den alten Menschen, und öffnet uns dem neuen Geschöpf und dem, das alles, was wir denken und wollen können, übersteigt.

Heinz Feilzer

Wie praktisch ist „Praktische Theologie“?

Zum wissenschaftlichen Kongreß:
Praktische Theologie 1774–1974

Der folgende Bericht soll nicht nur den wissenschaftlich tätigen „praktischen Theologen“, sondern auch den an theologischen Überlegungen interessierten „Praktikern“ einen Einblick gewähren, wie sich die praktische Theologie um ihr Selbstverständnis bemüht und wie sehr gerade die Beschäftigung mit dem Theorie-Praxis-Problem eine möglichst fundierte Praxis zum Ziel hat. red

Die Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen, die in regelmäßigem Turnus ihre Mitglieder zu Fachtagungen einlädt, gab in diesem Jahr ihrer Zusammenkunft die Bezeichnung „Wissenschaftlicher Kongreß“. Tatsächlich wurden Zusammensetzung, Niveau und Qualität dieser Tage in angemessener Weise diesem hohen Anspruch gerecht.

Das Thema „Praktische Theologie 1774–1974“ und der Tagungsort, Wien, haben einen geschichtlichen Hintergrund. Im Rahmen der Rautenstrauchschens Reformen wurde nämlich im Jahre 1774 an der Universität Wien der erste pastoraltheologische Lehrstuhl errichtet. Es wäre von daher nahegelegen, den Weg, den die Pastoraltheologie während dieser 200 Jahre zurückgelegt hat, noch einmal abzuschreiten und die bisherigen Leistungen rückblickend zu honorieren. In der gegenwärtigen Lage von Gesellschaft, Kirche und Theologie wäre jedoch eine nur historische Betrachtung kaum vertretbar gewesen; vielmehr stellte man sich wichtigen Grundfragen, die gegenwärtig der praktischen Theologie aufgetragen sind. Im Vordergrund standen wissenschaftstheoretische Fragen. Diese wurden jedoch nicht isoliert behandelt, sondern in Rückkoppelung zur Praxis kirchlichen Handelns. Im einzelnen ging es um die Bestimmung des Verhältnisses von Theorie und Praxis, um ein Überdenken der Forschungsmethoden und um aktuelle Fragen der Ausbildung. Insgesamt waren es etwa 160 Professoren, Dozenten und Assistenten – davon eine stattliche Anzahl von praktischen Theologen evangelischer Kirchen und über 20 Teilnehmer aus osteuropäischen Ländern –, die in Plenarsitzungen und Arbeitskreisen miteinander arbeiteten.

Gesellschaft, Kirche und Theologie stehen in einem permanenten und mühsamen Lernprozeß. Praktische Theologie ist von ihrer Aufgabenstellung her in besonderer Weise zwischen Kirche und Gesellschaft angesiedelt und steht somit in einem vielseitigen Spannungsfeld.

Die Rautenstrauchschens Reformen vor 200 Jahren trugen die Kennzeichen des frühen Josephinismus, d. h. der Kirche wurde ihr pastorales Handeln weitgehend von der staatlichen Obrigkeit diktiert, sie ließ sich für staatsbürgerliche Ordnungsdienste vereinnahmen. Das Grundanliegen war zwar auch damals eine echte Erneuerung der seelsorglichen Dienste, einer sinnvollen Pfarr- und Diözesanstruktur u. ä.; aber von partnerschaftlichem Ringen miteinander und kritischen Funktionen aneinander konnte danach kaum die Rede sein. Auch heute muß das Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft neu bedacht werden. Deshalb stand der Festvor-

trag von Alois Müller (Luzern) bei der feierlichen Eröffnung des Kongresses, bei der auch Kardinal König eine die schwierige Arbeit der Theologen würdigende Ansprache hielt, unter dem Thema: Praktische Theologie zwischen Kirche und Gesellschaft. Seine Ausführungen mündeten ein in die Aussage, daß praktische Theologie der Kirche Gesellschaft und der Gesellschaft Kirche zu vermitteln habe. Pastoraltheologie müsse also der Kirche manches mitteilen, was für diese aufregend, manchmal sogar demütigend, oft aber heilsam sei; gleichzeitig habe sie der Gesellschaft verständlich zu machen, worum es der Kirche geht, nämlich um Sinndeutung gesellschaftlich-menschlicher Wirklichkeit auf dem Hintergrund der Botschaft Jesu.

Theorie der Praxis

Die theologisch-wissenschaftliche Grundlegung praktischer Theologie wurde eigentlich zu keinem Zeitpunkt ihrer Geschichte einer angemessenen Lösung zugeführt, weshalb die praktische Theologie als eigenständige Disziplin in einer permanenten Pubertätskrise blieb. Sie wurde mehr oder weniger als Sammelbecken und Umschlagplatz seelsorgerlicher Klugheitsregeln verschiedener Herkunft und Qualität angesehen und eingeschätzt. Wenn aber heute die Theologie insgesamt ihren elementar seelsorgerlichen Bezug neu entdeckt, ist es von besonderer Bedeutung, daß jene theologische Disziplin, die es direkt und intensiv mit dem Überdenken pastoraler Praxis zu tun hat, ihre wissenschaftliche Begründung überprüft und konsolidiert. Die Kernprobleme, die es dabei zu bewältigen gibt, umschrieb Karl Lehmann (Freiburg) folgendermaßen: „Das Grundproblem scheint darin zu bestehen, ob und unter welchen Bedingungen praktische Theologie sich im ganzen der Theologie und im Verhältnis zu den anderen Wissenschaften als ein relativ selbständiger Typ von Handlungswissenschaft konstituieren kann. Da sie trotz aller Nähe keine solche ist, sondern Theorie der christlich-kirchlichen Lebenspraxis bleibt, ist die Vermittlung von Theorie-Praxis in der Tat die fundamentale Problematik in der wissenschaftstheoretischen Begründung der praktischen Theologie.“ So konzentrierte sich die Aufmerksamkeit des Kongresses zunächst auf das Verhältnis von Theorie und Praxis.

Norbert Greinacher (Tübingen) versuchte in 18 vorgelegten und kommentierten Thesen dieses vielschichtige Phänomen aufzuschlüsseln und durchsichtig zu machen. Seine beachtlichen Ansätze wurden in den acht Arbeitskreisen ebenso diskutiert wie die Forderung von Yorick Spiegel (Gießen) und Henning Schröer (Bonn), handlungswissenschaftliche Methoden in die praktische Theologie einzuführen. Nur wenige praktische Theologen zweifeln daran, daß die Methodenfrage ihrer Disziplin nicht mehr ohne Rückgriff auf empirisch-wissenschaftliche Forschungsmethoden, wie die von Pädagogik, Psychologie, Soziologie u. a., hinreichend gelöst werden kann. Jedoch bleibt dabei die nicht leicht zu bewältigende Aufgabe, daß das theologisch Spezifische, das von der Person und Sache Jesu und ihrer kirchlichen Tradierungsgeschichte Vorgegebene, nicht unterlaufen und nivelliert wird.

Zielorientierte Lehre

Der zweite Tag des Kongresses war methodisch-didaktischen Fragen der praktischen Theologie gewidmet. Gert Otto (Mainz) charakterisierte die gegenwärtige Studiensituation als „einseitige Weitergabe von Forschungsinhalten und -ergebnissen“ und erhob die Forderung, das Element der Lehre radikaler zu beachten. Lehre geschieht für ihn erst da, „wo, einsetzend bei der Situation des Lernenden, die Zielfragen gestellt und von daher die Wahl von Inhalten problematisiert wird“. Wirklichkeit und theologische Wissenschaft müssen wieder näher zusammengebracht werden. Er empfahl bei Planung und Durchführung des Studiums nicht nur die Übernahme curriculärer Elemente, sondern damit verbunden auch eine größere Kooperation von Lehrenden und Studierenden, auch über die einzelnen Disziplinen hinaus.

Frans Haarsma (Nijmegen) legte seinen Ausführungen zunächst eine empirisch-theologische Untersuchung in der Gemeinde Ijmond zugrunde, um an einem konkreten Forschungsobjekt praktisch-theologische Methode zu demonstrieren. Was er danach über die Erfahrungen einer radikal praxisbezogenen Ausbildung unter intensiver Einbeziehung der Supervision sagte, verdient höchste Aufmerksamkeit. Das Wechselspiel von Theorie und Praxis, von Empirie und Theologie, über

welches während des Kongresses viel problematisiert wurde, scheint beim Dreijahreskurs des Pastoralinstituts der Universität Nijmegen in Form eines gegliederten Ausbildungsmodells eine Konkretisierung gefunden zu haben, wie es einmalig im westeuropäischen Raum dasteht.*

Auch am zweiten Tag wurde die Thematik der Referate durch sieben Arbeitskreise aufgegriffen und vertieft.

Rolf Zerfaß (Würzburg) verband mit seinem Bericht über erste Ergebnisse der Arbeitsgruppen einen Durchblick durch den geplanten Sammelband „Praktische Theologie heute“. Dieses großangelegte Werk soll mehr darstellen als einen Dokumentarband des Kongresses; es soll noch umfassender (58 Mitarbeiter!) den Stand heutiger praktischer Theologie im Kontext von Theologie, Kirche und Gesellschaft zur Darstellung bringen.

Der Kongreß arbeitete konzentriert und intensiv. Er vergaß aber auch nicht ganz, daß im Hintergrund ein Jubiläum stand und daß dies in Wien gefeiert wurde. So wurde der Eröffnungsabend mit einem von Kardinal König gegebenen Empfang abgeschlossen; die Mehrzahl der Teilnehmer besuchte eine Aufführung der Staatsoper oder des Burgtheaters, und man führte beim Heurigen heitere und ernste Gespräche.

An den Kongreß schloß sich eine Exkursion nach Budapest an. Die große Gruppe besuchte zunächst das berühmte Benediktiner-Stift Pannonhalma, bevor sie den starken Eindruck der ungarischen Donaumetropole auf sich wirken ließ. In Budapest traf sie mit Professoren und Studenten der theologischen Akademie zum gemeinsamen Gottesdienst und zu brüderlichen Gesprächen zusammen, die wertvolle Informationen über Theologie, theologische Ausbildung, Priesterberuf, Kirche und Gesellschaft in Ungarn erbrachten und die für viele zu den ersten Kontakten mit den dortigen Professoren und Studenten führten.

Alles in allem ist den Verantwortlichen ein solides Unternehmen geglückt, das für Kirche und Theologie im deutschsprachigen Raum und darüber hinaus nicht ohne Früchte bleiben wird.

* Vgl. dazu J. Friebe, Die pastoraltheologische Ausbildung an der Katholischen Universität zu Nijmegen (Holland), in: *Diakonia* 3 (1972) 202–205.

Robert Hotz

Ein katholischer Patriarch setzt Grenzen

Der folgende Bericht über den melkitischen Patriarchen Maximos V. Hakim versucht darzulegen, welche Bedeutung Ortskirchen und geschichtliche Traditionen gerade auch für die Weitergestaltung der Katholizität der Kirche haben. Indem Maximos V. wie sein Vorgänger entschieden für die Eigenart und Selbständigkeit seiner Kirche eintritt, läßt er es leichter möglich erscheinen, daß die vielen getrennten Kirchen mit ihren unterschiedlichen Traditionen doch einmal zur Einheit zusammenfinden. Die Beiträge, die Maximos IV. Saygh und Maximos V. Hakim in unserer Zeitschrift zum Thema Priestertum und Zölibat veröffentlicht haben (Der Seelsorger 37, 1967, 302–306 und 39, 1969, 153–156), zeigen, was sie zur Lösung von Problemen der lateinischen Kirche tun können. red

Die mit Rom unierten griechischen Katholiken des byzantinischen Ritus im Vorderen Orient, die sogenannten Melkiten, spielen seit einiger Zeit innerhalb der katholischen Kirche eine nicht unbedeutende Rolle, obgleich ihre Zahl relativ gering ist. Von den über 700.000 melkitischen Gläubigen leben nur 450.000 im Vorderen Orient, der Rest ist durch Emigration über die ganze Welt zerstreut worden.

Melkiten, d. h. „Königliche“, war ursprünglich ein Schimpfwort gewesen, womit auf die Treue dieser Gruppe gegenüber Byzanz und dem byzantinischen Kaiser hingewiesen wurde. Und in der Tat hat es diese Lokalkirche trotz ihrer Verbindung mit Rom und trotz ihrer Anpassung an die arabische Umwelt verstanden, ihr griechisches Kulturerbe zu bewahren.

Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil war es vor allem die Gestalt des melkitischen Patriarchen Maximos IV. Saygh gewesen, der mit seinen Interventionen und seinem mutigen Eintreten für die Ostkirchen die Aufmerksamkeit auf die Melkiten lenkte. Ihm ist es vor allem zu verdanken, daß er den Konzilsvätern wieder einmal die alte, aber stets neu vergessene Tatsache zum Bewußt-

sein brachte, daß die katholische Kirche mehr ist als nur die lateinische Kirche.

Als der Patriarch am 5. November 1967 im Alter von 90 Jahren starb, fragte man sich mit Recht, ob wohl ein Nachfolger gefunden werden könne, der imstande sei, das Werk seines großen Vorgängers weiterzuführen. Eine Antwort scheint sich heute abzuzeichnen.

Es war bereits eine programmatische Erklärung, daß der zum neuen Patriarchen gewählte Erzbischof von Haifa, Georgios Hakim, bei seiner Thronbesteigung den Namen Maximos V. annahm. Mit seinen damals 59 Jahren war er für orientalische Verhältnisse ein „junger Patriarch“, dem jedoch wegen seiner geschickten Regierungsweise im israelischen Haifa der Ruf eines wendigen und klugen Kirchenführers voranging.

Die Orientalische Kongregation, d. h. die für die mit Rom unierten Christen zuständige vatikanische Amtsstelle, sollte sehr bald erfahren, daß der neue Patriarch Maximos V. kompromißlos den Weg seines Vorgängers weiterverfolgte, und man war daselbst hierüber keineswegs sehr beglückt. Die Konflikte ließen denn auch nicht auf sich warten.

Unbequem wie sein Vorgänger

Patriarch Maximos V. Hakim sagte unverblümt, wie wenig er von einer lateinisch inspirierten Kirchenrechtsreform für die Ostkirchen hielt. Auch die Idee eines Grundgesetzes (lex fundamentalis), einer den Westen und den Osten umfassenden Kirchenverfassung, fand bei diesem Verteidiger östlicher Rechte verständlicherweise keinen Gefallen.

Zum offenen Streit jedoch kam es über die Frage, wer für die Ernennungen der Bischöfe für die melkitischen Gemeinden im Ausland zuständig sei, die Orientalische Kongregation oder der melkitische Patriarch mit seinem Hl. Synod. Das Problem ist keineswegs neu, denn bereits Maximos IV. Saygh erklärte mit einem Seitenhieb auf die römischen Dikasterien: „Die Heilige Schrift bestätigt eine Gewalt des Primates für den hl. Petrus über die anderen Apostel und die ganze Kirche. Aber die Schrift bestätigt nirgends, daß ein Bischof in der Kirche nur durch die ‚direkte oder indirekte‘ Vermittlung des Petrus oder

seiner Nachfolger, der Bischöfe von Rom, eingesetzt werden kann. Man liest sogar ausdrücklich, daß die anderen Apostel Bischöfe einsetzten, ohne sich dabei auf Petrus zu beziehen. Desgleichen ihre Jünger, wie Titus oder Timotheus...“*

Den römischen Amtsstellen war der Kampf des Patriarchen um seine angestammten Rechte nicht bloß unverstänglich, sondern mehr noch suspekt. Und als Patriarch Maximos V. Hakim die alte Frage am konkreten Beispiel von Bischofsernennungen in den USA erneut aufrollte, ohne gegenüber der Orientalischen Kongregation nachgeben zu wollen, begann man in gewissen vatikanischen Kreisen von einem Schisma der Melkiten zu munkeln. Nachdem die beiden Parteien so auf Kollisionskurs gegangen waren, bat Papst Paul VI. den Patriarchen um einen Kompromißvorschlag für den konkreten Fall der USA. Maximos V., der stets nur mit größter Hochachtung vom Papste spricht und sich einer genauen Trennung zwischen dem Vatikan, der päpstlichen Bürokratie, und dem Papste selbst befleißigt, willigte daraufhin in einen Vergleich ein. Das Resultat war, daß die Orientalische Kongregation diese Kompromißlösung nun als Dauerlösung für künftige Ernennungen verstehen will.

Es blieb nicht allein bei dieser Schwierigkeit. Die orientalische Tradition kennt nämlich sowohl den verheirateten wie auch den zölibatären Priester, letzteren vor allem als Mönch. Nachdem die lateinischen Bischöfe bekanntlich seit einiger Zeit etwelche Schwierigkeiten mit Priestern haben, welche die Abschaffung des Zölibats befürworten, wollten sie nicht plötzlich in den melkitischen Emigrantengemeinden verheiratete katholische Priester auftauchen sehen, die augenfällig demonstrierten, daß das durchaus möglich ist, was manche lateinische Bischöfe für unmöglich erachten. Und wieder stellt sich die Frage: Hat sich die orientalische Kirche mit ihrer Tradition dem lateinischen Gebrauch zu beugen?

Kontakt nur über „Rizzis“ und „Pozzis“

Die Doktores des lateinischen Kirchenrechts in den vatikanischen Amtsstuben blenden

* Zit. nach „Die Stimme der Ostkirche“, Freiburg 1962, 232.

nur selten mit einer überragenden Kenntnis des Orients, was dem Kontakt mit den unierten Kirchen nicht gerade förderlich ist. In einem persönlichen Gespräch meinte Patriarch Maximos V. nicht ohne Humor: „Ich erfahre oft erst durch die Zeitungen, was in Rom geschieht. Die übrigen Kongregationen denken, ich würde durch die Orientalische Kongregation auf dem laufenden gehalten. Mitnichten, denn bestenfalls erhalte ich, oft noch in schlechtem Französisch abgefaßt, Schreiben von Minutanti, irgendwelchen ‚Rizzi‘ und ‚Pozzi‘, die meist nicht einmal wissen, daß Damaskus, Kairo und Beirut nicht dasselbe sind, weil sie noch nie im Orient weilten.“

Damit spielte Maximos V. auf die Tatsache an, daß er als Patriarch von Antiochien und dem ganzen Orient, von Jerusalem und Alexandrien über eine Kirche zu wachen hat, die sich über eine höchst komplizierte politische Landschaft erstreckt. Und die sich daraus ergebenden Schwierigkeiten werden im Vatikan natürlich anders gewichtet als an Ort und Stelle.

Besonders betroffen zeigte sich der Patriarch, daß der Ökumenismus im Westen vor allem den Protestanten zuneigt und dabei die Orthodoxen vergißt. „Es ist gefährlich, sich zu sehr von den Orthodoxen zu entfernen“, sagte Maximos V. und äußerte dies auch in einem Schreiben an alle Bischofskonferenzen. Nach seiner Auffassung hat die orthodoxe Tradition auch der römischen Kirche Wertvolles zu bieten. Und er versteht gerade die melkitische Kirche als eine Brücke zwischen Rom und der Orthodoxie. Um so mehr bedauert er, daß die offiziellen ökumenischen Kontakte zu den orthodoxen Kirchen heute ausschließlich über Rom abgewickelt werden.

Abgrenzung gegen Rom und gegenüber den Orthodoxen

Nach der gegenwärtigen Lage der melkitischen Kirche befragt, antwortete der Patriarch: „Sie ist gut, seitdem wir uns gegenüber den Orthodoxen und auch gegenüber Rom abgegrenzt haben.“ Die Abgrenzung gegenüber den Orthodoxen erfolgte 1971 mit einer feierlichen Erklärung, künftig auf jeden Proselytismus (den Fang von Gläubigen anderer

Konfessionen) zu verzichten. Diese Erklärung wurde rasch auf die Probe gestellt, als ein griechisch-orthodoxer Pfarrer mit seiner Gemeinde sich dem melkitischen Patriarchen unterstellen wollte, nachdem er mit seinem Patriarchen in Konflikt geraten war. Maximos V. lehnte ab und bot vielmehr seine Vermittlung an. Doch diese scheiterte. Nichtsdestoweniger blieb Maximos unerbittlich. Diese Episode hat dem melkitischen Patriarchen ein großes Ansehen bei den Orthodoxen eingetragen, denn sie hat seine Glaubwürdigkeit augenfällig bewiesen.

Die Abgrenzung gegen Rom erhöhte dieses Prestige noch, und sie hat ihm selbst im Vatikan Achtung eingetragen. Maximos V. Hakim hat unmißverständlich dargetan, wie die orientalischen Kirchen behandelt werden müssen, wenn eine Union mit Rom als Ausdruck der Pluriformität und Umfassendheit der katholischen Kirche fruchtbar werden soll. Es sind dabei durchaus nicht die alten, persönlichen Vorrechte der Patriarchen, die im Vordergrund stehen, sondern die Anerkennung einer während vieler Jahrhunderte gewachsenen Tradition, die auf Grund anderer kultureller (und politischer) Voraussetzungen verschieden von der lateinischen Überlieferung verlief.

Wo es um die Anerkennung dieser dem Orient eigenen Werte geht, kennt Patriarch Maximos V. keine Kompromisse. Und er ist überzeugt, daß er mit der orientalischen Tradition auch einen großen Wert der Gesamtkirche verteidigt. Nach seiner Ansicht haben viele das Zweite Vatikanische Konzil einfach nicht verstanden. „Die Leute, die das Konzil nicht verstehen, müssen erst sterben. Dann wird eine Generation kommen, die nach dem Sinne des Konzils leben kann“, erklärte er hoffnungsfreudig.

Und er ist auch überzeugt, daß er nicht für immer mit der Orientalischen Kongregation auf Kriegsfuß, „à couteau tiré“, wie er sich schmunzelnd ausdrückte, leben müsse, wobei er seine Hoffnung nicht zuletzt auf den Papst setzt.

Jedenfalls besticht der Patriarch durch die Bescheidenheit seines Auftretens wie durch die Anspruchslosigkeit seiner Sommerresidenz von Ain-Traz im Libanon und seine gepflegte orientalische Gastfreundschaft.

Ferdinand Klostermann

Der Fall „Kripp“ – Modell christlicher Konfliktbewältigung?

Die Auseinandersetzung um das Innsbrucker Jugendzentrum „Kennedy-Haus“ ist weit über Österreich hinaus bekannt geworden. Nachdem inzwischen Wege gefunden wurden, die Arbeit in diesem Jugendzentrum auch nach der Abberufung seines Leiters einigermaßen kontinuierlich weiterzuführen, und nachdem es sachliche Gespräche über Jugendarbeit heute gibt, ist von einer gewissen Distanz her ein kurzer Rückblick wohl am Platz. Dieser Rückblick geschieht insbesondere im Hinblick darauf, daß die Menschen sehr genau darauf schauen, welche Konflikte es in der Kirche gibt und wie sie gelöst werden: ob die Kirche sich darin als ein Zeichen der Versöhnung oder als Quelle des Ärgermisses erweist. Das Schwergewicht des folgenden Beitrages liegt daher nach dem Rückblick und der Stellungnahme zum Buch „Abschied von morgen“ in den Ausführungen Klostermanns über Konfliktbewältigung und Versöhnung.
red

Es geht im folgenden nicht darum, Noten zu verteilen, alle Schuld einer Seite zuzuschreiben und für die andere einseitig Partei zu ergreifen. Um ein gerechtes Urteil fällen zu können, müßte man die ganze Geschichte dieses Konfliktes und seine Hintergründe kennen; denn offenbar war das Buch „Abschied von morgen“¹ nur ein auslösender, vielleicht bewußt provozierender – war das notwendig? – und für die andere Seite willkommener Anlaß. Es geht vielmehr darum nachzudenken, wie solche Skandale – denn ein Skandal ist der Fall für viele geworden – vermieden werden können, und was, von beiden Seiten, getan werden müßte, damit es zu solch verfahrenen Situationen überhaupt nicht kommt, zumal sich die Konflikte in der Kir-

che mehren und nicht minder das Unbehagen darüber, wie sie gelöst werden.

Die Fakten

Der Innsbrucker Jesuit P. Sigmund Kripp hat in 14jähriger Arbeit das, wie man gesagt hat, „größte europäische Jugendzentrum“, das Innsbrucker Kennedy-Haus, aufgebaut, das zuletzt 1350 höheren Schülern und Hochschülern (etwa 200) in einer Stadt von 110.000 Einwohnern geistige Heimat bot. Ihm stehen neben dem Innsbrucker Stammhaus mit 10.000 cbm umbauten Raumes eine Berghütte für 70 Personen und ein Bungalowdorf für 72 Personen sowie ein betriebsfähig gemachtes Schloß bei Bozen für 54 Personen zur Verfügung. Jeder, der selbst einmal Verantwortung für junge Menschen getragen hat und die Krisen kennt, in denen Jugendarbeit heute fast überall steckt – so daß viele vor diesen Schwierigkeiten einfach kapitulieren –, weiß Kripps Leistung zu schätzen. „Diese Leistung findet“, wie der zuständige Ordensprovinzial noch nach der Abberufung Kripps erklärte, „volle Anerkennung nicht nur bei den Jugendlichen und deren Eltern, sondern auch von seiten der Ordensleitung.“

Spätestens seit der ungewöhnlichen Silvesterpredigt des Innsbrucker Bischofs am 31. Dezember 1971 wußten auch Nicht-Innsbrucker von dessen Konflikt mit der Leitung des Kennedy-Hauses. Der Bischof erhob schon damals schwerste Vorwürfe gegen die Führung des Hauses und warnte die Eltern davor, angeblich unter Hinweis auf Geschlechtskrankheiten und Gebärmutterkarzinom, ihre Kinder weiterhin dem Haus anzuvertrauen. Dennoch stützten die unmittelbar zuständige Ordensleitung und die überwältigende Mehrheit der Elternschaft auch nach dem Angriff das Haus. Nach dem Erscheinen des Buches, das nach Aussage Kripps von drei begutachtenden Universitätsprofessoren des Ordens als „positiver Beitrag zu einer innerhalb der Kirche notwendigen Diskussion über Fragen der Glaubensverkündigung“ gewertet worden war, wurde der Leiter des Kennedy-Hauses vom Ordensprovinzial abberufen, besser: mußte abberufen werden, da – wie dieser selbst erklärte – die Sache bereits bei drei römischen Kongregationen anhängig sei und dort unterschiedene Ablehnung erfahre und auch der Bischof seinen Wunsch nach Entfernung

¹ S. Kripp, Abschied von morgen, Düsseldorf 1973; vgl. zum Problem L. Kaufmann, in: Orientierung 37 (1973) 268–272.

Kripps urgiert habe. So konnte auch die im Provinzkonkult überlegte kommissionelle Überprüfung des Buches nicht mehr stattfinden. Der Bischof beschuldigte – nach Beginn einer heftigen Kampagne gegen die Abberufung – Kripp in einer Rundfunckerklärung unter Zitierung einiger Sätze aus dem Buch des sittlichen Libertinismus, der Irrlehre, des Unglaubens und der Verführung dazu². Wenn man die zitierten Sätze isoliert vom Zusammenhang hört, wirken sie tatsächlich schockierend; im Kontext klingen sie schon etwas anders.

Unterdessen regnete es mehr oder minder emotionsgeladene und meist einseitige Stellungnahmen für oder gegen die eine oder andere Seite, wobei scharfe Kritik vor allem an der Art des Vorgehens und am zugrundeliegenden Regierungsstil bei weitem überwog. Die Hochschüler der Innsbrucker marianischen Kongregation gaben aus Protest ihren Austritt bekannt. Umgekehrt wurde P. Kripp von verschiedenen Seiten zum Austritt aus Orden und Kirche aufgefordert. Ein österreichischer Bischof erklärte in seiner Silvesterpredigt, wegen einer Stellungnahme des Präsidiums seiner Katholischen Aktion zum Fall Kripp „aus Trauer über diese Ereignisse“ sein 25jähriges Bischofsjubiläum nicht öffentlich feiern zu wollen, ehe er in derselben Predigt „da heilige Jahr der Wiederversöhnung in der Diözese“ ankündige³. Manche Stimmen gegen Kripp scheinen dem Grundsatz zu huldigen, wer die Macht hat, sei offenbar auch schon im Recht. Andere scheinen sich zu freuen, daß es in der allgemeinen Autoritäts- und Erziehungskrise nun niemand mehr besser und erfolgreicher machen könne als sie selbst.

Das Buch „Abschied von morgen“

Das Buch ist zunächst und primär ein Bericht über die Arbeit und die Erfahrungen bei der Erziehung junger Menschen, bei dem Versuch, jungen, zum Teil schwierigen Menschen zu helfen, sich selbst zu finden und zu verantworten. Daß dies nicht im Sinn eines geschlossenen, innerweltlichen, liberalen Humanismus geschah, wie dem Haus vorgeworfen wurde, zeigt, daß nicht nur etwa

² Kathpress-Informationsdienst v. 11. 12. 1973, n. 221, 2 f.

³ Kathpress v. 2. 1. 1974, n. 1, 3 f; v. 14. 12. 1973, n. 287, 1 f.

den „Oberstufnern“ Einführungskurse in Philosophie, Religionswissenschaft, Bibelwissenschaft, Moral u. ä. angeboten wurden, sondern in einem Arbeitsjahr 16 Besinnungstage für die 3. und 4. Klassen, 14 Besinnungstage für die 5. bis 7. Klassen, 2 Exerzitienkurse ab der 7. Klasse, jeden Dienstag eine Eucharistiefeier im kleinen Rahmen, jeden Sonntagabend für Jugendliche ab dem 15. Lebensjahr, jeden Freitag früh für jüngere Buben und Mädchen; dazu kamen Advent- und Fastenprogramme und, nicht zu vergessen, zahlreiche Dienste im Haus, in der Erziehung, im Krankendienst, in der Entwicklungshilfe – 50 Maturanten leisteten bereits einen einjährigen Missionseinsatz.

Im übrigen liefert das Buch nach den 153 Textseiten auf 35 Seiten gleich eine fundierte und detaillierte Kritik mit, um die der Verfasser niemand geringeren als Karl Rahner gebeten hatte. Rahner betont selbst zweimal, daß seine Kritik vielleicht einen zu negativen Eindruck vermittele, weil sie sich fast ausschließlich mit der hier „doch sekundären Reflexion und Theorie“ beschäftige und zu wenig mit den positiven Leistungen dieses Zentrums, die gefördert werden und weiterleben sollten „wie bisher“, und weil „einzelne Sätze und Aufstellungen . . . vielleicht zu sehr aus ihrem Kontext herausgelöst und dann strenger kritisiert werden, als wir es selber dem Leser empfehlen“. Den Eindruck kann man als Leser nur bestätigen. Jedenfalls stellt sich der Autor mit seiner Praxis und Theorie selbst der Kritik und kennzeichnet jene durch die beigefügten kritischen Reflexionen als bloßen Diskussionsbeitrag; es sollte darum schwerfallen, so ungeheuerliche Vorwürfe wie „Unglauben und Verführung dazu“ aufrecht zu erhalten.

Einseitigkeiten und „Betriebsunfälle“ der „alten“ und der „neuen“ Schule

Gewiß kann man über einzelne der berichteten erzieherischen und pastoralen Maßnahmen verschiedener Meinung sein. In diesem Bereich bleibt vieles Sache des Ermessens, der konkreten Beurteilung einer konkreten Situation. Aber fast alle diese Maßnahmen lassen sich meiner Meinung nach im konkreten Fall und mit Rücksicht auf die Situation – auch auf die Glaubenssituation der betreffenden Jugendlichen – rechtfertigen. Und

wenn man sich schamrot an die Fehler der „alten Schule“ erinnert, die man selbst erlebt und dann auch praktiziert hat, denen ja auch mitunter sehr fragwürdige, ja gefährliche (theologische) Ideologien zugrundelagen, und sie mit den hier und anderswo vom Kennedy-Haus berichteten „Unfällen“ vergleicht, fällt der Vergleich nicht zu seinen Ungunsten aus. Die paar Stellen, zu denen ich mir selbst ernstere kritische Bemerkungen machte, betreffen „theoretische“ Meinungen, Einseitigkeiten, Simplifizierungen, Verallgemeinerungen oder Verkürzungen, etwa zum Thema Priester, Eucharistie, Sakramente überhaupt und zu einigen Moralproblemen, wie sie auch Rahner anmerkt. Für manches ist der gegebene Rahmen einfach zu knapp; manches ist sicher mißverständlich und unglücklich ausgedrückt; über manches wird man selbst hier noch verschiedener Meinung sein können und vielleicht in zehn Jahren auch etwas modifizierter urteilen, wie sich die theologischen Urteile über den gerechten Krieg, die medizinische Indikation und vieles andere gewandelt haben oder in Wandel begriffen sind. Aber es bleibt bestehen, daß mitunter daraus, daß junge Menschen etwas nicht mitvollziehen können, zu einfach geschlossen wird, es sei grundsätzlich nicht mitzuvollziehen, daß also zu kurz aus einer pädagogisch-pastoralen Situation auf eine theologische geschlossen wird. Aber in dieser Versuchung steht wohl jeder, der sich dauernd schwierigen pastoralen Situationen gegenüber sieht und sich ihnen gegenüber nicht einfach auf vorgegebene Normen zurückzieht, sondern dem konkreten Menschen gegenüber einen auch für diesen einsichtigen Weg sucht.

Kurz gesagt, haben wir dem Gewicht nach sehr unterschiedliche, weithin nur aphoristische Erfahrungsberichte und Reflexionen des Leiters eines erfolgreichen modernen Jugendzentrums über Freuden und Leiden seiner Arbeit vor uns, nicht ausgewogene, wissenschaftliche, philosophisch-theologische Abhandlungen über Kirche, Staat und Autorität, über Gott, Gebet, Tod, geistliches und sakramentales Leben, von dem allem freilich irgendwie auch die Rede ist. Solche Abhandlungen wollte der Autor gar nicht schreiben, ja er konnte es im gegebenen Rahmen gar

nicht. Jeder hat aber das Recht darauf, daß man sein literarisches Genus zur Kenntnis nimmt. (Das war ja meines Erachtens auch bei manchen Kritikern Holls das entscheidende Mißverständnis.) Erfahrungsberichte soll man ernstnehmen und studieren, zumal wenn man daraus lernen kann, wie junge Menschen heute denken, was alles nicht heißt, daß man sie unkritisch lesen soll; das gilt auch von Reflexionen über die berichtete Arbeit. Dennoch wird man nicht jeden Satz so tierisch ernst nehmen wie in einer grundsätzlichen, theoretischen Abhandlung. Dazu kommt, daß jeder Praktiker auch seine Theorie hat und diese nicht immer so gut ist wie seine Praxis. Karl Rahner kommt darum auch zu dem Schluß: man könne einem solchen Buch nicht von vornherein das Recht zum Erscheinen absprechen; was hier berichtet wird, sei wert, angehört zu werden, und das Buch gebe, „wenn man es in seinem literarischen Genus und im Kontext der Ereignisse um das Kennedy-Haus richtig und fair liest, keinen objektiv genügenden Grund für die Abberufung Sigmund Kripps. Bei allem Respekt vor kirchlichen Obrigkeiten, vor deren Gewissen und Verantwortung steht es nun einmal nicht a priori fest, daß Entscheidungen solcher kirchlicher Instanzen immer und in jedem Fall sachlich richtig sind“⁴.

Neue Wege

Sollte man angesichts soviel zerschlagenen Porzellans und öffentlichen Ärgernisses, angesichts der Gefährdung einer großen und guten Sache und der vielen Mißverständnisse, Verbitterungen und Eskalationen im Gefolge solcher Ereignisse nicht nach neuen Wegen der Konfliktbewältigung suchen? Daß es nun in Innsbruck und anderswo zu Gesprächen in der Sache gekommen ist, ist erfreulich, wenn gleich damit das Geschehene nicht mehr ungeschehen gemacht werden kann. Bedrückt fragt man sich, ob es – von beiden Seiten! – so weit kommen mußte und ob es nicht auch anders ginge; denn wir glauben schon um der vielen Menschen willen, die gerade angesichts solcher Ereignisse das Antlitz Jesu in der konkreten Kirche nicht mehr zu erkennen vermögen, nicht, daß man hier ein-

⁴ Kathpress-Informationsdienst v. 11. 12. 1973, n. 221, 4, u. überhaupt 1-4.

fach nur zu warten brauche, bis sich die öffentliche Meinung wieder anderen Themen zuwende. Gewiß scheinen sich, wenn man den „Abschied von morgen“ gelesen hat und die offiziellen Stellungnahmen dazu vergleicht, Abgründe zwischen zwei Arten des Denkens, der Vorstellungen, der Theorie und auch der Methoden aufzutun. Wohl kann man nicht daran zweifeln, daß der Innsbrucker Bischof so handelte, wie er nach seinem Gewissen handeln zu müssen glaubte; aber Gewissen und Sachverstand kann man auch denen nicht absprechen, die im gegenständlichen Fall zu einem anderen Urteil gekommen sind.

Konflikte sind angesichts der menschlichen Situation auch in der Kirche unvermeidlich – wie es sie auch von Anfang an gab (Gal 2,11–15) –, wenn wichtige Güter auf dem Spiel stehen, kein anderer Weg zum Ziel zu führen scheint und der Nutzen voraussichtlich größer ist als der Schaden, der dadurch vielleicht entsteht. Christen sollten dann freilich um Konfliktlösungen bemüht sein und sich dabei der Motivation, die uns das Evangelium anbietet, aber auch der Ergebnisse der modernen Konflikttheorie, der Konfliktpsychologie und -soziologie, bedienen und ihre Konfliktstrategie daran ausrichten. Man wird dann von Anfang an, und zwar von beiden Seiten, auf die Wahrung der Proportionen achten, auf Depolarisierung statt auf Polarisierung hinarbeiten, den Konflikt einzugrenzen statt auszuweiten und zu eskalieren trachten; man wird den Konfliktpartner nicht zum totalen Feind ausbauen; man wird Zeit zu gewinnen suchen und nicht alles über Nacht lösen wollen; man wird sich der Grenzen seiner eigenen Wahrheitskenntnis bewußt sein, da wir alle nicht unfehlbar sind, uns täuschen können, von Vorurteilen behaftet sind, zu massiven Fehlurteilen kommen können und schon oft gekommen sind; man wird vorsichtig sein im Ausspielen letzter Werte und Wahrheiten, weil man sonst diese Werte selbst desavouiert; man wird Informationen austauschen, Mißverständnisse ausräumen, die andere Position zu verstehen und die eigene zu hinterfragen versuchen, vom anderen zu lernen bereit sein und dem Partner zum mindesten guten Willen zubilligen, solange nicht das Gegenteil erwiesen ist; man wird im Rahmen des Möglichen flexibel sein

und indirekte Lösungen direkten (durch Gewalt oder Unterwerfung) vorziehen; man wird bereit sein, eigene Fehlentscheidungen zurückzunehmen; man wird mehrere Wege zur Konfliktaustragung und -bewältigung anwenden und sich nicht auf einen verlassen; man wird durch Einschaltung Dritter den üblichen Zweierkonflikt zu einer Dreierstruktur aufbrechen⁵.

Dies wird besonders dann notwendig sein, wenn die Fronten erhärtet und emotional aufgeladen sind. Hier kann es zur Gewinnung größerer Objektivität und auch zum Schutz derer, die ein definitives Urteil fällen müssen, nur gut sein, von einer endgültigen Urteilsfällung ein unabhängiges Gremium von Fachleuten zu befragen oder diesem überhaupt die Entscheidung zu überlassen, da eben mehrere mehr sehen als ein einzelner, und da sich der Betroffene so auch vor einem unabhängigen Forum verteidigen kann, das selbst nicht Partei ist. Oft brauchte es aber vielleicht gar nicht so weit zu kommen. Es ist doch auch heute noch möglich, daß sich ein kirchlicher Amtsträger ohne jegliche hoheitliche Prärogativen einfach dem Gespräch aussetzt, daß er sich etwa mit dem Konfliktpartner an einen Tisch setzt, nicht so sehr als Bischof, sondern als schlichter Mitmensch und besorgter Mitchrist; schließlich besteht ja das christliche Leitungsamt selbst, auch das Bischofsamt, nicht so sehr im Prüfen, Urteilen und Verurteilen, sondern zunächst im amtlichen christlichen Zeugnis-Geben, im mitsorgenden Inspirieren, Integrieren, Begleiten und Vorangehen. Das setzt freilich ein Klima des Vertrauens auf beiden Seiten voraus.

Im Heiligen Jahr der Versöhnung sollten wir alle christlichen Modelle der Konfliktbewältigung entwickeln und die Kirche wieder als Ort der Freiheit, der Hoffnung und der Zukunft erlebbar machen. Dann und erst dann könnten wir wieder glaubwürdig anderen Versöhnung predigen, könnte die Kirche wieder „das große Zeichen der Versöhnung und der Ort der Erlösung“ werden, „zum Friedensstifter zwischen den Generationen und Völkern, den Rassen und verschiedenen Menschengruppen“ werden⁶.

⁵ Vgl. W. L. Bühl (Hrsg.), *Konflikt und Konfliktstrategie*, München 1972, 48–55.

⁶ Fastenhirtenbrief der österreichischen Bischöfe v. 31. 1. 1972.

Bücher

Ein Modell für innerchristlichen Dialog

Neues Glaubensbuch, hrsg. von *Johannes Feiner* und *Lukas Vischer*, Verlag Herder Freiburg i. Br. und Theologischer Verlag Zürich 1973, 686 Seiten.

Man könnte heute, knapp ein Jahr nach Erscheinen, meinen, um dieses Buch sei es schon recht still geworden. Still, als es Verleger und Autoren erwartet und gewünscht hatten. Und stiller, als es dieses Buch verdient hätte. Waren nicht mehr Vorbehalte von seiten der Amtskirchen erwartet worden? Hat man nicht mit mehr Einwänden von seiten der Praktiker beider Konfessionen gerechnet? Oder formuliert das Buch etwas, was bereits selbstverständlicher ist, als viele es wahrhaben wollen: den *einen* christlichen Glauben?

Unter den 36 evangelischen und katholischen Theologen, die an jenem Werk mitgearbeitet haben, sind nur wenige Systematiker und Dogmatiker zu finden. Die meisten sind Exegeten. Dies mag eine – stillschweigende, aber legitime – Voraussetzung für das Zustandekommen des Werkes gewesen sein. Einige andere Voraussetzungen muß der Leser mitvollziehen: Er muß bereit sein, seinen christlichen Glauben an der Figur und der Sache Jesu zu orientieren. Dieser Ansatz bestimmt das „Neue Glaubensbuch“, und er ist überzeugend durchgehalten. Er muß weiter bereit sein, seine Glaubensfrage als Sinnfrage zu sehen. Dies wird vor allem im 1. Teil („Die Frage nach Gott“) deutlich. Die Frage nach Gott ist letztlich die Frage nach dem Menschen – dieser Gedankengang ist hier so gut durchgehalten und formuliert wie in keinem vergleichbaren Glaubensbuch. Im 2. Teil („Gott in Jesus Christus“) zeigt sich zwar, daß es kein entscheidendes Gefälle zwischen einem katholischen und einem evangelischen Ansatz der Christologie mehr gibt; andererseits liegt die Frage nahe, ob die entscheidenden Autoren (Blank, Wilckens, Kertelge, Hahn, Grillmeier, Kasper) sich auch

auf eine Christologie von 5 (statt 137!) Seiten hätten einigen können. Die Überschrift des 3. Teiles („Der Neue Mensch“) sagt wenig über seine Thematik: Vergebung, Glaube, Hoffnung, Tod, Sünde, Erbsünde, Gemeindebildung, Ämter, Gebet, Sakramente usw. Im 4. Teil („Glaube und Welt“) geht es einmal um das christliche Verständnis von Schöpfung, dann aber auch um den Grundansatz eines christlichen Ethos. Hier kommen „ausgewählte Fragen“ zur Sprache: Religionsfreiheit und Toleranz, Wahrheit, Sexualität, Umweltschutz, Krieg und Frieden. Dort ist auch die Eschatologie untergebracht. Im 5. Teil sind „Offene Fragen zwischen den Kirchen“ zusammengefaßt. Hier wird – z. T. noch einmal, aber eben aus konfessionellen Gesichtspunkten – über solche Probleme wie Taufe, Messe, Firmung, Beichte und Buße, mariologische Dogmen, kirchliche Amtsstrukturen, Unfehlbarkeit des Papstes und nicht zuletzt über Ehe und Mischehe gehandelt. Bei der Behandlung dieser Themen versuchen die Autoren kühl, sachlich und vor allem „offen“ zu bleiben. Sie meinen sogar, den Stellenwert von Konfessionen und konfessionellen Strukturen zukünftig in der Nähe der „theologischen Schulen“ einer früheren Zeit suchen zu müssen. Aber insgesamt macht dieser 5. Teil doch nachdenklich: Der normale Christ (und Seelsorger) ist vielleicht bereit zu vermuten, daß Theologen sich in theologischen Fragen einigen können. Ihr Glaube und ihre kirchliche (Mit-)Arbeit vollziehen sich aber nicht im Raum theologischer Reflexion, sondern im Kontext der konfessionellen Gemeinden, ihrer Gottesdienste, ihrer Amtsstrukturen, also gerade jener Probleme, die auch im Glaubensbuch nicht „mit einer Stimme“ beantwortet werden. Für sie stellt sich dann die Frage: Stimmt die hier vorgelegte Theologie und ist also dies *der* christliche Glaube – dann sind die Kirchen hinsichtlich ihrer „Glaubensvollzüge“ reformbedürftig. Oder aber bleibt es für die nächste Zeit bei der Aufspaltung in eine *gemeinsame* (Glaubens-)Theorie und eine *getrennte* (Glaubens-)Praxis?

Das Stichwort „Religionsunterricht“ kommt im Sachverzeichnis des „Neuen Glaubensbuches“ nicht vor. Hat man dieses Feld bewußt ausklammern wollen, vielleicht darum,

weil man hier Ursprung und bleibende Bedeutung von Christentum, nicht aber so sehr seine heute adäquate Interpretation und Realisation im Auge hatte? Das Buch kann dennoch für den Religionsunterricht der Zukunft eine große Hilfe sein, weniger von seiner methodischen und sprachlichen Anlage her, wohl aber wegen der umfassenden sachlichen Darstellung und der Redlichkeit der „Zusammenarbeit“. Gerade insofern ist das „Neue Glaubensbuch“ ein Modell für den künftigen innerchristlichen Dialog.

H. Schuster – A. Weidner, Saarbrücken

Repressive Kreuzestheologie?

Ulrich Hedinger, *Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend. Eine Kritik des christlichen Theismus und A-Theismus*, Theologischer Verlag Zürich, 1972, 180 Seiten.

Von der Beobachtung ausgehend, daß Philosophen und Theologen das Leiden des Menschen oft so wenig ernst genommen haben, daß dann ihre Kategorien, wie Ordnung, Versöhnung, Erlösung und Heil, faktisch immer neu Leiden und die dem Leiden entsprechenden Verhältnisse stabilisiert haben, ist dieses anregende und unkonventionelle Buch entstanden. Hedingers Hauptthese lautet, die Theologie habe eine Versöhnung Gottes mit dem Leiden, dem Elend und Klagen des Menschen auf dem Gewissen! Es sind nach Hedinger vor allem die vielgepriesenen Werte der Innerlichkeit, die Übel und Leiden zementieren, gemäß dem Wort von André Gide: „L'acceptation du mal l'aggrave“ (19). Demgegenüber bringt der Autor vernachlässigte Intentionen der Bibel neu zur Geltung. In der Bibel gibt es die Klage vor Gott und auch die Anklage Gottes, die sich mit dem Leiden und leidvollen Verhältnissen gerade nicht schicksalhaft-demütig abfindet. Dieser „Mut zur Klage“ ist den christlichen Traditionen bald verlorengegangen bzw. er wurde mit falschen Fragestellungen und Appellen überdeckt. Klage ist aber nach Hedinger auf dem Hintergrund messianischer Hoffnungen berechtigt: sie hält die existentielle Spannung zwischen der leidvollen Gegenwart und der besseren Zukunft offen

und findet sich nicht mit den bestehenden Verhältnissen ab.

Hedingers Kritik gilt sowohl dem Theismus wie dem (christlichen) A-Theismus (33 ff). Der allmächtige Gott der Theisten (bis hin zu Barth) ist faktisch vom Elend des Menschen getrennt, und darum sanktioniert er es. So gibt es eine theistisch-repressive Leidensrechtfertigung der Kreuzestheologie und der Passionsfrömmigkeit; etwa wenn der leidende Christus zugleich der Triumphierende ist und so der Leidensdimension enthoben wird, oder wenn argumentiert wird, im Vergleich mit dem Leiden Christi sei Menschenleiden klein usw. Dieser Sicht gegenüber ist ein christlicher A-Theismus (Bischof Robinson, Soelle, Tod-Gottes-Theologie) zunächst im Recht. Die Preisgabe der hierarchischen „Exterritorialisierung Gottes“ und die „Entperfektionisierung Gottes“ bedeutet die Sensibilisierung Gottes für das Elend. Gott geht hier ins Leiden der Menschen ein, ja er geht im leidvollen Weltgeschehen auf. Gott ist jetzt nach Soelle abhängig vom Menschen. Nach Hamilton muß es zur „Tötung Gottes“ kommen, der beispielsweise Stabilisator des Patriarchalismus ist, sonst wird Gott durch unveränderte Verhältnisse zum Satan. Es geht hier um die „Zauberkraft der Negativität“, um das „Deus contra Deum“, das schon für den Idealismus und dann wieder für Tillich wichtig war.

Hedingers Gegenentwurf steht im Zeichen einer messianischen Theologie (105 ff). Solche Theologie will sich in keiner Weise als Überwindung der Theodizeeklage gestalten. Das geschieht beispielsweise noch bei Barth, wo die Faszination durch Kreuz und Auferstehung solche Klage niederschlägt; damit wird der Kampf gegen das Übel zum Scheingefecht! Messianische Theologie wertet die drängende Frage „wie lange noch?“ positiv; für sie ist die Zukunft die echte Dimension Gottes: „Gott bedarf der Zukunft“ (120). Und: „Jetzt ist der liebende Gott noch nicht allmächtig – er wird es sein“ (126). Solche Gotteslehre impliziert eine unkonventionelle Anthropologie, indem Hedinger ein „Ja zum eschatologischen Synergismus“ (137) fordert. Hier ist dann auch die Sehnsucht des Menschen nach Glück positiv einzubeziehen. Hedingers Sicht wirkt im Blick auf viele

Klischees befreiend. Auffallend ist einmal mehr die Nähe eines Theologen zu Bloch, ohne daß dieser einfach Moltmann kopierte. Weiter verdankt der Autor vieles Adorno. Barth erscheint als Normaltheologe, an dem man sich orientiert und den man kritisiert. Einleuchtend sind die Bezüge zu den Religionssozialen (Ragaz) und zu Berdiajew. Schade, daß das Thema nicht auch als Beitrag zum katholisch-protestantischen Gespräch gestaltet ist. „Eschatologischer Synergismus“ signalisiert neuartige Möglichkeiten des katholischen Denkens und widerlegt ein flach-protestantisches Argumentieren gegen den Synergismus. Weiter hat der Katholizismus ein Gefälle zu anthropologischen Fragestellungen, an das man anknüpfen könnte. Dagegen müßten moraltheologische Klischees kritisiert werden, die Werte wie Demut und Leiden in einem psychisch schädigenden Sinn beschreiben und so auch Unrechtszustände stabilisieren.

Kurt Lüthi, Wien

Noch mehr Praxisreflexion

Zum Gesamteindruck der Reihe
„Praxis der Kirche“

Die zwölf Bände der Grünewald/Kaiser-Reihe „Praxis der Kirche“ zwingen vor allen Fragen nach Details die Frage nach einem Gesamteindruck herbei: Was treibt die Praktische Theologie, jenes jüngste (immerhin 200 Jahre alte), zuweilen verhätschelte („Pointe der Theologie“), doch meist an Minderwertigkeitskomplexen leidende Kind der Theologie heute?

Bereits beim ersten Herumblättern zeigt sich in dieser Reihe einiges: Die Praktische Theologie beginnt, ökumenisch zu arbeiten; sie setzt eine fundamentale Gemeinsamkeit der Situation wie des Problemstandes der christlichen Kirchen voraus;

sie verzichtet nahezu uneingeschränkt auf historische Analysen und arbeitet strikt gegenwartsbezogen;

sie öffnet sich zusehends der Reflexion nicht-deutscher, vor allem nordamerikanischer Theologie und gerät so in den Sog eines pragmatischeren Argumentierens;

deutlich zeichnen sich in dieser Reihe einige

Problemkreise ab: die Frage nach einer „politischen Hermeneutik des Glaubens“, die Situation der Kirche in der BRD, die Frage nach einer „psychologischen Hermeneutik des Glaubens“ (Moltmann)¹ und das Problemfeld „religiöser Beruf“.

*Politische Hermeneutik des christlichen Glaubens*²

Hartmut Bartsch (Hrsg.), Probleme der Entsakralisierung (Bd. 4), 1970, 248 Seiten.

Hans-Dieter Bastian (Hrsg.), Experiment Isolotto (Bd. 1), 1970, 195 Seiten.

Ulfrid Kleinert (Hrsg.), Strafvollzug (Bd. 10), 1972, 174 Seiten.

Während die Beiträge des Sammelbandes von Bartsch eher grundlegende Reflexionen bieten, orientieren sich die drei anderen Bände an konkreten Praxisfeldern. Den durchgehenden Trend formuliert L. Hoffmann am deutlichsten: „Die alte Funktion des Sakralen, dem Chaos Einhalt zu gebieten, ist heute mehr gefragt als je zuvor. Sie kann jedoch nur in konsequenter Rationalität wahrgenommen werden, in der kritischen Hinterfragung der Selbstverständlichkeit von Krieg und Hunger, Neurose und Umweltgefährdung. Das Künftige kann nicht mehr stabilisierend vor dem Chaos bewahrt werden, indem man das Gegenwärtige sakralisierend gegen jeden Wandel absichert, sondern indem man gegen eine ins Chaotische neigende Entwicklung plant. Damit tritt aktive Gestaltung an die Stelle kontemplativer Erwartung, herrschaftskritische Wachsamkeit an die Stelle ‚staats-erhaltender Tugenden‘“ (54). Während Exegeten und Historiker dem Phänomen „Entsakralisierung“ in der „Heilsgeschichte“ nachgehen, versuchen die Autoren des Schlußteiles kritische Analysen und Rekonstruktionen einiger Bereiche kirchlichen Handelns. Zwei Probleme beherrschen diesen „praktischen“ Teil: der Realitätsverlust kirchlichen Denkens und Handelns und – eng damit verknüpft – die autoritäre Kommunikationsstruktur der Organisation Kirche. Die Vor-

¹ Zu diesem Problemkreis wurden in Heft 1/74 vier Besprechungen gebracht.

² Hierzu gehört das bereits 1970 (H. 6, S. 430) besprochene Werk von Elmar-Maria Lorey, Mechanismen religiöser Information (Bd. 2), 1970, 140 Seiten.

schläge zur Rekonstruktion kirchlichen Handelns in den Bereichen Verkündigung, Liturgie, Kirchenrecht lassen sich nicht pauschal bewerten; zu viel ist angesprochen. Darin liegt vielleicht auch eine gewisse Schwäche des Sammelbandes: er scheint zu wenig koordiniert.

Lorey weist in seinem Buch auf die Grenzen des aufklärerischen Potentials der Massenkommunikation hin. Änderungen am Überbau ersetzen nicht die Kleinarbeit. Daten solcher Kleinarbeit in einer italienischen Arbeitergemeinde liefert der Band „Experiment Isolotto“. Der Pfarrer der Gemeinde, *Don Mazzi*, schildert – unterbrochen durch einige Dokumente – den Prozeß der Bildung einer Gemeinde durch die Gemeinde. In diesem Prozeß gelang anscheinend eine Übersetzung der christlichen Tradition, die zum einen real genug war, um die konkrete Praxis bestimmen zu können, die zum zweiten so überzeugend war, daß große Kreise der Gemeinde es sich zutrauten, sie selbständig zu verantworten und weiterzusagen. Das Ergebnis – etwa der in diesem Prozeß produzierte Katechismus – läßt sich sicher nicht einfach übertragen; denn der Weg dahin, bestimmt durch konsequenten Respekt vor den Mitgliedern der Gemeinde, ist *conditio sine qua non*. – Daß die Gemeinde kein Einverständnis mit der Amtskirche erreichen konnte, ist weitgehend bekannt; wer dafür die Verantwortung trägt, läßt sich wohl schwerlich vom Schreibtisch in Deutschland aus entscheiden, obwohl der Herausgeber dies versucht.

Zurück in bundesdeutsche Gefilde führt der Sammelband zum Thema „Strafvollzug“. Nach einer informativen Rekapitulation kriminologischer Analysen, die die Determinanten krimineller Karrieren aufweist, sowie einer theologischen Reflexion des Strafvollzugsrechts, die anstelle des bisherigen Schuldstrafrechts für ein Fürsorgemaßnahmerecht plädiert mit dem Ziel einer Aufarbeitung des dissozialen Verhaltens, folgt im dritten Teil eine Analyse der kirchlichen Praxis. Sie erweist sich als weitgehend kompensatorisch. Der Gefängnispfarrer sieht sich auf einsamem verlorenem Posten: „Vergebung soll einem Menschen verkündigt werden, dem un-zweideutig und massiv Nichtvergebung widerfährt“ (96). Alleingelassen von den Amts-

kirchen, den Gemeinden – einzelne zaghafte Versuche vor allem Jugendlicher ausgenommen – wie von der Praktischen Theologie, die zwar allgemein von Lernprozessen redet, aber – aus welchen Gründen auch immer – nicht in der Lage ist, Vorarbeit durch vorbereitende Felduntersuchungen, kritische Begleitung und Nachbereitung von stattfindenden Projekten zu leisten. Ein Anhang, der Material sammelt (Gottesdienst- und Unterrichtsmodelle sowie Adressen), dürfte dem interessierten Praktiker gute Dienste leisten. – Obwohl auch in diesem Band theoretische Untersuchungen gegenüber kritischer Modellarbeit überwiegen, scheint er mir aufgrund der zielstrebigsten Explikation des Gegenstandes der am ehesten empfehlenswerte unter den bisher besprochenen zu sein.

Blickt man auf die vier Bände zurück, so muß man – vor allem bei einem Vergleich mit dem Isolotto-Band – noch immer eine beträchtliche Realitätsferne der deutschen praktischen Theologie konstatieren. Ihre Arbeitsweise erscheint zu abstrakt, sie ergeht sich in quasi-dogmatischen Thesen (welcher Dogmatik auch immer); sie leistet zu wenig Praxisreflexion, Feld- und Modellarbeit.

Aspekte der Situation der Kirchen in der Bundesrepublik

Rudolf Bohren – Norbert Greinacher (Hrsg.), Angst in der Kirche verstehen und überwinden (Band 12), 1972, 140 Seiten.

W. Marhold, Fragende Kirche. Über Methode und Funktion kirchlicher Meinungsumfragen (Band 5), 1971, 196 Seiten.

Die Autoren des Sammelbandes „Angst in der Kirche“ haben sich ein weites Feld vorgenommen. Drei Problemfelder lassen sich erkennen:

1. die Angst der Amtskirche um ihre Identität, die aus einem weitgehenden Relevanzverlust herrührt (Greinacher, Baacke/Seidel);
2. die Angst der Kerngemeinde, die, heteronom geprägt, sich der Auflösung ihrer Ordnungswelt gegenüber sieht (Affemann, Hasenhüttl),
3. die Angst des profanen Normalmenschen, wie sie Bohren an einer Erzählung Handkes exegisiert. Vermutlich hätte man gut getan, diese Felder getrennt zu behandeln. Statt

dessen hat man das Thema unspezifiziert den einzelnen Fachwissenschaftlern überlassen (Psychologe, Kommunikationstheoretiker, Theologe). Obwohl so kein Aspekt wirklich durchdiskutiert erscheint, ergeben sich interessante Anregungen: Allem voran geht es darum, die „Angst vor der Angst“ (105) zu überwinden und sie so der Aufarbeitung zugänglich zu machen; dies würde dann z. B. ermöglichen, überhöhte Ansprüche an sich selbst (Amtskirche) abzubauen (7) und Sensibilität für die Not des anderen zu gewinnen (122 ff).

Erfreuliche Vorzeichen einer Überwindung der „Angst vor der Angst“ sind die zahlreichen Befragungsaktionen im Raum der beiden Kirchen. Marhold hat in seiner „Befragung der Befragungen“ solche Aktionen einer ebenso informativen wie kritischen Analyse unterworfen. Die Tatsache, daß sie oft auf Initiative von Praktikern der unteren Ränge erfolgen, wirft ein bezeichnendes Licht auf die Führungsschwäche der kirchlichen Elite wie den Realitätsverlust der Theologie. Marhold macht auf die methodischen Schwächen, bedingt durch unmittelbares Interesse an Praxisbewältigung wie durch mangelnde methodische Ausbildung der Durchführenden, aufmerksam; er eruiert fünf große Problemfelder, die im Mittelpunkt des Interesses der Befragter stehen: Strukturfragen, Gemeinde, Gottesdienst, Jugend, kirchliche Funktionsträger; schließlich fragt er nach den zugrunde liegenden theologischen Ansätzen. – Schade nur, daß die Darstellung der positiven Möglichkeiten des Praktikers, Befragungen durchzuführen, (noch) zu kurz kommt; eine Fortführung der Arbeit in dieser Richtung fände sicher breites Interesse.

Der „religiöse Beruf“

Hans-Dieter Bastian (Hrsg.), Kirchliches Amt im Umbruch (Band 7), 1971, 320 Seiten.
Yorick Spiegel (Hrsg.), Pfarrer ohne Ortsgemeinde (Band 3), 1970, 316 Seiten.

Die Frage nach der Zukunft des Amtes in der Gemeinde stellen, heißt die Frage nach der Zukunft des Christentums in der Gesellschaft stellen. Nimmt man mit dem Soziologen Siefer oder aus theologischen Gründen (Marti) – beide im Bastianischen Band – an, daß

das Christentum eine Minorität werde bzw. werden müsse, stellt sie sich anders, als wenn man mit dem Fortdauern der volk-kirchlichen Situation rechnet. Während im erstgenannten Fall sich sicher so etwas wie Umbruch der Kirchenorganisation vollziehen würde, wird man im zweiten Fall kaum mit einem radikalen Wandel rechnen.

Die meisten Autoren beider Sammelbände gehen von der Annahme des zweiten Falles aus. Die Beiträge des Bastianschen Sammelbandes weisen vor allem auf drei Probleme hin:

1) Wie findet der Pfarrer angesichts der Pluralität der theologischen und kirchlichen Normen wie der Erwartungen der Kirchenmitglieder seine eigene Position? Neidhart schlägt als Lösung vor: Das „Ja zum pluralistischen Nebeneinander verschiedener Berufsauffassungen“, die je für sich Ergebnisse von Kompromissen sein werden und jeweils keinen Alleingeltungsanspruch erheben dürfen (42/43).

2) Wie kann sich unter den Bedingungen der Volkskirche wenigstens eine gewisse, vom Neuen Testament her ja geforderte Entklerikalisierung (Hasenhüttl) vollziehen? Die katholische Lösungsversion (Schöpping) verbleibt im traditionellen Schema: Delegation von Verantwortung, wobei die Letztverantwortung dem Gemeindeleiter bleibt (86); der evangelische Korreferent (Leich) sieht vor allem die Gefahr der Überfremdung der Gemeinde durch ein Zuviel an Funktionären (104).

3) Wie verhalten sich spezialisierte und nichtspezialisierte Seelsorge zueinander? Drei mögliche Modelle der Zuordnung lassen sich erkennen: „Parochialpfarrer mit Spezialaufgaben im Nebenamt“, „spezialisierte Pfarrer in funktionsgegliederten Gemeinden“, „Mitarbeiter verschiedener Fachrichtungen in spezialisierten Diensten“, abgesetzt von der Gemeindeseelsorge (96–102). – Die eher systematischen Reflexionen von Theologen und Soziologen finden eine interessante Ergänzung durch Praxisberichte.

Den Problemen der Sonderpfarrer widmet sich der Spiegel'sche Sammelband. Er bietet Praxisberichte dieser Pfarrämter (für Menschen in Ausbildung, für spezialisierte, seelsorgerliche Dienste, für berufs- und ge-

schlechtsbestimmte Gruppen und solche, „die die Kirche nach außen vertreten“³.

Fragt man nach der Richtung, die den Fortgang der Reihe als ganzer bestimmen sollte, würde ich auf die Arbeitsmethode des Bowers'schen Bandes verweisen: Thematische Konzentration; Kooperation mit den nicht-theologischen Wissenschaften; Verbindung von Praxisanalysen, Modellarbeit und theoretischer Reflexion.

Wilhelm Möhler, Tübingen

³ Eine Besprechung erfolgte 1972 (H. 6, S. 427).

Büchereinlauf

(Eine Besprechung der hier angezeigten Bücher bleibt der Redaktion vorbehalten.)

Bacht Heinrich (Hrsg.), *Zeiten des Herrn III, Lesejahr C*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1973

Betz Otto (Hrsg.), *Tugenden für heute*, Verlag J. Pfeiffer, München 1973

Biehl Peter u. a., *Kirchengeschichte im Religionsunterricht*, Calwer Verlag, Stuttgart – Kösel Verlag, München 1973

Blasig Winfried – Bohusch Wolfgang, *Von Jesus bis heute*, Kösel Verlag, München 1973

Doedens Folkert – Lange Günter – Zacharias Thomas, *Farbholzschnitte zur Bibel*, Kösel Verlag, München 1973

Evely Louis, *Wenn das Weizenkorn nicht stirbt*, Styria *Dantine Wilhelm*, *Der heilige und der unheilige Geist*, Radium Verlag, Stuttgart 1973

Verlag, Graz – Wien – Köln 1974

Fabian Norbert, *Protest gegen Ausbeuter*, Verlag J. Pfeiffer, München 1973

Furger Franz, *Sittliche Praxis*, Bd. 17, Verlag Winfried-Werk, Augsburg 1973

Anmerkungen und Hinweise

Norbert Greinacher ist Professor für praktische Theologie der Universität Tübingen.

Ingo Broer ist Professor für katholische Theologie und ihre Didaktik an der Gesamthochschule Siegen.

Ferdinand Klostermann ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Wien.

Alfons Auer ist Professor für Moraltheologie an der Universität Tübingen.

Klemens Richter ist Akademischer Rat an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Münster.

Casiano Florestan ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Salamanca.

Otto Enzmann ist Pfarrer in Steinhausen (Schweiz).

Horst Jürgen Helle ist Professor für Soziologie an der Universität München.

M. F. Xaver Janssen ist Pfarrer in Wattenweiler (BRD).

Jörg Klima ist ao. Professor und Abteilungsleiter des Elektronenmikroskopischen Instituts an der Universität Innsbruck.

Heinz Schürmann ist Professor für neutestamentliche Exegese am Philosophisch-Theologischen Studium in Erfurt.

Heinz Feilzer ist Professor für Pastoraltheologie an der Hochschule Trier.

Robert Hotz ist Redaktionsmitglied der Zeitschrift „Orientierung“.

Eine längere Fassung des Beitrages von *H. Stenger – L. Zirker*, *Beratung für kirchliche Berufe*, in: *Diakonia* 4 (1973), 403–409, erscheint im Frühjahr 1974 in dem von *R. Riess* hrsg. Sammelband „*Perspektiven der Pastoralpsychologie*“ im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

„*Gooi en Sticht*“ (Hrsg.), *Polyglottes Liturgisches Buch, gooi en sticht* bv, Hilversum 1973

Groß Alexander – Pfürtner Stephan H. (Hrsg.), *Sexualität und Gewissen*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1973

von *Hase Hans Christoph – Meinhold Peter* (Hrsg.), *Reform von Kirche und Gesellschaft 1848–1973*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1973

Jellouschek Hans – Kettenberger Oswald, *Geliebte Freiheit*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1973

Jordan Placidus, *Die Töchter Gottes*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1973

Kahlefeld Heinrich – Knoch Otto (Hrsg.), *Episteln und Evangelien. Ergänzungsbände, I. Taufe und Firmung, 1. Halbband: Taufe*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main – Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1973

Kahlefeld Heinrich – Knoch Otto (Hrsg.), *Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage. Die Episteln XII, 2.–7. Ostersonntag, Fasz. 22; Die Episteln XIII, 18.–34. Sonntag im Jahreskreis, Fasz. 23*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main – Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1973

Kamphaus Franz – Zerfuß Rolf (Hrsg.), *Predigtmodelle 3, Taufe, Buße, Ehe, Krankheit, Begräbnis*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1973

Knoch Otto – Messerschmid Felix – Zenner Alois (Hrsg.), *Das Evangelium auf dem Weg zum Menschen*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1973

Ligier Louis, *La Confirmation sens et conjuncture. oecumenique hier et aujourd'hui, Theologie historique*, Bd. 23, Editions Beauchesne, Paris 1973

Lotz Johannes B., *Kurze Anleitung zum Meditieren*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1973

Materialdienst Gemeindefarbeit 3, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1973

Seybold Michael, *Gnade und Heil*, Bd. 18, Verlag Winfried-Werk, Augsburg 1973

Schäfer Klaus, *Familienfeiern im Gottesdienst*, Verlag Hans Driewer, Essen 1973

Scherer Georg, *Reflexion – Meditation – Gebet*, Verlag Hans Driewer, Essen 1973

Schilling Alfred, *Buße zweiter Klasse?*, Verlag Hans Driewer, Essen 1973

Schmitz Philipp, *Die Armut in der Welt als Frage an die Christliche Sozialethik*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1973

Schnydridg Ernst, *Das Herz muß Hände haben*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1973

Schöpping Wolfgang, *Kinder fragen nach der Bibel*, Verlag J. Pfeiffer, München 1973

Schreibmayr Franz, *Wovon der Glaube lebt*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1973

Schwager Raymond, *Jesus-Nachfolge*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1973

Siefer Gregor, *Sterben die Priester aus?*, Verlag Hans Driewer, Essen 1973

de Vries Josef – Brugger Walter (Hrsg.), *Der Mensch vor dem Anspruch der Wahrheit und der Freiheit*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1973

Weber Norbert, *Meßtexte zum Lesejahr C*, Verlag Hans Driewer, Essen 1973

Zauner Wilhelm – Erharder Helmut (Hrsg.), *Alter – Altern – Altenpastoral*, Österreichische Pastoraltagung 27.–29. Dezember 1972, Verlag Herder, Wien 1973

Bitte beachten Sie den beiliegenden Prospekt „Pastoral bei Herder Wien“!

Leitartikel

Alois Müller

Moderne Theologie und religiöse Erfahrung

Das kam so: Die Theologie erhielt ihren ersten schweren Schock durch die Aufklärung, welche im Namen der Vernunft Einspruch erhob gegen ein Lehrsystem, das auf einer uneinsichtigen angeblichen Offenbarung beruhte. Von diesem Schock hat sich die Theologie nie mehr recht erholt. Zwar reagierte sie zunächst heftig gegen die neue Tendenz, zwar wollte sie nachher, in der „Apologetik“, die Aufklärung mit deren eigenen Waffen schlagen und schlüssig nachweisen, daß es höchst vernunftgemäß sei, den christlichen Glauben anzunehmen. Aber der Stachel saß, und bei jedem neuen Einspruch, der sich auf die ratio berief, reagierte gerade die nicht „reaktionäre“ Theologie mit einer Art Überkompensation, mit dem Erweis, die erste zu sein, welche der Kritik Rechnung trage, und „trotzdem“ am christlichen Glauben festhalten zu können.

Die Einwände gegen die dogmatischen Lehren oder die Religion, die unmittelbar in die Gegenwart hineinwirken, sind:

1. Die historische Kritik, welche die Bibel mit ihrer Methode untersuchte und manche naiven Annahmen erschütterte;
2. die psychologische Religionskritik Freuds, welche die Religion als psychischen Projektionsvorgang erklärte;
3. die marxistische Philosophie, welche, neben verschiedenen anderen Momenten, die „Wahrheit“ einer „Theorie“ daran mißt, ob sie die Wirklichkeit zu verändern vermöge, und also betont auf Aktion ausgerichtet ist.

Diese Einreden „zwingen“ die Theologen, die Theologie von immer mehr „subjektiven“, „irrationalen“ Elementen zu befreien, sie historisch-kritisch, psychologisch-kritisch, gesellschaftskritisch zu machen, und sie hatten es darin schon zu ganz beachtlichen Erfolgen gebracht, als plötzlich etwas anderes geblasen wurde.

Man entdeckte neu den Stellenwert von Erfahrung, von persönlicher, subjektiver, religiöser Erfahrung, für Glaube und Theologie. Und die fortschrittlichen Theologen, die sich bisher stets der irrationalen Überbleibsel in der christlichen Glaubensrede schämten, mußten sich nun plötzlich dazu schämen, daß sie so vieles aus dem christlichen Denken und der christlichen Überlieferung als irrational oder subjektiv oder unkritisch liquidiert hatten, was mindestens prinzipiell das Gütezeichen der persönlichen Erfahrung trug. Also raus aus den Kartoffeln!

Es lacht zu früh, wer nun denkt, die Theologen seien verängstigte Mädchen auf einer Schaukel, die sich von losen Buben immer schneller von einer Seite auf die andere schubsen lassen und nicht mehr abspringen können. Es ist nämlich im wesentlichen nichts falsch gelaufen. Was von historisch-kritischer Methode her kritisierbar ist, muß kritisiert werden. Aber das ist nicht das Ganze. Was in der Religion Verdrängung und Projektion ist, muß analysiert und geläutert werden, aber damit verschwindet nicht das Ganze. Auch die „gesellschaftskritische Relevanz von Kirche“ muß erhoben und praktiziert werden.

Aber die Einseitigkeit, die in allen diesen Vorgängen lag, muß durchschaut und überwunden werden. Es geht jetzt, auch durch Wiederentdeckung, Neuinterpretation und Neubewertung vieler Elemente der christlichen Tradition, um die Integration der Erfahrung in die Theologie (was auch das Wahrheitsverständnis von Theologie wesentlich beeinflußt) und um Integration historischer, psychologischer, gesellschaftlicher Kritik in die religiöse Erfahrung des Christen*.

Es darf sich keinesfalls um „Regression“ handeln: Eine Flucht zurück ins vorkritische Stadium, wozu mit allen Zeichen der neurotischen Reaktion da und dort geblasen wird.

Aber Evolution ist integrativ: Sie läßt das Frühere nicht fallen, sondern nimmt es, mit einem neuen Stellenwert, in ein neues Ganzes auf.

Zur Wahrheitsfrage der Rede über Gott gehört die Einsicht, daß diese Rede weitgehend eine Rede über menschliche Erfahrung (man sagt heute lieber: „Betroffenheit“) ist: Der ganze Bereich der Mystik ist von daher und daraufhin neu zu befragen.

Die marxistische Einäugigkeit der Beschränkung auf strukturverändernde Aktion muß ergänzt werden durch Neubewertung der Persondimension, personaler Bekehrung, ohne dies hastig mit „Privatisierung des Christentums“ gleichzusetzen. Alle historische und psychologische Kritik in der Theologie wird erkennen müssen, daß ihr Ende erst der Anfang der Theologie ist, daß nun gesagt werden muß, was also das den Glauben Aufbauende, das Offenbarende in mythischer Rede und psychischer Objektivierung ist.

Erst dann wird sich die heutige Radikalkur der Theologie gelohnt haben.

* Außer den Beiträgen dieses Schwerpunktheftes wurden in unserer Zeitschrift in den letzten Jahren zu dieser Thematik u. a. folgende einschlägige Beiträge veröffentlicht: B. Stoeckle, Sittliche Existenz zwischen Norm, Wirklichkeit und Erfahrung (Heft 4, 1972, 239–251); N. Scholl, Was gilt (noch) als religiöse Erfahrung? (Heft 6, 1972, 412–417); W. Nastainczyk, Gebet als Problem und Möglichkeit des Menschen von heute (Heft 1, 1973, 19–28).

Artikel

Maria Kassel

Selbsterfahrung als Eröffnung von Gotteserfahrung

Beispiel einer
anthropologisch
relevanten Auslegung
von Jakobs Kampf
am Jabbok
(Gn 32,23–33)

1. Das Verstehen
atl. Sagen aus ihrer
Symbolsprache

Anthropologische
Relevanz alter
Überlieferungen

Wenn man die Bibel liest, hat man durchaus den Eindruck, daß die Menschen damals intensive religiöse Erfahrungen gemacht haben, die in den Geschichten, Psalmen, Gleichnissen und dergleichen festgehalten sind. Gleichzeitig sind uns aber gerade viele jener Erzählungen, die etwa dem alten Volk Israel besonders wichtig waren, so fremd geworden, daß wir nur schwer unsere eigenen Erfahrungen darin erkennen. Der folgende Beitrag versucht, eine solche bedeutsame Geschichte der Genesis uns so verständlich zu machen, daß wir von dieser Geschichte und ihrem anthropologischen und religiösen Gehalt unmittelbar angesprochen werden. red

Seit längerem läßt sich feststellen, daß der Zugang zur Botschaft des AT in der Verkündigung immer schwerer zu erschließen ist und daher Versuche dazu häufig ganz unterbleiben. Die Schwierigkeit dürfte bei den Sagen, z. B. den Vatersagen der Genesis, besonders groß sein, da sie das Verlangen nach historischer Erweisbarkeit ihres Inhalts nicht befriedigen können und eine andere Form von Wahrheitsmitteilung alter Texte als die historische für Menschen des technisch-industriellen Zeitalters nur mühsam einsichtig zu machen ist. Sagen, auch atl., werden leicht – wie Mythen und Märchen – als primitive, allenfalls Kindern gemäße Erzählungen betrachtet. Ein neuer Zugang zu ihnen kann wohl nur dann erschlossen werden, wenn eine auch heute existentielle Bedeutsamkeit dieser Texte zu erweisen ist. Nun scheint sich immer deutlicher abzuzeichnen, daß in der Verkündigung die historisch-kritische Exegese allein nicht ausreicht, um die in den atl. Texten ruhende menschliche Bedeutsamkeit wieder lebendig werden zu lassen.

Es muß also Ausschau gehalten werden nach Hilfen, welche die alten Überlieferungen Israels in ihrer anthropologischen Relevanz wieder so zum Sprechen bringen, daß ihr Angebot an Sinngebung für die menschliche Existenz, einschließlich der Gotteserfahrung, auch als für heute gültig erkennbar wird. Zu diesem Zweck genügt es nicht, sich auf die Erschließung des spezifisch israelitischen Heilsverständnisses zu beschränken. Da dies bei den sehr alten Stoffen des AT meistens nur die jüngste bzw. letzte Motivschicht darstellt, gilt es, darüber hinaus das in den viel älteren, häufig aus weit vorisraelitischer Zeit stammenden Traditionsschichten angesiedelte allgemein menschliche Selbstverständnis mit seinem religiösen Horizont zu erheben.

Theologisch legitimiert wird ein solches Vorgehen durch die historische Kritik selbst, die den Änderungsprozeß der Überlieferungen und verschiedene Motivschichten aufgedeckt hat. Einheitlichkeit in ihrer Mehrdimensionalität¹ gewinnen die alten Sagen Israels dadurch, daß sie der Niederschlag von menschlichen Grunderfahrungen sind. Mit C. G. Jung können diese auch als der Menschheit gemeinsame archetypische Erfahrungen bezeichnet werden. Das formale und intentionale Charakteristikum solcher durch viele Jahrhunderte weiter vermittelter Erfahrungen kann darin gesehen werden, daß durch Erzählung menschliche Schicksale vergegenwärtigt und so eigene Lebens- und Erlebensweisen zu verstehen versucht wurden. In den Vatersagen des AT werden die erzählten Erfahrungen unter einem doppelten Aspekt gestaltet: Sie resultieren aus den sozialen Ur-Konstellationen – daher erscheinen sie in der Form von Familiensagen; und sie tendieren auf die Erschließung von Daseinsinn in den unterschiedlichen Lebensvollzügen, einschließlich dem religiösen oder Glaubensvollzug.

Durch archetypische
Deutung zu
menschlichen
Grunderfahrungen

Eine archetypische Deutung atl. Sagen versucht, diese menschlichen Grunderfahrungen herauszuarbeiten. Sie ist als psychologisches Verstehensmodell eine Ergänzung, nicht ein Ersatz historisch-kritischer Methoden². Ihr geht es nicht um Aufweis der im Text manifesten, rational nachvollziehbaren Aussagen, sondern um das Verstehen der Symbolsprache des Textes. Da die Grunderfahrungen in diesen Texten nicht in einem Begriffssystem ausgesagt, sondern in Bildern anschaulich gemacht sind, bedarf es zu ihrem Verständnis der Fähigkeit, Lebensvorgänge in Symbolen erfassen zu können. Das Spezifische einer Interpretation atl. Sagen auf Archetypen hin liegt dann darin, daß den alten Erzählern selbst unbewußt gebliebene Implikationen ihrer Symbolik mittels heutiger psychologischer Erkenntnisse zu Bewußtsein gebracht werden können. Es ist dabei zu bedenken, daß die unbewußten Intentionen einer Erzählung auch bei den Hörern einer weit vergangenen Zeit ihre Wirkung entfaltet haben, obwohl sie deren Sinngehalt gewiß nicht, vom Bild abstrahierend, hätten aussprechen können; ein Vorgang, vergleichbar der die psychische Ökonomie ausgleichenden Funktion der Träume, auch wenn der Träumer sich ihren Sinn nicht bewußt zu machen vermag. Das Problem einer

¹ Mehrdimensionalität ist auch für das NT relevant, vgl. Versuche mehrdimensionaler Schriftauslegung, hrsg. von H. Harsch und G. Voss, Stuttgart – München 1972.

² Vgl. einige der wenigen grundsätzlichen Überlegungen zu nicht historisch-kritischer Schriftauslegung, speziell psychologischer: K. Niederwimmer, Tiefenpsychologie und Exegese, in: Wege zum Menschen 22 (1970) 257–274; Thesen zum Verhältnis von Theologie und Tiefenpsychologie: ebd. 24 (1972) 361–368, bes. Abschnitt IV; H. Harsch, Tiefenpsychologisches zur Schriftauslegung, in: Versuche mehrdimensionaler Schriftauslegung, a. a. O. 32–41.

Auslegung heute zeigt sich in dem Faktum, daß Menschen, die in der Zeit rationaler Aufklärung leben, weithin keinen intuitiven Zugang mehr zur Symbolsprache alter Sagen haben; er muß ihnen vielmehr erst auf dem Wege über Bewußtmachung erschlossen werden. Daß dieses Problem mit Hilfe psychologischer Auslegungsschemata heute lösbar ist, bedeutet aber auch die große Chance, den Lebenswert wichtiger atl. Traditionen zu reaktivieren.

Im folgenden soll versucht werden, an einem Textbeispiel einen solchen Verstehensprozeß in Gang zu bringen.

2. Die Mehrdimensionalität der Erzählung vom Jabbok-Kampf

Es handelt sich bei diesem Text um eine vielschichtige Erzählung, die manche Vorstadien bis zu ihrer jetzigen endgültigen Form durchlaufen hat. In ihrer Endgestalt ist sie schwer verständlich, in sich widersprüchlich und durchsetzt von Brüchen in der Erzählung. Zu erklären ist dieser Tatbestand damit, daß das ganze, in langer Tradition gesponnene Motivationsgeflecht erhalten geblieben ist, wobei keineswegs die Motive der jüngsten Entwicklungsstufe dominieren, sondern die aller Traditionsschichten eigentlich ein gleich starkes Gewicht besitzen. Folgende Traditions- und damit Motivschichten sind von Bedeutung:

Gespenstergeschichte

Ganz am Anfang hat wahrscheinlich eine Gespenstergeschichte gestanden. Das war sicher schon lange Zeit vor der Rezeption durch die Tradition Israels. Folgende Elemente sind charakteristisch für diese Erzählstufe: Der Vorfall ereignet sich bei Nacht; ein unbekannter, unbenennbarer, gefährlicher Geist, an einem Fluß lokalisiert, tritt auf, der den Menschen anfällt, vom Menschen nicht zu bezwingen ist, aber auch den Menschen letztlich nicht bezwingen kann; der Geist verliert seine Macht mit hereinbrechendem Tageslicht; der Mensch gewinnt im Kampf dem Geist etwas ab (Segen), aber er bleibt selbst von dem Erlebnis gezeichnet. Das sind verbreitete Motive dieser Erzählgattung.

Man wird die Frage stellen müssen, was Menschen veranlaßt, solche Geschichten zu erzählen, sie immer wieder zu erzählen, wie die Erhaltung der frühesten Traditionsstufe in der Jabbokgeschichte durch Jahrhunderte hin zeigt. Ein Ansatzpunkt für das Verstehen dieses Erzählprozesses ist der Flußübergang als Symbol für eine Umbruchsituation im Leben eines Menschen oder von Menschengruppen. Der Flußgott als dämonische Macht versinnbildet das Gefährliche solcher Übergangs- oder Krisensituation. Offenbar werden hierin Mächte des Unbewußten symbolisiert, denen der Mensch sich nicht gewachsen fühlt, von denen er verschlungen zu werden fürchtet. Von daher ist auch zu verstehen, daß der Fluß in der mythischen Vorstellungswelt

zum Todessymbol geworden ist³. Die dämonischen Flußgötter haben nur bei Nacht über Menschen Macht; mit dem anbrechenden Tag, bei Sonnenaufgang, müssen sie verschwinden. Darin zeigt sich an, daß das bedrohliche, unbekannte Unbewußte seine Macht durch das Licht des Bewußtwerdens verliert. Man kann sagen: Die Umbruchsituation, in der es um Tod und Leben geht, tendiert der ihr innewohnenden Zielgerichtetheit nach auf Licht, neues Leben, neue Geburt aus dem Dunkel. Auch dieser Aspekt wird gern im Fluß symbolisiert⁴. Für Israel mußte das ambivalente Symbol des Flußübergangs von besonders großer Bedeutung sein, da es sich in seinem Ursprung auf Nomaden zurückführte, für deren Lebensweise Übergangssituationen besonders typisch sind. So steht ja auch im Zentrum des heilsgeschichtlichen Credo das Zeichen des Übergangs über Wasser – der Durchzug durchs Schilfmeer, der von Israel als Ursprungsdatum seines Gottesverhältnisses und Volkwerdens erfahren wurde. Von daher steht die Geschichte von Jakobs Kampf nahe der Mitte von Israels Selbstverständnis. Ein neuer Motivationsstrang kam in die Erzählung durch Übertragung auf den Stammvater Israels. Der Stammvater geht aus dem Kampf mit dem göttlichen Wesen zugleich als bezwungen (er hinkt) und überlegen (gesegnet) hervor. Der Name Jahwe ist auf dieser Stufe – wie auch später – nicht auf das göttliche Wesen übertragen worden. Einen mit einem Menschen kämpfenden Gott als Jahwe zu bezeichnen, auch wenn man ihn in diesem Gott tatsächlich gesehen hat, hat man offensichtlich in Israel nie gewagt.

Übertragung auf den Stammvater Israels

In einer nächsten Weiterbildung ist die Geschichte zu einer Israel-Erzählung geworden. Sie berichtet von dem Ursprung des Volkes im Stammvater, der von Gott – mit dem jetzt nur Jahwe gemeint sein kann – den Namen des späteren Volkes „Israel“ erhält. Insofern spricht die Erzählung in dieser Motivschicht vom Gottesverhältnis Israels.

Weiterbildung zu einer Israel-Erzählung

In Verbindung mit der Jakob-Esau-Erzählung, in welche die Geschichte vom Kampf am Jabbok mitten hinein gesetzt ist, wird in Gn 32 die Auseinandersetzung Jakobs mit seinem Schatten geschildert, mit der von ihm abgewehrten unbe-

3. Jakobs Wandlung im Ringen mit seinem unbekanntem Ich

³ Zu erinnern ist an Acheron und Styx als Eingang in den Hades in der griechischen Mythologie; auch an den Lethe, den Fluß des Vergessens, aus dem die Verstorbenen trinken; Vergessen ist Chiffre für das Hinabsinken ins Unbewußte.

⁴ Vgl. Feen und Nymphen an Flüssen, welche die Schönheit des Lebens verkörpern; der Nil als Lebensspender im Verständnis der alten Ägypter; die Paradieseströme in Gn 2; vgl. zur Flußsymbolik wie zur Jabbok-Geschichte insgesamt die tiefenpsychologische Auslegung von W. G. *Niederland*, *Jakobs Kampf am Jabbok*, in: *Psychoanalytische Interpretationen biblischer Texte*, hrsg. von Y. *Spiegel*, München 1972, 128–138. In dieser Deutung wird m. E. das Erklärungsmodell des Ödipuskomplexes überstrapaziert, da es weniger aus der Erzählung und deren Stellung innerhalb der Jakob-Sagenkränze abgeleitet, als vielmehr von außen her auf diese übertragen wird.

wußten Seite seiner Person, der dunklen, animalischen Lebensbasis, die in den Jakobsgeschichten durch den Zwilingsbruder Esau⁵ personifiziert wird. Die Auseinandersetzung findet hier aber nicht durch einen Kampf mit der Person des Esau statt, sondern mit Gott selbst; denn dieser Konflikt berührt den Punkt, an dem die menschliche Endlichkeit Jakobs an das Unendliche, das Unverfügbare stößt. Ausgelöst wird der Kampf durch die Rückkehr zu Esau, das heißt durch die Reaktivierung der Problematik des eigenen Schattens, die durch die Fixierung auf die Existenzerweiterung nach außen bis dahin unterdrückt war, abgebildet im Symbol der Flucht vor Esau. Anlaß für die Rückwendung ins Innere ist, daß Jakob die Grenzen der Dominanz der Bewußtseinskräfte erreicht hat; das war in der Trennung von Laban als dem Spiegelbild der eigenen Verfaßtheit⁶ dargestellt worden. Das Ringen Jakobs um die Neustrukturierung seines Lebens ist von verschiedenen Elementen gekennzeichnet:

Erlebnis in der Nacht, im Alleinsein

1. Jakob hat das Erlebnis in der Nacht, in der Stille, dem Alleinsein — seine Familie und seinen Besitz hat er schon über den Fluß geschafft. Es ist die Zeit und der Zustand, wo die Zensur durch das Tagesbewußtsein abgebaut oder doch verringert ist, wo eine Sensibilität für die in der Tiefe der Seele sich abspielenden Vorgänge geweckt wird. Und das Alleinsein nimmt jede Möglichkeit, vor sich selber auszuweichen; die große Familie Jakobs hatte auch die Funktion, ihn vor der Konfrontation mit sich selbst zu bewahren.

Anonymität des Kampfparters

2. In dieser Lage, in der Jakob sich selber nicht mehr entkommen kann, überfällt ihn der Kampfparter, der anonym bleibt: „Einer“ oder „ein Mann“. Die Anonymität kennzeichnet genau Jakobs bisherige Einstellung zu seinem Schatten: Er wollte ihn nicht wahrhaben, deshalb kennt er ihn nicht. Anläufe, einen Zugang zu sich selbst als dem unbekanntem Wesen zu finden, hat er immer wieder abgewürgt⁷.

⁵ Esau ist als der genaue Gegenteiltyp zu Jakob gezeichnet; er ist der durch die animalischen Triebkräfte bestimmte Typ; behaart, d. h. tierisch; für die Augenblicksstillung seines Triebes (Hunger) verkauft er sein menschliches Vorrecht (Erstgeburt); er hat den primitiveren Beruf (Jäger), der grobe Kräfte verlangt und ihn mehr dem Zufall aussetzt als ihm Lebensplanung ermöglicht — wie beim Hirten. Esau als Verkörperung von Jakobs Schatten ist nicht nur als reale Person zu verstehen, sondern, in archetypischer Auslegung, auch als eine psychische Funktion in Jakob selbst; er ist das andere Gesicht Jakobs, gut ausgedrückt im Zwillingssein. — Bei der Auslegung alter Sagen auf die unbewußt gestalteten menschlichen Grunderfahrungen hin sind Personen der Erzählung immer in dieser doppelten Funktion zu sehen: als reale Mit- bzw. Gegenspieler der Hauptperson und als Teilaspekt dieser Person, wobei das Agieren der verschiedenen Personen die innerpsychischen Spannungselemente, ihr konfliktreiches Aufeinanderstoßen wie ihren Ausgleich, symbolisiert.

⁶ Der von Laban inszenierte Betrug an Jakob (Unterschiebung der Lea anstelle der geliebten Rachel) ist Ausfluß derselben Einstellung, die Jakob praktiziert. Somit begegnet Jakob in Laban eigentlich sich selbst; aber er lernt nichts daraus.

⁷ Z. B. bei der Vision von der Himmelstreppe, wo er versucht, durch einen Handel mit Gott aus der Begegnung mit diesem für den mit seiner eigenen Findigkeit erstellten Lebensplan Kapital zu schlagen (Gn 28,20–22); im Werben um Rachel, an dem sichtbar wird, daß er meint, die Lebenserfüllung in der Liebe wie einen Besitz erwerben zu können (Gn 29).

So bleibt für ihn als Möglichkeit, seiner eigenen Tiefe zu begegnen, nur noch die radikale Infragestellung seiner ganzen Existenz; und diese ereignet sich in dem Kampf mit dem anonymen Partner. Erst als die Entscheidung über den Ausgang des Kampfes gefallen ist, erkennt Jakob, mit wem er gerungen hat: mit Gott. Er erfährt nun, daß er nicht nur in die Tiefen seines persönlichen Lebens hinabgestiegen ist, sondern in die des Menschenlebens schlechthin, in die Tiefe, in der Gott erreichbar ist. Die Austragung des Konflikts, die alle Dimensionen des individuellen Daseins einbezieht, läßt Jakob zugleich die tiefste, nämlich religiöse Dimension menschheitlicher Erfahrung erreichen.

Versuch der
Bemächtigung des
Numinosen, der
Tiefenkräfte

3. Zunächst aber unternimmt Jakob in dem Kampf noch einmal den Versuch, sich in seiner alten Weise der numinosen, ihm noch unbekanntem Tiefenkräfte zu bemächtigen. Doch in der Grenzsituation, in der er sich befindet, schlägt dieser Versuch fehl. Jakob will von dem fremden Wesen, dessen Überlegenheit er spürt, den Segen erzwingen. Schon das ist in sich ein Widersinn; denn das Wesen des Segens besteht darin, frei zukommendes Geschenk zu sein. Aber genau diese Wahrheit ist Jakob bis jetzt unzugänglich, wie die Szene der Erschleichung des Segens vom Vater gezeigt hatte. Der Bemächtigungsversuch gegenüber der größeren Macht wird verstärkt, indem Jakob den Fremden nach seinem Namen fragt. Es ist der Versuch, auch das Göttliche zu manipulieren, es sich handhabbar zu machen, wie Jakob es mit allem in seinem Leben getan hat. Er hat zu dem ihm den Weg verstellenden Göttlichen kein personales Verhältnis, sondern nur ein magisches⁸. Auf die Segensforderung geht der Fremde aber nicht ein, und die Frage nach dem Namen wird mit einer Gegenfrage zurückgewiesen. Das kennzeichnet deutlich die Krise, in der Jakob sich befindet: Die ihm bekannten Mittel der Lebensbewältigung versagen; er kann daher unmöglich so weiterleben wie bisher.

Selbsterkenntnis:
Jakob, der
Fersennachsteller und
Betrüger

4. Die Bemachtigungsversuche gegenüber der fremden Wirklichkeit gelingen also nicht mehr. Vielmehr wird die Situation jetzt umgekehrt: Jakob selber wird gezwungen, *seinen* Namen zu nennen, das heißt, sich als der zu erkennen, der er tatsächlich ist: Jakob, der Fersennachsteller, der Betrüger, der, der mit der Lebenslüge⁹ lebt. Indem er seinen Namen nennt, gibt er sich der anderen, der unbekanntem

⁸ Jakobs Einstellung ist zu vergleichen mit der magischer Riten, in denen der Göttername gebraucht wird, um sich der Macht der Götter zu versichern.

⁹ Im moralischen Sinne belügt und betrügt Jakob andere Menschen: den Bruder, den Vater, Laban. Im existentiellen Sinne belügt er sich selbst, indem er die Komplexität der menschlichen Person und ihrer Antriebskräfte in die Einlinigkeit der rationalen Kräfte zwingen und so zum Lebenserfolg gelangen will. Indem er sich der Lebensaufgabe der Integration seines Schattens in seine Person entzieht, beschwört er die Gefahr herauf, daß die isolierten chaotischen Triebkräfte sozusagen rächend das Ich überwältigen und auslöschen, symbolisiert in der Morddrohung Esaus gegen Jakob (Gn 27).

Macht preis. Er setzt sich damit seinem Schatten aus, der dunklen Seite seines Wesens, die so aus der Verdrängung zurückgeholt wird. Das Fluchtsymbol verwandelt sich in das der Heimkehr zu sich selbst. Mit der Rückkehr aus der Fremde ist die Selbstentfremdung aufgehoben. Damit bändigt Jakob die tödlich bedrohende Macht seines Schattens. Denn nun läßt er vor sich und vor Gott – er nennt ihm seinen Namen – seine eigene Wahrheit zu. Deshalb mündet der Kampf nicht in den Tod, was die andere reale Möglichkeit gewesen wäre, sondern in die Geburt eines neuen Menschen: Er erhält einen neuen Namen: „Israel“. Der Name wird erklärt: „Du hast mit Gott und Menschen gerungen und den Sieg errungen“; „mit Menschen“ kann sich nur auf Jakob selbst beziehen, er hat mit sich selbst gerungen. Der Satz, der der Exegese unlösbare Schwierigkeiten macht, hat unter dem Aspekt der Wandlung Jakobs einen guten Sinn; er besagt, daß Gott *da* zu erfahren ist, wo der Mensch in hartem Ringen die dissoziierten Lebenskräfte in Ausgleich zu bringen vermag. Das Ausweichen vor sich selbst, vor der Wahrheit des eigenen Lebens, und sei sie noch so düster, bedeutet zugleich Fernsein von Gott. Und umgekehrt schafft Einswerden mit sich selbst, Selbstannahme, auch mit den abgelehnten Seiten der eigenen Person, die Möglichkeit, Gott zu begegnen.

Der neue Name nun, mit dem Jakobs neues Leben angezeigt wird, schafft Zukunft; denn der Name „Israel“ weist Jakob als den aus, der nun zu Recht die Verheißung trägt; es ist ja der Name des späteren Volkes.

5. Erst nach der Erfahrung, daß er sich einer nicht-manipulierbaren Macht des Lebens aussetzen muß, wird Jakob gesegnet. Der Segen steht somit erst ganz am Ende des nächtlichen Ringens. Jetzt ist er kein Ergebnis der Forderung Jakobs mehr. Jetzt ist er reine Gabe, nichts Selbstgemachtes. Jakob ist durch den Kampf zu einem Menschen geworden, der weiß, daß er sich nicht sich selbst verdankt. Das ist in dem freigewährten Segen veranschaulicht. Und damit gewinnt sein Gegenüber auch ein Gesicht: „Gottes Angesicht“. Im Zusammenhang der Jakobsgeschichte ist das der Sinn der alten Kultortätologie. Jetzt kann Jakob Gott, der sein Leben neu gemacht hat, als Du erkennen. Diese Aussage wird durch die nachfolgende Bemerkung über die gerade aufgehende Sonne unterstrichen: Die zerstörende Macht von Jakobs verleugneter, jetzt aber angenommener dunkler Tiefe ist verwandelt in Leben schaffende Kraft.

6. Jakob bleibt aber ein von dem Kampf Gezeichneter; er hinkt. Er ist von nun an ein „Behinderter“, der nicht mehr nach schrankenloser Machterweiterung ausgreifen wird. Er

Nichterzwungener
Segen

Wandlung Jakobs

wird immer mit den Spuren des Kampfes behaftet bleiben. Die Geschichte von Jakobs nächtlichem Kampf versteht die Wandlung des Menschen nicht als Absage an eine überwundene Gestalt der Person, sondern als das Einbringen der früheren Form in eine reifere Gestalt.

4. Jakobs Integration und Gotteserfahrung

Das folgende Kapitel Gn 33 stellt im Zusammentreffen Jakobs mit dem Bruder Esau im Grunde denselben Vorgang dar, der sich nachts vor der Überschreitung der Flußgrenze in Jakobs Innerem abgespielt hatte, nun aber nicht mehr als kämpferische Auseinandersetzung, sondern als Ergebnis des Kampfes. Dieses Ergebnis wird durch Transponieren in die äußere Realität veranschaulicht, wobei es nicht auf alle Details, vielmehr auf die charakteristischen Momente an der Begegnung Jakobs mit Esau ankommt.

Jakob versteckt sich nun nicht mehr, sondern schreitet seinem Troß heran; das bedeutet, daß er seine Ichkräfte nicht mehr dazu benutzt, sich gegen seinen Schatten abzuschirmen. Indem er Esau ungeschützt gegenübertritt, läßt er seine Lebenslüge fallen; denn nun hat er die durch Esau verkörperte dunkle Seite seines Lebens als der hellen Bewußtseinsseite gleichgewichtig akzeptiert. Das bisherige Verhältnis zu dem dunklen Bruder kehrt sich jetzt gewissermaßen um, ausgedrückt durch die Verneigungen (wahrscheinlich Niederwerfen) Jakobs und die Anrede Esaus mit „mein Herr“. Mit diesem Verhalten bekennt Jakob, daß er von dem dunklen Urgrund seiner Lebensbasis aus gelenkt wird und zu diesem bislang geleugneten Faktum jetzt ja sagt. Auch die Esau angebotenen Geschenke sind jetzt von anderem Charakter als vor dem Jabbok-Kampf; sie sind Zeichen der mit sich selbst errungenen Einheit. Sie werden aus Dankbarkeit dargeboten, weil Jakob, nach eigener Aussage, vor Esau Gnade gefunden hat. Mit dieser Deutung seines Erlebnisses spricht Jakob die religiöse Dimension des Erfahrenen aus. Der nicht mehr als Bedrohung, sondern als Lebenskraft erfahrene Schatten hat Jakob Gott finden lassen. Der eigenartige und ohne den in Gn 32 vorausgehenden Konflikt unverständliche Satz: „Ich habe dein Angesicht geschaut, wie man Gottes Angesicht schaut“ (33,10), belegt, daß der Kampf mit dem unbekanntem göttlichen Wesen und die Auseinandersetzung mit Esau in gleicher Weise die Schattenproblematik Jakobs beschreiben, und daß die in der Begegnung mit Esau abgebildete Versöhnung mit der eigenen dunklen Tiefe als Erfahrung Gottes verstanden wird.

Jakob erscheint in der Versöhnungsszene nicht mehr als der Mensch mit der penetranten Selbstsicherheit, der Lebenserfolg mit Lebenserfüllung gleichsetzt. Er wirkt vielmehr ge-

radezu demütig, als einer, der schmerzhaft an seine Grenzen gestoßen ist, der diese aber als Tor in die ihn umgreifende Dimension des Unbedingten, in die Dimension Gottes hinein erfahren hat.

Jacob Kremer Begeisterung und Besonnenheit

Zur heutigen
Berufung auf Pfingsten,
Geisterfahrung und
Charisma

Religiöse Erfahrung ist nach dem Zeugnis der Bibel als Erfahrung des heiligen Geistes zu verstehen. Der folgende Beitrag ist eine sorgfältige Zusammenfassung und Aufbereitung der exegetischen und theologischen Forschungen und Reflexionen zu diesem Thema; er verbindet damit eine Darstellung der vielfältigen Orte und Weisen heutiger Geisterfahrungen; er gibt schließlich praktische Hinweise und Anregungen für ein Wirksamwerden der vielfältigen alltäglichen und außerordentlichen Charismen, die für das Leben und Zusammenleben in den Gemeinden erforderlich sind.
red

Seitdem Johannes XXIII. mehrmals in Verbindung mit dem II. Vatikanum ein „neues Pfingsten“ in Aussicht gestellt hat¹, ist das Verlangen danach wiederholt geäußert worden, nicht zuletzt auch von Roger Schutz in Taizé². Nicht wenige Christen aller Konfessionen, die sich nach einer Erneuerung der Christenheit sehnen, stellen sich diese nach Art des in der Apostelgeschichte geschilderten Lebens der Urgemeinde vor. Auf den Anfang der Urgemeinde, auf Pfingsten, berufen sich seit dem Ende des letzten Jahrhunderts außerhalb der Großkirchen die Anhänger der „Pfingstbewegung“ (Pentecostals). Sie betonen das äußerlich wahrnehmbare Wirken des heiligen Geistes so stark, daß sie für alle Christen eine „Taufe mit heiligem Geist“ fordern, die an der Begabung mit Glossolie (Reden fremder Sprachen) erkennbar sein soll³. In den letzten Jahren – erstmals 1966 in Amerika – bringen auch viele Katholiken den Überzeugungen und Gottesdiensten der Pentecostals große Sympathie entgegen und versuchen als „charismatische Bewegung“ dem Wirken und Erfahren des heiligen Geistes innerhalb der Kirche – dadurch unterscheiden sie sich als Neo-Pentecostals von den alten Pentecostals – mehr Raum zu geben⁴.

¹ Concilium Oecumenicum Vaticanum Secundum, Constitutiones, Decreta, Declarationes, Vatikan 1966, 852.891; vgl. dazu das Gebet für das Konzil AAS 51 (1959) 832: „... Renova aetate hac nostra per novam veluti Pentecostem mirabilia tua . . .“

² R. Schutz, Dynamik des Vorläufigen, Gütersloh 1967, 128. Vgl. E. M. Heufelder, Neues Pfingsten, Meitingen 1972, 19 ff, 23 f, 79 ff.

³ Die ausführlichste Untersuchung bietet: W. J. Hollenweger, Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart, Zürich – Wuppertal 1969.

⁴ Aus der zahlreichen Literatur dazu seien besonders genannt: J. Massingberd-Ford, Pfingstbewegung im Katholizismus, in: Concilium 8 (1972) 684–687;

Unkritische
Verwendung der
biblischen Aussagen

Wer als Exeget dies beobachtet, stellt fest, daß in diesen Zusammenhängen die biblischen Aussagen über Pfingsten und über den heiligen Geist meist sehr unkritisch zitiert werden. (Die Pentecostals lehnen als „Fundamentalisten“ in der Regel die neuere Exegese ganz ab.) Dabei ist nicht mehr daran zu zweifeln – wenn auch in den Einzelfragen noch sehr vieles umstritten ist –, daß der lukianische Pfingstbericht keine protokollarische Wiedergabe, sondern eine bildhafte Darstellung der Bedeutung des Geistempfangs bietet⁵. Außerdem darf nicht übersehen werden, daß die bei den biblischen Autoren jeweils verschiedenartigen Aussagen über den heiligen Geist und dessen Wirken nur stammelnde Versuche sind, in menschlicher Sprache über Unaussprechliches zu reden. Deshalb muß immer wieder gefragt werden – das gilt auch für spätere kirchliche Erklärungen –, was damit eigentlich gemeint ist⁶.

Im Folgenden werden einige Überlegungen aus der Sicht des Bibelwissenschaftlers zu der Berufung auf Pfingsten und der Forderung, der Geisterfahrung in der Kirche mehr Beachtung zu schenken, vorgelegt. Es versteht sich von selbst, daß auf wenigen Seiten nur einige Gesichtspunkte des ganzen Fragenkomplexes behandelt werden können.

I. Was heißt
„neues Pfingsten“?

i. Eine Idealform
christlichen Lebens?

In welchem Sinn kann, wenn wir uns die Aussagen der Bibel vor Augen halten, heute ein „neues Pfingsten“ erhofft werden? Nicht wenige denken bei der Formulierung „neues Pfingsten“ an eine ideale Form kirchlichen Lebens, wie es ihrer Meinung nach am ersten christlichen Pfingstfest und anschließend in Jerusalem verwirklicht wurde. Wie die kritische Auslegung der Texte lehrt, war aber der Anfang der Kirche viel bescheidener und weniger glanzvoll, als es landläufig angenommen wird. Die Briefe des Neuen Testaments, von denen die großen Literaten und Machthaber damals überhaupt keine Notiz nahmen, lassen deutlich erkennen, wie menschlich und unvollkommen es in den ersten Gemeinden herging (man lese daraufhin nur einmal 1 Kor!). In der Apostelgeschichte entwirft Lukas – vor allem in den

H. Mühlen, *Mysterium – Mystik – Charismatik*, in: *Geist und Leben* 46 (1973) 247–256; B. Grom, *Die katholische charismatische Bewegung*, in: *Stimmen der Zeit* 98 (1973) 651–671; H. Schneider, *Die charismatische Erneuerungsbewegung*, in: *Herderkorrespondenz* 28 (1974) 48–51.

⁵ Vgl. J. Kremer, *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu Apg 2,1–13*, SBS 63/64, Stuttgart 1973 und die dort angeführte Literatur. Von den mir erst nach Abschluß dieser Studie zugänglich gewordenen Beiträgen seien noch genannt: E. Samain, *Le récit de pentecote*, in: *La Foi et le Temps, Revue Diocesane de Namur* (1971) 227–256; F. Hahn, *Das biblische Verständnis des Heiligen Geistes. Exegetische Grundlagen einer vergleichenden Pneumatologie*, in: *Materialdienst des konfessionskundlichen Institutes Bernheim* 23 (1972) 90–94; H. Schlier, *Der Heilige Geist als Interpret nach dem Johannesevangelium*, in: *Communio* 2 (1973) 97–108; A. Weiser, *Die Pfingstpredigt des Lukas*, in: *Bibel und Leben* 14 (1973) 1–12.

⁶ Vgl. J. Kremer, *Pfingsten – Erfahrung des Geistes. Was sagt darüber die Bibel?* Stuttgart 1974. (Das letzte Kapitel dieses Buches behandelt dasselbe Thema wie dieser Beitrag.)

sogenannten Sammelberichten (bes. Apg 2,42-47; 4,32-35; 5,11-16) — eine sehr positive Darstellung der Urgemeinde; aber er verschweigt nicht, daß es Heuchelei (z. B. Apg 5,1ff), religiös verbrämtes Machtstreben (Apg 8,18ff), harte Spannungen (z. B. Apg 6,15) und ernste Streitigkeiten (z. B. Apg 5,39) gab⁷.

Gottes Kraft ...

Betrachten wir in diesem Sinn das Leben der ersten Christen und auch die Vorgänge zu Pfingsten realistisch, so werden wir vor einem falschen Bild der Kirche bewahrt. Wir werden dadurch zugleich frei dafür, an das Wirken von Gottes Geist und Kraft in der Schwäche und Niedrigkeit zu glauben (vgl. 1 Kor 1,24-30). Gerade das ermutigte die ersten Christen und die späteren christlichen Generationen — allen voran die bekannten, mehr aber noch die vielen unbekannteren Heiligen —, in schweren Zeiten ihre Hoffnung ganz auf Jesus Christus und durch ihn auf Gott zu setzen und als kleine Minderheit in einer ihnen ablehnend oder gleichgültig gegenüber stehenden Umwelt das Evangelium zu predigen und zu leben. Paulus schreibt 2 Kor 3, wo er vielleicht eine alte Pfingsttradition aufgreift, emphatisch über die Erhabenheit des Neuen Bundes, da dieser im Zeichen des heiligen Geistes steht. Doch fügt er sofort an, daß sich sein Dienst — und ähnliches gilt für jedes von Gottes Geist getragene christliche Leben — in der „Todesohnmacht Jesu“ (2 Kor 4,10) vollzieht.

... um Jesus Christus
glaubwürdig zu
bezeugen

Demnach kann — von der Bibel her gesehen — die Hoffnung auf ein „neues Pfingsten“ nur heißen, daß wir hoffen, jeweils neu mit dem heiligen Geist erfüllt zu werden, der uns befähigt und begeistert, auch unter größten Schwierigkeiten an Jesus Christus zu glauben und ihn als Kirche in der Welt glaubwürdig zu bezeugen. Denn es ist ja nicht irgendeine menschliche Idee oder Illusion, die uns anspricht, sondern die durch die Apostel bezeugte Tatsache, daß Jesus Christus nicht bei den Toten blieb, sondern durch die Macht (den Geist) Gottes auferweckt wurde (vgl. 2 Kor 4,13-14). Wie die äußeren Verhältnisse sein werden, in denen Gottes Geist letztlich selbst durch diese Kirche für Jesus Zeugnis gibt (vgl. Apg 5,32), bleibt ungewiß. Es ist nirgendwo verheißt — anders als es in den vergangenen Jahren auch in kirchlichen Kreisen oft betont wurde —, daß schon in absehbarer Zeit oder gar überhaupt jemals vor der Parusie auf dieser Erde allgemeiner Friede herrschen wird und alle Menschen (oder auch nur der größte Teil) das Zeugnis des Evangeliums annehmen werden. Die Kirche selbst wird, soweit

⁷ Vgl. außer den Kommentaren zur Apg von E. Haenchen, Die Apostelgeschichte, Meyers Krit.-exeget. Kommentar über das NT III, Göttingen 61968, und H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte, HNT 7, Tübingen 21972, besonders H. Zimmermann, Sammelberichte der Apostelgeschichte, in: Biblische Zeitschrift 5 (1961) 71-82.

darüber eine Prognose möglich ist, bis zum Ende der Zeiten, der Verwirklichung der Gottesherrschaft (vgl. 1 Kor 15,28), eine Kirche des Gekreuzigten bleiben, die den Schatz ihrer Herrlichkeit gleichsam wie in einem unansehnlichen und zerbrechlichen Gefäß trägt (vgl. 2 Kor 4,7). Ist es nicht oft ein falsches Bild von der Kirche und von dem Wirken des heiligen Geistes in ihr, das heute viele an ihr irre werden läßt, so wie man zur Zeit Jesu an seinem Auftreten in der Niedrigkeit Anstoß nahm?

2. Prophetische Sprechweise

Nun wird man mit Recht entgegenhalten, daß eine solche nüchterne Betrachtung der Zukunft als „neues Pfingsten“ wohl nicht ganz den Vorstellungen von Papst Johannes XXIII. und anderen entspricht. Dazu ist zu sagen: Johannes XXIII. sprach über ein „neues Pfingsten“ nicht in der Terminologie bibelwissenschaftlicher, theologischer Untersuchungen, sondern in der einer prophetischen Ansprache. Ähnliches gilt für die in Taizé und verwandten Gemeinschaften geführte Sprache. Darin geht es nicht um eine exakte Prognose der Zukunft, sondern um eine Schau, die uns in bildhafter Weise die Bedeutung und den kommenden Sieg des Geistes Jesu Christi vor Augen stellt. Ähnlich haben die Propheten des Alten Bundes jeweils in sehr zeitnahen Bildern die Erfüllung der Bundesverheißungen Jahwes geschildert (z. B. Jes 2,3–4). Auch Jesus hat sich dieser Sprechweise bedient und in Vorstellungen, wie sie in seiner Zeit verbreitet waren, die Verwirklichung der Gottesherrschaft angekündigt (z. B. Mt 8,11; Mk 14,25). Ebenso ist auch die idealisierende Sicht der Urgemeinde und die über die äußeren Vorgänge hinausgehende Darstellung von Pfingsten in der Apostelgeschichte zu werten; Lukas will damit seine Leser ermutigen und anspornen, sich auf die Botschaft der Apostel einzulassen und an das Wirken des heiligen Geistes zu glauben.

Sprache, die fasziniert

Wer Menschen begeistern will, tut dies in der Regel nicht mit abstrakten Erklärungen der Wissenschaftler, sondern in einer Sprache, die fasziniert. Dazu zählt seit alters her die Redeweise, die nach Art einer Utopie die Zukunft vor Augen malt, das heißt in einem aus den Erkenntnissen der Gegenwart entworfenen Bild (vgl. die Faszination, die von den Darlegungen eines Teilhard de Chardin, aber auch von der Utopie des Marxismus ausgeht)⁸. Es besteht immer die Gefahr — sie ist in der Zeit naturwissenschaftlichen Denkens besonders groß —, daß die Eigenart dieser Sprechweise ver-

⁸ Vgl. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Mainz 1959, 163 ff., 555–558; K. Rahner, *Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen*, Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln 1965, 77–88, bes. 82 f.; K. Woschitz, *Art. Utopie*, in: *Sacramentum Mundi* IV, 1133–1140. H. Schneider, *Eschatologie und Politik*, in: *Wort und Wahrheit* 28 (1973) 213–234, bes. 216.

kannt wird und man eine solche Schau regelrecht als exakte Vorschau auf das Programm der Zukunft deutet. Bleibt diese so programmierte Zukunft (vgl. die verbreiteten Messiaserwartungen zur Zeit Jesu) dann aus, so nimmt man Anstoß, fühlt sich unter Umständen betrogen und resigniert. Um vor einem Mißverständnis der berechtigten prophetischen Rede-weise, vor der Mißdeutung einer solchen Utopie als Ideologie und der mit dem Ausbleiben ihrer Verwirklichung verbundenen Desillusionierung zu bewahren, ist es Aufgabe der Lehrer in der Kirche — und dazu zählen auch die Exegeten⁹ —, auf den funktionalen Sinn der Bilder und die Eigenart prophetischer Sprache aufmerksam zu machen. Dies mag auf den ersten Blick hin ernüchternd wirken, dient aber letztlich dem rechten Verständnis des in prophetischer Sprache Ausgesagten.

II. Was heißt „eifert um die Geistesgaben“?

1. Neubesinnung auf den heiligen Geist

Im Hinblick auf die vielen Gruppen, die heute Anliegen und Formen der Pfingstbewegung aufgreifen, wirkt eine kritische Auslegung der biblischen Aussagen über Pfingsten ebenfalls sehr ernüchternd. Danach ist es ja zumindest fraglich, wenn nicht sogar unwahrscheinlich, daß die Apostel zu Pfingsten das Charisma der Glossolie erhalten haben, das in den Kreisen der Pentecostals als Zeichen der „Taufe mit heiligem Geist“ gilt. Nirgendwo steht zudem in der Bibel, daß eine solche erfahrbare, von der christlichen Initiation (Taufe und Firmung) unterschiedene „Taufe mit heiligem Geist“ erst zu einem ganzen Christen macht. Die Warnungen des Apostels Paulus vor einer Überschätzung ekstatischer Geisterfahrung stehen außerdem nicht ohne Anlaß in Verbindung mit seiner Kritik an der Parteiensucht in Korinth. Das muß jedem zu denken geben, ebenso die Aufforderung: „Prüft aber alles!“ (1 Thess 5,21).

Es wäre aber ganz gegen den Sinn der Bibel, wenn man daraus die Folgerung zöge — sie wird leider zu oft gezogen —, man solle jeglicher Berufung auf den heiligen Geist und jeder ekstatischen Erfahrung grundsätzlich mißtrauisch und ablehnend gegenüberstehen. Derselbe Apostel, der vor einer Überschätzung der Glossolie warnt, rühmt sich selbst, diese Gabe zu besitzen (1 Kor 14,18). Er fordert sogar die gefährdeten Korinther auf, um Geistesgaben, vor allem um

⁹ Sicherlich ist der urkirchliche Dienst des Lehrers, der im NT mehrfach neben dem des Propheten genannt wird (z. B. 1 Kor 12,28; Röm 12,7; Apg 13,1; Eph 4,11), nicht ohne weiteres mit dem Beruf eines heutigen Theologen, auch nicht immer mit dem „Hirten“ (wie Eph 4,11) gleichzusetzen. In der Urkirche sind die „Dienste“ noch keine einheitlich abgegrenzten Funktionen. Vgl. J. Brosch, Charisma und Ämter in der Urkirche, Bonn 1951, 110–115; K. H. Rengstorf, Art. *διδασκαλος*, in: ThWbNT II, 160–162; H. Schürmann, Die geistlichen Gnadengaben in den paulinischen Gemeinden, in: Ursprung und Gestalt, Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament, Düsseldorf 1970, 236–267, bes. 257–259.

Die charismatische
Bewegung –
ein Zeichen

die der Prophetie, zu „eifern“ (1 Kor 14,1; vgl. 12,31)¹⁰. Schon früher hat er gewarnt: „Löscht den Geist nicht aus; achtet Prophetengaben nicht gering!“ (1 Thess 5,19–20).

Wenn heute vielerorts junge Menschen in sogenannten Gebetsversammlungen nicht nur intensiv beten, sondern auch den Mut finden, einander im Glauben an Jesus Christus zu stärken, einander ins Gewissen zu reden, zu ermahnen und zu einer völligen Änderung ihres Lebens zu bewegen, so ruft das mit Recht Verwunderung hervor. Man darf darin ein Zeichen sehen, das nachdenklich stimmt. Es mag mißtrauisch machen, wenn man sich bei ekstatischen Erlebnissen so rasch auf den heiligen Geist beruft. (Beruft man sich aber auch sonst nicht zu schnell und zu unkritisch darauf?) Doch sollte uns das nicht davon abhalten, uns mehr als bisher auf die Verheißung des heiligen Geistes zu besinnen, um die Geistesgaben zu „eifern“ und nach den Möglichkeiten und Kriterien der Geisterfahrung zu fragen. In der Bibel finden wir dafür nicht wenige Weisungen, die trotz ihres polemischen Bezugs auf bestimmte Situationen in der Urkirche auch heute noch aktuell sind.

2. „Kirche“ als Ort des
Geistempfangs

Absichtlich hat Lukas am Anfang des Pfingstberichts betont, daß alle Jünger „an einem Ort beisammen“ waren, und zwar – wie die Auslegung lehrt – zu einer gottesdienstlichen Versammlung¹¹. Auch sonst wird in der Apostelgeschichte hervorgehoben (z. B. Apg 2,44; 4,32; 5,12.16; 20,7). Wir werden dadurch auf eine wichtige Voraussetzung für den Empfang des heiligen Geistes aufmerksam gemacht – letztlich geht es um das tiefere Erfasstwerden von dem „Atem“ (*pneûma*) Gottes, der allem Leben schenkt und in der Kirche auf besondere Weise seinen Einfluß ausübt: im gemeinsamen Beten und im gemeinsamen Hören auf das Wort Gottes. Dies kann in einer größeren Ortsgemeinde oder in einer kleineren Hausversammlung geschehen (vgl. Apg 2,46: „im Tempel“ und „in den Häusern“); in beiden konkretisiert sich die eine Kirche, die „Volk Gottes“ und „Leib“ Christi genannt wird. Dort – und nicht in einem Christentum ohne Kirche – ist nach dem Neuen Testament der vom Herrn gewollte Ort, wo uns der heilige Geist durch sein inspiriertes Wort (Bibel) und dessen Auslegung als Paraklet an alles „erinnert“, was Jesus gesagt und getan hat (Joh 14,26). (Das schließt nicht aus, daß der Geist des Herrn auch außerhalb der Kirche wirkt.) Zu der „Erinnerung“ darf

¹⁰ Mit Recht folgert H. Conzelmann aus diesem Imperativ, daß die Wirkungen der Charismen nicht „magisch oder mechanisch“ sind. Art. χάρισμα, in: ThWbNT IX, 396.

¹¹ Vgl. J. Kremer, Pfingstbericht 97.

vornehmlich die von Anfang an in der Kirche geübte Verkündigung des Todes Jesu in der Eucharistie gezählt werden (vgl. 1 Kor 11,26). Auch das private Gebet und die Meditation in Stille und Zurückgezogenheit haben für Christen immer eine Beziehung zur Kirche und sind hingeordnet auf das gemeinsame Erfülltwerden mit heiligem Geist. Außergewöhnliche Erfahrungen dürfen nach der Bibel aber niemals den gemeinsamen Gottesdienst stören (1 Kor 14, 23ff). Ihnen kommt immer nur eine untergeordnete, dienende Funktion zu.

Wert des Zusammenkommens

Je mehr wir uns für das Zusammenkommen als Kirche frei machen – dies fordert Zeit, Muße, Selbstüberwindung und Zurückstellen anderer Beschäftigungen –, um so mehr kann uns Gottes Geist erfüllen und frei machen: Frei von aller Engherzigkeit, Blindheit und Verblendung, von Kleinmut, Egoismus und jeglicher Schuld; frei für die Liebe zu Menschen, mit denen wir zusammenkommen, zusammenarbeiten und leben; frei für die richtige Beurteilung der alltäglichen Sorgen, der Aufgaben, der Werte des Lebens und auch des Todes; frei auch für die Erkenntnis Gottes, seiner Güte, Herrlichkeit und Liebe – und dies alles in engster Verbindung mit Jesu Leben, Lehren und Wirken. Dadurch können wir von Gott regelrecht fasziniert und zum Lobpreis und Verkünden seiner Großtaten gedrängt werden, wie es von den Jüngern im Pfingstbericht erzählt wird (Apg 2,11; vgl. auch Eph 5,18f: „...werdet voll des heiligen Geistes, sprecht einander zu in Psalmen, Hymnen und geistlichen Liedern, singt und jubelt dem Herrn in eurem Herzen“).

3. Im Dienste des einen Werkes Christi

Das Erfülltwerden mit heiligem Geist ist niemals Selbstzweck, sondern hingeordnet auf die noch ausstehende Vollendung der Gottesherrschaft durch Jesus Christus. So erhalten nach Lukas die Apostel den heiligen Geist als die „Kraft aus der Höhe“, die sie befähigt, in der ganzen Welt für Jesus Zeugnis abzulegen (Lk 24,48b; Apg 1,8). In der Zeit vor der Parusie ist jedes Erfülltwerden mit dem heiligen Geiste Vorwegnahme (Angeld) des Künftigen, das auf die Zukunft verweist (2 Kor 1,22; 5,5; Eph 1,14). Jeder Christ ist befähigt und beauftragt, gemäß der ihm verliehenen Gabe des Geistes, an der Verwirklichung des Heilswerkes Jesu durch die Kirche mitzuwirken (vgl. Eph 1,10; 12–16).

Die Begabung mit heiligem Geist hebt nun keineswegs die Individualität und die Möglichkeit zu sündigen auf. Die Geistesgaben, die durch den „Atem“ Gottes in uns hervorgerufenen Wirkungen und Befähigungen selbst sind sogar sehr verschieden (1 Kor 12,4ff; Röm 12,3ff). Deshalb ist es notwendig, daß die einzelnen die Eigenart ihrer Begabung erkennen und die der anderen achten, daß sie aufeinander

Rücksicht nehmen und sich ein- bzw. unterordnen. Paulus zieht zweimal im Hinblick auf die verschiedenartigen Charismen den Vergleich der Kirche mit einem Leib, der vielerlei Glieder hat, heran (1 Kor 12,12ff; Röm 12,4ff). In der Zusammenarbeit als „Mitarbeiter Gottes“ (1 Kor 3,9) zeigt sich, daß alle Charismen nicht zum Herrschen, sondern zum Dienen gegeben sind.

„Leid des Charismas“

Die von dem Apostel geforderte „Abtötung“ der wider den Geist streitenden Leidenschaften (Röm 8,13; vgl. Röm 13, 14), der ständige Nachvollzug der in der Taufe grundgelegten Gemeinschaft mit dem gekreuzigten Herrn (Röm 6,12ff), gilt auch in diesem Punkt. Es gibt ja „das Leid des Charismas“¹², das aus der Begrenzung der eigenen Begabung und ihrer Konfrontation mit der gleichfalls begrenzten Gabe des anderen entsteht. Sollen die dadurch bedingten Mißverständnisse und Gegensätze nicht zu Verbitterung und Resignation oder gar zu Streit und Spaltung führen, so setzt das oft eine große Geduld und manchen Verzicht auf Anerkennung voraus, vor allem aber die ständige Bemühung aller um das Charisma der Liebe (vgl. 1 Kor 13,1ff). Immer wieder gilt es aber auch zu bedenken, daß die Kirche noch im „Aufbau“, das Werk Christi noch unvollkommen ist. In irgendeiner Form werden wir zudem alle bis zur Vollendung der Gottesherrschaft noch durch die Macht des Bösen, den Geist und „Gott dieser Welt“ (2 Kor 4,4) bedroht.

Die Hoffnung auf die mit Sicherheit eintretende Gottesherrschaft darf aber auf keinen Fall dazu verleiten, in falsch verstandener Geduld das Ende untätig abzuwarten. Im Gleichnis von den Talenten warnt der Herr unmißverständlich vor einem solchen bequemen und angeblich sicheren Weg (Mt 25,14–30; Lk 19,12–27). Die Mahnung „löscht den Geist nicht aus“ (1 Thess 5,19) muß auch in dem Sinne gedeutet werden, daß wir die Anregungen des heiligen Geistes in uns und anderen nicht ersticken und dadurch Gutes unterlassen. Ob die Welt heute nicht ganz anders aussähe, wenn in der Vergangenheit alle Christen mehr auf das geachtet hätten, wozu Gottes Geist sie aufforderte¹³? Was einzelne Menschen erreichen können, wenn sie sich diesem meist unbequemen Drängen des heiligen Geistes nicht verschließen, lehren uns die Taten der Heiligen. Heute wird zwar viel von Kreativität gesprochen, ob wir aber wirklich dem zu schöpferischen Tun auffordernden Geist mehr Raum geben als unsere Vorfahren? Es gibt leider viele Faktoren, die uns oft davon abhalten.

¹² K. Rahner, *Das Dogmatische in der Kirche*. *Quaestiones Disputatae* 5, Freiburg 1958, 68–73.

¹³ Vgl. E. M. Heufelder, *Neues Pfingsten* 81.

4. Tatsächlichkeit und Kriterien der Geisterfahrung

Ein Faktor, der viele hindert, sich vom Geist Gottes führen zu lassen, ist die Schwierigkeit, die durch den heiligen Geist gegebenen Impulse und Anregungen von anderen zu unterscheiden. Die Aussagen der Bibel lassen keinen Zweifel daran, daß die Urkirche davon überzeugt war, das Einwirken des heiligen Geistes auf das menschliche Erkennen und Wollen festzustellen.

Heute, wo wir vieles psychologisch erklären können oder möchten¹⁴, fällt es uns gewiß schwerer als früheren Generationen, mit einer solchen Erfahrung des heiligen Geistes zu rechnen. Es gibt aber kein stichhaltiges Argument, ihre Möglichkeit grundsätzlich zu bestreiten und jede Überzeugung der von Gottes Geist Angesprochenen als Illusion zu erklären. Wollte man jede diesbezügliche Aussage einem mythischen Weltverständnis zuschreiben, dann bestünde überhaupt keine Möglichkeit mehr, von Offenbarung, Inspiration und Wort oder Heilshandeln Gottes zu sprechen¹⁵. Etwas anderes ist es allerdings, ob wirklich an allen Stellen, wo von einem direkten Wirken des heiligen Geistes die Rede ist, ein solches auch tatsächlich so, wie es geschrieben steht, stattgefunden hat (vgl. dazu z. B. die verschiedenartigen Formulierungen bei Lukas). Bei all diesen Aussagen ist zu bedenken, daß eine direkte „Erfahrung“ des heiligen Geistes im Sinne eines sinnlichen Wahrnehmens unmöglich ist. „Erfahrung des heiligen Geistes“ ist immer eine nur im Glauben mögliche Interpretation menschlicher Erfahrungen, die sowohl ganz alltäglicher wie auch außergewöhnlicher Art sein können. Der Ausdruck „Geisterfahrung“ ist also nicht auf außerordentliche, vielleicht sogar ekstatische Erlebnisse zu beschränken. Grundsätzlich handelt es sich immer – ob alltäglich oder außerordentlich – um das gläubige Innewerden einer Wirklichkeit, die einem oberflächlichen Betrachten verborgen bleibt. (Letztlich setzt jede Erfahrung eine bestimmte Vorentscheidung voraus, in deren Licht allein das, was wahrgenommen wird, interpretiert werden kann¹⁶.)

Geisterfahrung – eine Interpretation

Die Bibel lehrt außerdem – ebenso wie die spätere Kirchengeschichte –, daß selbst Menschen, die von Gottes Geist erfüllt sind, nicht immer und in jedem Fall die Anregungen des heiligen Geistes eindeutig und mit Sicherheit beurteilen. Der Christenheit wären sonst von Anfang an viele bittere

¹⁴ J. Zutt (Hg.), *Ergriffenheit und Besessenheit. Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturell-anthropologische und -psychiatrische Fragen*, Bern – München 1972.

¹⁵ Vgl. K. Rahner, *Das Dogmatische* 81 und 105 f; B. Weissmahr, *Gottes Wirken in der Welt*, Frankfurt 1973.

¹⁶ Vgl. dazu B. Welte, *Erfahrung und Geschichte: Wort und Wahrheit* 25 (1970) 145–153; J. Splett, *Glaubenserfahrung heute – frommer Selbstbetrug?* in: K. Rahner – O. Semmelroth (Hrsg.), *Theologische Akademie* 10, Frankfurt 1973, 9–25, bes. 14.

Irrwege und Leiden (Streitigkeiten, Spaltungen u. ä.) erspart geblieben. Die Schwierigkeit, die Anregungen des heiligen Geistes immer als solche zu erkennen, rührt wenigstens teilweise daher, daß auch der Geist Gottes nicht außerhalb der menschlichen Kräfte und Lebensbedingungen, sondern in ihnen wirkt. Er wäre anders ja überhaupt nicht wahrzunehmen. Die durch ihn im Menschen hervorgerufenen Wirkungen unterscheiden sich deshalb — als Phänomen — nicht von anderen. So kommt es, daß zum Beispiel die Erscheinungsformen geistgewirkter Freude und Ekstase — psychologisch betrachtet — leicht mit einem Enthusiasmus, der andere Gründe hat (vgl. z. B. heidnische Mysterienkulte u. ä.), verwechselt werden können. Bei subjektiven Erlebnissen kann deshalb aus ihrer Intensität oder gar Abnormität nicht ohne weiteres auf den heiligen Geist als Ursache geschlossen werden.

Versuchung unter dem Anschein des Guten

Nach fester Überzeugung der Urkirche, die in der Bibel ihren Niederschlag gefunden hat, bleiben wir Christen schließlich in der Zeit vor der Parusie trotz des Erfülltseins mit dem heiligen Geist der Versuchung unter dem Anschein des Guten ausgesetzt (vgl. die Schilderungen der Versuchung Jesu Mt 4,1–11; Lk 4,1–13; siehe auch 2 Kor 11,14: „Kein Wunder; denn auch Satan verwandelt sich in einen Engel des Lichtes“). Das kann auch in der Form einer geistlichen Erfahrung geschehen. Wie im Alten Testament (z. B. 1 Sam 16,14) oder in der Gemeinde von Qumran (z. B. 1 QS 3,13ff) ist daher auch in der Christenheit die „Unterscheidung der Geister“ bekannt (1 Thess 5,21; „prüft alles“; vgl. 1 Joh 4,1–2; 1 Kor 12,1–3; ob das 1 Kor 12,10 sogenannte Charisma dasselbe meint oder die Befähigung, Prophetensprüche zu deuten, ist neuerdings umstritten).¹⁷

Kriterien für die Unterscheidung der Geister

Als ein Kriterium für die Unterscheidung der Geister nennen die neutestamentlichen Briefe ausdrücklich das Bekenntnis zu Jesus Christus, dem menschgewordenen und auferstandenen Sohn Gottes (1 Kor 12,3; 1 Joh 4,2b). Gemeint ist damit sicher nicht ein bloßes Lippenbekenntnis, sondern die Anerkennung des Gekreuzigten im täglichen Lebensvollzug¹⁸. Es entspricht also ganz dem Neuen Testament, wenn Ignatius von Loyola den Teilnehmer an seinen „Geistlichen Übungen“ zur Betrachtung des Lebens Jesu anleitet, wie es

¹⁷ Vgl. J. Guillet, Art. Discernement des Esprits, in: Dict. Spir. III, 1222–1247; J. Dautzenberg, Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der διακρίσις πνευμάτων (1 Kor 12,10), in: Biblische Zeitschrift 15 (1971) 93–104. Zur keineswegs einheitlichen Auslegung von 1 Joh 4,1–2 vgl. R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe, HThKNT XIII, 3, Freiburg 21963, z. St. und 180 ff; R. Bultmann, Die Johannesbriefe, Meyers Kritisch-Exegetischer Kommentar über das NT XIV, Göttingen 1967, z. St.

¹⁸ Vgl. T. Holtz, Das Kennzeichen des Geistes 1 Kor 12,1–3, in: New Testament Studies 18 (1972) 365–372.

in den Evangelien verkündigt wird¹⁹. Im Blick auf Jesus von Nazaret und in seiner Nachfolge gilt es, für die Regungen des eigenen Herzens hellhörig zu werden, sie zu prüfen und sich durch den sich auf diese Weise äußernden heiligen Geist läutern und zu einer größeren Hingabe ermutigen zu lassen. Die Berufung auf dieses Kriterium macht übrigens deutlich, wie sehr für das Neue Testament der in der Kirche wirkende Geist der Geist Jesu Christi ist.

Sozusagen eine Konkretisierung des Kriteriums Bekenntnis zu Jesus Christus gibt Paulus an, wenn er den „Werken des Fleisches“ (Gal 5,19–21) als „Frucht des Geistes“ gegenüberstellt: „Liebe, Freude, Frieden, Großmut, Langmut, Güte, Vertrauen, Sanftmut, Zucht“ (Gal 5,22–23). Wer sich zu Jesus Christus bekennt, ihn als Herrn anerkennt und nicht mehr sich selbst sucht, wird fähig zu den hier aufgezählten Tugenden, an deren Spitze die Liebe – das selbstlose Dasein für den anderen – steht (vgl. Kol 3,12–14). Ihm wird dadurch Freude und Frieden zuteil, die vor Verbitterung und Resignation schützen und den Mut verleihen, das Leben im Glauben an Gott anzunehmen und in der Hoffnung auf das Kommen Christi trotz aller Ohnmacht an dem Werk des Herrn mitzuarbeiten. (Vgl. Phil 4,7: „Und der Friede Gottes, der alle Vernunft übersteigt, wird eure Herzen und eure Gedanken bewahren in [der Gemeinschaft mit] Jesus Christus“). Was Paulus als „Frucht des Geistes“ aufzählt, ist verwandt mit dem, was in der Geschichte der christlichen Spiritualität „Trost“ genannt und als ein wichtiges Kennzeichen für das Wirken des Geistes gewertet wurde. Ob wir uns nicht öfters der Herkunft dieses „Trostes“ von dem „Paraklet“ bewußt werden sollten²⁰?

Charisma für die Beurteilung von Geisterfahrung

Nach dem Neuen Testament gibt es auch eine regelrechte Begabung für die Beurteilung der geistlichen Erfahrung (vgl. z. B. 1 Kor 2,12–16). Der ganz vom Geist Gottes Erfüllte – im vollen Sinn ein „Geistlicher“ – gewinnt ein Gespür für das, was aus Gottes Geist stammt und vermag das, was mit seiner Anteilhabe an diesem Geist verwandt ist, zu erkennen. Zum Erlangen und zur Mehrung dieses Charismas können wir zum Teil selbst beitragen, indem wir uns bemühen, als „Geistliche“ auch „geistlich“ zu leben (vgl. Gal 5,25; Röm 8,4). Dies fordert von uns Askese (vgl. 1 Kor 9,24–27), Ablegen der Werke der Finsternis (das heißt der Selbstsucht, vgl. Röm 13,12–14) und Umwandlung durch die Erneuerung des Denkens (Röm 12,2; vgl. 2 Kor 3,18). Nur wer

¹⁹ Vgl. J. Sudbrack, in: K. Niederwimmer, J. Sudbrack, W. Schmidt, Unterscheidung der Geister, Skizzen zu einer neu zu lernenden Theologie des Heiligen Geistes, Kassel 1972, 52; ders., Geistliches zu geistlichen Übungen – notiert am Rande der Pfingstfrömmigkeit, in: Geist und Leben 46 (1973) 430–445, bes. 433 ff.

²⁰ Vgl. J. Sudbrack, Unterscheidung der Geister 48 ff.

sich auf diese Weise läutert und vor einer Angleichung an diesen Äon, an den Geist dieser Zeit, hütet, vermag zu unterscheiden, „was der Wille Gottes, was gut und wohlgefällig und vollkommen ist“ (Röm 12,2; vgl. Phil 1,10; Eph 5, 10). Wie notwendig eine innere Erneuerung und Umkehr ist, um das Gute erkennen zu können, vermögen uns heute auch Psychologie und Darlegungen über östliche Meditationsformen einsichtig zu machen²¹; denn sie lehren uns, wie stark wir oft in unseren Urteilen durch ein Über-Ich („man“) bestimmt werden, aber auch das eigene „Ich“ oft noch weit vom „Selbst“ entfernt ist, auf das wir meist erst bei anhaltender Meditation aufmerksam werden.

Diese Befähigung, als von Gottes Geist Erfüllte auch die Anregungen des heiligen Geistes wahrnehmen zu können, ist verwandt mit der Anlage und Bildung des Gewissens. Paulus gebraucht ähnliche Formulierungen, wenn er über das den Heiden ins Herz geschriebene Werk des Gesetzes (Röm 2,15) und in Anlehnung an Jer 31,31 und Ez 36, 26 über den ins Herz geschriebenen Geist des lebendigen Gottes spricht (2 Kor 3,3)²². Wie es eine Bildung und Formung des Gewissens gibt, so auch eine Mehrung dieser Befähigung, die Regungen des heiligen Geistes wahrzunehmen. Es ist gewiß nicht leicht, das Verhältnis zwischen Gewissen und dem ins Herz geschriebenen Geist Gottes, dem neuen Herzen (Ez 36,26), näher zu bestimmen; doch gilt für beide, daß das Erkennen des uns Gebotenen bzw. des durch Gottes Geist (nicht nur als Gebot) Eingegebenen oft erst dann klar und eindeutig erkannt wird, wenn man sich darauf einläßt (vgl. Joh 7,17: „Wenn einer seinen (des Vaters) Willen tun will, wird er erkennen, ob meine Lehre aus Gott ist . . .“).

Besonnenheit und Demut

Für die Unterscheidung der Geister ist schließlich noch die Mahnung des Apostels Paulus zu Beginn seiner Ausführung über die Charismen in Röm 12,3 wichtig: „Denn durch die Gnade, die mir gegeben wurde, sage ich einem jeden von euch: Strebt nicht hochmütig über das hinaus, was euch zu sinnen zukommt, sondern müht euch, besonnen zu sein, ein jeder nach dem Maß des Glaubens, das Gott ihm zugeteilt hat“. Paulus mahnt hier die Charismatiker zu Besonnenheit (*sophrosýne*). Wie das zu verstehen ist, gibt er wenige Verse später zu erkennen: „Seid untereinander eines Sinnes; sinnt nicht nach dem Hohen, sondern laßt

²¹ H. M. Enomiya-Lassalle, Zen-Buddhismus, Köln 1972, ders., Meditation als Weg zur Gotteserfahrung, Köln 1972, vgl. K. Graf Dürckheim, Vom doppelten Ursprung des Menschen, Freiburg 1973, 59–69.

²² J. Schreiner, Persönliche Entscheidung vor Gott nach biblischem Zeugnis und Gewissen in der Bibel, in: Bibel und Leben 6 (1965) 107–121, W. Schölgen, Situationsgewissen, in: Anima 20 (1965) 36–45; R. I. Z. Werblowsky, Das Gewissen in jüdischer Sicht, in: Das Gewissen (C. G. Jung-Institut), Zürich – Stuttgart 1958, 89–117.

euch zu dem Niedrigen herab. Haltet euch nicht bei euch selbst für klug“ (Röm 12,16)²³. Diese unmißverständliche Mahnung zur Demut (vgl. Phil 2,3) — eine Tugend, die heute infolge ihrer Mißdeutung in der Vergangenheit wenig geschätzt wird — setzt voraus, daß von Gottes Geist ergriffene Menschen in Gefahr sind, ihre eigene Einsicht absolut zu setzen und ihr Urteil für unfehlbar zu halten. Wer aber um die Gefahr einer Selbsttäuschung weiß, wird sich vor einer selbstsicheren Beurteilung seiner Geisterfahrung hüten und in Demut das Urteil anderer — dazu gehört die ganze Kirche — einholen. Er wird seine Begabung in Verbindung mit den anderen Charismen als eine bestimmte Gabe unter anderen betrachten (vgl. Eph 4,7ff), um so „die Einheit des Geistes zu wahren“ (Eph 4,3).

5. „Eifert um die Geistesgaben“ — „prüft aber alles“

Die biblischen Aussagen zum Thema „Unterscheidung der Geister“ und besonders die zuletzt zitierte Mahnung zur Besonnenheit zeigen einerseits, wie berechtigt es ist, einer vorschnellen Berufung auf Erfahrung des heiligen Geistes zurückhaltend gegenüberzustehen, vor allem dann, wenn eine solche Berufung sich einzig auf äußere Phänomene bezieht und die Einheit der Kirche bedroht. Andererseits lehren aber dieselben Texte, wie wesentlich für die neustamentliche Gemeinde und für jeden einzelnen die Gaben und Begabungen des heiligen Geistes sind und welchen Platz wir seinen Eingebungen in unserem Leben einräumen müssen. Dieses Nebeneinander von „eifert um die Geistesgaben“ und „prüft aber alles“ hat seinen Grund darin, daß wir in der Zeit vor der Parusie den heiligen Geist immer nur als „Angeld“ des Zukünftigen erhalten²⁴.

In den ersten christlichen Jahrhunderten haben die Kirchenväter ein Wort Philons aufgegriffen, um damit die christliche Begeisterung — vor allem mystische Erlebnisse — von äußerlich ähnlichen Phänomenen bei heidnischen Kulturen zu unterscheiden: *sobria ebrietas* (nüchterne Trunkenheit)²⁵. In etwas abgewandeltem Sinn darf dieses Wort heute auf jede von Gottes Geist geschenkte Begeisterung bezogen und als Kennzeichnung der Situation des Christen zitiert werden. Denn der Christ, der sich durch den Geist Gottes zu Glaube, Hoffnung und Liebe ermutigen läßt — er wagt es sogar angesichts von Unrecht, Leid und Tod zu singen und für das Leben zu danken —, ist in den Augen vieler wie ein Trunke-

²³ Vgl. E. Käsemann, An die Römer, HNT 8 a, Tübingen 1973, zu Röm 12,3 ff, und U. Luck, Art. σωφροσύνη, in: ThWbNT VII, 1094–1102, bes. 1099.

²⁴ Vgl. die Ausführungen von K. Niederwimmer über die Spannung zwischen der eschatologischen Geisterfahrung (als Erfahrung dessen, das alle geschichtliche Gebundenheit transzendiert) und der Geschichtsgebundenheit des Christen (als Gebundenheit an die Bedingungen der Endlichkeit), in: K. Niederwimmer, J. Sudbrack, W. Schmidt, Unterscheidung der Geister, bes. 30.

²⁵ H. J. Sieben, A. Solignac, Art. Ivresse Spirituelle, in: DictSpir VII/2, 2312–2337.

ner²⁶. Doch da er um die Gefahr einer Täuschung und um die Bedrohung seiner Existenz sowie seines Heils weiß, fühlt er sich zugleich verpflichtet, seine Begeisterung nüchtern zu prüfen.

²⁶ Vgl. dazu folgende chassidische Erzählung: „Der Enkel des Baalschem, Rabbi Mosche Chajim, erzählt: „Ich habe von meinem Großvater gehört: Ein Fiedler spielte einst auf mit solcher Süßigkeit, daß alle, die es hörten, zu tanzen begannen, und wer nur in den Hörbereich der Fiedel gelangte, geriet mit in den Reigen. Da kam ein Tauber des Weges, der nichts von Musik wußte, dem erschien, was er sah, als das Treiben Verrückter, ohne Sinn und Geschmack.“: M. Buber, Schriften zum Chassidismus, Werke 3. Band, München 1963, 169.

Otto Hermann
Pesch

Gebet und religiöse Erfahrung

Als eine der ursprünglichsten Formen religiöser Erfahrung gilt im allgemeinen das Gebet. Der folgende Beitrag versucht, auf dem Hintergrund der theologischen Kontroversen der letzten Jahre eine bedachtsame theoretische Synthese mit praktischer Zuspitzung vorzutragen. red

Die Frage nach
Sinnbegründung und
Recht des Gebetes

Seit J. A. T. Robinsons kritischen Auslassungen über das Gebet im Rahmen seiner Frage nach „Ehrlichkeit vor Gott“¹ verzeichnet die theologische Diskussion einen wahren Boom an Veröffentlichungen über Probleme heutigen Betens. Bedeutsamstes Merkmal dieser Literatur: Es geht nicht mehr nur um die praktische Frage, wie unter den Erschwerungen des heutigen Lebens in Beruf und Gesellschaft sinnvolle Gebetsformen aussehen können; man stellt sich vielmehr in bisher nicht gekannter Intensität die Frage nach Sinnbegründung, ja nach dem Recht des Gebetes überhaupt. Die Thesen gehen von radikaler Ablehnung des „herkömmlichen“ Gebetes oder einer Umdeutung, bei der das Wort „Gebet“ etwas völlig anderes besagt, als man gewöhnlich damit verbindet, über entrüstete Zurückweisung und beschwörende Mahnung, die kritische Fragen erst gar nicht an sich heranlassen, bis hin zu neuartigen fundamentaltheologischen Sinndeutungen des Gebetes, die der betreffende Theologe jeweils von seinen eigenen theologischen Grundoptionen aus versucht. Es gibt Indizien, daß diese Diskussion, eineinhalb Jahrzehnte nach ihrem Beginn, nach einem ähnlichen Rhythmus sich ihrem Ende zuneigt, wie Diskussionen um andere aktuelle Themen der gegenwärtigen Theologie auch. Was zu entdecken war, ist entdeckt und gesagt, neue Ansätze nicht mehr recht vorstellbar, es sei denn im Rahmen jetzt nicht absehbarer neuer theologischer Ansätze überhaupt. Man macht bereits Dokumen-

¹ J. A. T. Robinson, *Honest to God*, London 1963; dt.: *Gott ist anders*, München 1964, hier: 89–108.

tationen der Debatte², die Zeit für eine bedachtsame theoretische Synthese mit praktischer Zuspitzung, für so etwas wie eine „Summa de oratione“ ist bereits herangereift³. Das Thema ist Gegenstand zahlreicher Predigten, Vorträge, Veranstaltungen der Erwachsenenbildung. Die „Praxis“ also erstattet Vollzugsmeldung. Führte die Debatte auch nicht zum Konsens oder auch nur zu allseitig vereinbarten Auffassungen, so sind doch die Positionen klar und nun der Erprobung ihrer „Geschichtswirksamkeit“ ausgesetzt.

Man kann sich denn auch hier nicht zutrauen, einen neuen Ansatz zu entwickeln. Ich fasse den Versuch knapp zusammen, mit dem ich mich andernorts in die Diskussion einschaltet habe⁴, und versuche, ihn ein wenig auf die Problemstellung dieses Heftes zu beziehen.

I. Gebet als sprechender Glaube

i. Der Mensch: das sprechende Wesen

Sprache, Wort — das ist nicht nur das gleichgültige Gefäß zum Transport eines Gedankeninhaltes, sondern das, worin sich das Wesen des Menschen als Person erfüllt. Denn Person wird der Mensch, indem er sich einem Du öffnet, und dazu bedarf er der Sprache — auch noch das Schweigen ist eine Form der Sprache, die bekanntlich sehr vielsagend sein kann. Das Wort schafft und verändert Situationen zwischen Menschen, beeinflusst und leitet ihr Handeln, gibt Freiheit, indem es Entscheidung möglich und nötig macht. Das gilt nicht nur für jene Funktion der Sprache, die direkt auf zwischenmenschliche Gemeinschaft aus ist — ein Gemeinschaft stiftendes Ja-Wort etwa —, sondern auch für die Funktion der Information. Nachrichten können Situationen schaffen und ganze Kettenreaktionen des Handelns auslösen.

Wenn sprachliche Kommunikation so zum Daseinsvollzug des Menschen gehört, dann steht von vornherein zu erwarten, daß der Glaube, die allumfassende Weise menschlichen Daseinsvollzuges, aus diesem Gesetz der Sprachlichkeit nicht herausfällt. Mit anderen Worten: Auch der

² Vgl. *Hermann Schmidt*, *Wie betet der heutige Mensch? Dokumente und Analysen*, Zürich — Freiburg/Br. 1973 (Bibliographie mit 1221 Titeln der Jahre 1960–72!). Zur Theologie des Gebetes vgl. seitdem noch *G. Ebeling*, *Das Gebet*, in: *Zeitschrift für Theologie u. Kirche* 70 (1973) 206–225; und *J. Sudbrack*, *Beten ist menschlich. Aus der Erfahrung unseres Lebens mit Gott sprechen* (Herderbücherei 465), Freiburg/Br. 1973. Im übrigen gibt es heute keinen theologischen Verlagsprospekt, der nicht immer neue Publikationen zum Thema Gebet anbietet.

³ Das in Anm. 2 genannte Buch von *J. Sudbrack* mit seiner weitausholenden Darstellung und seiner ungewöhnlich reichhaltigen Literaturverarbeitung darf gut und gern eine solche „Summa de oratione“ genannt werden. S. 116–139 bietet es einen instruktiven Durchblick durch die wichtigsten Ansätze moderner Sinndeutung des Gebetes.

⁴ Vgl. *O. H. Pesch*, *Sprechender Glaube. Entwurf einer Theologie des Gebetes*, Mainz 1971; *ders.*, *Das Gebet (Christliches Leben heute 14)*, Augsburg 1972; *ders.*, *Leben vor Gott*, in: *Neues Glaubensbuch*, hrsg. von *J. Feiner* und *L. Vischer*, Freiburg/Br. — Zürich 1973, 360–392.

2. Der Glaube:
Antwort auf Gottes
Wort

Glaube wird grundsätzlich sprachlicher Natur sein, sofern er wahrhaft menschlich ist.

Der anthropologische Ansatz bestätigt sich im Blick auf das Wesen des Glaubens selbst. Der Glaube hat es mit dem Wort zu tun. Zunächst im allgemeinen Sinne, daß er sich mit überliefertem, geschriebenem und verkündigtem Wort befassen muß, mit einer Botschaft, einem Zeugnis, einer Lehre gar. Entscheidend ist aber, daß er in diesem – so, wie es vorliegt, von *Menschen* formulierten – Wort die Einladung vernimmt, an *Gott* sich zu halten, auf ihn als den Grund und das Ziel des Daseins zu trauen. Tut der Mensch das, dann bedeutet dies, daß dem Menschenwort der Botschaft die Qualität des Wortes Gottes zukommt: Durch es hindurch – und in voller Klarheit *nur* durch dieses Wort – läßt Gott seine Einladung vernehmen, sich in dieser Welt auf ihn zu verlassen. Der Glaube selbst ist dadurch erwirkt, daß diese Einladung „trifft“. Eben deshalb betrachtet er die Hl. Schrift und die sie überliefernde und auslegende Verkündigung als Verleiblichung des Wortes Gottes und in diesem Sinn als Wort Gottes selber.

Glaube ist daher seinem Wesen nach nicht nur dergestalt Antwort auf die Botschaft, daß er sie als Lehre annimmt, „für wahr hält“ – obwohl er auch in diesem Sinne Antwort ist –, er ist darüber hinaus Antwort im Sinne der Rede von Person zu Person, in der Du-Ich- und in der Du-Wir-Form. Er sagt nicht nur: „Ich glaube es“, sondern: „Ich glaube an dich“ – „Wir glauben an dich“. In diesem Satz ist der Glaube als Grundvorgang zwischen Gott und Mensch zusammengedrängt. Gleichzeitig aber hat dieser Satz die Struktur des Gebetes, und zwar des Gebetes im ganz herkömmlichen Sinne. Daraufhin ergibt sich die These: Gebet ist sprechender Glaube. Glaube, der sich selbst wesensgemäß in Worte faßt, ist Gebet. Der Satz „Ich glaube an dich“ ist die Urgestalt des Gebetes.

II. Gebet und religiöse
Erfahrung

1. Religiöse Erfahrung:
Hilfe für das Gebet

Das Gebet ist eine konkrete Tat, denn zu einer Antwort muß ich mich entschließen. Religiöse Erfahrung dagegen – sofern vom Glauben unterschieden – ist zunächst keine Tat, sondern unverfügbares, spontanes Erleben, sei es direkt, als Erfahrung des – faszinierenden oder schreckenden – Numinosum, sei es indirekt, als begleitende, unthematische Mit-Erfahrung des Übersteigenden im alltäglichen Tun und Leiden⁵. Wie sich das Gebet in diese spontane religiöse

⁵ Bei der Niederschrift dieses Beitrags weiß ich nicht, wie sich das Verständnis von „religiöser Erfahrung“, mit dem ich hier und im folgenden arbeite, in die Gedankenführung der übrigen Beiträge dieses Heftes zum Thema Glaube und religiöse Erfahrung einfügt. Es kommt allerdings weniger auf das Wort als vielmehr auf die beschriebene Sache an, und an deren Realität dürfte kaum ein Zweifel möglich sein. Zu dieser Realität vgl. *Sudbrack*, a. a. O. 15–115.

Erfahrung einfügt, hängt davon ab, welcher Art diese ist, genauer: ob der persönliche, des Wortes und des Angeredet-Werdens mächtige Gott auf ihrer Fluchtlinie liegt.

Bricht die religiöse Erfahrung in der einen oder anderen Form an der Natur auf, am Erlebnis etwa ihrer Ordnung, ihrer Schönheit, ihrer Gewalt, ihrer gesetzmäßigen, auf überragende Intelligenz verweisenden Abläufe, aber auch ihrer Fremdheit, ihrer Furchtbarkeit, des eigenen Eingebundenseins in sie, dann geht sie problemlos in die „Erfahrung“ des persönlichen Gottes über – jedenfalls *kann* es so sein. Ein Gewitter zum Beispiel ist dann nicht mehr bloß ein Gewitter, sondern die Stimme des Herrn, die die Zedern des Libanon zerbricht (Ps 29). Ein Lebewesen ist nicht nur ein Fall des allgemeinen Lebensphänomens, sondern Erscheinung des „Atems“ Gottes, der es zum Leben erweckte (Ps 104,29 f). Daß Gott hinter allen Dingen und hinter allem Geschehen steht, wird so Inhalt oder Mitinhalt der religiösen Erfahrung selbst. Diese unterstützt mithin das Gebet, indem sie ihm einen selbstverständlichen Lebensraum anweist, wo die Frage nach seinem Sinn und Recht erst gar nicht aufkommt. Es ist *klar*, daß man diesen Herrn der Natur bitten, preisen, anbeten, ihm danken, ihm die Schuld bekennen darf und muß.

2. Religiöse Erfahrung: Hindernis für das Gebet

Anders, wenn die religiöse Erfahrung *nicht* an der Natur aufbricht, sondern, wie heute weithin der Fall, an der „hominisierten Welt“⁶, an der Welt des Menschen, dem die Natur zum Objekt nahezu schrankenloser wissenschaftlicher Erkenntnis und technischer Beherrschung, Bearbeitung und auch Veränderung geworden ist, den nun aber sein Leben, sein Zusammensein mit anderen, seine *Geschichte* auf das ihn Übersteigende verweist, positiv wie negativ, faszinierend und schreckend⁷. Auch die hominierte Welt ermöglicht religiöse Erfahrung, sofern sie Transzendenz Erfahrung ermöglicht. Aber diese religiöse Erfahrung verweist nicht mehr unbedingt in die Richtung eines *persönlichen* Gottes – es sei denn bei „Mystikern“ der Naturwissenschaft, denen, seltener aber möglicher Fall, ihre naturwissenschaftliche Arbeit zu konkreter Gottbegegnung wird. In der Regel aber wird „Transzendenz“ – man muß es so paradox ausdrücken – als *immanentes* Geheimnis der Dinge erlebt. Das kann durchaus „religiöse“ Verhaltensweisen nach sich ziehen wie Ehrfurcht, Hoffnung, Selbstbescheidung verfügenden Wissens u. ä. und somit als „religiöse Erfahrung“ bezeichnet werden, aber nicht mehr ein persönlicher Gott ist ihr Thema, sondern eine namenlose Transzendenz. Eine solche

⁶ Vgl. J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz – München 1968, bes. 51–71.

⁷ Vgl. Neues Glaubensbuch, 22–37, 72–100.

3. Religiöse Erfahrung: Aufgabe für das Gebet

religiöse Erfahrung behindert das Gebet (oder funktioniert es um), weil sie ihm den Adressaten entzieht.

Nun kann der christliche Glaube in gar keiner Weise auf das Bekenntnis zum *persönlichen* Gott verzichten – wie auch immer die systematisch-theologische Reflexion dieses Bekenntnis aufnehmen mag –, und zwar gerade unter dem Aspekt des Wortes nicht. Der Glaube ist durch das Wort Gottes konstituiert. Nichts anderes als das biblische Zeugnis vom redenden und im Wort handelnden Gott hat sowohl das personale Gottesbild wie auch überhaupt den Personbegriff auch in das philosophische Denken des Abendlandes eingebracht, so daß man theologisch geradezu definieren kann: „Gott ist Person“ heißt: „Gott spricht“. Wo und solange als eine spezifisch a-theistische religiöse Erfahrung die Realität ist, fallen daher Gebetsnot und Glaubensnot zusammen, genauer: der Zwiespalt zwischen Glaube und Erfahrung wird per definitionem zur Verunmöglichung des Gebetes. Man kann nicht beten, wenn man nicht an Gott als personales Gegenüber, als „Du“ glauben kann.

Daraus folgt aber: Glaube an den persönlichen Gott und Gebet fallen zusammen, weil Glaube an den redenden und anredenden Gott sich nur in wordhafter Antwort vollziehen kann. Der Weg zum Beten ist derselbe wie der Weg zum Glauben an den persönlichen Gott. Die These vom Gebet als „sprechendem Glauben“ hat hier ihren „Sitz im Leben“: Das Gebet, konzentriert in dem Satz „Ich glaube an dich“ als seiner Urgestalt, ist als solches die Weise, wie der Glaube die apersonale Transzendenzenerfahrung durchbricht⁸, besser: auf den persönlichen Gott, den Vater Jesu Christi hin erschließt. Die Aufgabe, die dem Beten als sprechendem Glauben hier entsteht, kann man folgendermaßen aufschlüsseln:

Gebet und Personalität Gottes

a) Das Gebet „macht“ Gott zur Person. Nicht im Sinne, als ob Gott vorher nicht Person wäre; und schon gar nicht im Sinne einer „Projektion“ gemäß Feuerbach'scher Religionskritik⁹. Aber in einem ähnlichen Sinne, wie Luther sagen kann: „Das Trauen und Glauben des Herzens machet beide, Gott und Abgott“¹⁰. Gemeint ist zunächst, daß nur und erst das Gebet Gottes Personalität erkennt. Der Betende antwortet auf die geschichtlich ergangene Einladung zum

⁸ Ein Vergleich mit Luthers Lehre von Gott, der „unter dem Gegensatz“ („sub contrario“) verborgen ist, welche Verborgenheit nur der auf Gottes Wort gestützte Glaube durchbricht, drängt sich hier auf; vgl. dazu O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mainz 1967, 208–223.

⁹ Vgl. dazu jetzt H. Fries, *Feuerbachs Herausforderung an die Theologie*, in: *Neues Testament und Kirche* (Festschrift Schnackenburg), hrsg. von J. Gnilka, 550–573; M. Xhaufflaire, *Feuerbach und die Theologie der Säkularisation*, München – Mainz 1972.

¹⁰ Großer Katechismus, 1. Gebot, in: *Bekennnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, Göttingen 41959, 560.

Glauben – eben darin versteht er diese Einladung als Wort Gottes und Gott als Redenden, das heißt: als Person¹¹. Aber noch mehr ist gemeint: Wenn Personalität im Dialog, in gegenseitiger Zuwendung und Öffnung sich verwirklicht, so darf gesagt werden, daß Gottes Personalität, so weit sie uns zugewandt ist, ihre Vollwirklichkeit erst in der Antwort des Menschen, also im Gebet erreicht – so wie auch seine Gnade ihre Vollwirklichkeit erst als vom Menschen angenommene Gnade erlangt. Was Gottes Personsein sonst noch ist, wissen wir nicht oder können es nicht in Begriffe fassen. Es ist gute Tradition der „negativen“ Theologie, daß man in der theoretischen Überschau sowohl sagen kann: Gott ist ein Du, wie auch: Gott ist *kein* Du. Noch das dialogische Zueinander des trinitarischen Gottes kennen wir nicht *außerhalb* des Dialogs zwischen Gott und Mensch, sondern allein im Rückschluß, besser: in der Rückahnung vom Dialog zwischen Jesus und dem Vater und aus Jesu Schilderung vom dialogischen Wesen des Geistes. Beten heißt also: der namenlosen Transzendenz den Namen „Gott“ zurufen – wodurch aus dem Geheimnis „jenseits“ von Welt und Erfahrung das Geheimnis des nahegekommenen, unweltlichen Du mitten in dieser Welt wird. Der genuine Gebrauch des Namens „Gott“ ist der Vokativ¹².

b) Das Gebet hat in doppelter Weise den „Widerstand“ der Erfahrung zu überwinden. Einmal, weil Gott, obwohl vom Glaubenden als Anredender und zum Dialog Gewillter in Anspruch genommen, nicht vernehmlich antwortet. Die geläufige Formel vom Gebet als „Gespräch“ mit Gott¹³ hat eine pastorale Problematik, die tief in der Sache selbst begründet ist. Denn gerade der Akt des Gebetes, der Gott als Redenden in Anspruch nimmt, gerät sofort in die Anfechtung, Lügen gestraft zu werden. Das gilt aufgrund der Struktur der Offenbarung, die immer Offenbarung in Verhüllung ist und die Verborgenheit Gottes nicht aufhebt, sondern gerade zum Thema hat¹⁴, und es gilt verstärkt im Zeichen moderner „atheistischer“ religiöser Erfahrung, wie wir sie beschrieben haben. Jede Wesensdeutung des Gebetes sollte nicht zuletzt, um pastorale Überforderungen zu vermeiden, die paradoxe Identität des redenden mit dem schweigenden Gott thematisieren. Das Gebet ist der Sache und der Glaubenserfahrung nach nicht Gespräch, sondern bekennende Anrede – oft unter dem Eindruck, ins Leere hinein zu sprechen.

¹¹ Vgl. wie oben unter I 2.

¹² Vgl. G. Ebeling, *Gott und Wort*, Tübingen 1966, 35–63, hier: 63.

¹³ Seltamerweise gebraucht *Sudbrack* diese Formel noch ganz unbefangen; vgl. den Untertitel seines Buches in Anm. 2.

¹⁴ Vgl. *Pesch*, *Sprechender Glaube*, 25–36; *Das Gebet*, 20–27.

Gebet als bekennende
Anrede – nicht
„Gespräch“

Faszination atheistischer
religiöser Erfahrung

c) Der Widerstand der Erfahrung verstärkt sich durch die Faszinationskraft gerade der atheistischen religiösen Erfahrung. Wenn es dafür eines Beweises bedürfte, so wäre er gegeben in der Attraktivität des dezidiert anti-offenbarungstheologischen Transzendenzbegriffes im „philosophischen Glauben“ bei Karl Jaspers, der auch nur die Idee einer personalen Selbstoffenbarung der Transzendenz, deren Folge Anbetung wäre, für eine Aufhebung des Wesens von Transzendenz und ihre Verkehrung in ein Stück Welt ansieht¹⁵. In Wahrheit besteht der gegenteilige Verdacht: Nichts verschließt den Menschen mehr in sich selbst, macht ihn transzendenzblinder als der Gedanke eines „Umgreifenden“, das uns nicht nahekommen kann. Denn dieses „Umgreifende“ wird dann notwendig zu einem Moment am Wesen menschlichen Daseins, es reißt den Menschen nicht auf, sondern bestätigt ihn, wie er ist, macht ihn selbstzufrieden – auch in der Selbstbescheidung – und läßt ihn den Durchstoß zu einem personalen Gott als unredlichen und überflüssigen Kraftakt empfinden. Fast möchte man eine Parallele zu Luther ziehen¹⁶: Wer die Verborgenheit Gottes nicht mehr als Schmerz spürt, dem erst ist Gott wirklich fern. Die schwerste Aufgabe des Gebetes besteht darin, sich der Verführungsmacht dieser Idee eines namenlosen „Umgreifenden“, mit dem sich so behaglich leben läßt, zu entziehen – durch den Vokativ „Gott“.

III. Hinweise auf praktische Konsequenzen

1. Gebet als Pflicht?

Die Gebetserziehung tut gut daran, nicht mit dem Gedanken der „Pflicht“ zu arbeiten. Beten ist keine „Pflicht“, die sich aus dem Glauben ergibt, sondern der sich aussprechende Glaube selbst. Und der Glaube ist keine „Pflicht“, sondern eine Weise des Lebens und des Sich-Verstehens in der Welt, die auf das Wort der in Schrift und Verkündigung gehörten göttlichen Einladung hin in der Freiheit des Herzens ergriffen wird. Wohl aber gibt es eine „Einübung“ ins Gebet, wie es eine Einübung des Glaubens gibt. Es bedarf ihrer so oft und in der Weise, wie es in der je individuellen Lebenssituation nötig ist, den Widerstand der Verborgenheit Gottes und der atheistischen religiösen Erfahrung auf lebendigen, das Leben leitenden Glauben an den persönlichen Gott hin zu überwinden. Man könnte auch sagen: wie es nötig ist, der Strapaze des Lebens aus dem Glauben, das immer unausdrückliches Gebet ist, die „Erholungspause“

¹⁵ Vgl. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962; dazu B. Welte, *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*, in: *Symposion 2* (1949) 132 ff.; H. Fries, *Ärgernis und Widerspruch. Christentum und Kirche im Spiegel gegenwärtiger Kritik*, Würzburg 21968, 41–99; und jüngstens J. Splett, *Philosophischer und religiöser Glaube*, in: *Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs* (Festschrift Fries), hrsg. von M. Seckler, O. H. Pesch, J. Broseder und W. Pannenberg, Graz 1972, 75–88.

¹⁶ Vgl. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung*, 217–219.

des zweckfreien, ausdrücklichen Verweilens beim Gegenüber des Glaubens zu gönnen¹⁷.

2. Reduktion und Variation

In diesem Rahmen hat konkrete Gebetserziehung eine zweifache Richtung. Zunächst: Reduktion allen Betens und aller Gebetsformulierungen auf die Grundgestalt des „Ich glaube an dich“. Das will sagen: Alles konkrete Beten muß sich auf diese Grundgestalt zurückführen lassen, oder es wird zum „Geplapper der Heiden“ (Mt 6,7). Umgekehrt muß der Beter sich darin einüben, in allen Formen, die ihm möglich sind – vom nur sekundenlangen Kurzgebet bis zur ausgedehnten Meditation –, das Grundthema „Ich glaube an dich“ gewissermaßen mit dem ganzen „Tonmaterial“ des Lebens zu variieren, das Leben selbst in der Form des betenden Glaubensvollzuges auszusprechen. Beide, Reduktion und Variation, sind geeignet, eine Fülle praktischer Erschwernisse des Betens zu entkrampfen. Mit dem schmucklosen „Ich glaube an dich“ ist alles gesagt, was das Beten je zu sagen hat – und das zu sagen ist in jeder Situation möglich, in der Glaube möglich und gefordert ist. Und alles, was das Beten „mehr“ sagt als diesen Satz, ist nur das Leben und Erleben selbst im Wortungsrahmen dieses Satzes.

Reduktion und Variation gelten umgekehrt auch für die Aneignung überkommener Gebete, einschließlich des liturgischen Gebetes und seiner erforderlichen Umgestaltungen¹⁸. Solche Gebete sind abzuhören auf ihr Grundthema – und zu ändern oder zu ersetzen, wenn sie das Grundthema, und sei es auch nur durch Unfähigkeit unseres Ohrs, nicht zu Gehör bringen. Denn wir haben ja nur *unsere* Ohren.

3. „Erschließungssituationen“

Dieser Begriff aus der Sprachanalyse hat inzwischen hilfreich Eingang gefunden in die Theologie des Gebetes¹⁹. Gemeint ist, daß das Gebet, wie jedes Wort, nur in einem konkreten Lebenskontext möglich wird und seinen Sinn erhält – und andernfalls leere Worthülse bleibt. Die Erschließungssituation des Betens ist jegliche Erfahrung, die den Menschen in das transzendente Geheimnis seines Daseins einweist und zugleich das personale Wesen dieser Transzendenz ahnen läßt. Die „Erschließungssituation“ des Betens – um hier nun alle Zwischenstufen des Gedankens zu überspringen – ist da, wo Menschen aus einer Liebe leben, die über sich selbst und über Liebe nach Menschenmaß hinausweist – und wäre es auch im Zerrspiegel ihrer eigenen Begrenztheit, der nicht die lautere Vollendung, sondern nur das Mühen darum gelingen kann. Gebetser-

¹⁷ Vgl. Pesch, Sprechender Glaube, 81–90; Sudbrack, a. a. O. 186–198.

¹⁸ Vgl. Pesch, Das Gebet, 83–91; Sudbrack, a. a. O. 162–173.

¹⁹ Vgl. Sudbrack, a. a. O. 145–151 und öfter.

ziehung, die Mut zum Wagnis des „Ich glaube an dich“ gibt, kann nur da fruchtbar werden, wo sie auf dem Grunde vermittelter Liebeserfahrung aufbaut. Das gilt allgemein, es gilt insbesondere für die Gebetserziehung in der Familie. Irrwege vor allem in der Gebetserziehung von Kindern sind an diesem Maßstab leicht als solche zu entlarven²⁰. Alle einzelnen Regeln und „Tips“ sind „sekundär“ im doppelten Sinn des Wortes: sie sind zweitrangig, und sie „folgen“, das heißt: sie ergeben sich von selbst²¹.

²⁰ Wer zum Beispiel Kindern damit droht, daß „der liebe Gott schimpft“ (womöglich mit Hinweis auf das Gewitter), wenn sie nicht „brav“ sind, will ja nicht das Kind zum Beten führen, sondern, der eigenen Ruhe wegen, zum Schweigen bringen.

²¹ Zur Gebetserziehung bei Kindern und in der Familie sei hingewiesen auf den Beitrag von M.-L. Thurmair, in: Wie heute beten. Ein Arbeitsbuch für die Erwachsenenbildung, hrsg. von G. Sporschill, Stuttgart 1973, 61–97; dort weitere Literatur.

Sandy Eisenberg
Sasso

Der Beitrag des Judentums zur Entwicklung moderner Leit- bilder für die Frau

Der folgende Beitrag einer jüdischen Theologin bietet einen sorgfältigen geschichtlichen Rückblick, der wichtige Ansätze und Hinweise, u. a. für ein partnerschaftlicheres Verständnis des Verhältnisses von Mann und Frau oder für eine unbefangene Bewertung der Sexualität und der Empfängnisregelung, aufzeigt. Schließlich zieht Sasso aus diesem Befund Konsequenzen für die Gesellschaft und für die Religionsgemeinschaften; dabei ist wohl besonders ihr Hinweis auf die Sprache der Liturgie zu beachten. red

Suche nach personaler
Identität der Frauen

Während des vergangenen Jahrzehnts begannen die Frauen sich ihrer Rolle in der Gesellschaft immer mehr bewußt zu werden. In der Suche nach Leitbildern und nach einer Sprache, in der sie ihren wachwerdenden Sinn für personale Identität ausdrücken können, zeigt sich indes, daß es unmöglich ist, vergangene Vorstellungen und Verhaltensmuster auf das Leben unserer Zeit zu übertragen. Dagegen sprechen sowohl historische als auch soziokulturelle Faktoren: Gesetze, kulturelle Werte und die Sprache selbst entwickeln sich aus spezifischen historischen Gegebenheiten. Wir können daher keine Periode der Geschichte mit unseren gegenwärtigen Maßstäben beurteilen; ebensowenig dürfen wir erwarten, daß wir in der Vergangenheit unseren heutigen Lebensstil vorfinden. Vergangene Traditionen sind jedoch reich an Möglichkeiten: Wenngleich sie keine vollkommenen Modelle anbieten, nach denen wir unser Leben gestalten können, so zeigen sie uns doch die Richtung an. Anliegen dieses Artikels ist es, aufzuzeigen, was in der jüdischen Tradition auf ein neues Image für die moderne Frau hindeutet.

I. Die Stellung der Frau im Judentum

1. Patriarchalische Umwelt — nur zum Teil übernommen

Die Umwelt, innerhalb der die jüdische Gesellschaft lebte und sich in ihren verschiedenen Perioden entwickelte, war im wesentlichen patriarchalisch. Die Welt wurde primär aus der Perspektive des Mannes betrachtet. Frauen galten als klar bestimmte Objekte, nicht als Personen, die ihr Leben selbst bestimmen. Bis zu einem gewissen Grad übernahm das Judentum diese Haltung, jedoch nicht zur Gänze. Trotz der soziokulturellen Bedingungen der Vergangenheit, die der Frau einen niedrigen Status zuteilten, finden wir in der rabbinischen Literatur eine äußerst interessante Stelle. Bezugnehmend auf die biblische Erzählung in Num 27,18–12, wo den Töchtern Zelophehads das Erbschaftsrecht zugesprochen wird, stellt der Midrash fest: „Die Zuwendung der Menschen richtet sich mehr auf die Männer als auf die Frauen. Aber dies ist nicht die Zuwendung Gottes. Seine Gnade schenkt er in gleicher Weise dem Manne und der Frau und allen“ (Sifre Num, Pinehas). Die rechtliche und religiöse Unterordnung der Frau unter den Mann entsprach demnach nicht dem Plane Gottes. Der Grundgedanke, daß durch die Verbindung des Männlichen und des Weiblichen das Leben geheiligt werde — ob dies nun in der ehelichen Vereinigung symbolisiert oder ob es am Bild der innergöttlichen Vereinigung betrachtet wurde —, zieht sich durch die ganze jüdische Geschichte hindurch. Das Weibliche wurde zwar oft unterdrückt, das Ideal einer ausgewogenen Welt war in der jüdischen Tradition jedoch stets vorhanden. Dieser Sinn für Harmonie, der das Weibliche und das Männliche als zwei sich selbst bestimmende Aspekte des Universums anerkennt, weist auf mögliche neue Leitbilder für die heutige Welt hin. Die Unterdrückung eines dieser beiden Elemente führt zu Unausgewogenheit und Chaos, die Selbständigkeit eines jeden zur Vollkommenheit.

Heiligkeit der Ehe

Die jüdische Einstellung zur Ehe zeigt uns diese Sicht der Welt besonders deutlich. Wohl galten für Mann und Frau unterschiedliche sexuelle Maßstäbe, bestanden für die Frau beschränkte gesellschaftliche Möglichkeiten und galt in der Ehe die Autorität des Mannes. Dennoch war die Ehe eine positive religiöse Forderung. In einer Welt, in der einseitig nur der Zölibat als Ideal gesehen und die Ehe zu einer Unterwerfung der Frau unter die oft schwachen und sündhaften sexuellen Bedürfnisse des Mannes degradiert wurde, betrachtete das Judentum die ehelichen sexuellen Beziehungen nicht nur als legitime, sondern als heilige Verbindung. Die rabbinische Literatur ist reich an Stellen, die die Schönheit, die Freude und den Segen der Ehegemeinschaft preisen. Beide, sowohl der Mann als auch die Frau, galten als unvollkommen ohne den anderen. Ihre Verbindung war

heilig, sie spiegelte das Göttliche wider. „R. Jakob sagte: Wer keine Frau hat, lebt ohne Gnade, ohne Hilfe, ohne Freude, ohne Segen und ohne Versöhnung. R. Hlyya b. Gammada sagte, daß dieser kein wahrhaft vollkommener Mann sei, und manche sagen, daß er das göttliche Ebenbild verringere“ (Gen Rabbah, Bereshit XVII, 2).

Das ideale Familienleben

Es muß erwähnt werden, daß praktisch alle führenden Männer verheiratet waren. Das ideale Leben war das Familienleben, d. h. Mann und Frau, Sohn und Tochter, ein Gleichgewicht zwischen dem männlichen und dem weiblichen Element. Zur Frage, wann ein Mann seine Pflicht zur Zeugung erfüllt habe, „sagt die Schule von Hillel: Wenn er hervorgebracht habe einen Sohn und eine Tochter, wie es geschrieben steht (Gen 1,27): Als Mann und Frau schuf er sie“ (Yebamot VI, 6).

Schutz der Rechte der Frau durch Heiratsvertrag ...

Obwohl die Rollen in der Ehe durch die aus Männern bestehenden Ratsgremien genau festgelegt waren, wurde doch auch für die Rechte der Frau in der Ehe Vorsorge getroffen. Der Heiratsvertrag (Ketubba) legte nicht die volle Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau zugrunde. Es zeigte sich in ihm aber ein wachsendes Interesse an der Integrität der Frau. In neuesten Entdeckungen von Heiratsverträgen aus dem 10. bis 13. Jahrhundert finden wir immerhin Abschnitte, in denen von gegenseitigen Verpflichtungen die Rede ist und die die eheliche Beziehung als eine partnerschaftliche darstellen¹. Obwohl einer der primären Ehezwecke die Zeugung von Kindern war, achtete man in der Frau nicht nur die Gebälerin, sondern auch ihre Personalität und ihre Rechte. Nicht aus allen ehelichen Verbindungen mußten Kinder hervorgehen: „Wenn er schon Kinder hat, darf er ablassen von weiterer Zeugung, nicht aber von weiterem Ehevollzug.“ (B. Yebamot 61 b). Abgesehen von der Zeugung wird die gegenseitige Beglückung durch die Sexualität als ein wünschenswertes und notwendiges Element in der menschlichen Begegnung betrachtet.

... Geburtenregelung ..

Eine noch weitergehende Achtung vor der Person der Frau wird in den Sätzen offenkundig, die die Geburtenregelung betreffen, obwohl diese in eine komplexe juristische Terminologie eingekleidet sind. Sogar schon in der rabbinischen Periode kannte man ein empfängnisverhütendes Mittel, das *Mokh* genannt wurde und in besonderen Fällen Anwendung fand. Spätere Interpretationen von rabbinischen Aussprüchen erlaubten allen Frauen die Benützung wirkungsvoller antikonzeptioneller Mittel². Die Regeln, die den

¹ Mordechai Friedman, Termination of the Marriage Upon the Wife's Request: A Palestinian Ketubba Stipulation, in: Proceedings of the American Academy for Jewish Research, vol. XXXVII, New York 1969, p. 40.

² Die richtige Schlußfolgerung lautet, daß jede Frau das *Mokh* benutzen darf. Das Gesetz folgt damit der Weisheitserzählung, wonach die drei Frauen (die

... Unterstützung eines Scheidungsbegehrens der Frau ...

Abortus betrafen, waren charakterisiert durch die Achtung vor dem Leben und der Gesundheit der Mutter.

Scheidungsprozesse begünstigten im allgemeinen den Mann. Ebenso war es sein alleiniges Vorrecht, eine Scheidung einzuleiten. Die Rabbinen waren sich jedoch der Verletzlichkeit der Frau bewußt, so daß sie auch Vorkehrungen zu ihrem Vorteil trafen. Schon in der rabbinischen Zeit konnten sich Frauen, die eine Scheidung wünschten, an das Gericht wenden. Wenn das Gericht hinreichende Gründe finden konnte, unterstützte es die Frau und zwang den Ehemann, die Scheidung zu gewähren. Im Mittelalter wurden unter den franko-germanischen jüdischen Gemeinschaften zwei wichtige Reformen institutionalisiert: 1. die Notwendigkeit der Zustimmung der Frau zur Scheidung und 2. die Forderung nach der offiziellen Zustimmung durch die Gemeinden³.

Im Mittelalter wurden auch „bedingte Scheidungen“ praktiziert. Viele Männer waren Kaufleute, und ihr Geschäft zwang sie, weit und für lange Zeit zu verreisen. So bestand immer die Gefahr, daß sie eines Tages verschollen sein würden. Ohne einen Zeugen für den Tod des Mannes war es einer Frau jedoch unmöglich, wieder zu heiraten. In diesen bedingten Scheidungen wurde nun sowohl dem Gesetz Genüge getan, als auch die Situation der Frau berücksichtigt. Sie bestimmten, daß eine Frau, deren Mann nicht innerhalb einer bestimmten Zeit zurückkehrte, frei war, eine neue Ehe einzugehen.

Keine dieser Reformen jedoch, so liberal sie für ihre Zeit gewesen sein mögen, gaben der Frau das Recht, selbst eine Scheidung einzuleiten. Es gibt jedoch Hinweise dafür, daß Frauen, die in der jüdischen Gemeinschaft von Elephantine im 5. Jahrhundert v. Chr. lebten, dieses Vorrecht besaßen. Eine neuere Entdeckung in der Cairo Geniza zeigt u. a. palästinensische Ketubba-Fragmente, die Bezug nehmen auf das Recht der Ehefrau, mit dem Scheidungsprozeß zu beginnen⁴.

2. Die Frau als Trägerin des Tatbestandes des Judentums ...

... im Heim als religiösem Zentrum ...

Ein weiteres Zeichen für die Bedeutung des weiblichen Elements war die Rolle, die die Frau für die Weitergabe und den Fortbestand des Lebens, der Religion und der Kultur durch die ganze jüdische Geschichte hindurch spielte. Wenn auch ihre Fixierung auf die Sphäre der Familie und des Haushalts negativ bewertet werden mag, so war

jüngere, die schwangere Frau und die stillende Mutter) zwar „nicht müssen“ (das Moch verwenden), daß sie und andere aber „dürfen“ (Yam Shel Sh'lomo, Y'vamot 1,8). Für eine weitere Behandlung der Einstellung zum Gesetz der Geburtenkontrolle in der jüdischen Tradition vgl. David Feldman, Birth Control in Jewish Law, New York 1968.

³ Z. W. Falk, Matrimonial Law in the Middle Ages, London 1966, 115–119.

⁴ Friedman, a. a. O. 29–55.

... aber auch in
Öffentlichkeit und
Verfolgung

sie doch nie bloß Hausfrau. Sie schuf im Heim ein Zentrum jüdischen Lebens, aus dem die Kinder hervorgingen und in das Herz der jüdischen Gebräuche und Gesetze hineinwachsen, und jene Atmosphäre, in die der Mann sich von den Bedrängnissen und Gefahren, die ihm das Leben brachte, flüchten konnte. Das Heim war stets das Heiligtum des jüdischen Lebens. Seine Bedeutung für den Fortbestand des Judentums kann nicht überschätzt werden. Indem gerade die Frau die Schöpferin dieses Heimes war, übte sie eine äußerst bedeutende religiöse Funktion aus. Ihr Lebensbereich war jedoch keineswegs beschränkt auf den häuslichen Bereich. Schon in der biblischen Periode und besonders im Mittelalter war sie auch in den wirtschaftlichen und kommunalen Bereichen tätig. In Krisenzeiten, wie z. B. während der Kreuzzüge, war sie unter den ersten, die für ihren Glauben und ihr Leben eintraten, wenn es sein mußte, sogar bis zum Tode⁵. Es ist daher kein Wunder, daß der Midrash sagt: Es ist einzig das Verdienst der rechtschaffenen Frau in jeder Generation, daß jede Generation gerettet wurde⁶.

3. Harmonie zwischen
Weiblichem und
Männlichem – in Gott,
Menschheit und Welt

Schließlich ist durch die ganze jüdische Geschichte hindurch das allgemeine, den verschiedenen Formen der praktischen Erfahrungen zugrundeliegende Prinzip zu verfolgen, das im Hinblick auf ein ausgeglicheneres Weltbild das männliche und weibliche Element durchzieht und eine umfassendere Definition dieser zwei Aspekte des Universums bietet. Wie dieses Prinzip die praktische Ebene von Gesetz und Sitte durchzog, so wirkte es auch im Bereich der Theologie.

Weibliche
Personifikationen
Gottes

Obwohl in der Geschichte des jüdischen Denkens das weibliche Element oft unterdrückt worden war, blieb es doch eine bedeutende Kraft und trat im 13. Jahrhundert in der Kabbala-Mystik erneut und in großem Glanz hervor. Auch früher schon gab es weibliche Personifikationen Gottes im Sabbath, in Israel und in der Shechina (Gottes innewohnende Gegenwart). Aber nun, im *Zohar*, der Kabbala-Bibel des 13. Jahrhunderts, wurde die weibliche *Shechina* als eine Hypostase des Göttlichen betrachtet⁷. Sie repräsentierte die vollste Entfaltung Gottes, die letzte Manifestation der zehn Sphären der göttlichen Emanation, Sefirot, die die verborgene Wirklichkeit der Gottheit offenbarte. Nur durch sie konnte der Mensch Gottes Gegenwart erfahren. Darüber hinaus wurde das gesamte Gottesbild in

⁵ Shlomo Noble, *The Jewish Woman in Medieval Martyrology*, in: *Studies in Jewish Bibliography, History and Literature in Honor of I. Edward Kievsky*, ed. Chas, Berlin.

⁶ Ruth Zutra, hrsg. v. S. Buber, IV/II, 246.

⁷ Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1954, 229.

Begriffen der männlichen und weiblichen Sephirot dargestellt. Gerade die Einheit dieser Sphären, die Vereinigung des Männlichen und des Weiblichen bedeutete das harmonische Paradies auf Erden. Der chaotische Zustand der Welt war verursacht durch das Zerbrechen dieser Einheit, durch die Unausgewogenheit dieser beiden Sphären.

Zusammenhang
zwischen Harmonie
auf Erden und der
Verbindung mit Gott

Da die irdische Existenz als ein Spiegelbild der höheren Bereiche betrachtet wurde, hingen die Bewegungen des Segens und des Fluches nicht allein von den kosmischen Sphären ab. Die Zerstörung der Harmonie auf Erden durch den Menschen wirkte sich auch auf den Himmel aus und verursachte das Abreißen des göttlichen Lebensstromes. Andererseits öffneten sich für einen Menschen, der in seinem irdischen Leben die Ausgewogenheit erreicht hatte, die himmlischen Kanäle und überströmten ihn mit ihren erlösenden Kräften. Deshalb propagierte die Kabbala niemals sexuelle Abstinenz im Unterschied zu den meisten nichtjüdischen mystischen Strömungen. Die eheliche Gemeinschaft von Mann und Frau war eine symbolische Widerspiegelung der göttlichen Einheit. „Wann kann ein Mensch vollkommen genannt werden nach dem Bild Gottes? . . . Wenn er mit seinem Gemahl in Einheit verbunden ist, und wenn er in die Welt setzt einen Sohn und eine Tochter. Dann ist ein Mensch auf Erden vollkommen, wie sein heiliger Name im Himmel vollkommen ist. Aber wenn ein Mensch nicht gewillt ist, den heiligen Namen auf Erden zu vervollkommen, dann hat er keinen Anteil an seinem heiligen Namen, denn dann verringert er das Ebenbild seines Herrn . . .“ (Zohar III 67a)⁸.

Keine weiblichen
Mystiker

Freilich muß gesagt werden, daß das Mittelalter, die Zeit der Blüte der jüdischen Mystik, eine Periode war, in der das gesellschaftliche Leben sehr eingeschränkt war. Die monastischen und aszetischen Bewegungen hatten, ohne vollständig in das Judentum übernommen zu werden, einen starken Einfluß auf das jüdische Leben. Obwohl das jüdische Ideal eine weiblich/männliche Welt war, gab es z. B. keine weiblichen Mystiker. Die Frauen blieben auf ihre traditionellen Rollen beschränkt. Das starke Wiederhervortreten des weiblichen Elements fand jedoch im Volk ein lebhaftes Echo. Trotz einer mächtigen Opposition blieb die Shechina als die weibliche Hypostase des Göttlichen einer der populärsten Aspekte der Kabbala.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß uns das Judentum tatsächlich Wege zeigen kann, um für die Frau ein neues Image zu entfalten. In verschiedensten Begriffen, sei es im

⁸ The Zohar, engl. by Harry Sperling and Maurice Simon, Soncino Press, New York 1933.

Gesetz, in der Sitte oder im jüdischen Gedankengut spricht das Judentum grundsätzlich von einer Welt, die sich nur dann auf dem Weg zur Heiligkeit befindet, wenn sie für die volle Verwirklichung des Männlichen und des Weiblichen Raum gibt.

II. Anregungen und Aufgaben für die heutige Kirche und Gesellschaft

Es liegt nun an uns, an den einzelnen Menschen und an unseren heutigen Gesellschaften, dieses Konzept auf die Eigenart unserer kulturellen Werte, auf unsere Gesetze und in unsere Sprache zu übertragen. In der Praxis bedeutet dies z. B. die Anerkennung des Rechtes der Frau zur uneingeschränkten Teilnahme an der Berufswelt mit den gleichen Vorrechten und dem gleichen Verdienst wie der Mann. Es bedeutet zugleich den Anfang eines inhaltsreicheren Familienlebens, indem im Bereich des Zuhauses und der Erziehung der Kinder die Verantwortung geteilt wird. Wenn beide, sowohl der Mann als auch die Frau, dieselben Möglichkeiten der Selbstverwirklichung erhalten, und zwar in allen Lebensbereichen, geistig, materiell und körperlich, werden wir die Erfahrung machen, daß beide, Mann und Frau, positiver und kreativer daran Anteil nehmen werden. Dies wird sich auf die Gesellschaft der ganzen Welt auswirken und eine vollere Entfaltung des einzelnen ermöglichen.

Partnerschaft und Gleichberechtigung in Beruf, Ehe, Familie u. dgl.

Im Bereich der religiösen und bürgerlichen Gesetze muß eine neue Gesetzgebung für Ehe, Scheidung, finanzielle Verpflichtungen und Privilegien ins Auge gefaßt werden, die die Frauen als gleichberechtigte Partner der Männer anerkennt.

Sprachschwierigkeiten, insbesondere auch in der religiösen Sprache

Eine Veränderung im Bereich der Sprache ist äußerst schwierig, da ein Großteil der Literatur und der Umgangssprache ganz auf eine Männerwelt hin orientiert ist. Dieser Umstand wirkt besonders schwer, wenn wir ihn im Zusammenhang mit Liturgie und Feier reflektieren. Schon bei flüchtigem Lesen der meisten unserer westlichen Gottesdiensttexte und liturgischen Begleittexte zu den wichtigsten Riten zeigt sich, daß die Gebete im wesentlichen von Männern verfaßt worden sind und auch speziell an Männer gerichtet sind. Die religiösen Bilder und die Sprache, auf die wir antworten sollen, sind zutiefst beeinflusst von einer männlichen Färbung. Das auffallendste Beispiel ist hier wohl die Abbildung Gottes durch eine fast ausschließlich männliche Symbolik.

Die gegenwärtige weltweite Welle der liturgischen Erneuerung führte zur Bildung einer Reihe liturgischer Komitees, deren Aufgabe es sein soll, die traditionellen Riten und Gebetbücher zu erneuern. Diese Komitees, die fast ausschließlich aus männlichen Mitgliedern und Leitern bestehen, setzen damit die Vernachlässigung des weiblichen

Benachteiligung der
Frau in jüdischen und
christlichen Riten
aufheben

Elements fort. Während sie mit Achtung vor den traditionellen Formen ans Werk gehen und durch zusätzliche Lesungen, freiere Übersetzungen und Erklärungen die Vergangenheit mit der Gegenwart zu vereinen suchen, geht ihnen eine wirkliche Sensitivität für das Weibliche vollständig ab. Sie berücksichtigen nicht die Realität gläubiger Frauen.

Ritus und Zeremonien verstärken oft noch diese Unausgeglichenheit zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen. Zwei besondere Beispiele sind Geburt und Eheschließung. In der jüdischen Tradition gibt es eine festliche, an Symbolen reiche Beschneidungszeremonie, durch die ein Knabe in die Gemeinde seines Volkes aufgenommen wird. Für das Mädchen jedoch gibt es lediglich, einige Wochen nach der Geburt, eine kurze Zeremonie der Namengebung, der die symbolische Bedeutung, die dem männlichen Geburts-Ritus beigemessen wird, vollständig abgeht. Wenn jener Trend der jüdischen Geisteshaltung Anwendung fände, der die Heiligung des Lebens in einer Harmonie des Männlichen und des Weiblichen sieht, würde das bedeuten, daß für Geburt und Aufnahme des Mädchens in die Gemeinde ein paralleler Ritus geschaffen werden müßte, wie für die Knaben⁹.

Im Christentum und im Judentum verwenden die Eheschließungsriten eine Sprache, die die männliche autoritative Rolle in der Gesellschaft und zu Hause betont. Es ist notwendig, daß Formeln und Versprechen gefunden werden, die einen echten Sinn von Gegenseitigkeit in den ehelichen Beziehungen widerspiegeln.

Das Judentum weist uns einen gangbaren Weg, ein allgemeines Prinzip, das uns bei den konkreten Veränderungen in Gesetz, Sprache und Ritus leiten könnte. Eine solche Bewegung in Richtung einer Ganzheit ist unerläßlich für die Gesundheit und die Vitalität unseres religiösen Lebens.

⁹ Eine genauere Beschreibung einer solchen Zeremonie findet sich in meinem Artikel „B'rit B'not Israel – Observations on Women and Reconstructionism“ in: Response, Summer 1973.

*Bitte beachten Sie die Prospektbeilagen des Calig-Verlages
und des Verlages Herder Wien.*

Alexandre Ganoczy

Zum Hunger nach Gotteserfahrung

In der folgenden Predigt geht Ganoczy den Fragen nach, wo und wie sich heute ein Hunger nach Gotteserfahrung zeigt und wie dieser Hunger gestillt werden könnte, nachdem die klassischen Wege der Gotteserfahrung – Gebet, Leiden, tätige Liebe und Gemeinschaft – je für sich für viele Menschen nicht mehr gangbar sind. Seine These lautet, daß nur diese drei Wege gemeinsam als Nachvollzug dessen, was Gott in Jesus getan hat, auch für uns heutige Menschen eine Gotteserfahrung ermöglichen – z. B. in der Seligkeit der Friedensstifter. red

„Wehe euch, die ihr gesättigt seid, denn ihr werdet hungern“ (Lk 6, 25). Dieses Wort setzt Lukas mit Absicht in Kontrast zu den Seligpreisungen, die den Armen und Verfolgten gelten. Dasselbe Wort kann vielleicht in der Gesellschaft, in der wir heute leben, einen ganz besonderen Sinn erhalten: Frauen und Männer, die in einer Sozietät der Sättigung und des Überflusses zu leben haben, empfinden einen Hunger, den nichts in ihrer Umwelt stillen kann, ich meine: den Hunger nach Gotteserfahrung. Hunger im Wohlstand: Hunger nach dem, was Wohlstand nie zu geben, eher aber wegzunehmen vermag. Ein Hunger, den auch eine recht skeptische Haltung begleitet. Denn nur wenige rechnen damit, daß irgendein antwortendes Forum, sei es Wissenschaft, Philosophie oder Religion, ihn befriedigen könne. Also: Hunger ohne große Hoffnung auf Kraft gebende Nahrung...

Und noch eines, noch etwas Wichtiges: viele Menschen um uns und manche unter uns verspüren einfach einen unbestimmten Mangel, wie eine existentielle Leere, ohne das als Verlangen nach Gott bezeichnen zu können. Wenn sie davon sprechen, sprechen sie eher von Sinnlosigkeit des Lebens, von Unfreiheit mitten in angeblichen Freiheiten, von einem großen Nichts im Bereich der Ziele, von Entfremdung aller Art und vielleicht auch davon, daß sie Alleinsein und Stille kaum ertragen können. Sie haben irgendwie Angst, mit sich selbst konfrontiert zu werden.

Die Frage nach Sinn, Freiheit, Einheit und Glück als Frage nach Gott

Wir wollen uns heute auf dieses recht komplexe Problem in einem Gottesdienst besinnen. Deshalb dürfen wir voraussetzen, daß die Mehrheit der Anwesenden doch nach Gott fragt, wenn sie jenen sonst so schwer bestimmbaren Hunger nach Sinn, Freiheit, Einheit und Glück in sich verspürt. Martin Luther fühlte sich sündhaft und fragte deswegen: „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“ Bei uns ist es etwas anders. Wir wissen um unsere Zugehörigkeit zu Menschen, die durch innere Leere bedroht sind, und fragen daher: „Wie erfahren wir Gott als sinnhafte und sinngebende Wirklichkeit in uns und um uns, persönlich und in der Gesellschaft?“

Gotteserfahrung?... Welche Art Erfahrung soll das sein? Gewiß nicht die Empirie der Naturwissenschaften: man begegnet Gott oder dem Sinn des Lebens nicht in einem Experiment. Auch die eigenwillig logische Beweisführung der sogenannten Gottesbeweise, etwa der Beweis von der Ordnung der Natur her, kommt kaum in Frage. Dann hilft vielleicht einer der Wege, die von der christlichen Tradition vorgeschlagen wurden: der Weg des Betens, der Weg des Leidens und der Weg der Liebe? Gehen wir diesem Thema nach.

Klassische Wege der Gotteserfahrung:
Gebet

Unsere religiösen Erzieher haben uns vermutlich den ersten Weg besonders eingeschärft: *Gebet* und Sakramente. Betet einer alltäglich, beichtet er, kommuniziert er häufig, so wird er „kosten“ können, was Gott bedeutet, welche Geborgenheit er dem Frommen sichert. Diese vorwiegend kultische Gotteserfahrung ermöglicht auch heute noch nicht wenigen Glaubenden, auch jüngeren, jene innere Harmonie zu erlangen, die allein die Sammlung und der vertrauensvolle Anruf Gottes bieten kann. Doch dieser vorwiegend kultische Weg – gestehen wir es offen – ist für die Mehrheit der jungen Christen fast ungangbar geworden. Trotz mehrfacher Liturgiereform spricht der Gottesdienst im Grunde noch immer eine Fremd-

sprache. Seine Symbole entstammen vergangener Zeit, seine Poesie von Cherubim et Seraphim klingt fremd im Zeitalter des technischen Eifers. Dazu noch: diese dermaßen protokollarische und gesteuerte Intimität mit dem großen Unbekannten und dieses noch so betont väterliche Gottesbild!... Wer will damit verhindern, daß unser Beten nicht immer schwieriger oder besser, immer sprachloser wird?...

Leiden

Als ein weiterer klassischer Ort der Gotteserfahrung gilt seit jeher das *Leiden*, selbstverständlich das als Opfer freiwillig angenommene, ja gesuchte Leiden. Aber auch das ist irgendwie in Krise geraten. Nicht nur die wachsende Zahl der technischen Mittel zur Leidenbekämpfung bringt eine neue Mentalität mit sich. Auch der echt christliche Wunsch, Gott endlich einmal in dem anzutreffen, was gesund, kräftig und erfreulich ist (so schon Dietrich Bonhoeffer), hat neue Perspektiven eröffnet. Vielleicht gehört zu diesem Kontext das bissige Wort jenes Theologiestudenten, der sagte: „Ich habe oft Zahnweh gehabt, aber dabei doch Gott gar nicht erfahren!...“

Liebe und Mitsein

Und wie steht es mit der *Liebe*? Mit der viel gepriesenen Ich-Du-Beziehung? Mit der Dynamik der Gruppe? Sind das nicht die neuen Wege zur Erfahrung dessen, was früher unbesehen Gott hieß? Gibt nicht das Zusammensein mit Gleichgesinnten ein tiefes Gefühl der Geborgenheit und zugleich Antriebe zur Selbsthingabe? Sicher bieten uns solche neue Weisen der Kommunikation viel mehr an Sinnerfahrung als etwa manche Messen für Liturgie-konsumierende Massen. Denn die Sinnerfahrung erwächst leicht aus dem Boden der Spontaneität, der Affinität, der gruppendynamisch entfalteten Phantasie und aus dem durchaus übersehbaren Bereich der Gruppe. Aber... Auch hier gibt es ein „Aber“. Der rein gruppendynamisch erfahrene „Gott“ ist vielmehr namenloses Ereignis und Erlebnis als ein Gegenüber, von dem wir angesprochen und beansprucht werden. In der breiten Partnerschaft und Kamerad-

schaft der Gruppe kommt Gott leicht keine Partnerrolle mehr zu. Er ist mehr Funktion als herausfordernde Macht. So bleibt nach wie vor die Frage offen: „Wie erfahren wir Gott als sinnhafte und sinngebende Wirklichkeit, die Macht hat, uns herauszufordern?“

Nun: wenn die hier vorgetragene Analyse unserer Situation richtig ist, dann dürfen wir folgern: *einzelnen* genommen hilft keiner der drei genannten Wege weiter. Die Wege des Betens, des Opfers und der Gruppe sind, jeder für sich allein genommen, zu belastet, um die meisten von uns zu einer echten Gotteserfahrung führen zu können.

These: Beten, Leiden und Mitsein bilden zusammengefaßt einen einzigen Weg der Gotteserfahrung

Warum besitzt der Glaube, der Praxis wird, eine wahrhaft synthetische, zusammenfügende Kraft? Weil er in einem grundsätzlichen „Ja“ an denjenigen verwurzelt ist, der allein Macht hat, die *Ganzheit* der Existenz und der Geschichte zu erhellen und zu beanspruchen. Dieses „Ja“ ist grundsätzlich und global, es verliert sich nicht in Einzelheiten. Es ist ein Vertrauensvotum ohne kleinliche Verifikation des Details. Deshalb kommt es immer einem *Wagnis* gleich. In dieser Hinsicht ist es besser zu sagen: „Ich wage, an Gott zu glauben“, als einfach: „Ich glaube an Gott“. Nun aber orientiert sich dieser Glaube nicht etwa nach abstrakten Wahrheiten, sondern nach *Taten*, die in der konkreten Existenz Jesu von Nazareth vollbracht wurden. Der Glaubende setzt nicht auf eine Ideenwahrheit, sondern nimmt eine praktische Wahrheit in sich auf: die Wahrheit eines praktizierenden Gottes. Wie dieser Gott der Ganzheit arbeitet, das kann der Glaubende am Leben und am Kreuz Jesu ablesen. Er arbeitet selbstlos, solidarisch mit den Verachteten, bereit zum Leiden, und immer in jener Freude, die der Mensch empfindet, in der er sich ändern nützlich macht. In die Nachfolge dieses Gottes und dieses Jesus treten wir, wenn wir uns engagieren, wenn wir den Mut haben, über uns hinauszugehen und den Exodus der mitmenschlichen Verantwortung zu wagen.

Das tun, was Gott in Jesus getan hat

Ja, das ist es: Wir wollen tun, was Gott tut. Wir wollen so extrovertiert handeln, wie Gott in Jesu in gezielt-nützlicher Selbsthingabe gehandelt hat. Wir wollen die Wahrheit nicht nur erkennen und schauen und genießen, sondern vor allem tun. Das Hören des Wortes reicht uns nicht, wir suchen „Vollbringer des Wortes“ zu sein, ganz im Sinne des soeben vorgelesenen Jakobusbriefes. Und als Vollbringer des tätigen Gotteswortes hoffen wir, uns „in das Gesetz der Freiheit“ zu versenken und dabei „selig“ zu werden (Jak 1, 22–25).

Gotteserfahrung in engagierter Friedensarbeit

Selig werden?... Das ist der alte Ausdruck des Evangeliums dafür, was wir heute Gotteserfahrung nennen. Hören wir einen ausgewählten Satz von Jesus nach Matthäus. Er sagt: „Selig die *Friedensstifter*, denn sie werden Söhne Gottes heißen“ (Mt 5, 9). Selig sein bedeutet jene einzigartige, tiefe und totale Freude erfahren, die das Kommen der eschatologischen Gottesherrschaft (sprich für heutige Ohren: der Macht der Freiheit und der Gerechtigkeit) mit sich bringt. Seligfreudig sind die Friedensstifter, weil sie „Söhne Gottes“ (sprich: Mitarbeiter Gottes) genannt werden. Nun sind gerade die *Täter* des Friedens selig gepriesen, diejenigen, die Versöhnung und Eintracht nicht nur vom Himmel erwarten, sondern auch das Ihrige glaubend dazutun. Das Beispiel finde ich besonders geeignet, unseren synthetischen Weg der Gotteserfahrung zu verdeutlichen. Denn Friedensarbeit ist immer und überall notwendig und möglich. Es gibt Seligpreisungen bei Matthäus, die den Trauernden, den Elenden und den Verfolgten gelten. Diese auf uns zu beziehen, wäre künstlich und unwahrhaftig. Aber die Aufgabe der Friedensstiftung betrifft uns alle. Solange die Strukturen unserer Gesellschaft wie auch die dadurch bedingten und programmierten Menschen Fremdheit, Diskriminierung, Unterdrückung fördern und allerlei Entfremdung stiften, gibt es Arbeit für Friedensstifter. Selbstverständlich kann der gesuchte Friede nicht ein Friede „um jeden Preis“ sein und die diesbezügliche Arbeit in einem „Alles-

mit-allem-Versöhnen-Wollen“ bestehen. Das Kreuz steht noch und mahnt, daß menschliche Versöhnung nie eine bloße Vernichtung, sondern immer ein voranhelfendes Austragen der Widersprüche bedeuten kann. Es gibt also etwas wie eine praktische Dialektik des Friedens, wie ein Ringen durch Ja- und Neinsagen um genuine, wahre, voranbringende Kommunikation. Wer unter dem Vorzeichen des Kreuzes Jesu Friedensarbeit leisten will, der muß die ganze Last prophetischer Kritik und des geduldigen Wiederaufbaus auf sich nehmen.

Engagement und Sammlung

Die letzte Frage, die noch beantwortet werden muß, lautet: Wie kann dieser praktisch-werdende Glaube, insbesondere Friedensarbeit – wobei es um ständige Extroversion und öffentliches Engagement geht – sich gerade als Gotteserfahrung vollziehen? Antwort: So, daß daraus wie selbstverständlich das Bedürfnis der Sammlung, der Meditation, des betend-planenden Nachdenkens und auch der Gruppendynamik in offenen Gruppen entsteht. Jeder Apostel braucht ein Stück Wüstenstille. Ich erinnere mich an engagierte Christen in einem Pariser Gastarbeiterviertel. Diese Frauen und Männer kämpften täglich den Kampf der sozialen Gerechtigkeit, ohne die sie keinen Frieden kennen wollten. Viel Freizeit hatten sie nicht. Aber die wenige, die sie hatten, wurde nicht selten der stillen Meditation und dem brüderlichen Abendmahl gewidmet. Solche Ekstasen brauchten sie einfach, um ihrer Aktion die Kraft des Glaubens zu bewahren. Ihre Fürbitten klangen spontan, nicht gewollt-künstlich. – Das Leiden? Das Opfer? All das schien ihnen normale Begleitscheinung ihres Engagements im Namen des gekreuzigten Friedensstifters. – Und die Existenz in Gruppen? Ebenfalls selbstverständlich, aber keineswegs egozentrisch! Jeder erfuhr darin zwar Freundschaft und Wärme, das jedoch stand so sehr unter dem Zeichen der Sorge für die da draußen, daß die Freude am Beieinandersein keinen Charakter des banalen, privatisierten Genusses an der Gruppe hatte. Bei diesen Christen stellte sich das *Problem* der Gotteserfahrung nicht... wahrhaftig nicht.

Iso Baumer

Wallfahrten und religiöse Erfahrung

Das Thema „Wallfahrten“ ist nicht erst wieder seit der Ankündigung eines „Heiligen Jahres“ von allgemeinerem Interesse; vielmehr sind gerade Wallfahrten eine Form religiösen Ausdrucks, die von manchen so vollzogen wird, als ob die Kirche noch beinahe im Mittelalter stecken würde, von vielen anderen aber eher abgelehnt und übergangen wird – als ob man nicht (mit den Ostkirchen) das ganze Leben als Wanderung verstehen und dem in der Wallfahrt einen zeichnerhaften Ausdruck geben könnte. Der Autor, der bereits verschiedene Abhandlungen über dieses Thema verfaßt und umfangreiche Monographien vorbereitet hat, beschreibt zunächst die Strukturelemente der Wallfahrt als Spezialform des Festes und Herauslösung aus der Arbeitswelt. Er versucht sodann, in der heutigen Situation mit Anregungen für die Praxis und pastoraltheologischen Überlegungen weiterzuhelfen. red

1. Strukturmerkmale

„Um die Gnade zu erleben, auszuhaben, ging unsere Mutter eines Jahres auf Wallfahrt zum Heiligum Unserer Lieben Frau von der Wüste, das weit weg von uns liegt, auf einem Berg, hinter dem – so kann man sagen – sogleich das Meer kommt. Schon ein Weilchen hatten wir uns von der Feldarbeit aufgerichtet und die Prozession der Frauen aus dem Weiler Mombarcaro angeschaut, als unsere Mutter aus dem Haus trat, wie zum Kirchgang gekleidet, mit einem Bündel Esswaren. Unser Vater trat zu ihr und rief: – Du wirst wohl nicht mit dieser Bande von Faulenzerinnen gehen? – Sie wandte sich um, ohne stehen zu bleiben, nur um ihm in die Augen zu schauen. Und er immer hinter ihr her, als wollte er gar zu laufen beginnen, wie um sicher zu sein, sie einzufangen. Dabei sagte er: – Du kommst mir zurück nach wer weiß wie vielen Tagen, mit geschwollenen Füßen, am ganzen Körper völlig geschlagen, so daß du mir eine Woche zu nichts mehr nütze bist. – Da stand sie still und sagte: – Laß mich gehen, Braida. Seit sieben Jahren bin ich nie mehr aus diesem Hause gegangen. Laß mich gehen, es geht um meine Seele. – Die Seele, ach was! – schrie er ihr ins Gesicht, und dann sagte er: – Frau, die nur ans Vergnügen denkt! Hast wenigstens deine Arbeit hergerichtet? – So konnte sie denn gehen, und nach einer Weile sahen wir, wie

sie sich in die Prozession eingliederte. Sie hatte einen flotten Schritt und war rasch bei den Vorderen, und nicht nur am Schritt konnte man ablesen, daß sie die rechte Absicht hatte, sondern auch daran, daß sie sich nicht umdrehte und keine Gefährtinnen suchte, während alle anderen zum Vergnügen gingen. Sie kehrte nächtlicherweile zurück, nach vier Tagen, und am Morgen stand sie zu ihrer festgesetzten Stunde wie immer auf und machte ihre Arbeit wie alle ihre Tage. Aber es nützte nichts, Gott war nie mit uns.“

Dieser Abschnitt aus einer zeitgenössischen italienischen Erzählung¹ zählt alle Strukturmerkmale einer traditionellen Wallfahrt auf: Sie spielt sich zwischen täglicher Arbeit und festlichem Weilen am Wallfahrtsort ab, das Hin und Zurück gehören dazu – im Unterschied zum Pilgern als Lebensform, wie es etwa in der Ostkirche noch bis ins 19./20. Jahrhundert üblich war. Der Alltag selbst liefert den Anlaß: Sorge, Not, Krankheit, Kummer; der Entschluß wird gefaßt und ausgeführt; man bricht auf und schließt sich einer „Prozession“, einem Wallfahrtszug an – der hier übrigens nur aus Frauen besteht! –, zu Fuß früher, heute mit öffentlichen Verkehrsmitteln, Eisenbahn, Auto, Flugzeug; man gelangt an den Wallfahrtsort, verweilt dort, um seine Anliegen am Gnadenort vorzubringen, und kehrt dann wieder zurück; der Alltag beginnt von neuem; vielleicht ändert sich, äußerlich gesehen, nichts – aber es geschah ja, letztlich, „um der Seele willen“.

Wallfahrt ist ein sinnlich faßbarer und raumzeitlich bestimmter Ausbruch aus der Arbeitswelt in die Festwelt. Die Frau kleidet sich „wie zum Kirchgang“. Es liegt ihr, für diesmal, nichts daran, die eintönige, schwere Arbeit auf dem Gütchen eines armen italienischen Halbpächters „vier Tage“ zu unterbrechen. Den Mann ärgert das, es ist der Ausfall einer Arbeitskraft womöglich über die Dauer der Abwesenheit hinaus, denn die (Fuß-)Wallfahrt ist mit körperlicher Anstrengung verknüpft („geschwollene Füße“, „am ganzen Körper geschlagen“). Und doch, es ist, bei allen Strapazen, ein „Vergnügen“ dabei, so wirft es ihr der Mann schimpfend vor, und die meisten Frauen fassen es auch wirklich so auf, sie „suchten sich Gefähr-

¹ Beppe Fenoglio, La malora, 1954.

tinnen“ zum Plaudern, sie hatten nicht sonderlich Eile; aber auch unsere Frau glaubt, „nach sieben Jahren“ das Recht auf eine Abwechslung zu haben. Sie hat die „rechte Absicht“, es geht „um ihre Seele“.

Die eigentliche Wallfahrt ist in der Regel ein Gruppen-Geschehen, sowohl auf der Reise wie jedenfalls am Ort selbst. Näherhin ist sie ein brauchwürdiges Handlungssystem, das in verschiedene Handlungseinheiten (-Elemente) unterteilt werden kann; diese sind räumlich erstreckt, zeitlich gebunden (an Termine, Anlässe), wiederholbar, von mehreren Personen gemeinsam durchgeführt oder doch wenigstens akzeptiert, ein funktional zusammenhängender, zeichenhafter Vorgang und letztlich also von der Semiotik her zu charakterisieren. Der Unterschied Arbeitswelt/Festwelt muß im Fall der Wallfahrt durch zeitliche Erstreckung (wenigstens einige Stunden) und räumliche Distanz (mehr als nur gerade die nächste Straßenecke) angemessen markiert sein. Beide aber stehen intentional in engster Beziehung zueinander. Der Alltag (individuelle oder kollektive Probleme, soweit sie persönlich empfunden werden) wird an den Gnadenort „mitgenommen“, der Gnadenort wird (oft in Form von Andenken, Geschenken: Devotionalien, Gebäck) nach Hause „mitgebracht“ und, mindestens dem Erlebnis, wenn nicht der Gesinnung nach, in die Arbeit eingefügt. Die Kapelle am Weg zum Feld oder die „Gnadenstätte“ inmitten der Großstadt ist kein „Wallfahrtsort“, es sei denn, es findet an bestimmten Terminen ein öffentlich bekannter Zulauf des Volkes (*concurus populi*) statt, das gemeinschaftlich, wenn auch vielleicht in vielen Unter-Gruppen, hierher kommt, und auch Votivtafeln allein machen noch keinen Wallfahrtsort aus.

2. Dialektische Interpretation

Die Strukturmerkmale liefern den Schlüssel zu einer dialektischen Interpretation. Sie orientiert sich an den beiden Polen Arbeit und Fest. Die Wallfahrt ist eindeutig dem Fest zuzurechnen und steht mit diesem in einem tiefgreifenden Wandel. Man hat am Beispiel der „Novenen“ in Sardinien zeigen können, wie das oft tagelange Verweilen

im Bereich der außerhalb des Dorfes liegenden und nur einmal im Jahr aufgesuchten Novenen-Kirchen den genauen Gegenpol zur mühsamen Produktion der Feldbauern und Hirten darstellt: Da findet verschwenderischer Konsum eben dieser Güter von Feld und Tieren statt, institutionell geregelter Ausbruch aus der geschlossenen Familie in die offene Begegnung zwischen Verwandten, zwischen Jungen und Mädchen, zwischen Kirchenvolk und Kirchenleitung, dies alles bei Anlaß der Feier eines Heiligen. Der Übergang von einer noch beinahe als Feudalordnung zu bezeichnenden Wirtschaftsform zur kapitalistischen Wirtschaftsform gestaltet das traditionelle Fest um: Die Dialektrezitationen sterben aus, an Stelle der Volkslieder treten Schlager, statt alten Volkstänzen nach der Weise eines kleinen Orchesters tanzt die Jugend moderne Tänze nach Melodien aus dem Transistorradio oder dem tragbaren Plattenspieler, und aus einer eifersüchtig gehüteten Dorftradition wird der Anlaß zu einer vom Verkehrsverein geförderten Touristenattraktion.

All dies hat wenig mit der heute auch so schlechten bzw. mit der „guten alten“ Zeit zu tun, dafür viel mehr mit dem soziokulturellen Wandel, der unsere Gesellschaft mit immer rascherer Geschwindigkeit ergreift und allseits Unsicherheit und damit Orientierungslosigkeit hervorruft. Die früheren wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse kann man doch kaum wohlwollend betrachten, nur weil sie mit religiösen Gruppenunternehmen wie Wallfahrten enger verknüpft waren (wir wollen nicht voreilig Kausalbeziehungen behaupten!) als die heutigen. Umgekehrt hat die kapitalistische Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung die Unterschiede zwischen Arbeit und Fest eingeebnet und damit dem Kult allgemein, dem Wallfahrten insbesondere sozusagen die Existenzgrundlage entzogen. Die Arbeitszeit wurde verkürzt, die Freizeit verlängert; die Arbeit wurde in vielen Berufen mechanisiert und schließlich automatisiert und somit physisch weniger mühselig; die Lohnverhältnisse besserten sich weitgehend, und das Wirtschaftswachstum erlaubte immer mehr Konsum, der nicht nur die Freizeit, sondern den ganzen Alltag ausfüllt. Wo einem aber die Abwechslung, die

Zerstreuung, das Vergnügen, die Verschwendung jederzeit und überall zuhänden ist, braucht das alles nicht mehr eigens zeitlich oder räumlich ausgespart zu werden. Das Geld erlaubt jedes „Fest“ jederzeit, Motorrad und Auto ermöglichen sofort jede Dislokation, es entwickelt sich ein ganz neues Zeit- und Raumgefühl und eine stete Mobilitätsbereitschaft.

Damit entfällt die Dialektik zwischen Alltag und Fest, zwischen Hier und Dort, zwischen Wunsch und Erfüllung, da beides rasch ausgewechselt werden kann bzw. beinahe zur Deckung kommt. Das gilt übrigens genau so für die sich mehr und mehr abzeichnende Gegenbewegung gegen die „Leistungs- und Konsumgesellschaft“: die Flucht aus den Zivilisationsannehmlichkeiten ist zugleich Flucht aus der Arbeit, Katmandu wird zum Paradies, die Droge zur Seligkeit, da der Sex – ohne Mühe erreicht – schon schal geworden ist. Der stur auf Leistung und Gewinn bedachte Arbeitsmensch und das verloren-selig lächelnde Hippy-Blumenkind haben keinen Anlaß zum (religiösen) Wallfahren. Die Wallfahrt bietet ihnen keine Alternative in ihrem Lebensstil, der undialektisch-flach, gehetzt oder dahindösend, verläuft.

3. Renaissance der Wallfahrt?

Die geschilderten sozialen und wirtschaftlichen Umwälzungen sind natürlich nicht die einzigen Gründe für einen Wandel im Wallfahrtswesen bzw. für einen Wandel der Einstellung weiter Kreise ihm gegenüber. Es kann auch ein innerkirchlicher Mentalitätswandel dafür mitverantwortlich gemacht werden. Wallfahrt ist Demonstration der Gruppenzugehörigkeit, und man möchte lieber ein anonymer Christ sein; Wallfahrt heißt Organisation, und man mißtraut der Verwicklung zwischen Sakralem und Profanem; Wallfahrt ist Institution und Tradition, und man möchte sich frei halten für den neuen Anruf Gottes in eine künftige Welt hinein. Wallfahrt ist zudem weitgehend gebunden an überlieferte Frömmigkeitsformen – Kreuzweg, Rosenkranz, Lichterprozession, Massenbeichte –, mit denen manche nichts mehr anfangen zu können vermeinen.

Daß die Wallfahrten dennoch – mindestens zahlenmäßig – zunehmen, hebt das Unbehagen nicht auf. Lourdes, Fatima, Altötting, Mariazell, Tschenstochau, Einsiedeln, Loreto und eine Unzahl kleinerer Orte sind nach wie vor beliebte Wallfahrtsziele. Gewiß, Wallfahrten (vor allem lokale und regionale) können eingehen, neue kommen auf (etwa Nachtwallfahrten), wenn auch oft nur kurzfristig, ohne eine längere „Tradition“ zu entwickeln. Zu den Wallfahrtsorten, deren Ursprung an ein historisches oder legendäres Ereignis geknüpft ist, kommen heute Massenwallfahrten an Orte bzw. zu Personen, die sich besonders „Erscheinungen“ und „Botschaften“ (z. B. der Madonna) rühmen (San Damiano, früher – aber in Restspuren bis heute! – Heroldsbach, Garabandal). Die kirchlich anerkannten Wallfahrtsorte wie z. B. Lourdes werden Zielscheibe heftiger Kritik, wobei am leichtesten das Argument von der „Magie“ von der Hand geht. Kirchlich bekämpfte wie z. B. San Damiano gedeihen fröhlich weiter, denn „man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“; Andersgläubigen ist die eine wie andere Sorte von Wallfahrten verdächtig und als Beispiel des sogenannten „Vulgärkatholizismus“ ein Hemmschuh auf dem Weg zur Ökumene. Das Interesse, ja die intensive Teilnahme an all diesen Manifestationen katholischer Gläubigkeit kann nicht mehr mit der Dialektik Arbeit – Fest erklärt werden, es ist eine Mehrzahl von Motiven anzunehmen.

So ist das gemeinschaftsgebundene und rein traditionelle Motiv (man geht, weil „man“ „schon immer“ gegangen ist) in relativ traditionsverpflichteten Gruppen nicht gering zu veranschlagen; bestimmte Regional- bzw. Orts- oder Vereins-Wallfahrten können darunter fallen. Die Anliegen, die der einzelne Wallfahrer darauf „mitbringt“, mögen ebenfalls die traditionellen sein, wie sie seit Jahrhunderten aus Votivtafeln, Votivgaben und Verzeichnissen von „Gebetserhörungen“ bekannt sind; was den einzelnen Menschen plagt – Krankheit, Probleme am Arbeitsplatz, Sorgen in Ehe und Familie – ist kaum zeit- oder ortsgebunden. Das wirtschaftliche Interesse vieler Kreise an Wallfahrten ist auch nicht neu: Hoteliers, Gaststättenbe-

sitzer, Kioskinhaber, Autobusunternehmer und Reiseorganisationen verdienen gern und gut an Wallfahrten; unbefangenerweise müßte man einmal fragen: warum sollten sie denn nicht? Was aber Wallfahrten, sozusagen akzidentell, immer wieder auszeichnen mochte, nämlich Elemente des Protestes zu sein, ist auch heute bei bestimmten Formen von Wallfahrten deutlich zu beobachten. Wallfahrten können (u. a.) politische Aktionen sein, Massenkundgebungen einer sich bedrängt und verfolgt fühlenden Gruppe gegen die Machthaber (nicht umsonst verbieten diese so auffällig rasch die Wallfahrten in ihrem Bereich oder so unschuldig scheinende Objekte wie die Votivtafeln!). So sind heute Wallfahrten (zusammen mit nicht wallfahrtsmäßigen, aber ähnlich ablaufenden Kundgebungen) auch Zeichen innerkirchlichen Widerspruchs. Machten sich zur Zeit Pius XII. und Johannes XXIII. auffällig viele Jugendliche zu ihnen gemäßen Wallfahrten auf, oft zu Fuß und mit entsprechenden Strapazen verbunden, nachts oder tags, über beträchtliche Strecken hinweg, so nehmen heute vielfach Leute an Wallfahrten teil, denen die im Wandel begriffene Kirche Mühe macht – wo doch Wallfahrt ein Zeichen des Wandels ist! Auf Autofahrten nach San Damiano werden „Vater Unser“ und „Gegrüßt seist Du, Maria“ in der alten Form gebetet; Priester reisen mit, die unterwegs die Kommunion knieenden Gläubigen in den Mund legen; und San Damiano selbst verfügt über alle Requisiten eines traditionellen Wallfahrtsortes: blühender Birnbaum im Oktober, Mirakelgeschichten, heilkräftiges Wasser auf wunderbare Weise entdeckt, seltsame atmosphärische Erscheinungen. Für solche Leute bedeuten Wallfahrten sehr oft Flucht aus unstabil gewordenen kirchlichen Strukturen in traditionelle Frömmigkeitsformen, die mehr Sicherheit gewähren und somit Orientierungshilfe bieten.

Kirchenamtliche Äußerungen sind demgegenüber ziemlich machtlos; mit Recht weisen die Anhänger darauf hin, daß ja nur gebetet wird („für den Papst und die Kirche“, „für Abwendung von Unheil“, „für Bewahrung vor der angedrohten Weltkatastrophe“), und daß auch bei heute anerkannten Wallfahrten

die Hierarchie anfänglich skeptisch bis feindselig eingestellt war.

Ohne empirische Untersuchungen läßt sich vorläufig keine Behauptung aufstellen, wonach Wallfahrten heute vornehmlich von traditionalistisch eingestellten Kreisen unternommen würden; und auch über die berufliche, soziale, altersmäßige Schichtung und den Geschlechteranteil läßt sich nichts global ausmachen. Wenn immer noch mehr Frauen als Männer daran teilnehmen, hat das nicht nur mit größerer weiblicher Affinität zum Religiösen zu tun, sondern auch mit der Tatsache, daß die Frauen leichter von ihrer Arbeit (Hausarbeit!) freikommen; wenn die Älteren mehr als die Jüngeren vertreten sind, so wirkt nicht nur die Aussicht auf den nahen Tod mit, sondern das Ausscheiden aus dem Arbeitsprozeß; wenn immer noch mehr agrarisch als industriell oder im Tertiärsektor beschäftigte Bevölkerungsschichten mitmachen, so hat das wohl – abgesehen vom Traditionskontinuum, das mitspielt – mit einer stärker empfundenen Polarität zwischen Arbeits- und Festwelt, geringerer (profaner) Mobilität, stärkerer sozialer Integration in Dorf, Pfarrei, Verein zu tun. Im übrigen gibt es durchaus Wallfahrten, die ziemlich genau ein Spiegelbild der betreffenden Gesamtbevölkerung darstellen.

Allerdings: wenn heute Wallfahrten neu aufgenommen, so sind sie häufig von Sondergruppen getragen: Studenten, Jungen, Traditionalisten usw., sie vereinen kaum mehr alle Stände, „das ganze Volk“, wie früher, da ein ganzer Schweizer Kanton mit Klerus und Regierung (diese allerdings in 1. Klasse) mit dem Schiff über den Vierwaldstättersee setzte, um die „Landeswallfahrt“ nach Einsiedeln durchzuführen, die so zu einem unbestreitbaren kirchlichen, sozialen und politischen Kohäsionsfaktor wurde.

4. Überlegungen für die Praxis

Noch bevor theologische Gesichtspunkte ins Spiel gebracht werden, können aus der phänomenologischen Beschreibung, der Strukturanalyse und der dialektischen Interpretation einige Überlegungen für die Praxis angestellt werden.

Wallfahrten nehmen teil an der Polarität

Arbeit-Fest. Sie können nur da realisiert werden, wo beide Pole sich gegenseitig bedingen und ermöglichen. Arbeit und Fest sind zwei spezifisch menschliche „Handlungsweisen“: Arbeit hat ihren Zweck außerhalb ihrer selbst, ist oft Last, Mühe, Zwang, auf Dauer hin angelegt und als Prozeß eigentlich nie abgeschlossen, es sei denn durch das Ausscheiden aus dem Arbeitsprozeß durch Krankheit, Pensionierung, Tod, und sie ist innerhalb des Prozesses in den einzelnen Elementen wiederholbar; Fest hat seinen Zweck in sich selbst, ist aber zeitlich eingegrenzt, je wieder abgeschlossen, allerdings so, als Ganzes, auch wiederholbar. Beide, Arbeit und Fest, haben die Sprache als Voraussetzung. Arbeit ist produktives oder Leistungshandeln und vornehmlich an der Herstellung von Nutzungswerten orientiert, Fest ist rituelles Handeln mit folgenden Kennzeichen: 1. Es folgt einem Grundmuster des Handlungsablaufs (wir haben im ersten Abschnitt die Strukturmerkmale der Wallfahrt dargelegt), 2. es hat Öffentlichkeitscharakter, 3. es wird gestützt durch Tradition und Autorität, 4. es ist Demonstration der Mitgliedschaft, 5. es ermöglicht Identifizierung des Individuums mit den Normen und Traditionen der Gruppe und ist somit Integrations- und Kohäsionsfaktor.

Wallfahrt als „Spielhandlung“ ist, kultur-anthropologisch gesehen, nur möglich (und sinnvoll), wo der Teilhaber die Arbeit als den Menschen kennzeichnende und auszeichnende erfährt und ausübt oder wenigstens, wenn er daran gehindert ist, prinzipiell ausüben möchte; aber auch das Spiel (oder Fest) muß als Ausbruch aus zweckbestimmter Tätigkeit, als in sich selbst berechtigte Handlung begriffen, bejaht und angestrebt werden. Die polare Charakterisierung von Arbeit und Fest/Spiel leugnet nicht, daß die Grenzen unscharf sind, daß spielerische Elemente in der Arbeit (in künstlerischer, wissenschaftlicher, experimenteller, organisatorischer Praxis) liegen und daß ein rechtes Fest oft Mühe abverlangt; doch bestehen die oben erwähnten Unterscheidungen dennoch zu Recht. Arbeit kann aber nicht immer als sinnvoll erfahren werden, sie wird oft als Widerfahrnis, fast wie ein schicksalhaftes Verhängnis (Entfremdung) empfunden; an-

dere unausweichliche Widerfahrnisse sind weiters Krankheit, Not, Arbeitslosigkeit, Kummer und Sorge, Tod, die immer wieder „verarbeitet“ werden müssen und die ebenfalls den Widerpart von Spiel und Fest bilden und dieses mitprägen.

Fest- und spielfähig ist also wohl nur der Mensch, der auch arbeits- und leidensfähig ist. Fest ist „Zustimmung zur Welt“ (Pieper), mag diese auch letztlich erst, durch alles Negative hindurch, auf dem Grund einer Zustimmung zum Transzendenten ermöglicht sein.

5. Theologischer Ausblick

Der spezifisch religiöse Aspèkt der Wallfahrt blieb bis hierher fast ganz ausgeklammert. Sie wurde erfahrungswissenschaftlich (kultur-anthropologisch-ethnologisch) als Sonderfall rituellen (kulturellen) Handelns in der Dialektik zwischen Arbeit und Spiel (Fest) begriffen, wobei diese Dialektik natürlich nicht überzogen werden darf; andere Elemente finden sich ebenso: etwa Protest (politisch, innerkirchlich). Nun war aber das Fest bis in die Aufklärungszeit hinein und ist es noch heute weitherum „Verbindung mit dem Göttlichen“. So hat denn auch die Wallfahrt ihre theologische Deutung erfahren. Sie ist ein Abbild des menschlichen Daseins überhaupt, das als status viatoris verstanden wird. Die Reise geht aus der Gefangenschaft durch die Wüste ins Gelobte Land: Abraham und Moses mit dem jüdischen Volk sind die Vorbilder (Modelle), an denen die christliche Existenz abgelesen wird, wie sie schon im Hebräerbrief u. a. geschildert ist. Christus ist nicht nur der Anführer und Vorausgänger, er ist selber der Weg und ebnet und öffnet den Zugang zum himmlischen Jerusalem. Wanderung und Wandlung (und nicht Starrheit und Standfestigkeit: dies gegen Spicq, der bei der Schilderung der dem Wüstenwanderer nötigen Tugenden plötzlich in die Metapher des Widerstand leistenden Kriegers hinübergleitet) werden so zu Grundtugenden des Christen: Bereitschaft, umzudenken, sich in den verschiedensten Situationen zurechtzufinden, den geeigneten Weg zu suchen, nicht selbstgefällig auszuruhen, bevor man am Ziel ist, dies jedoch weitab

von Hetze und kopflosem Herumrennen. Die Wanderung ist in Etappen, Zwischenziele gegliedert, und so bilden Feste Zwischenziele in der Wüstenwanderung (Unterbrüche in der Arbeitswelt) und Vorwegnahme des ewigen Festes; das profane Fest kann seine sakralen Ursprünge und Grundmuster (patterns) nicht verleugnen, und das sakrale Fest hat notwendigerweise „profane“ Elemente: Mahl, Wettkampf, Tanz, Musik, Gesang, (Ver-)Kleidung, Schmuck, Festraum (das Opfer ist dann sozusagen das Gegen-Geschenk für die von der Transzendenz gewährte Umhegung, Geborgenheit, Zuversicht, Orientierungshilfe weil Zielpunktfixierung). Es wäre falsch verstandene Spiritualisierung und des-inkarnierte „Theologie“, wollte man diesen Elementen unter irgend einem Vorwand den Garaus machen. All die „profanen“ Handlungen sind, weil menschliche Handlungen, symbolische Äußerungen und darum einer vielschichtigen Deutung zugänglich, die in einer umfassenden Hermeneutik zu geschehen hat, die keine Auskünfte – aus welchen Wissenschaften und ursprünglichen menschlichen Erfahrungen auch immer – außer Acht läßt (vgl. Ricoeur).

Von daher fällt auch Licht auf die im Titel erwähnte „religiöse Erfahrung“. Zuerst ist die schlicht menschliche Erfahrung zu bedenken: Gruppenintegration, Freude, Ortswechsel usw. Darüber hinaus findet der christliche Wallfahrer auf seiner Reise Trost und Ausharvermögen, Entlastung und Befreiung von äußerer (z. B. Krankheit) und innerer Last (Sünde) – daß beides aufeinander bezogen ist, ist seit der Heilung des Lahmgeborenen bis Lourdes vielfach bezeugt –, Gottesvertrauen und Mitmenschlichkeit, Dank für das Geschenk der Gnade.

Die Wallfahrt kennt, so gut wie jede andere menschliche Arbeits- oder Spiel-Handlung, ihre Pervertierung. Sie kann Erlebnisse auslösen, die vom theologischen Gesichtspunkt aus fragwürdig sind. Die Frage ist nur, ob die entsprechende Theologie kultur- und philosophie-anthropologisch genügend fundiert ist. Eine „Entsakralisierung“ z. B. kann einer „Enthumanisierung“ nahekommen. Andererseits entbindet Wallfahrt nicht von der Anwendung aller in der jeweiligen Kultursphäre zu Gebote stehenden Mittel zur Behebung

des Negativen, das die Wallfahrt mit auslöst: Krankheit, wirtschaftliche, soziale und politische Ungerechtigkeit. Die Wallfahrt darf nicht zum Beschwichtigungsmittel werden, das die wahre Situation verdeckt und so zum Stabilisierungsfaktor wird; ihre heilpädagogische Intention liegt ja in der Befähigung zum Wandel, der selber dialektisch an Stabilität, Treue, Durchhaltevermögen, Vertrauen gebunden ist, soll er nicht zum Leerlauf werden.

So ist denn auch an das heutige Wallfahren die Frage zu richten: Ist die jeweilige konkrete Wallfahrt Selbstdarstellung einer Gruppe gläubiger Menschen, ist sie Ausdruck ihrer gemeinsamen sozialen Verpflichtung, ihres Könnens und Dankens? Ist sie die Anerkennung des Inbegriffs ihrer Normen, christlich gesagt: der Person Christi? Widerspiegelt sie die Bereitschaft zur Umkehr, zur Wanderung, zur Wandlung? Enthält sie in ihrem Kern die zustimmende Annahme des Geschenks (zumindest das Wissen darum, von Gott angenommen, „beim Namen gerufen“ zu sein) und die Hingabebereitschaft im Opfer (das im weiteren Sinn die ganze Arbeitswelt sein kann, im engeren das ausdrückliche Gegengeschenk, individuell und vor allem gemeinschaftlich, stellvertretend und doppelt symbolisiert in Brot und Wein, die einerseits die Frucht unserer Arbeit darstellen, andererseits Christus selbst, Opferpriester und Opfergabe in einem, so wie er Wegbereiter und Weg in einem ist)?

Wo aber diese Gesinnung ein Christenleben prägt, wo „Wallfahrt“ sozusagen zur Lebensform geworden ist, kann es durchaus geschehen, daß einer auf die konkrete Wallfahrt verzichtet und an ihrer heutigen Form keinen Geschmack findet. Dieser Entscheid ist ebenso zu achten wie der andere, nämlich auch heute noch (und erst recht) auf Wallfahrt zu gehen.

Die Wallfahrt als Spezialfall des Festes ist, wie wir erwähnten, zeitlich begrenzt, zwischen Ausbruch aus der Arbeitswelt und Rückkehr dahin ausgespannt; sie hat mehr Augenblicks- als Dauercharakter. Damit gewinnt sie eine Tiefendimension: obgleich Abbild historisch-linearer Lebensreise führt sie in die mythisch-punktueller Zeit des Ursprungs bzw. des künftigen Endes und letzt-

lich in eine vorwegnehmende Teilhabe an der Ewigkeit, und dies in zyklischer Wiederholung. Die Wallfahrt muß daher weniger vom psychologischen Aspekt des Erlebnisses her, sondern mehr vom kulturanthropologisch-ethnologischen Aspekt ihrer Struktur her phänomenologisch erfaßt und in ihrer philosophisch-theologischen Relevanz für den Einzelmenschen und die Gemeinschaft hermeneutisch in einen umfassenden Sinnzusammenhang gebracht werden.

Verwendete Literatur in Auswahl:

I. Baumer, Wallfahrt und Wallfahrtsterminologie, in: Volkskunde. Fakten und Analysen [Festgabe für Leopold Schmidt], Wien 1972, 304–316; *ders.*, Kulturkampf und Katholizismus im Berner Jura, aufgezeigt am Beispiel des Wallfahrtswesens, in: Kultureller Wandel im 19. Jahrhundert [Verh. des 18. Dt. Volkskundekongr. in Trier 1971], Göttingen 1973, 88–101; W. Brückner, Zur Phänomenologie und Nomenklatur des Wallfahrtswesens und seiner Erforschung, in: Volkskultur und Geschichte [Festgabe für Josef Dünninger], Berlin 1971, 384–424; C. Gallini, Il consumo del sacro. Feste lunghe in Sardegna, Bari 1971; H. Gerndt, Vierbergelauf. Gegenwart und Geschichte eines Kärntner Brauchs, Klagenfurt 1973; H. Haag, Wanderung und Wandlung. Die Lebensform des Glaubenden, München 1973; J. Pieper, Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes, München 1963; P. Ricoeur, The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text, in: Social Research 38 (1971) 529–562, dt. in: W. L. Bühl (Hrsg.), Verstandene Soziologie, München 1972, 252–283; W. Siebel, Freiheit und Herrschaftsstruktur der Kirche. Eine soziologische Studie, Berlin 1971; *ders.*, Kirchenraum – Festraum [zusammen mit J. Pieper: Was ist eine Kirche?], Zürich 1972, 33–47; C. Spicq, Vie chrétienne et Pègrination selon le Nouveau Testament, Paris 1972; I. Baumer, Pelerinages jurassiens: Le Vorbourg, Porrentruy 1974; *ders.*, Theorie und Methode. Giambattista Vico und die Volkskunde (in Vorbereitung).

Joseph Sauer

Meditation im Dienst der Vertiefung des Glaubens

Einige Hinweise

Aufgrund mancher Gespräche kann man den Eindruck gewinnen, als ob eine erste „Welle“ der Begeisterung für Meditation im Abklingen sei. Die großen Verheißungen haben sich offenbar für manche Übereifrige und Ungeduldige verständlicherweise nicht erfüllt. Methoden, die nicht von einem ernsthaften geistlichen Ethos getragen sind, wirken auf die Dauer ermüdend. Dennoch neigen wir zur Überzeugung, daß die „Sache“ der Meditation auf Zukunft hin für wirklich Suchende eine echte Chance sein kann. Dazu einige Überlegungen.

Ein Ansatz für die Erneuerung des Glaubens

Zunächst sollte man sich darüber klar sein, daß von der Meditation nicht zu viel und alles Mögliche erwartet werden darf. Gerade in der heutigen pluralistischen Gesellschaft kann man die Erneuerung des kirchlichen Lebens nicht ausschließlich von *einem* Ansatz her erwarten. Es gibt wichtige und schwerwiegende politische und soziale Verantwortungen, denen wir als Christen nicht ausweichen dürfen. Sie erfordern von uns ein sachgerechtes Engagement. Es gibt zentrale theologische Probleme, die in mühsamer geistiger Anstrengung aufgearbeitet werden müssen. Wir wissen aber auch um die Not, die im Auseinanderklaffen von Glaube und Erfahrung immer offenkundiger zu Tage tritt. Wer kennt nicht die Klagen, daß uns die Worte und Predigten kaum mehr dort erreichen, wo sie uns wirklich helfen und weiterbringen können. Immer wieder bekommen wir es zu spüren, wie wenig unsere Gottesdienste eine echte Bewegung in uns auslösen. Teilweise gilt dies auch von unserem privaten Beten.

Die Gründe für diese Misere sind uns weitgehend geläufig. Es sind vor allem das rational berechnende Denken und der Leistungszwang, die den heutigen Menschen beherrschen und eine religiöse Grundstimmung und Lebensführung fragwürdig machen. Diese Tatsachen müssen gesehen und dürfen nicht leichtfertig abgetan werden. Paul Tillich vermerkt hierzu: „Es ist gewiß besser, daß wir uns dieses Zustandes bewußt werden, als daß wir ihn mit falschen Worten verdecken, die uns den Weg zu einer wahren Antwort endgültig versperren. Vielleicht ist in diesem Zugeständnis die wahre Antwort schon enthalten. Bestimmt liegt sie nicht im häufigeren Kirchenbesuch, in Bekehrungen und in Heilakten. Aber die Einsicht, daß wir die entscheidende Dimension der Tiefe verloren haben und daß wir sie nicht leicht wiederfinden können, kann eine Wendung zu ihr hin sein. Wer versteht, daß er von dem Sinngrund seines Lebens getrennt ist, ist durch dieses Verstehen in gewissem Sinne mit ihm geeint“¹.

¹ Die verlorene Dimension, Hamburg 1962, 18.

Entdeckung der religiösen Dimensionen

Eine Hilfe, diese verlorene Dimension in uns von den Überlagerungen freizulegen, um aus ihr leben zu können, kann die Meditation sein. Bekanntlich gibt es recht unterschiedliche Ansätze, wie etwa die Wege und Methoden aus östlicher und westlicher Tradition. Dabei spielt insbesondere die Frage eine Rolle, ob die Meditation thematisch oder auf inhaltliche Leere ausgerichtet sein soll. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt läßt sich dazu wohl kaum etwas Verbindliches sagen.

Außer Zweifel steht jedoch, daß sinnvolles Üben, aus einem ernststen spirituellen Anliegen heraus, im Menschen etwas in Bewegung bringen kann. Nur einiges sei hier angedeutet. Im körperlichen und geistigen Loslassen kommt es allmählich zu einer inneren Ruhe und erholsamen Gelöstheit. So können im Anschluß an das Lesen oder Hören eines Textes aus der hl. Schrift in freier Folge Bilder auftauchen, die in eigener Weise betroffen machen und zu spontanen Einsichten führen können. Mehr und mehr wird im schweigenden Sicheinlassen in die tieferen Schichten das Vordergründige zurücktreten und dementsprechend das Wesentliche stärker zum Vorschein kommen. Der Meditierende gewinnt dadurch ein tieferes Gespür für seine innere Welt und die eigene Tiefe, er wird sensibler und poröser für alles Wirkliche und Lebendige um ihn und schließlich offener für das Letztgültige, für das Geheimnis.

Kein Glaubens-Ersatz

Allerdings muß gegenüber manchen Verdächtigungen gesagt werden: Nie kann Meditieren bei einem Christen ein Ersatz für seinen Glauben sein. Es bedarf vielmehr einer ständigen Begleitung und Korrektur durch ein artikuliertes Glaubensverständnis. Wie Meditation nicht einseitiger Rückzug auf das Innere sein und von der Bewährung und Verantwortung in der Welt abhalten, sondern erst recht dafür befähigen will, so will sie sich auch nicht gegenüber dem Glauben verselbständigen, sondern darauf hin disponieren. Indem sie beispielsweise den Menschen wieder neu für die Grundhaltung des

Empfangens aufschließt, wird damit auch die Glaubenshaltung positiv beeinflusst. Daß da wichtige Zusammenhänge bestehen, wurde vielfach übersehen, wenn auch nie bestritten. Folgendes Wort von Martin Buber kann nachdenklich machen: „Wer die Welt als das zu Benützende kennt, kennt auch Gott nicht anders“².

Bedenkenswert ist vor allem auch die Tatsache, daß der Meditierende reicher wird an echten Erfahrungen. Joh. B. Lotz sagt in diesem Zusammenhang: „Dabei geht es nicht nur um abstraktes Denken oder bloßes Nachdenken über aller Dinge innerste Tiefe, das uns allein Belehrung verschafft und unser Wissen erweitert; vielmehr kommt es auf das Sich-ergreifen-lassen oder Ergriffenwerden an, wodurch uns jene Tiefe in ihrer vollen Wirklichkeit begegnet, uns anspricht und in Anspruch nimmt. Das ist ein gesamt-menschlicher Vorgang, an dem alle Kräfte des Menschen beteiligt sind und der alle seine Schichten durchwächst. Darin ist auch ein Wissen am Werke, aber nicht ein rationales, sondern ein übrationales, mehr ein Schauen, Spüren, Fühlen, das sich in innigster Durchdringung mit Liebe und Hingabe entfaltet“³. Diese Erfahrungen können fruchtbarer Nährboden für das Samenkorn des Wortes sein.

Beim Stichwort Meditation denken viele zunächst an die Grundübung des Sitzens in Stille und Unbeweglichkeit. Im Grunde aber geht es primär um eine andere Grundeinstellung, um einen „habitus meditativus“ (Satura). Dieser kann auf viele Weisen eingeübt werden: im Musizieren und Malen, beim Gestalten und ruhigen monotonen Sprechen eines Textes. Zur religiösen Vertiefung helfen geeignete Bildmeditationen, das wiederholende Erwägen eines Schriftwortes und bestimmte Formen der Gesprächsmeditation⁴.

Mit solchen und entsprechend ähnlichen Formen müßte man in der Seelsorge, etwa in Kursen und Besinnungstagen – behutsam zwar, aber doch zielstrebig – beginnen. Die

² In: Schriften zur Philosophie, München – Heidelberg 1962, 151.

³ In: Kurze Anleitung zum Meditieren, Frankfurt a. Main 1973, 31–32.

⁴ Ausführlich dazu einzelne Beiträge in: Aus der Mitte leben, hrsg. von Josef Bill – Franz-Josef Steinmetz, Stuttgart 1973.

bisherigen Erfahrungen haben gezeigt, daß die Bereitschaft, ja sogar das Interesse sowohl der Jugendlichen wie auch der Erwachsenen größer ist, als wir zunächst zu erwarten wagten.

Gerade was die Integration von anfänglichen meditativen Übungen in die Gemeindefarbeit betrifft, gibt es noch kaum zuverlässige Erfahrungen. Umso dringlicher sollte damit begonnen werden, nicht zuletzt im Bereich der Liturgie, die ja einst die wichtigste Schule der Meditation war. Vielleicht könnte so ein gesundes Gegengewicht gegen einseitige strukturelle Planungen in der Kirche gesetzt werden.

Norbert Scholl

Reifungsprobleme im Glauben

Die Glaubenserfahrungen der Menschen unterscheiden sich sehr stark auch danach, wie reif oder unreif das jeweilige Glaubensverständnis und das Leben aus dem Glauben sind. Ohne die tatsächlichen Erfahrungen jener, die mehr von einem behüteten, traditionellen, ritualistischen Glaubensverständnis herkommen, gering zu achten und ihnen die Bereitschaft und die Fähigkeit abzusprechen, aus diesem ihrem Glauben zu leben, wird im folgenden Beitrag doch gezeigt, welche Gefahren die immer noch vorhandenen Infantilismen mit sich bringen und warum sie daher in Richtung auf einen reifen Glauben hin überwunden werden sollten. red

„Falls das Christentum dabei beharrt, neurotische Manifestationen des Unbewußten als wahre Religion für mündige Männer und Frauen anzusehen, verurteilt es sich selbst dazu, beiseite gefegt zu werden in dem Aufwärtsstreben des Menschen zu den natürlichen Zielen Freiheit, Macht und Liebe. Es wird aufhören, wahrhaft christlich zu sein!.

¹ R. S. Lee, *Freud and Christianity*, London 1967, S. 176, zitiert nach: J. Scharfenberg, *Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben*, Göttingen 1971, 31.

1. Phänomene eines noch weithin verbreiteten Infantilismus

R. S. Lee spricht hier den noch immer weit verbreiteten Infantilismus² gerade in der katholischen Kirche an. Man braucht nur einmal einen der bekannten Wallfahrtsorte zu besuchen oder sich in der Umgebung des Petersplatzes in Rom etwas umzusehen, um zu erfahren, was damit gemeint ist: Auf breitem Raum wird hier in Devotionalienläden religiöses Spielzeug und frommer Tingeltangel gehandelt für die unmündigen Kinder der Mutter Kirche. Und weil Kinder gern bunte Kleider anziehen und auch ein bißchen eitel sind, wird im Raum der Kirche auch dafür Sorge getragen. Fatale Parallelen zu einer Modeschau werden wach, wie sie jüngst Federico Fellini in seinem Film „Roma“ in meisterlicher Choreographie und Farbigkeit, aber nicht ohne beißenden Spott und bittere Ironie in Szene gesetzt hat.

Wachgehalten und immer wieder gefördert wurde dieser Infantilismus durch die bis heute noch praktizierte Anrede der gläubigen Laien mit „ihr“ und „euch“, durch die betuliche Sprache in Predigten und Hirtenbriefen, durch die Klassifizierung der Gemeindefmitglieder als „Pfarr-Kinder“, die von Pfarrern, Bischöfen und Papst mit „väterlicher Sorge“ umgeben werden, durch die Übertragung des Archetyps „Mutter“ auf die Kirche und (Heiliger) „Vater“ auf den Papst und nicht zuletzt auch durch eine falsche Interpretation mancher Schriftworte, die vom Kindsein sprechen: „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder...“ (Mt 18, 3), „Wer das Reich Gottes nicht annimmt wie ein Kind...“ (Lk 18, 17), „Lasset die Kleinen zu mir kommen...“ (Mk 10, 13–16) u. a.

Man verwechselte kindlich mit kindisch, kindliches Vertrauen und Zutrauen mit infantiler Abhängigkeit und Unselbständigkeit. Das Resultat war der unmündige Christ, der sich bereitwillig von der Mutter Kirche am Gängelband führen ließ.

Wie unverständige Eltern ihre Kinder in Abhängigkeit halten...

Unverständige Eltern bemühen sich, ihr Kind

² Vgl. M. Bühner, *Infantilismus in der Kirche*, in: *Diakonia/Der Seelsorger* 2 (1971) 361–363; K. G. Rey, *Pubertäterscheinungen in der kath. Kirche*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1970.

möglichst lange im Laufgitter zu belassen. Dort kann es kein Unheil anrichten, keine Erbstücke aus der guten alten Zeit beschädigen, nicht davonlaufen. Man kann Gefahren von ihm fernhalten und es vor schädlichen Einflüssen von außen bewahren. Etwas später nimmt man es ans Gängelband. Es bekommt das Gefühl, selbständig zu laufen, kann aber doch nicht von seiner Fessel loskommen. Sobald es das versucht, wird es zurückgezogen. Ist auch dieses Verfahren nicht mehr möglich, so schärft man ihm ein, als braves Kind gern, geschwind und genau zu gehorchen. Folgsamkeit und Gehorsam werden als oberstes und wichtigstes Gebot für das Kind hingestellt. Damit aber wird der Infantilismus perpetuiert und der Weg zur Mündigkeit versperrt. Aus der Gettosituation, die durch äußere Umstände bedingt ist, wird die Gettomentalität, die den Menschen innerlich unfrei macht.

Erziehung zum Gehorsam, nicht zur Freiheit

Eine Repräsentativ-Erhebung in der Bundesrepublik, die vor einigen Jahren durchgeführt wurde, zeigte, daß sehr viele Katholiken christliche Erziehung primär als Erziehung zum Gehorsam verstehen – allerdings eben jene, die selbst gewohnt sind, fraglos und unreflektiert Gehorsam zu leisten und sich darum energisch einsetzen für eine starre Bewahrung der traditionellen Lehre in der Kirche, für eine unveränderte Aufrechterhaltung von Tradition, Sittlichkeit und überkommener Moral. Es sind Christen, die nicht gelernt haben, Freiheit und Verantwortung zu tragen, die in ihrem Glauben selbst nicht die Laufstallmentalität überwunden haben und sich deshalb in ihrem Käfig wohlfühlen³. Wenn angesichts der gegenwärtigen Wandlungsprozesse in der Kirche deshalb viele ihrer Glieder von Rat- und Hilflosigkeit befallen werden, wenn sie im Anblick der Veränderungen angstvoll an die Hand des „Papa“ und der „Mutter“ Kirche sich klammern, weil sie um ihre Geborgenheit und Sicherheit fürchten, die ihnen bisher Schutz und Zuflucht gewährte, so darf das nicht verwundern. Bedrohung von außen, Furcht vor dem Neuen, Angst vor der Übernahme eigener

Verantwortung stärken nur die Abwehrmechanismen infantiler Regression. „Verschlossenheit gegen abweichende Erfahrungen ist das Kennzeichen für die Fortdauer infantiler Abwehrhaltung gegen die Realität“⁴.

Gefahren der Freiheit

Natürlich, Freiheit birgt Gefahren in sich. Wer einen neuen Weg beschreiten will, muß sich gefaßt machen, auf unbekannte Hindernisse zu stoßen und vielleicht auch darüber zu stolpern. Doch wer sich scheut, dieses Risiko einzugehen, zeigt im letzten, daß er auch die Freiheit nicht will, daß er sich innerhalb eines behüteten Zaunes und schützender Mauern bewegen möchte, daß er auf ausgetretenen Wegen gehen will, die sich durch Generationen hindurch angeblich bewährt haben. Die wahre innere Freiheit, die als erstrebenswertes Ziel der Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit betrachtet wird, stellt so hohe Anforderungen, verlangt so viel starke Hoffnung und vertrauensvolle Zuversicht, daß nur wenige sie wirklich erreichen und durchzuhalten vermögen. Die Angst vor der Verantwortung, die auf den Menschen zukommt, nimmt ihm den Mut zum Wagnis der Freiheit. „Es hat niemals für den einzelnen Menschen sowohl wie für das ganze Menschengeschlecht etwas gegeben, das dieses weniger zu ertragen fähig war, als eben die Freiheit“ (F. J. Dostojewski).

„Sündenböcke“ als Alibi

Um die Furcht vor der Freiheit und der Mündigkeit zu verdecken, sucht man bewußt nach einem Alibi, nach Sündenböcken. Sie bieten sich zu jeder Zeit an: die öffentliche Meinung, das Prestige, der Zeitgeist, die Verführung durch Massenmedien und ihr Mißbrauch, das falsche Demokratieverständnis, mangelnde Ehrfurcht gegenüber den Werten der Vergangenheit usw. – so nennt man die „Sündenböcke“ heute. „Vom bösen Geist besessen“, „kein Freund des Kaisers“, „Verächter der Überlieferung der Alten“ – so hießen die Redensarten damals, mit denen man das Mündigwerden zu verhindern suchte. Das Unbehagen über eigene Mutlosigkeit und mangelnde Verantwortungs-

³ Vgl. J. Bopp – H. Bosse – W. Huber, Die Angst vor dem Frieden, Stuttgart 1970, 9–12.

⁴ A. Mitscherlich, Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft, München 1963, 112.

freudigkeit hat man damit verdrängt und auf einen „Feind“ übertragen, dessen gefürchtete Aktionen ein Verbleiben im Laufgitter angebracht erscheinen lassen. Insbesondere bedürfen totalitäre Systeme dieser Feindattrappe. So malen die Imperialisten des Ostblocks beharrlich das Gespenst des imperialistischen Kapitalismus und des Faschismus in die Wolken, während in Spanien, im „totalitären Gottesstaat“, Kommunismus und Sozialismus die großen Buhmänner sind. Immerhin: man hat ein Alibi, die eigenen Untertanen im Getto zu halten.

Feindattrappen statt Dialog

Auch manche Vertreter der Hierarchie der Kirche und viele Laien glaubten bis in die heutige Zeit hinein, dieser Feindattrappe nicht entraten zu können. Waren es im Mittelalter der Islam, die Ketzer und die Hexen, waren es bis in die jüngste Vergangenheit der Protestantismus, der Modernismus und der Liberalismus (vom Kommunismus und Sozialismus einmal abgesehen), so sind es heute die „Kontestatoren“, die Theologen, die Holländer oder – wieder einmal – der Teufel. Und weil Kommunikation und persönlicher Kontakt aggressionshemmend und angstabbauend wirken und dazu helfen, die Feindattrappe zu entmythologisieren, wird echter Dialog tunlichst vermieden. Auf der römischen Bischofssynode 1971 wurde über die Priesterfrage verhandelt, die Betroffenen aber wurden kaum befragt. Das unmündige Kind kann sich ja nicht äußern, darum braucht es auch gar nicht angehört zu werden. Viele jener „kirchentreuen“ Katholiken, die über die „modernen Theologen“ schimpfen und sie als die Schuldigen für die heutige Glaubenskrise abstempeln, haben sich noch nicht die Mühe gemacht, auch nur eines ihrer Bücher zu lesen.

Allerdings scheint heute das Aufstellen der Feindattrappe nicht mehr jene Wirkungen zu zeitigen wie in vergangenen Zeiten; denn viele sind nicht mehr so recht zu überzeugen von den Werten, die es gegen den Feind zu verteidigen gilt, weil ihnen die Werte selbst inzwischen fragwürdig geworden sind und sie diese erst einmal einer intensiven kritischen Prüfung unterziehen wollen. Sie wollen auch nicht mehr so recht jene als

Feind annehmen, die angeblich diese Werte bedrohen, weil sie von ihnen manches kritische Argument für ihre eigene Nachprüfung bekommen. Der „Zaun des Gesetzes“ ist durchlässig geworden.

Infantilistische Trotzphase

Infantilismus ist freilich auch bei manchen Progressisten anzutreffen, die meinen, dem Laufgitter entronnen zu sein. In einer Art Trotzphase ergehen sie sich in unproduktivem Rasonnieren und dokumentieren dadurch im Grunde nur ihre noch nicht gelungene Ablösung. Die Bezugsperson oder das Bezugsobjekt sind hier nur negativ besetzt. Nicht das Verhältnis hat sich geändert, sondern lediglich die Affektlage.

2. Korrespondenz von infantilem Glauben und personaler Unreife

Es stellt sich hier die Frage nach der Korrespondenz von infantilem Glauben und personaler Unreife. Zeigen jene Menschen eine infantile Form des Glaubensvollzugs, die auch in ihrer personalen Entfaltung unterentwickelt sind? Oder kann eine psychisch gesunde und starke Persönlichkeit durchaus einen unreifen Glauben an den Tag legen? Amerikanische Untersuchungen haben erbracht, daß Menschen, die in ihrer individuellen psychischen Entwicklung auf einer bestimmten Stufe stehen geblieben sind, auch einen unreifen und unmündigen Glauben zeigen, der stark veräußerlicht ist und eben jene Erscheinungsformen offenlegt, wie sie oben skizziert wurden. Starke Persönlichkeiten, die ihre Anlagen und Fähigkeiten zur Entfaltung gebracht haben, zeigen auch einen reifen und personal-verantworteten Glauben, der mehr verinnerlicht und integriert ist⁵. „Es ist klar, daß der tiefste und funktionellste religiöse Glaube dem Individuum eigen ist, das auch das vernünftigste Gefühl für sich, für seine eigenen Kräfte und seinen Zweck im Leben hat. Menschen, die

⁵ Vgl. M. Bühner, a. a. O. 361: „Die Begriffe ‚infantil‘ und ‚neurotisch‘ decken sich weitgehend. Gegen ein weitverbreitetes Mißverständnis sei nachdrücklich betont: die infantile Entwicklungshemmung beeinträchtigt die Personwerdung (Integration) und wirkt sich deshalb vor allem als Störung der Liebes- und Gemeinschaftsfähigkeit aus, die Entfaltung der intellektuellen Begabung oder der Leistungs- und Erfolgstüchtigkeit ist nicht unbedingt mitbetroffen.“

reif glauben, verhalten sich auch reif zu sich selbst und zu ihrem Nächsten... Wie ein Mensch ist, so glaubt er auch"⁶. Damit aber bleibt die Frage noch unbeantwortet, ob die Persönlichkeitsstruktur wesentlich die Ausformung des Glaubens bestimmt oder ob infantiler Glaube die Entwicklung der Persönlichkeit hemmend beeinflusst. Schafft sich das Individuum je nach dem Niveau seiner personalen Entfaltung seine ihm adäquate Glaubensform oder wirken vorgefundene Formen des Glaubensvollzugs hemmend oder fördernd auf die Entwicklung der Gesamtpersönlichkeit ein? Kann infantiler Glaube Menschen infantil bleiben lassen oder infantil machen? Ist also der Glaube abhängig von der psychischen Persönlichkeitsstruktur oder diese von der gegebenen Glaubensform? Da Milieufaktoren das Werden der Persönlichkeit stark beeinflussen, darf auch der Faktor „Glaube“ nicht unberücksichtigt bleiben. Ein Milieu, das dominant von infantilen Glaubensvollzügen geprägt ist, wird nicht ohne Einwirkung auf die sich entwickelnde Persönlichkeitsstruktur des Heranwachsenden bleiben. Wer in einem Milieu aufwächst, in dem der Glaube gesehen wird als eine Hilfe, primär Ängste zu überwinden und Imperative zu empfangen für ein Leben, das an mangelnder Selbständigkeit und Entscheidungsfreudigkeit krankt; für wen der Glaube eine Form der Regression oder des Beharrens in personaler Abhängigkeit bedeutet; wer im Glauben Schutz sucht vor Konfrontation mit der rauen Wirklichkeit und vor der „bösen Welt“, der wird in seiner gesamten Persönlichkeitsentfaltung zurückbleiben. Oder er empfindet später einen solchen Glauben als wertlos und als etwas, das zu integrieren sich nicht lohnt und deswegen ohne Schwierigkeiten abgeworfen werden kann. Im günstigsten Fall verwandelt er seinen Glauben durch einen Prozeß der Verinnerlichung zu einer ihm eigenen und gemäßen Gestalt, die dann nicht selten mit tradierten und praktizierten Formen nicht mehr im Einklang steht. Er glaubt in personaler Reife und aus personaler Verantwortung, nicht aber auf Grund der Autorität von irgend jemand.

⁶ E. Kennedy, Religiöser Glaube und psychologische Reife, in: Concilium 9 (1973) 66.

Es wird noch geraume Zeit brauchen und viel Einsatz und Erziehungsarbeit verlangen, bis die Glaubensform wirklich Hilfe gibt für eine gelungene Bewältigung der verschiedenen Lebensstadien und für eine optimale Entfaltung der personalen Fähigkeiten und Anlagen.

3. Der Glaube Jesu als Vorbild für reife Gläubigkeit

Der Glaube Jesu kann dafür zum Vorbild dienen. Wenn Jesus verlangt, daß die „Gerechtigkeit besser ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer“ (Mt 5, 20), so fordert er damit eben jene Freiheit und Verantwortungsbereitschaft, die kennzeichnend ist für die gelungene Emanzipation aus infantilen Fixierungen. Die Antithesen der Bergpredigt „Euch ist gesagt worden..., ich aber sage euch...“ (Mt 5, 21–48) verraten etwas von jener befreiten und befreienden reifen Gläubigkeit, die alle Sicherheit gewährende Unterwerfung unter ein Über-Ich überwunden hat. Diese Mündigkeit verlangt Jesus auch von jenen, die ihm nachfolgen. „Niemand, der seine Hand an den Pflug legt und zurückblickt, ist tauglich für das Reich Gottes“ (Lk 9, 62). Wer einmal Unsicherheit und Wagnis eines mündigen Glaubens auf sich genommen hat und sich dann nach Zeiten der Geborgenheit im Laufgitter zurückseht, kann das Reich Gottes nicht an sich reißen (Mt 11, 12). Das Ansinnen der Nachfolge, wie es Jesus an seine Jünger stellte, erforderte wahrhaftig eine gehörige Portion Mut und Reife: alles verlassen und ihm nachfolgen, die gesicherte Existenz aufgeben (vgl. Lk 9, 23–27; 14, 25–27), mit den Glaubenstraditionen der Vergangenheit, der „Überlieferung der Alten“, brechen und sich auf die Botschaft eines unbekanntes galiläischen Wanderpredigers einlassen (vgl. Lk 12, 1–12), sich einer ungewissen Zukunft aussetzen, einer Zeit der „Entzweiung und des Schwertes“ (Mt 10, 34), die vielleicht in einer Katastrophe enden würde – dazu gehörte Mut, wie er nicht Kindern eigen ist. Nicht alle waren erwachsen und reif genug, um dieser Belastung standzuhalten. Manche bekamen Angst und kehrten um (vgl. Lk 9, 59–62; 18, 18–27). Auch jene, die Jesus nach-

gefolgt waren, überfiel manchmal Furcht und Zweifel: „Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt; was wird uns also zuteil werden?“ (Mt 19, 27). Wer ein Jünger Jesu sein will, darf nicht auf der Stelle treten oder sich im Getto behaglich einrichten, sondern muß sich auf den Weg wagen, auf den Weg des Glaubens, dem nur die Verheißung gegeben ist.

Das Zweite Vatikanum hat eine Epoche eingeleitet, die zur Mündigkeit aller Glieder der Kirche führen soll. Ziel ist ein „lebendiger und gereifter Glaube“⁷, ein „reineres und reicheres Glaubensleben“, das gestützt ist „nicht nur (auf) die theologischen Prinzipien, sondern auch (auf) die Ergebnisse der profanen Wissenschaften, vor allem der Psychologie und der Soziologie“⁸.

4. Notwendige Konflikte durch schmerzliche Reifungs- und Ablösungsprozesse

Reifen und Wachsen, Überwinden des Infantilismus bringen notwendig Konflikte mit sich. Ablösungsprozesse sind schmerzlich – für Kinder und Eltern in gleicher Weise. Nur der Mensch aber kann innerlich frei und reif werden, der diese Konflikte durchsteht. Nur der Glaube kann befreiend sein für den einzelnen Glaubenden, für die Gemeinschaft der Glaubenden und auch für jene, die durch seine Bezeugung zum Glauben gelangen sollen, der selbst befreit ist von allen Fixierungen und Verhaftungen an die Hinterwelt und Scheinwelt, der den Kinderschuhen entwachsen ist.

Ein Glaube, der zu und in seinem Vollzug auf Fremdsteuerung angewiesen ist und des sichernden und hegenden Zaunes bedarf, kann nicht den Anspruch erheben, personalintegrierter Glaube zu sein; ein Glaube, der in bestimmten Andachtsgegenständen und liturgischen Spielregeln, in Personenkult und kritikloser Unterordnung unter die Autorität wesentliche, unaufgebbare und unveränderliche Konkretisationsmomente sieht, kann nicht als reif bezeichnet werden; ein Glaube, der „sprachlos“ ist, der sich nicht des Mundes bedienen kann oder darf, um in einem echten Dialog aller Glieder miteinander,

⁷ Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“, Art. 21.

⁸ Ebd. Art. 62.

nicht aber im einbahnigen Rezeptionsverfahren von oben nach unten den Weg der Realisierung im Heute zu suchen, kann nicht als mündig bezeichnet werden. Alle Bemühungen, das gläubige Volk vor „schädlichen Einflüssen“, vor anderen Meinungen und Weltanschauungen, vor kritischem Überdenken des eigenen Standpunktes abzuhalten und abzuschirmen, verstärken nur den Infantilismus oder lassen ihn weiter bestehen.

Glaube und „religiöses Spielzeug“

Wenn es den Führern der Kirche ernst ist mit ihrem Ziel, einen „lebendigen und gereiften Glauben“ anzustreben, dann werden sie behutsam, aber konsequent ihren noch unmündigen (oder besser: bisher unmündig gehaltenen) Kindern das religiöse Spielzeug aus der Hand nehmen müssen. Das heißt noch lange nicht, daß nun gleich ein Bildersturm einsetzen sollte. Es wäre m. E. schon einiges gewonnen, wenn z. B. Pilgerreisen nicht primär als Wallfahrten zu einer mit dem Nimbus des Magischen und Numinosen umgebenen „Gnadenstätte“ verstanden würden. Gnade ist nicht an einen Ort gebunden, an die Berührung einer Statue oder an den Vollzug bestimmter (kultischer) Spielregeln. Gnade ist nichts Statisches, sondern vielmehr etwas höchst Dynamisches. Sie ereignet sich, wo Menschen im Namen Jesu zusammenkommen (Mt 18, 20) und wo in ihrem Zusammensein etwas aufscheint von der neuen Wirklichkeit des Reiches Gottes, die mit Jesus seinen Anfang nahm. Eine Wallfahrt bringt nicht dann „viele Gnaden“, wenn möglichst zahlreiche „heilige Stätten“ besucht oder Gottesdienste gehalten wurden. Wohl aber, wenn Menschen im „Anspornen zu gegenseitiger Liebe und zu guten Werken“ (Hebr 10, 24) eine Erfahrung dessen gemacht haben, was das Reich Gottes kennzeichnet: „Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geist. Wer darin Christus dient, ist Gott wohlgefällig und bei den Menschen bewährt“ (Röm 14, 17f). Der Wallfahrtsort hat lediglich eine Art Katalysatorfunktion.

5. Konkrete Wege

Heiliges Jahr 1975: „Versöhnung“ als Begegnung und Spenden für ein Krankenhaus statt Devotionalien-Rekordumsätze.

Das von Paul VI. ausgerufenen „Heilige Jahr“ 1975 könnte schon einen Beweis liefern für überwundenen Infantilismus und für das Mündigsein der Christen, wenn nämlich die zu erwartenden Pilgerscharen nicht dem Devotionalienmarkt zu neuen Rekordumsätzen verhelfen (ähnlich wie im „Heiligen Jahr“ 1950), sondern die dafür vorgesehenen Beträge zur Errichtung einer Siedlung oder eines Krankenhauses in Rom oder anderswo verwenden würden, wenn die universale (= katholische) Kirche anlässlich dieser Pilgerfahrt deutliche Zeichen der Überwindung aller Rassenunterschiede und der Überbrückung aller konfessionellen Schranken setzte durch die Ermöglichung von Begegnungen, von gemeinsamen Veranstaltungen, von Studientagungen über die weltweiten Probleme der Menschheit. Das Heilige Jahr könnte zu einem unüberhörbaren Appell werden, wenn von ihm ganz im Sinne des Zweiten Vatikanums Impulse ausgehen würden zur „Geburt eines neuen Humanismus, in dem der Mensch sich vor allem von der Verantwortung für seine Brüder und die Geschichte her versteht“⁹, wenn Rom auf jegliche Selbstdarstellung verzichten würde zugunsten einer Manifestation dessen, was Christsein heißt: Sein-für-andere (J. Ratzinger).

Aber auch sonst könnte von diesem Heiligen Jahr der Prozeß der Mündigwerdung der Christen weiter in Gang gesetzt oder gehalten werden. An der Stelle päpstlicher oder kurialer Monologe könnten Hearings treten, in denen Kurienkardinäle und -beamte ihre kirchenadministrativen Maßnahmen vor einer größeren und weltweiten, repräsentativen Öffentlichkeit darlegen und begründen, auf Fragen Antworten geben und vielleicht selbst Fragen zum Weiterdenken an die Basis stellen. Die Zeiten, in denen der Papst glaubte, „keine Mitarbeiter, sondern Ausführende“¹⁰ zu brauchen, sind – hoffentlich! – vorbei.

„Fragestunden“ der Bistums- und Pfarrgemeindeleitung

Aber auch auf der unteren Ebene sollte man zielstrebig daran gehen, den Infantilismus

in der Kirche zu überwinden. Einen Beitrag dazu könnten „Fragestunden“ der Bistumsleitung u. ä. leisten, ähnlich jenen, wie sie oben für das Heilige Jahr vorgeschlagen wurden. Der Bischof und seine Mitarbeiter hätten so Gelegenheit, manche ihrer Maßnahmen, die an der Basis auf Unverständnis und Ablehnung stoßen, näher zu erläutern und so Verständnis dafür zu wecken. Umgekehrt hätte die Amtskirche die Möglichkeit, Vorstellungen und Wünsche der Basis ungefiltert und ungeschminkt zu erfahren. Ein Stuttgarter Pfarrer lud unlängst seine Gemeindeglieder zu einem „Lob- und Meckertag“ bei Kaffee und Kuchen ein mit dem erklärten Ziel, dadurch die Meinung der Leute besser kennenzulernen, ein größeres Interesse für die Arbeit in der Pfarrei zu wecken und – last not least – die Gemeinschaft zu pflegen.

Gottesdienste und kirchliche Feiern müßten unter dem Aspekt der Reife und Mündigkeit nicht (mehr) gesehen werden als eine Oase der Weltabgeschiedenheit und Realitätsferne, die man in einer Art von Regression aufsucht, um dort ungestört seinen religiösen Träumen und Spielen nachgehen zu können. Selbstverständlich soll der Christ auch einmal „abseits an einen einsamen Ort kommen und sich ein wenig ausruhen“ (Mk 6, 31). Aber dieses Ausruhen darf nicht Selbstzweck sein: die Ruhe darf nicht einschläfern, denn „die Liebe Christi drängt uns“ (2 Kor 5, 14); das gemeinsame Bekennen des Glaubens muß zum Bezeugen führen (vgl. Apg 10, 42 f.); das Essen des eucharistischen Brotes zum „Verkünden des Todes des Herrn, bis er wiederkommt“ (1 Kor 11, 26). „Der Schrei nach Jesus richtet sich... an all die, die Christen zu sein vorgeben; sie haben zu verkünden, daß er noch für die Welt da ist. Fällt ihr Handeln aus, ist Jesus nicht mehr glaubhaft zu finden“¹¹.

Weiterhin sollte alles patriarchalisch-betuliche Reden in Gottesdienst, Religionsunterricht und kirchlicher Katechese unerbittlich ausgemerzt werden. Es kann nicht eine heile religiöse Sonderwelt, ein goldener Käfig der Gottseligkeit aufgebaut werden, in dem alle Zweifel und zum Nachdenken anregenden

⁹ Ebd. Art. 55.

¹⁰ Kard. Tardini, Pius XII., Freiburg – Basel – Wien 1961, 68.

¹¹ H. Zirker, Sprachprobleme im Religionsunterricht, Düsseldorf 1972, 131 f.

Momente tunlichst ausgeklammert oder umgangen werden. Wer schon dort Glaubensabfall wittert, wo für die Bezeugung des Glaubens Vokabeln verwendet werden, die dem herkömmlichen kirchlichen Sprachgebrauch fremd, wohl aber der heutigen Umgangssprache adäquat sind, der zementiert die Unmündigkeit. Wenn Predigten mehr oder minder dem Horizont jener „Frommen“ angepaßt bleiben, die nur das in der Kirche hören wollen, was sie schon längst wissen seit den Tagen ihrer Kindheit, der wird allenfalls „zwei von gestern im Glauben bewahren“, nicht aber „einen Menschen von morgen für den Glauben gewinnen“¹². Man wird „nüchtern und hart“ fragen müssen, „ob man bei einem solchen Marsch in die Zukunft der Kirche immer alle die braven Leute in der Kirche mitnehmen kann, die sich gegen einen solchen Marsch in eine ihnen unbekannt Zukunft von ihrer unzeitgemäßen Mentalität her sträuben“¹³.

Der Aufbruch aus der Fremdbestimmung im ekklesialen Laufgitter hinaus in die Eigenbestimmung des christlichen Lebens ist Kennzeichen eines „lebendigen und gereiften Glaubens“ und kann ohne Übernahme eigener Verantwortung und gegebenenfalls deren rigoroser Aneignung, ohne das Ausprobieren neuer, ungewohnter, noch nicht breit getretener Wege, die „trial and error“ nicht ausschließen, ohne eine Kette von immer wieder neuen, mehr oder minder schweren Konflikten und Erschütterungen nicht vorstatten gehen. Reifwerden kann nicht problemlos sein.

Vielleicht könnten die Regeln, die Karl Barth einmal für den Umgang von Älteren mit Jüngeren aufgestellt hat, auch für die Bewältigung der Reifungsprobleme in der Kirche und im Glauben einen gangbaren Weg aufzeigen: „Du sollst dir klarmachen, daß die jüngeren, die verwandten oder sonst lieben Menschen beiderlei Geschlechts ihre Wege nach ihren eigenen (nicht deinen) Grundsätzen, Ideen und Gelüsten zu gehen, ihre eigenen Erfahrungen zu machen und nach ihrer eigenen Façon selig zu sein und zu werden das Recht haben. Du sollst ihnen also weder mit deinem Vorbild noch mit

deiner Altersweisheit, noch mit deiner Zuneigung, noch mit Wohltaten nach deinem Geschmack zu nahe treten... Du sollst dich weder wundern noch gar ärgern oder betrüben, wenn du merken mußt, daß sie öfters keine oder nur wenig Zeit für dich haben, daß du sie, so gut du es mit ihnen meinen magst und so sicher du deiner Sache ihnen gegenüber zu sein denkst, gelegentlich störst und langweilst, und daß sie dann unbekümmert an dir und deinen Ratschlägen vorbeibrausen“¹⁴.

¹⁴ Ohne Quellenangabe; mitgeteilt in: Christ in der Gegenwart 15 (15. 4. 1973) 119.

Christen für den Sozialismus

Ergebnisse einer Tagung in Spanien,
übersetzt und kommentiert von H. Berger

Einleitung der Redaktion

In den sechziger Jahren war der Dialog zwischen Christentum und Sozialismus vor allem durch zwei Formen gekennzeichnet. Zum einen war es der Paulusgesellschaft (gegründet 1956) gelungen, vor allem auf theoretischer Ebene christliche Theologen, Naturwissenschaftler und marxistische Philosophen ins Gespräch zu bringen. Es war das unzweifelhafte Ergebnis dieser Gespräche, daß man auf beiden Seiten von neuem Gemeinsamkeiten entdeckte. Der Dialog selbst aber ist – vor allem im Zusammenhang mit dem Tod des Prager Frühlings – abgebrochen, und die Paulusgesellschaft selbst wendet sich jetzt ganz entschieden gegen die Ostpolitik des Vatikans¹. Eine andere Form des Dialogs wurde auf offiziöse bzw. offizielle Weise geführt durch die Bemühungen der Internationalen Dialogzeitschrift und durch das Sekretariat für die Ungläubigen.

Es hat nun den Anschein, als würde dieses Verhältnis zwischen Christentum und Sozialismus von neuem in Bewegung kommen, und zwar auf viel breiterer Basis als bisher. So verschiedenartig die gesellschaftlichen Situationen in den einzelnen Ländern, der theoretische Ansatzpunkt der verschiedenen

¹² K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg 1972, 54.

¹³ Ebd. 53.

¹ Vgl. Publik-Forum vom 8. 3. 1974, 16 f.

Gruppen und der Grad der Assimilierung an den Sozialismus sind, gemeinsam ist diesen verschiedenen Bemühungen die Verurteilung des Kapitalismus und das entschiedene Engagement für die Entrechteten in unserer Gesellschaft. Einige Beispiele seien dafür in aller Kürze genannt.

Die peruanische Bischofskonferenz legte für die römische Bischofssynode 1971 ein Dokument vor, das für „eine Überwindung des kapitalistischen Modells“ eintritt und das dann feststellt: „Aus diesem Grunde entdecken heute viele Christen in den sozialistischen Strömungen eine Anzahl von Vorstellungen, die sie aufgrund ihres Glaubens in sich selbst tragen².“ In dem Dokument der französischen Bischofskommission für die Welt der Arbeit vom Mai 1972 wird ausgeführt, daß viele Christen heute zu erkennen beginnen, daß es „zwischen dem Evangelium und einem wirtschaftlichen und politischen System sozialistischer Prägung keine Unvereinbarkeit gebe, sofern dieses die fundamentalen Menschenrechte und die übernatürliche Berufung des Menschen anerkennt“³.

Das Schwerpunktprogramm der katholischen deutschen Studenteneinigung vom Juli 1971 beinhaltet u. a. eine scharfe Kritik des Kapitalismus und benutzt in seiner Analyse der gesellschaftlichen Situation etliche Elemente sozialistischen Denkens⁴.

84 katholische Teilnehmer am asiatischen Seminar für Religion und Entwicklung, das vom 16. 7. bis 4. 8. 1973 in Bangalore stattfand, erklärten u. a. in einer Resolution: „Wir 84 Teilnehmer am asiatischen Seminar für Religion und Entwicklung kamen zusammen, um auf den Schrei unserer Leute nach Freiheit, Menschenwürde, Gerechtigkeit und Mitspracherecht zu antworten . . . Es ist diese Herausforderung, die uns veranlaßte . . . alle möglichen Wege zu erforschen, die zur konkreten Verwirklichung eines revolutionären Wandels zugunsten der Gerechtigkeit führen . . . In dem Maße, als sie unsere kritische Analyse der Gesellschaft vorantrieben und auf die Notwendigkeit, latente Konflikte offenzulegen, gestoßen wurden, entdeckten wir die Nützlichkeit der marxistischen Methode für die Analyse der sozialen Wirk-

lichkeit“⁵. Vom 1.–3. 11. 1973 traf sich der „Katholische Arbeitskreis in der Sozialdemokratischen Wählerinitiative der Bundesrepublik Deutschland“ in Bonn, um sich mit einigen Vertretern des linken Flügels der SPD Gedanken zu machen über die Prioritäten der Zukunftsplanung. Vom 17.–18. 11. 1973 trafen sich in Lyon etwa tausend Christen aus Europa auf einem Kongreß, der unter dem Thema stand „Christen im revolutionären Prozeß für die Zukunft der Menschen“. In der Schlußresolution des Kongresses heißt es u. a.: „Wir idealisieren die sozialistische Revolution nicht. Wir übersehen weder ihre möglichen Irrwege noch ihre Übertreibungen. Trotzdem glauben wir, daß sie der Menschheit eine Zukunft eröffnet, die der Kapitalismus in all seinen Formen nur zerstören kann.“ Laut KNA vom 31. 1. 1974 sieht der Präsident des italienischen Zweiges der „Pax Christi Bewegung“ und Bischof von Ivrea, Luigi Bettazzi, eine Alternative zum Kapitalismus in einem geläuterten, auf gültige Gesellschaftsauffassungen reduzierten, nicht materialistischen und nicht atheistischen Sozialismus. Er vertritt ferner die Auffassung, daß Christen den Kapitalismus ablehnen müßten. Ebenfalls nach KNA vom 14. 2. 1974 stellte Professor Dr. Gustav Wetter von der Gregoriana in Rom in einem Vortrag mit dem Thema „Marxismus und Atheismus“ in der Friedrich-Ebert-Stiftung in Bonn die These auf: „Der Marxismus könne ohne Aufgabe seiner Grundhaltung in ein positives Verhältnis zur Religion treten.“ Die Kirche sei herausgefordert: „Versteht sie sich als Gemeinschaft der Glaubenden und nicht als Ideologie einer innerweltlichen Heilsutopie, sollte sie ihre Einstellung zum Marxismus differenzierend überdenken, auch diesen partnerschaftlich annehmen, denn das Zitat von Kardinal Wyszynski, der Marxismus bekämpfe unnötig die Religion, habe auch eine Umkehrung in der Religion.“ Vom 22.–25. 2. 1974 fanden sich in Merten in der Bundesrepublik Deutschland über hundert Christen zusammen, die sich zu einer Gruppe „Christen für den Sozialismus“ zusammenschlossen. Den Kern dieser Gruppe bildeten die Mitglieder jenes Kreises, der sich bisher für das „Politische Nachtgebet“ in Köln engagiert

² Vgl. *Diakonia* 3 (1972) 120–128.

³ Vgl. *Herder-Korrespondenz* 26 (1972) 320–322.

⁴ Vgl. *Diakonia* 3 (1972) 128–134.

⁵ Vgl. *Orientierung* vom 15.–31. 12. 1973.

hatte. An diesem Treffen nahmen auch Vertreter aus den Niederlanden, aus Frankreich, aus der Schweiz und aus Italien teil. Ferner ist bekannt geworden, daß der „Bensberger Kreis“, ein Zusammenschluß von etwa 200 katholischen Intellektuellen aus der Bundesrepublik Deutschland, seit zwei Jahren an der Fertigstellung eines Memorandums über Christentum und Sozialismus arbeitet, das voraussichtlich Ende dieses Jahres erscheinen soll. Auf dem Hintergrund dieser Bemühungen ist auch der folgende Bericht über eine Tagung zu sehen, der sich mit dem Verhältnis von Christentum und Sozialismus befaßt. Es ist hier nicht der Augenblick, all diese Versuche kritisch zu analysieren, was sicher sehr notwendig ist. Hier sollen zunächst nur einige Informationen geboten werden, die vielleicht für den einen oder anderen der Anlaß sein könnten, sich intensiver mit dem Problem des Verhältnisses von Christentum und Sozialismus zu befassen. Diese Zeitschrift wird auch in Zukunft immer wieder Beiträge zu diesem schwierigen Problem bringen. ng

Im Jänner 1973 haben sich in der traditionsreichen Stadt Avila, Spanien, 200 Christen (Laien und Priester) versammelt, um über den Sinn ihres Glaubens innerhalb eines marxistischen Weltverständnisses zu reflektieren. Es soll hier versucht werden, die wichtigsten Aussagen des Schlußdokumentes wiederzugeben, sie dann mit den Statements einer ähnlichen Tagung in Santiago de Chile zu vergleichen und dann kurz einige kritische Fragen zu formulieren, die die Diskussion weiterführen können.

1. Das Dokument von Avila

Die Einleitung hält zwei Tatsachen fest: die erste bezieht sich auf die Realität der wirtschaftlichen und sozialen Struktur Spaniens, „die durch die kapitalistische Ausbeutung gekennzeichnet ist. Diese stützt sich auf das politische System einer Diktatur, die nicht zögert, jede Art von politischer, kultureller und ideologischer Repression anzuwenden, weil dies die einzige Chance ist, um sich an der Macht zu halten“ (1)⁶. Die zweite

Tatsachenfeststellung bezieht sich auf die ideologische Position der Versammelten: „Wir sind Christen, die eine eindeutige Option für Sozialismus und Revolution eingegangen sind“ (8).

1. Die Basis der Option für den Sozialismus

Die revolutionäre Bewegung Spaniens kann nur auf dem Hintergrund der Spaltung der spanischen Gesellschaft in zwei antagonistische und unversöhnbare Klassen, nämlich der Besitzenden und der Besitzlosen, verstanden werden. Der Widerspruch dieser Interessengruppen wird durch die kapitalistischen Produktionsverhältnisse herbeigeführt. Er manifestiert sich „in den Arbeitsbeziehungen (niedere Löhne, überlange Arbeitszeit, erzwungene Auswanderung, Despotismus in den Fabriken, etc.), in den Lebensbedingungen in Stadt und Land (Verarmung des Landes, Menschenballung in den Schlafbezirken, lukrative Ausnützung des Gesundheitsdienstes und daher ein Defizit an medizinischer Betreuung, Defizit an Schulen und Wohnungen, Spekulation und Korruption in der Stadtplanung, völlig unzureichende öffentliche Dienste, etc.) und in der brutal und systematisch aufgebauten Repression, die vor allem auf den Arbeitern und der Landbevölkerung liegt. Sie sind aller Rechte beraubt, dürfen sich weder versammeln noch zu Vereinen zusammenschließen, sie werden in allem kontrolliert, sie werden eingekerkert und ermordet“ (14). Der spanische Bürgerkrieg ist das entscheidende Ereignis der Auseinandersetzung der Klassen in Spanien im 20. Jahrhundert. Die Form des Staates, die aus diesem Krieg hervorging, ist bis heute völlig gleichgeblieben, nicht so aber die soziale Struktur des Landes. Es ergaben sich Veränderungen innerhalb der spanischen Bourgeoisie: die Vormacht ging zu den Monopolen über, die in enger Beziehung zum nordamerikanischen Imperialismus stehen und von diesem abhängig geworden sind. Die daraus resultierenden sozialen Veränderungen kann der Staat politisch nicht aufarbeiten, weil dieser der Unterstützung durch das Volk entbehrt. Ebenso wenig ist er fähig, das Nationalitätenproblem zu lösen. Die Arbeiterklasse selbst befindet sich in einer Etappe des Kräftesammels.

⁶ Die in Klammern gesetzten Ziffern beziehen sich auf den jeweiligen Abschnitt des Dokumentes.

2. Weiterentwicklung und Neuinterpretation des Glaubensverständnisses aufgrund der Option für den Sozialismus

„Die Entwicklung der spanischen Gesellschaft . . . hat sich natürlich auf das Glaubensleben vieler Christen ausgewirkt. Wir ließen uns durch den Kampf der Bauern, zu denen viele von uns dazugehören, in Frage stellen. Wir stellten die Frage nach dem Sinn unseres Glaubens in diesem Kontext, nach seiner engen historischen Verbindung mit dem revolutionären Prozeß, den das Proletariat vorantreibt“ (25).

„Wir stellen in erster Linie fest, daß die Übereinstimmung von christlichem Glauben und revolutionärer Verpflichtung ihre Wurzel in der Botschaft des Evangeliums hat, die in der Geschichte der Befreiung einen definitiven Ausdruck der Hoffnung findet. Es handelt sich um die Befreiung des ganzen Menschen und aller Menschen, bis hin zu ihren tiefsten Dimensionen. Diese Befreiung hat ihr Fundament in der zentralen Tatsache des christlichen Glaubens: in der historischen Präsenz und der Auferstehung Christi“ (27). „Doch die Auferstehung Christi gewinnt für uns solange nicht ihre ganze Erfüllung, solange nicht jede Form von Ausbeutung beendet ist. Darin zeigt sich die zweifache Dimension unseres Glaubens: Existenz und Geschichte in der Welt und volle, endgültige Hoffnung auf die ‚Neue Erde‘. Das führt uns notwendigerweise zu einem radikalen Einsatz unseres Lebens im Kampf gegen jede Macht des Bösen, dessen sichtbarste Folgen die Ungerechtigkeit, der Egoismus und die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen sind“ (28).

„Hier ist nun der Ort, wo uns der Marxismus geholfen hat, um mit wissenschaftlicher Gründlichkeit die historische Aufgabe der Befreiung zu verstehen und um den unter diesen Umständen einzig möglichen Weg zu wählen: eine Entscheidung für den Sozialismus zu treffen, der als einzige Alternative die befreienden Forderungen des Evangeliums wirksam werden lassen kann, um somit eine Antwort zu geben auf die historischen Realitäten von heute, von denen oben die Rede war und von denen wir ein Teil sind“ (29).

Die bloß individualistische Betrachtung des politischen Engagements muß überwunden werden, ebenso die Vorstellung, daß ein sogenannter „Dritter Weg“ eine Lösung bringen könnte. Alle halben Lösungen sind Flickwerk „und dienen letztlich dazu, um den Kapitalismus in getarnter Form aufrecht-erhalten zu können“ (32).

„Wir haben nach und nach entdeckt, daß sich unser Glaube in der einmaligen Geschichte der Erlösung vollzieht, und diese Geschichte ist die Geschichte des Kampfes um die Befreiung“ (34). „So zeigt uns unser revolutionäres Engagement mit befreiender Deutlichkeit, daß Christus als Opfer der Repression der Mächtigen seiner Zeit litt und starb. Er verpflichtet uns zur Teilnahme am Klassenkampf, der zum tiefsten und wirksamsten Ausdruck der Liebe zu den Menschen wird. Wir entdecken den subversiven, d. h. radikal neuen Charakter des Evangeliums und versuchen, dem zu leben. Wir verstehen, daß der Klassenkampf quer durch die Kirche geht, wir entdecken den Betrug, der sich hinter der Proklamation der Einheit im Namen des Glaubens verbirgt. Wir sehen uns innerhalb der Kirche den Unterdrückern gegenüber, die das Evangelium usurpiert haben, um damit ihre Vorherrschaft, ihre Macht und ihre Privilegien zu schützen“ (35).

Das sind die wichtigsten ideologischen Positionen der Versammelten. Sie sind sich bewußt, daß damit große Schwierigkeiten verbunden sind, vor allem deshalb, weil der Marxismus jede Transzendenz ausschließt, bzw. weil er als Wissenschaft der historischen Interpretation vor der Frage der Bejahung oder Verneinung Gottes stehen bleibt. Sobald ein Christ ins marxistische Lager ging, war dies bis jetzt immer mit einem Ablegen des Glaubens verbunden. „Heute jedoch wird die Anwesenheit von Christen in marxistischen Reihen immer häufiger. Sie versuchen in ihrem Kampf die entgegengesetzten Pole existentiell zu bewältigen“ (39). Trotz dieser und anderer schwerwiegender Probleme „sind wir bereit, den Weg mit aller erforderlichen Konsequenz zu gehen. Denn so fordert es die geschichtliche Realität, die wir erleben; und weil in unserem Innersten der Glaube an den befreienden Christus lebt.

Dieser gibt uns Kraft, dieser gründet eine Hoffnung, die zugleich historisch und eschatologisch ist, d. h. die sich in einer radikalen, umfassenden und endgültigen Weise der ‚Neuen Erde‘ zuwendet“ (41).

3 Unsere Haltung gegenüber der offiziellen Kirche Spaniens

Welche Rolle spielt die Kirche in der sozialen Struktur Spaniens? Man sieht im „Christentum, das durch die herrschende Klasse deformiert ist und manipuliert wird, einen bedeutenden Faktor, um das bestehende System aufrecht zu erhalten“ (42).

Seit dem Bürgerkrieg vollzog sich zwar eine gewisse Distanzierung der Kirche vom Regime. Die Zeit, da man den „Kreuzzug“ segnete, ist vorbei. Dennoch hat „die Hierarchie weder mit dem herrschenden System echt gebrochen, noch für ihr Vorgehen im Krieg öffentlich um Verzeihung gebeten, noch wagt sie es konkret, das Fehlen der Freiheit und die Repression, unter der das Volk leidet, anzuprangern“ (47).

Die Weiterentwicklung der Kirche ist dennoch offensichtlich und wird mit Interesse verfolgt. Es bleibt allerdings zu fragen, in welche Richtung diese Entwicklung geht. Die Vieldeutigkeit der kirchlichen Aussagen zu ethischen und gesellschaftlichen Problemen läßt alle möglichen Interpretationen zu, scheint eher antikommunistisch zu bleiben und neigt einer reformistischen Haltung zu. Dazu ist zu sagen, daß noch immer sehr viele Christen durch „bürgerliche“ Kategorien, wie sie z. B. auch in der christlichen Soziallehre vorkommen („Achtung vor der etablierten Ordnung, Versöhnung der Klassen durch brüderliche Liebe, Antikommunismus etc.“) und durch die der Bestand von zwei sozialen Klassen als unüberwindbar hingestellt wird, ideologisch blockiert sind. Gerade durch dieses Treffen sollte aber ein Beitrag geleistet werden, „um die Rechtfertigungen, die sich irtümlich als christlich ausgeben, zu demaskieren. Sie sind simple ideologische Kontrollwerkzeuge, um das christliche Gewissen zu manipulieren, um aus den Christen treue und demütige Diener der bestehenden Ordnung zu machen“ (55).

Will man aber wirklich einen ideologischen

Pluralismus verteidigen, dann fordern die Teilnehmer, daß in diesem Fächer der möglichen politischen Optionen, die die Kirche offiziell anerkennt, ihre Entscheidung für den Sozialismus explizit aufgenommen wird. „Unsere Option für den marxistischen Sozialismus ist für uns, trotz aller Ängste der institutionellen Kirche, eine zwingende Notwendigkeit, die aus unserem Verhältnis zur Arbeiterklasse und aus unserem evangeliumsgemäßen Glauben resultiert“ (52).

„Viele mögen unsere Haltung als Skandal empfinden, ... doch wir fragen uns, warum sich die Hierarchie nicht darüber beunruhigt, daß so viele Christen in ihrer Lebenspraxis dem kapitalistischen ‚Materialismus‘ folgen. Wir fragen uns, welcher Widerspruch größer ist, jener zum historischen bzw. dialektischen Materialismus oder dieser zum kapitalistischen ‚Materialismus‘, dessen ‚Motivation die Sucht nach Gewinn, Konsum und individuellen Vorteilen ist?“ (53).

Daher wird abschließend energisch festgehalten: „Wir Christen, die wir einem revolutionären Kampf im marxistischen Lager verpflichtet sind, proklamieren unsere Mitgliedschaft in der Gemeinschaft der Kirche. Wir akzeptieren keineswegs, in Randpositionen gedrängt zu werden, die uns zwingen würden, innerhalb der Kirche im Verborgenen zu handeln“ (54).

II. Vergleich mit dem Dokument von Santiago de Chile⁷

Die Erklärung der spanischen Christen war für Europa etwas Neues. Sie stellt aber innerhalb der Weltkirche kein isoliertes Phänomen dar. Schon ein Jahr früher, im April 1972, hatten sich in Santiago de Chile 400 Christen (Laien, Priester, Pastoren und Ordensfrauen) aus allen lateinamerikanischen Ländern versammelt, um in „Anbetracht der Ungerechtigkeit, die die sozioökonomischen Strukturen unseres Kontinents kennzeichnet, im Lichte unseres gemeinsamen Glaubens zu überlegen, was wir in diesem historischen Augenblick und in der konkreten Situation, die uns umgibt, tun können und müssen“ (1).

⁷ Vgl. dazu F. Holzbrecher, Christen für den Sozialismus, in: *Diakonia* 3 (1972) 411 f. Der vollständige deutsche Text des Dokumentes ist in der Broschüre „Katholizismus in Lateinamerika“, herausgegeben vom Wiener Institut für Entwicklungsfragen, veröffentlicht.

Ein kurzer Vergleich der beiden Dokumente zeigt uns, daß sie in den meisten Punkten völlig übereinstimmen; lediglich die Schwerpunkte sind in einigen Fragen anders gesetzt.

Ein Unterschied besteht darin, daß der spanische Text der Positionsbestimmung innerhalb der Kirche ziemlich viel Aufmerksamkeit widmet, während der in Chile verfaßte Text auf dieses Thema gar nicht eingeht. Die Beheimatung von „Linkschristen“ in der Kirche ist in Lateinamerika heute eben schon eher eine Selbstverständlichkeit, während sie in Europa noch ein großes Problem darstellt. Ein weiterer Unterschied besteht darin, daß sich der chilenische Text sehr ausführlich mit der Rolle der Christen im ideologischen Kampf beschäftigt und hier zu sehr wichtigen Aussagen vordringt, die einen entscheidenden Ansatz für die theoretische Diskussion bringen. Dazu noch zwei Zitate:

„Die herrschende Ideologie übernimmt gewisse Elemente des christlichen Glaubens, durch die sie gefestigt wird und die es möglich machen, sie in weiten Kreisen der Bevölkerung Lateinamerikas zu verbreiten. Umgekehrt durchsetzt die herrschende Ideologie in einem gewissen Maß den christlichen Glauben, insbesondere die christliche Soziallehre, die Theologie und die Institutionen der Kirche. Eine der wichtigsten Aufgaben des ideologischen Kampfes ist daher die Aufdeckung und Entlarvung von ideologischen Rechtfertigungsversuchen, die als christliche ausgegeben werden“ (56). „Die Tiefe des Glaubens, zu dem wir uns durch Gottes Gnade bekennen, verpflichtet uns dazu, den ideologischen, oft subtilen und unterschweligen Mißbrauch eben dieses Glaubens einer Kritik zu unterziehen. Die Entlarvung des Mißbrauches des christlichen Glaubens, durch die er seines Inhalts beraubt wird und in den Dienst gewisser Interessen gestellt wird, ist eine Forderung des Evangeliums. Dazu bedarf es jedoch eines geeigneten wissenschaftlichen Instrumentariums und einer Parteinahme für die Armen und Unterdrückten, für die arbeitenden Massen. Es geht nicht darum, den Glauben für bestimmte politische Zwecke auszunutzen, sondern vielmehr darum, zum Auftrag des Evangeliums zurück-

zufinden. In Lateinamerika ist dies eine dringende Aufgabe, denn der ideologische Mißbrauch des Glaubens lähmt die befreiende Kraft des Evangeliums, die in der heutigen Situation entscheidend wäre“ (57).

III. Offene Fragen

Viele Fragen tauchen bei der Lektüre der Dokumente auf, die manchmal schon als beantwortet vorausgesetzt werden, es aber für viele Christen durchaus nicht sind: die Frage der Überlegenheit der marxistischen Geschichtsinterpretation vor der idealistischen oder anderen Versuchen; die Rolle des Klassenkampfes, seine Existenz als konstruktives Element der sozialen Auseinandersetzung überhaupt; die Behauptung der Unmöglichkeit eines „Dritten Weges“, die Vereinbarkeit des christlichen Glaubens mit marxistischer Weltanschauung oder mit marxistischen sozioökonomischen Prinzipien. Dabei soll gar nicht gesagt sein, daß diese Fragen zuerst und nur von den „Christen für den Sozialismus“ zu beantworten seien, die Frage richtet sich an die Gesamtheit christlicher Meinungsträger, die oft nur allzu schnell Antworten geben, die nur aus der Verbindung mit der bürgerlichen Gesellschaft her zu begründen sind. Schon die bloße Existenz der „Christen für den Sozialismus“ ist für die gesamte kirchliche Öffentlichkeit eine Herausforderung, die eine Befragung der traditionellen Positionen unumgänglich macht.

Darüberhinaus müßte man an die Adresse der „Christen für den Sozialismus“ vor allem noch zwei Fragen stellen: 1. Wie kann kritische Distanz und direktes Engagement in den Kampforganisationen vereint werden? Beides wird für notwendig gehalten, d. h. man darf absolut nicht bei inaktiven Wunschvorstellungen bleiben, sondern der Christ muß selber mit Hand anlegen. Welche institutionellen Sicherheiten aber müssen geschaffen werden, daß der Christ sein spezifisches Plus, nämlich die Transzendenz seiner Befreiungsvorstellung, nicht verliert, sondern durch sie befähigt bleibt, alle auftretenden Verkürzungen zu erkennen, gegen jede Art von Dogmatismus Stellung zu beziehen, die Vorwegnahme noch nicht er-

reicher Zielvorstellungen nicht zu legitimieren, oder auch so gesagt: die „Ideale“ des Sozialismus nicht von Funktionären sozialistischer Institutionen zerstören zu lassen? 2. Welche Rolle kommt dem Christen in der sozialistischen Gesellschaft zu? Hat er dann noch eine Funktion zu erfüllen, wenn ja, wie sieht diese aus? Oder stellt man den Anspruch, daß mit der Erreichung dieses Zustandes (und wer würde dies festzustellen haben?) auch die christlichen Zielvorstellungen erreicht wären? Mit anderen Worten, ist sozialistische bzw. kommunistische Gesellschaft eine unüberschreitbare Endstation oder eine Phase der Entwicklung der Geschichte, die wir jetzt anzustreben haben, ohne aber damit eschatologische Vorstellungen zu verbinden?

Diese Fragen beschäftigen uns und hier in Europa mehr als in Lateinamerika. Dort drängt die Situation einfach zu stark, dort muß man einfach hineingehen in die Auseinandersetzung; jedes bloße Fragen, das zum Zögern wird, bedeutet Verlängerung des Elends, der Unterdrückung. Auch das müßte man bei uns verstehen. Wir aber müssen versuchen, gemeinsam mit Christen für den Sozialismus in allen Ländern und Kontinenten, diese Fragen in aller Klarheit zu stellen und zu beantworten.

Praxis

Claus Herold

Jugendgottesdienst aus Anlaß der Firmung

Der folgende, leicht gekürzte Jugendgottesdienst, mit dem die Hl. Kreuz-Gemeinde in Halle (DDR) die Firmung ihrer Heranwachsenden feierte (vgl. den Beitrag von C. Herold in *Diakonia* 4, 1973, 44 ff), soll als Modell dienen, wie ein zugleich zeit- und weltbezogener wie festlicher Gottesdienst gestaltet werden kann.

red

1. Eröffnung

Vorspiel

Gemeindelied:

Hilf, Herr meines Lebens ...

Begrüßung des Bischofs

durch einen Jungen und ein Mädchen,
durch Eltern und Großeltern

Wechselgesang zwischen Chor und Gemeinde¹

Gem.: Wir bitten, Herr, um deinen Geist,
daß du uns deine Kraft verleihst!

Chor: Daß wir das Alte neu verstehen
und uns in Gottes Nähe sehen.

Gem.: Wir bitten, Herr, um deinen Geist!

Chor: Wir wollen nicht nur Fragen nennen,
wir möchten auch die Antwort kennen.

Chor: Auch wenn wir fürchten zu versagen,
so laß uns doch die Antwort wagen.

Einleitungsgebet des Pfarrers

Herr, unser Gott,

heute ist der Tag, an dem Du uns und
unserer Umwelt Deinen Atem gibst –
an dem Du Menschen Dein Leben schenkst
und ein Feuer der Liebe entzündest.

Es ist der Tag, an dem wir gerufen werden,
Deine Kirche zu sein.

Wir preisen Dich; Du bist uns so fern
und doch wieder so nah –

überall dort, wo Dein Geist uns zusammen-
führt und wo Deine Kirche aus Deinem
Geiste lebt.

Es ist der Geist aller, die auf *Ihn* hören
und die Seine Sprache sprechen –

die einander verstehen und zueinander
finden, heute, da wir hier zusammen sind.

Laß uns Dir danken für diesen heiligen
Geist – Dir, dem großen und heiligen Gott –
heute und morgen bis in ewige Zeiten –
Amen!

Gebet des Bischofs für die Gemeinde

Wir bitten Dich, allmächtiger Gott,
entzünde in dieser Gemeinde den Geist
der Liebe und laß sie in dir erstarken.
Durch Christus, unsern Herrn. – Amen!

¹ Die Gemeinde wiederholt ihre Rufe vor und nach jeder Chor-Fürbitte.

Chorlied²

Bildmeditation³

1. *Spr.*: Hört Situationen, in denen wir leben – aus denen wir kommen.

2. *Spr.*: Wir glauben an den Geist, der mit Jesus in die Welt gekommen ist, an die Gemeinschaft aller Völker und unsere Verantwortung für das, was aus unserer Erde wird: ein Tal voll Jammer, Hunger und Gewalt – oder die Stadt Gottes.

1. *Spr.*: An diesen Geist glauben wir, die wir hier zusammengelassen sind. Dieser Geist war es, der bewirkte, daß eine unbedeutende Ansiedlung an der Elbe-Saale-Linie im Jahre 806 in das Bewußtsein christlicher Öffentlichkeit trat. Das christliche Mittelalter prägt unsere Stadt Halle. Vier große Gemeinden versammeln sich zu dieser Zeit um heute noch gut erhaltene Gotteshäuser...

2. *Spr.*: In der Zeit der Reformation gründen geistliche Herren – Crotus Rubianus – die Universität...

1. *Spr.*: Und heute? Leben wir mit dieser Vergangenheit?

2. *Spr.*: Wir glauben an den Geist, der mit Jesus in die Welt gekommen ist...

3. *Spr.*: Wir sind es, die hier leben.

Gemeinsam mit 280.000 Einwohnern teilen wir die großen Möglichkeiten und dauernden Gefahren eines modernen Ballungszentrums...

1. *Spr.*: Wir haben uns daran gewöhnt, in einer Industriestadt mit ihrem Gestank und Dreck zu leben.

2. *Spr.*: Wir haben uns daran gewöhnt, daß sich unsere Umwelt ständig ändert. Schnell wird das Neue alltäglich. Immer wieder zeigen sich für uns neue Chancen; Gelegenheiten, die eigene kleine Welt und die des

anderen besser zu erkennen und aktiv an ihrer Veränderung mitzuarbeiten.

3. *Spr.*: Sehen wir diese Möglichkeiten? Nutzen wir sie?

Halle-Neustadt, Wohnstatt Süd, Wohnstatt Nord, die Wohntürme am Thälmannplatz und die rekonstruierte City: aus dem Boden gestampfte Satelliten und Zentren; Wohnungen für Industriearbeiter, Familien, Wissenschaftler und Studenten; am Reißbrett entworfen, mit dem Ziel, ökonomisch und rationell Grund und Boden auszunutzen.

2. *Spr.*: Wie wird sie aussehen, die fertig konzipierte und vollständig aufgebaute Stadt? Ein Wohngetto, ohne Wiesen und Blumen, grau, eintönig, Wohnsilos – oder pulsierend, bunt, beweglich, jung?

3. *Spr.*: Halle ist eine Chemiestadt! Diese schafft Arbeitsplätze für Tausende von Menschen, aber sie beeinflusst auch unser Wohlbefinden und unsere Stimmung...

1. *Spr.*: Wir haben uns daran gewöhnt, daß in unserer Stadt Tausende von Menschen – Studenten, Schüler, junge Erwachsene – ihre Ausbildung erhalten, daß unsere Stadt für vier oder mehr Jahre zu ihrer zweiten Heimat wird.

2. *Spr.*: Die Qualität der Wohnheime berührt uns nicht – wir sind ja nicht betroffen...

3. *Spr.*: Vielfältig ist das Gesicht der Stadt. Verschieden die Menschen, die in ihr wohnen...

1. *Spr.*: Alle diese Menschen haben andere Gesichter, alle sind verschieden – hübsch oder häßlich, freundlich oder finster, alt oder jung...

2. *Spr.*: Mitten in dieser Stadt, mitten unter den Menschen – die Kirche. Nicht nur alt, zerzaust, zerstört, verwittert – auch neu, aufbrechend, unterwegs, suchend und fragend nach dem Geist, der der Geist Jesu ist.

1. *Spr.*: Wie wird es weitergehen mit uns und dieser Stadt?

2. *Spr.*: Wir glauben an den Geist, der mit Jesus in die Welt gekommen ist...

2. Wortgottesdienst

Tagesgebet:

Laßt uns beten:

Herr, unser Gott,

wer an Dich glaubt, glaubt an die Liebe,

² Um Frieden haben wir schon oft gebetet, viele schöne Worte schon gemacht. Es war auch schlimm, wenn man nicht davon redet, doch wer hat schon an die Tat gedacht? Ist es gut, wenn anderswo die Menschen sterben Und wir singen schön: Halleluja? Morgen liegt vielleicht schon unsre Welt in Scherben, weil so wenig Liebe heut geschah. Ist es gut, wenn anderswo die Menschen sterben, weil der Hunger sie vernichtet hat, während wir beständig für den Wohlstand werben und zufrieden sind, denn wir sind satt. Es wäre gut, wenn wir nicht nur die Hände falten, sondern sie auch rührten für die Welt, denn den Menschen helfen, Leben zu erhalten, fordert unser aller Zeit und Geld.

³ Die Texte sind teilweise gekürzt.

und solange es Menschen gibt,
die Dich lieben,
bist Du dieser Welt nicht fern.
Laß den heiligen Geist in uns wirken,
aus unseren Worten und Taten sprechen
und durch unsere Liebe und Güte der Welt
Deine Nähe künden;
dann werden wir Dich finden in unserem
Alltag, in Gespräch und Begegnung,
in Erholung und Freude,
in jedem Wort, das Du auch heute zu uns
sprichst, durch unseren Herrn. — Amen.

Einführung in die alttestamentliche Lesung

1. Spr.: Wir reden vom Ungeist, wenn wir Unordnung und Mißstände meinen. Überall, sei es in unserem eigenen Leben, in der kleinen Gemeinschaft der Familie, in der Schule, in der Arbeitswelt; wir spüren, daß vieles falsch und unzulänglich ist. Wir fühlen, es könnte besser sein.

2. Spr.: Überall gibt es Menschen, die gleichgültig sind und sagen: Was können wir schon tun? Wir können ja doch nichts ändern. Da gibt es in unserer kleinen Welt Krankheit, Armut, Ungerechtigkeit und Unterdrückung. Viele Menschen leben unter menschenunwürdigen Bedingungen.

Gottes Geist — suchen wir ihn vergebens?

1. Spr.: Bei Bert Brecht gibt es einen Vers, der lautet:

2. Spr.: „Der Obstbaum, der kein Obst bringt, wird unfruchtbar gescholten. Wer untersucht den Boden?

Der Ast, der zusammenbricht, wird faul gescholten, aber hat nicht Schnee auf ihm gelegen?“

1. Spr.: Gottes Geist ist wirksam. Schauen Sie auf das Alte Testament. Da ist ein Volk, das sich mit diesem Gott einläßt, das ihn akzeptiert und seine Erfahrungen mit diesem Gott macht. Es fühlt sich *seinem* Geist verantwortlich.

Erste Lesung: Micha 4, 3–5

Zwischengesang des Chores:

Herr, bleibe bei uns, denn unser Glauben und Hoffen kommt und vergeht, Herr, bleibe bei uns.

Herr, bleibe bei uns, denn es ist schwer deine Liebe zu leben, Herr, bleibe bei uns.

Nicht soll Mensch gegen Mensch die Faust erheben, noch soll er die Wahrheit mit Füßen treten . . .

Das Werk der Wahrhaftigkeit wird Freude sein, die Frucht der Liebe Sicherheit für alle . . .

Nicht wird Volk gegen Volk das Schwert erheben, noch werden wir weiterrüsten zum Krieg . . .

Das Werk der Gerechtigkeit wird Friede sein. Die Frucht des Rechtes Sicherheit für ewig . . .

Einführung in die neutestamentliche Lesung

1. Spr.: Das Neue Testament malt ein Bild von den Erfahrungen mit Jesus. Es zeichnet Sätze, Taten und Begebenheiten auf, die die Verfasser der Evangelien gehört und erlebt haben. Aus dieser Schrift spricht der Geist Jesu.

2. Spr.: Es gibt keine Personenbeschreibung, kein Charakterbild von ihm, aber seine Persönlichkeit, sein Wesen, spiegeln sich in den Bekenntnissen und Predigten seiner Freunde.

2. Spr.: Jesus spricht von Liebe und von Brüdern!

Jesus ist nüchtern, bleibt mit den Füßen auf dem Boden. Er redet von einem Glas Wasser und von einem Mantel, von einer Mahlzeit und von einem Krankenbesuch.

1. Spr.: Auch die Geschichte vom barmherzigen Samariter bleibt im alltäglichen Rahmen: Schmutz aus einer Wunde waschen, verbinden, jemanden stützen, eine Übernachtung bezahlen.

2. Spr.: Jesus wurde aber auch mißverstanden. Am Ende sah alles so aus, als ob nicht nur Jesus, sondern auch die Sache Jesu zu Ende ist. Aber es war anders.

Musikalische Meditation

Zweite Lesung: Apostelgeschichte 8, 14–17

Predigt des Bischofs

3. Taufbekenntnis⁴

4. Spendung der Firmung

Wechselgebet (Bischof–Gemeinde)

Handauflegung und Salbung

Zwischenspiel

⁴ Bitte um Firmung, Frage des Bischofs und Glaubensbekenntnis nach dem neuen Ritus.

5. Danksagung

Gebet des Franz von Assisi

O Herr, mach mich zu einem Werkzeug
deines Friedens...

Fürbitten:

Wir danken Dir, Herr und Gott, weil wir
durch Deinen Sohn das Wort der Wahrheit
gehört und die Botschaft unseres Heiles ver-
nommen haben.

Wir danken Dir, weil er uns den Geist ge-
sandt hat, den Geist der Wahrheit,
den Helfer und Beistand, der uns lehrt, nicht
mehr in Angst und Furcht vor Dir zu leben.

1. *Spr.:* Es ist schön, in einer Stadt zu leben,
die den Geist des Fortschritts und der Dynamik,
der Geschäftigkeit und den Rhythmus
der Zeit besitzt.

2. *Spr.:* Wir bitten für alle, deren Leben in
Gefahr ist, in Geschäftigkeit unterzugehen
oder in dieser Stadt zu vereinsamen; für die
Alleinstehenden, die Fremden und Neuzu-
gezogenen, für die Behinderten und von der
Gesellschaft Ausgestoßenen: daß unsere Liebe
stark genug ist, um die Brücke zu einem
jeden Menschen zu schlagen. — Herr, er-
barme Dich!

1. *Spr.:* Wir leben heute in einem indu-
striellen Zeitalter. Arbeit und Beruf, Alter und
Erfahrung ziehen die Furchen in unserem
Gesicht.

2. *Spr.:* Laßt uns beten für alle Menschen
im Arbeitsprozeß — ob sie hoch oder niedrig
stehen; für unsere menschliche Gesellschaft
und für alle, die darin tätig sind; daß sie sich
füreinander einsetzen und nicht richten und
verurteilen; daß sie sich um ein gutes
Arbeitsklima bemühen; daß unser aller
Arbeit von Gott gesegnet sei und anderen
helfe, glücklich und menschenwürdig zu
leben. — Herr, . . .

1. *Spr.:* Der junge und gesunde Mensch ist
die Leitfigur unserer heutigen Welt: er
leistet und konsumiert, er paßt sich an und
pariert.

2. *Spr.:* Laßt uns beten für alle, die sich aus
Krankheits- und Altersgründen aus ihrer
aktiven Arbeit zurückziehen müssen; die
skeptisch und resigniert ohne Hoffnung
leben — denen alles zersprungen ist und die

aufgegeben haben: daß sie nicht an Gottes
Güte zweifeln, nur weil niemand von uns
da ist, der Freude in ihr Leben bringt und
ihr Schicksal erleichtert; daß ihnen ge-
holfen wird und sie spüren, daß sie zu uns
gehören. — Herr, . . .

1. *Spr.:* Ist es eine heile Welt, in der wir
leben? Oder eine kranke Zivilisation, die
uns bedroht und ängstigt? Neben Gesund-
heit und Freude, Lust und Leben stehen
Seuchen, Hunger und Krieg.

2. *Spr.:* Laßt uns beten für die Techniker
und Wissenschaftler unserer Zeit: daß ihre
Arbeit dem Aufbau und nicht der Zer-
störung diene und daß sie allen Menschen
zugute komme; für alle Menschen, Familien
und Völker: daß sie alle Kraft und Energie
aufwenden für eine Welt, in der jeder sein
Recht findet und in der jeder nach seiner
persönlichen Überzeugung in Frieden und
Freiheit leben kann. — Herr, . . .

Pfarrer: Herr, unser Gott, weck uns zu
neuem Leben! So wie Du am Anfang den
Menschen geschaffen, lebendig und geist-
erfüllt, so wie Du Jesus, Deinen Sohn, von
den Toten erweckt hast, so gib auch dem
Leib Deiner Kirche stets neues Leben — der
Kirche, die nur dann einen Sinn hat, wenn
Dein heiliger Geist in ihr lebt.

In diesem Geist wollen wir gemeinsam beten:

Gemeindegebet

Vater unser . . .

Schlußmeditation

1. *Spr.:* Christus hat keine Hände, nur
unsere Hände, um seine Arbeit heute zu
tun . . .

2. *Spr.:* Wir sind die Schrift, die die Öffent-
lichkeit noch liest . . .

1. *Spr.:* Und wenn die Schrift nicht gelesen
werden kann? Wenn unsere Lippen sprechen,
was er verwerfen würde? Erwarten wir, ihm
dienen zu können ohne ihm nachzufolgen?

2. *Spr.:* Christus hat keine Hände . . .

6. Segen und Schluß

Segen des Bischofs

Gemeindelied

Gib uns Frieden jeden Tag . . .

Erhard Bertel

Zur Integration italienischer Mitchristen in die Gemeinde

Zur Situation

Die Pfarrei St. Marien in Quierschied zählt 6200 Katholiken in einem Industriort von 10.000 Einwohnern. Bei uns wohnen rund 150 Italiener, meist in Familien.

Anstoß zu Überlegungen

In Gesprächen mit verschiedenen Gruppen kam das Thema der Gastarbeiter öfter vor. Die Tatsache, daß bei uns hauptsächlich Italiener wohnen, führte dann oft zu solchen Bemerkungen: „Die Italiener gehen sonntags kaum mal zur Kirche.“ „Sie lassen sich beim kirchlichen Leben kaum einmal blicken.“ „Die scheinen ihren Glauben in Italien gelassen zu haben.“ „Die kümmern sich nicht darum, ob ihre Kinder zur Kirche gehen.“

Dagegen wurde aber ebenso deutlich, daß die „Glaubensgemeinschaft“ oder die „Mahl-gemeinschaft“ eben „Gemeinschaft“ voraussetzt. Es ergaben sich daraus Fragen: Was wissen wir von den Italienern? Sprechen wir sie schon einmal an, grüßen wir uns beim Einkaufen? Suchen deutsche Katholiken mit italienischen Katholiken einen menschlichen Kontakt?

Ergebnis solcher Überlegungen war: wie sollen italienische Mitchristen den Eindruck haben können, in der „Fremde“ zu einer katholischen Gemeinde zu gehören, wenn man sie nicht gesellschaftlich annimmt und sie „einheimisch“ zu machen sucht?

Schrittweises Vorgehen

1. Eine Predigt am Sonntag hat versucht, diese Problematik näher zu bringen. Nach der Predigt kam ein junger Mann ins Pfarrhaus und erklärte, er sei von der Problematik der Gastarbeiter angesprochen, was er tun könne.
2. Im Pfarrbrief wurde zu einem „Arbeitskreis für Fragen der Gastarbeiter“ aufgerufen. Es kamen zunächst 5 Pfarrangehörige zusammen. Die eine oder andere italienische Familie war bekannt, man erzählte die persönlichen Erfahrungen mit ihnen. Man kam zu folgendem Ergebnis:
3. Alle italienischen Familien und Einzel-

personen sollten besucht werden. Zwei und zwei sollten die Teilnehmer des Arbeitskreises einen Gruß der katholischen Pfarrei überbringen und den Italienern das Pfarrzentrum als Versammlungsort anbieten. Ebenso sollten andere persönliche Hilfen angeboten werden. Die Besuchten nahmen die Besucher wider Erwarten freundlich auf, boten ihnen Getränke an. Die Mitglieder des Arbeitskreises hatten neuen Schwung erhalten.

4. Zur nächsten Zusammenkunft des Arbeitskreises wurde der zuständige italienische Pfarrer mit seinen Mitarbeitern eingeladen. Die deutschen Teilnehmer wollten mehr aus der Sicht der Italiener erfahren, was sie tun könnten. Ergebnis dieses Abends war

5. eine Einladung der Italiener zu einem Filmabend ins Pfarrzentrum. Der Film wurde vom italienischen Pfarrer besorgt. Der Besuch dieses Abends war erfreulich. Es schloß sich eine Erfragung der Erwartungen der Italiener an. Sie schilderten ihre Schwierigkeiten. Das Ergebnis dieses Abends war die Gründung eines Clubs, nach dem Wunsch der Italiener mit Mitgliedsbeitrag und der Teilnahme deutscher Pfarrangehöriger, da man der Gefahr eines Gettos entgehen wollte. Der Name, der gefunden wurde, hieß: „DEUTSCH-ITALIENISCHER CLUB“

Diesen gibt es jetzt seit dem Juni 1971. Der Vorstand setzt sich, gewählt von den Mitgliedern des Clubs, zur Zeit aus acht Italienern, Frauen, Männern und Jugendlichen, und vier Deutschen, zwei Männern, zwei Frauen, zusammen. Vorsitzender ist nach dem Willen der Mitglieder ein Deutscher – der junge Mann, der zuerst seine Bereitschaft zur Mitarbeit bekundet hatte –, da die Clubmitglieder der Meinung sind, ein Deutscher als Vorsitzender könne den Club besser in der Öffentlichkeit vertreten.

Monatlich einmal trifft sich der Vorstand, bespricht Fragen und Probleme, die sich stellen, und legt die Thematik für das monatliche Treffen des Clubs fest, am letzten Samstag eines jeden Monats.

Themen der monatlichen Zusammenkünfte:

Filmabende, Tanz (ein eigener Discjockey hat sich gefunden), Fragen werden behandelt, wie: Versicherungen, Arbeitsverträge, Geld-

anlegen, Schulbildung der Kinder, religiöse Fragen. Hinzu kommt: Durchführung eines Gesangswettbewerbs, der im Saarland ausgeschrieben war, Ausflüge, u. a. eine Rhein-fahrt zum Kennenlernen der deutschen Um-gebung.

Weitere Initiativen:

● *Wohnungssuche.* Dabei gilt es vor allem die deutschen Vermieter zu überzeugen, daß Italiener ordentliche und zahlende Mieter sind. Die Bereitschaft, an Italiener zu ver-mieten, ist sehr gewachsen.

● *Kursus für erwachsene Italiener zum Er-lernen der deutschen Sprache.* Eine deutsche Lehrerin aus der Pfarrei hat den Kurs über-nommen. Die erwachsenen Italiener, die „deutsch sprechen können“, kennen meist nur den einheimischen Dialekt, den sie bei der Arbeit hören. Eine erfreulich große Zahl hat über Monate erfolgreich durchgehalten. Die Besten wurden jetzt bei einem Club-treffen ausgezeichnet.

● *Schüler-Aufgabenhilfe.* Eine Zahl von deutschen Familien hatte sich bereit erklärt, Kindern bei den Hausaufgaben zu helfen. Dieses Angebot wurde nicht lange in An-spruch genommen. Die Kinder blieben oft weg. Diese Hilfe besteht nicht mehr.

● *Kindergartenplätze* wurden italienischen Familien bevorzugt angeboten, damit sie in der vorschulischen Erziehung im Kinder-garten eine bessere Startchance für die Grund-schule hätten. Auch dieses Angebot ist nicht in Anspruch genommen worden, da den Familien nicht klar zu machen war, wie wichtig der Kindergarten gerade für ihre Kinder wäre.

● *Hilfe für den Lohnsteuer-Jahresausgleich* wird geboten, geholfen wird bei *Kaufver-trägen* und Abschluß von Bausparverträgen u. a. Einige Familien haben bereits Häuser gekauft oder gebaut.

● In der Pfarrei „gewonnen“ haben die italienischen Frauen, als sie beim Frühlings-fest der Pfarrei Pizza anboten. Männer und Frauen helfen auch sonst bei den Pfarrfesten, beim Bedienen, Zeltaufbau u. a.

Zusammenfassend kann gesagt werden:

Der „Deutsch-Italienische Club“ hat seinen festen Platz im Pfarrleben. Eine Teilnahme

von mehr deutschen Pfarrangehörigen bei den Zusammenkünften bleibt der Wunsch. Verständigungsschwierigkeiten und eine Müdigkeit, zu einer Veranstaltung zu gehen, sind Gründe für das Fernbleiben vieler Deutscher. Die monatlichen Zusammen-künfte der Italiener sind stärker motiviert. Einige Gemeinden der Umgebung haben ver-sucht, einen ähnlichen Weg zu gehen und haben Erfolg dabei. Die Initiative des „Deutsch-Italienischen Club“ ist ein be-scheidener Beitrag zur Lösung der „Gastar-beiterfrage“.

Bücher

Meditationspluralismus

1. *Georg Scherer*, Reflexion – Meditation – Gebet. Ein philosophischer Versuch, Verlag Hans Driewer, Essen 1973, 99 Seiten.
2. *Günter Stachel*, Aufruf zur Meditation. Reihe X. Die aktuelle Kurzinformation, Ver-lag Styria, Graz – Wien – Köln 1972, 68 Seiten.
3. *Anthony Bloom*, Weg zur Meditation (Engl. Original: School for Prayer, London 1970; ins Deutsche übertragen von *Waltraud Herbstrith*) Verlag Gerhard Kaffke, Bergen-Enkheim 1972, 92 Seiten.
4. *Josef Sudbrack*, Meditation: Theorie und Praxis. Geist und Leben 2 (Studien zur Ver-wirklichung der christl. Botschaft, hrsg. von O. Koch und F. Wulf). Verlag Echter, Würz-burg 1971, 171 Seiten.
5. *Otto Betz* (Hrsg.), Den Menschen medi-tieren. Texte zur Selbstbegegnung. Pfeiffer-Werkbuch Nr. 110, Verlag J. Pfeiffer, München 1972, 194 Seiten.
6. *Karl-Heinz Bloching*, Texte moderner Schriftsteller zur Meditation. Topos-Taschen-buch Nr. 13, Verlag Matthias Grünewald, Mainz 1973, 152 Seiten.
7. *Hugo M. Enomiya-Lasalle*, Zen unter Christen. Östliche Meditation und christ-liche Spiritualität. Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1973, 78 Seiten.

8. *Klemens Tilmann*, Übungsbuch zur Meditation (mit Schallplatte). Stoffe, Anleitungen, Weiterführungen, Verlag Benziger, Zürich – Einsiedeln – Köln 1973, 144 Seiten.

Westlicher Leistungsaktivismus, an die Betriebsamkeit der Konsumgesellschaft gefesselt, sehnt sich aus dem „Sog an die Peripherie“ (K. Tilmann) nach der Selbstgenügsamkeit des Wüsteneinsiedlers und buddhistischen Mönches. „Welt“-Flucht statt sozialem Engagement? Meditation als Alibi? Oder geht es um das Wichtigste im menschlichen Leben, das E. H. Erikson als „Identität“ bezeichnet? Verschiedene Wege (auch begrifflich divergierend) werden von den hier angeführten Autoren für die Meditation angeboten. Es gilt, sich in diesen Prozeß der Sinngebung hineinzubegeben. Vielleicht bleibt es beim Versuch; vielleicht gelingt es nur, sich auf den Weg zu machen, in Richtung der geglaubten Mitte; vielleicht bleibt die Differenz zwischen der geglaubten Mitte und dem Versuch, sie personal zu realisieren, recht erheblich. Aber der Weg schon ist Meditation, ist Gebet.

1. Das emanzipatorische Pathos der Neuzeit mit seiner Kritik aller Bilder von Gott als dem großen Bremser menschlicher Selbstbestimmung – bedeutet dieses Denken und das von ihm geprägte Bewußtsein das Ende der Transzendenz? Im Akt des unterscheidenden Um-sich-selbst-Wissens geschieht die ursprünglichste Form der Selbstbestimmung. Nur wenn das Ich sich selbst will und vom Interesse an seiner Selbstverwirklichung ergriffen ist, vermag es für andere zu sein und sich für sie zu engagieren. Umgekehrt gilt aber auch: Das Ich kommt nur zu seinem Selbststand, wenn es von anderen bejaht und anerkannt wird. Die Dimension der Intersubjektivität oder Interpersonalität eröffnet sich als Chance oder Scheitern der Möglichkeit des Selbstseins (20). Das Verwiesensein auf Sinn, welches schlechthin das Verhalten des Menschen bestimmt, geht auf die Identität von Sein, Sinn und Geist und spannt sich somit auf das Absolute. Das Verwiesensein auf absoluten Sinn, das diese Reflexion als die innerste Bedingung der Möglichkeit jeder Erfahrung expliziert, steht genauso in einer Entsprechung zu den

Totalitätserfahrungen wie die ungegenständliche Meditation zur Einsicht der transzendentalen Reflexion bzw. Selbsterfahrung in die Anwesenheit des Absoluten in seiner Abwesenheit im Ich, ohne welche dessen Selbstkonstituierung nicht zu verstehen ist (48). Daß die Sinnerfüllung, die in der Totalitätserfahrung für Augenblicke dem Menschen zuteil zu werden vermag, weder Zufall noch Notwendigkeit, sondern Sinnmitteilung ist, dies zu erkennen und anzuerkennen macht die Wurzel des Gebetes aus. Abschließend wird in dem anspruchsvollen Traktat festgestellt: Ob man das Gebet für antiemanzipatorisch hält oder für das freimachende Verhältnis zum Ursprung aller Freiheit, hängt letztlich davon ab, was man unter Freiheit versteht, abstrakte Selbstbestimmung oder das sich selbst bestimmende Sein für und durch andere (93).

2. „Schweigt ihr nicht, so bleibt ihr nicht.“ Der lapidare Untertitel, in Anlehnung an ein Jesaja-Zitat, zeigt die Intention von G. Stachel: Der Dissoziierung der Frömmigkeit, der herkömmlichen Askese und Spiritualität, die nicht an der Schlechtigkeit der Menschen, sondern an ihrer eigenen Krankheit stirbt (14), stellt er ein „Plädoyer für Sammlung“ (so der ursprünglich geplante Titel des Buches) entgegen. Diese „Sammlung“ wird – im Gegensatz zum Begriff der Meditation als etwas Systematisches, Methodisches, Intensives (26) – sehr weit gefaßt mit: in der Welt, aber (im Glauben) vor Gott – gottzugewandt, aber weltoffen (22). Das Spannungsfeld der Sammlung umgreift die Dialektik von Innen und Außen, Materie und Form, Integration und Zerrissenheit, Individuum und Gesellschaft, Gott und Welt. – Den mit Theorie und theologischer Begrifflichkeit etwas überfrachteten Darlegungen wird in einem gelungenen Schlußteil ein praxisorientiertes Pendant gegenübergestellt: Die gegenstandslose Meditation des Zen (nach H. Enomiya-Lasalle); das wechselseitige Aufeinander-Verwiesensein von Zen und christlicher Schriftmeditation; Übungen der Sprache, des Sehens und des (Zu)Hörens. Alles Wege zur Sammlung, die aus Stille, Schweigen und Geschehen-Lassen lebt und den Menschen humaner macht.

3. Ein bekennerschaft-biographisches Interview

mit Erzbischof Bloom, der als Exarch des Moskauer Patriarchats für Westeuropa in London lebt, steht am Beginn dieses Bändchens, das vom geistlichen Leben der Ostkirche geprägt ist. Die vorgetragenen Gedankengänge mögen manchem als konventionell erscheinen, die Formulierungen als inadäquat heutiger (westlich) reflektierter Rede von Gott. Der dahinterstehenden geliebten Spiritualität des „Nach-innen-Sehens“ (42f; 48ff) genügt jedoch jenes schlichte Kleid, um von der tiefen Erfahrung Gottes und seiner Wirklichkeit zu überzeugen. Wir treffen Gott weder im Gebet noch in der Kontemplation ohne „Krisis“: Es ist immer „kritisch“, wenn wir von Angesicht zu Angesicht vor Gott stehen (27)!

4. Ausgehend von Gedanken, die z. T. schon kurz in „Motive – Modelle für ein Leben als Christ“ (Würzburg 1970) dargelegt wurden, bringt J. Sudbrack in verschiedenen theoretischen Streifzügen eine ungeheure Fülle von Material geistes- (und spiritualitäts-) geschichtlicher Art. Meditation und viele damit zusammenhängende Aspekte werden wort- und nuancenreich abgehandelt, wie Zen und Meister Eckhart (christliche Meditation als anonymer Buddhismus: 16ff), Ignatius und Teilhard de Chardin, Mystiker und bewußtseinsweiternde Droge. Den Grundtenor bildet der Begriff der (nach R. Javelot) sogenannten „intentionalen Meditation“ (25), die durch die bewußte Tätigkeit von Verstand und Wille geübt wird. Die mittelalterliche, von einem vergangenen naturwissenschaftlichen Weltbild geprägte Art zu meditieren kann nicht ungebrochen wiederaufleben. Für uns ist die Welt kein göttlicher Garten mehr, auf dessen Wegen man nur offenen Auges zu wandeln hat, um zu seiner Mitte, d. h. zu Gott zu gelangen. Für uns ist der Mensch kein Bild, das man nur anzuschauen braucht, um in ihm Gottes Ebenbild zu entdecken. Doch die formale Struktur der Meditation bleibt sich gleich und muß deshalb neu in unsere Weltsicht integriert werden: die Intentionalität, der Ausgang nach „Außen“, die Beschäftigung mit der „Sache“, die ja gerade für den modernen Christen als „Sache des Menschen“ immer schon „Sache Gottes“ ist (29f). Wer die Mitte des Glaubens sucht, kann Gott

nicht anders finden als in Jesus Christus (94ff). Es gibt kein absolutes Nein mehr, seitdem Jesus von Nazareth zum absoluten Ja Gottes für die Welt geworden ist. Von hierher muß sich die christliche Meditation das Recht nehmen, die vielen Wege zu beschreiten, die ihr angeboten werden: buddhistische Versenkung oder Ekstase des Beat; geistige Konzentration oder somatische Sensibilisierung. Die Kriterien für richtig oder falsch sind nicht die Methoden, sie liegen anderswo (108). Die im zweiten Teil des Buches gebotenen Anleitungen zur Praxis der biblischen Meditation können Wege zeigen, aber nicht die Mühe des Gehens abnehmen.

5. Der Hamburger Religionspädagoge O. Betz legt hier nach „Die Welt meditieren“ und „Das Leben meditieren“ den abschließenden Anthologieband vor. Die Texte, vornehmlich belletristischer Art, haben eine gewisse Spiegelfunktion. Sie eignen sich nicht dazu, schnell heruntergelesen zu werden. Wenn sich aber der Leser mit ihnen einläßt, können sie einen Prozeß auslösen. Sie setzen etwas in Gang, und es gehört eigentlich dazu, diesem Vorgang Raum zu geben. Meditation hat man früher fast nur als einen Vorgang verstanden, der vom Einzelnen versucht wird. Er zieht sich in seine Klausur zurück und läßt sich von seiner Umwelt nicht mehr stören. In der Gegenwart sollten wir Formen gemeinsamen Meditierens erproben, die nicht unsere Isolation, sondern gerade die Verbundenheit mit anderen betonen (15). Manche Texte dieses Buches eignen sich dazu, in kleinen Gruppen gemeinsam gelesen zu werden. Natürlich kann man darüber diskutieren, aber besser wäre wohl, wenn man die spontanen Assoziationen, die sich bei den Teilnehmern einstellen, austauschte. Das verschiedene Echo wird dadurch erkennbar, Unterschiede und Gemeinsamkeiten bilden sich heraus, Kommunikation wird gestiftet. Ein Weg, unsere Einseitigkeiten zu korrigieren und einander zu beschenken: im Meditationsgespräch konkretisierte Glaubenserfahrung.

6. Literatur verlangt – wie philosophische und theologische Meditation – Geduld und Hinhörsbereitschaft, aber auch kritischen Sinn, Sensibilität für Formen und Töne sowie

Weite des Blicks. Angepeilt wird das Wesentliche von Wirklichkeits- und Erlebnisfeldern. Erhofft wird Lösung, Befreiung und wohl auch ein Quantum Glück, nachdenkend zu einem vertrauten Grund zu kommen (23). Die vorgelegten Texte von Camus, Sartre, Enzensberger, Domin, Frisch, Bachmann, Marti, Cardenal u. a. bieten eine kritische Erhellung verschiedener Aspekte menschlichen Daseins und regen zu Widerstand und Widerspruch an. Den vorwiegend dia-gnostischen Texten, die auf Erkenntnis und Einsicht in noch nicht am Bekannten Entdecktes gerichtet sind, wird nach einer kurzen Analyse jeweils eine Stelle aus der Heiligen Schrift gegenübergestellt, ohne verfremdende Übertragung, einfach der „gewohnte“ Text. Eine geglückte Auswahl, treffend und vielseitig.

7. Eine beständig wachsende Nachfrage, die bereits gemachten guten Erfahrungen und ein besseres Verständnis von seiten der christlichen Theologie und Spiritualität (19) haben P. Lasalle, den bekannten „christlichen“ Zen-Meister, dazu geführt, sich in seinem jüngsten Buch nicht so sehr mit der östlichen Meditation an sich, sondern mit ihrer Relevanz im christlichen Raum zu beschäftigen. Unter dem Einfluß der Ignatianischen Exerzitien hat sich die gegenständliche Meditation oder Betrachtung, die vorwiegend mit Verstand und Wille vollzogen wird – daher auch „intentional“ genannt –, stark verbreitet (25). Ohne Gefühl und nur mit der Ratio kann aber der Mensch nicht leben. Glaube ist nicht bloß abstraktes Wissen, sondern ein Erfassen mit der ganzen Persönlichkeit. Um diese Wirkung zu erzielen, müssen diskursives und voluntatives Denken eine Zeitlang ihre Tätigkeit einstellen. Das lehren die Zen-Meister und Gurus ebenso wie die Mystiker. Der „Grund“, das Gemüt oder der Mutterschoß, in dem der religiöse Glaube und die religiöse Erfahrung ihren Ursprung haben, ist durch die einseitige Betonung der Ratio in unserer westlichen Kultur unfruchtbar geworden (49). Wenn man die innere Disposition des westlichen Menschen so sieht, kann man verstehen, daß durch die Übung einer Meditation, die wie das Zazen die Ratio ausschaltet, der Glaube wieder frei und

ganzheitlich lebendig werden kann (13). Es geht ja nicht darum, eine andere Religion an die Stelle des Christentums zu setzen, sondern unser Christentum zu stärken!

8. Zahlreiche Bücher auf spirituellem und katechetischem Gebiet haben K. Tilmann bekannt gemacht. Er widmet sich jetzt ganz dem Dienst an der Meditation und versucht durch viele Kurse inner- und außerhalb Deutschlands dem Mangel an Meditationsleitern abzuhelpen. Die dabei benutzten Anleitungen und gewonnenen Erfahrungen fanden ihren Niederschlag in „Die Führung zur Meditation“. Werkbuch I (Zürich – Einsiedeln – Köln 1971; ⁵1973). Das hier vorgelegte „Übungsbuch“ ist für einen breiteren Kreis von Suchenden gedacht und reicht, dementsprechend weit gefächert, in seinen Vorlagen vom Grundlegenden („Ich bin hier“) und Einfachen (naturale Meditation) bis zu Hilfen für gereiftes inneres Leben (Meditation des glaubenden Christen). Es soll helfen, daß die Bezirke menschlichen Lebens, die alltäglichen wie die tiefsten, die des Einzelnen wie die der gläubigen Gemeinschaften, mehr und mehr vom Lebenshauch der Meditation berührt und durchdrungen werden (11). – Das Buch ist keine abgeschlossene Anleitung zur Meditation. Ohne persönliche Hinführung werden nur wenige in den tiefen Bereichen ihres Inneren zum Leben erwachen. Ist aber nach rechter Anleitung ein erstes Finden des Eigentlichen geschehen, werden viele mit dem Vorgelegten weiterkommen.

Joseph L. Schultes, Wien – Tübingen

Adolf Haas, Teilhard-de-Chardin-Lexikon, HT Band 407 und 408, Verlag Herder, Freiburg 1971.

In den zwei Bänden des hier vorliegenden Lexikons erläutert der Biologe und Naturphilosoph *Adolf Haas* etwa 300 Grundbegriffe von Teilhard de Chardin. Wer meinte, nach dem Lesen von ein oder zwei „Standardbüchern“ Teilhard de Chardin zu kennen, wird durch dieses Lexikon wohl eines Besseren belehrt. Einerseits leuchten Zusammenhänge im gesamten Werk Teilhards auf, andererseits ergibt gerade bei wichtigen Be-

griffen der Vergleich viele Nuancen, die zeigen, wie sehr Teilhard in einer vulgarisierten Wiedergabe verzeichnet wurde. Man kann begreifen, daß bereits Teilhard selbst ein Lexikon „de ses termes (notions)“ erstellen wollte.

Dieses reiche Nachschlagewerk wird für den interessierten, gebildeten Leser eine gute Orientierungshilfe bei der kritischen Auseinandersetzung mit der Gedankenwelt Teilhards sein.

„Die Zukunft hängt vom Mut und von der Gewandtheit ab, die die Menschen aufbringen werden, um die Kräfte der Absonderung oder gar des Widerwillens zu besiegen, die sie eher voneinander fortzutreiben als einander näherzubringen scheinen.“ (Teilhard de Chardin, *Zukunft des Menschen*, 101).

Christine Gleixner, Wien

Büchereinlauf

(Eine Besprechung der hier angezeigten Bücher bleibt der Redaktion vorbehalten.)

- Bartholomäus Wolfgang, *Kleine Predigtlehre*, Reihe Religionspädagogik – Theorie und Praxis, Bd. 26, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1974
- Blasig Winfried (Hrsg.), *Adventssonntag bis Aschermittwoch*, Reihe Sonntag für Kinder, Bd. 1, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1973
- Caritas '73, *Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes*, Deutscher Caritasverband, Freiburg 1974
- Deutsches Institut für Bildung und Wissen (Hrsg.), *Grundfragen des Katholischen Religionsunterrichts*, Reihe Religionspädagogik – Theorie und Praxis, Bd. 27, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1974
- Fastenerziehung 1974, Verantwortung für andere, Hohenock-Verlag, Hamm 1974
- Gnilka Joachim (Hrsg.), *Neues Testament und Kirche*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1974
- Gruber Elmar – Sporschill Georg – Fischer Fritz, *Buß und Beichte*. Elternabend zur Vorbereitung der Erstbeichte, ein Tonbild, in PVC-Kassette, Kösel-Verlag, München
- Guggenberger Alois, *Eine Real-Utopie. Sozialisation im Werk Teilhards de Chardin*, Theologische Brennpunkte, Bd. 31, Verlag Gerhard Kaffke, Bergen-Enkheim 1973
- Hasenfuß Josef (Hrsg.), *Herman Schell. Briefe an einen jungen Theologen*, Verlag Ferdinand Schöningh, München – Paderborn – Wien 1974
- Herbstriith Waltraud, *Gott erkennen – heute? Meditationen zu Texten von Juan de la Cruz*, Verlag Gerhard Kaffke, Bergen-Enkheim 1974
- Hirschbühl Traude, *Texte, die wir mögen*, zum Laut-

- Leise-, Vor- und Nachlesen. I. und II. Teil, Fährmann-Verlag, Wien 1973
- Höyer Günter, *Einmal jenseits und zurück. Die Freiheit hat hundert Namen*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1974
- Kahlefeld Heinrich – Knoch Otto (Hrsg.), *Episteln und Evangelien. I. Taufe und Firmung*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. – Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1974
- Kirchgässner Alfons, *Gespräche mit einem Zweifler*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1974
- Kolping Adolf, *Fundamentaltheologie. Die konkret-geschichtliche Offenbarung Gottes*, Bd. II, Verlag Regensburg, Münster 1974
- Kramer Hans, *Unwiderrufliche Entscheidungen im Leben des Christen*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1974
- Kurzkommmentar zu den Lesungen der Liturgie, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1973
- Metz Johann Baptist – Moltmann Jürgen, *Leidensgeschichte. Zwei Meditationen zu Markus 8, 31–38*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1974
- Neufeld Karl H. – Bleistein Roman (Hrsg.), *Rahner Register. Ein Schlüssel zu Rahners Schriften zur Theologie 1–10 und zu seinen Lexikonartikeln*, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1974
- Notwendige Bücher, *Heinrich Wild zum 65. Geburtstag*, Kösel Verlag, München 1974
- Rupp Walter, *Neue Gottesdienste für heute*, Tyrolia Verlag, Innsbruck – Wien – München 1974
- Riess Richard, *Perspektiven der Pastoralpsychologie*, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974
- Thoma Clemens (Hrsg.), *Judentum und Kirche: Volk Gottes*, Reihe Theologische Berichte, Bd. 3, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1974
- Wildiers Max N., *Weltbild und Theologie. Vom Mittelalter bis heute*, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1974
- Winkler Gerhard B., *Erasmus von Rotterdam und die Einleitungsschriften zum Neuen Testament*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1974

Anmerkungen und Hinweise:

- Alois Müller ist Professor für Dogmatik und Sakramentenpastoral an der Theologischen Fakultät Luzern.
- Maria Kassel ist Studienprofessor im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster.
- Jacob Kremer ist Professor für neutestamentliche Bibeldisziplinen an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien.
- Otto Hermann Pesch war von 1965 bis 1971 Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Dominikaner Hochschule in Walberberg; 1971 bis 1972 Gastprofessor für Katholische Theologie an der Theologischen Fakultät der Harvard-Universität in den USA und arbeitet jetzt freiberuflich in Gilching bei München. Im Sommersemester 1974 nimmt er eine Lehrstuhlvertretung für systematische Theologie im Fachbereich Evangelische Theologie an der Universität Hamburg wahr.
- Sandy Eisenberg Sasso ist jüdische Theologin, Teaching Assistant an der Fakultät für Religion der Temple University in Philadelphia [USA] und wird in diesem Jahr als eine der ersten jüdischen Frauen zum Rabbi ordiniert.
- Alexandre Ganoczy ist Professor für Dogmatik an der Universität Würzburg.
- Iso Baumer ist Gymnasiallehrer in Bern und arbeitet wissenschaftlich auf dem Gebiet der Religions-Volkskunde.
- Joseph Sauer war bis 1973 Direktor des Erzbischöflichen Theologischen Konvikts und ist jetzt Direktor der Katholischen Akademie in Freiburg/Br.
- Norbert Scholl ist Professor für Katholische Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg.
- Herbert Berger ist Wiener Diözesanpriester; er wirkte mehrere Jahre in Chile.
- Claus Herold war Diözesanjugendseelsorger und ist jetzt Pfarrer der Heilig-Kreuz-Gemeinde in Halle/Saale.
- Erhard Bertel ist Pfarrer in Quierschied bei Saarbrücken.

Leitartikel

Helmut Erharter

Ein Jubel-Jahr der Versöhnung

Die katholische Kirche feiert seit dem Jahr 1300 sogenannte „Heilige Jahre“, in deren Vordergrund mehr oder weniger ein vollkommener Ablass und eine Wallfahrt nach Rom oder anderswohin standen. Keines der vergangenen Heiligen Jahre dürfte aber dem biblischen Anliegen des „Jubel-Jahres“ so nahegekommen sein wie das von Papst Paul VI. für 1975 ausgerufenen „Jahr der Versöhnung“. Mit dieser Thematik liegt es etwa auf der Linie des von der UNO ausgerufenen Jahres der Menschenrechte, das durch das Thema Versöhnung gleichsam theologisch vertieft wird.

Der Sinn des alle fünfzig Jahre zu feiernden „Jubel-Jahres“ Israels, das zusammen mit dem alle sieben Jahre vorgesehenen Sabbat-Jahr zum Vorbild für das (zunächst alle 100 Jahre geplante und seit 1475 alle 25 Jahre gefeierte) Jubeljahr der katholischen Kirche diente, bestand nämlich gerade in solcher Versöhnung: im Ausgleich zwischen den Armen und Reichen, im Schuldenerlaß, in der Freilassung der Sklaven, in der Rückgabe gekaufter Felder u. a. Wie immer diese Einzelteile eines Sozialjustiz-Gesetzes damals ausgesehen haben mögen und wie wenig faßbar ihre praktische Durchführung war – Anliegen und Ziel dieser „Heiligen Jahre“ war es nach Auskunft der Bibel auf jeden Fall, konkrete Notsituationen von Menschen gleichsam im großen Stil zu beheben und zugleich Verfestigungen von Institutionen (Sklavenstand, Großgrundbesitz mit Leibeigenen u. ä.) zu verhindern. Dadurch sollte das Volk beweglich und zu ständiger Umkehr bereit bleiben.

Wenn deshalb die Wallfahrten der Millionen von Christen nach Rom und wenn alle anderen Unternehmungen von Diözesen und Gemeinden zum Heiligen Jahr diesem Ziel einer konkreten Versöhnung tatsächlich dienen, mag die berechtigte Skepsis und Kritik an dieser Einrichtung (etwa am touristischen Wallfahrtsrummel, an der Heerschau der katholischen Christenheit am Petersplatz, an einem magisch mißverstandenen Kuß-, Besprengungs- und Stiegenkult, am Wiederaufleben eines Ablasswesens, das leicht zum Ersatz für Glaube und christliches Engagement dienen kann, und das in dieser Einseitigkeit mit dem christlichen Selbstverständnis seit dem II. Vatikanum nicht übereinstimmt) manches an Schärfe verlieren, denn:

Rom ist, wie viele andere Städte, mit Recht ein begehrtes Ziel frommer Wallfahrten und touristischer Völkerwanderungen. Gerade bei einem Besuch dieser Stadt kann und soll

aber das Verständnis für die Verflochtenheit von großartigen Werken und Schuld, für geschichtliche Entwicklungen und für die Notwendigkeit immer neuer Versöhnungsbemühungen wachsen: Der Petersdom wäre z. B. ohne Mitwirkung der damaligen Christenheit nicht erbaut worden; der Peterspfennig war aber einer der Anlässe für die Reformation (wie es der Kirchenbeitrag für manche zum Kirchenaustritt ist). Das Jahr der Versöhnung könnte und sollte daher vielleicht den großen Schritt der katholischen Kirche auf die anderen Kirchen hin und zur Einheit der Christenheit bedeuten, der der Entwicklung seit dem letzten „Heiligen Jahr“ entspräche. In diesem Sinn ist wohl auch die positive Stellungnahme von Seiten des Weltkirchenrates zu dieser den meisten anderen Kirchen doch eigentlich recht fremden Veranstaltung eines Heiligen Jahres zu verstehen.

Wenn die Hunderttausende auf dem Petersplatz die Erfahrung machen, daß die Christen, die sich im Sinn der päpstlichen Enzykliken für Entwicklung und Frieden, für gerechte Wirtschaftsbeziehungen, für sozialen Ausgleich usw. einsetzen, nicht allein sind, sondern daß sie in Solidarität verbunden sind mit Menschen aller Völker und Rassen, dann mag auch eine solche „Friedensparade“ für viele Menschen ein echter Impuls zu engagierterem Handeln aus dem Geist Jesu werden.

Sicher ist bei dem Tun und Treiben an heiligen Wassern, über heilige Stiegen und bei heiligen Statuen viel Heidnisches, Magisches, Unchristliches dabei — aber vielleicht doch auch Echtes, Menschliches, Religiöses. Solange diesen Menschen kaum Alternativen für ihr berechtigtes Bedürfnis nach religiöser Erfahrung geboten werden, wird man diese Engführung wohl besser hinnehmen. Man sollte allerdings bei der Vorbereitung von Pilgerfahrten gerade auch über diese Fragen aufklärend sprechen, die Leute nicht unbedingt zu einer Teilnahme an solchen Riten ermuntern, sondern ihnen den Sinn von Zeichen und Sakramenten erläutern. Ob solche Glaubensverkündigung nicht immer wieder auch an den entsprechenden Orten (in Rom wie in Lourdes usw.) geschehen könnte und sollte?

Mit den „Ablässen“ sollte man so behutsam umgehen, daß man jede Äußerung darüber und jeden Gebrauch vor der gesamten Christenheit verantworten kann: Vor den anderen Kirchen, mit denen die katholische Kirche sich doch versöhnen will und muß, vor den Fernstehenden, die gerade auch an solchen Äußerlichkeiten Anstoß nehmen, vor all den vielen, die ein konziliares Glaubens- und Kirchenverständnis nicht mehr mit einem zu naiven Gebrauch von allerlei unvollkommenen und vollkommenen Ablässen in

Einklang bringen können, vor den Hungernden und Verfolgten, denen nicht damit gedient ist, daß die Christen sich für ihr eigenes endzeitliches Heil absichern. Wer solche Ablässe sammelt und damit glaubt, das Himmelreich sei ihm sicher, könnte den törichten Jungfrauen gleichen, denen der Herr sagt: Ich kenne euch nicht.

Konkrete Anregungen
(nach Mt 25)

Christlicher, biblischer, menschlicher, wirksamer wäre es jedenfalls, an der Sättigung der Hungernden und Durstenden des 20. Jahrhunderts mitzuwirken. (Vielleicht könnten Diözesen, Gemeinden, einzelne Christen den Rombesuch einige Jahre aufschieben und das dafür erforderliche Geld als zinsenloses Darlehen den Entwicklungsländern überlassen? Praktikable Vorschläge könnten z. B. von Entwicklungshilfe-Organisationen ausgearbeitet werden.)

Oder am Abbau der Vorurteile gegenüber den Fremden (Gastarbeitern, Juden, Arabern, Schwarzen usw.) im eigenen Milieu mitzuwirken, diese Menschen nicht nach ihrem Gewand und Aussehen zu beurteilen und ihnen zu ihrem Recht, zu ihren Menschenrechten zu verhelfen.

Oder ein anderes Kriterium nach Mt 25: Können unsere Kranken „versöhnt“ ihre Genesung oder ihren Tod erwarten, wenn sie oft isoliert sind? Sollte man nicht mindestens ebenso viel Zeit den kranken Menschen (Verwandten, Freunden, Alleinstehenden usw.) widmen, wie für eine Wallfahrt? Wie wäre es mit einem Zehent für Krankenhäuser in den Missionen? Zehn Prozent des Geldes, das die Millionen Wohlstandsbürger (neben den vielen, die gleichsam zu Fuß und ohne Geld dorthin pilgern!) für ihren Rombesuch ausgeben, müßten doch den Weltgesundheitsdienst in die Lage versetzen, entsprechende Programme von Impfungen, sanitären Maßnahmen und dgl. in die Wege zu leiten und könnten eine Anregung für die Staaten sein.

Und wie steht es schließlich mit den Gefangenen? Sind wir bereit, ihnen „Versöhnung“ anzubieten, weil Gott sich mit uns und alle miteinander versöhnt hat? Sind wir bereit, den Strafgefangenen einen Urlaub zu gönnen? (Während z. B. in Dänemark grundsätzlich *jeder* Strafgefangene nach vier Wochen Aufenthalt im Gefängnis alle drei Wochen über ein Wochenende zu seinen Angehörigen auf Urlaub fahren darf, müßte in Österreich das Vorhaben einer entsprechenden gesetzlichen Regelung auf die nächste Legislaturperiode verschoben werden, weil die *Bevölkerung* für diese Reform angeblich noch nicht reif sei).

Leider wurde es bisher weithin unterlassen, eine entsprechende Bewußtseinsbildung zu den vielvältigen Aspekten der Strafrechtsreform, der Humanisierung des Strafvollzuges und einer verständnisvollen Resozialisierung zu betreiben.

Die Diskussion um die Abtreibung und um das sicher wichtige Thema eines umfassenden Schutzes des menschlichen Lebens hat diese Aufgabe fast völlig verdrängt.

Die Reihe könnte fortgesetzt werden mit den Rauschgift-süchtigen, mit den Trinkern, mit allen Außenseitern der Gesellschaft. Jesus Christus hat *alle* Menschen mit Gott versöhnt – und was tun wir? Was tun wir im Jahr der Ver-söhnung?

Und sollte nicht auch die Römische Kurie in diesem Heiligen Jahr mancherlei Konflikte der letzten Jahre zu lösen suchen? Können die Franzonis, Pfürtners und andere auf faire und gerechte Behandlung, eventuell durch Wiederaufnahme (oder Erstaufnahme) eines Verfahrens rechnen? Sollte nicht das Dekret zur Erstbeichte, mit dem die Brüderlichkeit ge-genüber den Seelsorgern, die Kollegialität gegenüber den Bischöfen, der Respekt vor den Eltern verletzt und will-kürlich in eine pastorale Entwicklung eingegriffen wurde, zurückgenommen werden?

Wenn schon „Heiliges Jahr“ und „Jahr der Versöhnung“ – dann auch konkret, wirksam und im Geist Jesu Christi, der uns dazu erleuchte, befähige und ermutige.

Artikel

Alfons Schäfer* Verkündigung unter Nicht- glaubenden in gemeinsamer Friedenshoffnung

Was erwartet Ihr für die Zukunft? Worauf stützt Ihr Eure Hoffnung? So werden Christen von Nichtchristen gefragt – nicht nur in einem offiziell atheistisch orientierten Land. In gemeinsamer Reflexion versucht eine Gruppe engagierter Priester in der DDR eine Antwort auf diese Fragen zu geben. Der folgende Beitrag ist die Zusammenfassung ihrer Gedanken, gleichsam eine Kurzformel des Glaubens für Nichtchristen wie für Christen, denn auch diese stellen sich und der Kirche ähnliche Fragen. Die Antwort wird am Problembereich des Friedens konkretisiert. red

Ausgangspunkt für unsere Überlegungen ist die Frage nach einer gemeinsamen Basis, auf der uns eine Verständigung von Menschen unterschiedlicher Weltanschauungen möglich erscheint. Unter einer Reihe von Möglichkeiten haben wir das Thema „Friede“ gewählt, da der Friede eine allen Menschen gemeinsame Hoffnung und Aufgabe ist. Eine solche „Kurzformel des Glaubens“ erscheint uns deshalb besonders geeignet, kritisch auf die besonderen Probleme und Herausforderungen der Zeit einzugehen. Solche Aktualisierung des Glaubens ohne Verkürzung der Grundaussagen ist aber gerade heute besonders notwendig; eine bloße Erhaltung des Glaubensgutes ohne Aktualisierung wäre in Gefahr, das Wesentliche aus dem Auge zu verlieren und für das Fragen und Glauben der heutigen Menschen unfruchtbar zu bleiben. – Unsere Ausführungen sind nicht nur für einen Dialog offen, sondern auch für Kritik jener, die sich selbst um einen lebendigen Glauben bemühen.

1. Die Welt, in der wir leben

Die Welt, in der wir leben, ist von Technik und Wissenschaft bestimmt, und es bedarf einer sehr frühen Einübung, damit sich der Mensch in dieser Welt zurechtfinden kann. Das Kind erfährt spielend, wie seine schöpferische Kraft im Umgang mit den Dingen (z. B. mit dem Auto) zur Geltung kommt; es erfährt zudem, daß es neben der personale Geborgenheit schenkenden Welt der Familie die Welt draußen gibt, die Straße, den Verkehr, die Baukräne usw. So erlebt schon das Kind die Welt in der Spannung von „drinnen“ und „draußen“, von Familie und Gesellschaft, von Privatsphäre und Öffentlichkeit. Durch Schaufensterauslagen und Fernsehreklame wird das Begehren der Kinder wie das der Erwachsenen geweckt und gesteuert, Überfluß und wachsender Lebensstandard werden zur Selbstverständlichkeit.

* Arbeitskreis Dessau.

Der Mensch kann sich seine Welt nicht aussuchen; er wird in sie hineingeboren. Er muß sie zunächst annehmen, nur dann kann er sie verändernd mitgestalten.

Diese unsere heutige Welt ist eine Welt voller Chancen und Gefahren: Der wissenschaftlich-technische Fortschritt ermöglicht es, den Jahrtausende alten Kampf ums Dasein zu befrieden — aber zwei Drittel der Menschheit sind vom Hunger bedroht; die Arbeit ist ein bestimmender Faktor menschlicher Selbstbefreiung geworden — aber zugleich geht der Kampf ums Dasein unter dem Leistungsdruck weiter; die urbanisierte Gesellschaft bietet reiche Lebensmöglichkeiten — aber zugleich entstehen neue Zwänge.

So zwiespältig die Erfahrungen mit der Welt, in der wir leben, auch sind, diese Welt ist unser Schicksal und unser Auftrag. Die Diskrepanz zwischen dem technischen und dem humanen Fortschritt fordert uns zu größerem Einsatz heraus, um diese unsere Welt zu gestalten. Daß dies möglich ist, das ist unsere Hoffnung. Das Ziel ist der Friede als Inbegriff einer vermenschlichten Welt, ein universaler Friede, der sich in alle Dimensionen erstreckt, den wir für unsere Herzen ersehnen und den wir uns als die Form unserer mitmenschlichen Beziehungen wünschen, der für alle gesellschaftlichen Bereiche sowie für alle nationalen und internationalen Beziehungen Gültigkeit beansprucht.

2. Friede, aber nur vorläufig

Es hat in der Geschichte immer wieder Bemühungen gegeben, Frieden zu schaffen. Die Aufgabe stellt sich aber in jeder Epoche neu. Gerade die jüngste Vergangenheit war nicht nur reich an Kriegen, sondern auch an Anstrengungen, die Welt zu befrieden. Karl Marx hielt Klassenkampf und Revolution für die geeigneten Mittel, zum endgültigen Frieden in einer klassenlosen Gesellschaft zu kommen. M. Ghandi und M. L. King versuchten, durch gewaltlose Aktionen die vielfältigen nationalen und rassischen Konflikte in ihren Ländern beizulegen. Diese Bemühungen haben tatsächlich manche vorhandene Spannungen gelöst, sind aber oft gerade dort gescheitert, wo sie endgültige Verhältnisse schaffen wollten. Die Pax Romana z. B. gab zwar den Völkern innerhalb des Römischen Reiches Frieden; die germanischen Völker mußten ihn aber stören, weil sie nicht Zaungäste bleiben konnten. Frieden ist also nichts Fertiges; ein statisches Verständnis von Frieden muß Unfrieden provozieren. Die geschichtliche Erfahrung der Vorläufigkeit und Begrenztheit aller Friedensbemühungen ist jedoch kein Grund, die Möglichkeit eines umfassenden Weltfriedens für alle Zeiten auszuschließen. Die heutige Welt in ihrer Pluralität von Rassen, Nationen, Kulturen und Religionen ist

das Ergebnis einer vorherrschend divergierenden Menschheitsbewegung. In der Gegenwart erfahren wir aber einen Umschlag zu einer stark konvergierenden Entwicklung. Zum ersten Mal in der Geschichte kann und muß sich die Menschheit als Einheit begreifen. Durch die technische Entwicklung, durch die Besinnung auf die Menschenrechte und auf die Freiheit der Völker und Menschen hat sie eine Perspektive gewonnen, in der die Welt als Einheit erscheint, ein Faktum, für das die Erdaufnahmen, die von den Astronauten auf ihren Mondfahrten gemacht wurden, ein symbolhafter Ausdruck sind. In der Tat ist ein Prozeß in Gang gekommen, der die verschiedenen und oft verfeindeten Rassen, Nationen, Kulturen, Religionen und Ideologien mehr und mehr miteinander verbindet und das Verständnis füreinander verbessert. Nahezu auf allen Gebieten entstehen globale Strukturen und internationale Beziehungen. Diese Entwicklung bewirkt jedoch zugleich eine kritische, den Weltfrieden gefährdende Situation, da sich mit der Verbindung von Divergenz und Konvergenz die Gefahr potentieller Verwicklungen erhöht. Sowohl der Ost-West-Konflikt als auch die Nord-Süd-Spannung machen dies deutlich. Damit ist der Menschheit eine Aufgabe gestellt, die ihre ganze Kraft beansprucht und von deren Lösung ihre Überlebenschance abhängt.

Die Dringlichkeit des Friedens ist freilich keineswegs genügend bewußt. Es gibt erfreuliche Anzeichen, so innerhalb der Wissenschaften die interdisziplinäre Friedensforschung, in der Politik der wachsende Sinn für die Notwendigkeit internationaler Zusammenarbeit, in der politischen Ethik die Verurteilung des Krieges; doch gibt es ebenso gegenläufige Tendenzen, die bestehende rassische, nationale, ökonomische, religiöse und ideologische Konflikte gefährlich verschärfen.

Friede als Verheißung Gottes

In dieser Krisensituation ist eine umfassende Erziehung zum Frieden notwendig. Hier haben wir Christen unsere besondere Aufgabe. Wir glauben an die Verheißung Gottes, die der Menschheit einen umfassenden Frieden verspricht. Der Friede hat damit im Prozeß der Geschichte einen nicht aufholbaren Vorlauf. Bei all unseren menschlichen Friedensbemühungen steht der Friede immer noch vor uns als hoffnungsvolle Ermutigung angesichts des Scheiterns unserer Versuche und als Aufforderung zu neuer Friedensbemühung, auch wo wir meinen, den Frieden schon realisiert zu haben. Dieser Friede versteht sich als umfassende Verwirklichung, die keine partielle Verengung zuläßt, als Friede in allen Dimensionen. Er wird uns im Bilde der Stadt verkündet und erweist sich damit als politischer

Friede; aber er ist als politischer Friede zugleich die Zufriedenheit eines jeden einzelnen Menschen, der sich mit dem Sinn seiner Existenz in Übereinstimmung weiß und dadurch sein Glück erfährt; er ist das bestimmende Merkmal aller zwischenmenschlichen Beziehungen, in denen sich die Liebe vollendet. Letztlich und eigentlich meint dieser Friede die vollendete Einheit der Menschheit mit Gott, der die Liebe ist.

Der Glaube an diese Verheißung kann zu einem wirksamen Impuls, zum Einsatz für einen konkreten Friedensdienst in der Welt werden. Das der Kirche zur Verkündigung anvertraute Evangelium ist Verheißung und Anspruch eines Friedens, der durch den Lebens Einsatz Christi für die Welt ermöglicht wurde, der allen offensteht und niemanden ausschließt und der daher allen angeboten werden muß. Durch solche universal ausgerichtete Einstellung wird jeder faule Friede entlarvt, der allein von Eigeninteressen bestimmt ist und dessen Preis immer die „anderen“ zu zahlen haben, jene, die vor der Tür des eigenen Friedens im Elend liegen. Dabei ist die Verkündigung des Evangeliums frei von jedem irrealen Optimismus, der den Frieden als konfliktlosen Zustand versteht. Die Kirche hat auch ein Wissen von der Unheilsgeschichte der Menschheit, von den mangelnden subjektiven Voraussetzungen für den Frieden, von der stets möglichen Aggressivität, die ihre letzte Ursache in jener Friedlosigkeit des menschlichen Herzens hat, die den Unfrieden mit Gott widerspiegelt.

Diese Desillusionierung ist kein geringer Dienst am Frieden; sie verhilft zur Klarheit der Aufgabenstellung. Frieden in einer permanenten Konfliktsituation zu gewährleisten, d. h. die Konflikte human zu regulieren, ist eine Aufgabe, die Vernunft und Phantasie, vor allem aber eine eigene Veränderung erfordert. Auch darf nicht vergessen werden, daß die Utopie eines konfliktlosen Zustandes in der Geschichte häufig genug den ideologischen Rechtfertigungsgrund für Kriege und Diktaturen abgab. Der Friede des Evangeliums steht in der Spannung von Vorlauf und Vorläufigkeit und bezeugt sich in einer von Konflikten bestimmten Welt als Versöhnung. Der Dienst der Versöhnung ist die wohl ureigenste Form kirchlichen Friedensdienstes. Er verlangt eine friedentiftende Funktion der Kirche, d. h. eine versöhnende Präsenz in den persönlichen wie gesellschaftlichen Konflikten mit all den Risiken, die ein solcher Dienst der Versöhnung mit sich bringt.

3. Friede und
Versöhnung in
Jesus . . .

Der Glaube des Christen an die Verheißung eines universalen Friedens und die Funktion der Kirche hat ihren Grund in Jesus Christus. Schon sein Name ist Programm: „Gott ist

Heil“, „Gott ist Friede“. Er realisiert sein Programm der Versöhnung in erster Linie bei den Außenseitern und schwarzen Schafen der Gesellschaft: Er sucht die Gemeinschaft mit den Nichtskönnern und Nichtsnutzen — als Gesprächspartner von rechtlosen Frauen, als Anwalt von Huren, als Freund der Kinder, als Helfer der ausgestoßenen und an den Rand gedrückten Aussätzigen, Blinden, Krüppel, Geisteskranken, als Tischgenosse von Leuten, die nicht gesellschaftsfähig sind. Verfestigte persönliche und gesellschaftliche Entfremdungen sind für ihn nicht unveränderlich. Konflikte zwischen Einzelnen und zwischen Völkern erklärt er nicht für endgültig. Er überbrückt weltanschauliche Spannungen und widersteht der Macht des Milieus und der nationalen Tradition.

... dem
Hingerichteten ...

Bei diesen grenzen- und bedingungslosen Versuchen zur Versöhnung gerät er in immer neue Konflikte, besonders mit der herrschenden politischen und religiösen Führungsschicht. Denn für ihn ist das „heilige Gesetz“ von Ruhe, Ordnung, Überlieferung und Gehorsam nicht das oberste Gesetz; er reißt fromme Schranken und Mauern ein, er kritisiert das Bild vom „anständigen Menschen“. Trotz tiefgreifender Meinungsverschiedenheiten in ideologischen Fragen sind sich die damaligen Priester und Politiker über die Erhaltung des status quo einig und machen diesen Mann unschädlich. Sie stoßen ihn aus der Volks- und Kultgemeinde aus und lassen ihn öffentlich hinrichten. An der Macht des geistlichen Gerichts und des römischen Statthalters geht er zugrunde. Sein Tod ist schweigend-schreiender Protest und Angriff gegen alle Entzweiung in der menschlichen Gesellschaft im staatlichen und religiösen Bereich.

Der Tod Jesu stellt uns aber zugleich vor die Frage: Was hat er jetzt davon? Er hat sich zwar bis zur Hingabe seines Lebens für Frieden und Versöhnung eingesetzt. Aber der Weg führt über die eigene Leiche. Ist das denn überhaupt noch ein Weg zum Frieden und nicht vielmehr ein Weg in den Untergang, in die Selbstvernichtung? Muß die Furcht vor dem Tod nicht alle Kräfte lähmen?

... und
Auferstandenen

Hier setzt das Bekenntnis der Anhänger Jesu ein. Nachdem sie sich vom ersten Schock seiner Hinrichtung erholt hatten, bekannten sie: Er lebt, er ist auferstanden. Wir können auch sagen: Er wird Anteil an dem endgültigen Frieden haben, für den er sich so eingesetzt hat. In diesem Bekenntnis wird nicht mehr das Engagement durch den Tod, sondern der Tod durch das Engagement in Frage gestellt. Ist das aber mehr als eine bloße Behauptung? Gibt es denn dafür auch Beweise? Nein, für den, der sich ängstlich vor jedem Engagement hütet, der „um seines lieben Friedens

willen“ mit den Mächten des Unfriedens Kompromisse eingeht, für den bleibt das alles leeres Gerede. Derjenige aber, der den gleichen Weg wie Christus zu gehen versucht, wird die Furcht vor dem Tod mehr und mehr verlieren, dem wird die Sinnhaftigkeit seines Einsatzes immer deutlicher. Die letzten Briefe der Widerstandskämpfer aus dem Dritten Reich legen dafür Zeugnis ab, eines unter vielen.

Das Grundprinzip
eines im Scheitern
gelungenen Lebens

Ein solches Leben ist der mit Entschiedenheit und Konsequenz gemachte Versuch, „für“ den anderen und die anderen sein Leben zu verschleißen: ein Leben in Solidarität – nicht nur mit *einer* Klasse oder *einem* Verein, nicht nur mit den eigenen Leuten. Deutlich ist: Dieser Versuch zur totalen Befriedung geht nicht mehr auf Kosten anderer – über Steuern, Knochen, Leichen, Sündenböcke in Kirche und Partei –; dieser Versuch kostet das eigene Blut, geht über die eigene Leiche, führt bis zum letzten Ge- und Verbrauch lassen: Nehmt – eßt und trinkt.

Triebkraft für den
Einsatz Jesu: Gott

Das Bestimmende an diesem Jesus von Nazareth, Grund und Triebkraft für diesen bedingungslosen Einsatz zur Versöhnung ist Gott. Jesus nennt ihn „Abba“, guter Vater. Dieser Gott, zu dem er gehört und dem er gehorcht, ist kein ferner jenseitiger Gott, der geschichtliche Spannungen und Konflikte sanktioniert und konserviert; im Gegenteil: Dieser Gott äußert sich und seinen Anspruch in der Geschichte konkret und zugleich verborgen; greifbar, aber nicht manipulierbar; ungeduldig, aber behutsam, hoffnungswegend. Dieser Gott will eine Geschichte zum Frieden.

„Wir glauben“
heißt dann:

Wir Christen sagen: Wir glauben an diesen Gott und an Jesus. „Wir glauben“ heißt dann:

Wir geben die Hoffnung nicht auf, daß Frieden möglich ist; wir setzen den Versuch Jesu fort, Versöhnung und Befriedung vorwärtszutreiben. Dieser Glaube ist dann keine Entfernung und Entfremdung aus einer spannungsgeladenen Welt, keine Flucht in die ewige Ruhe, sondern Einweisung in jeden geschichtlichen Spannungsherd und Hinweis, die Konflikte in Frieden zu regulieren.

Die Bindung an diesen Jesus ist auch eine gewagte Sache, in einer bestimmten geschichtlichen Situation zum Scheitern verurteilt.

Die Richtigkeit und Notwendigkeit gerade dieses Versuches und dieser Bindung können wir niemandem andemonstrieren.

Wir haben zu fragen, ob und wie wir diesen Glauben, diese Bindung an Gott und an Jesus Christus verantworten können. Warum kann denn gerade dieser Jesus *den* Anspruch erheben, *der* Friedensstifter zu sein, der als *einzig* *alle* und *alles* befriedet? Die Frage wird um so dringender ange-

sichts der mannigfachen gegenwärtigen Initiativen zum Frieden. Denn manche dieser Aktionen betrachten sich als ebenso einzigartige, endgültige und totale Bewegungen. Warum also die Bindung an Jesus Christus und seinen Versuch? Und nicht der Anschluß an eines der anderen Programme und Manifeste?

Konkurrenz zu anderen Bemühungen um Frieden?

Zunächst: Das Unternehmen Gottes in Jesus Christus ist kein Konkurrenzunternehmen gegen die anderen Anstrengungen und Wege zum Frieden. Es ist mit den anderen Angeboten zum Frieden zu sehen und zu verstehen. Das ermöglicht mit Dringlichkeit Kommunikation und kritische Kooperation.

Dann: Im Kontext der übrigen Friedenspläne ist das Unternehmen Gottes nicht bloß Bestätigung, sondern auch Kritik und Überbietung. Denn dieser Jesus Christus und sein Programm sind nicht bloß *ein Moment* in der Geschichte des Friedens, vielmehr: Jesus Christus ist zugleich immer neuer Anfang und endgültiger Zielpunkt der Geschichte zum Frieden, er *ist der Friede*. Wer darf dies behaupten, diesen Anspruch erheben, Vertrauen erwarten? Nur ein Mensch, der selbst Moment der Geschichte, also handgreiflicher Mensch, aber zugleich ungreifbarer Grund und hoffnungsvolles Ziel der Geschichte ist, also Gott! Der Gott-Mensch Jesus.

4. Friede — aber nur in Solidarität und Gemeinschaft

Die Sache Jesu geht weiter. Sie geht weiter in den Christen. Christen haben sich für Jesus Christus und seinen Versuch entschieden. Sie machen den Versuch, ihr Leben für „die vielen“ zu leben und die Befriedung vorwärtszutreiben. Sie leben ihre Bindung an Jesus Christus in und mit der Gemeinde. Kirche ist dann nicht ein bürokratischer Verwaltungsapparat, sondern „Gemeinde des Herrn“, die Sammlung und Versammlung von Leuten, die in der Treue zu ihrem Herrn dessen Programm zu verwirklichen suchen. Dies ist kein Projekt für Einzelgänger, es gelingt auch kaum im Alleingang, es gelingt nur Hand in Hand.

Die Aufgabe der Kirche

Die Funktion der Kirche kann nicht zuerst darin bestehen, sich selber zu erhalten und die eigenen Leute zu versorgen, in jedem Fall Ruhe, Ordnung und Sicherheit zu garantieren; sie ist vor allem „für andere“ da. Ihre vorrangige Aufgabe ist es, den Impuls Christi zu Solidarität und Versöhnung wachzuhalten: in einer Leistungs- und Funktionsgesellschaft auch die „Nichtskönnern und Nichtsnutze“ leben zu lassen; jedem im Fall des Machtmißbrauches Schutz zu gewähren; gegen jedes Freund-Feind-Schema und jede Haßideologie aufzutreten; sich an Lösungsversuchen für einen politischen Frieden kritisch zu beteiligen; sich für eine weltweite soziale Gerechtigkeit einzusetzen, gegen jede Diskri-

minierung einer bestimmten Rasse, Nation oder Weltanschauung zu protestieren, auch dann, wenn sie Gefahr läuft, mit politischen Mächten und Gewalten zu kollidieren.

Die Kirche kann diesen universalen Prozeß der Befriedung nur dann wirksam vorwärtstreiben, wenn sie selbst ein Modell für solch friedfertige und friedvolle Gesellschaft ist: ein Beispiel dafür, wie die einzelnen Gruppen und Generationen miteinander leben, wie Konflikte zwischen oben und unten dialogisch geregelt werden, wie linke und rechte Gruppen miteinander streiten.

Und das Versagen der Kirche?

Hat die Kirche in diesem Sinn ihren Auftrag in Vergangenheit und Gegenwart erfüllt?

Eine gerechte Antwort fällt schwer. Die Bilanz ist stellenweise deprimierend: Hexenverfolgung, Inquisition, Antisemitismus, Bannsprüche für andere Weltanschauungen, Lobsprüche für Diktatoren, selten Einspruch für Diskriminierte, Trennung und Streit zwischen den Großkirchen, Gruppenressentiments und Frontendenken quer durch die Kirchen, Intoleranz und Aggressivität im Leben des einzelnen Christen. Die Kirche und die Christen haben in der Geschichte im Übermaß Konflikte und Krisen hervorgerufen, mitbestimmt und gefördert — aber der Impuls Christi ist nie völlig verebbt. In Vergangenheit und Gegenwart gab und gibt es zahlreiche Bemühungen einzelner Christen und christlicher Gruppen, Haß, Verbitterung und Mißtrauen zu überwinden, Konflikte zu lösen, kirchliche Stellungnahmen und Denkschriften, diplomatische Vermittlungen in Krisenzeiten, eigene Institute, um den Friedensdienst der Kirche qualifizierter und effektiver zu gestalten.

Was ist zu tun?

Damit die Kirche als ganze in Gegenwart und Zukunft ein Beispiel für Frieden, Einheit, Versöhnung werden kann, sind daher sowohl Erkenntnis und Bekenntnis der Schuld vonnöten, die Friedensnachricht Christi entstellt, verdunkelt und verfälscht zu haben, wie auch die Einsicht, diese Nachricht in jeder Situation neu zu bedenken und die Realisierung entschieden anzugehen — zuerst in den eigenen Reihen. Erkenntnis und Bekenntnis der Schuld und der je neue Anfang haben ihren zeichenhaften Grund in der Taufe, durch die der Lebensweg eines Christen vorgezeichnet ist: Wie Jesus hat er die diskriminierenden Trennungen zwischen den einzelnen und den Völkern im Zeugnis seines Lebens zu überwinden. Zur Stützung und Stärkung seiner Bindung an Christus braucht der Christ die Sammlung und Versammlung. Die Gemeinde wird mit dem Wort und der Tat Jesu konfrontiert. ‚Mein Leib und Blut für euch‘ bedeutet: Versucht es ebenso; verbraucht euch für die andern; haltet Gemeinschaft miteinander.

Das Friedenszeugnis der Gemeinde wird um so lebendiger, je mehr die einzelnen ihre Begabung in den Dienst der Versöhnung stellen und so die Versöhnung in der Welt bezeugen. Aufgabe derer, die in der Kirche leitende Funktionen haben, ist es, die Gemeinde immer neu mit dem Impuls Christi vertraut zu machen.

5. Hoffnung auf
endgültigen Frieden . . .

Wir hoffen — mit vielen anderen — auf umfassenden Frieden. Wir glauben, daß dieser umfassende Friede einmal auch wirklich erreicht wird. Denn wäre es nicht sinnlos, sich selbstlos für ihn einzusetzen, wenn man annehmen müßte, die Menschheit könnte den Frieden nie ganz erreichen? Ein unerreichbares Ziel muß auf die Dauer den Einsatz lähmen. Aber auch zu geringe Hoffnungen lassen das Leben erstarren, sobald das Erhoffte erreicht ist. Daher sollten wir unsere menschlichen Ziele als kleine Schritte auf dem Wege zur großen Hoffnung eines endgültigen Friedens verstehen lernen. Dieses Ziel mag noch so fern erscheinen: Es wirkt schon hinein in unsere Zeit, überall dort, wo Einzelne und Gruppen vom Frieden bestimmt sind.

Wir haben kein konkretes Programm, das uns absolut sicher sagen kann, welche einzelnen Schritte hier und heute zu tun sind. Wir wissen auch nicht, wann Gott diesen umfassenden Frieden Wirklichkeit werden läßt, aber wir glauben und verkünden, daß er das eigentliche und letzte Ziel jedes Menschen und der gesamten kosmischen Entwicklung ist. Hier liegt unsere besondere Aufgabe: Uns selbst und der Menschheit Pessimismus und Resignation zu nehmen und die weite Sicht in die Zukunft offenzuhalten.

. . . und auf den Anteil
jedes Einzelnen an ihm

Unsere Hoffnung schließt mit ein, daß auch der Einzelne als Person an diesem Frieden Anteil bekommen wird, auch wenn das unsere Vorstellungen übersteigt. Hier können wir uns nur an die Ostererfahrung der Anhänger Jesu halten. Sie sagen: Wir haben *ihn selbst* gesehen; er ist uns vorausgegangen. So ist also Jesus Christus der Grund, warum wir hoffen, und zugleich das Ziel, auf das sich unsere Hoffnung richtet.

Günter Biemer
Gemeinde als
Lerngemeinschaft

Die Bedeutung von Gesprächs- und Bildungsgruppen für die Identitätsfindung in Glaubenskrisen wird im folgenden Beitrag unter dem Aspekt einer Lerngemeinschaft behandelt. Der Anspruch Jesu ist ein Impuls zur Veränderung und fordert daher ein ständiges Lernen und Verlernen. red

1. Die Kirche ist eine
Lerngemeinschaft

In Jesus von Nazareth hat sich Gott endgültig ausgesprochen. Was zu sagen war, ist gesagt. Und das nicht in Worten, sondern im Glaubens- und Lebensentwurf Jesu. Damit sind eine Zusage gegeben und ein Anspruch aufgestellt, die für alle künftigen Generationen der Menschen Gültigkeit behalten, insofern Gott dahintersteht. Die Zusage als „Reich Gottes“ kündigt das Kommen Gottes als die Zukunft der Menschen an. Der Anspruch fordert, daß sich der Mensch von Gott freisetzen lasse (Freiheit), zur Freisetzung der Mitmenschen beitrage (Liebe) und in solcher Verwirklichung des Evangeliums die Vollendung der ausstehenden Zusage durch den Tod hindurch erwarte (Hoffnung).

Im Vergleich zu solchem Anspruch sieht sich die Kirche als die Gemeinde der Jesus Nachgläubenden immer in der Situation einer nur partiellen Verwirklichung. Man kann die Geschichte der Kirche so betrachten, daß einem von einer Epoche zur anderen jeweils die Verkürzung oder Entfremdung des Glaubens deutlich wird. Das wird dort besonders schmerzlich erfahren, wo sich verkürzte Realisationen kirchlichen Handelns als definitive Darstellung des Evangeliums mißverstehen. In solchen Fällen wird, was zeitgeschichtlich gebunden und entfremdet geschieht, verwechselt mit der großen Zusage, deren Einlösung durch das Wirken des Geistes zwar immer partiell mitgegeben wird, aber deren endgültige Einlösung aussteht (eschatologischer Vorbehalt).

Man kann die Geschichte der Kirche auf allen Ebenen des Leitungs- und Lehramtes, der Theologie und der gemeindlichen Glaubenspraxis —, aber auch in der provozierenden Spannung zwischen entfremdeter Verwirklichung und dem großen Anspruch lesen. Diese Spannung ist es, die als Impuls zu Veränderungen, als Provokation zu neuen Entwürfen Anlaß gibt. Die Kirche erkennt diese ihre eigene Vorläufigkeit im Vergleich zum Evangelium Jesu, indem sie sich eine *ecclesia semper reformanda* nannte.

Selbst die über die Jahrhunderte mühsam erkämpften und in heftigem Bemühen formulierten „ewigen Wahrheiten“ der Glaubenssätze sind seit dem Aufbruch historisch-kritischen Geschichtsbewußtseins in ihrer Vorläufigkeit und dauernden Veränderungsbedürftigkeit erkannt worden. In dem Maß, als die Leitsätze der Kirche über Glaube und

Sitte in Lebensverwirklichung umgesetzt werden, bringen sie die Probe aufs Exempel der Praxis und zeigen damit die Grenze ihres Lebenswertes. Ebenso – und noch legitimer – werden die „Dogmen unter Gottes Wort“ (W. Kasper) der Spannung zu weiterer Veränderung ausgesetzt. Der Glaube in gelebter und objektivierter Form ist notwendigerweise einem dauernden Veränderungsprozeß offen. Veränderung aber, die aus Erfahrung und Einsicht kommt, nennen wir Lernen.

Lernverweigerung
als Unglaube

Im Blick auf die eigene Glaubensgeschichte und Lebensleistung berufen sich Personen wie Institutionen in günstigen Phasen stolz auf das, was sie erreicht haben. Sie grenzen ihre (Glaubens-)Erkenntnisse anderen und Gott gegenüber zur Sicherung ab. Sie schaffen klare Fronten, so wie es die Pharisäer mit ihrem Pochen auf die ewigen Gesetze taten. Die Lernverweigerung in der Kirche bedeutet das Beharren auf dem jeweils erreichten Stand. – Im Hinblick auf den eschatologischen Vorbehalt, d. h. auf die Differenz zwischen der geschichtlichen Glaubensverwirklichung (der Kirche) und dem Anspruch Jesu ist solche Lernverweigerung nichts anderes als Unglaube.

2. Die Gemeinde lernt
unter dem Anspruch
Jesu

Der große Überblick über den Zusammenhang zwischen Evangelium und kirchlicher Verwirklichung bedarf der Konkretisierung auf die Gemeinde hin, in der sich Glaubensleben abspielt. Das Hier und Heute, die konkreten Nöte und Impulse, die individuelle Auseinandersetzung mit dem Anspruch Jesu auf das jeweilige Leben des Einzelnen und der Gruppen sind der Testboden für die Möglichkeit und Wirklichkeit des Lernens. Nicht die Institution, sondern die einzelnen in ihr – auch wenn sie Leitungsfunktionen zu übernehmen haben –, sind es, die „Gott lernen“.

2.1 Lernen als
Veränderung in
Spannung zur
Identität des Menschen

Obwohl ein Mensch im Verlauf seines Alltags verschiedene Rollen spielt, geht er in diesen Rollen nicht auf. Er bleibt vielmehr er selbst in einer inneren Distanz zu seinen Rollen. Besonders Überforderungs- und Streßsituationen zeigen an, daß der Mensch aus dem gesellschaftlich geforderten Rollenspiel aussteigen, wieder er selbst sein möchte. Es wäre geradezu pathologisch, wenn sich der Mensch mit einer seiner Rollen absolut setzen würde. Normalerweise steht das eigene Ich in Spannung zu den vielfältigen Lebensrollen. Das Ich ist die integrale Summe der Lebensbiographie des Menschen.

Die Differenz zwischen dem Ich und seinen Rollen ermöglicht die Spannung, die bei geforderten Rollenveränderungen auftritt. Bisherige Erkenntnisse, Erfahrungen, lieb gewordene Praxen, gewohnte Vollzugsformen sind aufzugeben. Das Ich reagiert unter Umständen mit Angst auf solche

Lernverweigerung führt zu Abwehrmechanismen

Veränderungspostulate. Der anstehende Lernprozeß wird verweigert.

Diese Spannung verschärft sich, wenn es nicht nur um einzelne Rollen als Verhaltensformen geht, sondern um Wertorientierungen, Weltanschauungen, Sinnhorizonte, die in Frage gestellt werden. Damit werden die Identifizierungspunkte, die bleibende Gleichheit, die Lebensbiographie in Frage gestellt. Die einsetzenden Abwehrmechanismen reagieren als Zeichen der Identitätskrise. Auf die Identität als das Einsein mit der eigenen Herkunft und das Einverständnis mit den Kontaktpersonen, kann der Mensch auf die Dauer nicht verzichten. Er wird mit allen zur Verfügung stehenden Kräften versuchen, seine Identität festzuhalten oder wiederherzustellen.

2.2 Der Anspruch Jesu als Impuls zur Veränderung und als bleibende Basis der Gemeinde

Die Botschaft Jesu ist als eine stete Herausforderung zur Änderung des einzelnen Menschen und der Menschheit bezeichnet worden. Während die Menschen auf Sicherung der eigenen Existenz aus sind, sich gegen Mitmenschen und Gott abzusichern versuchen, fordert Jesus, daß der Mensch sich freisetzen läßt, daß er losläßt und sich verausgabt.

Die Kurzformel des Anspruchs Jesu heißt Freiheit, Liebe, Hoffnung. Freiheit als Bereitschaft, sich von Gott freisetzen zu lassen aus jeder Art von Versklavung durch Mächte und Gewalten, durch Systeme und Postulate, auch durch Menschen (vgl. Herausführung Israels aus Ägypten). Die Folge ist in der Aufgabe, zur Freisetzung der Mitmenschen beizutragen, formuliert („Ein Beispiel habe ich euch gegeben, damit ihr tut, wie ich euch getan habe“, Joh 13). Die Hoffnung ist die durch Jesus und seine Gemeinde begründete Aussicht auf die ausstehende Vollendung, die Gott heißt („Ich mache alles neu“, Offb 21; „Wo zwei oder drei in meinem Namen beisammen sind, da bin ich mitten unter ihnen“, Mt 18).

Übersetzen wir diesen Anspruch Jesu in die uns geläufige Sprache, dann wird deutlich, was als bleibende Basis der Glaubensgemeinde Anhalt bietet: Daß Gott ist und daß er unser aller Vater ist (Freiheit), daß er barmherzig handelt und das Heil aller will, daß er die Zukunft der Menschheit und der Welt heraufführt (Hoffnung), und zwar durch die Menschen und in Zusammenarbeit mit ihnen (Liebe). Urbild dieser Botschaft ist Jesus von Nazareth selbst in der Summe und Aufgehobenheit seines Lebensschicksals bei Gott als der erhöhte Christus. Er ist der Identifizierungspunkt, der bleibend gleiche, in dessen Geist die Lernprozesse des Glaubens sich vollziehen sollen.

Damit ist aber auch die Möglichkeit der Veränderung für die Kirche in ihrer Vorläufigkeit wie für den Glauben der Gemeinde und jedes Einzelnen angezeigt. Die vielfältigen

Herausforderungen, die aus den Veränderungen der Gesellschaft, der Wissenschaft, der Technik den Glauben provozieren, sind zweitrangig im Vergleich zu der Provokation, die aus dem Anspruch des Evangeliums selbst an den glaubenden Menschen und die Gemeinde ergeht. Vom Evangelium her muß sich jeder Glaubende je neu die Frage stellen lassen, zur Umkehr auf Gott hin bereitfinden. Jeder Christ ist zu Veränderungen nach Einsicht und Erfahrung aufgerufen, ein immer neu Lernender vor Gott. — Identitätskrisen, die durch solchen Anspruch hervorgerufen werden, haben ihre positive Funktion. Sie sind Umkehrsituationen, in denen eine mangelhafte oder scheinbare Identifizierung mit Christus zur wahren Identifizierung weiterentwickelt oder umgewandelt wird.

3. Arten des sozialen Lernens in der Gemeinde

Lernen ist ein vielschichtiger Vorgang, für den die Wissenschaft noch keine eindeutige und umfassende Definition gefunden hat. Um die in unserem Kontext nötigen Erkenntnisse zur Erhellung sozialer Lernprozesse zu erhalten, muß bei der dafür zuständigen Disziplin, der pädagogischen Psychologie, angefragt werden. Empirisch nachgewiesene und anwendbare Formen des Lernens sind das Beobachtungslernen, das Bekräftigungslernen und das Verlernen*.

3.1 Beobachtungslernen in der Gemeinde

„Mit hoher Wahrscheinlichkeit wird ein großer Teil der von Menschen im Laufe ihres Lebens erworbenen und von Zeit zu Zeit sich ändernden Verhaltens- und Erlebnisweisen dadurch gelernt, daß diese Verhaltensweisen vorher bei anderen Individuen optisch wahrgenommen oder aufgrund verbaler Darstellungen des Verhaltens vorgestellt wurden.“ Solche Veränderungen heißen Beobachtungs- oder Modelllernen.

Die Glaubensverkündigung vermittelt im günstigen Fall die Gestalt Jesu als verbale Darstellung jenes Modells des Ecce Homo, von dem man hier sagen könnte: Seht Menschen schlechthin! — Ebenso beeinflussend und maßgeblich ist die Personifikation gelebten Christentums durch Zeitgenossen. „Ein einziger Heiliger... ist ein Beweis für die ganze unsichtbare Kirche“ (J. H. Newman).

Nicht nur für das Mitglauben der Kinder am Glauben ihrer erwachsenen Bezugspersonen wird Beobachtungslernen relevant, sondern in der durchgehenden Interdependenz der Erwachsenengemeinde. Gemeint ist damit die Tatsache, daß jeder Glaubende bei der Glaubensrealisation sich nach anderen ausrichtet, sich auf sie verläßt. Einfache Menschen auf gescheite, Nichtfachleute auf Theologen, die Gemeinde auf ihren Pfarrer und umgekehrt, und alle auf Jesus von Nazareth. Ein Geflecht von Modelllernen durchzieht die Ge-

* Vgl. dazu R. u. A. Tausch, Erziehungspsychologie, Göttingen 1971. Die nachfolgenden Zitate finden sich S. 49, 74 f und 107.

meinde. Deshalb ist die Befähigung zum Glaubenszeugnis ein Ziel des Dienstes der Kirche. Der Glaubenszeuge ist der existentielle Verkünder des Anspruchs Jesu. Er ist die überzeugendste Hilfe in Identitätskrisen des Glaubens. Denn „Person ist auf Person resonant“ (J. Goldbrunner).

3.2 Bekräftigungslernen in der Gemeinde

Kein Mensch ist eine Insel. Er lebt in vielfältigen gesellschaftlichen Bezügen. Er gehört bestimmten Gruppierungen zu. So ist es auch in der Kirche und ihren Gemeinden. Ihre Substrukturierung in überschaubare Gruppen ist eine wesentliche Hilfe für das Lernen des Glaubens. Gruppen ergeben die wirkungsvollste Möglichkeit zwischenmenschlichen Austausches (interpersonale Kommunikation). Hier werden Verhaltensweisen eines Individuums durch die anderen verstärkt, bekräftigt, bestätigt, was zur Folge hat, daß sie mit hoher Wahrscheinlichkeit in Zukunft häufiger und mit größerer Intensität auftreten. „Bekräftigungslernen ist ein zuverlässiger Vorgang zur Stärkung und Aufrechterhaltung von Verhaltensweisen, vorausgesetzt, daß diese beim Individuum bereits in einem gewissen Ausmaß existieren.“

3.3 Verlernen (Exstinktion)

Umgekehrt verläuft der Prozeß, wenn Verhaltensweisen nicht bekräftigt, sondern getadelt, abgelehnt werden. Sie werden in der Folge seltener realisiert, geschwächt, ausgelöscht. Auch Verlernen ist eine wesentliche Dimension für Veränderungsprozesse im Leben des Einzelnen wie in der Gemeinde. Nur so können überkommene oder gar falsche Frömmigkeitspraxen langsam verlöschen, können Gottesdienstformen erneuert, alte Vorstellungsbilder z. B. im Zuge theologischer Erwachsenenbildung ersetzt werden.

4. Lernorganisation (Gemeindeleitung)

Auf dem Weg des Glaubenlernens sind Impulse ebenso wichtig wie die Bereitschaft und das Interesse, sich dem Anspruch Jesu zu stellen und sich zu verändern. Die Gemeindeleitung — Pfarrer wie Gemeinderäte —, haben deshalb die Aufgabe, als Impulsgeber Lernprozesse zu arrangieren, Interessen aufzugreifen und sie in Lernimpulse umzusetzen und vor allem Lernbarrieren wahrzunehmen und sie in Motivationen umzuwandeln. Letzteres kann häufig schon dadurch geschehen, daß die durch Verunsicherung entstehende Lernblockierung auf ihre Ursachen hin aufgedeckt und damit beseitigt wird. Natürlich ist damit ein langwieriger Prozeß anvisiert; denn Veränderungen in der Einstellung und Haltung eines Menschen oder einer Gruppe können nicht durch eine einmalige verbale Leistung erzielt werden. Mittel- und langfristige Veranstaltungen der Erwachsenenbildung, aber auch das Verständnis des Wortgottesdienstes in seiner Aufklärungsfunktion, können dazu beitragen.

Der Gemeindeleiter selbst als Inspirator und Konspirator

seiner Mitgläubenden bedarf einer hohen Sensibilität für die in den verschiedenen gruppenspezifischen Rollen ausgespielten Impulse, die zur Veränderung oder Beibehaltung des gemeindlichen Glaubenslebens (auch und gerade in der dysfunktionalen Rolle) zu Wort kommen.

Der Gemeindeleiter gehört weithin einer anderen Gruppe des Glaubenslernens an als die meisten Gemeindemitglieder, insofern er durch die wissenschaftlich verantwortete Reflexion des Glaubens (wissenschaftliche Theologie) nicht nur die Lernverläufe in seiner Gemeinde und in der Kirche der Gegenwart überschauen können muß, sondern auch der Vermittlung zwischen der gemeindlichen Glaubenspraxis und der Theologie dienen kann und soll.

Ein wichtiges Stichwort für die Lernorganisation in der Gemeinde ist das epochale Gefälle (K. Rahner). Gemeint ist damit die nach Orten und Zeiten verschiedene Glaubens- theorie und Glaubenspraxis. Wie schon im 1. Korinther- brief und überhaupt in den paulinischen Briefen zeigt sich auch in der Gegenwart eine plurale Gestalt von Gemeinden. Mitunter nehmen sie sich so aus, als würden sie ganz ver- schiedenen Epochen in ihrer Frömmigkeitspraxis angehören. Das ist kein Wertmaßstab, sondern lediglich ein Ge- sichtspunkt, der für die Vielfalt der Glaubensverwirklichung in der Einheit der Kirche den nötigen Spielraum bewußt macht. Um so wichtiger ist es, daß Gemeindeleiter, die eben- falls dieses epochale Gefälle spiegeln, auf die Spannungen untereinander wie zu ihrer jeweiligen Gemeinde achten. Denn an Phänomenen solchen Gefälles könnte ebensowohl Lernverweigerung sichtbar werden wie redlicher Ausdruck eigenen Glaubensverständnisses.

5. Das Verhältnis der Gemeinden zum Glaubenssinn der Kirche

Es gibt mindestens drei grundlegend verschiedene Weisen, sich mit dem Evangelium Jesu von Nazareth zu befassen. Eine achtet darauf, daß alles, was von Jesus zu sagen ist, unverfälscht und unverkürzt möglichst allen Menschen mit- geteilt wird. Sie reflektiert den Glauben unter dem Aspekt der Verkündigung. Diese Art der Glaubensreflexion ist die lehramtliche Theologie.

Eine zweite, ebenso wichtige Betrachtungsweise müht sich darum, diese Botschaft als ganze aus ihren Teilen, mit ihren Widersprüchen, mit ihren Voraussetzungen und Konsequenzen – und all dies im Kontext der vielfältigen Heilsbotschaf- ten und Weltanschauungen – zu reflektieren und vor der menschlichen Vernunft zu verantworten: die wissenschaft- liche Theologie.

Die entscheidende Weise, mit dem Evangelium umzugehen, ist die praxisbezogene Erörterung auf den Ernstfall, dem es um das Heil oder Unheil des einzelnen Menschen selbst

geht, der sich damit befaßt. Diese Art der Reflexion geschieht auf Glaubensverwirklichung des Einzelnen hin im Zusammenspiel mit den Mitgläubenden. Diese faktische Theologie ist evidentermaßen von nicht geringerem Wert als die beiden anderen Arten. Denn hier geschehen die existentiellen und sozialen Lernprozesse im Umgang mit dem Anspruch und der Verheißung Jesu, die weder durch die Funktion des Lehramts noch durch die der Wissenschaft wahrgenommen oder ersetzt werden können.

Zum Verhältnis dieser drei Arten von Theologie zueinander läßt sich hier vorläufig und in aller Kürze doch so viel sagen, daß die Praxis in ihrer Rückkoppelung an die Theorie eine zumindest ebenso große Bedeutung gewinnen sollte wie umgekehrt. Der Vergleich, wonach Heilige für die Kirche wichtiger sind als Theologen oder Päpste, ist natürlich grob pauschalierend, aber erhellt, was hier gemeint ist.

6. Das Lernen der Kirche für die Gesellschaft in der Gesellschaft

Die Kirche ist der Brückenkopf der neuen Schöpfung. Je mehr es ihr gelingt, das zu lernen, was Anspruch und Verheißung Jesu für die Menschheit bedeuten, desto wichtiger wird ihre Funktion. Sie könnte als Raum und Anwalt der Freiheit und Menschlichkeit, gegenseitiger Hilfe und realisierter Hoffnung eine hervorragende Gruppe unter den anderen gesellschaftlichen Gruppierungen sein. Wenn sie in ihren eigenen Reihen die Verkürzungen menschlicher Würde und Pressionen der Freiheit, die sozialen Nöte namhaft macht und zu ihrer Überwindung beiträgt, dann wird sie damit zum „Zeichen und Werkzeug“ für das Kommen Gottes zu den Menschen und die Einigung der Menschen untereinander. In ihrer eschatologisch ausgerichteten Botschaft prägt sie das Potential kritischer Stellungnahme zu jeder Verendgültigung menschlich-weltanschaulicher Entwürfe und damit den Lernimpuls zur Vermeidung totalitärer Systeme. Ihre didaktische Aufgabe im plural-gesellschaftlichen Geflecht wäre die partnerschaftliche Einbringung aller Impulse, die für ein humanes Leben maßgebend sind. — Eine ganz besondere Aufgabe harret ihrer in der Darstellung von Konfliktlösungen, wie sie durch die herrschenden Machtverhältnisse überall gebraucht werden und gelernt werden müssen. Dabei ist die Kirche ihrerseits die von den Gruppierungen der Gesellschaft Lernende, insofern als zahlreiche Postulate ihrer eigenen Botschaft als Säkularisate außerhalb der Kirche besser verwirklicht wurden als in ihren eigenen Reihen, wie Demokratisierung, Vorschulerziehung, Chancengleichheitsbestrebungen u. a. zeigen.

Auch für die Kirche gilt, was Newman für den einzelnen Menschen gesagt hat: „Leben heißt, sich verändern, und vollkommen sein heißt, sich oft geändert haben.“

Rolf Zerfaß

Gemeindezentrum auf Kosten des Gemeinde- aufbaus?

Grundsätzlich stimmen heute wohl alle darin überein, daß Pastoral- und Personalpläne den Bauplänen vorausgehen müssen, daß man zunächst fragen muß, welche Bedürfnisse die Gemeinde hat und welche Dienste von ihr für die Menschen angeboten werden können und sollen. Praktisch werden aber noch zu oft kirchliche Gebäude errichtet, die nicht hinreichend der Gemeindegemeinschaft dienen, sondern diese eher belasten und erschweren. Neben grundsätzlichen Überlegungen gibt Zerfaß auch Anregungen, wie heute kirchliches Bauen geschehen soll. red

Wie steht das Bauprojekt zu dem Gemeindeaufbau, der den Kirchen in der Trabantenstadt aufgetragen ist? Es ist nicht schwer, über die grundsätzliche Verhältnisbestimmung Einigkeit zu erzielen: Das Bauprojekt soll ein Teil, soll Ausdruck, Instrument des Gemeindeaufbaus in der Siedlung werden.

Aber darüber waren sich alle Leute, die in den letzten 25 Jahren in der Bundesrepublik für die Kirchen gebaut haben, einig; trotzdem sind viele Bauprojekte nicht im Zusammenhang und im Dienst, sondern auf Kosten der Gemeindebildung entstanden, wenn etwa der Gemeindeaufbau – der Besuchsdienst, die Gruppenarbeit, die Familienseelsorge – in der Bauperiode suspendiert bzw. auf ihre elementarsten Funktionen reduziert wurden. Gewiß, die Aufmerksamkeit der Verantwortlichen ist begrenzt. Wenn aber auf ein bis zwei Jahre die Gemeindegemeinschaft praktisch ruht, muß man den Verdacht anmelden, daß darunter auch das Bauprojekt leidet, weil dann an der Gemeinde vorbei gebaut wird. Es kommt ja gar nicht selten vor, daß nachher, wenn alles nagelneu dasteht, wenn der Architekt belobigt und in Gnaden entlassen ist, Pfarrer und Gemeinde heimlich den großen vergangenen Zeiten des Provisoriums nachtrauern: „Damals, als wir noch in der Baracke waren . . . wenn überhaupt bei uns Gemeinde entstanden ist, dann damals, dann war es damals . . .“ Also – heißt die Konsequenz – sollte man die Periode der Bauplanung möglichst vorziehen und das Gemeindezentrum zu dem gleichen Zeitpunkt fertiggestellt haben, an dem die Hochhäuser ringsum bezogen werden? Gar manche in bester seelsorglicher Absicht von der Kirchenleitung hingestellte Kirche macht die Problematik einer solchen pastoralen Strategie deutlich: Die eine zeigt dem Viertel die Kehrseite, eine andere steht in überdimensionaler Größe mitten unter niedrigen Häusern, weil infolge einer Umwidmung die geplanten Hochhäuser anderswo gebaut wurden; die Gemeindegemeinschaft wirken öd, die beiläufig in einem leerstehenden Keller noch eben unter-

gebrachten Jugendräume zeigen, was einem die Jugend wert ist. All das bestärkt mich, doch den Weg der Baracke, des Provisoriums vorzuziehen, d. h. das Gemeindezentrum mit der Gemeinde zu bauen, die es bewohnen soll, vorausgesetzt es gelingt, eine Klammer zu finden, die das Bauprojekt als Teil im Ganzen des Gemeindelebens behält, ja es vielleicht zum Anlaß macht, in einen konstruktiven und kritischen Streit darüber einzutreten, was eine Gemeinde in der Trabantenstadt überhaupt soll.

I. Bauprojekt und Gemeindeaufbau

Fragen wir — auf der Suche nach solchen Klammerstücken — zunächst einfach: Was hat das Bauprojekt mit Gemeindeaufbau gemeinsam?

Die Worte sagen es schon: das Bauen. Bauen aber — das macht in meinen Augen den Beruf des Architekten so aufregend — hat es mit der Zukunft zu tun. Bauen geschieht auf Zukunft hin. Bauwerke überleben gewöhnlich ihre Architekten und richten sie, ob nämlich wirklich auf Zukunft hin geplant, entworfen, dem Überleben der Menschen in der Zukunft gedient worden ist. Alles Bauen, auch der Gemeindeaufbau, steht unter dem Gericht der Zukunft, und hier scheint mir eine Hauptwurzel für die Verunsicherung vieler Architekten und auch kirchlicher Bauherren in der Gegenwart zu liegen.

Wenn uns nämlich in den letzten Jahren eines zum Bewußtsein gekommen ist, dann dies: Eine Gemeinde von sog. Christen hat nicht von selbst und unter allen Umständen Zukunft, sondern nur, wenn sie die Sache Jesu weitertreibt, d. h. sich in seiner Nachfolge auf dem Weg hält, auf den Horizont zu bewegt, in welchem der Welt und der Kirche von Gott her eine Zukunft verheißen ist. Sowohl die schleichende Auszehrung des üblichen Pfarrbetriebs, als auch — positiv — die unerhörte Dynamik, die zahlreiche Modellgemeinden entwickelt haben, machen deutlich, daß es einige elementare Prinzipien zu beachten gilt, wenn eine Gemeinde Zukunft haben soll, so daß es sich lohnt, dieser Gemeinde ein Haus zu bauen. Ich möchte diese Prinzipien der Einfachheit halber auf zwei Kernsätze reduzieren und jeweils sogleich auf ihre Konsequenzen für unsere Frage hin durchdenken.

1. Zukunft der Gemeinde im Engagement für die Menschen

Zukunft hat eine Gemeinde nicht in sich und an der Welt vorbei, sondern nur in dem Maß, als sie sich ganz konkret auf ihre nächste Umwelt, auf die Menschen und Probleme dieses Stadtviertels einläßt, so wie Jesus von Nazareth, auf den diese Gemeinde sich doch beruft, sich auf die Menschen seiner Umgebung eingelassen, ihre Fragen und Verlegenheiten ernstgenommen, ihre Ängste und Unfreiheiten aufgebrochen hat.

Das ist „vertikal“ und „horizontal“ zugleich und fordert unter den gesellschaftlichen Bedingungen der Gegenwart ein breites Engagement. Oder wir müssen so konsequent sein, den ersten Satz der Pastoralkonstitution und damit einen Grundimpuls des II. Vatikanums zu streichen: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“. Kardinal Bensch hat sich daran gestoßen und in der Konzilsaula erklärt, der Text sei falsch; Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute seien nicht Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Christen. Auch dies gibt einen Sinn ab, aber das Konzil ist bei seiner Formulierung geblieben. Eine Gemeinde, die sich an den Bedürfnissen und Problemen, den Fragen und Leiden der Menschen der betreffenden Siedlung nicht orientieren würde, müßte ihren Auftrag verfehlen. Wenn sie an den Leuten vorbeipredigt und vorbeizelebriert, setzt sie nicht Jesu Werk fort, sondern mißbraucht seinen guten Namen. Das ist ja in den Evangelien vorgesehen, daß am Jüngsten Tag einige sagen: Haben wir nicht in deinem Namen geweißt und Wunder gewirkt? Und dann wird der Herr ihnen antworten: Ich kenne euch nicht (Mt 7,22). Es kann kein Gedächtnis des Leidens Christi geben, das die konkreten Leiden der Menschen aus dem Gedächtnis verlieren dürfte. „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist“ (Dietrich Bonhoeffer). Das heißt konkret: Eine Gemeinde ist nicht für sich selbst da, auch nicht für das Bistum oder für die Weltkirche, sondern für die Menschen dieses Viertels.

Konsequenzen für das
Bauprojekt: öffentlich
verfügbares
Raumangebot

Welche Konsequenzen hat das für das Bauprojekt? Dazu liefert die Chronik des Isolotto das Anschauungsmaterial. Da hat man nämlich nicht nur auch einen katholischen Kindergarten vorgesehen und eine schöne katholische Pfarrbücherei und einen Clubraum für die alten Leute, um dann – wie mir ein Würzburger Pfarrer dieser Tage schilderte – besorgt festzustellen, daß nun auch die Stadtbücherei ihre Niederlassung und die Ortsgruppe der SPD ihren Altenclub aufmacht... sondern Don Mazzi hat von allem Anfang an erklärt und praktiziert: Unsere Räume stehen dem Viertel zur Verfügung, nach dem Motto: „Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben... macht euch Freunde mit dem ungerechten Mammon“. Während bei uns alle im Gemeindesaal bzw. im „Pfarrsälchen“ ablaufenden Programme von vornherein als binnenkirchliche Unternehmen etikettiert sind, d. h. als nicht öffentliche, für die Öffentlichkeit irrelevante, klerikalem Kuratel unterste-

hende Vereinsmeierei, hat Don Mazzi im Isolotto ein solches Image gar nicht erst aufkommen lassen. Wäre es möglich, das Raumangebot eines Gemeindezentrums von Anfang an als ein öffentlich verfügbares einzuführen, d. h. Volkshochschulabende, Club- und Vereinsabende, Schulungen des DRK, Musikveranstaltungen, Parteiversammlungen verschiedener Couleurs dort anzusiedeln, um die Schwelle gar nicht erst entstehen zu lassen, die ein Gemeindezentrum sonst unweigerlich zum Sandkasten für Kirchgänger werden läßt?

... ohne

Bauernfängerei ...

Sicher ist dergleichen nur möglich, wenn der Verdacht der Bauernfängerei durch die Kirchen wirksam ausgeräumt werden kann. Aber dazu bestünde gerade in der Phase des Provisoriums die größte Chance, indem die Gemeinde erstens selbst ungeniert fremde Räume in Anspruch nimmt, auf der Basis des Angebots späterer Aushilfe, und zweitens die anderen Interessengruppen des Viertels rechtzeitig über das eigene Raumangebot informiert, zum Mitplanen und so zu einer wechselseitig förderlichen optimalen Ausnutzung der Raumkapazität im Neubauviertel einlädt. Es ist überaus erfreulich zu hören, daß an verschiedenen Orten (etwa in München oder auch in Heiligenstock/Frankfurt) derlei Überlegungen zwischen den Kirchen und auch in Absprache mit anderen Kräften der Gemeinwesenarbeit in Gang gekommen sind. Aber das ist ja noch seltene Ausnahme, nicht selbstverständlicher Alltag. Ich kann mich erinnern, daß ich einen Pfarrer, der in einer anderen deutschen Satellitenstadt gerade eine 2-Millionen-Kirche aus der Verschalung herausgepellt hatte, gefragt habe: Was sollen denn nun neben deinem Tempel die Evangelischen noch bauen? Worauf er mit überlegenem Lächeln antwortete: „Die sind abgemeldet“.

... und in

ökumenischem Kontakt

Auch die ökumenischen Kontakte möchte ich also pragmatisch unter die Gesten solcher Solidarität mit den Bedürfnissen und Problemen des Viertels packen. Den Aufwand eines perfekt gedoppelten konfessionellen Angebots verstehen keine 10% der Bewohner einer Neubausiedlung mehr. Also darf ökumenische Arbeit sich nicht auf einen einstündigen Gottesdienst pro Jahr beschränken, sondern wir müssen so viel Vertrauen zueinander aufbringen, daß wir auch bestimmte Dienste wie Kindergärten, Altenstätten, Schulaufsicht, Beratungsdienste von vornherein ökumenisch konzipieren. Selbst auf der Basis informeller Absprachen ist hier schon vieles möglich, was die Kirchenleitungen vielleicht noch nicht institutionell zu organisieren wagen. Aber derlei Absprachen müssen *jetzt*, in der *Planungsphase* erfolgen, auf der Basis wechselseitiger Bedürftigkeit und ohne

daß einem Teil die Rolle des Almosenempfängers zugemutet wird. In diesem Sinn aber könnte ein Bauprojekt intensiv zur Bewußtseinsbildung, biblisch gesprochen zum Umdenken und zur Umkehr im Gemeindeaufbau in Richtung Ökumene anregen. Statt auf Grund der starken Belastung durch das Bauprojekt die ökumenische Arbeit für 2 Jahre zu sistieren, käme es gerade darauf an, von der Ökumene als einer unverzichtbaren Dimension heutigen Gemeindeaufbaus her das Bauprojekt kritisch zu begleiten und in den pastoralen Dienst an den Menschen dieser Stadt einzubeziehen.

2. Geistbewegte
Gemeinde Jesu — auf
die Zukunft Gottes hin
orientiert

In der beschriebenen Solidarität mit den Menschen des Viertels wird eine christliche Gemeinde diesen Menschen aber nur wirklich dienen können, wenn sie für alle Zeit den Mut behält, sie selber zu sein, d. h. Gemeinde des Jesus von Nazareth, seinem Wort verpflichtet, von seinem Geist bewegt, wie er und mit ihm ausgerichtet auf die Verheißung der kommenden Gottesherrschaft — auch im Widerspruch zu den Erwartungen der Menschen.

Alle Entwürfe einer menschlicheren, menschenwürdigeren Zukunft, die seit der Neuzeit gemacht und in zäher kommunalpolitischer Arbeit heute verwirklicht werden, stehen für den, der glaubt, bereits im Horizont einer größeren umfassenderen Hoffnung auf die kommende Welt, die kommende Gerechtigkeit, den kommenden Frieden, wie ihn Jesus von Nazareth im Namen Gottes angesagt hat. Diesen Maßstab in Erinnerung zu halten, dieses Ziel im Blick zu lassen, nicht zuzulassen, daß man es billiger tut — das wird eine der Hauptaufgaben der Christen der Zukunft sein. Die Christenheit hat der Menschheit nicht zu dienen, damit die Welt bleibe, was sie ist, sondern daß sie sich wandle und werde, was ihr verheißen ist (Jürgen Moltmann). Darum muß die Solidarität und das Einfühlungsvermögen immer wieder umschlagen in kritische Distanz, in den Mut, den Menschen das größere Ziel zu zeigen. Und auch dies umfaßt die Horizontale und die Vertikale.

Das innerste Pünktlein:
Versöhnung und Gebet

Was damit gemeint ist, sehe ich sehr präzis und diskret in einer kassidischen Erzählung beschrieben: „Ein Rabbi“, so wird erzählt, „geht an einem Spätsommerabend mit seinem Enkel im Hof des Lehrhauses auf und ab. ‚Viele Dinge sind nötig, wenn jemand Rabbi sein will‘, sagt der alte Mann: ‚ein Lehrhaus und Tische und Stühle. Und einer wird Vorleser und einer wird Diener usf. Und dann kommt der Widersacher und reißt das innerste Pünktlein heraus. Alles andere bleibt wie zuvor, das Rad dreht sich. Nur das innerste Pünktlein fehlt.‘“ Die Erzählung schließt: „Da erhob der Rabbi die Stimme: ‚Aber Gott helfe uns! Man

darfs nicht geschehen lassen!“ Wenn eine Gemeinde in der Trabantenstadt nicht mehr betet, nicht mehr um den Geist Jesu bittet, sich nicht mehr davon betroffen sein läßt, daß Gott Schuld vergeben will, daß Gott für uns ist, hat eine solche Gemeinde das innerste Pünktlein verloren, auch wenn sie eine Menge Sozialarbeit leistet. Aber mit „Horizontalismus“ hat das eigentlich nur wenig zu tun, denn auch das Bekenntnis zur „Vertikalen“ ist nicht gegen den Verlust des innersten Pünktleins gefeit. Das Mittelalter hat gewiß die Vertikale gelebt, aber wäre die Reformation je aufgebrochen, wenn man nicht das innerste Pünktlein verloren hätte, den Glauben daran, daß Gott uns umsonst und im vorhinein zu all unserer Bemühung geliebt und erlöst und gerettet hat?

Hier können wir gleich wieder auf die Spannung Bauprojekt – Gemeindeaufbau eingehen: Man kann vielen Kirchen nicht ansehen, ob sie horizontal oder vertikal gedacht sind, aber man merkt immer, wenn sie aus dem Impuls des Evangeliums erwachsen sind und wenn sie von einer Gemeinde benützt werden, die aus dem Evangelium lebt.

Zu viel Aufwand für
das Äußere...

Darf ich als Beispiel die Paulus-Akademie in Zürich nennen? Ich weiß nicht, wie man dort an einem Amboblock, aus dem man gut und gerne einen Altar hätte machen können, die Bergpredigt verlesen kann, ohne rot zu werden. Der Altar, aus riesigen Steinblöcken zusammengesetzt – Kostenpunkt 30.000 sfr – gestattet, auf ihm nach allen Regeln der Kunst Büffel zu schlachten, aber die Begehung des Abendmahls wird zu einem Gespött. Man halte sich als Gegenbeispiel die Kirche von Taizé vor Augen: hoher formaler Anspruch bei äußerster Kargheit im Aufwand. Ich meine, wir – Theologen und Architekten – haben in Deutschland zu viel über „sakral“ und „profan“ diskutiert, statt gemeinsam das Leben spiritueller, am Evangelium orientierter Gemeinden zu beobachten und zu teilen. Da wird auf einmal die Kategorie der Armut entdeckt und gelebt und erweist sich als eine in hohem Maß inspirative und kritische Kategorie, sowohl für den Bau des Zentrums als auch für das Leben der Gemeinde. Ich möchte keineswegs utopische, irrealer Maßstäbe ins Spiel bringen. Ich bin nur immer tief deprimiert, wenn ich den Aufwand für Fußböden und kupferne Dachrinnen in Verhältnis zu dem setze, was nachher am notwendigsten Interieur eines Gemeindezentrums fehlt, von der Bestuhlung angefangen über die Bilder an der Wand bis etwa zur Verfügbarkeit von Medien in der Gemeindegemeinschaft. Hier scheint mir wiederum eine intensive Erörterung des Bauprojekts samt allen Folgekosten mit der Gemeinde und unter dem geistlichen Krite-

... zu wenig für
Einrichtung und
Gebrauchsgegenstände

rium „für eine dienende und arme Kirche“ brennend notwendig. Solch kritisches Distanznehmen darf auch vor dem Gemeindekonzept selbst nicht halt machen. So fragt Georg Kugler, ob unter diesen Voraussetzungen der Begriff „Gemeindeaufbau“ noch sinnvoll sei, oder ob man dieses Wort, trotz seines biblischen Ursprungs, nicht lieber fallenlassen sollte, weil es einem statischen Denken und entsprechend fest umschriebenen Arbeitsformen Vorschub leistet, während dafür die Zeiten vorbei zu sein scheinen. Er setzt dagegen die Zielvorstellung einer zeitlich begrenzten Begleitung, eines Geleits, das sich Gemeindemitglieder und Gruppen gegenseitig gewähren, und glaubt damit nicht nur den Tendenzen zu wachsender Mobilität in der Industriegesellschaft, sondern auch den theologischen Kategorien der Sammlung und Sendung besser zu entsprechen, die das Leben einer Gemeinde prägen.

Vorläufiges Gemeindeverständnis

Welcher Art Gemeindehaus kommt einer Gemeinde zu, die sich selbst so vorläufig versteht, als Volk Gottes unterwegs? Mit einer betonierten Zeltdachkonstruktion ist das nicht zu schaffen. Die Erörterung der Baupläne könnte also zu einer Erörterung des Gemeindekonzepts führen, wenn man sich wirklich in solider Öffentlichkeitsarbeit um die Einbeziehung der Basis bemüht, und nicht nur um die Spendenfreudigkeit zu mobilisieren, sondern um dies Bauprojekt der Gemeinde als ihre eigene Entscheidung bewußt zu machen und sie dadurch zu einer Selbstbestimmung und Zielumschreibung zu führen. Dabei müßte unter anderem erörtert werden, wie man vermeiden kann, daß sich das Bauprojekt – wie schon der Gottesdienst und das Bildungsangebot – neuerlich als Schichtbarriere auswirkt. Wer baut denn das Gemeindezentrum? Wie kann man verhindern, daß die Verantwortlichen sich selbst zum Selektionsprinzip machen, also etwa die Mittelschichtenbindung der Kirche in der Bundesrepublik noch einmal verstärken? Wie kann man vermeiden, daß Niveau zur Barriere, Anspruch zur Überforderung wird? Der zum Stehkonvent einladende Vorplatz kann jeden Gang zum Beratungsgespräch zu einem Spießrutenlaufen werden lassen; die zweckmäßig ins Gemeindezentrum einbezogene Pfarrerwohnung kann den Pfarrer zum Gefangenen seines Vatikans machen. Ich möchte schon lange einmal eine Dissertation vergeben, die die Pfarrhausbaupläne der Nachkriegszeit auswertet, das Wohnvolumen der Pfarrer zu dem des Durchschnittsbürgers der BRD in Relation setzt und etwa ermittelt, wieviel Meter Luftlinie im Durchschnitt vom Pfarrhaus ringsum zur nächsten menschlichen Behausung bestehen – ich bin überzeugt, daß sich von daher die Misere des Pfarrerberufes

und der Gemeindegemeinschaft ein ganzes Stück weit erklären und belegen ließe. Darüber sollten Architekten, Theologen und Gemeinden diskutieren. Das erschiene mir ergiebiger als die Diskussion über „profan“ und „sakral“.

Wenn in Trier in der City eine Baugrube ausgehoben wird, kommt fast unweigerlich über dem Ausschachten eine Tonvase oder ein Mauerrest zum Vorschein. Und dann gibt es immer wieder beherzte Baggerführer, die ganz rasch den Greifer auf das Mauerchen herunterdonnern lassen, damit nicht ein Dreiwochen-Baustopp eintritt, bis die Konservatoren ihr Geschäft in der Grube verrichtet haben. Es soll Unternehmer geben, die ein kräftiges Trinkgeld für den Baggerführer bereit halten.

Kein Abbrechen der Reflexion

Ich könnte mir vorstellen, daß ich mit meiner Einladung, nach einer Verklammerung zwischen Bauprojekt und Gemeindeaufbau zu suchen, zu einem unzumutbaren Baustopp auffordere. „Der Pastorationsplan ist nicht da, in den der Bauplan integriert werden könnte. Also bleibt uns gar nichts anderes als loszubauen“, werden die Praktiker sagen. Ich habe deshalb ein Stück weit Verständnis dafür, daß auch bei einem Gemeindeprojekt Baggerführer „Architekt“ und Unternehmer „Pfarrer“ schnell in Versuchung sind, sobald der Maulwurf pastoraltheologischer Reflexion des Gesamtzusammenhangs das Köpfchen erhebt, den Greifer sausen zu lassen. Ich habe Verständnis für diese Versuchung; aber ich meine auch, damit stünden wir wieder vor der elementaren Entscheidung, ob der Mensch das Kriterium des Bauens bleibt. Wenn wir uns als Kirche nicht Zeit lassen, die Basis zu beteiligen, zur Reflexion auf das anzuhalten, was da mit ihr geschieht, verlieren wir jedenfalls die Legitimation, im Streit zwischen Profitopolis und der Stadt Gottes auch nur ein Wort mitzureden. Wir können vor der Zukunft nicht bestehen, weil wir dann dem Überleben nicht wirklich dienen. Es darf einer Gemeinde, die aus der Baracke endlich in das neue Zentrum umzieht, nicht ergehen, wie es vielen unserer Kinder im Advent und manchen Christen in der Fastenzeit widerfährt: Da wird wochenlang auf das Fest hingeredet, und ist es endlich da, so fragt man sich betroffen: Das soll nun alles gewesen sein? Gott helfe uns, hat der Rabbi gesagt, man darf es nicht geschehen lassen!

Paul Weiß

Überlegungen zum Pfarrgemeinderat

Die Pfarrgemeinderäte haben noch nicht überall ihren Ort, ihren „Sitz im Leben“ der konkreten Gemeinde gefunden. Hier werden aus der Erfahrung einige Überlegungen angeboten, die für die Bewußtseinsbildung und für die Struktur und Arbeit der Pfarrgemeinderäte hilfreich sein dürften. red

Die Umstellung der Kleruskirche auf Mündigkeit und Mitverantwortung aller Gläubigen ist ein mühevoller Vorgang. Er erfordert nämlich eine Änderung der Gesinnung und des Verhaltens, er ist auch ein Reifungsprozeß, der sich im Inneren jedes Gläubigen abspielt (ähnlich dem Erwachsenwerden des Jugendlichen) und der bei den einen schon längst zur Mündigkeit geführt hat, bei anderen aber noch kaum in Gang gekommen ist. Daher kann dieser Übergang nicht nur und primär in strukturellen Änderungen bestehen, die von außen verfügt werden. Dennoch sind auch neue institutionelle Formen nötig, die den neuen Geist ausdrücken und wirksam werden lassen. Wo sie jedoch zu früh eingeführt werden oder bei der Einführung zuwenig auf die entsprechende Änderung der Gesinnung geachtet wird, kommt es notwendig zu Krisen und Enttäuschungen: sowohl bei denen, die diese neue Struktur voll Hoffnung auf einen neuen Geist einführten, als auch bei jenen, die sich darauf einließen, ohne zu erkennen, was damit eigentlich gemeint und von ihnen verlangt ist.

Diese Gefahren gelten u. a. auch von den Pfarrgemeinderäten, die als Gremien der Mitverantwortung und Mitbestimmung in vielen Diözesen eingeführt wurden und nach einer ersten Probezeit nun allgemein gewählt werden sollen. Daher dürfte es angebracht sein, über bisherige Erfahrungen zu reflektieren, um bereits gemachte Fehler nicht zu wiederholen.

Man sollte keinen Pfarrgemeinderat wählen, ohne daß die Kandidaten darüber informiert sind, was diese Aufgabe bedeutet. In vielen Pfarren wurden — um überhaupt genügend Kandidaten zu finden — diese schnell vor oder nach einer Messe angeworben, etwa wie folgt: „Sie sind nur verpflichtet zur Teilnahme an einigen Sitzungen im Jahr, bei denen Sie mitentscheiden sollen, was in der Pfarre geschieht.“ Wer sich mit einer solchen Einstellung wählen ließ, kommt nachher notwendig in die Gefahr, nur bestimmen zu wollen, was *andere* (Pfarrer usw.) tun sollen: Er betrachtet sich entweder wie ein Aufsichtsrat einer großen Firma oder als bloßer Ratgeber, der sich in seinem Handeln auch durch Mehrheitsbeschlüsse nicht gebunden fühlt. Er hat — selbst wenn es in den Statuten anders steht — nicht erkannt, daß er auch für die *Durchführung* mitverantwortlich ist und daß

1. Keine Wahl ohne
vorausgehende
Information

er das Seine zur Verwirklichung von Beschlüssen beitragen muß. Um die Kandidaten genügend zu informieren und ihnen die Tragweite dieses Amtes vor Augen zu stellen, wird eine längere Zeit (z. B. ein Wochenende) nötig sein, in der die Kandidaten — eventuell mehrerer Pfarren zugleich — in ihre Aufgaben eingeführt werden. Der Entschluß, an einer solchen Schulung teilzunehmen, ist selbst schon ein Kriterium dafür, daß der Kandidat zum nötigen Einsatz bereit ist. Erst recht soll diese Tagung die richtige Entscheidung zugleich ermöglichen und abverlangen. Wenn sich daraufhin in einer Pfarre nicht genügend Kandidaten für dieses Amt finden, ist die Zeit dort vielleicht noch überhaupt nicht reif, und die Wahl sollte eher verschoben werden (selbst wenn sie zentral vorgeschrieben ist: die Mündigkeit läßt sich nicht dekretieren), oder man wird sich zunächst mit einem kleineren Gremium von aktiven Leuten begnügen.

2. Übernahme konkreter Aufgaben

Die neugewählten Pfarrgemeinderäte wissen oft nicht, welchen konkreten Aufgabenbereich in der Pfarre sie überhaupt übernehmen könnten. Es fehlen ja vielfach die Arbeitskreise, in denen man entsprechende Erfahrungen vorher sammeln kann. Nach der Wahl sind sie dann kaum bereit, sich einem solchen Gebiet besonders zuzuwenden und sich dafür auch schulen zu lassen. Die angebotenen Möglichkeiten zur Schulung werden kaum in Anspruch genommen.

Auch hier müßte die Entscheidung schon vorher erfolgen, bereits eine Voraussetzung der Kandidatur sein. Bei der allgemeinen Einführung müßten die verschiedenen Möglichkeiten der Verantwortung in einer Pfarre (Gottesdienstgestaltung, Erwachsenenbildung, Taufgespräche, Kinderarbeit usw.) aufgezeigt und die Angebote einer Schulung dafür erläutert werden. Dann kann sich der einzelne schon für bestimmte Aufgaben entscheiden (fühlt sich dabei auch nicht allein gelassen) und weiß von vornherein, daß dafür Schulungen nötig sind.

Das heißt natürlich nicht, daß jedes Mitglied des Pfarrgemeinderates eine Detailaufgabe übernehmen muß. Aber auch jene, welche mehr die gesamte Planung und Gestaltung des Pfarrlebens im Auge haben, müssen auf ihre Möglichkeiten und auf Hilfsmittel hingewiesen und dafür geschult werden: theologische Weiterbildung, Ausbildung in Gruppendynamik, Rednerschulung, Kommunikationsübungen usw. sind wichtige Voraussetzungen für ihre Aufgabe. Sie müssen jedenfalls bereit sein, Kontakt mit den anderen Pfarrangehörigen zu suchen und zu halten. Dafür wird es z. B. nötig sein, daß sie zumindest bei einem Meßtermin regelmäßig anwesend sind, dabei die Verkündigung der

pfarrlichen Mitteilungen übernehmen sowie vor und nach der Messe mit den Gläubigen Gespräche führen. So können sie zur Meinungsbildung beitragen und auch die Mitarbeiter für die Durchführung der verschiedenen Aufgaben in der Pfarre finden.

3. Pfarrgemeinderat und Pfarrversammlung

All dem wird sich aber von vornherein kein Kandidat gewachsen fühlen, wenn der Pfarrgemeinderat in der Pfarre *allein* die Verantwortung tragen muß bzw. in den Augen der anderen zum neuen Gemeinde-Ersatz wird, wie es bisher der Priester war (wobei es der Priester noch leichter hatte, weil er allen bekannt war und auf Grund des bisherigen Priesterbildes von vornherein Autorität besaß): Man schiebt einfach die eigene Verantwortung auf den Pfarrgemeinderat ab wie früher auf den Priester, ist höchstens zu gelegentlichen (unverbindlichen und unzuverlässigen) Hilfsdiensten bereit. Die Pfarrgemeinderäte fühlen sich überfordert und resignieren (wie oft die Priester).

Ein Pfarrgemeinderat als Gremium der Koordination und Leitung setzt eine Pfarrgemeinde voraus. Andernfalls ist er im besten Fall ein neuer „Klerus“, eine Regierung, die einem anonymen Volk von „Laien“ gegenübersteht, die sich gar nicht als mitverantwortlich fühlen, sondern diese Pfarre eben nur besuchen bzw. ihre Dienste in Anspruch nehmen.

Das Problem beginnt schon bei der Wahl: Man kennt die Kandidaten gar nicht richtig, wählt an Hand einer Liste (meistens nach Titel, Beruf oder bisheriger Tätigkeit) oder nach dem Gesicht bei einem Vorstellen. Man hat dann keine persönliche Beziehung zu den Gewählten und läßt sie nach der Wahl wieder allein. Daher ist eine Wahl in einer größeren Pfarre nur dann sinnvoll, wenn zumindest in Gruppierungen (Familienrunden, Sprengelgemeinden) oder Arbeitskreisen die Kandidaten persönlich bekannt sind. Auch dies wird in vielen Großstadtpfarrden keineswegs der Fall sein. Eine Wahl ist dann nicht Ausdruck der gemeinsamen Verantwortung, sondern bisweilen eher eine Farce.

Das Problem geht aber nachher weiter: Wenn die Gewählten nicht dauernd in Kontakt sind mit der Gesamtgemeinde (oder deren Untergliederungen), dann können sie weder im Sinne der Gesamtgemeinde entscheiden noch mit deren Mitgestaltung in der Durchführung rechnen. In den meisten Fällen gibt es diese Gesamtgemeinde gar nicht, daher erst recht nicht diesen Kontakt. Dann muß man vor allem das Gemeindebewußtsein vertiefen, damit der Pfarrgemeinderat nicht wie ein Dach ohne Haus ist¹.

¹ Vgl. Paul Weß, Pfarre Machstraße – Pflingstnovene 1972, in: Diakonia 3 (1972) 354 ff.

Endgültig gelöst ist dieses Problem erst dann, wenn neben den Pfarrgemeinderat auch die Gemeindeversammlung tritt, wo alle mitverantwortlichen (als Erwachsene gefirmten!) Glieder der Gemeinde mitberaten und mitentscheiden, auf diese Weise gleich über alles informiert und sich auch klar sind über die Aufgaben der Durchführung, die sie unter sich aufteilen müssen (natürlich ist dies nur in entsprechend kleinen Gemeinden möglich bzw. durch Untergliederung). Wie bisher einzelne Zuhörer bei den Sitzungen des Pfarrgemeinderates (ohne offizielle Erlaubnis zum Mitreden), wären bei einem solchen Gemeindeabend alle miteinbezogen. Leider ist z. B. in der Wiener Pfarrgemeinderatsordnung von dieser „Pfarrversammlung“ nur am Rande die Rede; die Teilnahme daran ist unverbindlich, ihre Rechte sind sehr unbestimmt. Sie ist noch keine eigentliche *Gemeindeversammlung*. Die Rahmenordnung für die Diözesanordnung der Diözesen Österreichs führt hingegen die Pfarrversammlung als wichtige Einrichtung neben dem Pfarrgemeinderat eigens an.

Eine christliche Gemeinde als Ort gemeinsamen Glaubens und brüderlicher Liebe soll und darf keine anonyme Masse sein, die nur durch ein Leitungsgremium zusammengehalten wird. Daher muß der Weg offen gehalten werden für eine Gemeindeversammlung aller Glieder, in der Kirche am deutlichsten verwirklicht wird und die deshalb auch die größten Rechte hat. Erst so wird sichtbar, daß in einer brüderlichen Kirche die Leitung (der Pfarrgemeinderat) ein Dienst unter anderem ist, daß weder ein einzelner (Priester) noch ein Gremium die Kirche verkörpert, sondern die Gemeinde.

Doch hiemit sind wir bereits zu den zugrunde liegenden theologischen Fragen vorgestoßen. Ein Pfarrgemeinderat kann überhaupt nur fruchtbar arbeiten, wenn er ein im wesentlichen gemeinsames Glaubensverständnis und damit auch Kirchen- und Priesterbild hat: Wenn ein Teil der Pfarrangehörigen noch ganz in einem religiösen Weltbild steht und jedem einen direkten Zugang zu Gott zuschreibt bzw. im Priester den Stellvertreter Gottes sieht, wird dieser Teil die Mitverantwortung aller und die Notwendigkeit verbindlicher Beziehungen der Gläubigen untereinander im Grunde nicht einsehen und höchstens für eine Anmaßung halten. Er wird sich nicht an eine Gemeinde binden.

Wenn andere wieder in der Kirche nur eine Form von Mitmenschlichkeit neben anderen völlig gleichwertigen sehen, die sich eben nur nach Christus nennt, wird er die Notwendigkeit bewußt *gläubiger* Gemeinde (Gottesdienst, Gebet usw.) nicht einsehen und damit nicht wirklich am Auf-

4. Anerkennung unterschiedlicher Gemeinden

bau der Kirche mitarbeiten können. (Wie es ein Pfarrgemeinderat formulierte: Ich sehe keinen wesentlichen Unterschied, ob ich hier oder in einer sozialistischen Partei mitarbeite.)

Ein Pfarrgemeinderat setzt daher ein Glaubensverständnis voraus, in dem sowohl Gottesbezug als auch sichtbare Nächstenliebe (als entscheidendes Zeugnis der Gottesliebe: vgl. Joh 13,35 und 1 Joh 4,20) wesentlich sind in einer gegenseitigen Verschränkung, deren konkreter Ort die brüderliche Gemeinde ist².

So schmerzlich und hart es zunächst klingen mag: Es ist auf die Dauer auch nicht möglich, daß in *einer* Gemeinde bzw. in einem Pfarrgemeinderat Gläubige mit grundverschiedenem Glaubensverständnis zusammenleben und -arbeiten. Sie werden sich dauernd aneinander stoßen und sich schließlich dabei aufreiben. Denn hinter allen praktischen Fragen stehen grundsätzliche: Die Fragen auch nur des Ministranten- oder Priestergewandes, der Häufigkeit von Meßfeiern, der Fronleichnamsprozession, des Umbaus der Kirche usw. werden in jedem Glaubensverständnis anders beantwortet. Vor lauter Grundsatzdiskussion wird der Pfarrgemeinderat nicht wirksam, und alle sind frustriert.

Damit soll nicht der Pluralismus in der Kirche aufgehoben werden. Aber er ist in tiefergehenden Fragen nicht in der einzelnen Gemeinde möglich, sondern nur zwischen den Gemeinden (wie etwa in der Urkirche zwischen Jerusalem und Antiochien mit jüden- bzw. heidenchristlichen Glaubensverständnis). Damit muß freilich eine gegenseitige Achtung und Anerkennung der anderen Gemeinden verbunden sein.

Wenn man die ganze Tiefe der hier aufgezeigten Problematik betrachtet, könnte man geneigt sein, zu resignieren und auch im Pfarrgemeinderat keinen Weg zur Erneuerung der Kirche zu sehen. — Doch dies wäre genau so falsch wie vor den Schwierigkeiten die Augen zu verschließen (bei einer Bergpartie darf man weder das Ziel aufgeben noch den mühseligen Schritten dorthin ausweichen).

Zunächst müssen sich alle Beteiligten klar darüber sein, daß man nicht von heute auf morgen ändern kann, was durch Jahrhunderte anders praktiziert wurde. Es wird unter normalen Bedingungen noch Generationen dauern, bis sich das neue Kirchenbild durchgesetzt hat. Freilich könnten äußere Umstände (z. B. der Priestermangel, der unter dieser Rücksicht sogar notwendig ist) den Prozeß beschleunigen. Und sobald einmal viele überzeugende Beispiele mündi-

² Vgl. dazu P. Weiß, *Befreit von Angst und Einsamkeit — Der Glaube in der Gemeinde*, Graz 1973.

ger Gemeinden da sind, wird es immer rascher gehen, weil das Vorbild am meisten überzeugt. Doch der Anfang ist sehr mühsam.

Außerdem muß man sich bewußt sein, daß die Kirche auch in dieser Entwicklungsstufe von geschichtlichen Gegebenheiten abhängig ist. Wirkliche Mitverantwortung war bisher auch in der Gesellschaft ein Privileg einiger weniger. Heute sind die Voraussetzungen günstiger: keine so großen physischen Lebenssorgen, höhere Bildung usw. Daher befindet sich die Menschheit zumindest in unserem Kulturkreis in einem Übergang zu größerer Mündigkeit, freilich mit allen Krisenzeichen einer solchen Entwicklungsstufe, wie Auflehnung, Konformismus usw. (vergleichbar mit der Pubertätskrise des Einzelmenschen).

Die Kirche ist in solche Prozesse unweigerlich hineingezogen. Je früher sie es gerade in der Kraft des Glaubens und der Liebe fertigbringt, in sich selbst die neue Gesinnung der Brüderlichkeit und Mitverantwortung in mündigen Gemeinden zu verwirklichen, desto eher kann sie ihre Aufgabe auch in diesem Punkt erfüllen: Salz der Erde und Licht der Welt zu sein. Der Pfarrgemeinderat ist ein notwendiger Schritt auf dem Weg zu diesem Ziel.

Bitte beachten Sie die Prospektbeilage des Mathias-Grünewald-Verlags, Mainz.

Gregor Siefer

Priester über sich selbst. Zur Auswertung der Priesterumfragen in der BRD, in Österreich und der Schweiz

I: Sozialstruktur und Amtsverständnis

Es dürfte nicht sehr viele Personen geben, die den halben Meter Datenband über die deutschsprachigen Priesterumfragen zur Verfügung und sich eingehend damit befaßt haben. Da in diesen Befragungen von seiten der Bischofskonferenzen, der Sozialforscher, der Befragten und all jener, die sich um eine Auswertung bemühten, sehr viel Zeit, Geld und Energie investiert wurde, scheint schon deshalb ein vergleichender Überblick über die wichtigsten Ergebnisse nicht nur der Linear-, sondern auch der Hauptauswertungen angebracht zu sein. Vor allem sind es die Wichtigkeit der Themen und der Ergebnisse selbst, die uns veranlassen, für diesen Überblick relativ viel Raum zur Verfügung zu stellen. Neben einem allgemeinen Teil über die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Befragungen werden die Ergebnisdaten folgender Themenfelder behandelt: 1. Herkunft des Priesters, 2. Amtsverständnis und Dienstauffassung, 3. Beurteilung von Vorgesetzten und Vorschriften („Autorität“), 4. die Zölibatsfrage, 5. Kooperation von Priestern und Laien, 6. Berufszufriedenheit. Schon die Ausführungen zu 1. und 2. zeigen den Wert dieser sorgfältigen Arbeit nicht nur als Zusammenfassung umfangreicher Forschungsergebnisse, sondern für das Selbstverständnis der Priester, für ihr Leben und Wirken, für Fragen der Werbung usw. red

Nachdem im Verlauf des Jahres 1973 auch die Auswertungen der 1971 in der Bundesrepublik, in Österreich und in der Schweiz durchgeführten Priesterumfragen bis zu einer gewissen Vollständigkeit gediehen waren¹, reizt die nunmehr gegebene Möglichkeit, aus der Fülle der vorliegenden Materialien wenigstens einige Daten in Be-

¹ Da in den bislang erschienenen Auswertungs publikationen mit gewissem Recht darauf hingewiesen wird, daß die vorgelegten Tabellen und Interpretationen nur einen Anfang darstellen und weiterer Bearbeitung bedürfen, ist der Begriff „Vollständigkeit“ hier etwas flexibel zu nehmen. Auf jeden Fall aber ist das inzwischen vorgelegte Material so reichhaltig, daß eine

ziehung zueinander zu setzen. Erst jetzt lassen sich regionale Besonderheiten erkennen und damit von den Entwicklungen separieren, die als nationale Grenzen übergreifende Trends sich generell in der katholischen Priesterschaft durchzusetzen beginnen oder schon zum spezifischen Merkmal einer neuen Priestergeneration geworden sind.

Sicher wäre es reizvoll gewesen, noch weitere Untersuchungen aus europäischen oder überseeischen Ländern mit einzubeziehen², doch erwies sich schon der Vergleich der Umfrageergebnisse aus den drei überwiegend deutschsprachigen Gebieten als schwierig genug, da die Anlage der Fragebogen und die Modalität ihrer Auswertung bzw. der Publikation des ausgewerteten Materials sehr unterschiedlich gehandhabt wurden. Infolgedessen sind auch die anhand des vorliegenden Materials akkumulierten Daten keineswegs alle vergleichbar. Immerhin gibt es eine Reihe von formalen Gemeinsamkeiten, die als Ausgangsbasis aller Vergleiche fungieren:

1. Alle drei Untersuchungen sind als Vollerhebungen durchgeführt, das heißt: alle Priester in der Bundesrepublik, in Österreich und in der Schweiz wurden prinzipiell in die Untersuchung mit einbezogen;
2. alle drei Untersuchungen wurden mit postalisch versandten Fragebogen durchgeführt, ein Verfahren, das an sich nicht als optimal gilt, da es gewissen Fremdeinflüssen ausgesetzt sein kann und meist nur minimale Rücklaufquoten erbringt, aber
3. die Rücklaufquoten liegen in allen drei Fällen über 70%, was nun wiederum schon fast selbst ein Ergebnis darstellt (insofern der katholische Klerus nach wie vor als eine relativ gut „funktionierende“ Berufsgruppe anzusehen ist);
4. alle drei Erhebungen wurden im Verlaufe eines Jahres begonnen oder abge-

Zwischenbilanz angezeigt scheint. Eine genaue Übersicht über die diesem Artikel zugrunde gelegten Auswertungen findet sich in den Anmerkungen 4–6.

² Vgl. u. a. J. Kerkhofs, Das Amt in der Kirche. Übersicht und Vergleich neuester Umfragen unter Priestern, in: Concilium 8 (1972) 767–773; eine Liste mit insgesamt 32, seit 1963 in zahlreichen Ländern durchgeführten Priesterumfragen findet sich im Anhang der Schweizer Berichtsbände Nr. 13 und 14.

geschlossen, so daß auch von der Homogenität der jeweils ausgewiesenen Altersgruppierungen bzw. deren historischer Erfahrung her eine gewisse Gleichförmigkeit und damit Vergleichbarkeit gesichert erscheint³.

So günstig diese relative Vergleichbarkeit der formalen Ausgangssituation auch sein mag, so verschieden ist jedoch die Art der Durchführung und Ergebnisdarstellung der einzelnen Untersuchungen gewesen. Schon

um zu begründen, warum und aufgrund welcher Kriterien in diesem Aufsatz bestimmte Ergebnisse referiert und verglichen werden konnten und andere nicht, bedarf es einer kurzen Skizzierung der einzelnen Umfrageprojekte selbst.

I. Vergleich der Umfragen nach Anlage, Durchführung und Publikation

Zum besseren Überblick über die Grunddaten hier eine tabellarische Übersicht:

Tab. 1: Grunddaten der Priesterumfragen in der BRD, in Österreich und in der Schweiz (Weltpriester = WP, Ordenspriester = OP)

Untersuchungszeit	BRD u. Westberlin	Österreich	Schweiz	
	Frühj. 71	Frühj. 71	Sommer 71	Herbst 71
befragt wurden	alle WP und OP	alle WP und OP	alle WP	alle OP
Anteil OP am Gesamtklerus	23,7%	34,9%	42% (ohne Missionare: 32,3%)	
Ausgeteilte Fragebogen	26.206	ca. 6.600	3.089	2.562
Ausgewertete Fragebogen	20.131	4.913	2.548	1.729
in Prozent	76,5%	74,2%	82,5%	67,5%

Für die einzelnen Umfragen sind dazu folgende Anmerkungen zu machen:

Die *deutsche* – die Bundesrepublik und Berlin(West) umfassende – *Untersuchung* wurde im Gegensatz zu den beiden anderen Umfragen nicht von einem kirchlichen Forschungsinstitut, sondern vom Institut für Demoskopie in Allensbach durchgeführt. Der Versand der Fragebogen erfolgte über die Ordinariate bzw. Ordensoberen unter Beilage eines vom jeweiligen Diözesanbischof (oder Oberen) unterzeichneten Standardbriefes. Als Rückadresse fungierte ein neutrales Stuttgarter Büro mit Postfachnummer. Die Untersuchung bezog alle auf dem Gebiet der BRD oder Westberlins tätigen Welt- und Ordenspriester mit ein, trennt die beiden Gruppen in der Ergebnisdarstellung jedoch dort, wo es unter

diesem Aspekt von Bedeutung ist. Die nach einigen vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz verbreiteten Zwischenergebnissen im August 1973 vorgelegte Darstellung „Priester in Deutschland“ ist ebenfalls von einem neutralen Autorenteam geschrieben, von drei Theologen und der Institutsleiterin gegengelesen und vom Untersuchungsleiter Prof. G. Schmidtchen (Universität Zürich) verantwortet. Die formale Ungebundenheit der Autorengruppe hatte zur Folge, daß der Interpretationstext relativ unbefangen formuliert ist, wie überhaupt die ganze Aufmachung – von der Auswahl der Tabellen über die eingearbeiteten Analogien zu anderen „Profanbereichen“ bis zu den graphischen Darstellungen – sich an einen weiteren Leserkreis und nicht nur an den unmittelbaren Auftraggeber – die Deutsche Bischofskonferenz – wendet. Thematisch sind folgende Problemgruppen behandelt: Sozialdaten, Faktische Tätigkeit, Amt und Beruf, Zölibat, Verhältnis zur Kirche und Gruppenzugehörigkeit. Als Anhang ist dem 244 Seiten – und darin 33 Graphiken und 120

³ Eine kleine Einschränkung ist hier insofern zu machen, als in der BRD und in der Schweiz nach dem Alter, in Österreich aber nach dem Geburtsjahrgang gefragt wurde. Die in den Tabellen ausgewiesenen Gruppen von jeweils 5 (bzw. 10) Jahrgängen differieren dadurch etwas. So sind z. B. die (in deutschen und schweizerischen Tabellen auftauchenden) 36–45jährigen zwischen Mitte 1926 und Mitte 1935 geboren, die für Österreich in Frage kommenden Vergleichsgruppen (Jahrgänge 1925–1934) waren zur Zeit der Untersuchung bis zu 1/2 Jahre älter.

Tabellen – umfassenden Werk ein Faksimile des Originalfragebogens beigefügt⁴. Für die Publikationen über die *Priester in Österreich* zeichnet das Institut für kirchliche Sozialforschung in Wien unter Federführung von Dkfm. Hugo Bogensberger verantwortlich. Der Versand der Fragebogen erfolgte ebenfalls über die Ordinarate. – Über die Modalitäten der Rücksendung werden keine Angaben gemacht. Die Rückläufe schwanken zwischen 85,7% (Diözese Graz-Seckau) und 60,9% (Erzdiözese Wien). Unter dem Termindruck der damals bevorstehenden Bischofssynode in Rom (Herbst 1971) wurden zunächst nur die Gesamtergebnisse tabellarisch referiert, Korrelationen lediglich nach der Variable „Alter“ vorgenommen. Das ergab 10 – jeweils etwa 65 DIN A 4-Seiten starke und sparsam textierte – Bände mit sogenannten Linearergebnissen, von denen sich einer auf Gesamtösterreich bezog, die anderen die neun Diözesen betrafen. Als Tabellentitel fungieren jeweils die (jetzt anders geordneten) 83 Fragen des Fragebogens mit ihrer ursprünglichen Nummer, so daß – wenn auch mühsam – die Fragenreihung und damit der Originalfragebogen wieder herzustellen ist. Im Laufe der folgenden zwei Jahre wurden dann 5 (zwischen 61 und 115 DIN A 4-Seiten umfassende) Interpretationsbände erarbeitet, in denen unter insgesamt 28 Fragestellungen (z. B. Berufszufriedenheit, Wunsch nach Ehe, Sozialprestige, Führung einer Pfarre usw.) Korrelationsrechnungen vorgenommen wurden, deren Ergebnisse dann relativ ausführlich interpretiert werden, in der Regel nach folgendem Schema:

- Skizzierung der Problemstellung (z. T. mit kurzen Hinweisen auf den jeweiligen theoretischen Bezugsrahmen);
- Darlegung der Hypothesen;
- Deskription mit den Ergebnissen der

⁴ G. Schmidtchen, *Priester in Deutschland*, Forschungsbericht über die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführte Umfrage unter allen Welt- und Ordenspriestern in der Bundesrepublik Deutschland. In Verbindung mit dem Institut für Demoskopie in Allensbach, Freiburg 1973 [Kürzel im Text: D + Seitenzahl]. Vorläufige (vom Sekretariat der Bischofskonferenz redigierte) Zwischenergebnisse finden sich in der Herder-Korrespondenz 25 (1971) 8/383–387 und 9/419–421, ein zusammenfassender Bericht ebd. 27 (1973) 9/460–464 sowie in der FAZ v. 9. 8. 1973 u. a.

Analyse, meist ergänzt durch einige, vorsichtige Interpretationen;

– Zusammenfassung der Ergebnisse.

Dem 1. Band sind außerdem einige methodologische Hinweise vorangestellt (S. I bis IV), ebenso findet sich dort als Anhang ein mit methodologischen Erläuterungen versehenes Verzeichnis der in dieser Untersuchung entwickelten Indices (wie „Berufszufriedenheit“, „Pastoraler Asketismus“ oder „Spirituellen Hilfen“). Wegen der für den Nichtfachmann vielleicht etwas mühsamen Lektüre der Interpretationsbände sind die Gesamtergebnisse im Sinne von Trenddarstellungen – unter völliger Vermeidung von Tabellen und nur sparsamer Benutzung von wenigen Prozentzahlen – noch einmal in einem schmalen Berichtsband zusammengefaßt: *Priester in Österreich* (42 DIN A 4-Seiten). Im folgenden Text sind die genannten Quellen jeweils durch ein A + Berichtsbandnummer + Seitenzahl zitiert⁵.

Die *Schweizerische Untersuchung* ist ebenfalls von der nationalen Bischofskonferenz veranlaßt, jedoch auf Antrag der Priesteräte-Delegierten (CH 13, 4). Für die Durchführung verantwortlich war wiederum ein kirchliches Institut, das Schweizerische Pastoralsoziologische Institut in St. Gallen. Allerdings sind diese Untersuchungen grundsätzlich unterschieden nach Weltpriestern und *Ordensmännern* (also einschließlich der Ordensbrüder). Damit stellt sich ein Problem, das generell die Vergleichbarkeit belastet und zu äußerster Vorsicht vor allzu weitgehenden Schlußfolgerungen mahnt. Die Rohergebnisse für die Weltpriester liegen vor im Bericht Nr. 13 „Befragte Priester“ (Juni 1972). Er basiert auf den Antworten

- aller Priester, die in einem schweizerischen Bistum inkardiniert sind;
- aller ausländischen Priester, die hauptamtlich in der Schweiz arbeiten (ca. 8%);

⁵ A 100: Institut f. kirchliche Sozialforschung (Wien), Österreichische Priesterbefragung – Linearergebnisse, Wien (August 1971); A 103: IKS – Österr. Priesterbefragung – Erzdiözese Wien, A 104: St. Pölten, A 105: Gurk-Klagenfurt, A 106: Graz-Seckau, A 107: Linz, A 108: Salzburg, A 109: Innsbruck, A 110: Feldkirch, A 111 Eisenstadt, A 116–120: Priester in Österreich I–V (Juli 1973); A 121: Priester in Österreich (Kurzfassung). Vgl. Erste Ergebnisse in: HK 26 (1972) 6–8.

– aller Ordenspriester, „die hauptamtlich in der Seelsorge stehen und nicht einer Religiosengemeinschaft angehören, welche der Vereinigung der Höheren Ordensobern der Schweiz (VOS) angeschlossen ist“. (CH 13,12) (2%).

Drucktechnisch bietet sich der Band als Nachdruck des Fragebogens dar, in dessen Antwortraster die jeweils ermittelten absoluten und prozentuierten Werte eingetragen sind. Ergänzt sind diese Daten lediglich durch einige Alterskorrelationen. Außer diesen Rohergebnissen ist wenig später ein umfangreicher Band mit 505 Korrelationstabellen erstellt worden (Bericht Nr. 14 – „Weltpriester antworten“). Auf der Basis eines veränderten, etwas gekürzten Fragebogens aufgebaut ist die (warum als „vertraulich“ gekennzeichnete?) Studie „Befragte Ordensmänner“ (Bericht Nr. 20 – Juli 1972). Alle Antworten sind nach F (= Fratres) und P (= Patres) getrennt, dafür erscheinen jedoch nur noch die Prozentwerte. Immerhin lassen sich die Werte für „Priester“ relativ leicht separieren, nur umfassen sie auch die im Ausland tätigen Mitglieder Schweizerischer Missionsorden, die fast ein Drittel aller Antworten ausmachen (Anteil der Ordenspriester, die einem ausländischen Bistum angehören: 29% – CH 20, 5, Frage 13). Da dieser Anteil von Missionspriestern bei den Sachantworten nicht zu separieren ist, wird die Vergleichbarkeit hier erheblich eingeschränkt. Eine für 1973 angekündigte Sammlung von Korrelationstabellen „Ordensmänner antworten“ lag mir bei Abfassung dieses Berichts noch nicht vor.

Die Gesamtuntersuchung akzentuiert folgende Fragefelder: Herkunft, Amtsverständnis, Berufliche Tätigkeit, Sozialbeziehungen, Zölibatsauffassung, Autorität der Kirche, Ausbildung und Spiritualität. Die Anonymität in beiden Untersuchungen wurde dadurch sichergestellt, daß die Fragebogen über die Ordinariate versandt, jedoch ohne Namensnennung an das Pastoralsoziologische Institut zurückgesandt wurden. Jeder Respondent war allerdings gehalten, die Tatsache der Rücksendung auf einer Karte seinem Ordinariat bzw. dem „Versandchef“ seines Ordens mitzu-

teilen, so daß hier die Namen der Teilnehmer ohne Fragebogen, im Institut aber die Fragebogen ohne Namen der Teilnehmer vorlagen. Damit hoffte man eventuelle Verzerrungen in der Repräsentativität wenigstens erkennen und wenn möglich ausgleichen zu können (z. B. wenn es bei Widerstand oder Nachlässigkeit einer Schlüsselperson zum Ausfall einer bestimmten Ordensgemeinschaft oder einer ganzen Region gekommen wäre). Faktisch lagen die Ausfälle, wie zu erwarten, vornehmlich bei den älteren Priestern und regional in den Missionsgebieten⁶.

Da das „Alter“ offensichtlich die zentrale Variable in allen Untersuchungen ist, hier ein tabellarischer und graphischer Überblick:

Tab. 2: *Altersgliederung der Priesterschaften in der BRD, in Österreich und in der Schweiz (in %) – 1971 – im Vergleich zu USA*

	D	A	CH	CH	USA
	WP+OP	WP+OP	WP+OP	WP+OP	WP+OP
bis zu 35 Jh	18	20	19	16	23
36–45 Jahre	22	19	19	20	17
46–55 Jahre	14	16	23	23	23
über 55 Jahre	46	45	39	41	37
	100	100	100	100	100

Quellen: D 8 (auch für USA); A 100,1; CH 13,27 und 20,12

Diese Einteilung in vier 10-Jahresgruppen geht von einer vom 25. bis zum 65. Lebensjahr währenden, also insgesamt etwa 40 Jahre langen Berufstätigkeit aus. Bei einer völlig gleichmäßigen Verteilung müßte die jüngste Gruppe wegen der unter 25 Jahre alten und die älteste Gruppe wegen der über 65 Jahre alten Priester jeweils etwas über 25% aller Priester stellen. Selbst wenn man zugesteht, daß die gestiegene Lebenserwartung den prozentualen Anteil der ältesten Gruppe (auf Kosten der anderen) stärker hochgetrieben hat, muß ein Anteil von 25% (oder weniger) in der

⁶ CH 13: Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut, Befragte Priester – Die Ergebnisse der Schweizer Priesterbefragung in linearer Auszählung, St. Gallen (Juni 1972), Arbeitsbericht Nr. 13; CH 14: SPI – Weltpriester antworten – Ergebnisse . . . in Korrelationen, St. Gallen (August 1972), Arbeitsbericht Nr. 14; CH 20: SPI – Befragte Ordensmänner – Lineare Auszählung, St. Gallen (Juli 1972), Arbeitsbericht Nr. 20; CH 21: Ordensmänner antworten – Ergebnisse . . . in zweidimensionalen Korrelationen, St. Gallen 1973, Arbeitsbericht Nr. 21. Vgl. Erste Ergebnisse in: HK 25 (1971) 515–519.

jüngsten Gruppierung ein Sinken der Priesterzahlen signalisieren. Das trifft eindeutig für alle hier verglichenen Länder zu, am wenigsten für die USA, am stärksten für die BRD.

Auf einen Blick fallen in dieser Tabelle mindestens drei Tatsachen besonders auf:

1. Die prozentuale Altersgliederung in der BRD und in Österreich ist fast identisch;
2. die Abweichung der Schweiz liegt vor allem darin, daß die 46–55jährigen relativ stärker vertreten sind, was offensichtlich darauf zurückzuführen ist, daß diese Jahrgänge in Deutschland und Österreich durch den zweiten Weltkrieg besonders stark dezimiert wurden;
3. in den USA sind die Jahrgangsguppen annähernd gleichmäßig verteilt, was nicht nur auf etwas geringere Defizite bei den jüngsten Jahrgängen zurückzuführen ist, sondern auch darauf, daß die in Deutschland und Österreich relativ hohen Priesternachwuchszahlen vor dem zweiten Weltkrieg dort damals nicht so stark angewachsen waren⁷.

II. Vergleich einiger Ergebnisdaten

Angesichts der Fülle und Vielfalt der nun angesammelten Materialien stand die Auswahl der hier zu referierenden Vergleichsdaten von vornherein unter einem Zwang zum Kompromiß. Die Themen mußten nicht nur von einem allgemeinen Interesse, sondern auch in einer *vergleichbaren* Weise erhoben und dargestellt sein. Im Zweifel stand die Bedeutung des Themas im Vordergrund; sofern wenigstens zwei Länder Daten vergleichen ließen, wurden Defizite durch Datenausfall seitens des dritten Landes in Kauf genommen.

Unter diesen Gesichtspunkten wurden als Themenfelder ausgewählt

- 1 – Herkunft der Priester
- 2 – Amtsverständnis und Dienstauffassung
- 3 – Beurteilung von Vorgesetzten und Vorgesetzten („Autorität“)
- 4 – die Zölibatsfrage
- 5 – Kooperation von Priestern und Laien
- 6 – Berufszufriedenheit

⁷ Vgl. dazu u. a. G. Siefer, *Sterben die Priester aus?* Essen 1973, 72 ff.

1 Die Herkunft der Priester

1.1 Ortsgröße

Die geläufige Erfahrung, daß die Kirche der dörflichen Lebenswelt besonders verbunden ist – und sich in der industriellen Arbeitswelt entsprechend schwer tut –, scheint auf den ersten Blick eine sehr eklatante Bestätigung zu erfahren: die große Mehrheit der Priester in allen drei Ländern stammt „vom Lande“. 44% der deutschen Priester geben ein Dorf als Geburtsort an (D 9) (bei nur 22% der erwachsenen katholischen Bevölkerung), weitere 19% sind in einer Kleinstadt geboren (alle Angaben D 9 und D 139), in der Schweiz stammen 67% aller Weltpriester (sogar 69% aller Ordenspriester) aus Orten mit weniger als 5000 Einwohnern (CH 13, 23 und CH 20, 6). In Österreich wurden diese Daten nicht erhoben, jedoch läßt die Überrepräsentation von Landwirten und Landarbeitern unter den Vätern der Priester ähnliche Relationen erkennen (vgl. A 100, S. VI). Aus der Schweizer Untersuchung ist jedoch erkennbar, daß bei der jüngsten Priestergeneration (der unter 30jährigen) eine deutlich Abnahme der aus dem Dorfe Stammenden abzeichnet. Daß der Anteil der aus dem kleinen Dorfe stammenden Kleriker im Laufe der Zeit immer geringer wird, liegt natürlich auch daran, daß die kleinen Gemeinden immer mehr wachsen und zunehmend unter den nächstgrößeren Ortskategorien gezählt werden. Vergleicht man (in der Schweiz) die über 71jährigen mit den unter 30jährigen Priestern (in absoluten Zahlen 222 zu nur 157!), dann fällt zwar die Quote der aus Kleinstgemeinden Stammenden (unter 1000 Einwohner) von 33% auf 18%, die Herkunft aus Orten mit 1000 bis 5000 Einwohnern bleibt aber nahezu konstant (42% zu 38%). Wenn man schließlich bedenkt, daß bei einem solchen Generationenvergleich über 40 bis 50 Jahre hinweg auch die Gesamtbevölkerung um 25–30% gewachsen ist, so wird man die Verdoppelung des Prozentsatzes von Schweizer Weltpriestern, die aus Orten mit über 50.000 Einwohnern stammen (9% bei den über 71jährigen; 17% der unter 30jähri-

gen) auch darauf zurückführen können, daß mehrere Orte zwischen 1900 und 1940 die 50.000-Einwohnergrenze überschritten haben. So figurieren – je nach Alter des befragten Priesters – oft die gleichen Geburtsorte in verschiedenen Ortsklassen, bei den jüngeren in den jeweils größeren. Zusammenfassend läßt sich jedoch angesichts der auch bei den jüngsten Jahrgängen deutlichen, anhaltenden Dominanz von relativ kleinen Herkunftsgemeinden (bis 5000) für die BRD und für die Schweiz – für Österreich nur im Analogeschluß über die Vaterberufe – konstatieren:

- die starke Abnahme der Herkunft aus Kleinstgemeinden (unter 1000 E) hängt vorwiegend mit dem Verschwinden dieses Gemeindetypus zusammen;
- die Landgemeinde und Kleinstadt ist dennoch überproportional an der Stellung des Priesternachwuchses beteiligt (obwohl auch hier die absoluten Zahlen zurückgehen!);
- prozentual die meisten aus der Großstadt stammenden Priester finden sich in der BRD (23%), dort erreichen sie fast den Anteil der in Großstädten lebenden katholischen Bevölkerung – 27% (D 9).

1.2 Konfessionelle Homogenität

Von der Variablen „Ortsgröße“ in gewissem Sinne abhängig ist die konfessionelle Prägung der Herkunftsregion. Denn aus früheren Zählungen wissen wir, daß die Katholiken unter der Landbevölkerung überrepräsentiert sind⁸. So geben in der BRD auch über 72% aller Priester an, daß sie in „fast oder überwiegend“ katholischen Ortsgemeinden aufgewachsen sind (bei ca.

⁸ Das zeigt u. a. ein Blick in das Statist. Jahrbuch für den Preußischen Staat 1912, Seite 12 (entnommen A. Burger, Religionszugehörigkeit und soziales Verhalten, Göttingen 1964, 321, vgl. auch ebd. 103). Dieses Verhältnis hatte sich auch 40 Jahre später (1950) noch nicht wesentlich verändert. In der BRD ergab sich folgende Verteilung unter den Erwerbstätigen:

Gemeinden mit	Erwerbspersonen			
	insges. davon in %	evangel.	kathol.	sonst.
unter 2000 Einwohnern	32	31	36	9
2000–100.000 Einw.	43	43	44	38
100.000 Einw. u. mehr	25	26	21	54
zusammen	100	100	100	100

(Nach Angaben des Statistischen Bundesamtes Wiesbaden, in: A. Burger, a. a. O. 322.)

45% katholischem Bevölkerungsanteil in der BRD – D 9, D 139). Für Österreich, wo der Katholikenanteil an der Gesamtbevölkerung ohnehin ca. 90% beträgt, wurde diese Frage gar nicht gestellt, in der Schweiz (Katholikenanteil: 40%) stammen wiederum 76% aller Weltpriester (75% aller Ordenspriester) aus mehrheitlich katholischen Gebieten (CH 13, 24 und CH 20, 6). Voreilige Schlüsse sollte man daraus nicht ziehen, da diese Tatsache an sich nicht verwunderlich ist und die meisten Priester ja auch in diesen mehrheitlich katholischen Gegenden bleiben und tätig werden (CH 13, 33). Auf keinen Fall läßt sich darauf die Vermutung stützen, daß katholische Gegenden in der „Produktion“ von Priesternachwuchs etwa fruchtbarer wären als konfessionell gemischte oder mehrheitlich nicht-katholische Gebiete⁹.

1.3 Familiengröße

Eine weitere, von Ortsgröße und Konfession durchaus abhängige, aber für das Fallen der Priesternachwuchszahlen äußerst aufschlußreiche Variable ist die Familiengröße der Herkunftsfamilie. In der BRD waren nur 5% der Priester Einzelkinder (bei durchschnittlich 19% aller über 25 Jahre alten Katholiken, die als Einzelkinder aufwuchsen), dagegen hatten 65% (Ordenspriester allein: 72%) 3 oder mehr Geschwister (Katholiken im Durchschnitt 38%) (D 11, D 141). Zwar werden die Familien, aus denen die jüngeren Priester stammen, allmählich kleiner, aber selbst in den jüngsten Weihejahrgängen (1966–70) finden sich nur 8% Einzelkinder, jedoch immer noch 53% mit 3 und mehr Geschwistern.

⁹ Setzt man z. B. die 1973 in der BRD neu gemeldeten Priesteramtskandidaten mit der Gesamtzahl der Katholiken der jeweiligen Diözese in Beziehung, um so die besonders „produktiven“ von den in dieser Hinsicht weniger fruchtbaren Gebieten zu scheiden, so finden sich sowohl am Anfang wie am Ende einer derartigen Skala ausgesprochen „katholische“ Landstriche. Bei einer Durchschnittsquote für die ganze BRD von 1 : 90.500 (d. h. auf je 90.500 bundesdeutsche Katholiken entfiel 1973 eine Anmeldung im Priesterseminar) ergab sich (in Auswahl) folgende Reihung der Diözesen:

1. Mainz	1 : 53.500	17. Fulda	1 : 112.500
2. Regensburg	1 : 53.600	18. Bamberg	1 : 140.000
3. Rottenburg	1 : 65.800	19. Hildesheim	1 : 148.000
4. Würzburg	1 : 67.900	20. Trier	1 : 160.000
5. Aachen	1 : 71.400	21. München	1 : 256.700
...		22. Passau	1 : 260.000

(Nach „Priesternachwuchs im Auf und Ab der Zahlen“, Dokumentation des Informationszentrums Berufe der Kirche, Freiburg i. B., Sept. 1973.)

Noch ausgeprägter ist diese Entwicklung in der Schweiz. Als Einzelkinder sind nur 3% aller Priester aufgewachsen, 74% aller Weltpriester hatten drei und mehr Geschwister, selbst für die jüngsten Jahrgänge (unter 30 Jahre alt) bleibt es bei 3% Einzelkindern und immerhin noch 60% mit drei und mehr Geschwistern. Angesichts dieser „Affinität“ von Kinderreichtum und Wahl eines geistlichen Berufes ist es nicht verwunderlich, daß insgesamt 20% aller Priester in der BRD (bei den jüngsten Weihejahrgängen noch 14%) auch Geschwister in geistlichen Berufen hatten (D 10 ff und 141 ff). In der Schweiz liegen die Zahlen bei 22% (für alle Priester) und 14% für die unter 30-jährigen (CH 13, 25 und CH 14, 27). Das scheint offenbar nur bei sehr großen Familien der Fall zu sein, während bei Familiengrößen mit weniger als 5 Kindern häufiger nur das erste Kind für die geistliche Laufbahn motiviert wird (D 10 f). So ergibt sich das bedenkenswerte Phänomen, daß die Erstkinder unter den Priestern deutlich überrepräsentiert, die Einzelkinder aber extrem unterrepräsentiert sind – bei sinkender Kinderzahl pro Familie die Möglichkeit dieser Berufswahl also auch von der Familie selbst her offenbar immer weniger in den Blick kommt. Dieses Nachlassen der familiären Ermutigung für den Weg ins Priestertum ist sogar bei denen erkennbar, die immerhin Priester geworden sind. Während von den ältesten Priestern nur 4% sich gegen einen Widerstand ihrer Eltern dazu entschlossen, mußten immerhin 21% der jüngsten Weihejahrgänge sich gegen den Willen ihrer Eltern entscheiden (D 12) – vielleicht schon ein Hinweis, warum stummer Gehorsam nicht mehr eine automatische Mitgift der jüngeren Priesteramtskandidaten ist.

1.4 Soziale Herkunft

Der allen akademischen Berufen anhaftende Vorwurf, daß sie vorrangig an ihrer Selbstreproduktion interessiert seien und deshalb mit allen Mitteln bewußt oder in naiver Selbstverständlichkeit die Chancengleichheit für alle verhinderten, kann den katholischen Priestern – solange der Zöli-

bat noch in Kraft ist – nicht gemacht werden. Die Kirche war immer auf die „Ausschöpfung des Begabungsreservoirs“ unter den Bauernkindern, allmählich auch der Arbeiterkinder angewiesen. So ist es nicht verwunderlich, daß in allen drei Ländern die Quote der aus sogenannten einfachen Verhältnissen stammenden Priester weit über allen anderen akademischen Berufen liegt. Das war für die BRD schon 1965 von R. Dahrendorf nachgewiesen¹⁰. Der Anteil von Arbeitersöhnen liegt mit 23,3% (D 9) bei den jüngsten Weihejahrgängen zwar immer noch unter dem Anteil der Arbeiter an den Erwerbstätigen insgesamt (rund 45%), aber er ist fast doppelt so hoch wie bei allen anderen akademischen Berufen. Dieser Anteil von Arbeitersöhnen unter den jüngeren Priestern liegt in Österreich mit 19,7% etwas niedriger, jedoch wohl nur deshalb, weil hier der Anteil von Söhnen selbständiger Landwirte mit 34,2% noch unverhältnismäßig hoch ausgewiesen wird (A 100, VI – Spitzenwert in der Diözese Eisenstadt 57,7% (A 111, VII)). In diesem Fall sind die Vergleichszahlen für die Schweiz schwer zu ermitteln, da unter dem Terminus „berufliche Stellung des Vaters“ die schwer interpretierbaren Kategorien „Leitender Arbeiter oder Angestellter“ (16%) und „Nichtleitender Arbeiter oder Angestellter“ (27%) auftauchen (CH 13, 25). Interessant ist allerdings, daß der Anteil von Söhnen „nichtleitender Arbeiter und Angestellter“ ständig gestiegen ist, er betrug bei den über 71 Jahre alten Priestern nur 16%, bei den unter 30-jährigen jedoch 39% (CH 14, 14). Zieht man die Frage nach dem Schulabschluß des Vaters heran, so bestätigt sich auch hier das gewonnene Bild: 54% der Priesterväter haben nur eine Primarschule besucht, weitere 31% eine Sekundar-, Berufs- oder Realschule und nur 8% eine Mittelschule (in BRD: Gymna-

¹⁰ Vgl. R. Dahrendorf, Arbeiterkinder an deutschen Universitäten, Tübingen 1965, 12, wo darauf hingewiesen wird, daß im WS 1959/60 nur bei den katholischen Theologen die Anteilsquote von Arbeiterkindern unter den Studenten 18,3% erreicht, bei allen anderen Studienfächern jedoch lediglich zwischen 2,0 und 5,6% schwankt. Ein ausgesprochen sich selbst reproduzierender Berufsstand war und ist der des evangelischen Theologen. Vgl. u. a. K. W. Dahm, Beruf: Pfarrer, München 21972, 86 ff.

sium), lediglich 4% haben eine Hochschule absolviert. Das entspricht nahezu den Angaben für Österreich, wo der Anteil der Volksschüler noch größer (64,4%), der der Maturanten (Abiturienten) noch etwas kleiner (5%) ist (A 100, VII).

So begrüßenswert die Tatsache auch ist, daß der Priesterberuf ein so breites soziales Rekrutierungsfeld hat und in einem ganz nüchternen Sinn gerade den sozial Benachteiligten Aufstiegschancen bietet, so ist doch nicht zu übersehen, daß er in dieser Aufstiegsfunktion allmählich geradezu isoliert wird. Nachdem der klassische Aufstiegsberuf – der des Volksschullehrers – in den letzten Jahrzehnten eine unerwartet hohe Selbstrekrutierungsquote erreicht hat¹¹, wird zunehmend erkennbar, wie sehr die Chancengleichheit für die Wahl eines bestimmten Berufes daran gebunden ist, daß der mit ihm verbundene Status prinzipiell nicht vererbt werden kann – wie sehr also Aufstiegsfunktion und Zölibat miteinander korrelieren.

Angesichts der hochgradigen Akademisierung vieler Ausbildungsgänge und der zugleich starken Nachfrage nach diesen Berufen ist eine Selbstreproduktion dieser breiter gewordenen Akademikerschicht durchaus abzusehen. Es kann sein, daß unter diesen Umständen – vor allem bei Anhalten des Numerus Clausus in den meisten Ausbildungsgängen – der Priesterberuf noch stärker als bisher schon auch unter dem Gesichtspunkt der dann noch verbleibenden sozialen Aufstiegschance gesehen wird. Im Falle der Aufhebung des Zölibats wäre eine Selbstreproduktion jedoch ebenso wahrscheinlich wie im evangelischen Pfarrhaus. Die relative Zunahme von „Erstaufsteigern“ ist außerdem an zwei Indikatoren abzulesen:

– In Deutschland wuchs der Anteil derer, die über den 2. Bildungsweg die Zulassung zum Theologiestudium gewinnen, seit 1950 von 1% auf 8% (bei

¹¹ Vgl. E. Nipkow, Beruf und Person des Lehrers, in: K. Betzen u. E. Nipkow (Hrsg.), Der Lehrer in Schule und Gesellschaft, München 1973, bes. 125 f, außerdem H. v. Recum, Volksschullehrerberuf und soziale Mobilität, in: P. Heintz (Hrsg.), Soziologie der Schule (Sonderheft 4 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie), Köln u. Opladen 1959, 108–119, hier bes. 115 ff.

Anstieg der Spätberufe von 3% auf 15%: D 134]. Schwächer, aber in der Tendenz offenbar übereinstimmend ähnlich sind die Zahlen für die Schweiz (2. Bildungsweg: Anstieg von 3% auf 5% bei den 31–40-jährigen, neuerdings wieder bei nur 4%: CH 14, 33).

– Außerdem bleibt in beiden Ländern der Anteil derer, die ihre Schulzeit in einem „kirchlichen Haus“ (Knabenseminar, Konvikt, Internat) verbracht haben, bis heute hin relativ hoch. In der BRD steigt er zwischen 1920 (26%) und 1970 (42%) sogar erheblich an, in der Schweiz fällt er in der gleichen Zeit nur von 74% auf 62% (mit wieder leicht steigender Tendenz: CH 14, 33). Aus Österreich liegen darüber keine altersspezifischen Angaben vor. Immerhin deutet die Tatsache, daß fast 80% aller Priester während ihrer Mittelschulbildung (Abitur) als Internatsinsassen, Seminaristen oder als Untermieter gewohnt haben, darauf hin, daß das mittelständische Stadtbürgertum, in dem das Abitur der Söhne zur unreflektierten Selbstverständlichkeit gehört, auch hier nur sehr zurückhaltend an der Stellung des Priesternachwuchses beteiligt ist (A 100, V).

Zwischenbilanz

Versucht man aufgrund dieser Einzeldaten mit aller Vorsicht eine Zwischenbilanz, dann lassen sich wahrscheinlich zwei Schlußfolgerungen ziehen:

- Der für die Sicherung des Priesternachwuchses ohne Zweifel gefährlichste Trend liegt in der generellen Verminderung der Kinderzahlen pro Familie. Fast könnte man sagen: geplante Kinder werden nicht mehr Priester – höchstens gegen den Willen ihrer Eltern.
- Bei insgesamt nachlassenden Nachwuchszahlen steigt der relative Anteil von Söhnen aus dem nichtakademischen Milieu, womit die Wahl des Priesterberufs noch mehr als bisher unter der Perspektive des sozialen Aufstiegs gesehen werden muß.

2. Amtsverständnis und Dienstauffassung

Zu den theologischen Perspektiven dieses Themas sind im Laufe der letzten Jahre viele Überlegungen angestellt und zahlreiche Arbeiten publiziert worden¹². Gerade weil es in dieser für das Selbstverständnis des einzelnen Priesters zentralen Frage fast zwangsläufig eine offizielle Lehrmeinung gibt, war es äußerst schwierig, an das „wirkliche“, das konkrete Handeln motivierende Sinnverständnis heranzukommen. „Fragt man Priester, wovon sie in ihrem Dienst bestimmt und getragen sind, so geben sie drei klassische Hinweise: sie seien von der Priesterweihe getragen, vom Auftrag Christi und von dem Wunsch, für andere dazusein.“ (D 47) Diese Antworten widersprechen sich nicht, sie „stimmen“ immer, und es soll auch nicht verkannt werden, daß diese von Schrift und Tradition getragenen Begründungen des Priesteramts gerade für den unsicher Gewordenen eine stützende Funktion haben können. Da jedoch offensichtlich viele unsicher geworden sind – und auch nicht mehr ohne weiteres und immer so handeln und sich verhalten, wie man das von Priestern gewohnt war –, sind die genannten „klassischen“ Antworten zunächst noch nicht sehr aussagekräftig. Aufschlußreich wird das Bild erst dadurch, daß diese drei klassischen Begründungen sich keineswegs gleichmäßig verteilen, sondern daß vor allem das Alter des einzelnen Priesters – also seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Generation mit ihren spezifischen historischen und sozialen Erfahrungen – zum dominierenden und differenzierenden Merkmal für die geradezu dichotomisch verteilten Positionen in der Frage des Amtsverständnisses geworden ist.

„Während ältere wie jüngere Priester gleichermaßen im Priesteramt einen Auftrag Christi verwirklichen wollen, fühlen sich die älteren Priester überwiegend von der Priesterweihe, auch von der Sendung durch den Bischof getragen, nicht aber die jungen

Priester. Sie erklären in wesentlich größerer Zahl als die älteren Priesterjahrgänge, für ihren Dienst als Priester sei der Wunsch maßgebend, für andere dazusein, sie fühlen sich vom Dienst an der Gemeinde getragen und auch vom Vertrauen der Gemeinde. Man sieht deutlich, wie die Auffassungen in zwei Dimensionen auseinanderstreben. Als gemeinsamer Angelpunkt des Amtsverständnisses bleibt die Beziehung auf Jesus Christus beziehungsweise auf Gott. Als konkrete Legitimierung dieses Auftrags verweist eine Gruppe von Priestern auf den hierarchischen und institutionellen Aspekt und die andere Gruppe von Priestern auf den Mitmenschen und die Gemeinde. Vertikales und horizontales Amtsverständnis treten auseinander.“ (D 48)

Die Schweizer Untersuchung spricht in diesem Zusammenhang etwas zurückhaltender von einem horizontalen bzw. vertikalen Akzent¹³, während die österreichische Studie diese Charakterisierung eher vermeidet, sachlich aber zu ähnlichen Konsequenzen kommt¹⁴. Obwohl in allen drei Ländern

¹³ Diese Nuancierung mag auch etwas von der Untersuchungsmethode abhängen. Die deutsche Studie stellte die Frage „Wovon sind Sie in Ihrem Dienst als Priester vor allem bestimmt und getragen?“ und bot – bei Zulassung von Mehrfachnennungen – eine Skala von Antwortvorgaben an (D 177: Weltpriester, D 178: Ordenspriester).

Als Interpolation aus den Tabellen seien die Antworten genannt, in denen die Altersdifferenz am stärksten deutlich wird. Von je 100 Priestern antworteten auf die gestellte Frage wie folgt:

	Weihejahrgänge			
	vor 1930		nach 1960	
	WP	OP	WP	OP
von der Priesterweihe	73	63	24	28
vom Wunsch, für andere dazusein	42	52	59	69
vom Auftrag Christi	53	50	44	44

Während diese Zahlen durch eine offene Wahl der Antwortvorgaben zustande kamen, erbat die Schweizer Untersuchung von allen Respondenten eine (5fach) abgestufte Stellungnahme zu folgenden vier vorgegebenen Statements (CH 13,28):

- Hauptaufgabe des Priesters ist Gottesdienst, Verkündigung und Sakramentenspendung.
 - Hauptaufgabe des Priesters ist die Sorge um die konkreten Nöte der ihm anvertrauten Menschen.
 - Der Priester hat hauptsächlich die Sendung, den Menschen Gott zu vermitteln.
 - Der Priester hat hauptsächlich die Sendung, sich um gute zwischenmenschliche Beziehungen zu sorgen.
- Die „Kreuzung“ der Antworten auf diese Fragen mit dem Alter der Befragten ergab in der Tendenz gleiche, in der Intensität aber deutlich schwächere Positionen. Älteren Priestern genügt es eher, sich „von oben“ her (etwa durch die Priester„weihe“) zu legitimieren, jüngere Priester wollen ihre Autorität eher in der Gemeinde selbst begründen, das heißt aber auch als Person – und nicht nur als Amtsträger – angenommen sein (CH 14,37).

¹⁴ Leider ist die österreichische Untersuchung diesem Problem nicht detailliert nachgegangen, obwohl ihr mit der Frage 31 (A 100, XX) auch einige brauchbare Ausgangswerte zur Verfügung standen. Lediglich in den Diözesanbänden (A 103–111, jeweils auf S. 6) wird für alle Gebiete – wenn auch mit etwas unterschiedlichen Zahlenwerten – nachgewiesen, daß „jüngere Priester ungleich seltener der Meinung [sind], daß der Priester durch seine Kleidung in der Öffentlichkeit deutlich erkennbar sein soll.“ Damit läßt sich auch hier eine genaue Entsprechung der in den Nachbarländern gefundenen Polarisierung erkennen.

¹² Hingewiesen sei nur auf das Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter“, München und Mainz 1973 (mit ausführlichen Bibliographien zum Thema), und auf den Sammelband D. H. Bastian (Hrsg.), Amt im Umbruch, München und Mainz 1971.

Antworten und Stellungnahmen zum Thema reichlich vorliegen, ist eine gewisse Zurückhaltung auch der Kommentatoren in der Interpretation der aus den Antworten gefertigten Zahlenkolonnen anzumerken. Nicht ganz zu Unrecht, denn die Frage „Was bestimmt Sie in Ihrem Priestersein?“ zielt so sehr auf einen oft fast lebenslang vermittelten und darum völlig internalisierten Kosmos von Worten und Begriffen (Auftrag Christi, Priesterweihe, Sorge für andere etc.), daß die Verbindlichkeit derartiger Aussagen keineswegs gesichert erscheint. Fast kann man vermuten, daß ein „wirkliches“ Selbstverständnis eher zu vermeiden sucht, sich in Worten zu artikulieren, die in ihrer ideologischen Abgegriffenheit ebenso zur Verdrängung der eigenen Probleme wie zur Tarnung ganz anderer Intentionen benutzt werden können. Deshalb hat man sich auch in allen Untersuchungen darum bemüht, diese rein verbalen Meinungsäußerungen durch Stellungnahmen zu konkreten Problemen bzw. durch die Provokation zustimmender oder ablehnender Bewertung bestimmter Einstellungen und Verhaltensweisen zu stützen.

2.1 Priesterkleidung

Ein für das „wirkliche“ Selbstverständnis wichtiger Indikator ist die dem Außenstehenden zunächst peripher erscheinende Frage der priesterlichen Kleidung in der Öffentlichkeit¹⁵. Die Antwort auf diese Frage ist faktisch identisch mit der Bewertung der Motivationen und der Wirkungen einer spezifisch priesterlichen Selbstdarstellung in der Öffentlichkeit. In allen drei Ländern wurde die Frage „Soll der Priester an seiner Kleidung erkennbar sein?“ gestellt und jeweils von einer (schwachen) Mehrheit positiv beantwortet (BRD 51%: D 51), Österreich 53,6% (A 100, XX) und Schweiz 60% (CH 13, 43). Wie bei allen Aussagen, die sich quantitativ in den mittleren Bereich zwischen 35 und 65% einordnen, kann man darüber streiten, ob das eigentlich viel oder wenig ist – eindeutig scheint es jedenfalls nicht zu sein.

Das ist auch nicht verwunderlich, denn die Kleiderfrage hat zumindest drei Dimensionen:

- eine „magische“, wenn man davon ausgeht, daß dem Priester als dem geweihten Mann Gottes Respekt und Ehrerbietung auf jeden Fall und auch dann zustehen, wenn er persönlich diesen Anspruch gar nicht erfüllt oder in persönlicher Bescheidenheit möglichst weit hinter sein Amt zurücktritt;
- eine *individualpsychologische*, wenn man bedenkt, daß eine Uniform, die ihren Träger in der Öffentlichkeit definiert, ihm auch individuell helfen kann (oder soll), sich den Erwartungen dieser Position entsprechend zu verhalten;
- ein *pastorale*, die von der Erfahrung ausgeht, daß die einheitliche Priesterkleidung binnenkirchliche Erwartung zwar erfüllt, bestätigt und stabilisiert, den Zugang zu Fernstehenden aber nicht unerheblich erschwert.

Diesen etwas komplexen Hintergrund muß man bedenken, wenn man aus der BRD-Untersuchung entnimmt, daß nur 15% der Priester mit einem deutlich „horizontalen“ Amtsverständnis, aber 87% derer mit einem entsprechend „vertikalen“ Amtsverständnis dafür plädieren, daß der Priester stets an seiner Kleidung erkennbar sein soll. (Die verwischende Durchschnittszahl lag hier bei 51%: D 51 und 180).

Während der pastorale Aspekt des Themas in einer Zusatzfrage der österreichischen Untersuchung angeschnitten wird – 60% aller Priester plädieren dafür, „daß der Priester in der Öffentlichkeit deutlich an seiner Kleidung erkennbar“ ist (A 100, XX), aber nur 30% aller Priester sind der Meinung, daß dann der „seelsorgliche Kontakt zu Fernstehenden leichter ist“ (A 100, XIX) – beschäftigt sich die Schweizer Untersuchung sehr ausführlich mit dem Komplex der Sonderstellung des Priesters in der Gesellschaft und in diesem Zusammenhang auch mit seiner Kleidung in der Öffentlichkeit (CH 14, 70–82). Die Kombination der Antworten auf die Fragen 37 „(Aufgrund seiner Weihe gebührt dem Priester eine besondere Achtung in der Gesellschaft“) und 127 („Der Priester soll in der Öffentlichkeit

¹⁵ Vgl. Wie soll der Priester gekleidet sein? – Forumgespräch, in: *Diakonia* 1 (1966) 156–167.

„äußerlich erkennbar sein“)¹⁶ bestätigt das Ergebnis der deutschen Untersuchung, daß „der Zusammenhang zwischen der Skala des vertikalen Amtsverständnisses und den Kleidergewohnheiten... von seltener Regelmäßigkeit und Stärke“ ist (D 50). Die daraus gezogene Schlußfolgerung „Kleidung ist Präsentation des Selbst, und das Selbst des Priesters ist nicht denkbar ohne Legitimationstheorie, und das heißt in letzter Instanz ohne eine Theologie seiner sozialen Rolle“ (D 50) scheint mir allerdings nur dann akzeptabel, wenn man alle drei der genannten Dimensionen dieses Problems angemessen berücksichtigt.

2.2. Bewertung der eigenen Tätigkeit

Angesichts der Tatsache, daß Priester seit eh und je keineswegs nur unmittelbar gottesdienstliche Tätigkeiten ausübten, stellt sich nicht nur die Frage, *woher* ein Priester heute sein Amt und seinen Beruf legitimiert. Mindestens ebenso entscheidend ist die Bewertung, mit der er seine realen Tätigkeiten im Hinblick auf sein Amtsverständnis einschätzt.

Diesem Problem sind die Studien in allen drei Ländern ebenso ausführlich wie verschiedenartig nachgegangen, so daß trotz der Fülle der Detailergebnisse ein Vergleich der Daten nur mit großer Zurückhaltung riskiert werden kann.

In der BRD-Untersuchung wurden aus der Vielzahl der möglichen Tätigkeiten vier Tätigkeitsgruppen gebildet, die von den Befragten einigermaßen unterschiedlich gewichtet werden. (Vgl. D 161 – Tab. A 35). „Von eminenter Bedeutung“ (=stärkste Zustimmungskategorie) sind (in v. H. aller Priester):

1. Glaubensverkündigung (einschl. Vorbereitung) für 79%

¹⁶ Die Tabelle in CH 14,74:

Gesellschaftliche Sonderstellung der Priester nach öffentlicher Erkennbarkeit der Priester

„Der Priester soll in der Öffentlichkeit äußerlich erkennbar sein.“	„Auf Grund seiner Weihe gebührt dem Priester eine besondere Achtung in der Gesellschaft.“		kA	Total	Absol.
	stimmt zu	stimmt nicht zu			
ja	67	27	6	100	1525
nein	20	75	5	100	935
kA	34	39	27	100	88
Total	49	45	6	100	2548

Kombination der Fragen 37 und 127 [aus CH 13].

Predigt, Glaubensgespräche, Religionsunterricht, Theol. Bildungsarbeit, Bibelarbeit, Exerzitien, vor- und außerschulische Katechese, Tätigkeit in Kommunikationsmitteln.

2. Liturgisch-sakramentaler Dienst für 52%
Gemeindegottesdienst (samt Vorbereitung und Gestaltung), Vorbereitung auf Erstkommunion, Erstbeichte und Firmung, Ehevorbereitung und Trauung, Verwaltung des Bußsakramentes, Taufspendung und Taufgespräche, Gruppengottesdienste und Hausmessen.
3. Gemeindedienst für 25%
Pastorale Hausbesuche (Wohnviertelapostolat), Sorge für Alte und Kranke, seelsorgliche Sprechstunde, Koordinierung der Mitarbeiter und Rätegremien, Sorge für nichtintegrierte Gemeindeglieder, Sozial- und caritative Aufgaben, Repräsentation und Leitung der Gemeinde, Standes-, Gruppen-, Verbandseelsorge.
4. Sonstige Dienste für 5%
Ökumenische Zusammenarbeit, Mission und Entwicklungshilfe, kirchliche Öffentlichkeitsarbeit, gesellschaftskritische und politische Aufgaben, Verwaltungsarbeit.

Damit ist ein deutliches Bild markiert, in dem allerdings einige Details besonders auffallen.

Unter den einzelnen Tätigkeiten sind es „Predigt“ (75%) und „Gemeindegottesdienst“ (76%), die die große Mehrheit aller Priester (fast ohne altersspezifische Unterschiede) als „besonders wichtig“ ansehen (D 160 – Tab. A 34). Werte um oder über 50% – also (fast) mehrheitliche Zustimmung zur Kategorie „besonders wichtig“ – erschienen nur noch, wenn man bestimmte Altersgruppen gesondert betrachtet.

Diese Auswahl von als „besonders wichtig“ bezeichneten Einzeltätigkeiten aus dem priesterlichen Berufsalltag scheint mir unter drei Aspekten bemerkenswert:

- Zunächst besticht (und beruhigt?) die hohe Konkordanz in der Bewertung „Predigt“ und „Gemeindegottesdienst“. Ob man die bei der Einschätzung der meisten anderen Tätigkeiten auffallende altersspezifische Differenzierung als Trend deuten kann oder als Spannung beschreiben muß, bleibt offen.
- Die extreme Hervorhebung von „Predigt“ und „Gemeindegottesdienst“ wiederholt sich – trotz etwas veränderter Fragestellung – in den Nachbarländern in hohem Grade, in Österreich offensicht-

Tab. 3: *Priesterliche Tätigkeiten*

Als wichtig bewerten:	Aktive	Weihe-	Weihe-
	Weltpriester insgesamt Prozent	jahrgänge 1931-35 Prozent	jahrgänge 1966-70 Prozent
1. <i>Predigt</i>	75	77	74
Glaubensgespräche	36	18	55
Religionsunterricht	34	47	17
2. <i>Gemeindegottesdienst</i>	76	78	73
Vorbereitung auf Erstkommunion, Erst- beichte, Firmung	44	60	28
Ehevorbereitung und Trauung	44	51	36
Verwaltung des Bußsakramentes	35	47	22
Taufspendung und Taufgespräch	34	30	40
Gruppengottesdienst und Hausmessen	13	4	31
3. <i>Pastorale Hausbesuche</i> (Wohnviertel- apostolat)	44	35	57
Sorge für Alte und Kranke	40	43	37
Sorge für nichtintegrierte Gemein- mitglieder (Gastarbeiter, kirchenfremd Gewordene, Wohnsitzlose, Straffällige)	16	8	29
4. <i>Ökumenische Zusammenarbeit</i>	17	9	26

lich jedoch noch stärker als in der Schweiz¹⁷.

¹⁷ Die Differenz mag auf die veränderte Fragestellung, die unterschiedlichen Antwortvorgaben und die ebenfalls etwas anders strukturierte Skalierung zurückzuführen sein.

Österreich (vgl. A 100, XXV – Angaben in % – Mehrfachnennungen waren möglich).

„Wenn Sie an Ihre Vorstellung vom Priesteramt denken, welches Gewicht (wichtig – unwichtig) messen Sie persönlich den folgenden priesterlichen Tätigkeiten bei (unabhängig von Ihrem jetzigen Dienstesatz!)?“

	jetzig					kA
	wichtig	unwichtig	1	2	3	
1. Sonntagsmesse						
in einer Gemeinde	92,1	3,0	0,8	0,1	0,2	3,9
10. Predigt	85,2	8,0	1,1	0,2	0,2	5,3

Schweiz (vgl. CH 13, 36 ff, Fragen 78 +81).

„Der folgende Katalog enthält Haupttätigkeiten des Priesters. Der Katalog ist unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten durchzugehen:

– *zunächst*: unter dem Gesichtspunkt der zeitlichen Beanspruchung durch die einzelnen Tätigkeiten:

- 0 keine Beanspruchung, Bedeutung,
- 1 } Übersetzen Sie bitte Ihre Antwort in die Zahlen 1
- 2 } bis 5, wobei 5 die größte Beanspruchung, 1 die
- 3 } geringste Beanspruchung, Bedeutung aussagt,
- 4 }
- 5 }

– *dann*: unter dem Gesichtspunkt der Bedeutung, die Sie den einzelnen Tätigkeiten beimessen.“

Skalenstufe: 0 1 2 3 4 5

78 Sakramentspendung, Liturgie 0 5 7 15 18 37%

81 Predigt, Predigtvorbereitung 0 4 6 14 22 36%

Gerade beim Vergleich dieser beiden Datenreihen aus der österreichischen und der Schweizer Untersuchung wird der (ohne Vergleich kaum bemerkbare) Einfluß von methodisch-technischen Detailvarianten erkennbar.

– Offensichtlich nutzen die Österreicher die Abstufungsmöglichkeit, die die Skala von 1 bis 5 bietet, gar nicht aus, weil schon in der Art der Frageformulierung (wichtig – unwichtig) eine dichotomische Entscheidung vorgeprägt ist. Dementsprechend war die Stufe 3 in Österreich bereits als „unwichtig“ klassifiziert, während in der Schweiz eher eine mittlere Position angesprochen schien.

– Die extrem hohe Besetzung der Rangskala 1 mag außerdem mit den positiven Assoziationen dieser Zahl im Sinne von „zuerst“, „primär“ oder „einzig[artig]“ etc. zusammenhängen.

– Schließlich bleibt zu fragen, ob und in welchem Ausmaß diese Selbsteinschätzung der eigenen Tätigkeiten durch die Priester den Erwartungen der „Laien“ entspricht.

Diesem letztgenannten Problem konnte nur die deutsche Untersuchung genauer nachgehen, da dafür aus der Synodenumfrage unter den deutschen Katholiken einiges an vergleichbarem Material vorlag. – Vor allem die Predigt, der von jungen wie von älteren Priestern der höchste Stellenwert zugerechnet wird, wird von den (diesen Predigten zuhörenden) Laien sehr viel schwächer bewertet. Höher als aus priesterlicher Sicht rangieren dagegen „Pastorale Hausbesuche“, „Religionsunterricht“ und „Sozialkaritative Aufgaben“, während „Gemeindegottesdienst“ auch von den Laien an die Spitze der Bewertungsskala priesterlicher Tätigkeiten gesetzt wird¹⁸.

– Die in der Schweiz (gegenüber Österreich) relativ geringere Besetzung der Skalenstufe „höchste Bedeutung“ (hier Stufe 5, in Österreich Stufe 1) ist offensichtlich auch darauf zurückzuführen, daß dieselbe Katalogliste von Tätigkeiten unmittelbar vorher unter dem Kriterium der „Beanspruchung“ (anstelle von „Bedeutung“) durchzugehen war, was die Skalenstufe 5 („größte Beanspruchung“) eher mit negativen Assoziationen besetzt haben mag.

– Dessen ungeachtet erreichen unter den 14 genannten Tätigkeiten (in Österreich 18) auch in der Schweiz die Tätigkeiten „Sakramentspendung, Liturgie“ (37%) und „Predigt“ (36%) in Skalenstufe 5 („größte Bedeutung“) die relativ höchste Besetzung. Die nächstfolgenden sind: „Geistliche Übungen, Spiritualität“ – 29%, „Hausbesuche“ – 27% und „Schulkatechese, Vorbereitung“ – 25%.

¹⁸ Ausschnitt aus Tab. A 36 (in D 161):

Daß sich unter dem Begriff „Predigt“ auch innerhalb der Priesterschaft selbst sehr verschiedenartige Vorstellungen über die Funktion (und damit auch über die Inhalte) von Predigten verbergen, zeigt die Auswertung der Antworten, die auf die Frage „Was sollte Ihrer Ansicht nach die Predigt heute insbesondere leisten?“ zustande kamen. Die insgesamt 17 vorgegebenen Antworten (z. B. „Klare Richtlinien für das christliche Leben aufzeigen“ oder „Praktische Lebenshilfe geben“) wurden zu vier Faktorengruppen zusammengefaßt: 1. Normgebung, 2. Verhalten und Situation, 3. Spiritualität und 4. Dialog, Interpretation. Die Bilanz einer solchen Detaildifferenzierung ist recht aufschlußreich, denn

- der Faktor 1 (Normgebung) wird von den älteren Priestern auch inhaltlich sehr stark, von den jüngeren nur noch formal betont (Gewissensbildung);
- der Faktor 2 (Verhalten und Situation) steht bei jüngeren stärker im Vordergrund, wenn auch der Unterschied zwischen den Generationen hier nicht so stark ist;
- der Faktor 3 (Spiritualität) wird von allen

„Wo sehen Sie die wesentlichsten Aufgaben des Priesters heute?“ (Mehrfachnennungen möglich.)

	Katholiken insges.	Katholiken, die jeden Sonntag zur Kirche gehen
	%	%
Meßfeier, Sakramente spenden	66	78
Persönl. Seelsorge, Hausbesuche	53	57
Religionsunterricht	50	57
Jugendarbeit	49	52
Predigen	47	54

19 Ausschnitt aus Tab. A 39 (in D 164):
Frage: Was sollte Ihrer Ansicht nach die Predigt heute insbesondere leisten?

Faktor 1: Normgebung

Klare Richtlinien für das christliche Leben aufzeigen
Stellungnahme zu moralischen Problemen unserer Zeit
Klarheit über den christlichen Glauben geben
Zur Gewissensbildung beitragen

Faktor 2: Verhalten u. Situation

Modelle christlichen Verhaltens in der Welt von heute entwickeln
Die Situation des Lebens vom Glauben her durchsichtiger machen

Faktor 3: Spiritualität

Dem Menschen von heute den Zugang zu Gott erschließen

Faktor 4: Dialog, Interpretation

Einführung zum Gespräch
Klärung exegetischer Fragen

Priestern relativ stark hervorgehoben, während

- der Faktor 4 (Dialog, Interpretation) insgesamt stark zurücktritt¹⁹.

Diese Differenzierung des formalen Begriffs „Predigt“ mag nur an einem Beispiel verdeutlichen, daß statistische Gruppengleichheit real noch nicht viel auszusagen braucht, denn für $\frac{3}{4}$ aller Priester - ohne Altersunterschied - war die Predigt in ihrem Amtsvollzug „von eminenter Bedeutung“.

Leider wurde weder in der Schweiz noch in der BRD die „Beerdigung“ in die Liste der priesterlichen Tätigkeiten mitaufgenommen, während in Österreich immerhin 65,9% aller Priester dies Stück Pastoral für wichtig hielten (Rangskala 1+2; A 100, XXV). Indirekt kann man jedoch für die BRD aus den Antworten auf die Frage „Welche der folgenden Aufgaben sollten Ihrer Ansicht nach in Zukunft ausschließlich dem Priester vorbehalten bleiben“ schließen, daß die Priester selbst die „Beerdigung“ immer weniger dazu rechnen (Durchschnitt 24%, Weihejahrgänge vor 1931: 42%, Weihejahrgänge nach 1961: 10% - D 37). Demgegenüber waren gegenüber der gleichen Frage (!) unter den Laien 75% dafür, diese Aufgabe dem Priester vorzubehalten (nur „Beichte hören“ 87% und Messe lesen 77% wurden öfter gewählt²⁰).

20 Vgl. G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, Forschungsbericht über die Umfrage zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg 1972, 141; ferner: O. B. Roegele, Soll die Kirche vom Tod sprechen? Bemerkungen zu einer antizyklischen Strategie der Seelsorge, in: K. Forster (Hrsg.), Befragte Katholiken. Zur Zukunft von Glaube und Kirche, Freiburg 1973, 143 ff.

	Aktive insgesamt %	Weltpriester und hauptamtlich tätige Ordenspriester	
		Weihejahrgänge vor 1931 %	1961-70 %
	40	64	17
	29	44	14
	48	70	27
	65	71	53
	28	19	37
	65	54	75
	73	71	69
	9	7	12
	12	17	8

Versucht man eine vorsichtige Bilanz der Entwicklung unter der Perspektive eines sich verändernden Selbstverständnisses von Amt und Amtsvollzug, so läßt sich konstatieren:

- Die tradierte Fundierung eines sicheren Selbstverständnisses (und damit auch eines „sicheren“ Handelns) ist bei den jüngeren Jahrgängen zunehmend schwächer geworden;
- das daraus folgende Bemühen, Autorität und Selbstverständnis eher „von unten“ aufzubauen und dabei auch über die Schar der Kirchentreuen hinauszukommen, bringt gerade den jüngeren Klerus zunehmend in dilemmatische Situationen, da seine Entwürfe und die Erwartungen der „Laien“ (auch der Fernerstehenden) keineswegs kongruent sind;
- in diesem Dilemma steckt das Problem, aber auch die Chance. Denn die „Sicherheit“ der älteren Priester ist offensichtlich z. T. auch eine Routine, die – wie die sinkenden Zahlen des Kirchenbuchs überall zeigen – nicht mehr sehr attraktiv wirkt. Jüngere Priester wollen wohl zur Gewissensbildung helfen, aber sie sind zurückhaltend in der Vermittlung konkreter Normen. Sie wollen eher zur Dialogfähigkeit beitragen, als selbst erklären, überreden und überzeugen. Die „Aggressivität“ im Begriff des Missionarischen wird von ihnen offenbar mit Skepsis beurteilt;
- ob die Tatsache, daß in zahlreichen Skalen die stärksten Differenzen nicht zwischen den Ältesten und den Allerjüngsten, sondern zwischen den Weihejahrgängen 1925/30 und 1961/65 auftauchen, bereits wieder als „Wende“ zu deuten ist, muß offen bleiben, da in allen drei Ländern die rapide Abnahme der Priesterweihen seit Mitte der 60er Jahre auch eine andere Zusammensetzung der jüngsten Priesterjahrgänge vermuten läßt;
- falls man hier überhaupt von „Entwicklung“ sprechen kann, dann ist sie in der BRD am weitesten fortgeschritten; die Differenzen sind stärker, was aber vorrangig mit der anderen Bevölkerungsstruktur (mehr Großstädte in der BRD) und der stärkeren konfessionellen Diffe-

renzung zusammenhängen mag;

- die Schweiz in der Mitte einzuordnen liegt nahe, obwohl das von den Statistiken her nicht eindeutig zu belegen ist. Nicht zu vergessen ist nämlich hier die Variable der „Muttersprache“, die in der theologischen Orientierung, aber auch in der „Konfliktstruktur“ eher eine Ausrichtung an den entsprechenden Nachbarländern BRD, Frankreich und Italien nahelegt.

Fortsetzung folgt voraussichtlich in Heft 6/1974 und Heft 2/1975.

Stanislaus Swidzinski

Ein Bild vom polnischen Diözesanpriester

Aus Anlaß des 25-jährigen Bestehens der „Tygodnik Powszechny“ fand im Jahre 1970 eine Umfrage der Redaktion bei den Diözesanpriestern in Polen statt. Die folgenden Angaben stellen eine Zusammenfassung des zweiten Teils der Umfrage dar, in welcher Grundinformationen von den Priestern selbst, ihren Meinungen, den Zielen und Aufgaben der Kirche in Polen wiedergegeben werden. Dieser Bericht dürfte gerade im Vergleich zu den von Siefer referierten Ergebnissen von Interesse sein. red

Bei der von W. Pabiasz und St. Wilkanowicz durchgeführten Untersuchung handelt es sich um eine anonyme, per Post zugeleitete Umfrage. Sie wurde seinerzeit an eine Gruppe von 2084 ausgelosten Priestern gestellt, welche nach statistischer Regel angesprochen wurden, sodaß sie den Durchschnitt der Diözesangeistlichkeit in Polen widerspiegeln. Dem Aufruf der Redaktion folgten 993 Priester aus den verschiedensten Diözesen; d. h. daß 48% der Befragten geantwortet hatten. Das Resultat ist zufriedenstellend, auch wenn es weit hinter den Prozentzahlen der deutschsprachigen Befragungen bleibt.

Folgende Angaben sind bekanntgegeben worden:

Alter	
bis 29 Jahre	— 6,5%
30–39 Jahre	— 33,2%
40–49 Jahre	— 21,8%
50–59 Jahre	— 19,1%
über 60 Jahre	— 18,0%
Zusammen	100,0%

Amt	
Pfarrer	— 38,4%
Kapläne	— 49,0%
Katecheten	— 1,2%
Akadem. Seelsorger	— 0,7%
Spez. Seelsorger	— 1,7%
Wissenschaftl. Arbeit	
didaktische Mitarbeit	— 1,9%
andere	— 4,6%
ohne Angabe	— 4,6%
Zusammen	100,0%

Gewiß können hier Zweifel bezüglich der Einreihung entstehen, zumal viele Priester zur gleichen Zeit zwei Funktionen ausüben. Man kann jedoch annehmen, daß sie in der Beantwortung, die ihnen am wichtigsten erscheinende Tätigkeit genannt haben.

Herkunfts- und Wohnort

	Herkunftsart	Wohnort
Dorf	57,9%	51,4%
Kleinstadt	14,5%	14,2%
Kreisstadt	17,6%	19,4%
Großstadt	8,3%	12,7%

Um ein klares Bild zu haben, werden die Zahlen der drei letzten Rubriken zusammengezählt. Wir erfahren dann, daß aus den Städten 40,4% Priester, von den Dörfern dagegen 57,9% hervorgehen, in den Klein- und Großstädten wohnen 46,3%, auf den Dörfern 51,4% Geistliche. Das bedeutet, daß wesentlich mehr Berufene aus den Dörfern, als aus den Städten hervorgehen (genauer gesagt: hervorgegangen sind).

Diese Unterschiede besagen aber nicht viel, wenn man bedenkt, daß in den letzten Jahren mehr Menschen in Dorfgemeinschaften als in Städten gewohnt hatten. (In der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen fast dreiviertel).

Bildung der Eltern

	Vater	Mutter
Analphabeten	4,1%	5,9%
unvollst. Grundschule	11,7%	13,3%
Grundschule	52,3%	58,9%
Mittelschule	16,5%	7,6%
höhere Ausbildung	3,7%	1,2%

Ein Vergleich dieser Angaben der Ausbil-

dungsstruktur der Elterngeneration der Priester ist schwer, es wäre auch falsch, die Behauptung aufzustellen, daß Priester vor allem aus Schichten der Bevölkerung von niedrigem Ausbildungsniveau stammten, denn man muß bedenken, daß der Prozentsatz der Analphabeten in der polnischen Bevölkerung vor dem zweiten Weltkrieg höher lag. (Nach der Volkszählung im Jahre 1931 — 23,1%).

Zahl der Geschwister

Einzelkind	— 1,7%
2–3 Kinder	— 14,5%
4–6 Kinder	— 41,6%
7–10 Kinder	— 29,6%
über 10 Kinder	— 10,0%

Hieraus ist zu ersehen, daß Priester hauptsächlich aus Familien mit mehreren Kindern (81,2%) hervorgehen. Es wäre interessant festzustellen, ob diese Proportionen der Durchschnittsfamilienstruktur in Polen der Generation der Priestereltern entsprechen oder ob sie von diesen abweichen. In jedem Fall hat die Tatsache Bedeutung, daß das den Priestern aus eigener Erfahrung bekannte Familienmodell die vielköpfige Familie ist. Es verwundert darum nicht, daß in der Seelsorge dieses Modell lanciert wird und sicherlich nicht nur in Anlehnung an die theoretische Anerkennung seines Wertes, sondern vor allen Dingen in Anlehnung an positive Erfahrungen aus der eigenen Kinder- und Jugendzeit.

Welche Zeitschriften werden von den Priestern gelesen?

Der statistisch erfaßte Priester liest eine Tageszeitung, zwei Wochenblätter und drei Monatszeitschriften. Aus diesen Angaben ergibt sich, daß

- 1,1% der Geistlichen regelmäßig ausländische Tageszeitungen,
- 1,2% die polnische Volkspresse,
- 1,9% Sportmagazine,
- 2,8% Jugendwochenblätter,
- 8,1% homiletische Zeitschriften und
- 64,8% die Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny“ liest.

Haben Priester Zeit?

Auf die Frage: „Wieviel Freizeit am Tage hat der Priester durchschnittlich für sich?“ erhielt man nachstehende Antworten:

ca. 1 Stunde	– 6,5%	Glaubens- und Moralegleichgültigkeit	– 18,3%
ca. 2 Stunden	– 22,2%	Verweltlichung der Gesellschaft	– 14,0%
ca. 3 Stunden	– 24,3%	Religiöse Unwissenheit	– 11,2%
ca. 4–5 Stunden	– 16,0%	Materialismus und	
„verhältnismäßig viel/ziemlich viel“	– 3,9%	Konsumeinstellung	– 10,7%
„schwer zu sagen“	– 8,8%	Gleichgültigkeit in religiösen	
sehr wenig	– 8,6%	Praktiken	– 9,7%
überhaupt keine Freizeit	– 2,7%	Fehlen moderner	

Wir sehen, daß etwa die Hälfte der Priester 2–3 Stunden pro Tag, ein Fünftel gar keine oder sehr wenig Zeit und etwa ein Fünftel viel Zeit für sich in Anspruch nimmt. Wenn man berücksichtigt, daß während der Freizeit eine Ruhepause, die Weiterbildung und der mitmenschliche Kontakt einen Platz haben sollen, dann stellt man fest, daß die Priester im allgemeinen zu wenig Zeit zur eigenen Verfügung haben.

Die Priester über die Aufgaben der Kirche in Polen

Unter den vielen erwähnten Aufgaben dominieren an erster Stelle die, welche zur Verbreitung und Vertiefung des Glaubens und der Liturgie führen; und so erachten die Priester als ihre wichtigste Aufgabe:

Erneuerung des religiösen Lebens durch Liturgie	– 29,1%
Vertiefung des Glaubens in der Gesellschaft	– 27,5%
Vervollkommnung des Religionsunterrichts	– 20,7%
Gewinnung der Jugend für die Kirche	– 19,2%
Vertiefung des religiösen Wissens bei Durchschnittskatholiken	– 14,6%
Belehrung der Menschen, wie man im Alltag mit dem Glauben lebt	– 14,6%
Erneuerung der Ehe und Familie	– 14,6%
Kampf mit bösen Gewohnheiten, Erneuerung des moralischen Lebens	– 12,2%
Aktivierung der Laien	– 17,3%
Regelung der Verhältnisse zwischen Kirche und Staat	– 14,5%
moderne Bildung der Geistlichkeit	– 12,5%
Überprüfung der Relation „Herrschaft u. Untertänigkeit in der Kirche“	– 11,2%

Priester über die Schwierigkeiten in der Seelsorge

Die Hauptschwierigkeiten betreffen die Verweltlichung und den praktischen Materialismus der Gesellschaft. Konkret drückt man das in folgenden Formulierungen aus:

Kommunikationsmittel	– 18,6%
Isolierung der Priester von der Gesellschaft	– 14,7%
Schwierigkeiten im Kontakt mit der Jugend	– 18,1%
Alkoholismus	– 14,6%
Konflikte zwischen den Geistlichen	– 9,8%
Probleme der Berufsethik	– 4,7%
Opportunismus, Doppelmoral und Heuchelei	– 4,8%
Nichtanpassung der Gemeinden an das II. Vatikanum	– 4,2%
Allgemeine Struktur der Seelsorge	– 9,2%

So sieht das allgemeine Bild des polnischen Priesters auf Grund der Umfrage aus. In Wirklichkeit haben wir es aber mit mehreren Bildern zu tun, die vom Alter, vom Amt und vom Wohnort abhängig sind. Ergebnisse einer solchen Auswertung können aber nicht referiert werden.

Johannes Niggemeier Befreiung durch Katechese

Die Diskussion über die Problematik des „kirchlichen Religionsunterrichts in der öffentlichen Schule“ scheint in gewisser Weise an ein Ende gekommen zu sein. Sie hat sicher für den Religionsunterricht in der Schule z. T. reichliche Früchte getragen. Es zeigt sich aber jetzt, daß sie vor allem auch für eine kirchliche Katechese außerhalb der öffentlichen Schule neue Perspektiven eröffnet hat. Überhaupt scheint sich das Interesse der Pastoraltheologie zunehmend auf die Eigenaufgabe einer spezifisch kirchlichen Katechese außerhalb des „Schulbetriebes“ zu verlagern. Zu dieser Umorientierung möchte auch der folgende Aufsatz einen bescheidenen Beitrag leisten: Es geht ihm um die kirchliche Katechese und ihre inhaltliche Bestimmung als Befreiungsbotschaft und nicht um den Religionsunterricht in der Schule. Solche Katechese kann nach

Niggemeier ihre Befreiungsfunktion nur wahrnehmen, wenn sie situativ-problemorientiert ansetzt, sich streng auf Jesus von Nazareth konzentriert, kirchen- und gesellschaftskritisch von sozialer Integration und Gesprächsbereitschaft bestimmt und auf Praxis ausgerichtet ist. red

„Theologische Ortung“

Kirchliche Katechese ist – im vieldiskutierten Unterschied zum Religionsunterricht in der öffentlichen Schule¹ – wesentlich kirchlich-gemeindliche Verkündigung; d. h. von Gemeinde her und auf Gemeinde hin in Anspruch nehmende Vermittlung der biblisch-christlichen Botschaft. Und als solche ist die Katechese Sprachrohr für den evangelischen „Ruf der Freiheit“ (Käsemann). Diese Freiheit des Evangeliums² aber versteht sich an Intensität und Extensität ganzheitlich umfassend; d. h. sie betrifft den Menschen in all seinen Dimensionen, in all seinen Bezügen zu Welt und Umwelt, sie ist ihm also als „politische“ Freiheit geschenkt und zugesprochen. Für die Katechese als Vermittlung von Befreiungsbotschaft bedeutet das: Sie ist wesentlich „politische Katechese“ im Verständnis politischer Theologie³.

als sie mit zwanzig
ein kind erwartete
wurde ihr heirat
befohlen

als sie geheiratet hatte
wurde ihr verzicht
auf alle studienpläne
befohlen

als sie mit dreißig
noch unternehmungslust zeigte
wurde ihr dienst im hause
befohlen

¹ Vgl. dazu u. a. Diakonia/Der Seelsorger 1 (1970) 349 ff.; G. Baudler, in: Katechetische Blätter 96 (1971) 449 ff.; A. Exeler, ebd. 714 ff.; H. Halbfas, Aufklärung und Widerstand, Düsseldorf 1971; ders., Fundamentalkatechetik, Düsseldorf 1968.

² Vgl. u. a. E. Käsemann, Ruf der Freiheit, Tübingen 1972; R. Pesch, Die erinnerte Freiheit Jesu, in: J. B. Metz – R. Pesch – E. Kogon – A. Exeler, Freiheit in Gesellschaft, Freiburg 1971.

³ Vgl. H. Cox, Stadt ohne Gott, Stuttgart 1968; J. B. Metz, Befreiendes Gedächtnis Jesu Christi, Mainz 1970, ders., Zur Theologie der Welt, Mainz 1968; J. B. Metz – J. Moltmann – W. Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung, München – Mainz 1970; H. Peukert (Hrsg.), Diskussion zur politischen Theologie, Mainz 1969; E. Schillebeeckx, Gott, Kirche, Welt, Mainz 1970; D. Sölle, Evangelium als Inspiration, Düsseldorf 1971; ders., Politische Theologie, Stuttgart 1971.

als sie mit vierzig
noch einmal zu leben versuchte
wurde ihr anstand und tugend
befohlen

als sie mit fünfzig
verbraucht und enttäuscht war
zog ihr mann
zu einer jüngeren frau

liebe gemeinde
wir befehlen zu viel
wir gehorchen zu viel
wir leben zu wenig⁴

1. Befreiungsbotschaft durch eine situativ-problemorientierte Katechese

Das „Evangelium“ des Alten Testaments und Neuen Testaments entwickelt keineswegs ein System einer neuen Lehre, etwa eine Theorie von Freiheit und Befreiung, es eröffnet vielmehr den Menschen seiner Zeit einzeln und in Gruppen in ihren unfreien Situationen wieder Hoffnung und Zukunft und erwirkt ihnen tat-sächliche Befreiung. Vom „Ich werde sein, der ich sein werde“ (Ex 3, 14) über die befreiende Praxis Jesu bis hin zu kirchlichen Verlautbarungen wider die Bodenspekulation ist die christliche Botschaft „mit anderen Worten... Sorge für den Mitmenschen, konkret in seinen alltäglichen weltlichen Situationen“⁵. Katechese als Vermittlung des „Rufes der Freiheit“ hat sich den Situationen himmelschreiender, öffentlich bedrückender Unfreiheit einzelner und ganzer gesellschaftlicher Gruppen zu stellen; ebenso muß sie aber auch versteckte, kalt sich ausbreitende Unterdrückung aktiv aufzuspüren und zu überwinden versuchen. Diese Probleme sind überall anders und immer wieder neu; doch auch „das Evangelium ist wie Gottes Treue alle Morgen neu und ertönt seit Pfingsten in vielen Zungen“⁶. Wenn also Katechese – integriert in die Gesamtpastoral – an diesem Ort Unterweisung in der Feldbestellung mitbetreiben muß oder Alphabetisierung und Entwicklung von Strategien im Verhalten gegen unterdrückendes Großkapital, so kann sie zu anderer Zeit am anderen Ort aufgerufen sein, in zäher Arbeit ortsübliche, langesinge-

⁴ K. Marti, leichenreden, Neuwied-Berlin 1971, 35.

⁵ E. Schillebeeckx, a. a. O. 296.

⁶ E. Käsemann, a. a. O. 11.

sessene, diskriminierende Vorurteile und Unfreiheit aufrechterhaltende Gewohnheiten abzubauen. Und woanders wiederum muß sie in scheinbar „ganz individuellen Nöten“ Widerstandskraft, Selbstvertrauen und ähnliche Tugenden zu entwickeln und mitzuleben versuchen. Die Vorwürfe gegen diese Zielbestimmung lassen natürlich nicht lange auf sich warten: verwechselt diese Katechese nicht Haupt- und Nebenaufgabe sowie Ziel und „Einstieg“ (oder „Anknüpfung“ u. a. m.) miteinander? Keineswegs muß das sein. Vielmehr kann so deutlich werden, daß die befreiende solidarische Aufgabe der Auf-erbauung des Menschen nicht eventuelles Nebenprodukt, sondern eigentliche Aufgabe auch der Katechese ist. Es wäre fatal, wollte die kirchliche Katechese sich die Vermittlung „biblischer Stoffe“, die Sakramentenlehre und die „Einübung in das kirchliche Leben“ als ihr Spezifikum reservieren und es etwa dem öffentlichen Religionsunterricht an den Schulen überlassen, sich mit diesen „weltlichen Dingen“ situativ am Schüler und seinen Problemen zu orientieren. Das müßte unweigerlich aus der lebendigen befreienden Botschaft eine tote, versklavende und unwirksame Lehre werden lassen, abgezogen von der konkreten Lebenserfahrung der Menschen. Selbstverständlich soll diese Problemorientierung der Katechese nicht in anpassungswütiger Gleichförmigkeit mit allen möglichen anderen Bemühungen menschlicher Freiheitsgeschichte geschehen, sondern auf ihre Weise widmet sich die Katechese ganz dem Menschen, indem sie ihre überkommene Botschaft so transparent auf die konkrete Erfahrung der Menschen ihrer Zeit hin verkündet, daß sie als Antwort der Befreiung in den Situationen der Unterdrückung erlebt werden muß. In dieser Transparenz kann die Katechese die Vermittlung der Frohbotschaft, sei es in biblischer Unterweisung, sei es in liturgischer Einübung oder auch in kirchlicher „Lehre“ und Praxis, als befreiende Inspiration für die Überwindung der unfreien Situationen unserer Tage betreiben. Als Beispiele solcher Konzeption können u. a. gelten der Katechismus der Gemeinde vom Isolotto oder die Versuche der Alphabetisierung und anderer Emanzipationsmaßnahmen innerhalb der

lateinamerikanischen katechistischen Bemühungen.

Die Wiedergabe eines von einer Mutter an eine Katechetin gerichteten Briefes mag verdeutlichen, welch verschiedenen konkreten Situationen der Unfreiheit die Katechese gegenübersteht:

„Obschon mein Junge es nie wollte, muß ich Ihnen doch mal kurz mitteilen, daß das öftere Zuspätkommen in die Stunde (wie auch heute) nicht die Schuld meines Sohnes ist.

Ich muß fast täglich 4.30 Uhr morgens arbeiten und dann schaffe ich es trotz Hetze nicht, die Kinder pünktlich zum Unterricht fertig zu machen, da mein Junge ja auch noch eine jüngere Halbschwester hat. Sehr oft kommt dazu mein Mann angetrunken nach Hause, so daß auch die Kinder keine Nachtruhe haben. Auch am Tag muß der Junge schon viel arbeiten (Hausarbeit, bei meiner Putzarbeit helfen und Besorgungen machen...). Manchmal mache ich ihm auch seine Aufgaben für die Stunde, um zu vermeiden, daß mein angetrunkenener Mann ihn sinnlos (gleich wohin) schlägt, wenn er den Jungen spät oder früh morgens beim Schreiben antrifft. Es ist dann auch allein mein Verschulden, daß der Junge lügt. Darum bitte ich Sie herzlich, in diesen Fällen den Jungen nicht vor den anderen zu fragen. Es könnte nämlich dem Kind noch mehr schaden, da er ja leider nicht weiß, was Wahrheit oder Lüge in seiner ganzen häuslichen Umgebung ist. ‚Sorgenkinder – Sorgeneltern‘.

Entschuldigen Sie meine Belästigung, aber oft weiß ich mir keinen Ausweg mehr“⁷.

Kann die Katechese es sich leisten, als Vermittlerin der Befreiungsbotschaft Jesu hier vorüberzugehen und sich in dieser konkreten Notsituation nicht zu engagieren? Für die Ebene der Unterweisung bieten sich z. B. in bezug auf die gemeinsame Problematik im Gedicht von K. Marti und im Brief der Mutter eine Reihe von Texten, Liedern und bildnerischen Kunstwerken an, die dem Katecheten und seiner Gruppe helfen, vom Grunde dieser Problematik her, einsehbar allgemeine Bedingungen aufzudecken⁸. Darüber hinaus aber hat die kirchliche Katechese, gerade weil es mit dem Bewußt-

⁷ Dieser Brief ist wortwörtlich – lediglich mit recht-schreiblichen Korrekturen – übernommen.

⁸ Ich denke etwa an Geschichten aus U. Wölfel, Die grauen und die grünen Felder, Mühlheim 1970 (z. B. „Das Miststück“) oder an das Gemälde von P. Picasso „Die Tragödie“.

machen und dem Verbalisieren solcher Konfliktsituationen noch nicht getan ist, im Vergleich zum schulischen Religionsunterricht vor allem qualitativ ganz andere Möglichkeiten, diese Probleme „durchzuarbeiten“, aufzuarbeiten und einer Lösung näherzubringen. Die befreiende Antwort der Bibel ließe sich an Hand ebenso zahlreicher Stellen wie z. B. durch Lk 7, 36–50 Jesu Salbung durch die Sünderin, Joh 4, 1–42 Jesus und die Samariterin, Joh 8, 1–11 Jesus und die Ehebrecherin u. a. m. transparent machen und erlösend in solche Situationen hineinsprechen. Da nun aber die Katechese in die Gesamtpastoral integriert ist, bedeutet Problemorientierung noch mehr: Die Katechese beteiligt sich – etwa durch von ihr initiierte Aktionsgruppen der Nachbarschaftshilfe, Familien- und Kinderbetreuung – an der praktischen Veränderung der zu beklagenden Verhältnisse.

2. Befreiungsbotschaft durch eine auf Jesus von Nazareth konzentrierte Katechese

Jesus Christus ist im Neuen Testament auch zum Inhalt der biblischen (Befreiungs-) Botschaft geworden. Das verlangt von einer der Vermittlung dieses Evangeliums verpflichteten Katechese, sich konsequent auf das Jesusereignis als katechetisches Konzentrationsprinzip zu beziehen. Zentraler und zugleich konkreter wird sich uns die christliche Botschaft nicht darstellen als im Jesusereignis, so daß außerdem in ihm alle möglichen anderen Konzentrationsprinzipien der Katechese (wie Reich Gottes, die Eschata u. a. m.) mitangesprochen und umgriffen werden. Im Kontrast zur eingangs zitierten von Kurt Marti verdichtet geschilderten Situation skizziert R. Bultmann Jesus als Befreier folgendermaßen: „Charakteristisch für ihn (Jesus) sind Exorzismen, der Bruch des Sabbatgebotes, die Verletzung von Reinheitsvorschriften, die Polemik gegen jüdische Gesetzlichkeit, die Gemeinschaft mit deklassierten Personen wie Zöllnern und Dirnen, die Zuneigung zu Frauen und Kindern; auch ist zu erkennen, daß Jesus nicht wie Johannes der Täufer ein Asket war, sondern gerne aß und ein Glas Wein trank... und eine kleine Schar von Anhängern – Männer und Frauen – um sich sammelte“⁹.

Es geht also nicht darum, daß nun auch die Katechese auf der „Jesuswelle“ reitet; es wäre aber katechetisch total „unsachgemäß“, nach dem Motto „alle reden von Jesus – wir nicht“ nun mal von Jesus zu schweigen. Von Jesus her erfahren unsere katechetischen Bemühungen um Befreiung und Freiheit einerseits besonderen Nachdruck, andererseits kann uns aber auch gerade diese radikale Rückbindung an den Menschen Jesus und seine Freiheit vor jeder vorschnellen, unkritischen Identifizierung mit „modernen“ Freiheits- und Emanzipationsbewegungen bewahren. Bei allen sozialrevolutionären Anstrengungen für die Veränderung der Strukturen wird uns dieser Jesus immer wieder daran erinnern, daß es um die Menschen geht und daß der Weg zur Veränderung dieser Gesellschaft der Weg über die Veränderung des Menschen ist; Jesus als der leidende und gekreuzigte Gottesknecht wird uns dafür wachhalten, daß auch die am Fortschritt Erkrankten, über die die Freiheitsbewegungen und Revolutionen hinweggehen, der Erlösung, der Heilung, der Rettung, der Befreiung bedürfen. Die erinnerte Freiheit Jesu wird uns schließlich auch vor einem neuen rigoristischen, gesetzlich verklavenden „Leistenmüssen“ der Befreiung bewahren können, indem sie Freiheit und Befreiung als vom Jesusereignis her zugesprochenes Geschenk verkündet¹⁰.

3. Befreiungsbotschaft durch eine kirchenkritische Katechese

Die selbstkritische und demütige Formulierung von „Lumen gentium“ (8, 3), wonach die Kirche Sünder in ihrem eigenen Schoße umfaßt, zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig ist und immerfort den Weg der Buße und Erneuerung geht, steht gerade da, wo es um Befreiung und Freiheit als Kern der biblischen Botschaft geht, weithin im schmerzlichen Gegensatz zur kirchlichen Wirklichkeit. Die Kirche versteht sich als Institution der Freiheit schlechthin. Die tatsächliche Praxis der Freiheit aber ist kein

⁹ R. Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, Heidelberg 1962, 11.

¹⁰ Vgl. dazu J. Dreissen, Begegnung wagen und bewältigen, Hamm 1972, 35 ff; G. Lange, in: Katechetische Blätter 96 (1971) 583.

ruhreiches Kapitel in der Geschichte der Kirchen. „Da sind die innerkirchlichen Gesprächsschwierigkeiten, der drohende Gesprächsabbruch zwischen Gruppen, die gegenseitigen Verdächtigungen, die machtpolitischen Gruppeninteressen, die gezielte Verschleierung und Verharmlosung der tatsächlichen Situation, vorenthaltene Information und verweigertes Mitspracherecht, verpönte Kritik und Selbstkritik“¹¹. „Diskrepanz zwischen verbaler Aussage, in der die Botschaft von der Befreiung des Menschen ein Hauptthema darstellt, und der faktischen Wirkung der pastoralen Praxis, die leider weithin und in vielfältiger Weise mit dem Prädikat ‚unfrei‘ bzw. ‚einengend‘ belegt werden muß: Besonders deutlich tritt diese Diskrepanz heute zutage im Zuge der katechetischen Neuorientierung in der Dritten Welt, vor allem in Lateinamerika“¹². „Die erstarrten kirchlichen und pfarrlichen Strukturen (sind) nicht mehr aufnahmefähig, geschweige denn förderlich... für das, was das Evangelium an Aufbruch, Spannung und Stoßkraft in unser Leben bringen will. Man bedenke auch, welche Widersprüche und Ungereimtheiten diese Strukturen offenbaren, wenn man die Forderungen des Evangeliums dagegenhält“¹³. Es wäre nicht schwer, diese Liste fortzuführen und durch Fakten zu belegen, wie auch gegenwärtig in der Kirche immer wieder neu der „Ruf der Freiheit“ domestiziert und korrumpiert wird.

Welche Möglichkeiten haben wir, daß aus offiziellen selbstkritischen Erklärungen einer „guten Stunde“ tatkräftige, praktische Einsicht werde und die Kluft sich schließe zwischen (Ge-)Rede und Wirklichkeit?

Die Reflexion der repressiven Tendenzen der Kirche in Geschichte und Gegenwart und deren Konfrontation mit dem emanzipatorischen Grundanliegen des Evangeliums werden der politischen Katechese zum didaktisch fruchtbaren Moment, der die gegenwärtige Haltung der Kirche in der kleinen Gemeinde wie in der großen Welt kritisch zu beurteilen und, wenn möglich, zu verändern lehrt. Dabei sind Menschen aller

¹¹ A. Grabner-Haider, Sprachentwertung in den Kirchen, Köln 1971, 36 f.

¹² A. Exeler, Die Verwirklichung der Freiheit als pastorale und religionspädagogische Aufgabe, in J. B. Metz u. a., a. a. O. 81.

¹³ Die Botschaft Jesu im Isolotto, Mainz 1971, 37.

Altersstufen „Adressaten“ solcher Katechese – auch die Erwachsenen als die Hauptverantwortlichen für diese Mißstände und deren Überwindung – man sollte jedoch die Funktion der Kinder in diesem Prozeß nicht unterschätzen. „In ihrer unbarmherzigen Logik spüren sie den Gegensatz; sie sind davon um so mehr betroffen, je mehr sie in ihrem Leben ehrlich und konsequent sind. In der Tat spürt das Kind mehr als sonst jemand..., welcher Gegensatz besteht zwischen der Armut, Demut, Sanftmut und Einfachheit des Evangeliums und dem Reichtum, der Lebensferne und Macht der kirchlichen Institution“¹⁴. Eine solche Katechese wird allerdings notwendig in Konflikt geraten mit dem System Kirche; denn aus dem „politischen“ Reden von Jahwe und seinem Handeln, vom aufrüttelnden Wirken der Propheten, vom in ständigem Exodus wandernden Gottesvolk, vom provozierend befreienden Tun Jesu und schließlich vom Leben der Urgemeinde her ergeben sich viele Ansätze einer Kritik an der heutigen Kirche. Schließlich wird Katechese in ihrer kirchenkritisch befreienden Funktion das didaktische Konzept, den Stil und die methodischen Maßnahmen der traditionellen bzw. üblichen kirchlichen Katechese selbst kritisch analysieren müssen, und zwar nicht nur in ihren grundsätzlichen Vorüberlegungen in den kirchlichen Amtsstuben, sondern auch in ihrer praktischen Bewährung¹⁵.

Eine solche Analyse wird feststellen, wie sehr traditionelle Katechese die Vergangenheit verherrlicht, die mangelhaften gegenwärtigen Verhältnisse stabilisiert, sich ausschließlich am Individuum orientiert, das Heil privatisiert, „zur Gottseligkeit (Gottesfurcht) in stillem Leben und Ehrbarkeit“¹⁶ mahnt, zur

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Als zusammenfassenden Abschluß einer einjährigen Bußkatechese mit Kindern im Alter von 9 Jahren gab z. B. noch 1973 ein Pfarrer den Kindern folgenden Text zum Abschreiben: „Alle Menschen sündigen. Wir sündigen, wenn wir Gott, dem Vater im Himmel, nicht gehorchen: nicht beten, fluchen, in der Kirche unruhig sind, Eltern und guten Menschen nicht folgen, raufen und streiten, naschen, unkeusch sind, lügen, zornig sind.“ Beschwichtigen und ängstigen, „Drosselung der Antriebe“ schöpferischer Aktivität, „Dressur zur Bravheit“, „Betonung des Führerprinzips“, „Hemmung des Freimuths“ sind nur einige der zahlreichen bewußt oder unbewußt betriebenen Maßnahmen katechetischer Unterweisung, in denen man mit A. Exeler (a. a. O. 87 ff) Kennzeichen massiver Angst der Kirche vor der von ihr selbst proklamierten Freiheit erkennt.

¹⁶ E. Käsemann, a. a. O. 168.

Ruhe als erster Bürgerpflicht verhilft, indem sie durch die Tabuierung der „Moral der Herrschenden als der herrschenden Moral“ mithilft, die „Gläubigen“ lieber fromm und ein bißchen dumm zu halten, als selbstbewußt und klug, mutig und engagiert werden zu lassen.

Die Reflexion der Katechese auf ihren didaktischen Grundansatz in der Befreiungsbotschaft des Evangeliums wird letztlich nicht nur für die Verkündigung allgemein und die katechetische Unterweisung speziell, sondern auch für die Kirche selbst insgesamt einen wesentlichen Beitrag zur Befreiung leisten können; denn in ihrer Ausrichtung auf welthaltigen, reflektierenden, offenen und damit emanzipierenden Glauben wird diese Katechese die Kirche immer wieder auf den Exodus der Erneuerung und Buße bringen, weg von der Selbstverherrlichung, Selbstvergötzung und irdischen Verstrickung, weg von „verkrampter Introvertiertheit“, in der sie sich „unablässig den religiösen Puls“ fühlt, „den eigenen dogmatischen Nabel“ beschaut¹⁷. „Durch eine kritische, d. h. aufklärende Katechese, realisiert sich die Kirche in ihrem jesuanischen Ethos gegen eine vergesetzlichte Kirche in den Rechts- und Prestigeordnungen dieser Welt.“ Darum ist die Katechese – gerade weil sie kirchlich sein soll – mit Notwendigkeit ein Ort, an dem sich Kirche in voller Bewußtheit selbst in Frage stellt. Nur so verwirklicht sie glaubwürdig ihren Auftrag, die befreiende Kraft des Evangeliums erfahrbar zu machen¹⁸. Kirchenkritische Katechese betreibt also keine innerkirchliche Obstruktion, im Gegenteil: sie vollzieht gemeindliches Leben und wirkt Gemeinde aufbauend, etwa in der katechetischen Arbeit mit Jugendlichen, mit Studenten, Konvertiten und Eltern in konfessionsverschiedenen Ehen. Da es sich hier ja um eine Kritik handelt, die von innen kommt, wird sie umso ehrlicher, überzeugender, objektiver und effektiver sein können. Aber „selbst die Feindschaft ihrer Gegner und Verfolger war für sie sehr nützlich und wird es bleiben“ (Gaudium et spes Art. 44).

¹⁷ Ebd. 130.

¹⁸ H. Halbfas, *Aufklärung und Widerstand*, Düsseldorf 1971, 299.

4. Befreiungsbotschaft durch eine gesellschaftskritisch-weltoffene Katechese

„Gehe hinaus aus deinem Vaterland und aus deiner Freundschaft und aus deines Vaters Haus in ein Land, das ich dir zeigen will, so werden durch dich alle Völker der Erde gesegnet werden“ (Gen 12, 1–2).

Diese Katechese will also helfen, uns alle und die Kirche als Institution aus der einseitigen „Beschäftigung mit sich selber“ zu befreien für die „Beschäftigung mit den brennenden Problemen der Welt“¹⁹. „Politische“ Katechese wird dazu beitragen, die kirchliche Pastoral zu ernüchtern und auf den Boden heutiger Lebens- und Welterfahrung zu stellen, hinein in die umfassende konkrete Diakonie am Menschen in seiner Gesellschaft, an der Menschheit in ihrer Welt. Die Ausführungen in den gebräuchlichen Lehrplänen und Lehrbüchern kirchlicher Kinderkatechese unter den Titeln „Für mein Leben“, „Wie wir Christen leben“, „Christliche Lebensgestaltung“ oder „Sünde und Buße“ zeigen deutlich, wie wenig davon in der katechetischen Praxis bisher zu spüren ist. Eine „politische“ Ausrichtung der Katechese ist dringend notwendig. Das Evangelium will sowohl die Befreiung aller als auch die allumfassende Befreiung des ganzen Menschen. „Die Bibel mutet uns zu, dieses Interesse an der Befreiung aller zu teilen; ja es als unser eigenstes Interesse zu begreifen. Nur die Befreiung aller kann auch für den einzelnen endgültige Befreiung sein, nur das Glück aller verdient die uneingeschränkte, die jeweilig erreichten Realisierungen transzendierende Bejahung, die das Wort ‚Glauben‘ meint. Im Glauben setzen wir auf die Befreiung aller, im Akt des Glaubens sind alle Kräfte – Denken und Fühlen, Arbeiten und Warten – auf diese Befreiung konzentriert“²⁰.

Gerade am Katechismus von Don Mazzi

¹⁹ D. Sölle, *Politische Theologie*, a. a. O. 85 f.

²⁰ K. Marti, *Theologie im Angriff*, Zürich 1969, 13. Wo diese Konzeption politischer Katechese ernsthaft versucht wird, zeichnen sich auch schon erste Erfolge einer Wiederbelebung kirchlicher Katechese ab. In diesem Zusammenhang muß hingewiesen werden auf die latein-amerikanischen Konzeptionen von Paulo Freire, Erziehung als Praxis der Freiheit, Rio de Janeiro 1967, und Pädagogik der Unterdrückten, Stuttgart 1971; Roberto Viola u. a., auf den holländischen Katechismus „Glaubensverkündigung für Erwachsene“, vor allem aber auf die „Botschaft Jesu im Isolotto“.

kann man die Einsicht studieren, daß Freiheit nicht etwas ist, was man in Seelenruhe für sich haben kann, daß man Befreiung nicht für sich allein gewinnen kann, ohne sie auch wieder zu verlieren. „Jesus will, daß wir Freunde sind“ – so lautet der erste Satz in diesem Katechismus. An solchen Textstellen und den vielen Fotos mit Zeugnissen weltweiter Unterdrückungssituationen erkennt man deutlich, wie man sich der Versuchung bewußt ist, ob eigener himmelschreiender Unfreiheiten die weltweite Dimension von Not und Knechtschaft zu übersehen. In diesem Sinne interpretiert E. Schillebeeckx Mt 25, 45: „Euer Versäumnis gegenüber den Entwicklungsländern ist ein Versäumnis gegenüber Christus selbst, ein Verstoß gegen das authentische Christentum“²¹. So wichtig es ist, sich dieser Gefahr bewußt zu sein, ebenso notwendig ist für die Katechese das Bewußtsein von der gegensätzlichen Versuchung, die darin besteht, die Beschäftigung mit weltpolitisch bekannten Problemen der Unfreiheit als Alibi für die Ablenkung von den Zwängen, in denen wir selbst und die Menschen um uns (z. T. durch unser persönliches Versagen) leben müssen. „Nicht die Dritte Welt ist das Problem, wir sind es!“²². Verantwortung für die Freiheit „beginnt im engsten Lebenskreis. Wer dort versagt, mag sich redend und handelnd ins Fernste flüchten, um sich selbst ein Alibi seiner Bedeutung zu verschaffen und anderen zu imponieren. Wer die Welt bekehren, ändern und revolutionieren will, ohne zuvor selbst bekehrt zu sein, seinen Willen in die Bereitschaft zum Dienst gestellt zu haben... ist ein Narr. Er muß sich ideologisch berauschen, um die eigene Armseligkeit zu vergessen“²³. Gerade im Blick auf das Evangelium wird die Katechese daran festhalten, daß die Veränderung der Gesellschaft auf ihre Befreiung hin nur über die befreiende Veränderung des Menschen möglich wird, daß es bei allen gesellschaftlichen Veränderungen letzten Endes um die Humanisierung der Welt, also um den

Menschen und nicht um gesellschaftliche Strukturen geht.

Die emanzipatorische Kraft einer solchen gesellschaftskritisch-weltoffenen Katechese liegt darüber hinaus vor allem in ihrem Beitrag zur Erziehung zu aktiver Toleranz und Solidarität im großen wie im kleinen. Solidarität, ein anderer Name für die religiös okkupierte, bisweilen emotional überzogene „Brüderlichkeit“, ist in unserer immer kleiner werdenden Welt, in der einer für den anderen wechselseitig für das Ganze haften muß, ohne sentimentales Moralisieren einsichtig zu machen und zu praktizieren. Aktive Toleranz – nicht zu wechseln mit dem liberalistischen Axiom, „jeden nach seiner Fassung selig werden zu lassen“ – versucht, in den menschlichen Beziehungen die erniedrigenden und festnagelnden Vorurteile abzubauen bzw. erst gar nicht aufkommen zu lassen, indem sie verzichtet auf alle festen Vorstellungen und Klischees von dem, was „gottwohlgefällig“, also „vernünftig“, gut und „einzig richtig“ sein soll. „Natürlich bleibt das Evangelium nicht in persönlicher Bekehrung stecken. Natürlich ist es ein erbitterter Feind der Gewalten, welche kraft herrschender Sachzwänge und Strukturen Menschen unterdrücken und den Weg ins Humane versperren. Es ist jedoch ebenso ein unerbittlicher Kritiker derer, welche das All reformieren wollen, ohne bei sich selbst und in entschlossener Pragmatik vor der eigenen Tür zu beginnen“²⁴.

Sollte einer kirchlichen Katechese eine solche Erziehung weniger möglich sein als z. B. einem „offenen“ Religionsunterricht in der öffentlichen Schule? Auf den ersten Blick scheint es der offene schulische Religionsunterricht „in Sachen Toleranz, Pluralität und Emanzipation“ tatsächlich leichter zu haben. Je mehr allerdings eine gesellschaftskritische und weltoffene Katechese sich aus der Umklammerung durch Verschulung zu lösen vermag, desto bessere Möglichkeiten der Emanzipation durch Toleranz und Solidarität bieten sich ihr, weil sie in natürlicheren Lebensvollzügen als denen des schulischen Lehrens und Lernens gegenüber anderen Lebensformen und Anschauungen

²¹ E. Schillebeeckx, a. a. O. 258.

²² K. Marti, a. a. O. 14.

²³ E. Käsemann, a. a. O. 135 f. Vgl. dazu die Geschichte aus dem Buch zur Beichtkatechese von G. Weber, Das Zeichen für eine bessere Welt – ein Bußbuch, Freiburg 1970, S. 28: „Es fängt im Kleinen an.“

²⁴ Käsemann, 136.

aktive Toleranz und Solidarität zu praktizieren und einzuüben vermag. Dazu gehört auch der Respekt vor der Freiheit und Gleichheit „der anderen“, ganz gleich, aus welcher Rasse, Religion und welcher Nation sie kommen, aus welcher Weltanschauung sie leben, welchen Lebensstil sie pflegen, welchen „ungewöhnlichen“ Lebensgewohnheiten sie auch immer nachgehen. Die Katechese könnte die integrierende, solidarische und befreiende Kraft des Evangeliums im gelebten Umgang mit Gastarbeitern, in der Versöhnungsbereitschaft mit Menschen aus anderen politischen Systemen oder einander widerstrebenden Interessengruppen erweisen. Der vielfältigen Andersheit und Fremdheit des anderen Menschen anderer „Welten“ darf nicht – aus Ängstlichkeit vor Verunsicherung etwa – ausgewichen werden, vielmehr muß die Katechese sie bewußt als didaktische Aufgabe aufgreifen und direkte persönliche Begegnungen mit diesen Menschen „provizieren“. Und weil das so umfassend leider oft nur indirekt möglich sein wird, muß man z. B. häufiger und gezielter u. a. besonders Text- und Bilddokumente verschiedenster Herkunft aus der kleinen Umwelt und der großen „Internationalen“ zur Sprache bringen.

5. Befreiungsbotschaft durch eine sozialintegrative (vom Dialog bestimmte) Katechese

In ihrer Formulierung umfaßt diese These zweierlei Aspekte: Katechese wird nur dann befreiend wirken, wenn sie sowohl „nach außen“ wie „nach innen“ vom Dialog, vom Brudersein und nicht vom Herrschaftsverhältnis bestimmt ist. Was das „nach außen“ bedeutet, wurde vor allem in den Ausführungen über eine welt-offene und kirchenkritische Katechese dargelegt. Die dort geforderte Weltoffenheit wird durch diese These näher charakterisiert als die dialogische. Das bedeutet: gegenseitige Information, Anerkennung und Bereicherung von Kirche und Welt (vgl. Gaudium et spes, Art. 40–45). Befreiende Katechese wird diesen Dialog forcieren und die Schanzen und Mauern kirchlichen Gettos gegenüber der Welt schleifen müssen. Eine wesentliche Voraussetzung für das Gelingen von „nach außen“ dringender befreiender Wirkung kirchlicher

Katechese ist ihre „innere“ gesprächsbereite Atmosphäre, ihr partnerschaftlicher Stil, ihre dialogische Eigenstruktur. Die kirchliche Kinder-, Jugend- und Erwachsenen Katechese müßte sich deswegen zunächst einmal selbst aus allen „autoritären“ Systemzwängen lösen, wenn sie nicht nur von allumfassender Befreiung des Menschen reden, sondern sie auch verwirklichen will. Zu diesen Zwängen gehören sicherlich manche kirchenpolitische Zustände, Praktiken und Bindungen sowie manches theologische Vorverständnis; dazu gehört aber auch der Systemzwang heutiger Schule und Verschulung. Mehr und mehr Pädagogen – vor allem jene, die nicht leugnen, daß sie ihr Engagement für den Menschen aus der Botschaft des Evangeliums „herleiten“ – kommen zu der Einsicht, daß gerade unsere heutige Schule dem pädagogischen Globalziel Emanzipation und Selbstbestimmung eher hinderlich als förderlich sei²⁵. Aus den verschiedenen schulischen Bildungsbereichen beklagen sie sich über die wachsenden Zwänge, die sie hindern, auf ihren Tätigkeitsgebieten neue Wege zu gehen und z. B. gruppendynamische Forschungsergebnisse anzuwenden. Stofffülle, ideologische Verfestigung, wirtschaftliche Interessen, Leistungsdruck, Einseitigkeiten curriculärer Ausrichtung u. a. m. entfremden die Schule ihrer Hauptaufgabe. In seinem Buch „Pädagogik der Unterdrückten“ charakterisiert Paulo Freire die traditionelle unterrichtliche Erziehung als „depositarische Erziehung“ „in der Weise eines Fütterungsvorganges“, als Übermittlungssystem zwischen Lehrer und Schüler im „Bankierskonzept“:

- „a) Der Lehrer lehrt, und die Schüler werden belehrt.
- b) Der Lehrer weiß alles, und die Schüler wissen nichts.
- c) Der Lehrer denkt, und über die Schüler wird gedacht.
- d) Der Lehrer redet, und die Schüler hören brav zu.
- e) Der Lehrer züchtigt, und die Schüler werden gezüchtigt.
- f) Der Lehrer wählt aus und setzt seine Wahl durch, und die Schüler stimmen ihm zu.
- g) Der Lehrer handelt, und die Schüler

²⁵ Einen Überblick über solche Positionen gibt H. von Hentig, Cuernavaca oder: Alternative zur Schule? Stuttgart – München 1971.

haben die Illusion zu handeln durch das Handeln des Lehrers.

- h) Der Lehrer wählt den Lehrplan aus, und die Schüler (die nicht gefragt werden) passen sich ihm an.
- i) Der Lehrer vermischt die Autorität des Wissens mit seiner eigenen professionellen Autorität, die er in Widerspruch setzt zur Freiheit der Schüler.
- j) Der Lehrer ist das Subjekt des Lernprozesses, während die Schüler bloße Objekte sind²⁶.

Hier wird – nach dem liberalistischen Motto „Wissen ist Macht“ – das Wissen der Lehrenden zur Macht der Herrschenden. Schule, Unterricht und Lehre emanzipieren dann nicht, sie stabilisieren vielmehr und passen an; und zwar an die Interessen der „Macht-haber“. Daher fordern einsichtige Pädagogen, wenn schon nicht die entschulte Gesellschaft (Illich z. B.), so doch die entschulte Schule (H. von Hentig), die Schule als sozialintegrativen kommunikativen Erfahrungsraum. In Bezug auf Mt 23, 8–10 („Ihr aber sollt euch nicht Lehrer nennen lassen... Unter euch soll es nicht so sein.“) sagt D. Sölle: „Die sozial eminent bedeutende Einteilung der Menschen durch Bildung – in Lesende, Schriftkundige, religiös Informierte und die Angehörigen der Klassen, denen dies alles fehlt – wird ihrer Würde und Bedeutung entkleidet... Die Herrschaft wird abgebaut, an die Stelle der patriarchalisch strukturierten Gesellschaft tritt die brüderliche“²⁷. Die katechetische Konzeption vom Isolotto ist der Versuch einer solchen entschulten, vom Evangelium inspirierten dialogischen Katechese. Da wird Katechese zu einem Stück gemeinsamen Lebens, „eine Schule des Lebens in Gemeinschaft“. „Katechet und Gruppe bilden eine kleine Gemeinschaft, die lernen will, im Geiste des Evangeliums zusammenzuleben“²⁸. Als verhältnismäßig freies Unternehmen – vor allem im Stadium ihres Wiederbeginns – hätte die kirchliche Katechese die Chance, die Vermittlung der Position der Curriculumtheorie und der Gruppendynamik zu experimentieren. Das brächte Befreiung durch ein Mehr sowohl an Information als auch tieferer Selbsterfahrung, festerer Selbstidentität und abgesicherterer

sozialer Integrierung²⁹. Zugegeben: die vom dialogischen Gruppenprozeß bestimmte Katechese wird gemessen an der rechten Lehre, vor Umwegen, Irrwegen, Einseitigkeiten, Halbwahrheiten und einem gewissen Minimalismus in „Sachen Glaubenslehre“ nicht verschont bleiben; aber sie wird dem Evangelium gerecht, weil sie dem Menschen situativ gerecht wird, indem sie schon durch ihre Struktur, ihren Stil und ihre Atmosphäre kommunikativ, sozialintegrativ, therapeutisch und letztlich befreiend wirkt.

6. Befreiungsbotschaft durch eine auf Praxis ausgerichtete Katechese

Aus der Erörterung der Thesen 1 bis 5 ergibt sich als gemeinsamer Aspekt der notwendige Praxisbezug der Katechese, dessen Wichtigkeit durch die thesenhafte Formulierung hier noch einmal eigens unterstrichen werden soll. Kirchliche Katechese darf sich nicht auszeichnen als Institutionalisierung des Herr-Herr-Geredes (vgl. Mt. 7, 21); und nichts ist damit getan, wenn an die Stelle des alten „Herr, Herr“ das moderne Reden von Emanzipation, Freiheit, Befreiung zur Selbstbestimmung in Systemzwängen u. a. m. tritt. Ähnlich wie die politische Theologie hat sich eine politische Katechese dem Theorie-Praxis-Problem ernsthaft zu stellen. Politische Theologie zielt in ihren Reflexionen auf die Einheit von Theorie und Praxis im „Reden von Gott“. Das heißt: Sie sucht nach Verwirklichung der biblischen Botschaft in einer möglichen Praxis, befragt das Evangelium danach, wieviel es praktisch zur Veränderung der Welt heute hergibt. „Die Suche nach den Verifikationskriterien theologischer Sätze ist die wissenschaftstheoretische Konsequenz dieses Denkens“³⁰. Integriert in die Gesamtpastoral muß die Katechese das operativ-praktische Verhältnis des biblischen Glaubens zur Welt einüben. Das ist nicht

²⁹ Zur Thematik Gruppendynamik und Katechese vgl. u. a.: O. Betz, *Gruppendynamische Ansätze, das Lieben zu lernen*, in: *Katechetische Blätter* 98 (1973) 65–75; K. Frielingsdorf, *Gruppendynamische Lernziele und Lernverfahren als Aufgabe für die Religionspädagogik*: ebd. 97 (1972) 641–650; ders., *Berufsbezogene Gruppendynamik in der Priesterfortbildung*, in: *Diakonia/Der Seelsorger* 2 (1971) 382–396; J. Le Du, *Katechese und Gruppendynamik*, Luzern – München 1971. – F. Kaspar, *Gruppendynamische Unterrichtsverfahren*, Stuttgart – München 1971. – H. Reiser, *Identität und religiöse Einstellung*, Hamburg 1972 (bes. S. 90–119).

³⁰ D. Sölle, *Politische Theologie*, a. a. O. 98.

²⁶ P. Freire, a. a. O. 14 u. 75.

²⁷ D. Sölle, *Politische Theologie*, a. a. O. 84.

²⁸ Die Botschaft Jesu im Isolotto, S. 30.

nur quantitativ mehr als das Unterrichten und Lehren einer biblischen Theorie der Befreiung, das ist qualitativ etwas anderes, nämlich praktische Ermöglichung von gelebter Befreiung aus der handelnden Hoffnung, „die nur im Arbeiten an einer besseren Zukunft... in der Sorge für den Mitmenschen, konkret in seinen alltäglichen weltlichen Situationen“³¹ Wirklichkeit wird. Vermittlung von Befreiungsbotschaft durch die Katechese muß dann also zugleich bedeuten: befreiende Veränderung der Wirklichkeit. Die Katechese verifiziert so den Befreiungsanspruch des Evangeliums, indem sie sich aktiv an der Veränderung der Lebensumstände auf mehr Freiheit hin beteiligt.

Eine situativ-problemorientierte, auf Jesus konzentrierte, kirchenkritisch wirksame, gesellschaftskritisch-weltoffene, sozial integrative Katechese braucht ihre Ergebnisse nicht erst noch in die Praxis übertragen zu lassen, sie ist bereits pastorale Praxis, in deren Vollzug Befreiung geschieht. Wenn also Katechese wesentlich kirchliche Verkündigung des Evangeliums als Befreiungsbotschaft ist, dann kann sie nicht darauf abzielen, die Menschen in der Unmündigkeit zu fixieren – schon gar nicht, wie im „Großinquisitor“ Dostojewskis, um sie leichter ins Heil zu bringen; dann kann sie weiterhin auch nicht an der politischen Hermeneutik dieser Befreiungsbotschaft vorbei verkünden; sie muß vielmehr ihre Funktion für die Öffentlichkeit relevant machen, indem sie die Befreiungsbotschaft nicht nur im Wort laut werden läßt, sondern auch in der Tat für unsere Gesellschaft als glaubhaft und lebbar verwirklichen hilft.

Der „Ertrag“ solcher katechetischer Grundorientierung für die Praxis!

Zugegeben: Auch nach diesen Ausführungen bleiben sowohl die Globalzielumschreibung der kirchlichen Katechese recht allgemein, wie auch deren thesenhaft formulierten didaktischen Maßgaben noch ziemlich formal sind. Aus einem ähnlichen Zusammenhang zitiere ich G. Stachel: „Es versteht sich, daß derartige formale Zielsetzungen an konkreten Themen entsprechend zu operationalisieren

wären“³². Zudem sollte aber doch bedacht werden, daß Vermittlung von Befreiungsbotschaft weder das Hobby von bestimmten sogenannten avantgardistischen Katecheten sein, noch gewissen dafür „reif“ angesehenen Kreisen oder Altersgruppen von „Adressaten“ vorbehalten sein darf und daß Befreiung durch Katechese keine mehr oder weniger punktuelle Thematik, sondern durchgängiges katechetisches Prinzip ist. Das wiederum bringt keineswegs Überforderungen der Praktiker, im Gegenteil eine die Praxis erleichternde Befreiung der Katechese selbst: Situative Orientierung an der Problemlage der Adressaten befreit die Katechese sowohl von der unzulässig verallgemeinernden, lebensfremden „Stoffverteilung“ als auch von ihrem normativ apodiktischen Stil, der auf Dauer den Träger und die Adressaten der Katechese doch immer wieder neu frustriert. Strenge Konzentration auf die Heilsbedeutung des Jesus von Nazareth hilft der Katechese zu unterscheiden zwischen Wichtigem und weniger Wichtigem und verschafft ihr dadurch Befreiung von der Last der Stofffülle. Eine Katechese, die sich bemüht, auch kirchenkritisch wirksam zu sein, erleichtert das Verständnis für einen notwendigen innerkirchlichen Pluralismus und befreit sich selbst von systemimmanentem Denken. Eine gesellschaftlich-weltoffene Katechese befreit sich selbst von der individualistischen Fixierung auf das „Innenleben der Gläubigen“, die die Katechese allzu häufig in eine zähe, lähmende Atmosphäre und den Katecheten immer wieder neu in peinliche Situationen und deprimierte Stimmungen über sich und sein „Fach“ bringt. Eine sozialintegrativ kommunikativ ausgerichtete und dialogische Katechese befreit von diesem humorlosen, autokratischen Lehrer-Schüler-Verhältnis, das oft mehr von Zwang, Kampf und „Kleinkrieg“ als von Freiheit und spielerischem Tun bestimmt ist. Die grundsätzlich auf Praxis bezogene Katechese befreit sich schließlich von der „unevangelischen“ Vertheoretisierung und Verschulung unserer Glaubensunterweisung durch Lehren und Lernen.

³¹ E. Schillebeeckx, a. a. O. 296.

³² H. Heinemann – J. Stachel – S. Vierzig, Lernziele u. RU, Zürich 1970, 36.

Praxis

Erich Dunkel

Pfarrverband Gillenfeld

1. Soziologische und historische Beschreibung

Der Pfarrverband Gillenfeld liegt im Dekanat Manderscheid zwischen Daun und Wittlich in der Eifel. Die Gesamtbevölkerung beläuft sich auf 12.768 Einwohner (1. 1. 1973), wovon 12.187 katholisch sind. Man kann also von einem „rein-katholischen“ Gebiet sprechen.

Das Dekanat Manderscheid umfaßt 14 Pfarreien mit insgesamt 36 Dörfern. Die durchschnittliche Größe der Orte liegt zwischen 200 und 400 Einwohnern.

Das gesamte Gebiet des Dekanates ist mitten in einem Strukturwandel. Aus überwiegend reinen Bauerndörfern vor 15 Jahren sind Gemeinden geworden, in denen überwiegend Arbeiter mit bäuerlicher Tradition wohnen. Rein bäuerliche Betriebe beschäftigten zur Zeit 12 Prozent der Gesamtbevölkerung, doch ist diese Angabe mit Vorsicht aufzunehmen, da es sich bei diesen Leuten sehr stark um ältere Einwohner handelt, die nicht mehr in der Lage waren, sich in andere Berufe einzugewöhnen. Die Zahl der Jugendlichen, die den Beruf des Landwirts erlernen wollen, ist äußerst gering (bei den Schulabgängern der Hauptschule Gillenfeld 1973: 0, 1972: 2, 1971: 1).

Die Arbeiter sind hauptsächlich im Baugewerbe und in den inzwischen angesiedelten Industriebetrieben tätig. Es sind überwiegend ungelernete Arbeiter. Die Jugend strebt dagegen fast vollständig einen qualifizierten Berufsabschluß an.

Die Arbeitsplätze liegen in der Mehrzahl so, daß man sie als Tagespendler erreichen kann: Wittlich, Daun, Ulmen. Im Dekanat selbst liegen eine Schuhfabrik (400 Arbeiter) und eine Fensterfabrik (300 Arbeiter), daneben einige kleinere Industriebetriebe mit etwa 400 Arbeitsplätzen. Die Zahl der Wochenpendler ist gering.

Neben der Industrie schafft die Touristik Einnahmequellen. Wichtigste Fremdenverkehrs-

orte sind Manderscheid mit Kurklinik und Kurbetrieb und Gillenfeld mit dem Pulver- und Holzmaar, also mit überwiegend Campingtouristik. Im Sommer werden bis zu 5000 Erholungssuchende gezählt.

Von den Pfarreien des Dekanates Manderscheid sind zur Zeit 8 besetzt.

Schon früh gab es im Dekanat eine überpfarrliche Zusammenarbeit. Seit 1960 wurde die Erwachsenenbildung koordiniert und seit 1966 auch die Jugendarbeit.

Wichtiger Anlaß zu weiterer Kooperation war die Einschulung der Kinder in zentrale Hauptschulen und in Grundschulen mit größerem Einzugsbereich.

1970 beschlossen drei Pfarrer eine noch engere Kooperation in der Form eines Pfarrverbandes. Es handelte sich um die Pfarreien, deren Orte im Hauptschulbezirk Gillenfeld zusammengefaßt sind. Während der Planung stellte sich heraus, daß dieser Ansatz zu niedrig gegriffen war, da

1. innerhalb eines solch kleinen Einzugsbereiches (4600 Einwohner) kaum qualifizierte Laienmitarbeiter in genügend großer Zahl zu finden sind,

2. der Bezirk für den Einsatz hauptamtlicher Laienmitarbeiter zu klein ist und

3. bei einer noch kleineren Zahl von Hauptamtlichen (Priester und Laienkräfte) eine Teamarbeit praktisch nicht mehr möglich ist. So wurde beschlossen, als Endziel die Zusammenfassung aller 14 Pfarreien des Dekanates Manderscheid anzustreben. Erreichbar war aber vorerst nur die Zusammenarbeit von acht Pfarreien mit 6400 Einwohnern und 4 Pfarrern. Am 11. April 1971 wurde der Pfarrverband Gillenfeld in dieser Größenordnung vom Bischof von Trier errichtet.

Am 1. Oktober 1973 kamen drei weitere Pfarreien dazu, so daß der Pfarrverband im Augenblick 11 Pfarreien mit 8400 katholischen Einwohnern umfaßt. In diesen elf Pfarreien sind zur Zeit 5 Pfarrer tätig. Außerdem ist dem Pfarrverband ein Subsidiar (Religionslehrer aus Wittlich) zugeteilt.

2. Arbeitsweise des Pfarrverbandes

Der Pfarrverband wird durch das „Leitungsteam“ geführt. Es setzt sich aus den fünf Pfarrern und dem Subsidiar zusammen, da bisher alle Bemühungen, hauptamtliche

Laienkräfte für den Pfarrverband zu bekommen, vergeblich waren.

Das Leitungsteam trifft sich vierzehntägig (wenn notwendig, auch wöchentlich) zu einer Pastorkonferenz. Hier werden die anstehenden Fragen der Pfarrverbandsarbeit besprochen und möglichst geklärt.

Jeder Pfarrer hat auch nach Errichtung des Pfarrverbandes einen territorialen Bereich, in dem er die Grunddienste leistet. Darüber hinaus hat er einen überpfarrlichen kategorialen Seelsorgsbereich übernommen.

Bei der Pastorkonferenz wird Rechenschaft über die Arbeit im kategorialen Bereich gegeben und die Planung der nächsten Wochen und Monate besprochen. Daneben wird versucht, immer mehr zu einer Angleichung der Arbeit im Bereich der Grunddienste zu erreichen (z. B. im Sakramentenunterricht). Selbstverständlich ist es nötig, grundsätzliche Themen der Theologie und Pastoral zu behandeln, aus denen sich die Arbeit ableitet. Gremien im Februar 1971 der Errichtung des Pfarrverbandes. Zur Zeit werden folgende kategorialen Dienste überpfarrlich geleistet:

1. Koordination und Verwaltung des Pfarrverbandes,
2. Information (Pfarrverbandsbrief, Veröffentlichungen, Umfragen),
3. Gottesdienstangebot und -gestaltung,
4. Religionsunterricht und Schule (Kontakt zu den Kollegien),
5. Erwachsenenbildung: Glaubensschulung, Ehe und Familie, kirchliche Verbände und Gruppen, soziale Bildung, Büchereiwesen,
6. Jugendarbeit,
7. Caritas, soziale Dienste: Aufbau einer Sozialstation, Altenbetreuung auf Verbandsebene, Kinderbetreuung auf überpfarrlicher Ebene,
8. Ökumene, besonders ökumenische Touristenseelsorge.

Zu den Grunddiensten werden augenblicklich gerechnet:

1. Verwaltung der Pfarrei (eine Gesamtverwaltung wird angestrebt),
2. örtliches Gottesdienstangebot, Sakramentenspendung,
3. Hinführung zu den Sakramenten (möglichst in Zusammenarbeit mit den Eltern),
4. Kranken- und Altenbetreuung auf pfarrlicher Ebene.

Die Diskussion über den Umfang der Grunddienste und der kategorialen Dienste darf nicht abreißen. Strukturelle und personelle Veränderungen stellen immer wieder neu die Frage, wie weit Grund- bzw. kategoriale Dienste reichen.

3. Zusammenarbeit mit den Gemeindegremien

In den acht Pfarreien, die 1971 zum Pfarrverband zusammengeschlossen wurden, bestanden Pfarrgemeinderäte und Kirchenvorstände. Schon bei der Planung wurden diese Gremien bewußt in die Beratungen einbezogen. Zuerst wurde den Mitgliedern Form und Zweck des Pfarrverbandes erklärt. Anschließend wurde durch gute Information erreicht, daß diese Frauen und Männer sich ein immer besseres Bild von der geplanten Seelsorgeeinheit machen konnten.

So wurde erreicht, daß alle diese pfarrlichen Gremien im Februar 1971 der Errichtung des Pfarrverbandes zugestimmt hatten. Erst nach der Zustimmung dieser Gremien wurde die Errichtung des Pfarrverbandes durch den Bischof beantragt.

Nach der Errichtung wurde möglichst bald (am 17. Juni 1971) ein Informationstag angesetzt, zu dem alle Pfarrgemeinderäte und Kirchenvorstände, aber auch alle an der gemeinsamen Arbeit interessierten Einwohner des Pfarrverbandes, eingeladen wurden.

Man ging in zwei Etappen vor: 1. Vortrag eines Diözesanvertreters über die Vorstellungen der Bistumsleitung über Sinn und Zweck der Pfarrverbände. Die Ausführungen wurden anschließend zur Diskussion gestellt. 2. Erarbeitung verschiedener Ansätze für ein Programm in mehreren Arbeitskreisen. Es konnten folgende Arbeitskreise angeboten werden: a) Organisation und Öffentlichkeitsarbeit, b) Erwachsenenbildung, c) Jugendarbeit, d) Gottesdienstgestaltung. Ein fünfter Arbeitskreis, der sich mit der Kooperation der Verwaltungsarbeit befassen sollte, kam nicht zustande.

Aus diesen Arbeitskreisen des Informationstages entwickelten sich dann Sachausschüsse, die in den nächsten Monaten u. a. das Winterprogramm der Erwachsenenbildung und ein Arbeitspapier zur Errichtung eines „Pfarrverbandsrates“ ausarbeiteten. Die Arbeitskreise „Jugendarbeit“ und „Gottesdienst-

gestaltung“ brauchten längere Anlaufzeit. Nach der Pfarrgemeinderatswahl im März 1972 wurde auf Grund des erarbeiteten Papiers der Pfarrverbandsrat delegiert (von den pfarrlichen Gemeinderäten). In diesem Pfarrverbandsrat ist nur der Gebietspfarrer (Leiter des Pfarrverbandes, Titel nach diözesanem Brauch) Vollmitglied mit Sitz und Stimme. Die anderen Mitglieder des Leitungsteams sind als beratende Mitglieder zu den Sitzungen eingeladen. Ihnen wurde kein Stimmrecht zugestanden, um ein Übergewicht der „Hauptamtlichen“ zu vermeiden.

Am 21. November 1972 fand ein zweiter Informationstag statt, zu dem wieder alle Pfarrgemeinderäte, Kirchenvorstände und interessierten Laien aus dem Pfarrverband eingeladen waren. Es wurde eine kritische Bestandsaufnahme gemacht, die dann Anfang einer klaren Sicht für die Probleme des Pfarrverbandes und besonders des Pfarrverbandsrates war.

Es wurde erkannt, daß die Arbeit des Pfarrverbandsrates nur dann effektiv ist, wenn zuerst ein Struktur- und Schwerpunkteprogramm erarbeitet wird. Nach verschiedenen Ansätzen ist die Arbeit an einem solchen Programm im Sommer 1973 angelaufen. Natürlich können diese Arbeiten und Diskussionen nicht in wenigen Wochen beendet sein, da zuerst einmal klargestellt werden muß, von welchem Gemeindebild ausgegangen wird. Daraus entwickeln sich dann die Vorstellungen über Grund- und kategoriale Dienste und über die Schwerpunkte der kirchlichen Arbeit.

Da immer wieder auf die Pfarrgemeinderäte in den einzelnen Pfarreien zurückgegriffen werden muß, ist eine Verzögerung nicht zu vermeiden, zumal ja auch Vorurteile abgebaut und Traditionen berücksichtigt werden müssen.

Neben dem Pfarrverbandsrat arbeiten die von ihm eingesetzten Sachausschüsse: „Erwachsenenbildung“, „Jugendarbeit“, „Öffentlichkeitsarbeit“ und „Gottesdienstgestaltung“. Sie stehen den Mitgliedern des Leitungsteams zur Seite und helfen bei der Planung und Durchführung. Angestrebt wird, daß sie immer selbständiger arbeiten. Das wurde bisher hauptsächlich im Sachausschuß „Erwachsenenbildung“ erreicht.

Als die Frage auftauchte, drei weitere Pfarreien dem Pfarrverband anzugliedern, mußten zuerst einmal die Voraussetzungen für die Zusammenarbeit geschaffen werden. In zwei Pfarreien mußte ein Pfarrgemeinderat gewählt werden. Dann wurde durch delegierte Mitglieder des Pfarrverbandsrates versucht, die Pfarrgemeinderäte der betreffenden Pfarreien zur Zustimmung zum Beitritt zum Pfarrverband zu bringen. Diese Zustimmung wurde erreicht, so daß diese drei Pfarreien auf Grund vorliegender Pfarrgemeinderatsbeschlüsse am 1. Oktober 1973 dem Pfarrverband angegliedert wurden.

4. Hindernisse übergemeindlicher Zusammenarbeit

1. *Hindernisse aus den Gemeinden:* Die Pfarreien des Pfarrverbandes waren bis vor wenigen Jahren vollständig selbständig. Bis auf eine Ausnahme hatten sie 1962 noch alle einen eigenen Pfarrer. Je nach theologisch-pastoralem Standpunkt des Pfarrers und dessen Charakter wurden die Pfarreien unterschiedlich geführt. Eine Mitarbeit der Laien war nur in einer Pfarrei Tradition. Oft bestand eine sehr starke Abhängigkeit der Gemeinde von ihrem Pfarrer.

Dadurch ergibt sich, daß die Selbständigkeit der Gemeinden geweckt und Initiativen zuerst einmal hervorgehoben werden müssen.

Es besteht auch ein gewisser „Pfarr-Egoismus“. Erst nach längerer Zusammenarbeit kann die Kirchtumpolitik überwunden werden. Hier ist eine Schulung und Weiterbildung der Pfarrgemeinderäte unbedingt notwendig.

2. *Hindernisse von seiten des Leitungsteams:* Bis auf eine Ausnahme waren alle Mitglieder des Leitungsteams bis 1971 selbständige Pfarrer. Die Zusammenarbeit muß erprobt und eingeübt werden. Die Rücksichtnahme auf die anderen Teammitglieder, das Einordnen in das größere Ganze und die selbstverständliche Inanspruchnahme der Hilfe anderer müssen erlernt werden.

3. *Hindernisse aus geographischen Gegebenheiten:* Der Durchmesser des Pfarrverbandes beträgt zirka 35 km von West nach Ost und 25 km von Nord nach Süd. Die Besiedlung ist sehr weitläufig. Die Einwohner, die auswärts arbeiten, sind oft bis zu 13 Stunden von ihrem Wohnsitz entfernt. Dadurch kön-

nen ehrenamtliche Laienmitarbeiter nur in beschränktem Maß gefunden werden, besonders wenn es über die eigene Gemeinde hinausgehen soll.

4. Hindernisse von *seiten des Bistums*: Bisher fehlt ein klares Konzept für die Behandlung und Förderung von Pfarrverbänden. Eine Einstellung von Laienmitarbeitern war zunächst nicht zu erreichen*. Die Priester sind überfordert, wenn sie neben ihrer vermehrten Seelsorgsarbeit alle Initiativen selbst entwickeln und die gesamte Koordinierung leisten sollen. Nebenamtliche Mitarbeiter sind wegen der Struktur des Gebietes nur in beschränktem Maße zu finden und überörtlich einzusetzen.

5. Kurze Zusammenfassung

Der Pfarrverband Gillenfeld ist ein Versuch, die kirchliche Arbeit durch gemeinsame Planung und überpfarrliche Zusammenarbeit effektiver zu gestalten und durch Laienmitarbeiter auf eine breitere Grundlage zu stellen.

Gegenüber ähnlichen Modellen gelten für die Arbeit im Pfarrverband Gillenfeld folgende Grundsätze, die sich teilweise aus der Notwendigkeit unseres Raumes ergeben: a) Die Pfarrer wohnen weiterhin zerstreut im gesamten Gebiet des Verbandes; eine *Vita communis* wird als nicht wünschenswert angesehen. b) Die Mitarbeit und Zustimmung der Laiengremien ist eine wesentliche Voraussetzung für gute Zusammenarbeit; sie muß gefördert und respektiert werden. c) Eine Arbeit ohne Schwerpunktprogramm verläuft leicht im Sand; die Ausarbeitung eines solchen Programms hat absoluten Vorrang.

Der Pfarrverband hat seine Ziele teilweise erreicht. Die Priester verstehen sich als Einheit, die Pastorkonferenzen regeln die gemeinsame Arbeit in Pfarreien und Schulen. Der Pfarrverbandsrat hat in Ansätzen seine Aufgaben erkannt. Insgesamt kann also der Versuch, durch eine Kooperation über die Pfarrgrenzen hinaus zu einer effektiveren Arbeit zu kommen, als im Ansatz geglückt angesehen werden.

* In einem Schreiben vom 21. 12. 1973 hat die Bistumsleitung einen Rendanten (Verwalter des Kirchenvermögens) für den Pfarrverband genehmigt, so daß ab 1. April 1974 ein erster Laienmitarbeiter zur Verfügung

Elisabeth Ardetl

Modell eines Elterntrainings über die Wertschätzung in der Erziehung

Im folgenden Beitrag wird über ein Seminar berichtet, das vom Bildungswerk Salzburg in städtischen und ländlichen Gemeinden veranstaltet und teilweise von der Verfasserin des Berichtes selbst durchgeführt wurde. Das Anliegen des Elterntrainings geht über die Vermittlung psychologischer und pädagogischer Grundeinsichten hinaus, vielmehr soll durch praktische Übungen, mit Hilfe von Filmen und Diskussionen das konkrete Verhalten der Eltern ihren Kindern gegenüber dahingehend verändert werden, daß sie mehr mit Wertschätzung und Belohnung erwünschten Verhaltens erziehen, als zu strafen und zu schimpfen, wobei aber gegen die „laissez faire-Erziehung“ die Notwendigkeit der Konsequenz in der Erziehung hervorgehoben wird.

1. Zum Gehorsam erzogene Eltern als Erzieher...

Wie kann es dazu kommen, daß Menschen sich gegenseitig mit tödlichen Dosen von Elektroschocks einfach auf die Weisung eines „Versuchsleiters“ hin bestrafen, der behauptet, es geschehe im Interesse eines wissenschaftlichen Experimentes? Die Antwort des Psychologen lautet: Dies darf niemanden wundern, da unsere Erziehung immer nur darauf ausgerichtet ist, Befehle zu empfangen und möglichst widerspruchslos auszuführen. Menschen, die in ihrer Kindheit diese Erziehung empfangen haben, erziehen im gleichen Geist nun wieder ihre Kinder. Eine bloße Information darüber, was Erziehung eigentlich zu leisten hat, um das Kind zu Kreativität, Freiheit, Verantwortung usw. zu führen, reicht selten aus, da die eingewurzelten Haltungen in der Praxis sich erheblich stärker durchsetzen. So kam es zu dem Versuch, Fehleinstellungen und Fehlverhalten der Eltern durch ein eigenes Training zu verändern, damit die Eltern die als richtig erkannten Erziehungsziele und -methoden auch im Alltag verwirklichen können. Ein erstes solches Trai-

ning wurde auf Anregung der evangelischen und katholischen Pfarreien in Freilassing durchgeführt; die dort tätigen Psychologen und Pädagogen wurden dann vom Katholischen Bildungswerk Salzburg eingeladen, auch in der Stadt Salzburg solche Seminare abzuhalten. Da dieses Programm sehr erfolgreich war, beschloß das Bildungswerk, damit auch aufs Land zu gehen. Ich wurde beauftragt, unter Einbeziehung der Filme der „Elternschule“ eine drei Abende dauernde Reihe zu schreiben, die ich selbst in einem kleinen Ort (Thalgau) vor etwa 40 Leuten ausprobierte und die gutes Echo fand; man versicherte uns, daß ein Ansteigen der Teilnehmer von etwa 25 am ersten auf etwa 45 am zweiten und dritten Abend ein gutes Zeichen am Land wäre. War das Publikum in der Stadt eher gemischt, aber vorwiegend aus gebildeten Schichten, so waren am Land extreme Unterschiede zu verzeichnen. Ich habe selbst die Seminare in zehn weiteren großen und kleinen Landgemeinden durchgeführt und überall ähnliches Interesse gefunden.

Besonders wichtig scheint uns die Referentenschulung, damit dieses Elternttraining auf möglichst breiter Basis angeboten werden kann. Als Grundlage für diese Schulung und für die Seminare selbst dient uns die „Erziehungspsychologie“ des Ehepaars Tausch*. Damit wird den Mitarbeitern das so wichtige Anliegen der Bildung bzw. Umbildung der Eltern klargemacht; schließlich ziehen wir mit ihnen „ins Feld“, bis sie diese Kurse selbständig durchführen können.

2. Das Modell: Umlernen durch Information, Diskussion, Übung

Das Modell unseres „Elterntrainings“ besteht vor allem darin, daß nur ein Drittel der Zeit für Informationen verwendet wird, der Rest besteht aus Übungen (mit Durchspielen von Situationen), Filmen und Diskussionen (zum Teil in Kleingruppen). Dabei ist es nach meiner Erfahrung wichtig, bei der Diskussion auf spezielle Probleme der Eltern einzugehen, damit diese stets das Gefühl haben, daß es sie selbst, sozusagen

hautnah, betrifft. Praktische Beispiele werden auch aus der Erziehungsberatung genommen. Es gibt keine Schwierigkeiten bei Kindern, die nicht besprochen werden, die den Vortragenden nicht zu interessieren bräuchten. Man soll sich also möglichst flexibel halten und, wenn Bedarf besteht, einmal über Konzentrationsstörungen und ein anderes Mal über Ängste sprechen.

Bei Information, Übungen und Diskussion soll man ständig im Auge behalten und den Eltern so oft wie möglich klarzumachen versuchen, daß sie „loben anstatt strafen“ sollen, daß ihnen also die entsprechenden Grundhaltungen selbstverständlich werden: „Loben von erwünschtem und Ignorieren von unerwünschtem Verhalten“, wertschätzendes, gefühlswarmes Verhalten, geringe Lenkung im Sinne der Förderung der Entscheidungsfähigkeit und Freiheit usw. Kindliches Verhalten ist ja in hohem Maße beeinflussbar. Diese sehr banal klingende Binsenwahrheit wird deshalb betont, weil lange Zeit der Vererbung eine sehr hohe – und sicherlich zu hohe – Rolle zugeschrieben wurde und weil die Praktiker sich auch heute noch oft dieser Meinung anschließen, was dann verhängnisvoll wird, wenn ein jugendlicher deshalb angeschrieben wird, weil er bei „dem Vater und bei der Mutter“ ja sowieso nicht mehr geändert werden kann. Erziehung ist aber, wie immer wir sie verstehen, ein Lernprozeß, der bestimmten Gesetzen folgt. Diese Gesetze sind uns bekannt und sind sozusagen von der Ratte bis zum Menschen in hunderten Versuchen erprobt und bestätigt worden.

Erster Teil jedes Elterntrainings ist daher das Erarbeiten dieser Lerngesetze, wobei vor allem auf das „Vorbildlernen“ (auch Modell- oder Imitationslernen genannt) und das „Verstärkerlernen“ in seinen verschiedenen Formen eingegangen wird.

Das Vorbildlernen ist ein Begriff, der allgemein bekannt ist, der nur jeweils in Erinnerung gerufen oder besser zu Bewußtsein gebracht werden muß und zu dem geeignete Beispiele gesucht werden, wo in den einzelnen Familien Vorbildlernen das Erziehungsgeschehen beherrscht. (Ein einfaches Beispiel: Ein Vater wundert sich:

* R. und A. M. Tausch, Erziehungspsychologie, Göttingen 1971.

„Ich möcht' wissen, wo der dreckige Lausbub das Fluchen her hat.“

Das *Verstärkerlernen* (durch Lohn und Strafe) wird ausführlicher behandelt. Es beruht auf der Tatsache, daß eine Handlung häufiger auftritt, wenn sie belohnt wird. Hier werden auch die verschiedenen Arten von Belohnung und Bestrafung besprochen und vor allem auf ihre Auswirkungen auf Kinder und Jugendliche hingewiesen; auch hier sollen Mechanismen bewußt gemacht werden, wie etwa der, daß eine Mutter, die ihr aus reinem Mißvergnügen, Langeweile etc. schreiendes Kind mit Schokolade beruhigt („belohnt“), das Schreien in Zukunft häufiger und länger zu ertragen hat, als wenn sie ein harmloses Schreien konsequent ignoriert und dafür das ruhig spielende oder sich sonstwie beschäftigende Kind ab und zu belohnt – bevor es schreit. Speziell dieses Beispiel zeigt einen Fehler, der von uns allen relativ häufig gemacht wird, daß man ein „braves“ Kind als Selbstverständlichkeit betrachtet und nicht ab und zu belohnt, obwohl ja auch dieses „Bravsein“ beileibe nicht angeboren ist, sondern gelernt werden muß und dem Kind sicherlich nicht leicht fällt; wir neigen viel eher dazu, Unarten zu tadeln, weil sie viel auffälliger sind.

Das Sprechen mit den Kindern

Die Themen der übrigen Zusammenkünfte sind die Art, wie man am günstigsten mit Kindern spricht, wobei vor allem die sogenannte „Wertschätzung“ betont wird mit dem jeweiligen Hinweis, sich als Erwachsener bei einer Äußerung zumindest einmal versuchsweise zu überlegen, wie sie auf die Gefühle der Kinder wirkt und bei welcher Form der Äußerung der Erwachsene das erwünschte Verhalten zeigen würde. Zuletzt wird noch die *Lenkung*, die von den Eltern ausgeübt wird und werden muß, besprochen, wobei nicht die Ansicht vertreten wird, daß keine Grenzen gesetzt werden sollen, nicht der sogenannte „laissez faire-Stil“ vertreten wird; aber es wird doch die Notwendigkeit mancher Lenkung der Erwachsenen in Frage gestellt, und es wird vor allem auf die Lenkung in Konfliktsituationen eingegangen.

Glosse

Erika Ahlbrecht-Meditz

Mindszenty - ein Anlaß zur Vertrauenskrise?

So unzufrieden man mit manchen römischen Erlässen und konkreten Entscheidungen sein mag, da sie die Fortführung der mit dem II. Vatikanum begonnenen Reform oft erschweren, so muß man doch Verständnis dafür haben, daß Papst Paul VI. besonders darum bemüht ist, daß in der gesamten katholischen Kirche die Erneuerung weitergeht, daß die Unterschiede zwischen den einzelnen Ländern oder zwischen Konservativen und Progressiven nicht zur Gesprächsunfähigkeit führen. So ist es eines seiner Anliegen, daß auch die Kirchen in den kommunistisch regierten Ländern an der konziliaren Erneuerung teilnehmen. Eine solche erneuerte Kirche braucht den Auseinandersetzungen mit dem ideologischen Gegner nicht auszuweichen, braucht ihre Märtyrer nicht zu vergessen, muß aber um der Menschen und ihres Glaubens willen alle Möglichkeiten christlichen Zeugnisses wahrnehmen – nicht nur das des Martyriums. Welche Wege dabei beschritten werden können und müssen, haben in erster Linie die Christen der betreffenden Länder mit ihren Bischöfen zu verantworten und zu entscheiden, und Rom soll ihnen dabei behilflich sein. red

Ein Schlag in das Gesicht jedes Katholiken, eine durch keine pastoralen Vorwände wiedergutzumachende Niedertracht, Verrat, Instinktlosigkeit, teuflische Dummheit und Unverfrorenheit – mit solchen und ähnlichen Epiteta belegten Katholiken eine päpstliche Entscheidung, die heute, Monate, nachdem sie gefallen ist, immer noch Gegenstand von Auseinandersetzungen in den Leserbriefspalten besonders der rechten katholischen Blätter ist: die Absetzung des ungarischen Primas und Erzbischofs von Estergom, Kardinal Josef Mindszenty. Die Fakten sind bekannt: In den ersten Februartagen, ausgerechnet um den fünfund-

zwanzigsten Jahrestag der Urteilsverkündung im Schauprozeß gegen Mindszenty wurde der seit drei Jahren im Wiener Exil lebende Kardinal von seinem Amt als Primas der ungarischen Kirche entbunden, seine Erzdiözese, die auch die ungarische Hauptstadt umfaßt, endlich durch einen eigenen Administrator besetzt. Die Amtsenthebung erfolgte nach vergeblichen Versuchen, Mindszenty zur freiwilligen Abdankung zu bewegen. Der Vatikan begründete die päpstliche Entscheidung mit pastoralen Notwendigkeiten, Mindszenty seinerseits erklärte öffentlich, er sei „gegangen worden“, die Lage in seiner Heimat Ungarn erlaube ihm nicht, zurückzutreten.

Ein Sturm der Empörung und Kritik in konservativen katholischen Kreisen an der Amtsenthebung Mindszentys durch den Papst brach los. Offenbarte die Kritik an „Humanae vitae“ vor sechs Jahren eine Krise der päpstlichen Autorität beträchtlichen Ausmaßes bei der katholischen „Linken“, so war es nun vornehmlich die katholische „Rechte“, die ihr Verhältnis zum Papst durch diese Entscheidung auf das schwerste erschüttert sah. Sogar in Blättern, die traditionell die Verteidigung kirchenamtlicher Entscheidungen gegen die Kritik moderner Theologen und gar zu emanzipierter Laien auf ihren Fahnen stehen haben, wurden massive Geschütze gegen Rom aufgeföhren und der Papst in seine Grenzen gewiesen.

Nun zählt gerade Ungarn zu den liberaleren kommunistisch regierten Staaten, in denen auch die Kirche einen gewissen Spielraum für ihre Aktivitäten wiedererhalten hat. Das Teilabkommen zwischen Budapest und dem Vatikan von 1964 war vom realen Interesse aller Beteiligten an einer Konsolidierung des Verhältnisses von Kirche und Staat diktiert und hat frühere Abkommen bestätigt:

Schon 1950 wurden der Kirche acht Gymnasien zurückgegeben, in denen der Marxismus kritisiert werden darf, sie verfügt über eine Reihe von Zeitungen und Zeitschriften, eine Nachrichtenagentur, darf in zwei Verlagen Bücher herausbringen, die Bestimmungen über den Religionsunterricht wurden (wenn auch nicht ausreichend)

erleichtert, es gab und gibt wieder Bischofsweißen, und die Verhaftung von angeblich „subversiven“ Priestern hörte nahezu gänzlich auf. Man kann also gerade Ungarn schwer als Beweis für die Sinnlosigkeit einer auf Ausgleich und Annäherung gerichteten vatikanischen Ostpolitik anführen. Warum also diese heftige Reaktion und was steckt dahinter?

Eine am 7. Mai in der „Deutschen Tagespost“ veröffentlichte ausführliche Leserschrift (offenbar eines ungarischen Exilaristokraten) beleuchtet die Einstellung zumindest vieler ungarischer Kritiker im Ausland. Es wird daran erinnert, daß der Primas von Ungarn nicht nur Kirchenfürst ist, sondern auch – nach dem König und dem Palatin – dritthöchster Mann im Staat! „Derzeit ist also der Fürstprimas nach der geschichtlichen Verfassung Ungarns Staatsoberhaupt... Hat der Heilige Stuhl das Recht, das Land Ungarn seines höchsten Würdenträgers und des gegenwärtigen Staatsoberhauptes zu berauben?“ wird allen Ernstes gefragt. Es sei in diesem Zusammenhang daran erinnert, daß Mindszenty selbst den Titel „Erster Bannerherr des Königreiches Ungarn“ nie abgelegt hat und daß er in den Tagen des Aufstandes im Oktober 1956 die Bildung einer christlich-monarchistischen Partei mit Regierungsbeileiligung zur Bedingung für seine Unterstützung der Regierung Imre Nagys gemacht hat. Die Kritik an der Absetzung Mindszentys, soweit sie aus den Reihen ungarischer Katholiken im Exil kommt, muß in diesem Zusammenhang gesehen werden. Die römische Entscheidung ist in den Augen dieser Menschen nicht nur eine Geste der Undankbarkeit gegenüber einem verdienten Kirchenmann, sondern zugleich der Federstrich unter die Reste eines feudal-barocken Kirchenverständnisses, das offenbar bei vielen Bestandteil eines heimwehkranken Patriotismus ist. Die Meinung, die vatikanische Ostpolitik gebe mit ihrer Kompromißbereitschaft gegenüber den kommunistischen Regierungen zugleich den Ansprüchen und Hoffnungen der Vertriebenen den Todesstoß, macht nicht nur die bis zu Kirchenaustrittsdrohungen gehenden Proteste der Ungarn, sondern auch vieler

anderer Vertriebener verständlich, die sich mit ähnlicher Heftigkeit geäußert haben. Neben diesen politisch mit-motivierten Protesten gab es jedoch auch Proteste anderer Art. Die „schweigende Kirche“ in den kommunistischen Ländern war und ist für viele Katholiken, die sich mit dem Konzil und seinen Folgen nicht abfinden wollen, Halt und Trost. Ein ungarischer Theologe berichtet, ihm habe bei einem Besuch in der Bundesrepublik ein Arzt, der sich selbst als konservativ bezeichnete, zu seiner Verblüffung gesagt: „Sie haben es leicht! In Ihrem Land und in den anderen Ostblockländern gilt noch der wahre Glaube und die kirchliche Disziplin!“ Die „schweigende Kirche“ – ein Titel, den die Katholiken der betroffenen Länder jedoch selbst meist ablehnen – ist offenbar für viele zur „Traumkirche“ geworden, in der alles beim alten geblieben ist, die kirchliche Autorität das Fußvolk geschlossen hinter sich hat und wo ein Glaube ohne Wenn und Aber und eine Theologie ohne alle Modernismen alles im einmütigen Kampf gegen den kommunistischen Antichrist zusammenhält. Ungarns Märtyrerkardinal Mindszenty ist der prominenteste Repräsentant dieser „schweigenden Kirche“ – seine Absetzung durch Rom somit die Infragestellung dieses kompromißlosen Kirchenverständnisses vorkonziliarer Prägung. So fühlen sich nicht nur viele im Exil lebende Ungarn durch die vatikanische Politik gegenüber ihrem Land in ihren Hoffnungen verlassen, sondern auch viele mit dem Zustand ihrer Kirche nicht zufriedene konservative Katholiken in gewissem Sinne verraten und „heimatlos“ gemacht. So wenig reformfreudig sich Rom nun zwar gegenwärtig gegenüber den Kirchen des „freien Westens“ zeigt, so wenig kann der Vatikan an der Erhaltung kirchlicher Strukturen und einer kirchlichen Mentalität in den kommunistisch regierten Ländern interessiert sein, die – so der ungarische Theologe T. Nyiri – „noch immer die marxistische Religionskritik bestätigen“. Nicht eine Kirche, die die Katakomben nicht verlassen will, obwohl draußen kein bewaffneter Feind mehr gefährliche Drohun-

gen ausstößt, sondern eine Kirche, die der geistigen Konfrontation mit dem ideologischen Gegner nicht ausweicht, die die Zusammenarbeit dort sucht, wo sie möglich und im Interesse der Menschen des Landes ist, die zwar ihre Märtyrer nicht vergißt, das Martyrium jedoch nicht für die einzige gebotene Form des christlichen Zeugnisses in kommunistisch regierten Ländern hält, kann ihren Auftrag erfüllen.

Es kann darum den vatikanischen Ostpolitikern nicht zum Vorwurf gemacht werden, daß sie alle diplomatischen Möglichkeiten einsetzen, um den Kirchen die nötige Bewegungsfreiheit für die Erfüllung ihres Auftrages zu verschaffen. Eine Bewegungsfreiheit, die von den Katholiken Ungarns selbst gewünscht und begrüßt wird, von denen eine wachsende Zahl eine Erneuerung der Kirche unter Verzicht auf bedauernde Blicke in eine feudale, unwiederbringlich beendete Vergangenheit für notwendig hält. Es ist diesen ungarischen Katholiken klar, daß das kirchenpolitische Manövriertfeld klein ist, daß Kompromisse gemacht werden müssen, daß eine Haltung des Alles oder Nichts nur der Aufrechterhaltung der alten Fronten dient. Es sollte darum den Kritikern der vatikanischen Ostpolitik – der abgesetzte Primas gehört zu ihnen – bewußt sein, daß sie den Katholiken in Ungarn (und anderen Ländern mit vergleichbarer Situation) keinen guten Dienst erweisen, wenn sie die vatikanische Ostpolitik öffentlich angreifen, die zwar ohne Erfolgsgarantien arbeitet, jedoch in ihrer Bedeutung von jenen bejaht wird, die ihre Auswirkungen in erster Linie zu spüren bekommen: die Menschen der Kirche in den Ländern mit kommunistischen Regierungen selbst.

Paul Schmidt

Maria in Verkündigung und Katechese (Ein kritischer Literaturbericht)

Der Wandel in der gegenwärtigen Praxis des Glaubens zeigt sich besonders deutlich am Beispiel der Marienfrömmigkeit. Über Maria wird zur Zeit wenig geschrieben und noch seltener gepredigt; jahrhundertealte Formen der Marienverehrung drohen auszusterben. Wir versuchen daher in diesem Bericht, anhand neuerer Veröffentlichungen über Maria den Gründen für diese Entwicklung nachzugehen und zugleich Ansätze zu einer neuen Verkündigung von Maria zu suchen¹. red

1. Der dogmatische Ansatz

In einem kleinen dogmatischen Kompendium hat *H. Lais*² unmittelbar nach dem Konzil noch einmal die traditionelle Lehre über Maria zusammengefaßt. Für unsere kritische Betrachtung ist dabei der systematische Aufbau dieser Schrift wichtiger als die inhaltlichen Aussagen, weil in einer Gliederung schon die Wertung der einzelnen Lehrsätze durch den Autor erkennbar wird. *Lais* behandelt die Mariologie im Anschluß an die Gnadenlehre, jedoch vor der Lehre von der Kirche (246 f.). Bedenkt man, daß *L. Ott*³ in seinem vorkonziliaren „Grundriß der Dogmatik“ Maria noch im unmittelbaren Anschluß an die Christologie, also vor der Gnadenlehre einordnete, so wird hier eine gewisse Wende von der objektiven Erlösung (Christus) zur subjektiven Erlösung (Kirche) sichtbar, wie sie dann in der Lehre des Konzils über Maria ihren Niederschlag gefunden hat⁴.

¹ Siehe hierzu auch den Aufsatz von *P. Schmidt*, *Wie verkündigen wir Maria heute?* in: *Diakonia* 4 (1973) 388–394; vgl. auch *ders.*, *Maria in der Sicht des Magnifikat*, in: *Geist und Leben* 46 (1973) 417–430. – Neben den Büchern über Maria (siehe Anm. 7, 9, 11 f, 16, 18) und über Weihnachten (25–28) werden auch entsprechende Abhandlungen in Monographien, Sammelwerken und Zeitschriften für diesen thematischen Literaturbericht herangezogen.

² Vgl. *H. Lais*, *Dogmatik I*, berckers theologische Grundrisse, Kvelaer 1965.

³ Vgl. *L. Ott*, *Grundriß der Dogmatik*, Freiburg 1959, 237 f.

⁴ Zur Mariologie des Konzils siehe *G. Barauna*, *De*

Doch wird *Lais* in keiner Weise dem Anliegen des Konzils gerecht, wofür hier nur ein (schwerwiegender) Beleg angeführt werden soll. Die zentralen Heilsergebnisse im Leben Mariens finden sich bei ihm unter dem Aspekt der „persönlichen Privilegien der Mutter Gottes“ (252 f.), also rein personal, nicht funktionell behandelt. Einseitiger und isolierter kann Maria kaum gesehen werden. Die Krise der heutigen Marienfrömmigkeit hat in dieser abstrakten, personalistischen Sicht sicher einen ihrer entscheidenden Gründe. Man muß sich fragen, wie man ein solches Buch nach dem Konzil noch jungen Studierenden der Theologie in die Hand geben konnte.

Dagegen behandelt *A. Müller*⁵ Maria unter einem biblisch-heilsgeschichtlichen Aspekt, der zugleich die dogmatische Entfaltung des Themas mit einschließt. Das zeigt sich vor allem in seinem Bemühen um eine ausgewogene Fassung des sogenannten mariologischen Grundprinzips⁶, das Müller bewußt sehr weit, als „höchsten Anteil an der Menschheit Jesu Christi“ (417) faßt, womit es sowohl zum objektiven Erlösungswerk Jesu Christi wie zum subjektiven der Kirche hin offen ist. Damit ist eine heilsgeschichtliche, jedoch noch keine ausreichende ekklesiologische Perspektive eröffnet, was gegenüber einer rein spekulativen Theologie einen großen Fortschritt darstellt, im Vergleich zur heutigen Kirchentheologie jedoch noch manches offen und unentschieden läßt. Ausführlich werden solche biblischen Motive wie z. B. das Prophetische, das Charismatische, das Pneumatische sowie die Bedeutung von Verheißung, Hoffnung, Zweifel und Kritik aus dem lukanischen Kontext herausgearbeitet, die als Ansatz zu einer kritischen und prophetischen Mariologie dienen können, hier aber nicht unter diesem Leitgedanken thematisiert werden. Hätte Müller auch das getan, könnte seine großangelegte Untersuchung mit ihrem reichen inhaltlichen

Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. II, Freiburg – Frankfurt/M. 1966, 459 f.

⁵ Siehe u. a. *A. Müller*, *Marias Stellung und Mitwirkung im Christusereignis*, in: *Mysterium Salutis*, Bd. III/2, Einsiedeln 1969, 393 f.

⁶ Den Begriff des „mariologischen Grundprinzips“ als einer einheitlichen theologischen Leitidee hat vor allem *K. Rahner* in die mariologische Diskussion eingeführt. Vgl. *K. Rahner*, *Le principe fondamental de la théologie mariale*, in: *Recherches de Science religieuse* 42 (1954) 481–522.

Material einen noch wirksameren Impuls für eine neue Verkündigung und Praxis des Glaubens vermitteln.

2. Der ekklesiologische Ansatz

Wie wenig Anregungen für eine erneuerte marianische Spiritualität von der traditionellen dogmatischen Mariologie ausgehen, zeigt die jüngste kleine Marienkunde von W. Beinert⁷. Dieses Bedenken richtet sich allerdings mehr gegen die Sache als gegen den Autor, der mit dieser Schrift eine recht gediegene und äußerst kritische Darstellung der kirchlichen Lehre von Maria vorlegt. Sein Urteil ist nüchtern, er beschneidet den marianischen Wildwuchs unbarmherzig auf den biblischen und kirchlichen Stamm zurück und bietet vor allem eine saubere Unterscheidung und Begründung der biblischen bzw. lehramtlichen Tragweite der einzelnen kirchlichen Aussagen über Maria. Sein theologischer Leitgedanke ist von der eindeutigen Zuordnung Mariens zur Kirche bestimmt, womit die funktionale Sicht gegenüber der rein personalen den Vorrang gewinnt. Die Schrift von Beinert verbleibt aber auf der Ebene einer rein theoretischen Behandlung und bietet somit kaum eine Hilfe für eine neue Verkündigung von Maria, die mehr sein will als eine kritisch reduzierte dogmatische Mariologie⁸. Dazu bedarf es nämlich eines neuen katechetischen Leitgedankens, der eine religiöse Verkündigung von Maria im Horizont heutiger Welt- und Glaubenserfahrung ermöglicht. Ein solches katechetisches oder homiletisches Grundprinzip müßte auch die anthropologischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen des Glaubenden in die christliche Verkündigung miteinbringen.

3. Der anthropologische und ökumenische Ansatz

Um die Erschließung der anthropologischen Implikationen der Mariologie hat sich wohl kein Theologe so verdient gemacht wie K. Rahner, dessen Lehre von Maria in einer

⁷ W. Beinert, *Heute von Maria reden? Kleine Einführung in die Mariologie*, Freiburg 1973.

⁸ Daher wird die Schrift auch nicht ihrem eigenen Haupttitel gerecht; sie ist vielmehr – wie es der Untertitel sagt – eine „Kleine Einführung in die Mariologie“. Verlage sollten gelegentlich in der Wahl der Buchtitel und in ihrer Werbung sachbezogener sein.

Studie von K. Riesenhuber⁹ behandelt und in Vergleich zur Mariologie von K. Barth gestellt wird. Somit kommt in dieser Schrift, die nicht nur den Fachtheologen angehen dürfte, recht gut die enge Verknüpfung von anthropologischer und ökumenischer Betrachtungsweise gerade in der Mariologie zum Ausdruck. Riesenhuber zeigt anhand vieler Belege, wie Maria für die Theologie Rahners schon sehr früh an Bedeutung gewann, weil sich bei ihr in einer heilsgeschichtlich entscheidenden Zeit „das Heilsgeschichtlich-Amtliche und das Personal-Pneumatische“ (79) miteinander decken. Rahner kann die Bedeutung der personalen (nicht biologischen) Gottesmutterchaft Mariens für den Glauben deshalb so hoch bewerten, weil für ihn die Menschwerdung bereits das eschatologisch entscheidende Heilsereignis darstellt. Soweit wird auch die evangelische Theologie, wenigstens die K. Barths, beipflichten, die Maria gleichfalls eine öffentliche, für den Glauben bedeutsame Funktion in der Heilsgeschichte zuschreibt. Das geht u. a. aus Barths Sinndeutung der Jungfrauengeburt als eines Zeichens der Erlösung, das allein von Gott her gegeben werden kann, hervor (38 f.). Der eigentliche Unterschied zeigt sich im anthropologischen Ansatz. Rahner hat die Funktion Mariens ausdrücklich als Mitwirkung, nicht dagegen als „Miterlöserchaft“ am Heilsgeschehen beschrieben, während Barth darin die eigentliche Anmaßung des Menschen gegenüber Gott, die katholische Ursünde sieht. Allerdings wendet sich auch die moderne protestantische Theologie wieder kritisch der Welt zu und ruft den Menschen im Zeichen von Hoffnung und Verheißung zu einem radikalen Engagement für die Gesellschaft auf. Das aber will Rahner gerade am Beispiel Marias hervorheben: Gott wirkt im einzelnen wie in der Gesellschaft stets nur mittels und vermittelt durch den vollen Einsatz des Menschen selbst. Zugleich kann man von daher selbst in den verzerrten und entfremdeten Formen der Marienverehrung noch etwas von der Sehnsucht des Menschen nach dem Idealen, Schönen und Ganzen einer heilen und freien Welt erahnen. So gesehen könnte

⁹ K. Riesenhuber, *Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner*, Freiburg 1973.

die Marienfrömmigkeit wieder zum Impuls für eine Spiritualität der Hoffnung und Erfüllung sowie zu einem Bekenntnis zur endzeitlichen Vollendung werden.

Eine solche Perspektive läßt der Beitrag über Maria im ökumenischen „Neuen Glaubensbuch“¹⁰ vermissen. Die Darstellung bleibt ganz im Rahmen der traditionellen Kontroverstheologie, ohne an irgendeiner Stelle den Bezug zur heutigen Praxis und Erfahrung des Glaubens zu gewinnen. So erschöpft sich folgerichtig der (von einem katholischen Autor verfaßte) Beitrag in der vorsichtigen Kritik von nicht länger vertretbaren mariologischen Thesen. Ein solcher Typus von „Reduktionstheologie“ wird kaum ein Fanal für einen dynamischen, zukunfts-gewendeten Glauben setzen.

4. Der biblisch-theologische Ansatz

Unter exegetischer Rücksicht liegen zwei kleine Arbeiten vor, die zwar verschieden im Erscheinungsjahr, doch sehr ähnlich im Umfang und in der Behandlung des Themas sind. K. H. Schelkle¹¹ hat bereits einige Zeit vor dem Konzil in einer kleinen Schrift auf meisterhafte und gut verständliche Weise ein konkretes Bild der Gottesmutter gezeichnet, wie man es in der dogmatischen Mariologie bislang vergeblich sucht. Der besondere Wert dieses kostbaren Büchleins liegt darin, daß es exegetisch begründet, doch ohne wissenschaftlichen Ballast in kurzen klaren Zügen die biblischen Konturen Marias vom geistigen und geschichtlichen Hintergrund ihrer Zeit her sichtbar werden läßt. So zeigt Schelkle, wie Maria, eingebettet in die messianische Tradition des alten Bundes, zum bevorzugten Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft ihres Sohnes wird. Er weist wiederholt auf den messianischen Hintergrund ihres Denkens hin, der sie in Jesus wohl den Messias, aber kaum den Gottessohn erkennen ließ (11 f.). Was ferner im Rahmen dieser kleinen Schrift an Wichtigem über die Bedeutung des Prophetischen, Charismatischen, des Geistmotivs u. a. ausgeführt ist, bietet eine wertvolle Hilfe für die Konkretisierung und Aktualisierung Marias in der heutigen Frömmigkeit der Verkündigung.

¹⁰ Vgl. Neues Glaubensbuch, hrsg. v. J. Feiner - L. Fischer, Freiburg - Zürich 1973, 609 f.

¹¹ K. H. Schelkle, Die Mutter des Erlösers, Düsseldorf 31967.

Die kleine Schrift von A. Smitmans¹² sieht in der Gottesmutter vor allem ein Vorbild - nicht mehr das Urbild - unseres eigenen Glaubens. Hier wird der Weg-Charakter des christlichen Glaubens, der stets zwischen Krise und Bewährung, Freude und Leid schwingt, am Beispiel der „gläubigen Frau“ (35 f.) eindrucksvoll beschrieben und damit ein gültiges Motiv marianischer Frömmigkeit berührt. Maria als Weggefährtin unseres Glaubens ist ein Leitbild, das gegenwärtig vor allem in der Meditation und Liturgie (siehe die folgenden Abschnitte) vielfache Resonanz weckt.

Der Würzburger Exeget R. Schnackenburg¹³ hat in einem Aufsatz über die Spiritualität des Magnifikat den geistig-religiösen Gehalt und den messianisch-politischen Hintergrund dieses einzigartigen „neutestamentlichen Psalms“ erschlossen. Wir werden hier zu Zeugen einer intensiven Erlösungshoffnung, die sich nicht von der Welt wegwendet (Qumram!), sondern die Gegenwart von der Zukunft her kritisiert und Maria als adventliche Zeugin der nahenden Gottesherrschaft bekennt. Die Hauptmotive des Magnifikats: nämlich Armut, Freiheit, Gewaltlosigkeit u. a. greifen uraltes biblisches Gedankengut auf und finden schließlich in der Bergrede ihr endgültiges eschatologisches Programm. Maria wird im Licht dieses Liedes zur Verkörperung der besten Hoffnungen Israels, zur „Bundeslade“ und zur neutestamentlichen Repräsentantin der messianischen Hoffnungen des alten Bundes. Die exegetischen Ausführungen Schnackenburgs sind auch für den theologischen Laien leicht verständlich und von besonderem Wert, weil sie das Gedankengut des Liedes biblisch besser erschließen als alle bisherigen Arbeiten, auch als die umfangreiche Untersuchung von R. Laurentin¹⁴ zur lukanischen Kindheitsgeschichte. Wir dürfen daher ohne Bedenken auf solche biblischen Arbeiten zurückgreifen, wenn wir einen neuen und aktuelleren Ansatz für die Verkündigung von Maria suchen¹⁵.

¹² A. Smitmans, Maria im Neuen Testament, Stuttgart 1970.

¹³ Vgl. R. Schnackenburg, Das Magnifikat, seine Spiritualität und Theologie, in: Schriften zum Neuen Testament, München 1971, 201-219.

¹⁴ Vgl. R. Laurentin, Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte, Stuttgart 1967.

¹⁵ Hier ist auch auf die betreffenden Stellen des umfangreichen Kommentars von H. Schürmann, Das Lukasevangelium, 1. Teil, Freiburg 1969, 70 f., zu verweisen.

5. Der meditative und liturgische Ansatz

Es hat der praktischen Marienfrömmigkeit sehr geschadet, daß sie sich zu sehr von den ureigenen Quellen der biblischen Tradition gelöst hat^{15a}. Zur Überwindung dieser Spannung sowie mancher dadurch bedingter Fehlformen marianischer Frömmigkeit kann wesentlich die Sammlung von Meditationen beitragen, die der frühere Münchener Hochschulpfarrer Th. Schmidkonz¹⁶ für den persönlichen Gebrauch wie für die Verwendung im Gottesdienst der Gemeinde zusammengestellt hat. Der Verfasser sieht Maria als eine exemplarische Gestalt eines kritischen, fragenden, betenden und betrachtenden Glaubens, der sich jedoch ständig an die biblischen Texte zurückgebunden weiß. Nicht der Weg zu Maria, sondern der Weg mit Maria ist das eigentliche Anliegen dieses Buches, das sich bemüht, die drei wesentlichen Pole jeder Glaubenserfahrung: biblische Grundlage, meditative Vertiefung und kritische Reflexion sowie Anweisung zur Praxis miteinander zu verbinden. Der Autor gliedert seine 18 Meditationen über Maria übersichtlich und einheitlich in die Stufen: Textdarbietung (vorwiegend Texte der Kindheitsgeschichten), Meditation, Fragen, Gebet. Der wörtliche, meditative Gebrauch der biblischen Texte in diesem Buch scheint uns in zweifacher Weise gerechtfertigt: einmal wegen der praktisch-spirituellen Zielsetzung dieser Gebetstexte, zum andern wegen des reichen geistlichen und meditativen Gehalts, den gerade die kritische exegetische Forschung in den Kindheitsgeschichten neu entdeckt hat. Diese Gebetstexte, niemals aufdringlich und überspannt, doch stets sehr unmittelbar formuliert, zeigen, daß der Verfasser selbst eine gute Erfahrung des seelsorglichen Gesprächs mit kritischen Menschen haben muß. Die einzelnen Gedanken wechseln allerdings sehr schnell und verursachen wegen der Vielzahl an Motiven eher eine Unruhe des Denkens als eine Sammlung des vertiefenden Nach- und Bedenkens. Es entsteht der Eindruck, daß viele angedeutete Probleme nicht aus einer einheitlichen Grunderfahrung heraus

^{15a} Als ein abschreckendes Beispiel für diese Art von marianischer Literatur sei hier auf das Buch von B. Günther OCD, *Maria, die Gegenspielerin Satans*, Aschaffenburg 1972, verwiesen. Das Buch hat eine doppelte kirchliche Druckerlaubnis!

¹⁶ Th. Schmidkonz, *Maria – Gestalt des Glaubens*. Meditationen, Fragen, Gebete, Luzern – München 1973.

erwachsen, sondern von außen an den Text herangetragen sind (vgl. das Gebet S. 91). Bereits 1967 haben die *niederländischen Bischöfe*¹⁷ in einem Hirtenbrief über Maria neue Formen der Marienverehrung gefordert. Diesem Wunsch entsprechen die „Wortgottesdienste“¹⁸, mit denen die Religiöse Bildungsarbeit Stuttgart die traditionellen Marianandachten (Maiandacht, Marienmessen u. a.) aus ihrer Isolierung zu befreien und in die erneuerte Gemeindeliturgie einzubeziehen versucht. In den acht Modellvorlagen werden in einer klaren und geistlichen Sprache die Deutungen, Fürbitten und Lieder abgelöst; auch traditionelle Elemente wie Litanei, Rufe, Lied sind recht gekonnt in das Ganze eingebaut. Das Bekenntnis zur Gottesmutter wird hier zum Anlaß des preisenden, lobenden, rühmenden und dankenden Gebetes der Gemeinde – alles Momente, die in unserer Liturgie leicht zu kurz kommen und die in einer Zeit wachsender Resignation eine besondere Aufgabe der Liturgie sein können. Für die Verwendung in der Gemeinde ist ein gesondertes „Gemeindeheft“ beigegeben, das eine Sammlung von Gebeten sowie alten und neuen Liedern enthält.

6. Der katechetische Ansatz

Während die religionsdidaktische Behandlung des Christus-Themas heute zum Ansatz für eine kritische, emanzipatorische, ja sogar „politische Katechese“ dient¹⁹, kann man dies von unserem Thema noch nicht behaupten. So behandelt das Arbeitsbuch: *glauben-leben-handeln*²⁰ Maria zwar theologisch korrekt unter einem zweifachen Gesichtspunkt objektiv vom Heilsplan Gottes her (Mutter des Herrn), subjektiv von der Heilsgemeinde der Kirche her (Mutter der Glaubenden), doch entspricht dem theologischen Rahmen nicht die katechetische Ausführung in den einzelnen Lehrstücken, die einen äußerst fragmentarischen Charakter ver-

¹⁷ Vgl. Hirtenbrief der niederländischen Bischöfe über die Marienverehrung, Kevelaar 1967. Siehe auch das jüngste Rundschreiben Pauls VI. über die Marienverehrung, das einige beachtenswerte Stellen über den Beitrag Marias zur geistlichen Emanzipation der Frau enthält, in: *L'Osservatore Romano*, 3. Mai 1974, S. 8 f.

¹⁸ Siehe: Mutter des Erlösers und der Erlösten (Wortgottesdienste), Religiöse Bildungsarbeit GMBH Stuttgart, 1973, mit Gemeindeheft.

¹⁹ Vgl. hierzu u. a. H. Assel – H. J. von Mallinckrodt, *Politische Katechesen*, München 1972.

²⁰ Siehe: *glauben – leben – handeln*. Arbeitsbuch zur Glaubensunterweisung, Freiburg 1969, 55 f, 113 f.

raten. Exegetische Detailfragen wie z. B. die Bedeutung der Vaterschaft Josefs stehen völlig unvermittelt neben solchen trivialen Aufgaben wie: „Suche aus dem Postleitzahlenverzeichnis Orte, die mit ‚Maria‘ zusammengesetzt sind“ (56). Auch inhaltlich gesehen bleiben die Lehrstücke einer rein individualistischen Sicht Mariens verhaftet. Im Vergleich damit stellen die marianischen Aussagen im *Holländischen Katechismus*²¹ einen Fortschritt dar, weil Maria hier nicht mehr monographisch, sondern heilsgeschichtlich, d. h. im Zusammenhang der urgemeindlichen Offenbarungsgeschichte behandelt wird. Die kirchlichen Aussagen über Maria finden ihrem biblischen und theologischen Gehalt nach Berücksichtigung: so etwa die Himmelfahrt Mariens innerhalb der Eschatologie, die Unbefleckte Empfängnis in der Schöpfungslehre. Doch ergibt eine solche biblische Sicht noch kein einheitliches katechetisches Leitmotiv, wie es eine konkrete Verkündigung verlangt.

Ein solcher katechetischer Leitgedanke findet sich dagegen in den Unterrichtsentwürfen von G. Biemer²². Maria ist hier ganz vom Gedanken einer existentiell verstandenen Mutterschaft her, also anthropologisch gesehen. Als Ausgangspunkt dafür dient der Erfahrungshorizont des Kindes – daher der Ansatz bei der menschlichen Sorgen- und Schutzbedürftigkeit, wie sie gerade im Kind-Mutter-Verhältnis erfahrbar wird. Wenngleich in der Primarstufe die emotionalen Erfahrungen des Vertrauens und der Geborgenheit vor den aktiven Haltungen der Verantwortung und des Engagements überwiegen, erscheint es uns doch einseitig, die marianische Katechese so ausschließlich anthropologisch und nicht auch eschatologisch zu begründen, zumal die Gesamtkonzeption der Unterrichtseinheiten sonst für den sozialen Bereich äußerst aufgeschlossen ist. Zudem wird das Unterrichtsziel ausschließlich darin gesehen, Verständnis für die gewordene und gegenwärtige Marienfrömmigkeit zu wecken, nicht dagegen darin, den motivierenden Gehalt des Glaubens der Maria für das christliche Leben des einzelnen wie der Gemeinde heute zu erschließen.

7. Die eschatologische, politische Sicht

In der Materialsammlung „Gottesdienste für die Jugend“²³ hingegen wird Maria zum Vorbild eines suchenden und reflektierenden Glaubens, einer festen Hoffnung und zum Modell eines Lebens im Dienst der Gemeinschaft. Hier klingen Motive wie: Frieden, Diskriminierung, Zukunft, Hoffnung an, die als Orientierungsmarken für eine zukünftige marianische Katechese und Liturgie dienen können. Achtet man genauer auf den messianischen, ja politischen Gehalt des Magnifikat, dann kann dieses Lied zum Ansatz für eine kritische Liturgie werden, wie es in manchen modernen Spirituals und religiösen Protestliedern der jungen Generation bereits geschieht.

In einer seiner packenden Meditationen über die „Sprache der Befreiung“ hat J. Moltmann²⁴ auf die „gefährlichen Implikationen“ im Magnifikat hingewiesen und an ihnen die Eigenart christlicher Revolution erklärt, die nicht allein Umwertung aller Werte, sondern einen radikalen Wandel des Denkens und Tuns zu einer humanen und brüderlichen Gesellschaft will²⁵.

²³ Vgl. Eucharistiefeier an Marienfesten, in: Gottesdienste für die Jugend, Wuppertal 1970, S. 213 f.

²⁴ Vgl. J. Moltmann, Die Sprache der Befreiung, München 21972 f.

²⁵ Vgl. hierzu dann auch das im Herbst 1974 erscheinende Buch von P. Schmidt, Maria – Modell der neuen Frau. Perspektiven einer kritischen Mariologie, Kevelaer 1974.

²¹ Vgl. Glaubensverkündigung für Erwachsene, Nijmegen – Utrecht 1968.

²² Vgl. G. Biemer u. a. (Hrsg.), Religionsunterricht im 1. Schuljahr, Freiburg 1972, 298 f.

Leitartikel

Wilhelm Zauner

Jugend für die
Kirche?
Kirche für die
Jugend?

Niemand „hat“ heute die Jugend: nicht der Staat und die Parteien, nicht die Kirche und die Vereine. Wo ist diese Jugend überhaupt? Wer kennt sie, diese einmal revoltierend-strukturverbessernde, dann wieder meditierend-feiernde Jugend? Wo lebt sie? Die Familien klagen: „Sie laufen uns davon.“ Die Organisationen sagen: „Bei uns kommen sie nicht an. Wir locken sie schwer in die Häuser, die wir für sie gebaut haben. Sie wollen die Spiele nicht spielen, die wir für sie erfunden haben“. Zugleich aber fühlt sich die Jugend unverstanden, alleingelassen.

Ist vielleicht jetzt eine Zeit, in der man die Jugend allein läßt, weil man sich bei ihr nicht auskennt, ihre Sprache nicht versteht und ihre Formen scheut? Oder gibt es „die Jugend“ gar nicht mehr, sondern nur noch ältere und jüngere Menschen, bei denen das jeweils „kleinste gemeinsame Vielfache“ immer kleiner wird?

Jedenfalls ist es gut, daß niemand die Jugend hat. Es hat Zeiten gegeben, in denen man sie „erfaßt“ hatte, durchorganisiert, wie man sich auszudrücken pflegte. Das war schlecht. Man hat die Jugend eigentlich nicht respektiert, man hat sich ihrer bemächtigt, hat sie benützt, man hat sie in die Welt der Erwachsenen völlig integriert und ihr damit den gegenwartskritischen und zukunftsweisenden Elan beschnitten.

Mit der Jugend
lernen

Dabei lernen die Erwachsenen, lernt die Gesellschaft und lernt die Kirche im Gespräch mit ihren jungen Menschen ihre eigene Zukunft finden. Denn die Jugend lebt schon in der Welt von morgen, spricht ihre Sprache, sucht ihre Formen, spürt ihre Fragen und Schwierigkeiten. Freilich, der Generationenkonflikt ist heute verschärft, weil die Zeit gerafft ist, in der sie einander ablösen. Gesellschaft und Kirche dürfen sich aber das Gespräch der Generationen nicht ersparen, wenn es auch schwieriger geworden ist. Sie würden sich so nicht nur das Gespräch mit ihrer eigenen Zukunft, sondern auch mit ihrer Gegenwart ersparen. Denn die Jugend ist nicht nur Gesellschaft und Kirche von morgen, sondern auch Gesellschaft und Kirche von heute.

Eine Lebensfrage für
die Kirche

Es ist also auch für die Kirche eine Lebensfrage, wie sie junge Menschen gewinnt. Man kann heute große Betriebe einrichten, ohne viele Menschen darin zu beschäftigen. Bei der Kirche geht das nicht. Die Menschen sind selbst der

„Betrieb“, sie sind selbst die Kirche. Wenn also nicht ständig neue Menschen mit ihr leben, stirbt sie ab.

Kirchliche Jugendarbeit ist aber gerade nicht bloße Nachwuchspflege und Rekrutierung für die „Kirche der Erwachsenen“. Sie darf also nie bloße Organisation, bloßer Verein oder soziale Einrichtung sein, sondern sie muß Kirche sein. Denn die Jugend ist ein Teil der Kirche, die aus Menschen jeden Lebensalters besteht. Die junge Kirche — die Kirche der jungen Menschen — ist nicht „Kirche auf Probe“, bloßes Versuchsfeld, etwa wie eine Militäarakademie, in der die Offiziersanwärter erst ausgebildet werden — an der Front stehen andere. Nein, der Glaube, die Hoffnung und die Liebe, die Feier der Eucharistie und der anderen Sakramente, von jungen Menschen vollzogen, sind ernst. Es ereignet sich in ihnen die ganze Wirklichkeit des Evangeliums.

Es ist also schon schlimm, wenn die Jugend der Kirche verlorengeht. Schlimmer ist es, wenn die Kirche der Jugend verlorengeht. Denn die Kirche birgt eine Fülle von Werten und Erfahrungen, von Hilfen zur Sinngebung, Deutung und Bewältigung des Lebens. Sie hat als ihre Mitte Jesus, seinen Lebensentwurf und sein Leben, sie verkündet und vermittelt das den ganzen Menschen umfassende Heil. Sicher gibt es vieles davon auch außerhalb der Kirche, aber es hat doch in der Kirche seinen eigentlichen Ort.

Kirche für die
Jugend

Wie sich Kirche als Dienst an allen Menschen versteht, so muß sie sich auch als Dienst an der Jugend verstehen: es braucht nicht nur Jugend für die Kirche, sondern auch Kirche für die Jugend. Es ist Aufgabe der kirchlichen Gemeinschaft und ihrer Amtsträger, der Jugend den Anspruch ihrer Lehre und ihres Lebens zu verdeutlichen. Sie müssen versuchen, ihn für die konkrete Situation der Jugend zu formulieren (und Formulierungen der Jugend verstehen wollen), in die Sprache der Jugend zu übersetzen und an ihre Lebenserfahrung anzuknüpfen. Es darf dabei nicht um verbale Orthodoxie gehen, sondern um einen Prozeß des Gesprächs und des Bemühens um gegenseitiges Verständnis. Es muß der Wille da sein, miteinander zu leben, auch wenn sich streckenweise das Verständnis nicht herstellen läßt. Nach dem Gleichnis Jesu vom Fischnetz ist vorzusetzen, daß es eine Kirche der ganz Rechtgläubigen und Reinen nicht gibt. Jesus selbst hat unter seinen Jüngern Menschen mit recht unzulänglichen theologischen Vorstellungen, mit falschen Anschauungen über seine Sendung und Aufgabe geduldet. Wenn sich schon aus Erwachsenen keine Kirche der perfekten Christen, der total Identifizierten bilden läßt, ist umso mehr von den jungen Mitgliedern der Kirche vorzusetzen, daß sie sich nur teilweise mit ihr identifi-

Überwindung von Ideenmangel und Dilettantismus

zieren. Solange sie mit und in der Kirche leben wollen, müssen sie als Mitglieder anerkannt und ernst genommen werden.

Für die Jugend da sein und ihr dienen heißt aber nicht, ihr alle Wünsche zu erfüllen, sondern heißt vor allem, eine entsprechende Wertvorgabe zu machen. Die spontane Ideengemeinschaft der Jugendbewegung ist spätestens in den sechziger Jahren ausgelaufen. Geblieben ist die Verwaltung des Restes. Die Jugendarbeit ist entweder an Ideen verhungert (wie man ihr oft vorhält), oder man hat diese nicht aufkommen lassen (indem man die Jugend nicht ernstgenommen hat, indem man sie immer noch in die eigenen Vorstellungen hineinzwängen wollte).

So ist trotz aller Bemühungen in der kirchlichen Jugendarbeit der Dilettantismus vorhanden. Mit Recht kann man die Frage stellen, was man eigentlich heute als Jugend der Kirche, was in kirchlichen Organisationen lernt. Kann man nicht in manchen politischen Organisationen in kurzer Zeit viel mehr an Ideengut, Argumentation, Methode und Sprache, Formung der Persönlichkeit und dergleichen lernen? Bloßes Kegeln im Pfarrheim ist keine Bildung, geschweige denn ein Vollzug von Kirche, auch wenn es noch so regelmäßig geschieht.

Um aus dieser Situation herauszukommen, braucht es verschiedenes: gut ausgebildete hauptberufliche Jugendleiter, Befähigung zur Teamarbeit, Zusammenarbeit von Jugendlichen und Erwachsenen, Anerkennung der Selbständigkeit der Jugendlichen durch die Kirchenleitung und, wie zu allen Zeiten, viel Vertrauen in die Jugend. (Einiges davon wird in diesem Schwerpunktheft über Jugendarbeit behandelt.)

Freilich, Leben kann weder die Hierarchie noch die Organisation erzeugen. Leben wird geschenkt, es wächst und entfaltet sich. Man muß ihm Raum geben, muß es fördern; und man darf nicht zu früh zu viel erwarten. Eines aber ist sicher: Leben wird uns immer wieder geschenkt, und Leben trägt in allen Phasen seinen Wert in sich.

Günter Biemer

Das Leitungsteam in der kirchlichen Jugendarbeit

Zu einigen Modellen
aus der Praxis

Kennzeichnend für das „Arbeitsfeld Jugend“ in Pfarrei und Diözese ist der halbernsteste Einsatz: ernsthafte Erwartungen an die Jugendlichen und die Jugendleiter, aber halbe Maßnahmen im Einsatz von Personalstellen und Sachmitteln. Das Erforderliche wird durch die Ergebnisse jugendkundlicher Forschung heute leichter faßbar. Ein Beispiel ist die Bedeutung und Funktion von (hauptamtlichen) Leitern für effiziente und kontinuierliche Jugendarbeit. Auf dieses Beispiel beschränkt sich dieser Beitrag. — Die Anfragen um Praxisberichte der hier nur unter dem Aspekt der Leitung kurz vorgestellten Modelle haben allerdings ergeben, daß auch solche „gelungene“ Jugendarbeit nicht frei von Krisen und Konflikten ist, die zum Teil auf mangelndes Verständnis von Kirchenleitungen, zum Teil aber auch auf Krisenanfälligkeit jeglicher Gruppen und auf die Problematik einer schlechthin „offenen“ Jugendarbeit zurückgehen (vgl. dazu den Beitrag von P. Klug, Jugendarbeit im „Bunsenbrenner“). Andererseits hat etwa das Leitungsteam des Kennedyhauses sogar die Abberufung seines Gründers und Leiters gut überstanden. red

1. Grunderfordernis für Jugendarbeit: ein Team von Jugendleitern

Jugendarbeit steht und fällt mit den entsprechenden *Jugendleitern*, sagt Helmut Kentler in einem grundlegenden Beitrag des Bandes „Was ist Jugendarbeit?“¹. Kriterien eines guten Jugendleiters sind: Originalität und Eigenständigkeit, die den Mut zu eigenen Wegen geben, solide Fachmannschaft in einem Berufsbereich, die Sachautorität garantiert, und geistige Interessen, die den Interessen Jugendlicher flexibel begegnen, sie aufgreifen und weiterführen.

Jugendarbeit soll mit einem *Team* von Jugendleitern beginnen. Ihr gemeinsames Planen, ihre gegenseitige Hilfe, ihr Erfahrungsaustausch, ihr gruppenspezifischer Prozeß stellen die *Ausgangsgruppe* für die Jugendarbeit dar. Sowohl in der Planungs- wie in der Weiterarbeitsphase soll nicht nur die Konzeption entstehen, sondern soll auch jener Austausch geschehen, in dem die Mitglieder der Gruppe ihre Interessen gegenseitig bekunden und klären, Spannungen erkennen, Konflikte lösen. Eine heterogen zusammengesetzte Leitergruppe kann von Vorteil sein, denn sie garantiert eine breit und plural ausgerichtete Konzeption und Praxis.

Die Ausgangsgruppe hat *Spiegelfunktion* für die Arbeit mit

¹ C. W. Müller, H. Kentler, K. Mollenhauer, H. Giesecke, Was ist Jugendarbeit? München 1970.

den Jugendlichen, denn sie gibt ein Bild von der Qualität der Kommunikation, d. h. vom Stil, der in der Jugendarbeit angezielt wird. Das Modell- bzw. Vorbildlernen² geht hier – wie in jeglicher Erziehungs- und Bildungsarbeit – verbalen Imperativen voraus.

Die Leitungsstruktur
der Synodenvorlage

Diese grundlegende Funktion des Leitungsteams für die Jugendarbeit, wie sie vor einem Jahrzehnt beschrieben wurde, hat heute nicht nur in vielfältigen Praxismodellen ihre Bestätigung gefunden (wobei auch eine *Differenzierung* der Leitungsgruppen erkennbar ist), sondern hat sich auch im Synodentext der BRD zur Jugendarbeit niedergeschlagen³. Die Leitungsstruktur der Synodenvorlage wird aus der anthropologischen und theologischen Grundkonzeption verständlich. Anthropologisch als Ausgangspunkt von den psycho-sozialen Bedingungen: „Jugendarbeit muß ihren Ansatz vom Widerspruch und von der Diskrepanz zwischen gesellschaftlicher Realität und jugendlicher Sinnfrage gewinnen und von diesen elementaren Fragen und Bedürfnissen der Jugendlichen ausgehen“ (Vorlage Nr. 1). Theologisch: Der Lebensentwurf Jesu wird als Antwort auf die Sinnsuche Jugendlicher verstanden. Die Vorlage enthält eine implizite Christologie nach dem lukanischen Aufriß einer „Weg-Theologie“ (Lk 9,51; Apg 9,2). Der Weg Jesu verläuft einerseits nach dem Willen Gottes, andererseits im Dienst am Nächsten, in der Solidarität mit den Armen und Schwachen. So wird Jesus das den Weg und Sinn angebende Vorausbild, das Urbild des Menschen, der Mensch für andere (2.1; 2.2; 2.3).

Hauptamtliche Jugend-
leiter im Team
mit ehrenamtlichen
Mitarbeitern

Von dieser Gesamtkonzeption aus wird das Postulat eines Personalangebots der Kirche in der Jugendarbeit verständlich als „das Angebot der Gemeinschaft von Glaubenden bzw. von Menschen, die sich um Glauben bemühen“ (3.0): Es kommt für die kirchliche Jugendarbeit entscheidend darauf an, daß Jugendlichen die Botschaft Jesu in glaubwürdigen Menschen begegnet. Dies können sowohl Gleichaltrige als auch Erwachsene, Priester und Jugendleiter sein. Die Aufgaben der Jugendarbeit sind so vielgestaltig und so komplexer Art, daß sie ohne die Mitarbeit qualifiziert geschulter hauptamtlicher Jugendleiter und anderer Verantwortlicher nicht zu leisten sind. Neben- und ehrenamtliche Mitarbeiter werden indessen weiterhin den unverzichtbaren Kern der Verantwortlichen bilden (3.1). – Solchen Desideraten entsprechen in der Vorlage die Postulate an die Ausbildung erwachsener Mitarbeiter zu Beratung und Anleitung (4.2.3);

² Vgl. dazu G. Biemer, Gemeinde als Lerngemeinschaft, in: Diakonia 5 (1974) 230–236.

³ Vgl. dazu im einzelnen den Beitrag von H. Münzel über „Jugendarbeit, nicht Jugendpastoral“, Texte aus Synode 4/1973, S. 5–19.

die Forderung nach entsprechenden Möglichkeiten für selbst- und fremdorganisierte Gruppen (4.3.1), die zu „reflektierten Gruppen“ werden sollen.

Was der Beschreibung von „Zielen und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“ in Hinblick auf die Skizzierung der Leitungsstruktur fehlt, ist die Darstellung eines oder mehrerer Modelle auf mittlerer Abstraktionsebene. Es werden zwar vielgestaltige Arbeitsmöglichkeiten und Organisations- sowie Kristallisationsmöglichkeiten Jugendlicher genannt (Jugendhäuser, Treffpunktarbeit, ökumenische Arbeit, Spontangruppen und verbandliche Jugendarbeit usw.). Es ist auch verständlich, daß in einer so umfassend gedachten konzeptionellen Vorlage keine einschränkenden Modellvorstellungen vorgelegt werden sollen. Es hat sich jedoch in der jüngsten Entwicklung gelungener Praxis von kirchlicher Jugendarbeit gezeigt, daß in der Mitte zwischen der Basis offener, lose gruppiert Jugendlicher und den fachberatenden Animatoren ein *innerer Kreis*, eine Leiterrunde, ein Planungsteam oder wie immer man diese entscheidende und *impulsgebende Zentralgruppe* nennen mag, besteht. Ein Strukturmodell, das diese Praxiserfahrung – nach entsprechender wissenschaftlicher Prüfung – für die Konzeption formuliert, gehört in den Rahmen der „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“.

Diesem Anliegen dient die kurze Beschreibung einiger Praxismodelle und die daraus abgebildete Struktur für die Jugendarbeit.

2. Praxismodelle

2.1 Das Jugendzentrum „Kennedyhaus“ in Innsbruck

Das seit 1964 bestehende „größte europäische Jugendzentrum“ mit einer täglichen Frequenz von etwa 400 Jugendlichen und etwa 1350 Mitgliedern wird nach dem Bericht von Sigmund Kripp von einem Team aus 8 Personen geleitet⁴. „Am wichtigsten scheinen mir gleich von Anfang an 1 oder 2 Mitarbeiter zu sein“, sagt der inzwischen abgesetzte Initiator des Jugendhauses. Die Mitarbeiter wissen „von der Pike auf Bescheid“. „Jeder von uns kennt auch zur Genüge die Schwächen der anderen.“ Das Team ist aus Ordensleuten und Verheirateten, aus Erwachsenen und Jugendlichen zusammengesetzt. – Für die Durchführung der fast unüberschaubar vielen Aktivitäten des Zentrums, von der Gruppenarbeit auf der Unterstufe bis zur Mitarbeit in den Sommerferienlagern, arbeiten etwa 80 Gruppenführer und Gruppenführerinnen mit. – Wie das Leitungsteam einen eigenen Ort und Stil der Zusammenarbeit gefunden hat, so sind die Gruppenführer aus ihrer Ausbildungszeit in einem ganz-

⁴ S. Kripp, Abschied von morgen. Aus dem Leben in einem Jugendzentrum, Düsseldorf 1974, die Zitate vgl. S. 57 u. 144.

jährigen Kurs geprägt und miteinander bekannt. — Spontaneität und Disziplin, Freiheitsraum und Verpflichtung des Jugendhauses werden durch diese Konzeption der Leitungsstruktur mitbestimmt.

2.2 Die Jugendkneipe
Taddäus in Hermeskeil⁵
(offene Jugendarbeit)

Die aus privater Initiative entstandene, seit September 1972 bestehende Jugendkneipe ist an Wochenenden geöffnet und bietet einem offenen Gästekreis von „progressiv“ orientierten Jugendlichen einen Treffpunkt zu Musik, Diskussion, zwanglosem Aufenthalt. Daneben existiert eine relativ große Kerngruppe, die interessiert und solidarisch in verschiedenen Untergruppen einzelne gemeinsame Aktionen unternimmt. — Die Leitung des Lokals und der gesamten Arbeit liegt in den Händen eines Teams, aus Jugendlichen und Erwachsenen gemischt, das aus der Initiatorengruppe hervorgegangen ist. Es reflektiert die Ziele und Aufgaben, die mit der Führung der Kneipe verbunden sind. Es sorgt für das entsprechende Musikangebot, den Ausschank und eine gutsortierte Auslage von Zeitschriften, die sich mit Problemen jugendlicher befassen. Das Team stellt die Verbindung zu entsprechenden Gremien von Pfarrei und Stadt her und verwaltet die finanziellen Belange.

2.3 Der Jugendclub
„Bunsenbrenner“
in Singen⁶ (halboffene
Jugendarbeit)

Im Kellergeschoß des Gemeindehauses der Pfarrei Peter und Paul in Singen am Hohentwiel wurde vom April 1972 an ein Jugendclub eingerichtet, der im Zentralraum etwa 80 Personen beherbergen kann; mit beweglichen Sitzgruppen, Tanzfläche, Diskothek und einer abgeteilten Lesecke. Die Klubräume sind dienstags, donnerstags und samstags geöffnet. Die Besucherzahlen schwanken zwischen 30 und 120. — Durch die Initiative des Jugendpfarrers (Peter Klug) entstand ein Leitungsteam, das sich als „innerer Kreis“ bezeichnet. Ihm gehören 11 männliche und 6 weibliche Jugendliche im Alter zwischen 16 und 18 Jahren an. In vierwöchentlichen Zusammenkünften reflektiert dieser Kreis die vergangenen Veranstaltungen und plant das künftige Programm. Nach der eigenen Erfahrung der Mitglieder hängt von ihrem Zusammenhalt und von ihrer Arbeitsfähigkeit das Bestehen des Jugendclubs und das Gelingen der Jugendarbeit ab.

2.4 Mehrsektorale
Jugendarbeit in der
Pfarrgemeinde St. Paul
in Luzern⁷

Angeregt von einem Jugendpfarrer und einem Mitarbeiter, begann 1965 die Pfarrei St. Paul in Luzern mit einem Jugendforum. Im Verlauf der folgenden Jahre wurde die Arbeit

⁵ Dargestellt nach einem privatschriftlichen Bericht des Initiators *Michael Schmidt*. Im Juli erhalten wir die Nachricht, daß die Arbeit der Gruppe „Alternative“ in eine Krise geraten sei, die Gruppe macht seit Pfingsten 1974 eine Pause und enthält sich jeden Engagements; der „Taddäus“ ist gegenwärtig geschlossen; es fehle u. a. eine ausreichende Unterstützung von seiten der Kirchenleitung in Hermeskeil und Trier.

⁶ Vgl. zum Konzept dieses Jugendzentrums den Beitrag von *P. Klug*. „Der Bunsenbrenner“ in Singen — von offener zu halboffener Jugendarbeit.

⁷ *K. Kirchhofer*, Kirchliche Jugendarbeit zwischen Management und Kreativität. Ein Erfahrungsbericht, Olten — Freiburg 1973.

des Jugendforums, das in Großveranstaltungen von Podiumsgesprächen, Filmen und Konzerten einen größeren Adressatenkreis ansprechen konnte, ergänzt durch einen anderen Arbeitssektor, den die Initiatoren als „Dialog“ bezeichneten: 15- bis 18jährige trafen sich in kleinen Gruppen mit qualifizierten Mitgliedern der Erwachsenengemeinde zum Gespräch (eine Art Nachfolgeveranstaltung der Christenlehre). Als weitere Ebene der Jugendarbeit entstand die „Gruppe Liturgie“, in der jeweils für ein Jahr 8 bis 10 Jugendliche in Zusammenarbeit mit einem Laientheologen und einem geistlichen Berater monatlich einen Jugendgottesdienst vorbereiteten. Schließlich wurde ein „Treffpunkt“ eingerichtet, eine Diskothek, in der sich Jugendliche freitags und sonntags zu Gespräch, Geselligkeit und Tanz einfinden. — Die Leitung dieses mehrsektoralen Unternehmens der Jugendarbeit liegt in den Händen eines Teams mit 19 Mitgliedern (16 bis 25 Jahre), dem Teamleiter und dem „Animator“, der als theologischer Berater fungiert.

2.5 Differenzierte Jugendarbeit in St. Gebhardt, Konstanz⁸

Der erfolgreiche Aufbau differenzierter Jugendarbeit in der Pfarrei St. Gebhardt in Konstanz hängt zweifellos damit zusammen, daß ein Team von pädagogischen Fachkräften sowohl bei der Initiative, als auch beim ersten Aufbau beteiligt war. In einer Pfarrei ohne spezifische Jugendarbeit entstanden in kurzer Zeit 16 Kindergruppen, ein Jugendclub, eine Teestube, ein Filmclub, eine Gruppenleiterrunde, ein Jugendausschuß u. a. — Charakteristisch für die Leitungsstruktur dieser Jugendarbeit ist einerseits der Jugendausschuß, in dem 20 Erwachsene und 15 Jugendliche (als Vertreter der einzelnen Jugendeinrichtungen) die Arbeit reflektieren, planen und koordinieren, insbesondere der Pfarrgemeinde gegenüber erläutern und vertreten. — Kern des ganzen Unternehmens ist die Leiterrunde und Leiterschulung. Das Team der Gruppenleiter soll selbst Gruppenleben praktizieren. In der Form der Freizeitinstitution (Leiterrunde) wachsen die Mitglieder durch entsprechende (Spiel-)Aktivitäten zu einer Gruppe zusammen, die über die Phase der Unsicherheit und der Positionskämpfe einen eigenen Stil findet und zu einem Team wird. In der Leiterschulung werden sie wöchentlich durch (erwachsene) Fachkräfte in entsprechende Sachbereiche ihrer Leitungsarbeit eingeführt.

Dieser differenzierte Aufbau zeigt folgende interdependente Gruppierungen: das Team der (pädagogischen) Fachberater, die mit den Jugendlichen interagierenden Erwachsenen, die Gruppenleiter als Leitungsteam, den Jugendclub, die Tee-

⁸ J. Schilling, Ein Praxismodell kirchlicher Jugendarbeit, in: Katechetische Blätter 97 (1972) 606–621; ders., Kirchliche Jugendarbeit — Analyse eines Praxismodells: ebd. 98 (1973) 631–646 und 99 (1974) 113–119.

stube und den Filmclub als „halboffene Jugendarbeit“, die Kindergruppen usw.

3. Strukturen

Aufgrund der in knapper Auswahl referierten Praxismodelle läßt sich bei aller Unvollständigkeit doch eine gewisse Strukturierung der Leitungsaufgaben in der (kirchlichen) Jugendarbeit erkennen:

3.1 Beratung durch Fachkräfte

Die Initiativen zur örtlichen Jugendarbeit sollen von mindestens zwei verantwortlichen, geschulten Fachkräften getragen bzw. beraten sein. Anzustreben ist ein Leitungsteam, in dem Jugendliche und Erwachsene, interessierte „Laienkräfte“ und Fachkräfte Planung und Durchführung reflektieren (z. T. auf Dekanatebene).

3.2 Problembewußte Erwachsene als Partner

Die erwachsenen Mitglieder des Leitungsteams sollen Christen sein, die ihren eigenen Glaubensvollzug problematisieren (durchdenken); die aufgrund eigener Erfahrung für die verschiedenen stationären — d. h. erst auf dem Weg zum Erwachsensein befindlichen — Glaubensvollzüge Jugendlicher offen sind.

3.3 Konzeption durch den Jugendausschuß

Die Konzeption der gemeindlichen Jugendarbeit soll im voraus durch die Verantwortlichen bedacht und mit der Gemeindeleitung (Pfarrer, Gemeinderäte) abgesprochen sein bzw. jeweils neu vereinbart werden. — Ein Jugendausschuß soll, als institutionelle Verankerung im Rahmen des Pfarrgemeinderates, die Jugendarbeit bei den Beratungen der Gemeindevertretung darstellen; nicht zuletzt die finanziellen Mittel sichern.

3.4 Ein fester Ort

Jugendarbeit bedarf eines festen Ortes, eines Treffpunktes für die Jugendlichen (Lokal, Diskothek, Leseraum usw.).

3.5 Ein „innerer“ Kreis

Ein „innerer“ Kreis Jugendlicher, der als „reflektierte Gruppe“ die Zielsetzungen vorausdenkt, ihre Verwirklichung überprüft, neue Möglichkeiten plant, soll als Träger für die Jugendarbeit der Gemeinde fungieren.

Alternative (für Gemeinden, in denen mehrere Gruppen existieren): eine Leiterrunde, die selbst zugleich als Gruppe praktiziert, reflektiert die verschiedenen Zielsetzungen, Planungen und Durchführungen der pfarrgemeindlichen Jugendarbeit auf den verschiedenen Ebenen.

3.6 Kristallisationspunkt für offene Jugendarbeit

Im Rahmen gemeindlicher Jugendarbeit soll der „innere“ Kreis Jugendlicher einen Kristallisationspunkt darstellen, der für das Angebot offener Jugendarbeit besorgt ist im Bereich der Diskothek, des Jugendclubs, des Treffpunkts usw.

3.7 Projektgruppen

Erweiterungsmöglichkeiten: Gruppen mit besonderen, sektoralen oder alle Jugendlichen betreffenden Aufgabenstellungen, wie Gottesdienstgestaltung, ökumenische Jugendarbeit, Öffentlichkeitsarbeit; Projektgruppen für Aufgaben im kirchengemeindlichen bzw. kommunalen Bereich.

Josef Müller

Religiöse „Erziehung“ oder „Sozialisation“?

Auf der Suche nach einem sozialisationstheoretischen Ansatz für Religionspädagogik und Jugendarbeit

1. Mangelnde Rezeption empirischer Sozialisationsforschung

Bedenken gegen den Sozialisationsbegriff: Kennzeichnung eines Anpassungsprozesses

Mit einem neu bedachten Sozialisationsbegriff können nach Müller die Anliegen einer Hinführung junger Menschen zur Übernahme sozialer Rollen und zum Weitertragen des kulturellen Erbes, wie auch ihre Befähigung zur Suche nach neuen Formen und Möglichkeiten des Lebens und Zusammenlebens besser dargestellt werden als mit dem Begriff der religiösen „Erziehung“. Gerade die in dieser Sozialisationstheorie geforderte Interaktion zwischen Heranwachsenden und Erwachsenen dürfte eine wichtige Basis für die zukünftige Jugendarbeit sein und wird von gelungenen Modellen bestätigt. red

Angesichts des offenkundig zutage tretenden Dilemmas einer „kirchlichen Jugendarbeit“ stellt sich den Institutionen, die bisher die religiöse Sozialisation der heranwachsenden Generation gewährleisteten, die Frage nach der *Eigenart* einer spezifisch christlichen „Erziehung“ oder „Sozialisation“ immer dringender. Die in jüngster Zeit erfolgte Fixierung der religionspädagogischen Diskussion auf den schulischen Religionsunterricht und seine Möglichkeiten hat dazu geführt, daß die Aspekte der verschiedenen Sozialisationstheorien innerhalb der Sozialpsychologie, Soziologie und Psychoanalyse, die der Erforschung des religiösen Sozialisationsprozesses zugrundegelegt und für die Eingliederung von Kindern und Jugendlichen in die Kirche ekklesiologisch relevant werden könnten, in der wissenschaftlichen Erörterung höchstens ansatzweise zur Kenntnis genommen werden.

A. Exeler wendet sich überhaupt noch gegen die Verwendung des „Sozialisationsbegriffs“ für den Bereich der religiösen Erziehung. Seine Bedenken beruhen vor allem darauf, daß der Begriff der Sozialisation „von seinem Ursprung her beeinflusst ist von den Vorstellungen des Behaviorismus und des konditionierten Lernens“ und ursprünglich dazu dienen sollte, „einen gelungenen Anpassungsprozeß zu kennzeichnen“¹. Er meint, natürlich könne man „den Sozialisationsbegriff so interpretieren, daß er die Momente des Experimentes, der kritischen Reflexion des Überkommenen und der selbständigen Weiterentwicklung mit umfaßt“, dies sei jedoch in der ursprünglichen Wortbedeutung und -verwendung nicht gegeben. „Für eine religiöse Erziehung, die der Gegenwart und Zukunft gerecht werden will, dürfte es entscheidend sein, daß sie gerade nicht auf bloße Anpassung bedacht ist.“ „Religiöse Erziehung“ sei in jedem Fall „mehr als ein Sozialisationsvorgang“². Nun lautet jedoch der Haupt-

¹ Vgl. A. Exeler, Religiöse Erziehung in einer säkularisierten Gesellschaft, in: Katechetische Blätter 98 (1973) 717–732, bes. 728.

² Ebd.

vorwurf, der gerade gegen die *religiöse Erziehung* erhoben wird, sie trage dazu bei, die heranwachsende Generation an die bestehenden Verhältnisse anzupassen, sie ihren eigenen Bedürfnissen und Interessen zu entfremden, anstatt sie auf Selbständigkeit und Mündigkeit hin freizugeben³.

In seinem „Plädoyer für eine unchristliche Erziehung“⁴ wirft D. Damm der religiösen Erziehung vor, sie sei repressiv und realitätsfremd, sie verhindere kritische Rationalität und Dialogfähigkeit. Jahrhundertlang habe sie „autoritäre Herrschaftsformen untermauert und die Emanzipation des Menschen gehemmt“. Für ihn und die Vertreter dieser Ideologie bedeutet christliche Erziehung „Frageverbot, Tabubildung, Vernachlässigung kritischer Realitätsprüfung, Gefühlsgehorsam, Setzen von Denkhemmungen und Erziehung zu Stereotypen des Denkens und Handelns“⁵.

Sieht man die Funktion der Erziehung mit E. Durkheim in der „Schaffung des sozialen Wesens“⁶, hat sie dafür zu sorgen, „daß die Mitglieder der Gesellschaft ihr ganzes Leben hindurch eingeordnet bleiben“, ist die Aufgabe der Erziehung also „die der Stabilisierung des sozialen Gleichgewichts im jeweiligen sozialen System und die Reproduktion des kulturellen Erbes und der sozialen Rollen und Positionen“⁷, fällt es genau so schwer, als Ziel der Jugendarbeit gegen die Gefährdung durch Manipulationen und Zwänge des Systems, des Konsums und der Gesellschaft Mündigkeit, kritische Rationalität, Kommunikationsfähigkeit und -bereitschaft durchzuhalten wie bei einem *offenen Begriff* von religiöser Sozialisation, wobei unter dem Gesichtspunkt der sozialen Relationen, die dem Sozialisationsprozeß zugrundeliegen, der Vorgang der „Sozialwerdung“ genauso zu berücksichtigen wäre, wie die Selbständigkeit und die Bedürfnisse des einzelnen.

Im Rahmen eines solchen Diskussionsbeitrags zur Zielbestimmung des religiösen Sozialisationsvorgangs kann es sich nicht darum handeln, einen Begriff, der in der allgemeinen Sozialisationsforschung überdies nicht eindeutig bestimmt ist, unbesehen auf den Bereich der religiösen Sozialisation zu übertragen, es kann lediglich versucht werden, unter spezifisch religionspädagogischen Gesichtspunkten einige Aspekte der Sozialisationsforschung aufzuzeigen und einige

³ Vgl. H.-B. Kaufmann, Religiöse Erziehung unter Ideologieverdacht, in: G. Stachel - W. G. Esser, Was ist Religionspädagogik (Unterweisen und Verkünden 13), Zürich - Einsiedeln - Köln 1971, 91-114.

⁴ D. Damm, Plädoyer für eine unchristliche Erziehung, in: Vorgänge 1969, H. 7/8, 273.

⁵ Vgl. ebd.

⁶ E. Durkheim, Education et sociologie, Paris 1923, 50.

⁷ G. M. Rückriem, Der gesellschaftliche Zusammenhang der Erziehung, in: Funk-Kolleg Erziehungswissenschaft I (Fischer Taschenbuch 6106), Frankfurt a. M. 1970, 277 f.

„Erziehung“ wie
„Sozialisation“ sind
offener zu sehen

1.1 Religiöse
Sozialisation als
Einzelfall einer
Normenübertragung
bzw. -übernahme?

vorläufige Konsequenzen zu formulieren, die sich aus der Beschäftigung mit dieser Problematik ergeben⁸.

Geht die empirische Sozialisationsforschung normalerweise vom unmündigen Kind aus, das der gesellschaftlichen Unterstützung bedarf, um in dieser Gesellschaft leben zu „lernen“ – wobei die Anforderungen der Gesellschaft kaum problematisiert werden, weil die Welt und die Gesellschaft in Ordnung bleiben, wenn das Kind die elterlichen und damit gesellschaftlichen Werte und Handlungsmuster „internalisiert“ –, muß überdies berücksichtigt werden, daß es bis jetzt keine sozialwissenschaftliche Theorie gibt, welche die verschiedensten Ansätze der soziologischen, sozialpsychologischen, psychoanalytischen, entwicklungspsychologischen Ergebnisse der Sozialisationsforschung, um nur diese Wissenschaften zu nennen, integrieren würde. Bei der jeweiligen Theoriebildung von „Sozialisation“ spielt der Bezugsrahmen eine wichtige Rolle.

Verschiedene
Bezugsrahmen für
„Sozialisation“

Unter der Voraussetzung einer *behavioristischen Psychologie* steht das „Übernahme-Modell“ im Vordergrund. Durch die Erziehungspraktiken, die in der frühen Kindheit in der Familie angewandt werden, lernt der Mensch soziale Verhaltensweisen und wird in die Gesellschaft eingegliedert. In Verbindung mit *soziologischen* Sozialisations-theorien werden verschiedene Lernarten und Lernprozesse zusammengefaßt, in denen Normen und Werte der umgebenden Gruppe, der ein Heranwachsender angehört, gelernt werden: „Sozialisation“ als Prozeß der „Internalisierung“ von Werten und Verhaltensweisen. Dazu gehört das Lernen der Rollen, die für das Funktionieren eines sozialen Systems notwendig sind (Parsons). In der *psychoanalytischen* Entwicklungslehre spielen vor allem die Theorie vom Einfluß früher Kindheitserfahrungen auf die spätere Entwicklung, die Theorie von der Entstehung und Struktur des Über-Ich eine wichtige Rolle. Wenn der Sozialisationsprozeß gelingt, kommen im Erwachsenen das Es, Ich und das Über-Ich zu einem positiven Ausgleich, wobei dem Ich, der Ich-Stärke die führende Rolle zugeschrieben wird.

Bedingungsfaktoren
für religiöse
Sozialisation
kaum erforscht

Das Phänomen der religiösen Sozialisation selbst ist bis jetzt nicht hinreichend erforscht. Es ist besonders seit den Untersuchungen von L. A. Vaskovics üblich geworden, den Begriff „Sozialisation“ auch im Zusammenhang der Tradierung und Aneignung religiöser Werte, Vorstellungen und Verhaltensweisen zu gebrauchen, wobei die Theorie der religiösen Sozialisation in der Sicht der Religionssoziologie

⁸ Für den Versuch einer differenzierten Standortbestimmung und die Problematik einer Rezeption von Ergebnissen der Sozialisationsforschung plant der Verfasser eine eigene Publikation.

durch die Übertragung eines allgemeinen Sozialisationsbegriffs gekennzeichnet ist, der sich nicht prinzipiell von der Sozialisation kultureller Werte unterscheidet⁹. Der von der Religionssoziologie angewandte Begriff „Religion“ wird nur insofern relevant, als die religiösen Werte und Normen im Verhalten, in den Einstellungen des einzelnen zum Ausdruck kommen. Man geht von der Annahme aus, daß sich „Religion“ in einem bestimmten Verhalten äußern müsse, zu dem eine kultisch-rituelle Praxis gehört. Die Frage, welche Bedingungen gesetzt werden müssen, damit der einzelne religiöse Inhalte nicht nur äußerlich übernimmt, sondern sich innerlich damit auseinandersetzt, wird nicht untersucht. Es fehlen detaillierte Forschungen über die Strukturmomente und Bedingungsfaktoren religiöser Entwicklungsprozesse in unserer Gesellschaft. Dabei müßten diese Vorgänge vor allem im Blick auf die Bedingungsbeziehungen zwischen dem Milieu (schichtspezifische Unterschiede) und den verschiedenen Sozialisationspraktiken untersucht werden. Speziell für Fragen wie: fördert der christliche Glaube den Heranwachsenden in seiner Entwicklung; begünstigt er die Erfahrungen der Identität mit sich selbst; wirkt er befreiend, oder aber besteht der Vorwurf zurecht, daß er den Heranwachsenden in seiner Entwicklung beschränke, wäre es notwendig, die Bedingungskonstituenten im Prozeß der religiösen Sozialisation näher zu kennen.

Das persönliche Hineinwachsen in den Glauben als lebensbestimmenden Faktor gewinnt in dem Maß sozialisierende Kraft, als dieser Vorgang Realisierungsformen herrschaftsfreier Kommunikation, rationale Durchsichtigkeit und Möglichkeiten der Selbstbestimmung einschließt. Damit es gelingt, die Bedeutung der Glaubensentscheidung für den Prozeß der Sozialisation zu erweisen, müssen wichtige pädagogische Einsichten, die im Überschneidungsfeld soziologischer, sozialpsychologischer und theologischer Fragen liegen, weiter geklärt werden.

Bisher wurde die Fragestellung, wie die institutionalisierte Religion in der Gesellschaft durch lange Zeit hindurch mehr oder weniger unverändert fortbestehen kann, wie sich kirchliche Institutionen ständig selbst erneuern, durch den Hinweis auf die Vermittlung von Normen, Wertsystemen, Rollenmustern und Verhaltensweisen durch die entscheidenden Sozialisationsagenturen (Familie, soziale Gruppen, Institutionen der kirchlichen Gemeinden) erklärt. Nach H. Stei-

1.2 Sozialisation als
Gefüge sozialer
Relationen — der Ansatz
zu einer reflexiven
Sozialwissenschaft

⁹ Vgl. L. A. Vaskovics, Religionssoziologische Aspekte der Sozialisation wertorientierter Verhaltensformen, in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, Bd. 3: Theoretische Aspekte der Religionssoziologie (II), Köln — Opladen 1967, 115–146, bes. 130–135.

Sozialisation als lebenslanger Vorgang

ner¹⁰ trägt die Vorstellung, die Übernahme von Werten und Normen bestehe in einem Vorgang der „Verinnerlichung“, „Internalisierung“ dieser Werte und Normen, zu wenig der *Interaktion* Rechnung, in welcher die Heranwachsenden und Erzieher stehen. In diesem Interaktionsprozeß setzt der Erzieher Bedingungen, auf die das Kind und der Jugendliche unter Ausnützung der Möglichkeiten, welche die Umwelt bietet, Strategien zur Aufrechterhaltung ihres Gleichgewichts entwickeln. Während die bisherige Vorstellung von der „Internalisierung“ von Werten und Normen die Tatsache übersieht, daß es sich hierbei um *soziale Relationen* handelt, die nicht einfach „psychologisiert“ oder gar „verdinglicht“ werden dürfen¹¹, entspricht das Modell Steinerts von der Entwicklung bestimmter Strategien dem Gefüge sozialer Relationen, die im Sozialisationsprozeß wirksam werden. Dieser ist nach Steinert kein „zwangsläufig“ sich vollziehendes Ereignis, sondern ein Interaktionsvorgang. Sozialisation besteht nicht darin, die gebotenen Bedingungen einfach hinzunehmen, vielmehr darin, daß der einzelne versucht, aktiv auf sie zu reagieren, sie zu modifizieren, wenn möglich zu nützen (solche Reaktionen werden derzeit am besten greifbar und auch beschrieben in der Ausbildung einer „Gegenkultur“ bis hin zur jugendlichen „Bandenbildung“)¹².

Im Sinne Steinerts genügt es in einem Großteil der Fälle zur Verhaltensklärung, wenn man nicht „Internalisation“, sondern „Kenntnis der Normen“ voraussetzt, die dann „je nach Machtposition“ per „Selbstdarstellung, Forderung, Abschirmung oder ‚Aufsässigkeit‘ strategisch eingesetzt werden“¹³. Hier wird die „soziale Norm“ aus dem „metaphysischen Begriffshimmel“ heruntergeholt und zu einem „Verzatzstück sozialen Handelns“ deklariert. In diesem Bezugsrahmen ist Sozialisation dann auch nicht so sehr ein zielgerichteter Prozeß, sondern ein *lebenslanger Vorgang*¹⁴.

Im Beziehungsgefüge der Interaktion mit den Menschen seiner unmittelbaren Umgebung und den Bezugspersonen, mit denen er ständig zusammenkommt, sammelt der Heranwachsende Selbst- und Sozialerfahrungen, die ihm bei der Entfaltung und Behauptung seiner Ich-Identität helfen können¹⁵.

¹⁰ H. Steinert, Über die Reifikation sozialer Relationen und die Strategien sozialisierten Verhaltens, in: Gruppendynamik. Forschung und Praxis 3 (1972) 223–234, vgl. auch ders., Die Strategien sozialen Handelns, München 1972, ders., Symbolische Interaktionen. Arbeiten zu einer reflexiven Soziologie, Stuttgart 1973.

¹¹ In seinen Arbeiten wendet sich Steinert gerade gegen die „Verdinglichung“ (Reifikation) sozialer Relationen.

¹² Vgl. ders., Militär, Polizei, Gefängnis usw. Über die Sozialisation in der „totalen Institution“ als Paradigma des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft, in: H. Walter (Hrsg.), Sozialisationsforschung, Bd. II: Sozialisationsinstanzen – Sozialisationseffekte, Stuttgart – Bad Cannstatt 1973, 232.

¹³ Ebd. 244.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ In diesem Punkt trifft sich der Ansatz von Steinert mit der von G. H. Mead

2. Ansatzpunkte einer religionspädagogischen Innovation

2.1 Religion nur etwas Vorgegebenes?

Die Folgerungen solcher sozialwissenschaftlicher Reflexionen für eine religionspädagogische Innovation sollen abschließend thesenhaft formuliert werden.

Die kategorische Feststellung der traditionellen Religionssoziologie, daß Religion etwas Vorgegebenes sei, in das der einzelne hineingeboren wird, das er nicht „wählt“, sondern „übernimmt“, muß differenzierter gesehen werden.

Für die Erkundung des religiösen Sozialisationsprozesses kann von der Voraussetzung ausgegangen werden, daß die Entwicklung auf diesem Gebiet hinsichtlich ihres Verlaufs entscheidend von den sozialen Relationen des Heranwachsenden in den Primär- und Sekundärgruppen abhängt, wobei vor allem die mannigfachen Bedingungen, die von den Erziehern im Umgang mit den Heranwachsenden als Hilfen oder Sperren für persönliche Entwicklung (Hilfen zur Selbstfindung) gesetzt werden, untersucht werden müßten.

2.2 Religiöse Sozialisation durch Zuwendung von Menschen

Durch diese Sicht der religiösen Sozialisation erfährt das in einer „Theologie der Verkündigung“ weitverbreitete „Entscheidungs-Modell“, nach dem der Mensch durch das Ereignis der Verkündigung immer neu und gleichsam immer radikal in Frage gestellt und zur Entscheidung gerufen wird, eine Korrektur.

Damit religiöse Sozialisation geschieht, bedarf es vor allem der Zuwendung von Menschen, die die Entwicklung zum religiösen Menschen möglich machen.

2.3 Wie kann Jugend im Lebensraum der Gemeinde gläubig werden?

Insofern es sich beim Prozeß der religiösen Sozialisation um den Lebensraum der Gemeinde handelt, ist dieser Bereich stets auf die Möglichkeiten zu befragen, welche realen Bedingungen des Gläubigwerdens Maßnahmen auf dem Gebiet des katechetischen Wirkens der Gemeinde, auf dem Sektor Jugendarbeit, in der Erwachsenenbildung haben.

Alle diese Maßnahmen sind auf die Ermöglichung der Sozialisation, Emanzipation und Identifikation des Jugendlichen und Erwachsenen im Raum der Kirche zu prüfen.

2.4 Nicht primär kognitive Sinndeutung, sondern Hinführung zur gesamtgesellschaftlichen Wirklichkeit

In der religiösen Sozialisation geht es nicht in erster Linie um die Vermittlung von Kenntnissen, um Unterricht und kognitive Sinndeutung des menschlichen Daseins.

Ziel einer solchen umfassenden Sinngebung ist vielmehr die umgreifende gesamtgesellschaftliche Wirklichkeit, welche zu den Bedingungen des menschlichen Daseins gehört.

2.5 Befähigung zur Glaubensentscheidung

Aufgabe der religiösen Sozialisation ist die Befähigung zur Orientierung und Entscheidung zum Glauben.

entwickelten Interaktionstheorie, in der es vor allem um den Ausgleich zwischen den Anforderungen der nebeneinander bestehenden Rollenerwartungen und -zuweisungen und den eigenen Erfahrungen geht, die der einzelne im Prozeß der Interaktion sammelt (vgl. G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago 1934).

Eingliederung in die Kirche bedeutet weder Erziehung zu einem sachlich nicht hinterfragbaren Gehorsam, noch Indoktrination einer bestimmten Lebensorientierung.

2.6 Die Sozialisationsbedingungen der Kleinfamilie
Beklagte Sozialisationsmängel der Kleinfamilie (Tradierung eines konservativen Immobilismus, Distanzierung zum öffentlichen Raum, ungenügende Vorbereitung auf eine differenziertere Übernahme der Geschlechterrollen) dürfen nicht dazu führen, die andererseits günstigen Sozialisationsbedingungen zu übersehen, die gerade in der Kleinfamilie möglich sind: die kontinuierliche Interaktion zwischen Eltern und Kind, die Intensität der dem Kind gegenüber geäußerten Gefühlsreaktionen, die Bestätigung von seiten der Erwachsenen, der mögliche Ausgleich von Spannungen, reichhaltige Anregungen in der Umgebung des Heranwachsenden, die nur wenige Stereotypen umfassen¹⁶.

Die Bedingungen, die die Eltern im Zusammenleben mit den Jugendlichen setzen, beeinflussen die Entwicklung und das Verhalten des Kindes und Jugendlichen mehr als viele bewußten und absichtlichen erzieherischen Einwirkungen.

2.7 Rollenkonflikte und Kontakte zu Gruppen von Gleichaltrigen
Die Jugendzeit ist in vielfacher Hinsicht eine Phase der Unsicherheit und vieler Rollenkonflikte. Umso mehr pflegen die Jugendlichen Kontakte zur Gruppe der Gleichaltrigen. Hier realisieren die Jugendlichen ihr eigenes Leben, ihre Vorstellungen von Werten und fühlen sich in ihrem Streben nach persönlicher Autonomie bestätigt und bestärkt.

Das Beispiel der Jesus-People-Bewegung zeigt, wie intensiv der Einfluß der Gleichgesinnten sein kann; andere Beispiele der Peer-Group-Culture könnten aus der Vorliebe für bestimmte Musik, Mode, bestimmte Lebensgewohnheiten angeführt werden. Diese Erkenntnisse müßten zu einer Überprüfung der Formen und Inhalte religiöser Sozialisation im Jugendalter führen.

2.8 Selbständige Auseinandersetzung mit Werten, Normen und Rollen
Die Jugendarbeit sollte den Jugendlichen zur selbständigen Auseinandersetzung mit vorgegebenen Normen und Rollen befähigen: In dieser Auseinandersetzung ereignet sich der Prozeß der Sozialisation.

Hier liegt u. a. auch der Ansatz für eine „therapeutische“ Jugendarbeit, die die in der Primärgruppe vermittelten Sozialisationsmuster in Frage stellt und durch das Überprüfen und Problematisieren des bisherigen Sozialisationsverlaufs versucht, gewisse Schäden auszugleichen.

¹⁶ Vgl. L. Liegle, *Familienerziehung oder Kollektiverziehung? Eine falsche Alternative*, in: *Walter*, a. a. O. 50.

Horst Scarbath

Jugend als Veränderungs- potential für Kirche und Gesellschaft

Zur Theorie
des Jugendalters

Zwischen Hoffnung
und Furcht

Eine nicht auf
Veränderung hin an-
gelegte Gesellschaft . . .

. . . ließe kaum Impulse
von Jugendlichen auf
Veränderung
hin erwarten

Mit den folgenden Hinweisen aus einer interdisziplinär orientierten Theorie des Jugendalters skizziert der Verfasser Bedingungen, unter denen von der jüngeren Generation Impulse zur Veränderung ausgehen können. red

Die Vermutung, Jugend stelle ein Potential für gesellschaftliche Wandlungsprozesse und für Innovationen innerhalb gesellschaftlicher Teilkulturen und Institutionen dar, ist nicht neu. Sie liegt vorwissenschaftlich schon jener zwiespältigen Einstellung von Erwachsenen gegenüber der Jugend zugrunde, in der sich — je nach Standpunkt und Anlaß — Hoffnung auf Kontinuität und Furcht vor Veränderung sowie Furcht vor bloßer Fortsetzung des Bestehenden und Hoffnung auf schöpferischen Neubeginn eigentümlich mischen¹. Immer dann, wenn sich der Erwachsenengesellschaft selbst schon — wie heute — das Problem von Stabilität und Wandel sehr massiv stellt, nimmt jener ambivalente Erwartungsdruck gegenüber Jugend und Jugenderziehung stark zu. Daß dies auch für eine Kirche gilt, die in vielfacher Hinsicht in Bewegung geraten ist, läßt sich leicht an der Hitze der Diskussion über die einschlägigen Texte der Synode der deutschen Bistümer oder an den oft eher affektiven Konfliktlösungsmustern ablesen, mit deren Hilfe man neuartige Versuche kirchlicher Jugendarbeit zu domestizieren sucht.

In dieser Situation können Hinweise aus einer interdisziplinär orientierten Theorie des Jugendalters² vielleicht zur Klärung beitragen: Es könnte ja sein, daß die unterstellte Innovationsfreudigkeit Jugendlicher von Bedingungen abhängt, die Kirche und Gesellschaft heute zwar formaliter notwendig setzen, aber nicht hinreichend inhaltlich bearbeiten. Unterlassene, steckengebliebene oder in der Sache mißglückte Veränderungsimpulse Jugendlicher gingen dann nämlich zu Lasten einer Gesellschaft und einer Kirche, die sich objektiv in mehr oder minder starker Wandlung befinden und auf weitere Veränderung hin angelegt sind, die diesen Prozeß aber womöglich nicht hinreichend akzeptieren und produktiv gestalten.

Zunächst ist es in sozial- und erziehungswissenschaftlicher Sicht *keineswegs selbstverständlich*, daß von der jeweils jüngeren Generation Impulse zur Veränderung ausgehen. Vielmehr wäre vordergründig eher zu erwarten, daß Kinder und Jugendliche die Wert- und Normorientierungen der Er-

¹ Vgl. vom Verfasser: „Neue Moral“ der Jugend? in: Katechetische Blätter 98 (1973) 603–617.

² Zu solcher Theorie liegen zumindest erste wichtige Bausteine vor. Vgl. zum folgenden besonders: F. Neidhardt u. a., Jugend im Spektrum der Wissenschaften. Beiträge zur Theorie des Jugendalters, München 1970; K. R. Allerbeck und L. Rosenmayr (Hrsg.), Aufstand der Jugend? Neue Aspekte der Jugendsoziologie, München 1971. Ferner Diskussionsbeiträge, bes. in der Zeitschrift „deutsche jugend“ (München).

wachsenen übernehmen, schrittweise in die sozialen Muster und Institutionen hineinwachsen, und solche Vorgaben vergleichsweise bruchlos fortsetzen: Neuere Anthropologie hat von unterschiedlichen Zugängen her immer wieder den Sachverhalt betont, daß das menschliche Kind das par excellence nicht festgelegte, hilflose und somit auf sozialen Kontakt und auf gesellschaftlich regulierte Lernprozesse angewiesene Wesen ist. Von Beginn seines Lebens an ist das Kind interaktionell vermittelten Werten und Normen seiner Gesellschaft, seiner sozialen Schicht und seiner Primärgruppe vergleichsweise wehrlos ausgesetzt; es muß, um psychosomatisch und sozial zu bestehen, Anpassungsleistungen erbringen und kann nur in deren Zusammenhang und auf deren Basis Selbständigkeit erwerben. Psychoanalyse und Sozialisationsforschung haben auf den grundlegenden, zum Teil irreversiblen Charakter der frühen emotionalen Erfahrungen und kognitiven Orientierungen hingewiesen. Versteht man kindliche und jugendliche Entwicklung und die sie mitbedingenden Erziehungs- und Lernprozesse im Zusammenhang der Sozialisation (im Sinn von „Sozialmachung“ und „Sozialwerdung“), so ist zunächst jedenfalls im Horizont einer noch undifferenzierten funktionalistischen Sozialisationstheorie gelungene — also nicht anomische — Jugendentwicklung nur im Sinne einer Übernahme des Bestehenden denkbar. Obwohl psychoanalytische wie auch soziologische Theorie der Jugend — wie zu skizzieren sein wird — differenziertere Interpretationsmodelle anbieten, zeichnet sich derzeit bei der Rezeption sozialisationstheoretischen Denkens in Pädagogik, Religionspädagogik und Pastoraltheologie eher eine Bescheidung auf jene simpleren Modelle ab, ohne daß deren Kontrast zu einer innovativ orientierten pädagogischen und pastoralen Praxis erkannt würde.

Sozialisationstheorie
im Kontrast zu
innovativ orientierter
Praxis?

Näher besehen, bietet gerade das Jugendalter gegenüber jener fraglosen Anpassung an den „Status quo“ neue Verunsicherungen und Chancen. Insbesondere die sozialpsychologisch und ichpsychologisch orientierte *Psychoanalyse* hat sie in Anknüpfung an — freilich sehr unentfaltete — Hinweise Sigmund Freuds betont³. Zentral ist hier die Annahme eines „zweizeitigen Ansatzes der Sexualentwicklung“ (Brocher), wobei Kontinuität und Bruch zwischen frühkindlicher und pubertärer Situation so gedacht werden, daß die in der Pubertät einsetzende Triebverstärkung zwar frühkindliche (inzestuös getönte) Wünsche und Phantasien sowie die konflikthafte Auseinandersetzung mit dem gleichgeschlechtlichen Eltern-

³ Zum folgenden bes.: T. Brocher und D. Eckensberger, Zur psychoanalytischen Theorie des Jugendalters, in: Neidhardt, 117 ff.; E. H. Erikson, Jugend und Krise, dt. Stuttgart 1971; Alexander und Margarete Mitscherlich, Identifikationschicksale in der Pubertät, in: dies., Die Unfähigkeit zu trauern, München 1968.

teil (Ödipusproblematik) neu belebt, daß aber angesichts des Inzesttabus eine Lösung nur durch Transzendieren der ursprünglichen Primärbeziehungen möglich ist: Die Integration von Sexualität „als ‚ich-gerecht‘ ist daher nur unter der Voraussetzung möglich, daß die ursprünglichen inzestuösen Objektbesetzungen aufgegeben und statt dessen neue, nichtinzestuöse Objekte besetzt werden... Unter diesem Aspekt besteht die ‚Normallösung‘ der Adoleszenzkrise in der ‚Objektfindung‘ (Freud), d. h. in einer Ablösung von den Eltern und der neuen, freien Wahl von Liebesobjekten außerhalb der Familie“⁴. Der Adoleszenzprozeß läßt sich daher — differenzierter als mittels des Theorems ausschließlich frühkindlicher Prägung — als „Vorgang der Auflösung und Reetablierung der Charakterstruktur“⁵ verstehen, wie dies bereits unter anderen theoretischen Prämissen in Eduard Sprangers klassischer „Psychologie des Jugendalters“ (1924) geschehen war. Unter Vernachlässigung der sehr komplexen Phänomene von Abwehr und Objektsuche läßt sich resümieren, daß der genannte Prozeß der Neuorientierung, der sich sowohl auf die Wahl neuer Gruppen- und Paarbeziehung wie auf die Suche nach neuen Ichidealen und Wertorientierungen bezieht, eine tiefe Erschütterung der Identität des Jugendlichen mit sich bringt. Wie besonders Erik H. Erikson herausgearbeitet hat, stellt die Suche nach neuer personaler und sozialer Identität (in der die bisherige Biografie im Hegelschen Doppelsinn aufzuheben ist) das zentrale Thema des Jugendalters dar⁶.

Damit ist zugleich auf die herausragende Bedeutung personaler und gruppenspezifischer Identifikationsangebote und *glaubhafter Modelle gelebten* (also nicht bloß deklamierten oder theoretisch reflektierten) *Lebens* verwiesen, ebenso auf die Notwendigkeit beratend-begleitender Hilfe. Denn über die inhaltliche Qualität jener formal möglichen Neuorientierung ist nicht von vornherein entschieden, und die Zuflucht aus der Identitätskrise in die bergende Eindeutigkeit jugendlicher Altersgruppen (peer-groups) und fraglos akzeptierter Ideensysteme bleibt insbesondere dann gefährlich, wenn sie nicht bloß Durchgangsstadium auf dem Weg zu Ich-Stärke, somit zu reifer Liebes- und Glaubensfähigkeit ist. Die Bereitschaft Jugendlicher zur Neuorientierung, die Begeisterungsfähigkeit für Alternativen läßt sich ausbeuten. Das entscheidende Faktum bleibt somit, wie die Herausforderung der Identitätskrise seitens der Gesellschaft und

Adoleszenzprozeß
als Vorgang der
Auflösung und
Reetablierung der
Charakterstruktur

Bedeutung von
Identifikationsangeboten
und beratend-be-
gleitender Hilfe

⁴ Brocher — Eckensberger, a. a. O. 128.

⁵ Ebd. 127.

⁶ Erikson, a. a. O. — In anderen Schriften hat Erikson das Problem der Identität im Zusammenhang des gesamten menschlichen Lebenszyklus, somit auch weiterer Lebenskrisen neben denen des Jugendalters, erörtert.

Das Phänomen
produktiver
Veränderungsimpulse

der Kirche jeweils beantwortet wird. Besonders der Kirche wäre zu wünschen, daß sie, ihrem Auftrag gemäß, künftig noch mehr den Mut findet, sich jenseits angstvoller Blockierung, aber auch jenseits manipulativer Eingemeindung, auf jenes Potential der Hoffnung einzulassen.

Auch aus der Perspektive einer *Soziologie* der Jugend, die sich freilich insgesamt kontroverser darstellt, als der eben referierte Ansatz der Psychoanalyse, lassen sich aus der objektiven Situation Jugendlicher in der heutigen Gesellschaft Innovationschancen erschließen⁷. Nicht zufällig thematisiert Jugendsoziologie heute das Phänomen produktiver Veränderungsimpulse (und nicht bloß destruktiver Abweichung): Die Jugendrevolten der späten sechziger Jahre, deren gesellschaftlich innovativer Impuls und die damit einhergehenden Bemühungen um neue Lebensformen hatten eine Jugendsoziologie erschüttert, die noch kurz zuvor das Bild einer pragmatisch-angepaßten „Generation der Unbefangenen“⁸ gezeichnet hatte. Dies führte nicht nur zu einer kritischen Revision der Methoden der Jugendforschung (zugunsten eher qualitativer und historisch-interpretativer Arbeitsschritte), sondern auch zu einer Neuorientierung des theoretischen Konzepts: Rosenmayr kritisiert an früherer Sozialisationstheorie und Jugendsoziologie mit Recht, daß sie implizit von einer statischen Gesellschaft ausgegangen sei, im Blick auf deren Werte und Normen jugendliche Innovationen nur als Abweichung erscheinen konnten (und somit unter einen Hut mit Phänomenen der Verwahrlosung und Delinquenz geraten mußten). Interpretiert man Jugend im Kontext einer sich selbst wandelnden Gesellschaft, so erscheint es „zielführender, . . . gegenwärtige Jugendprobleme im Rahmen einer *Theorie des sozialen Konfliktes* und der *subkulturellen Auseinandersetzung* zu begreifen“⁹.

Kontroverse Werte
und Normen
verschärfen die
Identitätsproblematik

Sozialisation, so läßt sich dieser Gedanke weiterführen, wird widersprüchlich und fordert zu kreativen Lösungen jenseits blinder Anpassung heraus, sobald Sozialisationsziele und Sozialisationsmethoden sich im Kontext sozialen Wandels und sozialer Konflikte *plural* darstellen. Die Präsenz des „Ungleichzeitig-gleichzeitigen“ (um eine Formel Hans Freyers aufzunehmen) und die Präsenz teilkulturell (z. B. christlich/nichtchristlich) und schichtenspezifisch kontroverser Werte und Normen verschärft somit die *Identitätsproblematik* im Jugendalter. Daß darin nicht nur eine Be-

⁷ Zum folgenden bes.: L. Rosenmayr, *Jugend als Faktor sozialen Wandels. Versuch einer theoretischen Exploration der Jugendrevolten*, in: Neidhardt, 203 ff. Vgl. auch die neueste Darstellung von H. Kreuzt, *Soziologie der Jugend*, München 1974.

⁸ Titel einer – empirische Jugendforschung resümierenden – Veröffentlichung von Viggo Graf Blücher (1966).

⁹ Rosenmayr, a. a. O. 216.

lastung, sondern — entgegen dem alten pädagogischen Theorem, Erziehung sei nur bei „Gleichsinnigkeit der Verhältnisse“ (Spranger) möglich — auch eine besondere *Chance* enthalten ist, wird erst einer Theorie des Jugendalters sichtbar, die ein statisch-funktionales Modell hinter sich gelassen hat. Jugendtheorie holt damit das Phänomen Jugend selbst ein, das als historisches (und nicht als Naturphänomen) im wesentlichen im 18. Jahrhundert entstanden ist und sich im Zusammenhang gesellschaftlicher Wandlungsprozesse des 19. und 20. Jahrhunderts (Industrialisierung, tendenzielle Demokratisierung) erst allgemein auszuprägen beginnt. Rosenmayr geht im Anschluß an Zygmunt Baumann und Herbert J. Gans noch einen Schritt weiter: Er betont, daß in Perioden raschen und grundlegenden sozialen Wandels die Wirksamkeit erworbener Dispositionen (d. h. Sozialisierungseffekte) zugunsten des Einflusses situationeller Angebote und Herausforderungen reduziert werde¹⁰. „Jugend ist also einerseits Sozialisierungsprodukt, andererseits durch das Eingehen auf die rasch erscheinenden Angebote und Herausforderungen und durch die Erfahrung der Diskrepanzen zwischen Sozialisation und Situation *Schrittmacher sozialen Wandels, selber ein Faktor darin*“¹¹. Würde dies nicht bedeuten, daß erworbene religiöse Sozialisation Jugendlicher hinsichtlich der aus ihr erwachsenden konkreten Verhaltensmuster brüchig werden kann, sobald Jugendliche mit den — wie sie meinen, vielfach noch unzureichend von der Kirche wahrgenommenen — Perspektiven und Konflikten gläubiger *Praxis* in der modernen Gesellschaft konfrontiert werden? Würde es nicht auch bedeuten, daß eine Gesellschaft und eine Kirche, die sich in objektivem Wandlungsprozeß befinden und die darin die Identitätsproblematik Jugendlicher notwendig verschärfen, diese Wandlung wahrnehmen und *gemeinsam* mit den jungen Menschen produktiv bearbeiten müßten, so daß der Bruch zwischen (institutionell verfestigten) Sozialisierungszielen und situationellen Herausforderungen verringert würde? Auch die Kirche wird im Interesse schöpferischer Kontinuität leisten müssen, was Rosenmayr für die ganze Gesellschaft als unerlässlich ansieht: „... auch den *sozialen* Status der gesellschaftlichen Großgruppen der Jugendlichen und jungen Erwachsenen anzuhoben und in einer gesellschaftlichen Transformations-theorie zu begreifen“¹².

Konsequenz der hier vorgetragenen Überlegungen wäre so-

¹⁰ Ebd. 218 ff.

¹¹ Ebd. 224.

¹² Ebd. 225. (Der Originaltext bietet nach „Großgruppen“ ein Komma, das sich im Sinnzusammenhang als Druckfehler erweist.) Vgl. z. B. die Initiativen der „Jugendsynoden“, ferner Ansätze gleichberechtigter Beteiligung Jugendlicher an der Planung von Jugendarbeit, Religionsunterricht und Gottesdienst.

Gemeinsam die
Herausforderungen der
Situation bewältigen

mit sicher auch eine Intensivierung jugendtheoretisch fundierter kirchlicher Jugendarbeit und Religionspädagogik, zuvor aber ein neues Verständnis der Rolle junger Menschen in der Kirche. Dafür, daß wir noch weit davon entfernt sind, Jugendliche nicht als bloße Sozialisationsobjekte zu behandeln, mehren sich derzeit leider die Anzeichen. Dem Humanwissenschaftler, der sich als gläubiger Christ versteht, erscheint dies nicht nur als ein jugendpädagogisches, sondern im Kern als ein ekklesiologisches Skandalon.

Sigmund Kripp

Probleme und Perspektiven kirchlicher Jugendarbeit

Zur Verantwortung
christlicher Gemeinden

Bei der Planung dieses Schwerpunktheftes hat unsere Redaktion gemeint, es wäre doch interessant zu erfahren, wie der Initiator und langjährige Leiter des Innsbrucker „Kennedyhauses“ aus örtlicher und zeitlicher Distanz heraus über Konzept und Praxis dieses Jugendzentrums urteilt. P. Kripp hat mit der Begründung, daß die Jugendarbeit einfach weitergeht, das Thema etwas modifiziert und verallgemeinert. Er kommt aber auch in diesem Beitrag zu konkreten Forderungen und Anregungen für die kirchliche Jugendarbeit. red*

Aufgefordert, über Konzept und Praxis des Kennedyhauses in Innsbruck zu schreiben, kann ich es jetzt doch nicht tun. Nicht, weil die Jugendarbeit dort anders oder gleich weitergeht, sondern einfach weil sie weitergeht. Über dieses sich Fortentwickeln eines Jugendzentrums können nicht nur legitimer Weise, sondern auch in sachlich gerechter Weise nur diejenigen berichten, die weiterhin dort verantwortlich tätig sind.

Lieber möchte ich den Versuch unternehmen, aus meiner bisherigen Praxis in Innsbruck, aber auch aus den Erfahrungen hier in Deutschland zu Problemen und Perspektiven der kirchlichen Jugendarbeit Stellung zu nehmen.

Die Krise der kirchlichen Jugendarbeit hat ihren Ursprung in der Krise der Kirche. Solange die Kirche sich als ein weitgehend geschlossenes, fast unangefochten einheitliches System präsentierte, war es selbstverständlich, daß sich auch ihre Jugendarbeit, meist gegliedert in verschiedene Verbände, als ideologisch und organisatorisch geschlossenes System darstellte. Eine sich von der Gemeinde her erneuernde Kirche,

I. Jugendarbeit in der Krise

* Einen ausführlichen Bericht über das Leben und Wirken der Jugend im Kennedyhaus bietet das Buch von S. Kripp, Abschied von morgen, Düsseldorf 1973 u. ö., mit einem Nachwort von K. Röhner. Vgl. dazu F. Klostermann, Der Fall „Kripp“ – Modell christlicher Konfliktbewältigung? in: Diakonia 5 (1974) 135–139.

die sich mit der Not und gesellschaftlichen Situation ihrer Glieder identifiziert, kann nicht anders, als alle ihre Glieder zur Mitverantwortung aufzufordern, sich zu demokratisieren. Sie kann auch nicht anders, als sich zu entideologisieren und theologischen Pluralismus zu bejahen. Sie muß argumentativ vorgehen und Glaubensformeln in ihrem jeweiligen geschichtlichen Bezug verstehen, und für die konkrete Situation neu formulieren.

Schwieriger Weg zur demokratisierten Gemeinde

Die Normen für das konkrete christliche Leben können nur mit Hilfe aller, die sich zum Christentum bekennen, gefunden werden. Das führt natürlich zu Spannungen und Auseinandersetzungen, besonders mit jenen Kirchengliedern, die immer noch überzeugt davon sind, auf Grund ihres Amtes und nicht unbedingt auf Grund von Argumenten Verwalter ewig gültiger, starrer und konkreter Glaubensnormen zu sein. Jeder Wandel von einem absolutistischen zu einem demokratischen System kann meist nur gegen den Widerstand derer, die Macht ausüben, vollzogen werden, weil es nun einmal menschlich ist, Macht nicht gerne freiwillig abzutreten.

Spannungen zum kirchlichen Amt

Da aber heute Kircheng Zugehörigkeit gesellschaftlich immer weniger relevant ist, empfinden immer mehr Christen immer seltener das Bedürfnis, sich für Veränderungen in der Kirche zu engagieren. Äußere, aber besonders innere Emigration aus der Kirche, sind die Folge. Dem Aufbruch in der Kirche ist die Resignation gefolgt. Kirchenprobleme sind für viele getaufte Christen keine Probleme mehr. Sie halten es aus, ohne Kirche zu leben. Sie nehmen die Lösung ihrer menschlichen Fragen selbst in die Hand. Ein Prozeß, der sich beschleunigt bei der Jugend dieser Kirche vollzieht. Vielfach müde gewordene Kirchenfunktionäre — sehr oft Laien — reiben sich auf beim Versuch, ideologieunwillige Jugendliche in kirchliche Verbände zu integrieren. Sie erleben ständig den Mißerfolg: Spätestens die Fünfzehnjährigen laufen davon.

Emigration aus der Kirche

Lebensfremde Jugendarbeit

Den Bedürfnissen und Nöten der Jugendlichen kann durch Gesang, wöchentliche Belehrung, häufig noch lebensfremde Gottesdienste, geistige Bevormundung und äußere Zwänge nicht entsprochen werden. Auch gläubige Jugendliche sind nicht mehr bereit, Idealismus und Arbeitskraft für oft sinnlose Gruppenarbeit zu verpulvern. Andererseits sind sie oft zu schwach, Eigeninitiativen kontinuierlich durchzuziehen. So verpaßt die Kirche nur allzuleicht die Chance, das Christentum, das doch eigentlich Schlüssel zum Leben sein sollte, weiterzugeben. Selbstgerecht absolvieren die Verantwortlichen sich häufig gleich selbst: Es ist alles Schuld der Jugend. Diese wolle in ihrer Sucht nach zügelloser Freiheit

„Schuld der Jugend“

keine Opfer mehr bringen, das Kreuz nicht mehr tragen und daher den Glauben nicht annehmen. Aus Angst vor sogenanntem „Substanzverlust“ scheut man sich kirchlicherseits häufig, die berechtigten Bedürfnisse und Nöte der Jugendlichen wahrzunehmen, sie zu analysieren, sich helfend auf sie einzulassen. Da würde man ja Horizontalist! Als ob der Glaube an Substanz verlöre, so er als Hilfe zu menschlicherem Leben verstanden wird und auf diese Hilfe ausgerichtet wird.

II. Einige konkrete Bedürfnisse und Erwartungen der Jugend

1. Sorgen in der Schule und am Arbeitsplatz

Ich möchte konkret werden, und aus vielen möglichen ein paar Beispiele anführen.

Darf man Prognosen in Deutschland glauben, werden in Zukunft nicht nur noch mehr Abiturienten am Numerus clausus scheitern, sondern es wird auch so mancher Lehrling keinen Arbeitsplatz mehr finden. Intensive, persönliche Berufsberatung wäre eine Aufgabe kirchlicher Jugendarbeit.

Vorzeitiger Schulabgang und Wahl des falschen Arbeitsplatzes können zum Ausflippen aus der Gesellschaft führen; jedenfalls werden sie leicht zur Ursache eines verpfuschten Lebens im falschen Beruf. Jugendliche verkraften ihr Versagen in unserer Leistungsgesellschaft häufig nicht. Nieder geschlagen geben sie auf, zerstören durch Alkohol oder Drogen sich selbst, reißen andere mit, um nicht allein zu sein. So manche politische Utopie hat ihren Ursprung im persönlichen Versagen. Miesmacher und Utopisten gewinnen leicht die Oberhand, destruktive Langeweile, manchmal auch Chaos sind die Folgen.

Angenommenwerden auch im Versagen

Diese Jugendlichen müßten erfahren, daß sie von der Kirche menschlich angenommen werden. Ihre Probleme sind nicht Dogmen oder Kirchengebote, sondern ob sie angenommen und geliebt werden. Es geht manchmal ums nackte Überleben. Das Lamento des Pfarrgemeinderates über Langhaarige hilft gewiß nicht.

2. Jugendliche langweilen sich

Meist haben Jugendliche nur die Möglichkeit, sich in Gastwirtschaften zu treffen. In Trabanten- und Schlafstädten oft nicht einmal das. Manche fühlen sich einsam und leiden unter Kontaktschwierigkeiten. Sie hätten das Bedürfnis, Freunde zu gewinnen, um mit ihnen über ihre Lebensfragen zu sprechen und um zu versuchen, gemeinsam mit Gleichaltrigen auftauchende Probleme zu lösen. Familie, Schule und Arbeitsplatz bedürfen der Ergänzung durch Freizeittreffs. Orte, wo Jugendliche auch versuchen können, nach ihren Vorstellungen zu leben. Pfarrliche Jugendräume — das übliche Angebot der Kirche — sind oft am Bedürfnis vorbeigeplant. Häufig veröden sie in steriler Unantastbarkeit. Wer sie benützen will, muß unter Umständen vor ideolo-

gischen Kriterien bestehen. Oder die Räume können nur zu bestimmten Zeiten von geschlossenen Gruppen benützt werden. Wäre es nicht Aufgabe der Kirche, offene Treffs anzubieten, die zwar weniger das Gewissen der Pfarrgemeinderäte beruhigen werden — „jetzt haben wir so schöne Jugendräume im Pfarrzentrum gebaut, es liegt an der Jugend, sie zu benützen“ —, dafür aber mehr den Jugendlichen dienen, wenn auch vielleicht zu Lasten des Gewissens der selben Gemeinderäte („neulich habe ich gesehen, wie einer mit einer Matratze ins Jugendzentrum gegangen ist“).

Jugendzentren
als Freizeit-Treffs

Sollte die Kirche wirklich nicht fähig sein, die Zeichen der Zeit zu begreifen, während vielerorts Jugendzentrumsinitiativen entstehen, Jugendliche sich zusammenschließen, um von Kommunen Jugendzentren zu fordern?

Vielfach ist die Kirche dieser Jugendzentrumsbewegung gegenüber ratlos, wenn nicht gar mit Angst erfüllt. Sie fürchtet die politische Ausrichtung der Bewegung. Statt das echte Anliegen zu begreifen und miteinzusteigen, überläßt sie die Initiative oft politischen Chaoten.

Oder, was noch schlimmer ist: manche, an sich dafür zuständige Kirchenmitglieder sehen es nicht als Aufgabe der Kirche an, Jugendlichen ein geeignetes Freizeitangebot zu machen. Die Kirche sei für Höheres da. — Inzwischen müßte es sich aber eigentlich schon herumgesprochen haben, daß das Freizeitmilieu für die menschliche Ausrichtung eines Jugendlichen im Alter von 14 bis 18 Jahren oft entscheidender ist als Familie, Schule oder Arbeitsplatz. Während diese oft entwicklungsbedingt abgelehnt werden, tritt eine starke Identifikation mit der Erlebniswelt der Freizeit ein. Die Kirche begibt sich einer Chance, wenn sie im Freizeitmilieu nicht präsent ist.

3. Jugendliche möchten
eigenverantwortlich
handeln

Niemand kann den Jugendlichen die Verantwortung für ihr Leben abnehmen. In den Himmel kommen müssen sie auch selber. Was ihnen angeboten werden kann, ist Entscheidungshilfe durch Gespräch, Beispiel und Anteilnahme an ihrer Lebenssituation. Das heißt, daß auch in der kirchlichen Jugendarbeit Jugendliche nicht abgeschrieben werden dürfen, wenn sie anders handeln, als es den Vorstellungen einer katholischen Verbandsleitung entspricht. Daß Jugendliche nicht im Stich gelassen werden dürfen, auch wenn sie sich durch eigenes Verschulden in schier ausweglose Situationen begeben. Gerade dann brauchen sie ja Hilfe.

Keine starren
Verbandsstatuten

Wenn die in Statuten formulierten Ziele katholischer Jugendverbände zu Kriterien für die Möglichkeit ihnen anzugehören werden, können sie einerseits ihre Nachwuchssorgen nie los werden und andererseits der Pflicht einer christlichen Gemeinde, sich um ihre Jugend zu kümmern, nicht gerecht

werden (wenn man schon auf der Notwendigkeit von Verbandsstatuten besteht, müßte man sie wenigstens jährlich umformulieren). Jugendliche sind eher Glaubensanwärter, nach dem Lebenssinn Suchende, als Gläubige. Es wäre falsch, sie im Glaubensanspruch zu überfordern, sie geistig zu vergewaltigen.

4. Jugendliche möchten sich mit der Vielfalt der Religionen auseinandersetzen

Jugendliche haben eine starke Abneigung dagegen, daß eine Religion von vornherein sich als die allein seligmachende deklariert. Das erscheint ihnen wie Rassismus: Die Weißen sind die Besten.

Jugendliche möchten sich für oder gegen ihren Glauben nach Vernunftgründen frei entscheiden dürfen.

Gerade religiös interessierte Jugendliche stört andererseits oft konfessionelle Verschiedenheit, auf die die christlichen Kirchen pochen. Vor nicht langer Zeit hat ein deutscher Bischof im Fernsehen erklärt, daß er Interkommunion ablehne, weil sie die tatsächlich bestehende konfessionelle Verschiedenheit bei Abendmahl/Messe verschleierte. Etwa zur selben Zeit traten evangelische und katholische Kinder (Dreizehnjährige) an mich mit der Bitte heran, einen gemeinsamen Gottesdienst zu feiern. Sie lebten in der Schule und im Dorf zusammen, ihr Verständnis des Christentums war, soweit vorhanden, dasselbe. Warum sollten sie das Gedächtnis an das Abendmahl nicht gemeinsam begehen können? Sind es nicht wir Priester und Pastoren, die, entgegen der Mahnung Christi zur Einheit, selbst unter christlichen Kindern Zwiespalt säen? Können Abendmahl und Kreuzesopfer nicht einfach im Geiste Christi verstanden werden?

Aber Abbau konfessioneller Schranken

Jugendarbeit als Dienst am Menschen

Es kann nicht Aufgabe dieses kurzen Artikels sein, detaillierte Methoden kirchlicher Jugendarbeit aufzuzeigen. Darauf kommt es auch gar nicht an. Was not tut ist, daß christliche Gemeinden sich der Verantwortung für die Situation ihrer Jugend bewußt werden. Was not tut ist, daß die Kirche bei aller Erfordernis von Strukturen auch in der Jugendarbeit nicht ihren Geist Verbandsinteressen unterordnet. Kriterium für die Organisationsform kirchlicher Jugendarbeit kann nur deren Dienstfunktion am Menschen im Sinne des Evangeliums sein.

Zur Zeit geht der Ausspruch eines katholischen Würdenträgers durch die Presse, er habe im Evangelium nichts über die Menschenrechte gelesen. Mit unverfrorener Offenheit wird hier ausgesprochen, daß im Namen des Evangeliums der Mensch entrechtet werden könne. Diese Haltung ist es, die so viele daran hindert, sich ganz auf die Lebensnot der Jugend einzulassen, um partnerschaftlich mit dieser Jugend zu versuchen, christliches Leben zu verwirklichen.

Paul M. Zulehner

Zur Zukunft der Religion

Welchen Beitrag kann und wird die Religion, können und sollen insbesondere christlicher Glaube und Kirche zur Bewältigung der gegenwärtigen und zukünftigen Aufgaben der Menschheit leisten? Um diese Frage zu beantworten, faßt Zulehner wichtige Ergebnisse religionssoziologischer Forschung zu dieser Frage zusammen. — Der Beitrag ist eine (von der Redaktion) gekürzte Fassung eines Vortrages. red

1. Krise der Menschheit und die Zukunft der Religion

Verschiedenste wissenschaftliche Disziplinen sagen aufgrund detaillierter Diagnosen deutlich und mit großer Wahrscheinlichkeit tiefgreifende Wirtschafts- und Menschheitskrisen voraus¹. Der Fortschrittsglaube, der seit der Aufklärung Naturwissenschaft und Technik beherrscht, wird gerade von der Wissenschaft her in zunehmender Schärfe in Frage gestellt. Damit stellen sich auch für die Zukunft von Glaube und Religion ganz neue Fragen, insbesondere die nach ihren Chancen und Aufgaben angesichts solch drohender Krisen. Der Frage nach der Zukunft von Religion und Glaube hat man sich schon bisher gestellt und sie mit Hilfe von kirchensoziologischen Daten über die Annahme von Glaubenswahrheiten, die Teilnahme an kirchlichen Riten oder auch die Befolgung sittlicher Normen über einen größeren Zeitraum hin zu beantworten gesucht. Das Zahlenmaterial hat dabei gezeigt, daß (zumindest eine bestimmte Form von) Kirchlichkeit in der gegenwärtigen Gesellschaft verfällt und verdunstet. Gesellschaftliche Institutionen werden ebenso entkirchlicht wie die persönliche Religiosität. Daraus haben manche Soziologen den Schluß gezogen, daß ein unumkehrbarer Prozeß der Säkularisierung voll im Gange sei, verbunden mit zunehmender Bedeutungslosigkeit der Religion. Luckmann hat aber darauf hingewiesen, daß man zwar von einer „Säkularisierung der Gesellschaft“ zurecht reden könne; diese dürfe aber nicht mit einer „Säkularisierung des Bewußtseins“ bzw. mit dem Ende der Religion gleichgesetzt werden². Zudem muß mit der Möglichkeit einer Umkehr des Säkularisierungsprozesses gerechnet werden, ja es gibt nach P. L. Berger schon jetzt deutliche Anzeichen einer „Gegensäkularisierung“³. Die Frage nach der Zukunft der Religion ist auch unter dem Aspekt neu und anders zu stellen als bisher, daß die Bewältigung der Menschheitskrise nach einem tiefgreifenden Wandel sowohl in der Ge-

¹ Vgl. den Beitrag von J. Klima, Überleben — aber wie! Entwicklungsprobleme und Bergpredigt, in: *Diakonia* 5 (1974), Heft 2, 123—128.

² T. Luckmann, *The Invisible Religion*, New York 1967; *ders.*, Religion in der modernen Gesellschaft, in: *Religion im Umbruch*, hrsg. v. J. Wössner, Stuttgart 1972, 3—31.

³ P. L. Berger, Soziologische Betrachtungen über die Zukunft der Religion, in: *Hat die Religion Zukunft?* hrsg. v. O. Schatz, Graz 1971, 65; *ders.*, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt 1973, IX.

2. Religion und sozialer Wandel

Offen für verschiedenartige gesellschaftliche Funktionen . . .

sellschaft (ihrer Kultur und ihrer Struktur) als auch in den Personen verlangt. Hier stellt sich erstens die Frage, welche Rolle der Religion bei einem derart tiefgreifenden Wandel der menschlichen Gesellschaft und ihrer Menschen zukommt. Zum anderen ist zu fragen, welche Funktion die Religion in einer gegebenenfalls geglückten und in Krisen geborenen postindustriellen Gesellschaft haben kann.

Das Problem des sozialen Wandels und darin der Bedeutung der Religion ist der Soziologie zwar vertraut, von einer befriedigenden Lösung ist sie aber noch weit entfernt⁴. Einiges läßt sich immerhin ausmachen.

Als Ausgangspunkt können Analysen über die Funktion der Religion bei tiefgreifenden sozialen Veränderungen der jüngeren Vergangenheit dienen. So haben amerikanische Soziologen die Stellung verschiedener protestantischer Kirchen zu aktuellen sozialen Problemen ihres Landes untersucht⁵.

Diese verschiedenen Analysen stimmen in einigen wichtigen Punkten überein:

1. Religion hat sich als grundsätzlich offen für sehr verschiedenartige gesellschaftliche Funktionen erwiesen. Die Einzelanalysen belegen überzeugend, daß Religion sowohl zur Legitimation bestehender Verhältnisse als auch zur Motivation für die Reform und den Protest gegen diese herangezogen wurde. Das bedeutet aber nicht weniger, als daß sich Religion bisher gegenüber sozialem Wandel als überaus *ambivalent* erwiesen hat.

2. Von den beiden konträren Grundhaltungen, welche durch Religion im Lauf der Geschichte begünstigt wurden, hat bislang zweifellos die *stabilisierende* Funktion dominiert. P. L. Berger hat sehr einleuchtend⁶ dargestellt, daß die Religion sowohl bei der Konstruktion wie der Legitimation der einmal konstruierten Wirklichkeit maßgeblich beteiligt war. Religion hat sich insofern als „heiliger Schild“ gegenüber der Bedrohung des Menschen durch Chaos und Anomie bewährt. Diese gesamtgesellschaftliche Funktion der Religion als Instrument der Abwehr gegenüber Unordnung, Krisen, Veränderung und Anarchie ist im Zuge der Privatisierung

⁴ T. Luckmann, *Theories of Religion and Social Change*, in: *Theories of Social Change*, hrsg. v. D. Bell (in Vorbereitung).

⁵ J. K. Hadden (The Gathering Storm in the Churches, New York 1970) hat der Einstellung von Klerus und Laien zum amerikanischen Bürgerrechtsstreit eine empirische Untersuchung gewidmet; Ch. Y. Glock, B. B. Ringer und E. R. Babbie (To Comfort and to Challenge. A Dilemma of the Contemporary Church, Berkeley – Los Angeles 1967) sind den Einstellungen und Verhaltensweisen von Angehörigen protestantischer Denominationen zu einer Reihe vorliegender nationaler und internationaler Probleme wie Vereinte Nationen, Einwanderung, Wehrdienstverweigerung, Bürgerrecht, Arbeitsrecht, Kontrolle der Wirtschaft durch die Regierung nachgegangen. Nicht unbedeutend ist eine materialintensive Studie von F. Houtart und A. Rousseau (Ist die Kirche eine anti-revolutionäre Kraft?, München – Mainz 1973) über die Rolle der Kirchen in wichtigen gesellschaftlichen Veränderungsprozessen.

⁶ Im Anschluß an eine gemeinsame Studie mit T. Luckmann über die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt 1969.

der Religion selbst privatisiert worden, Religion dient aber nach wie vor zur Deutung und Bewältigung außeralltäglicher Situationen der privaten und familiären Existenz⁷.

3. Die Geschichte kennt statische Perioden, in denen das Bedürfnis nach Reform und Revolution relativ gering ist. In solchen Zeiten hat auch der religiöse Kosmos wenig gesellschaftsverändernde Potenz. Sobald aber ruhige Zeiten durch sozialen Wandel abgelöst werden, gewinnt auch die Religion „challenge-orientierte“ Bedeutung⁸.

In Zeiten gesellschaftlichen Wandels entstehen nun in Kontrast zu einer großen Zahl von (immer noch) stabilitätsorientierten Kirchengliedern Gruppen, die mit Hilfe der religiösen Idee soziale Veränderungen legitimieren und bestehende Verhältnisse in Frage stellen.

4. Es bedarf noch detaillierter geschichtssoziologischer Studien, um zu erhellen, aus welchen Kreisen sich die (im Sinn von M. Weber) „prophetischen“ gesellschaftsverändernden Kräfte in den Kirchen rekrutieren. Die amtlichen Vertreter der jeweiligen religiösen Institutionen gelten zwar gemeinhin als weniger reformwillig⁹. Diese Tendenz ist insbesondere in jenen Gesellschaften anzutreffen, in denen die Kirchen als geschichtliches Erbe tatsächlich noch gegebene gesellschaftliche Privilegien verteidigen. Nicht von ungefähr findet man in solchen einst „christentümlichen Gesellschaften“ die Mehrzahl der Christen (Kirchenglieder wie Funktionäre) im Lager der konservativen Parteien. Doch gibt es selbst in solchen gesellschaftlich (noch) privilegierten Kirchen Amtsträger wie Kirchenglieder, die die Reform oder sogar die Revolution jener Gesellschaft fordern, die sie privilegiert.

Es wäre also falsch, uneingeschränkt anzunehmen, die amtlichen Vertreter der Kirche seien grundsätzlich und stets beharrend und traditionsbedacht, während sich die durchschnittlichen Laien für gesellschaftliche Veränderung engagierten. Haddens Analyse zur amerikanischen Bürgerrechtsfrage hat eine zunehmende Entfremdung zwischen Klerus und Laien festgestellt, jedoch solcherart, daß die Laien am status quo interessiert seien, die Kleriker jedoch enormen sozialen Einsatz erwiesen¹⁰. Erzbischof Hurley leistete seit

⁷ Das erklärt zum Gutteil die verbreitete Nachfrage selbst nach kirchlichen Sinngebungsmodellen (Sakramenten) anlässlich der Krisen wie der Wendepunkte des privaten und familiären Lebens; vgl. P. Zulehner, Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion, Wien 1973, 174–180.

⁸ Am Rande sei vermerkt, daß es etwas ähnliches auch in der individuellen Biographie zu geben scheint: Zeiten der Veränderung und der Dynamik werden durch Phasen der Stabilisierung und Konsolidierung abgelöst. Es ist bekannt, daß dementsprechend auch der Bedarf nach Religion inhaltlich wie quantitativ anders gelagert ist.

⁹ Nicht zu Unrecht führt man als Begründung an, daß die religiösen Institutionen von manchen bestehenden Gesellschaftsverhältnissen privilegiert werden. Politische Systeme besäßen nämlich die Neigung, die einmal erlangte Macht auch durch die Religion zu legitimieren und damit dem Wandel und der Kritik zu entziehen; vgl. O. Schreuder, Gestaltwandel der Kirche, Olten 1967, 121–144.

¹⁰ Vgl. Hadden, a. a. O. 85–111.

1961 heftigen Widerstand gegen die Apartheid-Politik Südafrikas; die Bischöfe Rhodesiens verurteilten 1969 die von der Regierung Smith vorgelegte neue Verfassung als „in vielen Teilen konträr zu christlichen Lehren“. Amerikanische Priester traten entschieden gegen das militärische Engagement ihres Landes in Vietnam auf; der Vatikan nahm gegen die portugiesische Kolonialpolitik Stellung¹¹.

Solche Beispiele legen im übrigen bloß, daß die religiöse Idee ebenso wenig mit der gesellschaftlich anerkannten religiösen Institution zusammenfällt, wie sich auch kirchliche Amtsträger nicht lediglich als Funktionäre ihrer Institution betrachten, sondern kritisch in einem gewissen Dissens zur konkreten Institution stehend, sich als Verfechter der religiösen Idee (der „Sache Jesu“) verstehen können.

Korrelation mit der Theologie

Die gesellschaftliche Reformfreudigkeit von Christen korreliert mit deren Theologie. „Fundamentalistisch-konservative“ Kleriker erweisen sich infolge ihrer Weltsicht als politisch eher konservativ als „neoorthodoxe und liberale“¹². Die christlich legitimierte Gesellschaft hat sich schon seit dem 11. Jahrhundert vehement gegen soziale Proteste ebenso wie gegen damit zusammenhängende theologische Neuerungen gewehrt, wobei eben die sozialen Gegensätze auf der religiösen Symbolebene mitartikuliert wurden und so im eigentlichen Sinn des Wortes auch „Gegen-Sätze“ und „Wider-Sprüche“ wurden¹³. Die theologischen Reformbestrebungen rund um das II. Vatikanische Konzil entsprechen im Selbstverständnis der Kirche ebenso dem vorgefundenen rapiden sozialen Wandel der Gesellschaft¹⁴, wie gegenwärtig offensichtlich vorhandene Restaurationsbemühungen in Kirche und Theologie ihr Gegenstück in gesellschaftlichen Stabilisierungsbestrebungen haben, die ihrerseits einem um sich greifenden Kulturpessimismus zu entspringen scheinen. Dieser Zusammenhang ermöglicht freilich vielfältige wissenssoziologische Deutungen: Vor monokausalen Erklärungsversuchen dürfte dem Modell einer verflochtenen Wechselwirkung der Vorrang einzuräumen sein. Religion erscheint so weder als das bloße Produkt gesellschaftlicher Realitäten wie ebenso wenig eine einseitige Einwirkung der Religion auf die gesellschaftliche Entwicklung anzunehmen ist. Vielmehr dürfte in dialektischer Weise die jeweilige Theologie von gesellschaftlichen Fragestellungen ebenso mitbestimmt sein, wie auch die religiöse Idee (schon nach M. Weber) eine

¹¹ Vgl. Houtart-Rousseau, a. a. O. 191 ff, 197, 158 ff.

¹² Vgl. Hadden, a. a. O. 85. Dieser Zusammenhang ist bei den Laien nicht so deutlich ausgeprägt.

¹³ Vgl. Houtart-Rousseau, a. a. O. 291.

¹⁴ Vgl. F. Houtart, Explosion der Kirche? Die Krise der Institution, Salzburg 1969.

3. Humanum und Inhumanum

gewissen gesellschaftlichen Vorgängen vorausliegende Autonomie zu haben scheint¹⁵.

Religion, so lautet somit die Grundhypothese, ist (zumindest heute) der gesellschaftlichen Wirklichkeit gegenüber grundsätzlich ambivalent. De facto kann sie sowohl zur Legitimation für wie zum Protest gegen bestehende Verhältnisse dienen. Folgt daraus aber nicht die völlige Beliebigkeit und damit die Bedeutungslosigkeit der Religion für die Gesellschaft und ihre Zukunftsentwicklung? Sollte man dann aber nicht sogar bewußt auf die religiöse Dimension bei der Bewältigung der Zukunft verzichten, weil durch religiöse Konflikte vorhandene soziale Probleme nur noch verschärft werden können, wie dies zur Zeit z. B. in Nord-Irland der Fall zu sein scheint? Muß eine Kooperation der verschiedenen Gruppierungen zur Bewältigung der Zukunft nicht auf religiöse Apriori verzichten und eine elastische Anpassung auf Grund permanenter Kontrolle der Daten anstreben? Solche möglichen Konsequenzen zwingen den an der Religion Interessierten, kritisch die grundsätzlich möglichen Funktionen der Religion in ihrem Verhältnis zur Zukunft der Gesellschaft näher zu bestimmen. Es gilt zu zeigen, daß die gesellschaftsbewahrende und gesellschaftsverändernde Funktion der Religion einander ebenso wenig ausschließen wie die rechtverstandenen Begriffe Tradition und Fortschritt, da bestehende Verhältnisse einerseits immer etwas vom Humanum verwirklichen, dieses aber andererseits bruchstückhaft und unfertig ist und als seinen Schatten daher zugleich Inhumanes mit sich führt. Idealtypisch gesprochen ist aber die Religion imstande, das einmal erreichte Humanum zu bestätigen und zu stabilisieren, zugleich das schattenhaft vorhandene Inhumanum zu kritisieren und zu überwinden. Dies soll noch kurz begründet werden.

1. Auftrag der Kirche ist es, der Menschheit ihre eigene *endzeitliche Berufung* vor Augen zu führen: Die „neue Erde“ (Off 21), auf der alle Menschen durch Gottes Tat und Herrschaft miteinander vereint sind, das Reich der Wahrheit, der Gerechtigkeit, des Friedens und der Liebe, die ganzheitliche Befreiung und Erlösung der Menschheit zum vollendeten und erfüllten Leben. Dazu ist die Kirche als „endzeitliche Versammlung der Heiligen“ (Dn 7,21), als Volk Gottes (1 Petr 2,10) aus der Menschenliebe des Vaters (Tit 3,4) gegründet. Deshalb ist sie Brudergemeinde (1 Petr 2,17) und ist ihr Organisationsprinzip die Bruderliebe (1 Kor 12,31)¹⁶. Das ver-

¹⁵ Vgl. G. Dux, Geschichte und sozialer Wandel in Max Webers Religionssoziologie, in: Int. Jahrbuch für Religionssoziologie VII (1971); P. Zulehner, Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion, Wien 1973.

¹⁶ H. Schürmann, Der gesellschaftliche und gesellschaftskritische Dienst der Kirche und der Christen in einer säkularisierten Welt, in: Diskussion zur „Politischen Theologie“, hrsg. v. W. Peukert, Mainz – München 1969, 145 ff.

Endzeitliche
Berufung der
Menschheit

Utopie der
Brüderlichkeit

setzt sie in die Lage, der Menschheit nahezubringen und vorzuleben, was sie durch Gottes Willen und Tat am Ende der Zeiten sein wird und woran sie bereits jetzt mitarbeitet. 2. Indem die Kirche der Menschheit ihre endzeitliche Bestimmung nahebringt und vorzuleben versucht, verkündet sie eine „christliche Utopie“, eine „Vision der Beziehungen der Menschen untereinander“¹⁷.

Gerechtigkeit
und Einheit

Es ist die Frohbotschaft, die die Berufung des Menschen enthält, sich von der Sünde zur Liebe des Vaters und der weltweiten Brüderlichkeit und somit zur Forderung der Gerechtigkeit in der Welt zu bekehren, und darin die Utopie der Befreiung der Menschheit aus jeglicher Art von Unterdrückung¹⁸. Aus der unverbrüchlichen Hoffnung, daß Gott sein Ziel erreicht und wir Menschen zur Mitarbeit an der neuen Erde berufen sind, vermag sie jeden Fatalismus, jegliche Resignation und Mutlosigkeit zu überwinden und so zum ungebrochenen und neuen Einsatz für fortschreitende Verwirklichung der Menschlichkeit beizutragen.

3. Die christliche Vision von den Beziehungen der Menschen untereinander befähigt und ruft die Kirche auch zum *gesellschaftskritischen Dienst*. Zu ihren unaufgebbaren gesellschaftlichen Aufgaben gehörte es auch bisher schon, die aus der Sünde entsprungenen Ungerechtigkeiten aufzuzeigen, anzuklagen und sich in Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens und in eigenen Initiativen für eine fortschreitend gerechte Gesellschaft einzusetzen. Oft steht nämlich die vorhandene Welt in schroffem Gegensatz zur endzeitlichen Vision vom Menschen und seinen Beziehungen. Von da her ist aber die Kirche berufen, leidenschaftlich gegen alles Protest zu erheben, was die gottgewollte Einheit der Menschen sündhaft bedroht und die Menschen entzweit. Sie hat prophetisch die Stimme zu erheben gegen jegliche Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Unfreiheit, und zwar in allen Bereichen des menschlichen Lebens¹⁹. Sie kann daher immer eintreten müssen für eine grundsätzliche Offenheit auf die Zukunft hin, für Bekehrung und Erneuerung. Schließlich wird der Mensch von morgen mit neuer Dringlichkeit die Frage nach dem Sinn des Lebens stellen²⁰. Im Rahmen einer solchen religiösen Renaissance werden die traditionellen Kirchen nur dann Zukunft haben, wenn eine tieferschürfende Erneuerung der Kirche gelingt.

¹⁷ K. Rahner, Die Frage nach der Zukunft, ebd. 263 ff; W. Pannenberg, Geschichtstatsachen und christliche Ethik, ebd. 241.
¹⁸ Bischofssynode 1971: Die Gerechtigkeit der Welt, zit. nach Wiener Diözesanblatt 1972, Nr. 3, 55 u. 56.
¹⁹ So nennt Octogesimo adveniensi u. a. die Probleme der Urbanisierung, der Jugend, der Frau, der Arbeiter, der neuen Armen, der Diskriminierung, der fremdsprachigen Arbeiter; Umweltprobleme, Unfreiheit durch Ideologien, Manipulation durch Geisteswissenschaften, Fragwürdigkeit des Fortschritts.
²⁰ Vgl. A. Greeley, Religion in the Year 2000, New York 1969.

Norbert Scholl

Kooperativ-konfessioneller Religionsunterricht

In Heft 4/1972 haben wir von G. Stachel „Thesen zur Theorie des Religionsunterrichts in der Schule für alle“ veröffentlicht. Nunmehr bringen wir einen grundsätzlichen Beitrag über Sinn, Notwendigkeit und Grenzen einer Zusammenarbeit der christlichen Konfessionen auf dem Gebiet des Religionsunterrichts. Neben dem pädagogischen Auftrag der Schule zu Emanzipation, Integration und Sozialisation macht auch der alle Christen verpflichtende Auftrag des Evangeliums eine solche Zusammenarbeit erforderlich. Die Unterschiede liegen mehr auf der Ebene konkreten Gemeindelebens; eine Einführung in dieses ist aber Aufgabe einer außerschulischen, gemeindlichen Katechese. red

1. Die Rechtsgrundlage

Der Religionsunterricht in der Bundesrepublik Deutschland ist verfassungsmäßig garantiert. Er ist „in den öffentlichen Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen ordentliches Lehrfach. Unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechtes wird der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt“ (Art. 7.3 Grundgesetz). Nach traditionellem Schulrecht gehören zum öffentlichen Schulwesen alle Schulen, „in denen ein Teil der Schulpflicht erfüllt werden kann“¹. An diesen Schulen ist der Religionsunterricht (RU) dem Schüler grundsätzlich verpflichtend vorgeschrieben. Da das gesamte Schulwesen unter der Aufsicht des Staates steht (Art. 7.1 GG), bedeutet die Qualifizierung als „ordentliches Lehrfach“, daß er eine Veranstaltung der Schule bzw. des Staates, „nicht eine Veranstaltung der Kirche, der Konfession, der Religionsgemeinschaft ist. Religionsunterricht ist also nicht ein Rest ‚Kirchenschule‘ innerhalb der staatlichen Schule“².

Dennoch – und das ist eine nicht zu übersehende Besonderheit – wird den Erziehungs-

berechtigten nach Artikel 7.3 GG das Recht zugestanden, über die Teilnahme des Schülers am RU zu bestimmen. Es wird die Möglichkeit eingeräumt, den Schüler vom RU abzumelden. Keinem anderen „ordentlichen Lehrfach“ an öffentlichen Schulen wird diese Konzession gemacht, die den Charakter des „ordentlichen Lehrfachs“ nicht unerheblich einschränkt.

Eine weitere Einengung als „ordentliches Lehrfach“ erfährt der RU dadurch, daß er erteilt werden muß „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften“. Eine „Veranstaltung des Staates“ muß also konform gehen mit kirchlichen (konfessionellen) Grundsätzen. Daß diese Spannung Staat – Kirche (bzw. Konfession) bisher zu keinem ernsthaften Konflikt geführt hat, ist der von beiden Seiten akzeptierten Praxis der Zusammenarbeit in der Gestaltung des Religionsunterrichts zu verdanken.

Als „Grundsätze der Religionsgemeinschaften“ werden von Verfassungsrechtlern die „Homogenität von Lehre, Lehrern und Schülern“ genannt, wobei – und hier liegt das punctum saliens – „die verfassungsrechtliche Interpretation der konfessionellen Homogenität der Schüler nicht mehr einheitlich beurteilt wird“³.

Offenbar basierend auf dieser uneinheitlichen Beurteilung der Rechtslage sieht daher die Neuordnung des Religionsunterrichts in der gymnasialen Oberstufe (11.–13. Schuljahr) für Baden-Württemberg folgende Regelung vor: „Das System von Jahrgangsklassen (wird) in ein System von Grund- und Leistungskursen umgewandelt, das auch jahrgangsübergreifend sein kann“⁴. Zwar soll der Schüler „während eines größeren Zeitraumes“ des Schuljahres den RU beim Religionslehrer des eigenen Bekenntnisses besuchen, aber für die andere Jahreshälfte kann er etwa in Bayern auch den RU eines anderen Bekenntnisses wählen⁵. Mit dieser Regelung ist das Prinzip der Homogenität von Lehre, Lehrern und Schülern grundsätzlich aufgegeben. Nur die Homogenität von Lehre und Lehrer wird noch als unabdingbar angesehen.

³ Konfessionalität des Religionsunterrichts (Referat Prof. Dr. Maunz), in: Katechetische Blätter 98 (1973) 58 f.

⁴ Zitiert nach: Kultus und Unterricht, Amtsblatt des Kultusministeriums Baden-Württemberg, Sondernummer 5 (10. 10. 1972), S. 1327–1344, hier: S. 1339.

⁵ Erklärung zum Religionsunterricht (Beilage zu Nr. 1/1971 des Amtsblatts für das Erzbistum München-Freising, S. 3, Abs. 5).

¹ W. Geiger, Die rechtliche Stellung des Religionsunterrichts in der Schule, in: K. Wegenast (Hrsg.), Religionsunterricht – wohin? Gütersloh 1971, 79–94, Zitat S. 81.

² Ebd. 83.

Auf diese, von den deutschen Bischöfen vorerst „ad experimentum“ zugestandene Regelung stützt sich auch die juristische Argumentation für ein grundsätzliches Abgehen von der bisher rechtlich allein legitimen Praxis des konfessionell geschlossenen Raumes im RU. Allein um diese Form des RUs, der als kooperativ-konfessioneller RU bezeichnet wird, geht es in den weiteren Überlegungen: ein Lehrer, der von der zuständigen Kirchenleitung (Religionsgemeinschaft) dafür eigens autorisiert ist, erteilt RU nach den Grundsätzen seiner Religionsgemeinschaft vor Schülern, die nicht unbedingt der Konfession des Lehrers zugehören müssen.

2. Religionsunterricht und pädagogischer Auftrag der Schule

Wenn der RU eine Veranstaltung der Schule ist, dann ist er auch dem pädagogischen Auftrag der Schule verpflichtet. Ein gewisser Konsensus der Schulreformer in der Bundesrepublik Deutschland besteht darin, diesen Auftrag in der Vermittlung einer „kognitiven und affektiven Autonomie“, d. h. in der Fähigkeit zur Emanzipation, Sozialisation und Integration, zu sehen. „Gemeint ist unter diesen Begriffen unter anderem ein kritisches Denkvermögen des educandus, das ihn von fremden Meinungen unabhängig macht, eine gewisse Orientiertheit über die Grundwerte der Kultur, die ihn dazu befähigt, begründete Entscheidungen zu fällen, und die Fähigkeit, Konflikte human zu bewältigen“⁶. Soll der RU kein Fremdkörper in der modernen Schule sein (bzw. bleiben), wird er an der Erreichung dieser Ziele mitarbeiten müssen.

2.1 Emanzipation

In den Auftrag der Schule, emanzipatorische Prozesse zu initiieren, ordnet sich gut der Auftrag der Kirche ein, „durch ihre Beteiligung am RU gesellschaftskritische und humanisierende Impulse des Evangeliums wirksam (werden zu lassen) und einer Verengung des Denk- und Fragehorizontes der Lernenden auf Zweckrationalität (zu wehren)“⁷. Das Zweite Vatikanum spricht von der „Geburt

eines neuen Humanismus, in dem der Mensch sich vor allem von der Verantwortung für seine Brüder und die Geschichte her versteht“⁸.

Diese Wiederentdeckung humaner Werte öffnet den Blick für die Problemfelder von Freiheit und Verantwortung, von Solidarität und Individualität, von Glaube, Hoffnung und Liebe. Sie insolviiert eine neue Reflexion über die Grunderfahrungen und Grundbefindlichkeiten menschlichen Lebens und über die Grenzsituationen des Daseins.

Ein schulischer RU, der an diesen fundamentalen Fragen der menschlichen Gesellschaft vorbeigehen und sich vorwiegend mit konfessionsspezifischen, systemimmanenten Sonderproblemen befassen würde, müßte sich den Vorwurf gefallen lassen, daß er „die großen Chancen des Faches verpaßt und darüber hinaus die eigentliche Kraft des Evangeliums und der religiösen Überlieferung verspielt“⁹. Greift er diese Problemfelder aber auf, so muß man sich fragen, welchen Sinn eine konfessionelle Trennung der Schüler haben soll. Gibt es über gemeinsame christliche Basis hinaus noch konfessionsspezifische Prinzipien und Imperative, die sich voneinander relevant unterscheiden? „Eine Zukunft wird der RU nur dann haben können, wenn er entschlossen auf diese fundamentalen Aufgaben ausgerichtet wird“¹⁰. Die Konzilsväter haben die Katholiken aufgerufen, „zusammen mit allen Menschen am Aufbau einer menschlicheren Welt mitzuarbeiten“¹¹. Ein RU, der diesem Aufruf entsprechen will, wird durch einen konfessionell geschlossenen Raum eher behindert.

2.2 Integration

Der RU als ordentliches Lehrfach in einer öffentlichen Schule kann nicht als ein vorgeschobener Posten zur Rekrutierung und Schulung kirchlichen Nachwuchses verstanden werden. Er muß sich vielmehr konsequent in die heutige Schule integrieren. Diese Integration erstreckt sich auf die Unterrichtsorganisation, auf den Erziehungsstil und auf Lehrplan(elemente). Es geht nicht an, daß ein schulisch integrierter RU als Erstbeicht-

⁸ Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, Art. 55.

⁹ W. Langer, Die Organisation der Curriculumentwicklung für den kath. Religionsunterricht in der Bundesrepublik, in: Katechetische Blätter 98 (1973) 21.

¹⁰ Ebd. 21 f.

¹¹ Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, Art. 57.

⁶ K. Wegenast, Religionsunterricht und Schulreform, a. a. O. 253–271, Zitat S. 264.

⁷ Der Religionsunterricht in der Schule, in: Synode 5/1973, S. 9.

Erstkommunion- oder Firmunterricht umfunktioniert wird, denn damit werden konfessionsspezifische Lehrplanelemente in die öffentliche Schule und den in sie integrierten RU eingebracht, die ihren legitimen Platz allein in der Gemeindekatechese haben. Die Gleichsetzung des Begriffs „Religion“ mit „(evangelischer oder katholischer) Konfession“ kann leicht zu einer solch desintegrativen inhaltlichen Füllung des RUs führen.

Anders ist es, wenn der Begriff „Religion“ weiter gefaßt wird als „eine Weise menschlichen Existierens aus der Relation zu einem (nicht noch einmal zu überschreitenden und in diesem Verständnis ‚letzten‘) Sinn-Grund, der als das schlechthin Gründende und Sinnpendende die Deutung des Seienden im ganzen sowie aller Seinsbereiche (Mensch, Welt, Geschichte, Gesellschaft, Recht, Sittlichkeit, Kultur, Sprache, Wirtschaft usw.) betrifft“¹². Würde dieser gesamte, hier nur sehr global umrissene Komplex im Fächerkanon der Schule nicht zur Sprache kommen, bliebe ein Leerfeld im Bildungsgang der Schüler bestehen. Der zwar zu weltanschaulicher Neutralität verpflichtete, aber prinzipiell wertofene Staat ist daher gehalten, im Rahmen seiner Bildungsinstitution Schule eine Auseinandersetzung mit dem Phänomen „Religion“ zu ermöglichen. Da ihm selbst die Sachkompetenz auf diesem Gebiet abgeht, kann er diese seine Aufgabe den dafür zuständigen Sachwaltern, den Religionsgemeinschaften, übertragen. Diese dürfen aber die Beauftragung nicht zur Einübung gemeindlicher Glaubensvollzüge oder zu dem ideologieverdächtigen Versuch mißbrauchen, unter konfessionsspezifischen Aspekten Leben und Welt eindeutig und integralistisch zu interpretieren.

Ein starres und absolutes Festhalten am Konfessionalitätsprinzip im RU ist daher in der „gegenwärtigen bildungspolitischen und kirchlichen Situation... weder angebracht noch möglich... Modellversuche, Sonderfälle und Ausnahmesituationen können es erforderlich machen oder doch wünschenswert erscheinen lassen, davon in bestimmtem Umfang abzuweichen“¹³.

¹² H. R. Schlette, Artikel „Religion“, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. VIII, Freiburg 1963, Spalte 1165.

¹³ Der Religionsunterricht in der Schule, in: Synode 5/1973, S. 12.

2.3 Sozialisation

Die Schule soll den Schüler für das Leben in einer offenen, pluralistischen Gesellschaft und in einem demokratischen Staat vorbereiten. Zur Erlangung dieser Qualifikation ist die Einübung sozial-integrativen Verhaltens ebenso notwendig wie die Fähigkeit, Konflikte rational zu bewältigen.

Daß diese Qualifikation auch innerhalb der einzelnen Konfessionen nicht in hinreichendem Maße vorhanden ist, zeigen die vielerorts (noch) bei Kindern und Erwachsenen bestehenden emotional-irrationalen Konfessionsbarrieren, die durch Trennung der Kinder im RU nach Konfessionen keineswegs abgebaut, sondern eher noch verstärkt werden. Kinder der konfessionellen Minderheit werden fast immer von der Mehrheit mit abschätzigen Ausdrücken oder verletzenden Schimpfwörtern provoziert. Auch Äußerungen des Religionslehrers – vielleicht von den Kindern nur falsch aufgefaßt oder wiedergegeben – tragen nicht selten zur Aufheizung der Gegensätze und Spannungen bei. Konflikte dieser Art aber stören den Sozialisationsprozeß.

Vieles wird heute getan, um die Schranken zwischen den Konfessionen abzubauen, um Brücken zu schlagen. Das Verbindende und Gemeinsame wird stärker betont als das Trennende und Unterscheidende. Es stellt sich die Frage, warum im RU zwischen den Schülern konfessionelle Demarkationslinien gezogen werden sollen, die nachher durch eine wachsende Ökumene wieder abgebaut werden.

Alle diese Argumente, die für ein Aufgeben des starren Konfessionalitätsprinzips zugunsten eines flexibel gehandhabten kooperativ-konfessionellen RUs sprechen, sind mehr äußerer Art, bedingt durch die Aufgaben und den Auftrag der Institution Schule. Nicht minder gewichtig erscheinen jedoch auch innere Kriterien, die sich aus dem Selbstverständnis des heutigen RUs ableiten lassen.

3. Religionsunterricht und Auftrag des Evangeliums

Jene offen ausgesprochenen oder unausgesprochen-beunruhigenden Probleme, die heute Jugendliche und Erwachsene in gleicher Weise

beschäftigen und die auch Kinder schon spüren, sind nicht in erster Linie die Fragen nach der „Wahrheit“ der verschiedenen christlichen Konfessionen und nach dem, was sie relevant voneinander unterscheidet. Die Fragestellung ist viel grundsätzlicherer Natur: Was hat eigentlich alles für einen Sinn? Worauf steuern wir eigentlich zu? Was wollte denn (dieser) Jesus von Nazareth wirklich? Wozu überhaupt Kirche? Was ist es, das mich unbedingt angeht, das mich in Verantwortung nimmt und ruft – hier und jetzt? Was ist das unterscheidend Christliche? Warum überhaupt Christ sein?

Die christlichen Konfessionen sind heute von ihrer Wurzel und von ihrem Ursprung her gefragt. Nicht so sehr Detailfragen interessieren, sondern Grundfragen. Vom Fundament her muß deshalb die Antwort erfolgen. Das aber ist für die verschiedenen christlichen Konfessionen nahezu gleich¹⁴.

Daß auf diesem gemeinsamen Fundament pluriforme Bekenntnisrichtungen aufgebaut sind, braucht keineswegs verschwiegen oder vertuscht zu werden. Das eine Evangelium Jesu Christi hat schon in der Urkirche sich in 4 Evangelien Ausdruck verschafft. Auch in der frühen Christenheit gab es „Konfessionen“. Daß eine lange Tradition zu verschiedenartigen Bekenntnisformen der einen Glaubensnorm geführt hat, muß nicht nur als bedauerliche Fehlentwicklung betrachtet werden. Darum sollte auch ein moderner RU die Spezifika der christlichen Konfessionen in aller wünschenswerten Deutlichkeit herausstellen. Darum soll und darf auch der Religionslehrer kein Hehl daraus machen, daß er dieser oder jener Konfession zugehört.

Der RU ist wie das Evangelium selbst ein Dienst am Menschen und für Menschen. Er hat sich zunächst und zuerst an dem zu orientieren, was diese Menschen hier und heute brauchen. Und wenn für sie konfessionsspezifische Detailfragen keine große Rolle spielen, wohl aber konfessionsidentische Grundsatzfragen, dann muß auch der RU, soll er nicht seinen Dienstcharakter in Frage stellen, auf diese Themen vorrangig eingehen.

Damit aber auch die Belange der einzelnen

Konfessionen in gebührender Weise Berücksichtigung finden können, haben in jüngster Zeit vor allem führende katholische Religionspädagogen den Vorschlag gemacht, eine klare Trennungslinie zu ziehen zwischen schulischem RU und kirchlicher (Gemeinde-)Katechese. Der kirchlichen Katechese würden dann vor allem jene Inhalte zukommen, die der schulische RU wegen seiner Integration in die öffentliche Schule und der daraus resultierenden Konsequenzen nicht oder nicht befriedigend übernehmen kann und darf: Einübung in den Glaubensvollzug, Sakramentenunterricht, Hinführung zur Gemeindepraxis u. a. m. Die Diskussion um diese Unterscheidung ist noch im Fluß¹⁵.

4. Konsequenzen

Die Religionspädagogen beider Konfessionen in der Bundesrepublik Deutschland haben aus diesen Überlegungen bereits weitgehende Konsequenzen gezogen. Vieles davon hat sich zunächst als praktische Notwendigkeit aus ganz bestimmten Situationen ergeben; die Theorie dafür mußte nachgeliefert werden.

4.1 Kooperation der Religionspädagogen

Zunächst ist eine immer intensivere Kooperation der Religionspädagogen der beiden großen christlichen Konfessionen festzustellen. Im September 1973 fand in Brixen/Italien die Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Katechetikdozenten und des Arbeitskreises evangelischer Religionspädagogen an den Hochschulen und Instituten erstmals gemeinsam statt. In den religionspädagogischen Zeitschriften publizieren jeweils auch Autoren der anderen Konfession. Auch auf den unteren Ebenen treffen sich Religionslehrer beider Konfessionen regelmäßig zu religionspädagogischen Fachtagungen, Arbeitskreisen, Projektgruppen und Weiterbildungskursen. Kommissionen zur Ausarbeitung von Lernzielkatalogen und zur Erstellung von Unterrichtsmodellen sind meist mit Fachleuten beider Konfessionen besetzt. Vergleicht man die Lehrpläne und Rahmenrichtlinien

¹⁴ Vgl.: J. Feiner – L. Vischer (Hrsg.), Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube, Freiburg/Br. 1973.

¹⁵ Vgl. W. Nastainczyk, Thesen zur kirchlichen Katechese, in: Katechetische Blätter 97 (1972) 724–734 (mit Literatur); Kirchliche Katechese – Herausforderung und Aufgabe. Bericht über die Katechetiker-Tagung des DKV am 28./29. 9. 1972 in Wien: ebd. 98 (1973) 178–186.

der beiden Konfessionen für den RU miteinander, so läßt sich von Jahr zu Jahr zunehmend eine breitere Übereinstimmung in den Grundsätzen und den fundamentalen Themen erkennen.

4.2 Kooperation im Religionsunterricht

Die Ansätze für die Kooperation beider Konfessionen auch im Religionsunterricht sind allerdings noch zaghaft. Das mag zunächst an dem bisher einhellig gehandhabten Veto der Kirchenleitungen (vor allem der katholischen) zu derartiger Zusammenarbeit liegen. Bis jetzt geschieht kooperativ-konfessioneller RU mehr oder weniger „im Untergrund“. Religionslehrer, die ihren Unterricht so gestalten, die also die konfessionelle Homogenität der Schüler bewußt außer acht lassen oder nicht herstellen, getrauen sich nicht, dies in aller Offenheit zuzugeben, weil sie Unannehmlichkeiten seitens der Kirchen- oder Schulbehörden befürchten. Immerhin scheint das starre Konfessionalitätsprinzip (Homogenität von Lehre – Lehrern – Schülern) vor allem in größeren Städten, aber auch auf dem Land, schon ein Stückweit aufgebrochen zu sein – vielleicht mehr, als es die Kirchenleitungen wahrhaben wollen. Auch Schulgottesdienste zu Beginn oder am Ende eines Schuljahres oder Tertials werden an vielen Schulen als ökumenische (Wort-) Gottesdienste gestaltet. Die Einheitsübersetzung der wichtigsten Gebete (Vaterunser, Glaubensbekenntnis, Gloria, Lamm Gottes u. a.) und gemeinsames Liedgut erleichtern das Beten und Singen.

5. Gegensätzliche Verlautbarungen

5.1 Für eine weitergehende Kooperation

Basierend auf den oben angeführten Überlegungen verabschiedeten im Juni 1972 die Teilnehmer einer Arbeitstagung „Religionsunterricht an Gesamtschulen“ aus der ganzen Bundesrepublik und Berlin (West) eine Resolution, in der die Empfehlung ausgesprochen wurde, „die bereits vorhandenen Ansätze zu konfessioneller Kooperation auf den unterrichtsorganisatorischen Bereich auszuweihen und den Religionsunterricht künftig nicht mehr nach Konfessionen getrennt,

sondern in der Kerngruppe (Stammgruppe) unbeschadet konfessionsspezifischer Ziele weitgehend kooperativ zu erteilen“¹⁶.

5.2 Gegen eine weitergehende Kooperation

Die Konferenz der Leiter der Schulabteilungen der deutschen Diözesen wies im Februar 1973 diese Empfehlung als „zu unklar und einseitig pragmatisch orientiert“ zurück¹⁷. Leider ist inzwischen durch geheime Interventionen kirchlicher Autoritäten eine faire und offene Diskussion über das Pro und Kontra weitgehend unterbunden worden.

5.3 Erkennbare Kompromißlösung

Im November 1972 sind die deutschen Bischöfe mit „Zielen und Aufgaben“ des RUs an die Öffentlichkeit getreten, die, falls man sie nicht zu eng interpretiert, für eine weniger starre Handhabung des Konfessionalitätsprinzips dadurch Raum schaffen, daß sie die konfessionsspezifischen Inhalte des RU stark zurücknehmen: „Der katholische RU zeigt Mensch und Welt in ihrem Bezug zu Jesus Christus im Lichte des kirchlichen Glaubens und Lebens. Er macht den Schülern deutlich, daß man die Welt im Glauben sehen und von daher seine Verantwortung in ihr begründen kann. Dem gläubigen Schüler hilft der RU, sich bewußter für diesen Glauben zu entscheiden und damit auch der Gefahr religiöser Unreife und Gleichgültigkeit zu entgehen. Dem suchenden und im Glauben angefochtenen Schüler bietet er die Möglichkeit, die Antworten der Kirche auf seine Fragen kennenzulernen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Aus dieser Zielrichtung ergeben sich als Aufgaben des RUs: Er weckt und reflektiert die Frage nach Gott, nach der Deutung der Welt, nach dem Sinn und Wert des Lebens und nach den Normen für das Handeln des Menschen; er ermöglicht eine Antwort aus der Offenbarung und aus dem Glauben der Kirche; er befähigt zu persönlicher Entscheidung in Auseinandersetzung mit Konfessionen und Religionen, mit Weltanschauungen und Ideologien und fördert Verständnis und Toleranz gegenüber der

¹⁶ Protokoll der Arbeitstagung „RU in der Gesamtschule“ (5.-7. 6. 1972) in Weinheim.

¹⁷ Meldung der KNA vom 13. 2. 1973.

Entscheidung anderer; er motiviert zu religiösem Leben und verantwortlichem Handeln in Kirche und Gesellschaft“¹⁸.

Auch die Synodenkommission für den RU sprach sich gegen das starre und absolute Festhalten am Konfessionalitätsprinzip aus, wobei man sich „vor allem am Wohl des Schülers orientieren“ müsse¹⁹.

6. Ausblick

Der RU wie der schulische Unterricht überhaupt sollen dem Schüler Hilfen geben zur Bewältigung seines Daseins. Er muß Antwort zu geben suchen auf seine Fragen, seine Probleme, seine Nöte und Schwierigkeiten. Der RU darf nicht zur monologischen Selbstdarstellung der Konfessionen werden, sondern er hat eine Dienstfunktion am jungen Menschen von heute, damit er sich in seinem Leben morgen zurecht finden kann. So gesehen besitzt der RU einen diakonischen Aspekt. Gleichgültig, ob man sich für eine stärkere Betonung der konfessionellen Geschlossenheit oder für eine offenere Handhabung des Konfessionalitätsprinzips entscheidet – der Schüler und sein Wohl müssen dabei im Vordergrund stehen.

Ein solcher Unterricht wird sich für die Kirche lohnen, auch dann, wenn nicht primär kirchliche Fragen zur Sprache kommen, sondern wenn er erreicht, daß die Schüler „Religion und Glaube als mögliche Bereicherung des Menschen, als mögliche Kraft für die Entfaltung seiner Persönlichkeit, als möglichen Antrieb für die Realisierung von Freiheit“²⁰.

Hermann Münzel

Jugendarbeit, nicht Jugendpastoral

Ein Kommentar zu den Vorlagen in der westdeutschen und österreichischen Synode

Welche neuen Akzente in der (kirchlichen) Jugendarbeit werden durch die verschiedenen

¹⁸ Abgedruckt in: Katechetische Blätter 98 (1973) 58.

¹⁹ Der Religionsunterricht in der Schule, in: Synode 5/1973, S. 12.

²⁰ Ebd. 10.

Synodentexte der vier deutschsprachigen Länder gesetzt? Diese Frage unserer Redaktion ließ sich ausführlich eigentlich nur durch eine Analyse der von der Sachkommission III (Diakonie) ausgearbeiteten Vorlage „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“ der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD“ beantworten¹; die DDR-Synode und auch die Synode 72 der Schweiz haben unseres Wissens keine eigenen Vorlagen; die Österreich-Synode hat das Thema mit je einem kurzen Kapitel in der Kommission II (Kirche in der Gesellschaft von heute) und III (Bildung und Erziehung, hier in Verbindung mit kirchlicher Kinderarbeit) behandelt, es aber nicht zu einem eigenen Konzept gebracht. Die folgende kritische Übersicht ergibt, daß es der westdeutschen Synodenvorlage gelungen ist, die Jugend als Subjekt und als Teil der Kirche zu verstehen und darzustellen, während die Österreich-Synode noch stärker das Gegenüber von Jugend und Kirche zum Ausdruck bringt. Beide Texte lassen aber Stellungnahmen und Vorschläge zu wichtigen Themenbereichen, wie die Unterstützung von Kriegsdienstverweigerern durch die Kirche oder das Zusammenleben der Geschlechter vermissen. Gerade solche Fragen bilden aber immer wieder Anlaß zu schweren Konflikten, sie sollten daher möglichst nicht ausgeklammert werden. red

1. Konflikte zwischen Jugend und Kirchenleitung

In Ratingen bei Düsseldorf unternahm es eine Gruppe der Katholischen Studierenden Jugend (KSJ, ehemals Bund Neudeutschland) im September 1973, im Rahmen eines „Angola-Sonntags“ „für die legitimen Rechte afrikanischer Menschen einzutreten, die nicht nur unserer Meinung nach durch den portugiesischen Kolonialismus verletzt werden. Wir wissen viele katholische Missionare, Bischöfe und Ordensobere auf unserer Seite“ – so stand es in einem Flugblatt dieser Gruppe.

Nehmen wir diese Initiative zum Beispiel, um die Vorlage der „Gemeinsamen Synode der Bistümer“ in der Bundesrepublik zum Thema „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“ (Sachkommission III) beurteilen zu können. Würde es mit dieser Vorlage nämlich ernst, dann würden solche unwürdi-

¹ Vgl. Synode 4/1973, S. 5–19, und 1/1974, S. 19–24.

gen Streitfälle, wie sie sich an die Jugendinitiative in Ratingen anschlossen, künftig schlechterdings unmöglich. Das Beispiel ist willkürlich herausgegriffen, bekannter sind die Vorgänge um den Jesuiten Kripp im Kennedyhaus in Innsbruck oder die Auflösung der Katholischen Deutschen Studenteneinigung in Deutschland². Was wollten die Jugendlichen in Ratingen?

Arbeitskreise, Diskussionen, eine öffentliche Demonstration und ein Jugendgottesdienst sollten den Jugendlichen und der Ratinger Öffentlichkeit die afrikanischen Konflikte bewußt machen. Die katholische Gemeinde in Ratingen verweigerte die Bereitstellung geeigneter Räume, sofern Angola Thema des Jugendtages wäre; der evangelischen Gemeinde, die daraufhin helfend einsprang, wurde mitgeteilt, dies sei ein unfreundlicher Akt, der die ökumenischen Beziehungen belastet; das zuständige Ordinariat verbot den Gottesdienst und untersagte dem zuständigen Gruppenkaplan die Teilnahme an der öffentlichen Kundgebung; es fanden Gespräche im Ordinariat statt, die Jugendgruppe bot Kompromisse an – die Kirchenleitung blieb hart und ließ (u. a.) mitteilen, die Kritiker der Zustände von Angola seien wohl „auf einem Auge (es ist meist das linke) blind. In Angola nimmt man nur die Vergehen wahr, die das portugiesische Militär (angeblich) begangen hat und übersieht die Gewalttaten der FRELIMO-Gruppe. Außerdem sprachen manche von den Untaten Portugals, sie schwiegen aber über die Mißachtung der Menschenrechte in den Ostblockstaaten Europas...“

Der Konflikt von Ratingen kann hier nicht weiter dargestellt werden; es ist aber ganz offensichtlich, daß kirchliche Leitungsstellen aus politischen Rücksichten jugendliches Engagement blockiert haben und keineswegs mit sich reden ließen, auch nicht als Geistliche aus der Bundesleitung der KSJ – denen man „linke“ Einseitigkeit sicherlich nicht vorwerfen kann – vorsprachen.

Mögliche Konfliktlösung

Wie sollten solche Konflikte bereinigt werden, folgt man der Vorlage zur westdeutschen Synode?

² Vgl. F. Klostermann, Der Fall „Kripp“ – Modell christlicher Konfliktbewältigung? in: *Diakonia* 5 (1974) 135–138; N. Mette, Der „Fall KDSE“ und seine symptomatische Bedeutung: ebd. 3 (1974) 128–134.

Dort heißt es: „Der junge Mensch kann die Kirche als ideologiekritischen Raum seines sozialen Einsatzes, als Übungsfeld seiner sozialen Fähigkeiten und als Anwältin (!) seiner sozialen Anliegen entdecken“ (2.3).

Zur Rolle der Erwachsenen in der Jugendarbeit heißt es (3.1): „Sie sollten sich als Anwalt von Kirchlichkeit und gesellschaftlichen Normen verstehen, ohne die Rolle von engen und ängstlichen Wächtern zu übernehmen. Ihre Lebenserfahrung sollten sie als Hilfe zur Problemstellung und Erfahrungsdeutung, nicht als Lösung selbst einbringen“.

Der („reflektierten“) Gruppe in der kirchlichen Jugendarbeit empfiehlt die Synodenvorlage „die Einübung politischer Haltungen und Kompetenzen...: Konfliktbereitschaft und Konfliktfähigkeit... kritische Einstellung zur Macht und verantwortlicher Gebrauch von Macht, Fähigkeit zur Sach- und Normenkontrolle“ (3.1). Die kritisch-unruhigen Minderheiten unter den Jugendlichen finden in der Vorlage nicht etwa gönnerhaftes Verständnis, sondern heißen wegen ihres sozialen Engagements beinahe pathetisch der „Vortrupp kommender Generationen... die vom Bewußtsein der neuen Solidarität geprägt werden“ (2.3). Damit keine Mißverständnisse aufkommen, sei mit den Worten der Vorlage präzisiert: sie spricht von der „wachsenden Kluft zwischen reichen und armen Ländern“, vom „Krieg als Mittel der Ausdehnung ideologischer Einflußsphären“, „nationalstaatlich-egoistischem Denken“. „Die Jugendlichen zeigen eine wachsende Sensibilisierung für diese Widersprüche...“ Deshalb muß Jugendarbeit „ihren Ansatz vom Widerspruch und von der Diskrepanz zwischen gesellschaftlicher Realität und jugendlicher Sinnfrage gewinnen“. Ausdrücklich nennt die Vorlage Jugendarbeit einen „Bestandteil der menschlichen Bemühungen um eine sinnvolle Steuerung des sozialen Wandels, der nicht länger als blindes Schicksal begriffen werden darf, sondern als Menschenwerk gesehen werden muß.“

Der planenden Vernunft stehen indessen Hindernisse entgegen, teils irrationale Kräfte... teils zielgerichtete Interessen derer, die von den bestehenden Ungerechtigkeiten profitieren.“ (1.) Die kirchliche Jugendarbeit wird daher „von dem Anliegen bestimmt, Frei-

raum und Einübungsfeld zu sein, in denen der junge Mensch, ernstgenommen in seinen Initiativen, angenommen in seinen Reifungsschritten, zu der ihm gemäßen Autonomie und notwendigen Anpassung findet“ (4,1), und, an anderer Stelle: Die Jugendarbeit „muß dem verantwortlichen Gebrauch der Freiheit die nötigen Freiräume gewähren und dafür Sorge tragen, daß die Jugendlichen Schritt für Schritt zu einer aktiven Mitgestaltung in allen kirchlichen Bereichen und Belangen befähigt werden“ (2.2).

Den erwachsenen Mitarbeitern und Verantwortlichen wird an vielen Stellen Kooperationsbereitschaft, die „Fähigkeit, Fragen zu hören und auszuhalten“ (usw.) auferlegt.

Zurück zu unserem Beispiel, dem Konflikt einer Jugendgruppe in Ratingen: gesetzt den Fall, die westdeutsche Synode würde ihre Vorlage zur Jugendarbeit so (oder ähnlich) verabschieden, dann würden soziale und politische Initiativen kirchlicher Jugendgruppen als Zeichen christlichen Engagements gewertet; Konflikte würden nicht vermieden, aber doch offen und ohne Hinterhalt im Gespräch geklärt, Jugendlichen würde keine Tür zugeschlagen, kein Verbot drohen, allenfalls vorsichtige Distanzierung.

II. Die wichtigsten Vorzüge der Textvorlage der BRD-Synode

1. Die Jugendlichen als Subjekt der Jugendarbeit

Jugendliche werden nicht als Seelsorge- oder Missionsobjekte verstanden, sondern als Altersgruppe, von denen andere Altersgruppen ebensoviel zu lernen, wie sie ihnen zu helfen haben. Schon die Einleitung nennt für die Konzeption kirchlicher Jugendarbeit die Stichworte: Selbstvollzug (der Kirche) und Diakonie. Kirchliche Jugendarbeit geschieht nicht *an* oder *für* Jugendliche, sondern ist schlicht und selbstverständlich: *Arbeit von Jugendlichen*. Das Gegenteil wehrt der Text ausdrücklich und mehrmals ab:

„Dienst der Kirche an der Jugend wäre verkürzt verstanden, wenn Jugend nur als Adressat und Objekt dieses Dienstes gesehen... würde. Jugendarbeit als Selbstvollzug der ‚jungen Kirche‘ ist in dem Maß Einübung christlicher und gesellschaftlicher Mündigkeit, wie

sie Jugendlichen die Mitgestaltung kirchlicher und gesellschaftlicher Realität eröffnet und ermöglicht“ (Einleitung).

„Daher kann der Dienst einer gesellschaftlichen Gruppe (hier: der Kirche, Verf.) an der Jugend niemals nur unter dem Gesichtspunkt der Weitergabe der eigenen Werte und Ideen gesehen werden“ (Einleitung). Und: Jugendarbeit der Christen hat ihr Ziel nicht in „Rekrutierung, sondern (in) Motivation und Befähigung, das Leben am Weg Jesu zu orientieren.“

2. Kein Gegenüber von Jugend und Kirchenleitung

Man sucht in der Vorlage unwillkürlich nach Begriffen wie Amtskirche, Hierarchie, Bischofskonferenz, Kirche im Sinne von verantwortlicher Autorität als *Gegenüber* zu Jugendarbeit oder Jugendverbänden. Diese herkömmliche Konfrontation hat der Text glücklich vermieden: Jugend ist ja nicht Objekt, sondern Subjekt; die Jugendlichen bestimmen selbst, inwieweit sie Kirche sind. Die Vorlage macht nicht den (zum Scheitern verurteilten) Versuch, Jugendlichkeit „an sich“ zu definieren, etwa der Frage nachzugehen, ob Jugend überhaupt eine eigengesetzliche Altersgruppe sei, mit Orientierung an der Zukunft, „die das Überleben an die Bedingung typisch jugendlicher Fähigkeiten, wie Unbeschwertheit, Phantasie, Anpassungsvermögen, knüpft“ oder ähnlich; über Jugend wird nicht philosophiert, sondern mit empirischen Beobachtungen geurteilt. Jugend ist ein Teil der Gesellschaft und der Kirche, jener Teil, dessen spezifische Merkmale sich aus dem geringeren Lebensalter ergeben. Wo im Text also von Erwachsenen gesprochen wird, handelt es sich um den anderen Teil, um den Teil der menschlichen Gesellschaft, der über die Finanzen, über die Häuser und Grundstücke, über die politische und soziale Macht verfügt, auch über die größere Erfahrung, was auch heißt: Gewöhnung an Konventionen und ungerechte Verhältnisse. Beide Teile der Gesellschaft und der Kirche sind aufeinander angewiesen, keiner darf den anderen bevormunden. In dem Teil, den wir als die Erwachsenen zu benennen gewöhnt

³ A. von Schirmding in der Süddeutschen Zeitung vom 5. 7. 1974.

sind, ist auch die Amtskirche mitgemeint – auch wenn Bischöfe, Priester hier und da im Rahmen ihrer besonderen Funktionen ausdrücklich genannt werden.

Anforderungen an die Erwachsenen

Die Erwachsenen, so unser Text, sollen als Mitarbeiter in der Jugendarbeit u. a. die Fähigkeit erwerben

- zur zwischenmenschlichen sozialen Kompetenz,
- Fragen zu hören und auszuhalten,
- mit jungen Menschen originäre Erfahrungen zu machen und zu reflektieren,
- zur Lernbereitschaft, die auch überkommene Normen und Verhaltensmuster in Frage zu stellen bereit ist,
- zur Kreativität im Entdecken und Erproben neuer Formen des Miteinanderlebens,
- zur Bereitschaft, sich mit Werten der Tradition zu konfrontieren.

Erwachsene dürfen an die Jugendarbeit nicht die Maßstäbe ihrer eigenen jugendlichen Vergangenheit anlegen, sonst „behindern (sie) die Jugendarbeit, weil sie meinen, heute müsse die Jugend ebenso bündisch, kämpferisch, existentiell bewegt sein wie in ihrer eigenen Jugendzeit“ (4.2.1). – So wird zwar die Notwendigkeit des erwachsenen Mitarbeiters betont, aber doch nur im Rahmen jugendlicher Autonomie: „Trotz gegenteiliger theoretischer Erkenntnisse und praktischer Erfahrungen wird die Jugendarbeit immer noch in Methode und Inhalt weitgehend von einzelnen Erwachsenen bestimmt“ (4.2.2.). „Der Priester spielt in vielen Bereichen der kirchlichen Jugendarbeit eine bedeutende Rolle, weil er oft die Arbeit initiiert und stabilisiert, häufig aber auch behindert“ (4.2.3).

Die Rolle der Erwachsenen ist bestimmt durch das Stichwort der *Diakonie* (Erwachsene leisten Hilfe gegen den „gesellschaftlichen Anpassungsdruck“, die verschiedenen „Zwänge und Fremdsteuerungen“, denen viele Jugendliche hilflos ausgesetzt sind, zur Verbesserung der Bildungschancen zumal für die Unterschichten, überhaupt zur Gestaltung einer Gesellschaft, die von den Heranwachsenden als sinnvoll und menschenwürdig erfahren werden kann; im glaubwürdigen Zeugnis der Mitchristen, aber auch in der Suche nach der

„verbindlichen Übereinkunft über Ziele, Inhalte und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“, denn der „Freiraum und das Einübungsfeld“ der Jugendarbeit dürfen „nicht der Beliebigkeit der Verantwortlichen und einzelner Gruppen überlassen bleiben“ 4.1).

Die Rolle der Jugendlichen ist bestimmt durch das Stichwort der *Selbstverwirklichung* der Jugendlichen (wie der Menschen überhaupt).

3. Sensibilität für gesellschaftliche Diskrepanzen wie für die Sinnfrage

Die Sensibilität für den Widerspruch und die Diskrepanz zwischen gesellschaftlicher Realität und jugendlicher Sinnfrage ist für die Synodenvorlage das auffälligste Merkmal des kritischen, engagierten oder auch „abweichlerischen“ Jugendlichen der Gegenwart. Davon hat Jugendarbeit auszugehen, sie muß „dazu helfen, die empfundenen gesellschaftlichen und persönlichen Widersprüche zu artikulieren, Zusammenhänge bewußt zu machen und darin gleichzeitig die Sinnfrage menschlicher und jugendlicher Existenz zur Sprache zu bringen“ (1).

Die „Sinnfrage“ (auch das droht zur abgegriffenen Vokabel zu werden) führt dann endlich in den Bereich *kirchlicher* Jugendarbeit hinüber. Aber nicht so, als wäre das eine ganz andere, bisher ungenannte Jugendarbeit, etwas, was „hinzukommt“ zum Programm auch sonst üblicher Jugendarbeit. Geradezu mühelos gelingt es der Vorlage, das unterscheidend Christliche zu bezeichnen, indem sie ihren historisch-kritischen Ansatz durchhält. Sie beschreibt den christlichen Glauben, indem sie die Suche nach menschlicher Selbstverwirklichung („Glück, Liebe, Freude, Heil“) als den Weg Jesu benennt, des „Menschen für die anderen“. „Christliches Leben muß das Lebensschicksal Jesu nachvollziehen... muß sich am Hauptgebot der Liebe orientieren... und den Dienst am Nächsten und an der Welt in der Solidarität Jesu mit den Armen und Schwachen begründen... In all dem findet der Mensch zugleich zur Verwirklichung seiner personalen und sozialen Anlagen. Die Hilfe zu dieser Selbstverwirklichung ist der einmalige Dienst der Kirche am jungen Menschen und das Unterscheidende einer kirchlichen Jugendarbeit.“ (2.1).

4. Vordringliche Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit

Der Aufriß thematischer Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit (mit einem Satz: „das experimentierende Einüben in ‚Leben‘“ (3.2); nennt „Auseinandersetzung mit den Phänomenen der sozialen und politischen Wirklichkeit, mit den Problemen der Arbeitswelt, Begegnung der Geschlechter, Freizeitgestaltung, Erholung und Urlaub, Kultur und Spiel usw.“ – wo bleibt die religiöse Veranstaltung? Das Fehlen dieser „Priorität“ hat der Vorlage schon heftige Kritik eingebracht. Aber religiöse Erziehung kann nicht „hinzugefügt“ oder übergestülpt werden. Daher „kommt auch den im engeren Sinne ‚religiösen‘ Angeboten und Programmen keine Priorität zu. Erst integriert in den Gesamtzusammenhang der Jugendarbeit erschließt sich dem Jugendlichen ihr Sinn“ (3.2). In den „vordringlichen Aufgaben“ nennt die Vorlage aber immerhin (im Sinne der beschriebenen Selbstverwirklichung)

- Hilfe zur Bewältigung des Glaubens,
- Eröffnung von Möglichkeiten zur Glaubenserfahrung,
- Solidarisierung mit den Armen und Unterdrückten, mit Randgruppen und Unterprivilegierten,
- Einsatz für Friede und weltweite Gerechtigkeit,
- Sorge um die Einheit der Menschen, für die ökumenische Einheit der Christen,
- Mitgestaltung der politischen Zukunft, und an letzter Stelle den
- sozial-karitativen Dienst an den Notleidenden.

5. Die Gruppe als Mittelpunkt

Die Vorlage stellt die „reflektierte Gruppe“ in den Mittelpunkt jugendpädagogischer Überlegungen; damit weist sie auch den Jugendverbänden eine entscheidende Rolle zu: beides im Sinne einer autonomen Selbstverwaltung der Jugendarbeit. Kommunikation, Solidarität und Gemeinde werden in der Gruppe erfahren und befähigen dadurch zum „Dienst an der Welt“ mit den genannten inhaltlichen Schwerpunkten.

Die Betonung von Gruppe und Jugendverband scheint mir ein wichtiger kirchenpoliti-

scher Hinweis, angesichts der grassierenden Zentralisationsbestrebungen der amtlichen Kirche.

III. Mängel der Vorlage

Es ist schwer, einen solchen Text bis in die letzten praktischen Vorschläge hinein in der Qualität des Anfangs durchzuhalten. Auch unserem Text ist das nicht gelungen. Praktische Vorschläge („Modelle“) engen die Anwendungsbreite eines Grundsatztextes wieder ein, zugegeben. Aber geht man nicht auch Konflikten zu leichtfertig aus dem Weg, wenn man sich aufs Allgemeine beschränkt? Wenigstens zwei konkrete Konfliktfelder seien genannt, die im Text angesprochen werden müßten:

1. das *Zusammenleben der Geschlechter* (unkorrekt Koedukation genannt). – Müßte die Synode nicht Jugendgruppen ein Dokument in die Hand geben, in dem kirchliche Jugendarbeit als gemeinsame Gruppenarbeit von Jungen und Mädchen vorgeführt wird? Jedermann weiß, wieviele kirchliche Hindernisse (auf den unteren Ebenen) solchen Gruppen bereitet werden, in denen (wie in den Schulen, in den Familien, in den öffentlichen und jedermann zugänglichen Jugendtreffs) die Geschlechter „gemischt“ sind?

2. die *Betreuung, Beratung und Unterstützung von Kriegsdienstverweigerern* durch die Kirche (die Erwachsenen und die Jugendlichen) läßt viel zu wünschen übrig. Kann man allgemein (unverbindlich) solange und so intensiv wie im vorliegenden Text der westdeutschen Synode von sozialem Engagement sprechen und die Konfrontation von Tausenden mit staatlichen Kommissionen zur Überprüfung von Einzelgewissen dem Zufall oder den Einfällen von Einzelnen überlassen? Wird bei den Kriegsdienstverweigerern nicht auch soziales Gewissen laut?

Im ganzen ist der Text von beachtlicher Dichte, von überzeugender Kürze, frei von kirchlicher Sondersprache, klar im Adressaten (die kirchliche Führungsschicht – deshalb ist er sprachlich durchaus nicht zu „schwer“, wie einige behauptet haben), verbesserungsfähig vor allem im Schlußteil. Er kommt hoffentlich unverwässert durch die Synodendebatte hindurch und wird hoffentlich schon jetzt von den in der kirchlichen Jugendarbeit Verantwortlichen studiert.

IV. Kinder- und Jugendarbeit in der Textvorlage der Österreichsynode

Zum Text über „Kirchliche Kinder- und Jugendarbeit“ des Österreichischen Synodalen Vorgangs läßt sich derart Positives nur zum Teil sagen⁴.

Schon im Abschnitt „Jugend in der Gesellschaft“ fällt auf, daß den „jungen Menschen“ „glaubhafte Gemeinden“ gegenübergestellt werden – im westdeutschen Text hat man besser verstanden, solche Gegenüberstellungen zu vermeiden; „die Kirche will den Jugendlichen helfen, dem Mitmenschen zu begegnen... (sie) begrüßt und unterstützt daher Initiativen der Jugend“ (7.2 und 7.3).

Wer ist diese Kirche? Gehören nicht die Jugendlichen dazu? Der Text zur Kinder- und Jugendarbeit spricht von der „eigentlichen Gefahr für die Kirche“, weil ein großer Teil der Jugendlichen still auswandert; andererseits können die „kritisch Engagierten“ „wertvolles Potential für die Zukunft der Kirche sein“ (4.1.1); „für die Zukunft der Kirche und der einzelnen Gemeinden nimmt die Jugendarbeit einen wichtigen Platz ein“, und „Schwerpunkte (einer intensiven Förderung von gläubig motivierten jungen Menschen) sind... die Anleitung zu einer lebensbezogenen Spiritualität und die Befähigung zum Dienst für Kirche und Gesellschaft“ (4.1.2): die Jugendarbeit, die hier beschrieben wird, versteht sich primär als Gewinnung aktiver Kirchenmitglieder – vielleicht, ohne es zu bemerken. „Kirchliche Jugendarbeit ist Angebot und Hilfe zur Lebensbewältigung aus dem Glauben an Jesus Christus“ (4.1.3): die Jugendarbeit ist ein Angebot „von oben“ und wird nicht als Faktor jugendlicher Selbstorganisation gesehen; auch inhaltlich wird nicht näher gesagt, wie sich Sinndeutung des Lebens zur gesellschaftlichen und psychosozialen Umwelt verhält. In der Jugendarbeit wird der missionarische Auftrag der Kirche erfüllt, wie die Vorlage sagt – aber wer ist die Kirche? Der Jugendliche steht ihr zu sehr als Objekt gegenüber, so daß er nur noch als Empfänger erscheint, dessen richtige Wellenlänge getroffen werden muß:

„Die kirchliche Kinder- und Jugendarbeit hat dem Jugendlichen die Botschaft Christi so

glaubwürdig zu interpretieren, daß er dadurch seine Berufung als Christ erkennt...“ (4.1.4). Ausdrücklich wird von der Liturgie gesprochen, die als „ein entscheidender Bildungsinhalt der kirchlichen Kinder- und Jugendarbeit... dem Leben und den Stilformen der Jugend“ angepaßt sein muß.

Welchen Zweck hat Liturgie? Welchen Stellenwert nimmt sie im Leben von Kindern und Jugendlichen ein? An welche Erfahrungen (von Fest und Feier, Einsamkeit und Isolation, Verzweiflung und Apathie usw.) knüpft sie an?

Dem österreichischen Text scheint die klare Konzeption (vielleicht aufgrund vielfacher Abstriche an vorausgehenden Textfassungen) zu fehlen. Jugendliche wird man auch kaum zusammen mit Kindern angemessen darstellen können; Kinder- und Jugendarbeit sind verschiedene Themen.

Von diesem Text werden daher kaum nennenswerte Impulse für eine erneuerte Jugendarbeit ausgehen.

Leitlinien der kirchlichen Jugendarbeit im Erzbistum Paderborn

Die folgenden (nur wenig gekürzten) Leitlinien verstehen sich als Konkretisierung des Grundsatzes der im vorausgehenden Beitrag kommentierten Synodenvorlage und dürften daher über den Bereich der Erzdiözese Paderborn hinaus von Interesse sein. Sie sind in fast vierjähriger Beratung und unter Mitwirkung verschiedenster Gremien entstanden; der neue Erzbischof Degenhardt hat sie in Kraft gesetzt. In diesem offiziellen Dokument ist eine Reihe von Anliegen als klare Ziele und Aufgaben festgehalten, die in anderen Beiträgen dieses Heftes als Forderungen an die kirchliche Jugendarbeit erhoben wurden und die als Impuls für eine (auch von den Verfassern verlangte) Weiterentwicklung und Verbesserung dieser Leitlinien dienen können. red

I. Einleitung

Die Leitlinien sind der verbindliche Rahmen für die kirchliche Jugendarbeit im Erzbistum

⁴ Der Text wurde von der Österreichischen Bischofskonferenz mit einigen Änderungen approbiert; der Synodentext wird im Herbst 1974 gedruckt vorliegen.

Paderborn. Sie verstehen sich als Orientierungshilfe für die nächste Phase der Jugendarbeit in der Diözese.

Mit den Leitlinien wird nicht der Anspruch erhoben, Lösungen anzubieten, die ein für allemal gelten. Es ist zu wünschen, daß die Leitlinien weitere Entwicklungen in Richtung auf zeitgerechte Jugendarbeit anbahnen.

Von allen Beteiligten müssen deshalb sowohl die Voraussetzungen als auch die in der Praxis gewonnenen Erfahrungen immer wieder neu bedacht werden. Dabei kommt den entsprechenden Gremien und Institutionen (Sachausschuß Jugend im Pastoralrat, Diözesanversammlung des BDKJ, Erzbischöfliches Jugendamt, Jugendseelsorger- und Hauptamtlichenkonferenz) eine besondere Aufgabe zu.

Alle Jugendarbeit, die im Sinne dieser Leitlinien geleistet wird, hat einen grundsätzlichen Anspruch auf geistige und personelle Unterstützung und finanzielle Förderung. Insbesondere wird die Diözese die Bereiche finanziell fördern, für die jetzt schon konkrete Aufgabenumschreibungen vorliegen:

- Einsatz hauptamtlicher Jugendpfleger in Regionalstellen, Verbänden und Institutionen,
- Gruppenleiterschulungen nach dem Rahmenplan,
- Ausbau der Jugendbildungsstätten.

II. Bedingungsfelder der Jugendarbeit

Kirchliche Jugendarbeit kann heute nur mit einer Analyse der Bedingungsfelder wirksam sein. Kirchliche Jugendarbeit hat mit der unterschiedlichen Vorgeprägtheit der Jugendlichen zu rechnen. Das bedingt in jedem konkreten Fall von Jugendarbeit eine Analyse, die durch wissenschaftliche Überlegungen allein nicht ersetzt werden kann.

II.1 Anthropogene Bedingungsfelder

Alter, Geschlecht, persönlicher Entwicklungsstand der Jugendlichen wirken in verschiedenster Weise in die Arbeit hinein.

Die Jugendlichen bringen ihre Anlagen, Erfahrungen und Belastungen mit.

Beispiele für zu berücksichtigende Fakten und Trends: augenblicklicher Stand des Selbst-

findungsprozesses und Reife des Jugendlichen; Kontaktfähigkeit und Vereinsamungstendenzen; körperliche und seelische Belastbarkeit.

II.2 Sozio-kulturelle Bedingungsfelder

Der junge Mensch lebt in verschiedenen vorgegebenen Bereichen: Familie, Beruf, Stadt, Land usw. Mit einem Zusammenschluß unterschiedlichster Jugendlicher zu neuen „Zielgruppen“ (Schüler, Auszubildende, Fußballfans, Diskothekbesucher) entstehen neue sozio-kulturelle Gegebenheiten.

Einige exemplarische Aspekte sind z. B.: die Ausbildungs- und Berufssituation der Jugendlichen; Autoritätsstrukturen in den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen; wirtschaftliche Abhängigkeit (auch Konsumorientierung usw.); Wohnbedingungen; Gesellungsformen der Kinder und Jugendlichen.

II.3 Pastoral-kirchliche Bedingungsfelder

Eine Situationsanalyse der Kirche in Deutschland nach dem Konzil und die Kenntnis von pluralen Strömungen der Theologie wie auch unterschiedlicher Strukturen der deutschen Bistümer und der katholischen Verbände gehören zu den grundsätzlichen Überlegungen. Konkret sind die pastoralen Fragestellungen in der jeweiligen Gemeinde, im Dekanat und in unserem Bistum zu untersuchen. Es ist nicht nur danach zu fragen, wo die Kirche (Gemeinde) jetzt steht, sondern auch danach, wie die Zukunft gedacht werden kann.

Beispiele für typische Fragen: Schwierigkeit in Familie und Gemeinde, Glauben zu wecken und weiterzugeben; Suche der Jugendlichen nach Antworten auf Sinn- und Lebensfragen; parallel dazu Ablehnung von Institutionen und Gleichgültigkeit gegenüber der Kirche, soziale Einsatzbereitschaft und Verantwortung; Orientierungsschwierigkeiten in bezug auf Normen und Werte.

III. Ziele und Strukturen der Jugendarbeit

Eine knappe Zielformulierung für kirchliche Jugendarbeit ist als Arbeitsgrundlage unumgänglich nötig. Sie bleibt aber problematisch: Da kirchliche Jugendarbeit zukunftsorientiert ist und als Prozeß betrachtet werden muß, ergibt sich, daß auch das Ziel immer wieder neu

zu überdenken ist. Unter diesen Voraussetzungen sind Zielformulierung und verdeutlichender Kurzkomentar zu lesen.

III.1 Zielformulierung

Kirchliche Jugendarbeit will dem jungen Menschen die Chance bieten, in freiwilliger Entscheidung Jesus Christus in seiner Kirche zu begegnen und die erlösend-befreiende Kraft des Evangeliums zu erfahren. Darin kann der Jugendliche die Sinndeutung für sein Leben und für das Zusammenleben mit anderen finden.

Die kirchliche Jugendarbeit stellt Erfahrungs- und Einübungsfelder bereit für das Bemühen, aus dieser Sinndeutung zu leben und kritisch und engagiert für die Entwicklung von Kirche und Gesellschaft in partnerschaftlicher Zusammenarbeit zu wirken.

Kurzkomentar zur Zielformulierung

Kennzeichen außerschulischer Jugendarbeit ist die Freiwilligkeit. In besonderer Weise gilt das für die personale Glaubensentscheidung des einzelnen. Kirchliche Jugendarbeit will zu einem Leben aus dem Glauben motivieren, ermutigen und Hilfestellung geben, nicht aber dazu überreden oder religiöses Verhalten erzwingen.

Die Annahme dieses Angebotes als Chance für das eigene Leben wird sehr davon abhängen, ob der Jugendliche die Glaubens-tradition der Kirche, besonders aber ihre konkrete Gestalt und gegenwärtige Verkündigung, als erlösend-befreiende Kraft für sich selbst und die Welt erfahren und ob er die Begegnung mit Jesus Christus und seiner Botschaft als prägenden Wert für seine persönliche Lebensführung und die Gesellschaft entdecken kann.

Der Hauptakzent der kirchlichen Jugendarbeit liegt deshalb auch nicht auf der intellektuellen Vermittlung systematisch-theologischer Aussagen. Im Vordergrund stehen vielmehr gemeinsames Erleben, gesellschafts- und gemeindebezogenes Handeln und gemeinsame Reflexion.

Erfahrungs- und Einübungsfelder hierfür sind heute in Familie, Gemeinde, Schule und Gesellschaft oft nicht bzw. nicht in genügendem Umfang vorhanden. Es ist eine der wich-

tigsten Aufgaben außerschulischer kirchlicher Jugendarbeit, hier für ein ausreichendes Angebot zu sorgen. Diese Einübungsfelder dürfen jedoch keine Gettos innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft sein.

Solche Bemühungen können Erfolg haben oder vergeblich sein, Einübung braucht oft viele Anläufe, Versuche können scheitern. All das muß in der kirchlichen Jugendarbeit möglich sein. Die Erfahrungsräume und Erlebnisfelder der kirchlichen Jugendarbeit müssen in dem Sinne frei sein, daß die Möglichkeit des Scheiterns zugestanden und die Chance zu weiteren Versuchen nicht verbaut wird.

Auch für Suchende und Zweifelnde, für Kritiker und Widersprechende sollte innerhalb der Kirche und der kirchlichen Jugendarbeit ein legitimer Platz sein. Notwendige Kennzeichen dieser Arbeit sind Kritikfähigkeit und Engagement.

Kritikfähigkeit meint das Vermögen, zu unterscheiden und zu entscheiden und den Mut zur Veränderung, sowohl in bezug auf unzureichende kirchliche und gesellschaftliche Zustände als auch besonders gegenüber dem eigenen Verhalten.

Engagement fordert bewußte und reflektierte Selbsttätigkeit junger Menschen im Gegensatz zu konsumorientierter oder autoritätshöriger Passivität.

III.2 Methode und Struktur

1. Außerschulische kirchliche Jugendarbeit ist in der Hauptsache Arbeit in und mit Gruppen von ungefähr Gleichaltrigen – gleichgültig, ob sie sich im Rahmen von Verbänden, (Teil-) Offenen Türen oder Jugendbildungsstätten abspielt.
2. Feld der Arbeit ist die Großgruppe von 20 bis 30 Mitgliedern (z. B. ein Club in einer Offenen Tür oder eine Mittelstufenrunde der Katholischen Studierenden Jugend), die sich in Kleingruppen von 5 bis 9 Mitgliedern aufteilt.
3. Die jungen Menschen müssen *ihre* Gruppe finden können
 - die Gruppe, in der der einzelne sich angenommen weiß,
 - die Gruppe, in der die Mitglieder das Programm selbst bestimmen lernen, indem sie aus ihren Bedürfnissen, Wün-

- schen und Vorstellungen heraus ihre Vorhaben verwirklichen,
- die Gruppe, in der sich bei größtmöglicher Selbstbestimmung der Kinder und Jugendlichen und auf das Notwendige begrenzter Fremdbestimmung freiwillig übernommene Normen bilden können,
 - die Gruppe mit selbstgewählten Sprechern und demokratischer Verantwortungsstruktur (vgl. Nr. 5, Nr. 6, Nr. 9).
4. Für den einzelnen und die Gruppe gehen von Person und Botschaft Jesu Provokationen und Infragestellungen, Deutung und Hilfen aus. Deshalb sind die im engeren Sinne „religiösen Angebote“ nicht beliebiger oder aufgestülpter Zusatz, sondern selbstverständlicher und integrierter Bestandteil der Gruppenarbeit. Ausgehend vom gemeinsamen Erlebnis, wird die Gruppe zu einem Einübungsfeld sozialer, politischer und religiöser Verhaltensweisen. Dabei sollen im gemeinsamen Nachdenken
- über die Gruppe selbst und ihr Tun,
 - über die gesellschaftliche Umwelt, in der ihre Mitglieder leben,
 - und über die Wirklichkeit „hinter den Dingen“
- eine größere Selbstverwirklichung des einzelnen, eine Verbesserung des Miteinanders und die Entwicklung politischer und religiöser Haltungen angestrebt werden.
5. Die Großgruppe sollte durch ein Team (mit klarer Funktionsumschreibung der Teammitglieder) geleitet werden, nicht durch einen einzelnen Leiter. Daneben gibt es in jeder Kleingruppe sogenannte gruppeneigene Führer, das sind annähernd gleichaltrige Kinder bzw. Jugendliche, die von den Gruppenmitgliedern als Sprecher anerkannt werden. Diese gruppeneigenen Führer sollten im Rahmen ihrer Möglichkeiten an der Leitung beteiligt werden.
6. In den Leitungsteams der Großgruppen sollen Erwachsene und Jugendliche zusammenarbeiten („Aktion Partner“).
7. Voraussetzungen für die Mitarbeiter in einem Gruppenleitungsteam sind:
- die Bereitschaft, im Sinne der „Leitlinien“ zu arbeiten,
 - ein gewisses Mindestalter (16 Jahre),
 - Teilnahme an Aus- und Weiterbildungsveranstaltungen für Gruppenleitungen.
8. Aus- und Weiterbildung der Gruppenleiter orientieren sich am Paderborner Rahmenplan für Gruppenleiterschulungen.
9. Leitungsstil kann weder der autoritäre noch der laissez-faire-Stil sein. Anzustreben ist ein partnerschaftlicher Leitungsstil mit ausgewogenen Rechten und Pflichten zwischen Leitung und Gruppenmitgliedern. Bedürfnisse und Wertvorstellungen von Mitgliedern *und* Leitung werden in den Gruppenprozeß eingebracht.
10. Die Arbeit von geschlechtshomogenen Gruppen wird genauso gefördert wie die Arbeit von koedukativen Gruppen. Koedukative Erziehung kann in gemischten Kleingruppen oder in getrennten Jungen- und Mädchengruppen in einer gemischten Großgruppe geschehen. Koedukative Arbeit soll nur unter folgenden Voraussetzungen begonnen werden:
- Leitung der Gruppe im Team aus Jugendlichen und Erwachsenen mit mindestens einer erwachsenen Leiterin und einem erwachsenen Leiter im Team.
 - qualifizierte Ausbildung der Leitungsmitglieder (vgl. Nr. 8).
 - ein möglichst ausgewogenes Verhältnis von weiblichen und männlichen Gruppenmitgliedern.
11. Der Organisationsrahmen für die kirchliche Jugendarbeit sollten entweder Verbände oder Institutionen sein, die beide im überörtlichen Kommunikationsfluß stehen und klar umrissene Zielvorstellungen haben. „Allgemeine Pfarrjugendarbeit“ steht in der Gefahr, sich selbst zu isolieren, und ist deshalb höchstens für die Anfangsphase eines Neubeginns vertretbar.
12. Koordinationsgremien für Aktivitäten der kirchlichen Jugendarbeit sind die Jugendräte (Sachausschüsse Jugend) auf verschiedenen Ebenen.
13. Zielprojektion für die nächsten Jahre sind sogenannte „Begegnungs- oder Kommunikationszentren“. Hier könnten alle in den Leitlinien aufgeführten Akzente in vier Aktionsbereichen zum Zuge kommen:

1) Treffpunktarbeit: Kontakte können vermittelt und geschlossen, Informationen ausgetauscht werden; Möglichkeiten zu Beratungen und intensiven Einzelgesprächen bis hin zu Beichtgesprächen mit den Geistlichen werden angeboten. Informelle Gruppen können sich bilden.

2) Gruppenarbeit: formell und informell, verbandlicher und nichtverbandlicher Art ist die Grundlage für Bildungsarbeit und Aktionen.

3) Meditation und Gottesdienst: in vielfachen Formen haben hier ihren festen Platz ebenso wie

4) Feste und Feiern: Dabei sollen Formen ökumenischer Zusammenarbeit erprobt werden.

Voraussetzungen für die Arbeit in den Begegnungszentren sind:

- Mitwirkung der Jugendlichen in bezug auf die Aktivitäten des Kommunikationszentrums bis hin zur Etaaufstellung und Verwaltung,
- die Leitungsform des Teams, in dem Jugendliche und Erwachsene zusammenarbeiten,
- die demokratische Wahl der Leitung dieser Zentren unter Berücksichtigung der Belange des Trägers,
- Offenheit, zum Beispiel auch für Erwachsene, Andersgläubige und Suchende.
- Da in der Regel die einzelne Pfarrei mit der Trägerschaft eines solchen regionalen Begegnungszentrums überfordert ist, müssen Formen überpfarrlicher Trägerschaft für diese Häuser gefunden werden (z. B. Gemeindeverband).

Die Rückbindung an offizielle Gemeindestrukturen geschieht u. a. durch die mitarbeitenden Hauptamtlichen (z. B. Priester, Sozialpädagogen).

Falls eine Ebene (z. B. die Pfarrei) keine Möglichkeiten der Einbindung bieten kann oder will, müßte sie auf der nächsthöheren Ebene (z. B. Pfarrverband oder Dekanat) gesucht werden.

Ein Raumangebot, das diese Aktivitäten optimal ermöglicht (z. B. Cafeteria, Clubkino, Gruppen-, Beratungs-, Werk- und Meditationsräume), müßte überpfarrlich, etwa auf Kreis- oder Stadtebene (Dekanat), in Form von Offenen Türen oder Jugendzentren, einge-

richtet werden. Hier dürfen auch die entsprechenden hauptamtlichen Fachleute nicht fehlen: Sozialpädagogen und Jugendseelsorger.

Nur bei Erfüllung aller Voraussetzungen wird ein solches Zentrum mit einem „Markenzeichen“ als Begegnungszentrum anerkannt und finanziell bevorzugt gefördert.

Die gleiche Zielprojektion gilt sowohl für regionale Begegnungszentren als auch für Pfarreien und Pfarrverbände. In den Jugendräumen der Pfarreien und in Jugendfreizeitheimen auf Pfarrverbandsebene sind, entsprechend den örtlichen Gegebenheiten, abgestufte Aktivitäten notwendig und heute schon möglich.

III.3 Finanziell-organisatorische Voraussetzungen zur Durchführung der Leitlinien

Die Umsetzung der Leitlinien in die Praxis hat bestimmte finanziell-organisatorische Voraussetzungen. Ohne ausgebildete Gruppenleiter kann die Konzeption nicht durchgeführt werden; ohne Praxisberatung ist die Qualität der Arbeit nicht zu gewährleisten.

Die Diözese ist deshalb seit Jahren bemüht, nach Maßgabe ihrer Möglichkeiten die notwendigen Voraussetzungen zu schaffen.

Zielvorstellungen für den Personaleinsatz

1. Dekanatszebene

1.1 *Dekanatsjugendpfleger*: Vorgesehen ist der Einsatz je eines hauptamtlichen Jugendpflegers (Sozialarbeiter, -pädagoge grad.) in den zukünftigen 30 Dekanaten der Diözese.

1.2 *Begegnungszentren*: Ansätze zur Einrichtung von Begegnungszentren bieten die vorhandenen Häuser der „Offenen Tür“ (Stellenplan: 1 Sozialarbeiter, -pädagoge grad., 1 Sozialpädagoge, 1 haustechnischer Dienst). Zusammen mit dem Dekanatsjugendseelsorger (der für diese Aufgabe teilweise von anderen Verpflichtungen entlastet werden muß) bilden der Dekanatsjugendpfleger und die Hauptamtlichen der Begegnungszentren ein Arbeitsteam für die außerschulische kirchliche Jugendarbeit.

2. Diözesanebene

2.1 *Verbände*: Für verbandsspezifische Arbeit auf Diözesanebene sind notwendig je 2 Referenten (w/m) für CAJ, DPSG/PSG, KLJB, Kolping, KSJ (ND/Heliand) und DJK.

2.2 Zwei Jugendbildungsstätten: je 1 geistlicher Rektor und 2 Referenten (w/m).

2.3 Diözesanstelle BDJK/Diözesanjugendamt: 1 Jugendamtsleiter(in), 1 Jugendleiter(in), 1 Jugendpfarrer, 1 Geschäftsführer, 4 Referenten (2w/2m).

Hermann Stenger

Institutionalisierung der Pastoralpsychologie

Mit dem Schwerpunktheft über das seelsorgliche Gespräch (Heft 1/74) haben wir an einem konkreten Thema dargestellt, welche Bedeutung die pastoralpsychologische Forschung für die heutige Seelsorge und Praxis hat. Nach einem früheren Überblick über die „Aufgaben und Möglichkeiten einer Pastoralpsychologie“ von H. Pompey (Diakonia 3, 1972, 378–385) geben wir nun einen Bericht, wie sich die wissenschaftliche Disziplin der Pastoralpsychologie in ökumenischer Zusammenarbeit aufbaut und strukturiert. red

Die Entwicklung der Pastoralpsychologie

Die Entwicklung der Pastoralpsychologie hat in den letzten Jahren eine Menge neuer Impulse erhalten*. Begriffe wie „Therapeutische

Seelsorge“ und „Beratende Seelsorge“ (Pastoral Counseling) stehen für den pastoralpsychologischen Neuaufbruch, der durch eine verstärkte Integration der Humanwissenschaften in die Pastoraltheologie gekennzeichnet ist. Ein wachsendes Angebot von Kursen, Übungen und Seminaren zur Ausbildung, Fortbildung und Weiterbildung für die Seelsorge mit Hilfe der verschiedensten Methoden aus der Gruppendynamik, aus Soziologie und Psychologie zeigt die Tendenz zur Orientierung an der Empirie, die in Modellen wie z. B. der Klinischen Seelsorgeausbildung (Clinical Pastoral Education) Grundlage der pastoralpsychologischen Bemühungen ist.

Gründung und Zielsetzung der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie (DGfP)

Angesichts dieser mannigfachen Bestrebungen und Tendenzen haben im April 1972 Vertreter verschiedener pastoralpsychologischer Richtungen auf ökumenischer Grundlage die „Deutsche Gesellschaft für Pastoralpsychologie“ als Fachverband gegründet. Bis zum November 1973 war die Mitgliederzahl auf 106 angewachsen, von denen der weitaus überwiegende Teil evangelische Pastoralpsychologen sind. Klaus Winkler¹ sieht die Gründe für die Gründung in folgendem Zusammenhang:

„In den Kirchen beider Konfessionen mehrten sich die Initiativen und Aktivitäten im pastoralpsychologischen Bereich. Es ging zunächst ganz praktisch um einen veränderten Umgang mit ratsuchenden Menschen, und es ging je länger je mehr um ein flexibles anthropologisches Konzept, um gerade im kirchlichen Bereich den neuen Erkenntnissen der Humanwissenschaften nicht immer hilflos gegenüberstehen zu müssen. Hatten dabei die

gerückt. — Neuestens erschien: Karl Frielingsdorf, Lernen in Gruppen. Gruppendynamische Aspekte der Religionspädagogik und des Theologiestudiums, Zürich — Einsiedeln — Köln 1973. Vorbereitet werden z. Zt.: Richard Riess (Hrsg.), Perspektiven der Pastoralpsychologie, Göttingen 1974; Karl Wilhelm Dahm und Hermann Stenger (Hrsg.), Gruppendynamik in der kirchlichen Praxis, München — Mainz 1974. Weitere Titel vgl. Diakonia, H. 1/74, 64 ff. — Dieser Literaturbericht stammt von Werner Becker (Frankfurt/M.).

¹ Die in diesem Bericht aufgenommenen Zitate bzw. Auszüge aus den Referaten von Kl. Winkler sind folgendermaßen gekennzeichnet: [W 1] = Vortrag auf der ersten Mitgliederversammlung der DGfP am 1. 10. 1972 in Gelnhausen. Dieses Referat wurde unter dem Titel „Ziele und Aufgaben der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie“ veröffentlicht in: Wege zum Menschen 25 (1973) 101–105. [W 2] = Vortrag auf der zweiten Mitgliederversammlung am 20. 11. 1973. Dieses Referat wurde bisher nicht veröffentlicht. — Kleine Änderungen im Text sind im Einverständnis mit dem Verfasser vorgenommen worden.

* Das verstärkte Interesse läßt sich auch an einer rasch zunehmenden Zahl von Publikationen auf diesem Gebiet ablesen, die vor allem aus den Niederlanden (Heije Faber — Ebel van der Schoot, Praktikum des seelsorgerlichen Gesprächs, Göttingen 1968, und Wybe Zijlstra, Seelsorge-Training, München — Mainz 1971), Belgien (Raymond Hostie, Das Gespräch in der Seelsorge, Salzburg 1965, und André Godin, Das Menschliche im seelsorgerlichen Gespräch, München 1972) und den USA (Paul Johnson, Psychologie der pastoralen Beratung, Wien 1969; Howard J. Clinebell, Modelle beratender Seelsorge, München — Mainz 1971; vgl. auch Dietrich Stollberg, Therapeutische Seelsorge. Die amerikanische Seelsorgebewegung, München 1969) stammen. Aber auch an eigenständigen deutschen Beiträgen fehlt es nicht (Joachim Scharfenberg, Seelsorge als Gespräch, Göttingen 1972; Richard Riess, Seelsorge, Göttingen 1973; Hans Christoph Piper, Gesprächsanalysen, Göttingen 1973; Helmut Harsch, Theorie und Praxis des beratenden Gesprächs, München 1973; Wilfried Weber, Wege zum helfenden Gespräch. Gesprächspsychotherapie in der Praxis, München — Basel 1973). Themen wie die Eheberatung (Günter Struck und Lothar Loeffler (Hrsg.) Einführung in die Eheberatung, Mainz — Zürich 1971), die Begleitung Sterbender (Margaretta K. Bowers, Wie können wir Sterbenden beistehen? München — Mainz 1971; Paul Sporken, Menschlich sterben, Düsseldorf 1972; Hans Christoph Piper u. a., Gespräche mit Sterbenden, in: Berliner Hefte für Evangelische Krankenseelsorge Nr. 33, Berlin 1973) und die Gruppenseelsorge (Joseph W. Knowles, Gruppenbetrachtung als Seelsorge und Lebenshilfe, München — Mainz 1971, und Dietrich Stollberg, Seelsorge durch die Gruppe, Göttingen 1971) sind in den Mittelpunkt des seelsorgerischen Interesses

psychologisch bzw. sozialpsychologisch Vorgebildeten zunächst eher eine quasi Alibifunktion, so zeigte sich in den letzten Jahren immer mehr, daß die wachsende Nachfrage seitens der Ratsuchenden kirchlicherseits umfassendere Maßnahmen erforderte. Aus der Tätigkeit pastoralpsychologischer Einzelkämpfer entwickelte sich – örtlich verschieden, aber als Trend dennoch deutlich – eine Art Truppenbewegung, wobei den Kirchenleitungen oft genug zweifelhaft zu sein schien, ob es sich hierbei um feindliche Truppen, Verteidigungsstreitkräfte oder aber einfach um unvermeidbar durchziehende Freischärler handelte. Die Lage mußte also unübersichtlich wirken, zumal sich die einzelnen Richtungen der neuen (Seelsorge-)Bewegungen auch gegenseitig bekämpften und einander höchst mißtrauisch gegenüberstanden. Sollte man einer Handvoll von tiefschürfenden, aber wenig breitenwirksamen *Psychoanalytikern* in kirchlichen Diensten den vielleicht vieles andere blockierenden Einfluß überlassen?? Waren die *CPT-Vertreter*³ nur Repräsentanten einer amerikanischen bzw. holländischen Modeerscheinung? Hatten die *Sozialpsychologen* und *Gruppendynamiker* wirklich das Wohl der Gemeinden im Auge? Solche Fragen sind noch längst nicht verstummt, aber sie werden um so sachlicher gestellt, je mehr die einzelnen pastoralpsychologischen Richtungen effektiv arbeiten und je eher ihnen dabei echte Profilierung gelingt. Gerade mit dieser zunehmenden Profilierung konnten Wünsche nach Koordinierung der verschiedenen pastoralpsychologischen Methoden und Möglichkeiten im kirchlichen Raum akzeptiert werden und an die Stelle der alten Mißtrauenshaltung treten. In diesem Sinne ist die Gründung der Gesellschaft sicher auf eine allgemeine situativ bestimmte Erwartungshaltung der praktisch ja höchst verschieden tätigen Pastoralpsychologen zurückzuführen“ (W 1).

II. Die verschiedenen Sektionen

Bedingt durch die verschiedene theoretische und praktische Ausrichtung der ersten Mitglieder der DGfP ergab sich wie von selbst eine Gliederung in drei Sektionen.

1. Die Sektion „Tiefenpsychologie“

setzt für ihre Mitglieder nicht nur die Befähigung zur tiefenpsychologisch orientierten seelsorgerlichen Beratung voraus, sondern

² Diese und die folgenden Fragen sind nur auf dem Hintergrund der Situation in den evangelischen Kirchen zu verstehen. Katholischerseits zeichnen sich die drei genannten Bereiche der Pastoralpsychologie noch nicht so deutlich ab. Vgl. weiter unten die Beschreibung der Sektionen!

³ CPT = Clinical Pastoral Training = Klinische Seelsorgeausbildung (KSA). Vgl. W. Becher, Klinische Seelsorgeausbildung, Frankfurt/M. 1972.

darüber hinaus die Befähigung zur Supervision und zur qualifizierten Betätigung in der Aus- und Fortbildung bzw. Weiterbildung der kirchlichen Mitarbeiter. Die Eigenart dieser Sektion ist dadurch bestimmt, daß sie zwar einerseits über eine psychoanalytisch solid ausgebildete Gruppe „Alter Herren“ (die auch Damen sein können!) verfügt, daß sie aber von vorneherein von einer Vergreisung bedroht ist, falls es ihr nicht gelingt, für die Ausbildung jüngerer Mitglieder zu sorgen. Neuerdings werden nämlich in der Bundesrepublik nur noch Ärzte und Diplompsychologen, nicht aber Theologen zur Ausbildung an den vorhandenen tiefenpsychologisch-psychotherapeutischen Instituten zugelassen. So muß die Sektion nach eigenen Standards und eigenen Ausbildungsmöglichkeiten suchen, die einerseits das Niveau mindestens des Psychagogen halten, andererseits den Bedürfnissen der kirchlichen Praxis Rechnung tragen. Grob umrissen sieht die *Vorstellung von den Standards* gegenwärtig so aus:

- a) 200 Analysestunden (davon sollten 150 Stunden Einzelanalyse sein, die übrigen können in einer Gruppe stattfinden),
- b) der Nachweis entsprechender theoretischer Kenntnisse und
- c) der Nachweis kontrollierter Beratungspraxis.

Vorteil dieser Sektion ist also, daß sie sich an Standards (der Psychoanalytiker bzw. der Psychagogen) orientieren kann, die in der Bundesrepublik bereits vorhanden sind; die Schwierigkeit besteht in der Gewinnung neuer Mitglieder, soweit diese ihre Ausbildung nicht schon vor dem Inkrafttreten der neuen Bestimmungen der einschlägigen Institute abgeschlossen haben.

2. Die Sektion „Klinische Seelsorgeausbildung“ (KSA)

nimmt Personen auf, die sich für die Führung seelsorgerlicher Gespräche durch eine spezielle „klinische Ausbildung“ besonders qualifiziert haben und darüber hinaus Supervisionsaufgaben in der Klinischen Seelsorgeausbildung wahrnehmen können. Bei dieser Art von Ausbildung handelt es sich nicht nur um die spezielle Befähigung für die Krankenhausseelsorge, sondern darüber

hinaus um alle Arten des individuellen seelsorgerlichen Gesprächs, wenn auch die Klinik, das Krankenhaus zunächst das bevorzugte Praxisfeld ist. Für diese Ausbildung gibt es in der Bundesrepublik keinerlei Vorbilder. Amerikanische und holländische Modelle waren, zusammen mit eigenen Ideen der Initiatoren, für die Gründung von drei Ausbildungseinrichtungen in Deutschland ausschlaggebend: Frankfurt/Main (Werner Becher), Hannover (Hans-Christoph Piper) und Bethel/Bielefeld (Dietrich Stollberg). Als konstitutive Elemente der Klinischen Seelsorgeausbildung werden betrachtet: a) hinreichende Erfahrung seiner selbst und des Klienten in der Seelsorgepraxis, die unter Einzel- und Gruppensupervision reflektiert wird, b) induktive Theoriebildung auf der Basis der gemachten Erfahrungen und Erwerb entsprechender theoretischer Kenntnisse aus dem Bereich der Humanwissenschaften und der Theologie und c) die Ausbildung in dreimonatiger Klausur im empirisch-klinischen Kontext, wobei zwei halbe Einheiten von je sechs Wochen möglich sind.

Der Vorteil dieser Sektion scheint darin zu bestehen, daß diese Richtung einen ganz neuen Anfang in Deutschland darstellt und daß ihre Vertreter deshalb weniger auf schon vorhandene Traditionen fixiert sind, als dies bei der Sektion „Tiefenpsychologie“ der Fall sein kann. Der Nachteil ist wohl darin zu sehen, daß es die Sektion nicht einfach haben wird, sich klar von anderen Ausbildungsmodellen und Werdegängen abzugrenzen, die ebenfalls das qualifizierte seelsorgerliche Gespräch zum Ziel haben (zum Vergleich s. u. „Vierte Sektion“). Auffällig ist, daß alle drei genannten Initiativen dem evangelischen Bereich angehören. Katholische Paralleleinrichtungen wären sicher wünschenswert und noch wünschenswerter wären gemeinsame ökumenische Schritte.

3. Die Sektion „Gruppendynamik – Sozialpsychologie“

verfolgt das Ziel, gruppenspezifisch (nicht nur gruppenpädagogisch!) orientierte Arbeit in den Kirchen zu entwickeln und zu fördern und dabei zwischen Theologie und Sozialwissenschaft einerseits und dem praktischen Tätigkeitsfeld andererseits zu vermitteln. Die

Mitglieder dieser Sektion sind überwiegend in der kirchlichen Aus- und Fortbildung tätig. Ihrer wissenschaftlichen Herkunft nach kommen sie aus ganz verschiedenen Lagern, zumal es heute innerhalb der Gruppendynamik sehr verschiedene Ansätze, Methoden und Modelle gibt. Daher steht die Sektion vor besonders umfangreichen und „dynamischen“ Klärungsproblemen. Die Diskussion der Standards nimmt verständlicherweise innerhalb dieser Sektion einen großen Raum ein. Die Suche nach den entsprechenden Ausbildungsmöglichkeiten ist voll im Gange. Folgende Kriterien wurden für die Aufnahme weiterer Mitglieder aufgestellt:

- a) die bestätigte Teilnahme an verschiedenen qualifizierten gruppenspezifischen Veranstaltungen,
- b) die bestätigte Weiterbildung unter Supervision und die selbständige Tätigkeit im gruppenspezifischen Arbeitsfeld,
- c) ein theologisches und sozialwissenschaftliches Studium, wobei ein Studiengang, in der Regel der theologische, abgeschlossen sein muß.

Diese Sektion hat also ebenso wie die Sektion „Klinische Seelsorgeausbildung“ die Chance des Neuanfangs. Es wird nicht einfach sein, daß sich ihre Mitglieder auf ein gemeinsames Konzept einigen, weil das wissenschaftliche Hinterland wenig koordinierte Variationen enthält.

Voraussetzungen für die Mitgliedschaft

Mit diesen drei Sektionen begann also die DGfP ihr Dasein. Gemeinsam ist den Mitgliedern aller Sektionen die Grundlage einer in der Regel abgeschlossenen theologischen Ausbildung und das christliche Engagement in der Seelsorge. Die Betonung des unmittelbaren Praxisbezugs führt dazu, daß sich keine der Sektionen in ihren Standards mit rein akademischen Voraussetzungen begnügt. Alle sind sich darin einig, daß eine kontrollierte praktische Erfahrung für die Aufnahme in die Gesellschaft als ordentliches Mitglied unerlässlich ist. Vertreter vorwiegend akademischer Lehrtätigkeit und benachbarter Disziplinen (wie z. B. Medizin) sind als Gesprächspartner willkommen und werden eingeladen, assoziierte Mitglieder zu werden.

In zunehmendem Maße hat sich gezeigt, daß

drei Sektionen nicht genügen, um die als Pastoralpsychologen tätigen Theologen zu erfassen. Auf der 2. Mitgliederversammlung in Gelnhausen zeichnete sich eine „4. Sektion“ ab, die vorläufig noch keinen Namen hat. Sie wird aller Voraussicht nach Mitglieder aufnehmen, deren Tätigkeit der klient-bezogenen Gesprächstherapie von Carl R. Rogers bzw. der Gesprächspsychotherapie von Reinhard Tausch entspricht⁴. Für den Außenstehenden mag die Differenzierung der seelsorgerlichen Gesprächsführung und Beratung in drei verschiedene Sektionen – Sektion „Tiefenpsychologie“, Sektion „Klinische Seelsorgeausbildung“ und „4. Sektion“ – seltsam anmuten. Aber diese Aufteilung entspricht der derzeitigen wissenschaftlichen Lage und dem praktischen Vorgehen. Es scheint uns für die gesamte Entwicklung zweckdienlich zu sein, vorhandene Unterschiede nicht zu verdecken, sondern deutlich ins Bewußtsein zu bringen und dann das Gespräch zwischen den verschiedenen Richtungen nicht verstummen zu lassen. Nur so wird die DGfP das Ziel erreichen, das sie sich gesetzt hat.

III. Ziele und Aufgaben der DGfP

Die Satzung der Gesellschaft nennt folgende Aufgaben, die im Dienste ihres Zieles, die pastoralpsychologische Arbeit zu fördern, stehen:

- a) wissenschaftliche Entwicklung und Erforschung pastoralpsychologischer Methoden und deren Anwendung in der Praxis,
- b) Sammlung und Verbreitung von Nachrichten auf dem Gebiet der Pastoralpsychologie,
- c) Förderung der Koordination und Kooperation der verschiedenen pastoralpsychologischen Richtungen und Aktivitäten,
- d) Entwicklung von gemeinsamen Zielvorstellungen, Ausbildungsstandards und -methoden, Organisation von Ausbildungs- und Fortbildungsmöglichkeiten auf überregionaler Ebene,
- e) Interessenvertretung gegenüber anderen Fachverbänden und Institutionen,
- f) Zusammenarbeit mit vergleichbaren Vereinigungen.

Die Erfüllung dieser Aufgaben setzt einen geduldig durchzustehenden Klärungsprozeß voraus, in welchem auf folgende Fragen eine Antwort gesucht werden muß:

- 1) Wie stehen die Vertreter der verschiedenen

pastoralpsychologischen Richtungen bzw. Sektionen zueinander?

2) Welche Funktionen hat die moderne Pastoralpsychologie im Rahmen der Praktischen Theologie?

3) Was können wir als Pastoralpsychologen in der Kirche und für die Kirche tun?

Zu 1: *Das Verhältnis der pastoralpsychologischen Richtungen (Sektionen) zueinander* ist gegenwärtig noch sehr friedlich, weil alle reichlich damit beschäftigt sind, sich intern zu integrieren und nach außen zu profilieren. Der nächste Schritt wird dann die – hoffentlich fruchtbare – Auseinandersetzung der Richtungen bringen. Das wünschenswerte Ergebnis sollte sein, daß die verschiedenen Methoden vergleichbar und lehrbar gemacht und daß die Möglichkeiten und Grenzen der jeweiligen Verfahren und Theorien interdisziplinär diskutiert werden. Erst wenn dies ausreichend geschehen ist, können sich die Vertreter aller Richtungen gemeinsam dafür einsetzen, daß die kirchliche Arbeit mit Menschen in Zukunft ohne ein gediegenes pastoralpsychologisches Fundament undenkbar wird. Augenblicklich wirkt das gemeinsame Erleben der Anfangssituation und der Notgemeinschaft kollegial-verbindend. Es ist zu hoffen, daß die Identitätsängste einzelner Mitglieder oder ganzer Gruppierungen nicht so groß sind, daß sie Anlaß zu einer unbewußten Verzögerungstaktik hinsichtlich der fälligen Auseinandersetzung werden.

Zu 2: *Die Funktion der Pastoralpsychologie im Rahmen der Praktischen Theologie* wird darin gesehen, daß sie den seelsorgerlichen Umgang mit Menschen entsprechend den Erkenntnissen der empirischen Anthropologie zu fördern versucht. Die neuen Einsichten werden jedoch nicht mehr nur kognitiv vermittelt, wie dies in der traditionellen Ausbildung des Seelsorgers der Fall war, sondern auf dem Weg eines anspruchsvollen Erfahrungsprozesses. „Vom praktischen Theologen wird ein ungewohnter Umgang mit der eigenen Emotionalität, mit den ihm unbewußten Motivationen seines Handelns und mit den verdeckten Hintergründen seines Verhaltens als Einzelner und in Gruppen gefordert... Wenn dieses im weitesten Sinne analytische und bewußtseinerweiternde Vorgehen, wo immer es ausgeübt wird, zunächst erklärbar Ängste, Verunsicherungen und Abwehrhaltungen hervorruft, so sind entsprechende Reaktionen im Raum der tra-

⁴ Vgl. C. R. Rogers, *Die klient-bezogene Gesprächstherapie*, München 1972; R. Tausch, *Gesprächspsychotherapie*, Göttingen 21968.

ditionellen praktischen Theologie nicht verwunderlich. Sie sollten weder verharmlost, noch moralisch abgewertet, noch bekämpft, sondern aufgearbeitet werden. . . Die Aufgabe einer echten Integration der modernen Pastoralpsychologie in die praktische Theologie unserer Tage wird um so eher gelingen, je deutlicher man hierbei der gediegenen theologischen Reflexion nicht ausweicht" (W 1).

Zu 3. *Die Pastoralpsychologen haben bei ihrer Tätigkeit in der Kirche und für die Kirche* zunächst mit einer skeptisch abwartenden Haltung zu rechnen. „Wir wären schlecht beraten, wollten wir hinter dieser von der Tradition und Situation einfühlbaren Zurückhaltung der Verantwortlichen in den Kirchen eine prinzipielle und damit auflösbare Frontstellung vermuten. Es kommt darauf an, unsere Stellung in der Kirche und unser Verhältnis zur Kirche beharrlich zu differenzieren, dabei geduldig zu bleiben und gleichzeitig um Geduld zu bitten“ (W 1). Die DGfP möchte vor allem verhüten helfen, daß es aus Mangel an Sachkenntnis und geschulten Fachkräften „zu einer *pragmatisierenden Vulgärpsychologie* in den Gemeinden kommt. Diese kann gut gemeint sein, bringt aber den Seelsorger immer weiter in den Verdacht, im Umgang mit Menschen zwar hilfswillig, aber nicht eigentlich Fachmann zu sein. Die DGfP möchte durch Kontakte und Erfahrungsaustausch mit entsprechenden Fachgesellschaften im nichtkirchlichen Bereich und durch ihre wissenschaftlichen Veröffentlichungen und Veranstaltungen einer gewissen Ghettosituation der theologischen Anthropologie entgegenwirken. Nach unserer Auffassung kann das christlicher Seelsorge nur zum Vorteil gereichen. Und die DGfP möchte durch ihre Erarbeitung von Standards und Qualifikationskriterien den einzelnen Kirchen ersparen, in ihrer jeweiligen Planung von Einzelmeinungen, Einzelversuchen und Einseitigkeiten abhängig zu sein. . . Die DGfP will versuchen, das, was Pastoralpsychologie ist und was sie in der gegenwärtigen Situation zu leisten vermag, so deutlich zu machen und so deutlich zu sagen, daß die Verantwortlichen in den Kirchen bei der Einrichtung und Durchführung pastoralpsychologischer Maßnahmen genauer wissen, wofür oder auch wogegen sie sich zu entscheiden haben“ (W 1).

IV. *Ausblick*

Als Zusammenfassung und Ausblick werden hier dem Referat, das Klaus Winkler bei der Zweiten Mitgliederversammlung in Gelnhausen (20.–22. 11. 1973) gehalten hat, einige für die gegenwärtige Situation der DGfP bezeichnende Stellen entnommen.

Ein Aspekt betraf die Beteiligung der Katholiken an der Gesellschaft:

„Ohne besondere Probleme scheint sich die Integration katholischer Mitglieder in unseren zunächst ja überwiegend protestantisch vorgezeichneten Zusammenschluß zu vollziehen. Das ist um so erfreulicher, als damit deren prozentualer Anteil ständig wächst und etwas mehr von der in den Statuten festgelegten ökumenischen Zielsetzung verwirklicht werden kann. Freilich sind hier unsere guten Beziehungen noch auf Einzelpersönlichkeiten beschränkt. Kontakte unserer Gesellschaft zu institutionellen Einrichtungen der katholischen Kirche bestehen nicht. Hier ist zu überlegen, ob und wie dieser Zustand geändert werden kann. Was diese vorwiegend pragmatisch bestimmte Zusammenarbeit evangelischer und katholischer Pastoralpsychologen noch an theologischer Auseinander- und Zusammensetzung mit sich bringt, bleibt abzuwarten. Genug gemeinsam zu tun, zu denken und zu glauben und nach verschiedenen Richtungen hin durchzusetzen wird es jedenfalls geben!“ (W 2).

Deutlich betont wurde in diesem Referat außerdem nochmals das Interesse der Pastoralpsychologen an der kirchlichen Arbeit: „Wir wollen als Pastoralpsychologen nicht nur da sein, sondern eben ‚dazwischensein‘, wenn es um Planung und Prägung der seelsorgerlichen Arbeit am Menschen von heute geht. Wir sollten solche Einflußnahme stärken, indem wir die entsprechenden kirchlichen Gremien immer wieder mit konkreten Fragen zu konfrontieren versuchen: Was geschieht in eurem Bereich, damit der seelsorgerliche Umgang mit dem ratsuchenden Menschen im Hinblick auf die säkularen Therapieangebote noch konkurrenzfähig bleibt? Was tut ihr, um für junge Theologen entsprechend praxisnahe Ausbildungsmöglichkeiten zu gewährleisten und diese Seelsorger von morgen mit dem heute unabdingbaren humanwissenschaftlichen Rüstzeug auszustatten? Und weiter: Welche Mittel stellt ihr zur Verfügung – eben nicht um einen übergreifenden Verein, wie die DGfP, finanziell zu unterstützen – sondern um eure pastoralpsychologische Infrastruktur zu verbessern? Solche Anfragen werden nur dann gehört werden, wenn es gleichzeitig gelingt, etliche Grundeinstellungen und etliche Grundprobleme sehr deutlich zu machen. Es muß allen Beteiligten klar sein, daß unser Kampf um größeren Einfluß der von uns vertretenen Pastoralpsychologie kein „Glaubenskampf“ ist! Wir sind eine Gruppe von Christen mit höchst unterschiedlichen theologischen Positionen – wie in der Kirche sonst auch! Wir wollen keine Glaubensaussagen durch psychologische oder soziologische Analysen ersetzen, sondern werben für einen sachgemäßen Umgang mit dem Menschen und seinen Schwierigkeiten. Daß wir dadurch unbequemerweise manchmal eingefahrne Seelsorge-Geleise in Frage stellen, kann nicht einfach mit dem Stichwort ‚anthropologisierender Theologie-

ersatz' abgewertet werden. Das gilt es sehr deutlich zu machen. — Zum anderen muß an Ort und Stelle mehr und mehr überwunden werden, daß der Fortschritt in Sachen Pastoralpsychologie in einer Landeskirche oder Diözese von Einzelpersönlichkeiten allein abhängig ist bzw. mit deren individuellem Einfluß oder auch deren besonderen Fähigkeiten steht und fällt. Jede Institutionalisierung bringt Verallgemeinerungen und Verdünnungen mit sich und hat so ihre Schattenseiten! Aber sie ist unumgänglich, wenn es darum geht, bestimmte Erkenntnisse möglichst breit gestreut und möglichst dauerhaft zu verankern. . . . Schließlich wird es gerade auf diesem Hintergrund einsichtig, daß wir Pastoralpsychologen die grundsätzliche theologische Zuordnung unseres besonderen Ansatzes, und das heißt, unsere Teilnahme an der Theoriebildung, nicht außer acht lassen können. Glücklicherweise haben wir durch etliche ordentliche und assoziierte Mitglieder an verschiedenen Stellen Verbindung zum universitären Raum. Wir hoffen, daß sich deren Kreis noch erweitern läßt und pastoralpsychologisches Denken immer mehr zu einem Grundelement der Praktischen Theologie wird" (W 2).

Praxis

Rafael J. Kleiner

Informelle kirchliche Gruppen und Basisgemeinden in der Diözese Rom

Sind die spontanen Gruppen und Basisgemeinden die Organe des Geistes, die dem konziliaren Aufbruch den Weg zur Basis bereiten, ähnlich wie früher Orden und Bewegungen, heilige Männer und Frauen! Wenn man die Berichte über die Basisgemeinden liest, wird man diesen charismatischen Beitrag jedenfalls für einen bedeutsamen, ja notwendigen für die heutige Kirche erachten, ähnlich wie die zum Teil von den Basisgemeinden mitgetragene Bewegung „Christen für den Sozialismus“. Wenn der folgende Praxis-Bericht solche Inspiration für unsere Gruppen und Gemeinden leistet und wenn er überdies zu einer Begegnung in Rom mit den dortigen Basisgemeinden und mit solchen aus

der ganzen Welt anregt und einlädt, dann hat er sein Ziel wohl erreicht. red

Wer „Rom“ sagt, meint damit

meistens die zentrale Kirchenregierung. Doch ist der Papst nicht nur als Erster das Oberhaupt des Kollegiums der Bischöfe, sondern die ihm „hauptamtlich“ anvertraute Ortskirche von Rom — das Volk Gottes dieser Diözese — ist nach Irenäus die „Vorsitzende im Bund der Liebe“, die alle Ortskirchen untereinander und mit ihr verbinden soll. So sind die beiden Klemensbriefe von der Gemeinde Christi in Rom an die Gemeinde in Korinth gerichtet, um Übereinstimmung (consensus) zu vermitteln. Die Ortskirche von Rom mit ihrem Vorsteher ist also allen anderen Teilkirchen ein besonderes Zeugnis schuldig; sie sollte die „Musterdiözese“ sein, an welcher die anderen Diözesen mit ihren Bischöfen wie an einem Modell z. B. die Verwirklichung der vom II. Vatikanum beschlossenen Reformen studieren können. Gerade das Jubiläumsjahr 1975 wäre dafür eine ideale Gelegenheit.

Leider sehen die Realitäten anders aus. 1960 war die Diözesansynode schiefgelaufen, eine neue — um das „universale“ Konzil „stadtrömisch“ zu konkretisieren — ist nicht in Sicht; bis heute gibt es weder einen diözesanen Pastoralrat noch Pfarrgemeinderäte; Rom hat nicht nur den petrinischen Primat, sondern nach den Worten des Kardinals Poletti — der den Papst in seiner Funktion als Ortsbischof vertritt — eine Menge anderer „negativer Primat“, beim „römischen Plagenkongreß“ (12.–15. 2. 1974) wurde recht deutlich davon geredet, man bat den Papst, sich seiner eigenen Diözese mehr anzunehmen. Denn die Zahl der 3,5 Millionen Katholiken wächst jährlich um 50.000. Die 270 Pfarreien sind keine „Gemeinden“, S. Giovanni Bosco hat z. B. 80.000 Bewohner, aus Mangel an Diözesanpriestern werden 70% der Pfarren von Ordensmännern betreut; das „Sakramentenservice“ funktioniert noch, aber eine wirksame pastorale Strategie fehlt trotz einer Ämterreform und baulicher Modernisierung im Lateran-Vikariat. Daß die Probleme der römischen Ortskirche mit den traditionellen Methoden unlösbar sind, hat der initiative

Poletti mittels jenes Kongresses eindrucksvoll ins Bewußtsein vieler gebracht.

Doch seit dem Konzil ist ein Prozeß im Gange,

der immer mehr um sich greift: Bibeln bilden sich; französische und deutsche theologische Literatur wird übersetzt, gelesen, diskutiert; Religionssoziologen erarbeiten ungeschminkte Situationsberichte und Analysen; relative Selbständigkeit kirchlicher Laienverbände wird zaghaft gefordert; Konkordate und Lateranverträge werden nicht mehr als Tabu betrachtet; die Pflicht der kirchlichen Institutionen zum Einsatz für die Armen und Rechtlosen wird mehr erkannt; die italienische Kirche und auch die Ortskirche von Rom beginnen in vielen ihrer Glieder rapid aufzuholen, was in anderen Ländern in längerer Entwicklung vor sich gegangen war. Die Mai-Aufstände der Pariser Studenten 1968 wirkten auch in Rom und anderen Großstädten Italiens wie Funken, auch im kirchlichen Bereich. Die Jugend schaffte ihrer Enttäuschung darüber Luft, daß Staat und Kirche jene Reformen des menschlichen Zusammenlebens nicht herbeiführen wollten oder konnten, die sie, die Jungen, für nötig hielten. So bildeten sich nicht nur Aktivist für Studienreform, Bürgerinitiativen für Stadtplanung, sondern auch informelle kirchliche Gruppen und spontane Basis-Gemeinden: nicht nur in den USA, Südamerika, Spanien, Frankreich, Deutschland, sondern auch in Italien. Als sie am 2. 6. 1973 in Rom einen Kongreß hielten, waren 77 in 8 Regionen organisierte „Comunità di base“ vertreten, als Publikation dient ihnen 14tägig COM. Ihre Devise hieß: „Für eine andere Gestalt der Kirche, für eine andere Gesellschaft“. Auf Grund der italienischen Situation ist ihre starke sozialpolitische Orientierung nicht nur erklärlich, sondern nötig, so in Mailand (Incoronata), Genua (Gallo), Florenz (Isolotto), Neapel (Nido), Empoli, Oregina, Conversano u. a.

In der Diözese Rom gibt es rund 70 Basisgemeinden

mit schätzungsweise 5000 Mitgliedern. Seit März 1971 haben sich die 20 größten Gruppen zusammengeschlossen im „Collegamento

tra le comunità e gruppi ecclesiali di Roma“ und geben monatlich das Informationsblatt „La Tenda“ heraus; eine Sprechergruppe (Comitato) sorgt für Koordination und Vertretung nach außen. Die Mitgliedschaft hat nicht organisatorischen, sondern einstellungsmäßigen Charakter; die Gruppen sind offen für jeden, der sich informieren oder engagieren will; ihre Größe bewegt sich zwischen 300–400 und 10–15 Personen; teilweise sind die Gruppen homogen bezüglich Lebensalter und sozialer Stellung (Studenten der Obermittelschule und Universität, junge Paare mit höherer Bildung), andernteils gibt es wieder solche, in denen alle Lebensalter, Berufe, Bildungsstufen vertreten sind; sie treffen sich ein- bis viermal wöchentlich zu Bibellesung, Gebet, Eucharistiefeier, Einsatzbesprechungen. Sie sind sehr bemüht, das liturgisch-sakramentale Leben mit den Forderungen des familiären, beruflichen, politischen Alltags zu konfrontieren. Viele Comunità sind eigentlich echte Katechumenatsgruppen, die das Glaubenswissen vertiefen und zur persönlichen Glaubensentscheidung hinführen wollen. Zum größten Teil engagieren sie sich direkt im spontanen sozialen Hilfsdienst für Barackenbewohner, Obdachlose, Alte und Kranke ohne Pflege; sie organisieren Abendschulen für jugendliche und erwachsene Analphabeten, helfen bei der Suche nach Arbeitsplätzen, halten Jugendklubs und Kinderkatechese vor Erstkommunion und Firmung und gründen Gottesdienststationen in Untergeschossen der riesigen Wohnblocks.

Teilweise gehen sie einen Schritt weiter

und engagieren sich politisch, um nicht nur punktuelle Hilfe an einem kleinen Teil der Randgruppen zu leisten, sondern eine Zustandsänderung und strukturelle Reformen herbeizuführen, indem sie „kontestieren“: Information der Öffentlichkeit über Mißstände und Korruption, Unrecht und Verantwortungslosigkeit von Behörden und Parteien, Einrichtungen und Unternehmen. Es ist klar, daß man sich damit nicht nur Freunde schafft. Doch mit gutem Willen versuchen die Gruppen, die Impulse von Mater et Magistra, Populorum Progressio, Gaudium et Spes, Apostolicam Actuositatem, Octogesimo Adveniens wörtlich zu nehmen und auf die

römische Situation anzuwenden. Unvermeidliche Konflikte entstehen schon deshalb, weil hier eben öfter an den Nerv politischer, wirtschaftlicher und administrativer Macht gerührt wird. Manche Gruppen bekommen fallweise einen marxistisch klingenden Zungenschlag, der sie (meist völlig zu Unrecht) den Invektiven kirchlicher Traditionalistenkreise und rechtsstehender politischer Klüngel aussetzt, die ihnen „Kommunismus“ oder „Laizismus“ vorwerfen. Einzelne Gruppen sind allerdings a-politisch in einem an Getto-mentalität grenzenden Maß.

Das Entstehen dieser Gruppen

geht auf Erweckung des Bewußtseins gemeinsamer Verantwortung zurück. Das Konzil sanktionierte die „Volk-Gottes“-Theologie; die Forderung nach tätiger Teilnahme an der Liturgie führt konsequent auch zum Willen nach Mitbeteiligung der Getauften an allen kirchlichen Vorgängen; Schriftlesung und Gottesdienst inspirieren zum Handeln; weil die Infrastrukturen der Katholischen Verbände weithin fehlen oder vegetieren (pfarrliche Gruppen, kategorielle Gruppen der KA) und die institutionelle Pastoral nicht nachkam, griff man eben zur Selbsthilfe; dazu kamen die Enttäuschung über nichterfüllte konziliare Hoffnungen, das Gefühl der Ohnmacht gegenüber einer untragbaren Situation, autoritärer Führungsstil mancher geistlicher oder weltlicher Ämter. Unverständnis und administrative Ungeschicklichkeit einiger Hierarchen verschärfen die Lage durch Maßnahmen wie Versetzung des geistlichen Leiters der Gruppe, Ausweisung aus Kirchengebäuden, Taubheit gegen echte Argumente, einseitige Parteinahme. Spontangruppen sind der Hierarchie verdächtig, weil sie nicht kontrollier- oder dirigierbar, nicht auszuschalten sind. Die Gruppen eskalieren teilweise die Konflikte selbst, weil sie ihre richtigen Argumente manchmal einseitig und in einer weniger gewinnenden Weise vorbringen. Konfliktstoffe sind soziale Ungerechtigkeiten (Bodenspekulation, Kirchenfinanzen), verwickelte Probleme zwischen Kirche und Staat (Konkordat und Lateranverträge), weltweite Probleme wie Vietnam, Palästina, Brasilien, Chile. Manche Comunità solidarisieren sich

mit Streikenden, deren Arbeitsplatz gefährdet ist, mit Wehrdienstverweigerern und Bürgerinitiativen, sie beziehen Stellung gegen Militärparaden, die Interessen der NATO, politische Ziele des Vatikanischen Staatssekretariats. Doch wäre es unzutreffend, sie deshalb generell der „Instrumentalisierung von links“ zu zeihen.

Charismatische Persönlichkeiten,

deren pastorale Verantwortung, soziale Wachheit und eigene Charakteristiken spielten beim Entstehen dieser Basisgemeinden eine entscheidende Rolle und prägen ihre Ausrichtung, wie vor allem Abt Giovanni B. Franzoni die Laienkommunität von S. Paolo, an deren Modell sich viele andere ausrichten; dann P. Chianella und die Comunità di S. Saba; Don Gerardo Lutte und jene von Pratorotondo und Magliana; P. Balducci und Monte Mario; Padre Amadei, Kiko Arguello und die Katechumenatsgruppen von Martiri Canadesi; P. Palazzeschi und Pietralata; Don Sardelli und Aquedotto Felice; Don Paglia und S. Egidio; Don Esposito und Casalpocco; Don Chiogna und S. Bernardo; Don Perron, Don Negretti und Comunione e Liberazione. Meist tragen die Gemeinschaften den Namen der lokalen Pfarre, ihre Mitglieder kommen aber oft anderswoher. Oft lag der Anlaß der Gruppenbildung bei einer lebendigen Liturgiefeyer, die sich zwar ziemlich an die amtlich vorgeschriebenen Texte hält, aber sehr lebensbezogen und kommunikativ begangen wird und so echte Betroffenheit schafft; ein weiterer Anlaß ist oft die Begegnung mit den unmenschlichen Realitäten in den Slums, Borgate, Baracche; dazu noch das eigene Bedürfnis, in der Anonymität der Großstadt, im Leistungsstreß des Berufslebens Glied einer überschaubaren Gruppe zu sein: „Stare insieme“.

Welche Bedeutung die Kurie

dem weltweiten Phänomen der Basisgruppen beimißt, zeigt der Fragebogen zur Vorbereitung der 4. Bischofssynode, die am 27. Sept. d. J. in Rom beginnen wird. Dort wird gefragt, ob die institutionellen Pfarren „Gemeinden“ sind, wie sie dies werden könnten, was „über

die kleinen Gemeinschaften zu sagen ist, die heute überall entstehen (Basiskommunitäten, Spontangruppen)" (Kap. III, B). Schon die Konferenz der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín 1967 hatte diese Gebilde dringend empfohlen und gefordert, daß der Vorsteher jeweils aus der Gruppe selbst herauswachsen sollte; Theologen konstatieren den Übergang von der Volks- zur Gemeindekirche; Synoden und Bischofskonferenzen empfehlen die „kleine Gruppe“ als pastoralen Imperativ; Basisgemeinschaften bilden und teilen sich, werden transformiert oder verschwinden wieder; schon beginnen sich aus den von ihnen erlebten Phasen der Blüte und der Krisen gewisse Gesetzmäßigkeiten abzuzeichnen; als konkrete pastorale Experimente geben sie eine Fülle von Erfahrungen über Chancen und Gefahren dieser Form des Kircheseins her.

Papst Paul VI. äußerte sich

zu diesem Phänomen im allgemeinen und mit speziellem „Lokalkolorit“ an die Adresse der bekanntesten Gemeinden an der Basis seiner eigenen Diözese schon mehrmals, zuletzt am 28. November 1973, und zwar besorgt und kritisch: „Das Hauptanliegen des Heiligen Jahres ist auch die Wiederversöhnung mit jenen Kindern der Kirche, die zwar nicht formell ihren Bruch mit der Kirche erklärt haben, aber ihr gegenüber in einem abnormalen Zustand leben; sie wollen noch in Gemeinschaft mit der Kirche stehen, aber in einer Haltung der Kritik, der Kontestation, der freien Auswahl und der noch freieren Polemik. Diese zwiespältige Haltung verteidigen einige mit an sich plausiblen Gründen, nämlich mit der Absicht, gewisse bedauerliche menschliche oder fragwürdige Aspekte zu korrigieren bzw. die Kultur und die Spiritualität der Kirche zu fördern oder sie mit den Umwandlungen der Zeit in Einklang zu bringen. Diese Funktionen maßen sie sich aber mit so viel Willkür und soviel Radikalismus an, daß sie – ohne dessen vielleicht gewahr zu werden – jene nicht nur institutionelle, sondern auch geistige Gemeinschaft beleidigen und sogar brechen, der sie verbunden bleiben wollen . . . Dieses Phänomen breitet sich wie eine Epidemie in unserer kirchlichen Gemeinschaft aus . . . Es ist beklagenswert, mit welcher Leichtigkeit

sich heute kirchliche Spontangruppen bilden, die sich als religiöse und geistliche qualifizieren, aber in sich selbst geschlossen sind und allzu leicht antikirchlich werden und zu soziologischen und politischen Formen abgleiten.“ Dieses Urteil zeigt, wie weit man sich z. T. schon auseinandergelebt hat und wie einzelne Versager auf der einen zu generalisierenden Verurteilungen auf der anderen Seite führen. Dies ist überaus bedauerlich, weil bei einem Funktionieren der Kommunikation dieser Spontangruppen mit der Leitung und dem Gros der institutionellen Kirche in Rom beide Teile große Vorteile gewinnen.

Daß dies möglich und nützlich ist,

zeigen Vorbereitung, Verlauf und Folgen des römischen Diözesantreffens zum Thema „Verantwortung der Christen für die Erwartungen der Liebe und Gerechtigkeit in der Ortskirche von Rom“. Als Kardinal Poletti mit Billigung des Papstes am 25. 10. 1973 darüber eine Pressekonferenz hielt, machte er sich zu einem großen Teil den Inhalt des Hirtenbriefes von Abt Franzoni und des „Briefes der 13 Priester an die Christen in Rom“, Fakten, Beweisführung und Konsequenzen derselben zu eigen. Die Basiskommunitäten nahmen die Aufforderung an, erstellten bestfundierte Gutachten und sorgten dafür, daß die Wortmeldungen und Entschlüsse nicht im allgemein Unverbindlichen steckenblieben. Ein Großteil der Teilnehmer am Treffen waren Leute aus den Comunità. Und was sie sagten, fiel bei den anderen Zuhörern meist auf guten Boden. Die Christengemeinde von Rom gewann an Profil in einer bisher noch nie dagewesenen Weise und gab für viele Ortskirchen in Metropolen anderswo, aber mit denselben Mißständen, gleichsam „urbi et orbi“ ein Zeugnis der Weltverantwortung und der Solidarität „mit den geringsten der Brüder Jesu“ aus Glaube und Liebe. Und die Basiskommunitäten werden sicher dafür sorgen, daß es nicht bei verbalen Ersatzleistungen bleibt, sondern daß etwas – und zwar das Richtige – geschieht.

So wurden mehrere Ziele erreicht:

Zum ersten Mal konnten die Spontangruppen im amtskirchlichen Rahmen offiziell auftreten und sich artikulieren; sie wurden als solche

und mit ihren Anliegen ernstgenommen; ihre spezifischen Erfahrungen wurden in den „hierarchischen Kontext“ eingebracht; sie konnten sich geben, wie sie sind, sie wurden weder inhaliert, noch manipuliert; ihre Inspiration und Dynamik wurde den oft sterilen und immobilien Strukturen dieser Monstriediözese integriert und für sie nutzbar gemacht. Es ging um Zeugnis und Dialog, nicht um Kontestieren und nutzloses Schimpfen. Der Diözesanapparat bekam „Bodenhaftung“, die Kommunitäten kamen aus einer gewissen Isolierung ihrer selbst heraus. Wenn aus dieser ersten breiten Kontaktnahme eine dauernde Kollaboration werden könnte, dann würde die römische Ortskirche für die ganze *Catholica* damit einen unersetzlichen Beitrag leisten. Aber wie?

Das Heilige Jahr bietet sich an,

diese Chance wahrzunehmen. Man schätzt, daß dazu gegen 20 Millionen Menschen (8 Mill. Pilger, 12 Mill. Touristen) nach Rom kommen werden, davon ein Großteil jüngere Leute, Christen mit ähnlichen Problemen wie jene in Rom. Werden sie in dieser Stadt nur mit den Fassaden eines überholten Stils, Kirche zu sein, konfrontiert werden? Welchen Eindruck werden sie von der Ortskirche in Rom 10 Jahre nach Konzilsschluß mitnehmen, einen deprimierenden oder einen inspirierenden? Wird es ihnen viel nützen, nur die Basiliken als steinerne Zeugen der Vergangenheit besucht zu haben? Wird es ihrem angefochtenen Glauben nicht mehr helfen, wenn sie hier vielen lebendigen Christengemeinden als lebendigen Zeugen der Gegenwart Christi begegnen? Wenn sie ihre Glaubenserfahrungen austauschen, miteinander beten und feiern, von ihrem Einsatz für Gerechtigkeit und Liebe in dieser „Stadt ohne Gott“ erfahren – kurzum hier Kirche „erleben“ könnten? Es genügt eben nicht, wenn Kirche nur „in den Seelen erwacht“, sie muß vom „ganzen Menschen in Gemeinschaft mit den Mitmenschen erspürt“ werden. Welcher Segen könnte von diesen Begegnungen seinen Ausgang nehmen! Die römische Ortskirche braucht ihre unbequemen Basisgemeinden, um ihre Funktion am Ort und für die Schwesterkirchen erfüllen zu können. Die römi-

schen *Comunità di base* brauchen die ganze „amtliche“ Kirche in dieser Stadt, um nicht in sektenhafte Isolation oder sozialpolitische Instrumentalisierung abgedrängt zu werden. Denn der Glaube des unverrückbaren Petrus und dazu des sich nach vorwärts ausstreckenden Paulus muß in der ersten Gemeinde der Christenheit so bezeugt werden, daß er überall als „glaubwürdig“ verkündet werden kann, als geistige Gnadengabe der gegenseitigen Stärkung (Röm 1,8).

Früher entstanden nach Konzilien Orden und Bewegungen, um die Erneuerung durchzuführen. Vielleicht werden spätere Zeiten feststellen, daß diese spontanen Gruppen und Basisgemeinden die Organe des Geistes wurden, durch welche der Herr seine Kirche in Rom und anderswo neubelebt und für ihren Heildienst an den Menschen erweckt hat. Sagt doch Christus zur Gemeinde von Philadelphia: „So spricht der Heilige, der öffnet, und keiner wird schließen: Siehe, ich habe es gefügt, daß vor dir eine Tür geöffnet ist, die keiner schließen kann. Du hast nur kleine Macht, doch du hast mein Wort bewahrt . . . Ich werde machen, daß sie kommen und dir zu Füßen huldigen und erkennen, daß ich es bin, der dich geliebt hat“ (Offb 3,7 ff). Für jede, auch die römische Ortskirche, wäre es verhängnisvoll, wenn sie nicht die Fähigkeit hätte, die schmerzhafteste Kritik, die prophetischen Deutungen und den charismatischen Beitrag dieser *Comunità di base* wahrzunehmen, anzuerkennen und zu beherzigen. Wenn dies aber geschieht, dann werden wir echte Versöhnung wirken.

Ludwig Puchinger

Das Jugendzentrum „FIO“ in Steyr

Im folgenden Beitrag berichten wir über ein noch wenig bekanntes Jugendzentrum in einer Mittelstadt, über seine Entstehung, seine Struktur und über die Bedeutung der religiösen Erfahrung, was durch die Aufnahme eines persönlichen Zeugnisses eines Jugendlichen unterstrichen wird. red

1. Situation der Jugend und Entstehung des Jugendzentrums

Das Jugendzentrum FIO („ich werde“) befindet sich in einer Stadtrandpfarre von Steyr (St. Josef von Steyr-Ennsleite). Die an geschichtlicher Tradition reiche *Industriestadt* hat rund 45.000 Einwohner, davon 2500 Jugendliche zwischen 15 und 20 Jahren. Steyr ist auch eine *Schulstadt*: Rund 1500 Jugendliche besuchen Allgemeinbildende Höhere Schulen, die Handelsakademie wird von 438, die Handelsschule von 479, die Höhere Technische Lehranstalt von 632, die technische und kunstgewerbliche Fachschule von 545 und die Fachschule für wirtschaftliche Frauenberufe von 102 Jugendlichen besucht. Dazu kommen rund 1900 Berufsschüler. Zusammen also ungefähr 5500 Schüler, darunter zahlreiche „Pendel-Schüler“ und Internatsschüler von auswärts. Ein Berufsschulzentrum für 2000 Berufsschüler mit Internat ist in Planung.

Auf diesem soziologischen Hintergrund begannen vor 5 Jahren die beiden Kapläne Josef Friedl und Franz Haidinger mit Schülern der Höheren Technischen Lehranstalt, systematisch eine Jugendarbeit aufzubauen. Aus dem Bewußtsein, daß man bei sich selber anfangen, den eigenen Glauben festigen und selbst eine Gruppe werden muß, entschloß man sich zu einer geschlossenen, an den Problemen und Fragen des einzelnen Jugendlichen sich orientierenden Jugendarbeit, die offen wird durch Dienste und Angebote für andere.

Das Ziel

Wir möchten die Jugendlichen, die sich in den 25 Gruppen unseres Zentrums regelmäßig treffen, hinführen zu einer vollentfalteten christlichen Existenz, die sich ausdrückt in der Bejahung des Lebens, im Getragenwerden von Gott und in dem daraus wachsenden Engagement für die anderen. Dieses Engagement soll konkret werden in verschiedenen Diensten, die wir einem möglichst großen Teil der Jugend unserer Stadt anbieten möchten: sinnvolle Freizeitgestaltung, Angebot einer jugendgemäßen Liturgie, kulturelle Angebote usw.

2. Die Struktur und Praxis des Jugendzentrums „FIO“

Arbeit in Gruppen

Das Jugendzentrum ist auf einem Gruppensystem aufgebaut. Eine Gruppe („Club“) hat im allgemeinen 4 bis 8 Mitglieder. Die (gegenwärtig 25) Clubs treffen sich mindestens einmal wöchentlich. Hier geschieht die eigentliche Arbeit. Das Programm für Clubstunden gestaltet sich jeder Club selbst; es orientiert sich an der Zielformulierung, ist aber sehr flexibel. Ein Club diskutiert an einem Abend ein Thema, ein anderer gestaltet den Schaukasten oder bereitet eine Party für das Jugendzentrum vor, einer versucht sich in irgendeiner Form der Meditation; es werden ganz persönliche Probleme untereinander im Club besprochen (Wie geht es Dir mit Deinem Freund? Bei mir ist es aus. Ich komme mit meinen Eltern nicht zurecht!...). Hat ein Club eine der monatlichen FIO-Jugendmessen übernommen, dann nimmt die Gestaltung dieser Messe einen breiten Raum ein. Manche Clubs arbeiten zusammen mit einem Kaplan oft bis zu 2 Monaten daran. Jeder Club verfertigt nach jedem Clubabend ein Gedächtnisprotokoll des Abends, das allen FIO-Mitgliedern zugänglich abgelegt wird. Dieses Protokoll hat einerseits die Funktion einer Selbstkontrolle, andererseits erhalten andere Clubs dadurch Impulse, das eine oder andere auch selbst zu probieren.

Leitungsteam und Clubleiter

Die Leitung des Jugendzentrums besteht aus 2 Kaplänen, 2 Hauptverantwortlichen (1 Mädchen, 1 Bursch), die vom ganzen Jugendzentrum gewählt werden, und einem kooptierten Mitglied. Jeder Club wählt sich aus seinen Reihen einen Clubleiter oder er sucht sich nach Rücksprache mit dem Leitungsteam aus den Reihen der älteren FIO-Mitglieder eines, das schon etwas Erfahrung in der Jugendarbeit mitbringt, damit die Anfangsschwierigkeiten leichter überwunden werden können.

Clubleiterbesprechung, „FIO“-Intern und Planungswochenende

Die Clubleiter treffen sich monatlich zur Club-

leiterbesprechung, in der die Situationen in den einzelnen Clubs besprochen werden, Aktionen geplant und nachbesprochen werden, Aufgaben und Dienste verteilt und Veranstaltungen koordiniert werden.

In Abständen von 2 Monaten treffen sich fast alle Club-Mitglieder des Jugendzentrums zum sogenannten „FIO-Intern“, das einen ganzen Abend dauert. In Gespräch, Stille, Spiel, Tanz, Film usw. wird allen die ganze FIO-Gemeinschaft erfahrbar. Neben Clubprotokoll, Clubleiterbesprechung und FIO-Intern geschieht die Verbindung der einzelnen Clubs auch noch durch gemeinsame Ausflüge, durch die Eröffnungs- und Abschlußparty, durch gemeinsame Schiwochenenden und ähnliches.

Fast alle Mitglieder des Jugendzentrums ziehen sich am Anfang des Arbeitsjahres in irgendein Bildungshaus zurück, um den „Fahrplan“ für das nächste Arbeitsjahr zu erstellen und die Hauptverantwortlichen für die beginnende Arbeitsperiode zu wählen. Es werden Ideen geboren und Pläne gefaßt. Besonderen Wert legen wir stets auf ein gutes Verhältnis zu den Eltern der Jugendlichen. Wir versuchen viel und gut zu informieren. Elternabende dienen der Begegnung von Jugendlichen und Erwachsenen in Diskussion, Spiel und Tanz.

Dienste für alle Jugendlichen

Die wichtigste Veranstaltung für alle Jugendlichen ist die monatliche „FIO-Jugendmesse“, an der jeden Sonntag um 18 Uhr (außerhalb der üblichen Gottesdienstzeiten der Pfarre) 600 bis 1000 Jugendliche teilnehmen.

Wir organisieren zum Teil gemeinsam mit dem Katholischen Bildungswerk der Stadt Steyr öffentlich zugängliche Bildungsveranstaltungen, Vorträge, Jazz-Konzerte, die Aktion „Der gute Film“ u. dgl. Einmal hatten wir eine Theatergruppe zu Gast; ein Club organisierte eine Fahrrad-, Moped- und Autorallye. Jeden Samstag haben wir in der pfarreigenen Kellerbar „Diskothek“, die teilweise auch öffentlich zugänglich ist. Ein Erwachsener besorgt die Getränke und die Aufsicht. Derzeit werden 13 Jungschargruppen der Pfarre St. Josef von FIO-Mitgliedern geführt.

Jeden Samstag fährt eine Gruppe aus unserem Zentrum in ein nahegelegenes Kinderheim und betreut dort einen Nachmittag lang milieugeschädigte Kinder.

Im Anschluß an die monatliche Jugendmesse bieten wir meistens im Pfarrsaal noch Gelegenheit zu geselligem Beisammensein und zum Tanz.

Gegen Ende des Arbeitsjahres 1973/74 versuchten wir, ein wöchentliches offenes religiöses Angebot zu machen – die sogenannte „Freitagsgemeinde“ mit Wortgottesdiensten, religiösen Gesprächen, Meditation usw.

Räumlichkeiten

Dem Jugendzentrum stehen 2 Clubräume und weitere 4 Jugendräume (diese werden auch von der Jungschar benützt) für Clubabende, sodann die FIO-Klausen (ein Raum, der jeden Tag ab ca. 17 Uhr für alle FIO-Mitglieder als informeller Treffpunkt offensteht) und schließlich der große Pfarrsaal mit 300 Plätzen und der kleine Pfarrsaal mit 50 Plätzen zur Verfügung. Alle Räumlichkeiten befinden sich innerhalb der Pfarre St. Josef, mit der von Anfang an ein sehr guter Kontakt bestand.

3. Glaubenserfahrung und -entfaltung

Die Bedeutung der Clubs

Der einzelne Jugendliche hat in seiner Gruppe die Chance, lebenswichtige, lebensentscheidende Erfahrungen zu machen: daß der andere ihn bejaht, ihn mag und akzeptiert. Er macht die Erfahrung der Geborgenheit, die er zuhause und in der Schule vielleicht nicht macht. Er macht die Erfahrung der Freiheit, er kann in seinem Club sein Jungsein leben (autoritäre Kontrolle entfällt). Er erlebt Freude, er macht die Erfahrung: ich darf Fehler haben, der andere toleriert mich. Er kann ehrlich sein, weil er selbst in seinem Freundeskreis Ehrlichkeit erfährt. Er macht die Erfahrung der Solidarität: ich bin nicht allein, andere haben auch Sorgen, andere suchen auch nach ihrem Glauben. Alle diese Erfahrungen bereiten gleichsam den Acker für die erlösende Botschaft Jesu Christi von Gott als unserem liebenden Vater, der uns Menschen bejaht, annimmt, frei-

läßt, der vergibt, vor dem der Mensch keine Maske zu tragen braucht. So kann der junge Mensch im Engagement für die anderen diese Werte weitergeben, die er in seinem Club empfangen und erlebt hat.

Die Aufgabe der Kapläne

Hier nun liegt die spezielle Aufgabe der beiden Kapläne. In enger Zusammenarbeit mit den einzelnen Clubs halten wir Bibelgespräche, Meditationsstunden, Besinnungstage, machen gemeinsame Gebetsversuche, führen mit den einzelnen Jugendlichen persönliche Gespräche, feiern in kleineren Gruppen Eucharistie.

Gebet, Meditation und Gespräch der „Dienstagsgemeinde“

Wie für Jugendliche die menschliche Erfahrung von Geborgenheit, Freiheit, Vergabung auf Gott hin offen wird, beschreibt Hans, ein Mitglied unseres Jugendzentrums, folgendermaßen: „Zu unserem Club gehören zehn Burschen und Mädchen. Wir treffen uns jede Woche, um zu beten, um Gemeinschaft zu leben, deren Mittelpunkt nicht wir selbst sind, sondern Gott. Ein Mitglied unserer Gruppe bereitet den Abend vor. Wir liegen am Boden, eine Kerze bildet die Mitte des Kreises. Es ist still im Raum...

Ich schaue in die Kerze und überlege mir, warum ich traurig bin. Neben mir liegt Christa und neben ihr liegt Susi, bis sich der Kreis bei Stefan und mir wieder schließt. (Ich würde sehr fehlen, wenn ich nicht da wäre!) Zehn Menschen sind mit mir, die wie ich versuchen, still zu werden, frei zu werden von ihrer Angst, von ihrer Traurigkeit, in ihrem Glück... Und dann beginnt Susi zu erzählen. Sie erzählt von der Freude, die sie mit ihrem Freund erleben darf. Sie läßt uns ein wenig teilhaben an ihrem Leben. Manfred spricht von seiner Angst vor den vielen Abschieden, die jetzt auf ihn zukommen.

Nach einiger Zeit des Schweigens teilt Michael einen Zettel mit einem Gebet aus, das wir gemeinsam beten:

O Gott, unser Vater...

Jetzt legt Christa eine Platte auf und bittet

mich, wenn sie die Musik leiser dreht, mit einem persönlichen Gebet zu beginnen.

Nun ja, ich bin in der letzten Zeit etwas im Krieg mit Gott und meinem Leben, und es fällt mir schwer zu vertrauen. Ich möchte lieber schweigen und zuhören. Ich gebe Stefan einen kleinen Stoß. Er betet an meiner Stelle...

Und so hat jeder wieder die Möglichkeit, ganz persönlich mit Gott zu reden, ohne seine Freunde auszuschließen. Nach diesem persönlichen Gebet ist wieder kurze Stille. Ich liege da, und Lujo setzt sich zu mir und fragt mich, was los ist, warum ich so traurig bin. Er versucht mir zu helfen. Und rund um uns haben sie sich zusammengefunden in kleinen Gruppen, um zu reden, zu hören, zu verstehen...“

4. Ergebnisse? Erfolge?

Es ist sehr schwierig, Ergebnisse oder Erfolge in der Jugendarbeit festzustellen. Aber vielleicht ist es doch eine interessante und für unsere Arbeit bezeichnende Tatsache, daß sich momentan 6 Burschen aus unserem Jugendzentrum auf den Priesterberuf vorbereiten, daß 5 Mädchen und 1 Bursch sich auf das Lehramt für katholische Religion an Höheren Schulen vorbereiten und daß ein Mädchen aus unserem Jugendzentrum die Ausbildung zur Entwicklungshelferin abgeschlossen hat und im Juli nach Bolivien zu einem dreijährigen Einsatz abgereist ist.

Sicher ist auch bei uns nicht alles Gold, was glänzt. Auch bei uns gibt es viel Leerlauf, gibt es Enttäuschungen, Rückschläge. Auch wir haben Probleme und Sorgen. Wir zwei Kapläne bräuchten viel mehr Zeit, um uns mehr mit den Jugendlichen beschäftigen zu können. Wir haben neben der Betreuung des Jugendzentrums noch Schulstunden zu halten und die normale Seelsorgearbeit zusammen mit unserem Pfarrer zu bestreiten. Wir bräuchten dringend einen hauptamtlichen Sekretär oder Assistenten, der uns organisatorische, technische Arbeit abnehmen könnte, damit wir freier würden für unsere spezielle Aufgabe als Priester. Aber dennoch glauben wir, daß hier ein Modell von Jugendarbeit entworfen und aufgebaut wurde, an dem es sich lohnt, weiterzubauen.

Peter Klug

Der „Bunsenbrenner“ in Singen – von offener zu halboffener Jugendarbeit

Das im Beitrag von Günter Biemer vorgestellte Leitungsteam der Jugendarbeit im „Bunsenbrenner“ von Singen hat auf einer Klausurtagung im Herbst 1973 die Möglichkeiten und Probleme dieser bisher weithin offenen Jugendarbeit diskutiert und ist zur Erkenntnis gelangt, daß in Zukunft an die Besucher des „Bunsenbrenner“ deutlich höhere Ansprüche gestellt werden müssen. Diese Entwicklung von offener zu halboffener Jugendarbeit hat aber das Leitungsteam nach zwei Jahren intensiver Arbeit in eine Krise gebracht, so daß die Clubarbeit einige Zeit unterbrochen werden mußte. Ein kleinerer „innerer Kreis“ hat bereits die Vorbereitungen für die Weiterführung der Arbeit im Herbst abgeschlossen. – Neben dieser „halboffenen“ Jugendarbeit gibt es auch in Singen die verbandliche Arbeit im Rahmen der Katholischen Jugendgruppen (Schulungen der Leitungskräfte, Freizeiten u. dgl.) sowie die religiöse Schwerpunktarbeit (Jugendgottesdienst, Besinnungstage u. ä.).

red

1. Was ist Jugendarbeit?

1) Jugendarbeit will den Zugang zu menschlichen Grunderfahrungen erleichtern; will Sinn, Identität, Glück, Liebe erfahrbar machen und die Möglichkeit anbieten, diese Erfahrungen tiefer (christlich) zu interpretieren.

2) Jugendarbeit bedeutet Engagement in folgenden Bereichen:

– im persönlichen Bereich: Bereitschaft, aus der Jugendarbeit menschlich zu lernen;

– im Wir-Bereich: Bemühen um Gruppenfähigkeit;

– im Sachbereich: Auseinandersetzung mit Problemen (Planen, Diskutieren, Probleme erkennen und lösen...);

– im Bereich Gerechtigkeit und Frieden: Weitblick und Einsatz über die „Kellerperspektive“ der Jugendarbeit hinaus. Dementsprechend kann aus erkannten Aufgaben auch politisches Engagement folgen.

3) Jugendarbeit braucht Freiheit, Freude und

Kreativität, frei von Verzweckung. Monopole bringen den Freiraum der Jugendarbeit in Gefahr.

4) Jugendarbeit versucht, Möglichkeiten zur Selbstverwirklichung, Kontakte und Engagement außerhalb des Elterhauses, der Schule u. a. anzubieten.

2. Der Trend zur Gruppe – das Konzept des „Bunsenbrenner“

Jugendliche neigen dazu, sich in Gruppen zusammenzufinden. Im Freizeitraum wird zwar manchmal ein Ort gesucht, an dem man nicht bekannt und zu nichts verpflichtet ist; in der Regel aber möchte man bekannt sein, Bekannte treffen (nur nicht immer dieselben!), und neue Leute kennenlernen.

Ursachen dieses (gegenwärtig wachsenden) Trends sind das Überangebot von anonymen Freizeitmöglichkeiten sowie die Anonymität der gesamten Umwelt einschließlich der Schule.

Wenn also Jugendarbeit sich darin erschöpft, Treffpunkte mit vorwiegend anonymem Klima zu betreiben, dann geht sie an den Bedürfnissen der Jugend vorbei. Jugendarbeit braucht Kommunikation, ein gewisses persönliches Klima und muß versuchen, jedem Massenverhalten durch Schaffung dieses Klimas zu begegnen.

Das Konzept des „Bunsenbrenner“ besteht deshalb darin, den verschiedenen Arten von Gruppen gerecht zu werden. Eine Gruppe entsteht schon dort, wo ein günstiges Kontaktfeld geschaffen wird, in dem Kommunikation geschieht; weiters gibt es fluktuierende Gruppen, an die man sich nicht gebunden fühlt, in denen man sich aber gelegentlich engagiert. Und es gibt Gruppen, denen die Mitglieder mit Rechten und Pflichten fest zugehören.

Alle diese Gruppen können sehr verschiedene Ziele haben: das Hauptziel kann darin liegen, Zusammengehörigkeit zu empfinden und Freundschaft zu pflegen (personale Gruppe). Ein anderes Ziel kann sein, eine Aufgabe gemeinsam zu erfüllen. Diesen funktionellen Gruppen fehlt aber oft die persönliche Atmosphäre. Als dauerhafteste Gruppe erweist sich jene, die eine fest umrissene Aufgabe vor Augen hat, sich aber zugleich praktisch um persönliche Kontakte bemüht, wie es beim „Bunsenbrenner“ der „innere Kreis“ ist.

3. „Offene“ oder „halboffene“ Jugendarbeit!

Auf dem Hintergrund unserer Erfahrungen im „Bunsenbrenner“ muß sich das Konzept einer „offenen“ Jugendarbeit einige *kritische Fragen* stellen lassen:

- Kommt ein ganz und gar „offener“ Treffpunkt dem Verlangen der Jugend nach Beheimatung entgegen?
- Ist es möglich, alle Gruppen von Jugendlichen unter einen Hut zu bringen, oder besteht Jugend aus verschiedenen Gruppen, die untereinander unverträglich sind?
- Wird sich auf dem Feld eines „offenen“ Treffpunkts tatsächlich die kreativere und engagiertere Gruppe durchsetzen?
- Besteht nicht bei einer konsequent offenen Form die Gefahr, daß Primitivität, Alkohol, Aggression und Droge gegenüber Kommunikation, Kreativität, geistigem Austausch, entspanntem Klima die Überhand gewinnen?
- Wird die Gruppe der Verantwortlichen durch ständige Konfrontation mit problematischen Besuchern nicht unweigerlich frustriert und so zerrieben?

Daher hat der „Bunsenbrenner“ den Schritt von der offenen zur halboffenen Jugendarbeit zuerst in der Praxis vollzogen und dann erst in der Theorie.

„Halboffene“ Jugendarbeit hingegen bedeutet – eine Art „Schwelle“, die zu überschreiten ein gewisses Maß an Verbindlichkeit und Engagement erfordert (Ausweis, Teilnahme an gewissen Programmpunkten – oder Verlassen des Treffpunkts, Eintrittsgeld bei kostspieligen Filmen...).

- Sie verlangt ein *gutes Programm*, das Regel und nicht Ausnahme ist.
- Sie benötigt einen *gewissen Stil*, der nicht unterschritten werden darf.
- Entscheidend ist schließlich die *Verstärkung der kommunikationsfördernden Faktoren*: keine zu laute Musik, Einrichtung in Sitzgruppen, gute Ausstattung der Lesecke, Schulung des Leitungsteams auf Kommunikation hin usw.

„Halboffene“ Jugendarbeit bedeutet für uns nicht allein Abgrenzung und Ausfiltern von unerwünschten Besuchern, sondern Verstärkung der Faktoren, die ein positives Klima im Treffpunkt fördern (Programm, Kommunikation).

4. Welche Möglichkeiten hat der „Bunsenbrenner“ und wo liegen seine Grenzen?

Der „Bunsenbrenner“, der bisher an drei Abenden pro Woche offen war, kann für den Durchschnitt unserer Jugend (ab 16) ein beliebter Treffpunkt sein. Er ist es insbesondere für viele Schüler, während die Integration der Lehrlinge schwieriger ist.

Er bringt an Voraussetzungen mit:

- eine gewisse persönliche Atmosphäre (die aber manchmal in Gefahr ist);
- die Möglichkeit, sich in sehr verschiedenen Graden zu engagieren;
- eine gewisse Erfahrung des Leiterkreises;
- ein Programm, das fester Bestandteil der Treffpunkte und breit angelegt ist;
- einen festen Besucherstamm;
- ein Arbeiten ohne nennenswerte Repressionen von außen;
- der „Bunsenbrenner“ kann dem Leitungsteam recht viel an Beobachtungsgabe und Menschenführung vermitteln.

Der Bunsenbrenner *kann nicht*:

- größeren intellektuellen Ansprüchen genügen;
- ganzen Gruppen von problematischen Jugendlichen Beheimatung bieten – wohl aber einzelnen;
- mehr als bisher geöffnet sein (Schwierigkeit der Programmbeschaffung), d. h. nicht mehr als an drei Abenden pro Woche.

5. Das Programm

Etwa alle 4 Wochen trifft sich der „innere Kreis“, um das Programm des Jugendclubs auszuarbeiten. Dieses Programm wird dann hektographiert und allen Besuchern in die Hand gegeben; außerdem wird es in den Schulen ausgehängt.

Als Elemente der Programmgestaltung haben sich herausgebildet:

- 1) „Freie Treffen“: Hier wird Gelegenheit zum Tanz, zum Sich-Unterhalten und zum Lesen in der Lesecke gegeben. Die „freien Treffen“ finden am Samstag abend statt. Es hat sich gezeigt, daß auf keinen Fall mehr als ein Drittel der Abende als „freie Treffen“ angeboten werden dürfen, da der „Bunsenbrenner“ sonst in die Nähe einer durchschnittlichen Diskothek abrutschen würde. Als Tanz- und Treffabende zum Wochen-

ende sind diese Veranstaltungen aber sehr beliebt.

2) *Spiel*: Durchgeführt wurden bisher Tischtennis- und Schachturniere mit Preisen, Quizabende, Brettspiele etc.

3) *Kreatives*: Dieser Bereich erstreckt sich vom einfachen Basteln über freies Malen, Gitarrespielen bis zum Kuchen- und Pizzabacken. Allerdings ist es nicht leicht, gerade für Basteln und Malen das nötige Interesse zum Mitmachen zu wecken.

4) *Film*: Der „Bunsenbrenner hat sich vor allem durch sein Filmangebot einen Namen gemacht. Gezeigt werden gute Spielfilme aus privaten Verleihanstalten, dann Kurzfilme mit anschließender Diskussion sowie Kurzfilmreihen zu einem Thema (Erziehungsfragen, Dritte Welt usw.). Für Filmabende wird ein gesonderter Beitrag erhoben, der der Finanzierung der Filme dient und gewährleisten soll, daß nur interessierte Besucher zu den Filmen kommen.

5) *Diskussion*: Alle 4–8 Wochen versuchen wir, ein Thema an einem bzw. an einer Reihe von Abenden zu diskutieren. Solche Themen waren bis jetzt: Fragen aus der Arbeitswelt (Rolle der Gewerkschaften, Lehr- und Erziehungsprobleme), Drogenmißbrauch und Resozialisierungshilfen für Abhängige, Problematik der Kriegsdienstverweigerung, die Situation der Kinderspielplätze in unserer Stadt, die Rassentrennung in Südafrika usw. Bei jeder Diskussion sind Fachleute eingeladen (Ärzte, Geistliche, Lehrer, Sozialarbeiter, Offiziere, Stadträte, Gewerkschaftler...). Gerade durch die Auseinandersetzung mit einer Problematik soll ja ein partnerschaftliches Verhältnis zur Generation der Erwachsenen eingeübt werden.

6) *Kurse*: Die Bereitschaft, an regelmäßigen Kursen oder Arbeitsgemeinschaften mitzumachen, ist nicht allzu groß. Unsere Kurse für figürliches Zeichnen und für autogenes Training hatten einen kleinen, aber interessierten Teilnehmerkreis.

Ganz entscheidend ist, daß der „innere Kreis“ diese Programmangebote gut vorbereitet und sie in der Durchführung geistig mitträgt.

6. Praktische Konsequenzen für die Arbeit im „Bunsenbrenner“

Unsere Jugendarbeit steht und fällt mit dem

Zusammenhalt, der Funktionsfähigkeit und Schulung des „inneren Kreises“. Das bringt für uns folgende Konsequenzen:

- Über die Vorgänge im Treffpunkt müssen alle Teammitglieder informiert sein. Kein Zurückhalten unbequemer Beobachtungen!
- Konflikte sind im persönlichen Gespräch oder offen zu bereinigen.
- Bei aller Hinwendung zur Arbeit braucht das Team auch Möglichkeiten, „unter sich“ zu sein.
- Der innere Kreis braucht eine ständige gegenseitige Schulung, um die Arbeit zu reflektieren und funktionsfähig zu bleiben.
- Die Programmsitzungen könnten selbständiger und effektiver durchgeführt werden.
- Die Arbeitsteilung bei der Vorbereitung und Durchführung des Programms könnte besser sein.
- Es ist nötig, immer wieder zu einer einheitlichen Beurteilung der Arbeit zu finden.
- Erwachsene Bezugspersonen bleiben erforderlich.

Für den weiteren Kreis der Jugendlichen müssen alle kommunikationsfördernden Faktoren erhalten und stets weiterentwickelt werden: von der Musik, der Leseecke, der Ausgestaltung der Räume und dem ansprechenden Programm, das sich nicht scheut, von Fall zu Fall ein gewisses Engagement der Besucher herauszufordern, bis zum persönlichen Eingehen von Teammitgliedern auf die Besucher.

Armand Claude

Pastoraltheologisches Seminar „Methodik der kirchlichen Erwachsenenbildung“

Erwachsenenbildung gewinnt nicht nur im Bewußtsein kirchlicher Verantwortlicher, sondern auch in der pastoralen Praxis immer mehr an Bedeutung. Eine gezielte Einführung in Probleme und Methoden der Erwachsenenbildung im Rahmen der Ausbildung an Priesterseminaren und Theologischen Fakultäten drängt sich daher auf. Der fol-

gende Bericht informiert über Konzept, Ablauf und Beurteilung dieser neuen Akzentuierung der Pastoralausbildung, wie er an der Theol. Fakultät Luzern versucht wurde. red

1. Planung und Vorbereitung

Bereits im Frühjahr 1973 befaßte sich ein Team mit der Planung des Seminars. Dieses Team konnte davon ausgehen, daß das Seminar 2 wöchentliche Lektionen während des ganzen Semesters sowie 2 Wochenenden umfassen sollte. Als Ziel des Seminars wurde

- auf Grund bisheriger Erfahrungen und gemeinsamer Überlegungen festgelegt, daß die Teilnehmer in der Lage sein sollten,
- die Bedeutung wichtiger lernpsychologischer Erkenntnisse für die Erwachsenenbildung zu erklären und zu beurteilen,
- den Stellenwert der Erwachsenenbildung im Gesamt kirchlicher Arbeit zu begründen)
- die Rolle der Theologie in der kirchlichen Erwachsenenbildung zu beschreiben,
- einige wichtige Methoden der Erwachsenenbildung selber anzuwenden und
- einige wichtige neuere Publikationen zur Erwachsenenbildung sowie für die Erwach-

Seminarprogramm

Zeit	Inhalte/Ziel	Methoden/Leitung	
Doppelstunde	Zielsetzung, Erwartungen, Eingangstest	Referat, Gespräch, Fragebogen	Bommer/Eder
1. Wochenende	Grundlagen und Ziele der EB Planung der Seminararbeiten	Gruppenarbeit, Referate, Übungen	Claude
Doppelstunde	Kirchliche EB: Ziele und Strukturen	Gruppenarbeit, Referat	Claude
Doppelstunde	Arbeitsstelle für Bildungsfragen als kirchliche Informations- und Beratungsstelle	Hearing mit A. Müller-Marzohl/W. J. Bünter	Studentengruppe
Doppelstunde	Ökumenischer EB-Kongreß 1972: Modelle kirchlicher EB; Lernen und Handeln	Demonstration, Referate, Gruppenarbeit	Studentengruppe
Doppelstunde	Erwachsenenbildung in konkreten Pfarreien	Kurzvoten und Hearing mit Pfarreivertretern	Studentengruppe
Doppelstunde	Theologische EB (Erich Feifel, Theologische EB, 1973)	Referat, Gruppenarbeit, Übung	Studentengruppe
Doppelstunde	Erwachsenenbildung im Weltmaßstab (UNESCO-Konferenz über EB 1972)	Gruppenarbeit, Referate	Studentengruppe
4 Tage	Gruppendynamisches Seminar (als gesonderte Veranstaltung)		R. Riesen
Doppelstunde	Gruppendynamik und EB	Gruppenarbeit, Befragung	Studentengruppe und H. Bausch
Doppelstunde	Vorbereitung des 2. Wochenendes	Gruppenarbeit, Plenum	Studentengruppe
2. Wochenende	Theologie und EB im evangelischen Raum (mit Theophil Vogt, Zürich)	Gruppenarbeit, Referate, Übungen	Studentengruppe
Doppelstunde	Bildungsarbeit in der Pfarrei: erste Schritte (Bedürfnisabklärung, Zielsetzung, Planung)	Übung, Gruppenarbeit, Gespräch	Claude
Doppelstunde	EB an der Fakultät: Lehren aus diesem Seminar	Gruppenarbeit, Rollengespräch, Plenum	Claude
Doppelstunde	Evaluation und Erfolgskontrolle	Fragebogen, Gespräch	Claude/Bommer

senenbildung bedeutsame kirchliche Strukturen in der Schweiz aufzuzählen.

2. Konzept und Programm des Seminars

Das Seminarkonzept sollte verschiedenen Anforderungen genügen: Alle Teilnehmer mußten die Möglichkeit erhalten, Seminararbeiten einzeln oder gruppenweise durchzuführen; es war ein möglichst weitgehender Praxisbezug herzustellen; das Seminar sollte selbst eine mögliche Form zeitgemäßer kirchlicher Bildungsarbeit sein und den engen Zusammenhang inhaltlicher, methodischer und struktureller Aspekte der Erwachsenenbildung sichtbar machen. Daraus entwickelte sich das konkrete Seminarprogramm.

Neben den beiden Hauptleitern waren somit 8 Personen zeitweise im Seminar engagiert. Das erlaubte zwar einen gezielten Einsatz von Fachleuten (wie Gruppendynamiker, evangelischer Theologe und Erwachsenenbildner usw.) und verstärkte den Praxisbezug; das volle Ausschöpfen der Erfahrungen und Kenntnisse der Gäste scheiterte aber an der knappen jeweils verfügbaren Zeit – dies trotz sorgfältiger Vorbereitung durch die verschiedenen Seminargruppen. Die beiden Wochenende und vor allem das gruppendynamische Training wurden wohl vor allem deshalb als angenehm empfunden, weil hier mehr Zeit für Reflexion und Vertiefung zur Verfügung stand.

3. Wichtigste behandelte Aspekte der kirchlichen Erwachsenenbildung

Die einzelnen Seminarteile, zu denen jeweils besondere Arbeitsunterlagen angefertigt wurden, boten dennoch einen mehr oder weniger intensiven Zugang zu zahlreichen Aspekten der kirchlichen Erwachsenenbildung:

- theologische Grundlagen und Topik der Erwachsenenbildung (Buch von Erich Feifel über EB; Wochenende mit Dr. Theophil Vogt);
- Modelle und Methoden kirchlicher Bildungsarbeit an der Basis (Doppelstunden über pfarreiliche EB, über den EB-Kongreß in Schwarzenberg 1972);
- Gestaltung des Seminars weitgehend durch die Studenten selber als erste methodische Übung;

- soziologische und psychologische Grundlagen des Lernens Erwachsener (erstes Wochenende; Gruppendynamik);
- Aus- und Weiterbildung kirchlicher Mitarbeiter in Fragen der EB;
- Stand der EB-Diskussion auf Weltebene (UNESCO-Bericht 1972);
- Rolle der Erfolgskontrolle und Evaluation (durch die ständige Evaluation aller Seminarteile).

Das Seminar wurde von 18 *Studenten* besucht, die ohne Zweifel überdurchschnittlich motiviert waren und einen außergewöhnlichen Arbeitswillen an den Tag legten. Die von den Studentengruppen gestalteten Doppelstunden und das 2. Wochenende zeigten, daß es im großen Ganzen gelungen ist, nicht nur die inhaltlich-rationalen, sondern auch die methodischen und affektiven Fähigkeiten zu aktivieren und auch unter diesem Aspekt das Seminar zu einem gelungenen Versuch zeitgemäßer kirchlicher Erwachsenenbildung werden zu lassen.

Ein ständiger Begleiter durch das ganze Seminar war der *Zeitmangel*. Die realistische Einschätzung dessen, was in einer bestimmten Zeit mit erwachsenen Menschen unter Einsatz aktiver Methoden stofflich bewältigt werden kann – oder kurz: wieviel Zeit wirkliches Lernen braucht! –, dürfte bei den Teilnehmern ein positives Ergebnis sein. Die Seminarverantwortlichen werden sich für eine Zweitauflage eine inhaltliche Beschränkung zugunsten der Vertiefung vor allem anthropologisch-theologischer Grundfragen überlegen müssen.

4. Kursbeurteilung

Im allgemeinen hat dieses Seminar seine Feuertaufe bestanden und sich als eine praktikable Einführung in die kirchliche Erwachsenenbildung im Rahmen der Fakultät erwiesen. Die abschließende *Kursbeurteilung* durch die Teilnehmer (Details vgl. Anhang) weist auf die knappe Zeit, auf den hohen Grad allgemeiner Zufriedenheit und auf die Wünschbarkeit einer Ergänzung hin. Außerdem verstummte gegen Ende des Seminars der Wunsch nicht mehr, der gesamte Unterrichtsbetrieb an der Fakultät – ja an den Hochschulen überhaupt – müsse die Erkennt-

nisse und Erfahrungen der Erwachsenenbildung mehr und mehr einbeziehen. Das wird nicht überall gleich einfach zu bewerkstelligen sein. Möglich, wünschbar und im Sinne eines hohen Lernerfolgs wäre es aber zweifellos!

gen sein. Möglich, wünschbar und im Sinne eines hohen Lernerfolgs wäre es aber zweifellos!

Anhang: Fragen und Antworten zur Gesamtbeurteilung
Linie der Durchschnittswerte aller 17 Antwortenden

★ ★ Extremantworten

	1	2	3	4	5	6	7	
1. Ich fühlte mich im Seminar sehr wohl	*				*			gar nicht wohl
2. Das Seminar hat meine Erwartungen erfüllt		*		*				enttäuscht
3. Das Seminar hat die anfangs gesetzten Ziele erreicht	*			*				nicht erreicht
4. Den Aufbau des Seminars halte ich für zweckmässig	*			*				schlecht
5. Das Verhältnis zwischen Information und Uebung fand ich ausgewogen	*				*			unausgewogen
6. Es wurde informiert zu viel		*			*			zu wenig
7. Wir hatten Uebungsgelegenheiten zu viel				*			*	zu wenig
8. Die Arbeitsteilung Bommer/Claude fand ich gut	*			*				unzweckmässig
9. Die Seminar-(Gruppen-)Arbeiten im allgemeinen hielt ich für nützlich	*				*			Zeitvergeudung
10. Meine eigene Seminararbeit hielt ich für nützlich	*					*		unnützlich
11. Die Kenntnisse und Erfahrungen der Leiter und Gäste wurden voll ausgeschöpft		*					*	nicht ausgeschöpft
12. An EB-Methoden habe ich gelernt eine Menge	*			*				nichts
13. Ich fühle mich nach dem Seminar in der EB ganz zu Hause		*				*		völlig unsicher
14. Die abgegebenen Unterlagen halte ich für sehr gut	*		*					ungenügend
15. Ich werde mich in EB weiterbilden sicher	*					*		bestimmt nicht
16. Ich würde der Fakultät eine Wiederholung dieses Seminars empfehlen	*	*						abrateten
	1	2	3	4	5	6	7	

Auf die einzige offene Frage „Welches war Ihre wichtigste Erfahrung in diesem Seminar?“ wurde eindeutig auf die Gruppendynamik (7 x), die aktivierenden Methoden bzw. Lernen durch Tun (4 x) und das Arbeiten in Gruppen (3 x) hingewiesen. 2mal

wurde die Nachmittagsmüdigkeit (die Doppelstunden lagen zwischen 14.55 und 16.40 Uhr), einmal einzelne Gespräche erwähnt, und ein Teilnehmer meint, daß heute das Formal-Methodische gegenüber dem Materialien überbetont werde.

Bücher

Pastoralpsychologie für die Praxis

1. *Reinhold Ruthe*, Seelsorge – wie macht man das? Gesprächshilfen für die beratende Seelsorge, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1973, 173 Seiten.

2. *Matthias Kroege*, Themenzentrierte Seelsorge. Über die Kombination klientenzentrierter und themenzentrierter Arbeit nach Carl R. Rogers und Ruth C. Cohn in der Theologie (Urban-Taschenbuch, T-Reihe, Band 605), Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1973, 222 Seiten.

3. *Hermann Argelander* (Hrsg.), Konkrete Seelsorge. Balintgruppen mit Theologen im Sigmund-Freud-Institut Frankfurt (Main), Kreuz-Verlag, Stuttgart 1973, 213 Seiten.

4. *Helmut Junker*, Das Beratungsgespräch. Zur Theorie und Praxis kritischer Sozialarbeit, Kösel-Verlag, München 1973, 228 Seiten.

5. *Richard Riess* (Hrsg.), Perspektiven der Pastoralpsychologie, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974, 222 Seiten.

6. *Karl Frielingsdorf*, Lernen in Gruppen. Gruppendynamische Aspekte der Religionspädagogik und des Theologiestudiums (Religionspädagogik – Theorie und Praxis 22), Benziger Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln 1973. Nachdem durch vereinzelte Pionierarbeiten das bislang unkontrollierte Mißtrauen von Theologen gegenüber der Psychologie (und umgekehrt) auf den Begriff gebracht, aufgearbeitet und zum größten Teil überwunden worden ist, kann man gegenwärtig das Bemühen feststellen, das Gespräch zwischen Psychologie und Theologie und die damit verbundenen praktischen Konsequenzen (z. B. für die Seelsorge) über den Expertenkreis hinaus einer größeren Öffentlichkeit, insbesondere den in der Seelsorge Tätigen, zugänglich zu machen, es aber auch auf der theoretischen Ebene voranzutreiben. Maßstab für die Beurteilung dieses Unternehmens sollte u. a. sein, ob dem insbesondere von der Psychoanalyse ausgehenden Impetus nach individueller und gleichzeitig sozialer Aufklärung Rechnung getragen wird, was verbietet, psy-

chologische Erkenntnisse zwar zu rezipieren, sie aber doch in systematisierte Illusionen einzufügen (vgl. K. Horn/H. Tillack, in: 3, S. 205 f).

1. Sind – soweit es die „Theoretiker“ betrifft – Mißtrauen und Vorurteile auf beiden Seiten, Theologie und Psychologie, weitgehend abgebaut, so dürfte dieses Stadium bei den „Praktikern“ noch längst nicht erreicht sein. Einem herkömmlichen Seelsorgeverständnis erscheint die Hinzuziehung und Anwendung psychologischer Erkenntnisse in der Pastoral sehr häufig als Gefahr, als Säkularisierung der Seelsorge. So notwendig es ist, solche Mißverständnisse auszuräumen, so wird man doch sehr behutsam dabei vorgehen müssen. Genau dieses Bemühen zeichnet das Buch von R. Ruthe aus. Es holt den Leser – gedacht ist vor allem an in der Praxis stehende Seelsorger – bei den Fragen ab, die er spontan angesichts einer ersten Begegnung mit der Psychologie stellen dürfte: Was ist Seelsorge? Wie verhalten sich Seelsorge und Beratung zueinander? Wo liegen Chancen und Grenzen bei der Heranziehung psychologischen Wissens in der Seelsorge? Unter dem Stichwort „Der beratende Seelsorger“ führt Ruthe dann aus, daß die eigenen Fähigkeiten zur Seelsorge mit Hilfe psychologischer Erkenntnisse und „Techniken“ nur dann verbessert werden können, wenn der Seelsorger zuvor bereit ist, diese auch auf sich selbst zu beziehen. Erst dann werden „Hilfen für die Gesprächsführung“ gegeben; in den weiteren Kapiteln werden Vorgänge beleuchtet, die in der beratenden Seelsorge eine nicht unwesentliche – wenn auch zumeist unbewußte – Rolle spielen: Gefühle, Vorurteile, Übertragungen und Gegenübertragungen, Projektion, Identifikation, Rationalisierungen, Schuld und Schuldgefühle usw. Das letzte Kapitel widmet sich dem Problemkreis „Selbstmord Jugendlicher“. – Das Buch kann ohne fachliche Vorkenntnisse gelesen werden; praktische Beispiele veranschaulichen die theoretischen Ausführungen. Ein ausführliches Sachregister und ein Anhang mit Begriffserklärungen erleichtern darüber hinaus die Lektüre. Insgesamt kann also das Buch zur ersten Einführung in den genannten Problemkreis empfohlen werden. Allerdings läßt es manche Fragen offen; insbesondere

die Verhältnisbestimmung von Psychologie und Seelsorge kann auf die Dauer nicht befriedigen. Deshalb sollte der interessierte Leser es nicht bei der Lektüre allein dieses Buches lassen. Ebenso wie dieses Buch, wie im Vorwort betont wird, eine praktische Ausbildung zum beratenden Seelsorger (z. B. CPT) nicht ersetzen kann und will, sondern vielmehr dazu anregen möchte, sollte es auch als Anregung verstanden werden, sich mit der (psychologischen und theologischen) Theorie der beratenden Seelsorge intensiver auseinanderzusetzen.

2. Um es vorweg zu sagen: Wer sich über Methoden der Gesprächsführung informieren möchte, dem sei das Buch von M. Kroeger, evangelischer Theologe am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg, empfohlen. Es führt ausführlich in die klientenzentrierte Methode nach C. Rogers und die themen-zentrierte Methode nach R. Cohn ein; dabei werden nicht nur die Methoden, sondern auch der jeweilige theoretische Hintergrund erläutert. Besonders ergiebig für die Seelsorgepraxis ist nach M. Kroeger die Kombination beider Methoden: dadurch werde es möglich, „in einer freien Interaktion – von deren Etablierung wir einiges wissen – jeder Art wichtige Themen und Sachfragen (z. B. auch Texte christlicher Tradition und ihres Glaubens) als Themen zur Geltung zu bringen“ (7). Neben der umfassenden und exakten Darstellung dieser beiden Methoden und der Möglichkeit ihrer Kombination enthält das Buch zwei theologische Begleitkapitel: „Theologie und Psychotherapie“ und „Theologische Folgen der Themenzentrierten Interaktionellen Methode“. Sie thematisieren die Implikationen und Folgen der seelsorgerlichen Arbeit mit solchen Methoden, allerdings weniger in theologisch-systematischer Absicht als vielmehr im Sinne einer Aufforderung an den Leser, Fragen seiner theologischen Grundeinstellung durchzuklären. Theologie nicht als abgeschlossenes Produkt, sondern als Prozeß zu verstehen, ist ein nicht unwesentlicher Beitrag der beschriebenen Methoden für die Theologie selbst. Leider bedingt die Absicht des Verfassers, gemeinsam mit dem Leser in einen Prozeß der Selbsterfahrung einzutreten, eine formale Schwäche: das Buch wird ein wenig unübersichtlich.

Durch ein ausführlicheres Inhaltsverzeichnis und ein Personen- und Sachregister könnte dem leicht abgeholfen werden. Nichtsdestoweniger kann dieses Buch uneingeschränkt empfohlen werden, und zwar nicht nur dem Seelsorger im Beratungsdienst, sondern auch dem Theologen in der Schule und in der Erwachsenenbildung, überhaupt jedem, der mit Gruppen themenzentriert zu arbeiten versucht.

3. Balintgruppenarbeit – genannt nach dem Londoner Arzt und Psychoanalytiker M. Balint – soll dazu befähigen, unbewußte Vorgänge, die einem bei der Ausübung der Berufspraxis begegnen, zu erkennen und unvoreingenommen zu verstehen. Wurde dieses Konzept „angewandter Psychoanalyse“ zunächst ausschließlich bei der Weiterbildung von Ärzten benutzt, so berichtet dieses Buch von dem Versuch, es auf die Berufsgruppe der Seelsorger zu übertragen: Seit 1969 arbeiten Gruppen von Theologen aus der Evang. Landeskirche Hessen und Nassau und Psychoanalytiker aus dem Sigmund-Freud-Institut in Frankfurt/M. gemeinsam nach den Bedingungen dieses Konzepts. Hier wird eine Art Bestandsaufnahme vorgenommen: Die Gruppenleiter steuern ihre Beobachtungen bei, die sich teils auf ihre Erfahrungen mit dem Konzept der Balintgruppenarbeit beziehen, teils ihre Eindrücke, die sie im Umgang mit den Seelsorgern gewonnen haben, wiedergeben. Die Gruppenteilnehmer berichten an Hand wörtlicher Gruppenprotokolle von ausgewählten „Fallbesprechungen“ über ihren Lernprozeß: wie sie zunehmend für die unbewußten Prozesse zwischen Seelsorger und Ratsuchendem, für die unbewußten seelischen Konfliktfelder ihrer Klienten sensibilisiert worden sind, wie aber auch gleichzeitig bei ihnen selbst persönlichkeitsumbildende Prozesse eingeleitet worden sind, die vielfach eine Stärkung der eigenen beruflichen Identität zum Ergebnis hatte. Wie schon für die ersten beiden besprochenen Bücher gilt auch hier, daß die Lektüre eine praktische Ausbildung nicht ersetzen kann; es bleibt deshalb zu hoffen, daß dieser erste Erfahrungsbericht den Anstoß dazu gibt, ähnliches auch andernorts zu beginnen. Bei dem Plädoyer zur Durchführung einer solchen pastoralpsychologischen Fortbildungsarbeit darf jedoch die

Aufmerksamkeit für die sich damit verbindenden Probleme mehr theoretischer Natur nicht verlorengehen. Es ist deswegen gut, daß in diesem Buch abschließend auch distanzierte Beobachter zu Wort kommen. Vor allem in dem Beitrag von K. Korn und H. Tillack werden einige zentrale Probleme angerissen: Seelsorge angesichts einer fortschreitenden Vergesellschaftung und Rationalisierung des Lebenszusammenhanges; der Pfarrer im Widerstreit von erwarteter menschlicher Kompetenz und eigenem Berufs-Ich (professionellem Realitätsverlust); die Gefahr einer bloßen Integration der durch die Balintgruppenarbeit erworbenen Kompetenzen in eine im kirchlichen Rahmen routinisierten konservativen Berufspraxis, die durch die bisherige Absicht, vornehmlich praktisch auszubilden, und die damit bedingte Vernachlässigung der theoretischen Dimension gefördert wird.

4. Eine praxisnahe Einführung in die theoretischen Grundlagen und die Techniken der Beratung insgesamt bietet das Buch von H. Junker, Arzt, Psychotherapeut und Professor für Beratungspsychologie an der Gesamthochschule Kassel. Es wendet sich nicht nur an Theologen, sondern an Angehörige aller „helfenden“ Berufe (Sozialarbeiter, Bewährungshelfer, Krankenschwestern usw.). Auf der Basis progressiver Entwicklungen der Psychoanalyse wird in die verschiedenen Formen der Beratung eingeführt: Einzelberatung, Gruppenberatung, Beratung innerhalb administrativer Verhältnisse (z. B. Bewährungsberatung) und Sachberatung (z. B. Sexualberatung). Doch reicht es nach Ansicht des Verfassers nicht aus, soll effizient geholfen werden, die theoretischen Grundlagen für die jeweiligen individuellen Akte der Beratung zu vermitteln. Beratung vollzieht sich immer in einem gesellschaftlich bereitgestellten Rahmen, in dem sich die gesellschaftlichen Widersprüche und Interessenkonflikte widerspiegeln, der also fördernd, meist aber hemmend für die Beratungstätigkeit ist. Junker versucht, diese gesellschaftlichen Aspekte in seine Darstellung miteinzubeziehen, sie in ihren Begründungszusammenhängen aufzuzeigen und somit ein realistisches Bild der Sozialarbeit zu zeichnen. Damit sollen sozialpolitische Reformmaßnahmen nicht abgeblockt werden;

sondern sie sollen vielmehr gezielter ange setzt werden können. Denn soviel steht fest: beratend-therapeutisches Handeln ohne breiten Rückhalt im gesellschaftlichen Bewußtsein muß letztlich so gut wie wirkungslos bleiben. – Diese Überlegungen sollten anregen, verstärkt darauf zu achten, wo in der kirchlichen bzw. seelsorgerlichen Beratungstätigkeit der institutionelle Rahmen sich hilfreich und störend auswirkt. Auch in der kirchlichen Öffentlichkeit dürfte noch einiges auf dem Sektor der Bewußtseinsbildung zu tun sein. Das bedeutet, daß bei aller Förderung der Pastoralpsychologie die Pastoralsoziologie nicht vernachlässigt werden sollte; die Arbeitsfelder beider Disziplinen liegen sehr eng zusammen, ja sie überschneiden sich vielfach. – Trotz oder gerade wegen seines anspruchsvollen Niveaus vermag dieses Buch allen, die in der Beratungstätigkeit stehen, wertvolle Erkenntnisse und Anregungen zu vermitteln; es verhilft vor allem dazu, den „helfenden“ Dienst auf eine gesicherte theoretische Grundlage zu stellen.

5. „Die Studienreform wird... für das Studienfach Seelsorge um eine Einbeziehung der Psychotherapie nicht herumkommen; und die Erkenntnisse von Psychologie und Kommunikationsforschung müssen sich auf die künftige Lehr- und Lerngestalt der Theologie auswirken.“ Diese Forderung, die D. Stollberg in seinem Beitrag zu der von R. Riess herausgegebenen Aufsatzsammlung erhebt (96 bis 104, hier: 104), wurde implizit in den bisher besprochenen Büchern angemeldet; daß es mit einer allein praktisch orientierten Ausbildung nicht getan ist, ist ebenfalls schon festgestellt worden. Wie ergiebig jedoch eine Kooperation von Psychologie und praktischer Theologie für Theorie und Praxis der Seelsorge sein kann, demonstriert dieser pastoralpsychologische Reader. In ihm sind teils schon „klassisch“ zu nennende Aufsätze, teils Originalbeiträge gesammelt. Das Spektrum der Themen umfaßt den gesamten Bereich der Pastoralpsychologie, sowohl den Bereich der Grundlagenforschung als auch Probleme der Praxis. Es fällt dem Rezensenten schwer, einzelne Aufsätze herauszugreifen, da alle gleich wichtig sind. In einem knappen Vorspann zu den einzelnen Beiträgen charakterisiert der Herausgeber jeweils die Bedeu-

tung des Themas, die Position des Verfassers und sein methodisches Vorgehen. Dieser Sammelband repräsentiert (zum erstenmal für den deutschsprachigen Raum) die Vielzahl der in diesem jungen Fach vertretenen Ansätze, markiert aber auch Schwerpunkte für die künftige Forschungsarbeit. Er gehört damit wohl zu den wichtigsten Veröffentlichungen auf dem Gebiet der Pastoralpsychologie.

6. Zu den Humanwissenschaften, die für einen erfahrungswissenschaftlichen Ansatz der Religionspädagogik wichtig sind, zählt ganz sicher die Gruppendynamik. Frielingsdorf nennt dafür vor allem folgende Gründe (32–41):

1) Die Gruppendynamik klärt auf über die weithin unbewußten Kräfte in einer Gruppe („versteckte Rivalitäten, Angst, Eifersucht, Schuldgefühle oder Aggressionen“), die die Gruppenprozesse und -entscheidungen stark beeinflussen. –

2) Die Kenntnis von gruppenspezifischen „Gesetzmäßigkeiten“ befähigt, die soziale Bedingtheit des Lernens für den Lernvorgang fruchtbar zu machen. –

3) Die Gruppendynamik leitet zu einer sozial-integrativen Erziehung an. „Denn zu ihren Zielen gehört ja ausdrücklich eine primäre Humanisierung im Sinne einer Sensibilisierung für das eigene und fremde Verhalten. Sie will den Schüler einerseits zu größerer Selbständigkeit und zur freien Persönlichkeitsentfaltung führen und ihm andererseits zu einem partnerschaftlichen und sozial adäquaten Verhalten verhelfen.“ (37). –

4) Die Gruppendynamik betont „die Wichtigkeit der emotionalen Komponente in Verbindung mit der Rationalität des Lerngeschehens, vor allem dort, wo es um die Veränderung menschlicher Verhaltensweisen geht“ (38).

Mit dem Plädoyer für einen gruppenspezifisch orientierten Religionsunterricht (die außerschulische Katechese ist hier mitgemeint) möchte der Verfasser das oft einseitig intellektuelle und individualistische Konzept von religiöser Unterweisung und Erziehung ergänzen und korrigieren.

Ausführlich werden die Ergebnisse der gruppenspezifischen Forschung, soweit sie für den Religionsunterricht von Bedeutung sind, referiert. Es seien nur einige Stichworte aus

dem zentralen 3. Kapitel angeführt: Definition von Gruppe; die Entwicklungsphasen der Gruppe am Beispiel des Religionsunterrichts; Kohäsion der Gruppe; die Gruppenstruktur und die verschiedenen Rollenfunktionen; Gruppennormen; Kommunikation in der Gruppe; Bedeutung der Ziele und Aufgaben für die Gruppe; Führungsprobleme im Religionsunterricht. – Die Darstellung des Stoffes ist so einfach und verständlich gehalten, daß für die Lektüre keine fachlichen Vorkenntnisse erforderlich sind.

Wie „eine wenigstens rudimentäre psychosoziale Ausbildung und Sensibilisierung“ (201) während des Studiums vermittelt werden kann, hat Frielingsdorf inzwischen mehrfach erprobt; über die Konzeption einer solchen Lehrveranstaltung und die mit ihr gemachten Erfahrungen berichtet er ausführlich im 4. Kapitel. Sowohl das übersichtliche und ausführliche Referat über die Gruppendynamik als Theorie als auch die Bereicherung dieser Theorie durch die Mitteilung eigener Erfahrungen aus Religionsunterricht und Theologenausbildung vermitteln vielerlei Anregungen für einen gruppenspezifisch orientierten Religionsunterricht, darüber hinaus allerdings auch für die Jugendarbeit, die Erwachsenenbildung etc.

Leider kommt das Buch über eine erste Begegnung zwischen Gruppendynamik und Religionspädagogik kaum hinaus; eine wirkliche Auseinandersetzung zwischen diesen beiden Bereichen ist nicht geleistet worden. Deutlich geworden sind aber schon die Fragen, die beantwortet werden müssen, wenn das hier vorgelegte – zweifelsohne interessante – religionspädagogische Konzept weiterverfolgt werden soll; so zum Beispiel: Ist ein gruppenspezifisch orientierter Religionsunterricht innerhalb des gegenwärtigen Schulsystems überhaupt realisierbar? Beschränkt sich Gruppendynamik nur auf die Methodik des Unterrichts oder verändert sie auch Inhalte? Was bleibt dem Religionsunterricht, wenn sich die anderen Schulfächer ebenfalls gruppenspezifisch orientieren? Kann man wirklich davon ausgehen, daß „viele gruppenspezifische Verhaltensziele... praktisch identisch mit christlichen Grundhaltungen des Neuen Testaments“ (255) sind?

Norbert Mette, Münster

Eine große Predigergestalt

Fridolin Wechsler, Romano Guardini als Kerygmater, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1973.

Guardinis Name verbindet sich ein für allemal mit der liturgischen Bewegung und mit der Jugendbewegung. Daß Romano Guardini aber auch eine der ganz großen Predigergestalten seiner Zeit war, ein Kerygmater von hohem Rang, dessen waren wir uns im Grunde viel zuwenig bewußt. Und doch hatte er über Jahre hinweg Sonntag für Sonntag in St. Ludwig in München und anderswo seine berühmten Universitätspredigten gehalten, sind viele seiner Bücher, darunter auch sein zentrales und umfangreichstes Buch, „Der Herr“, aus Predigten und Ansprachen herausgewachsen.

Fridolin Wechsler unternimmt es in seiner, an der theologischen Fakultät in Luzern eingereichten und nun im Druck erschienenen Doktorarbeit, Romano Guardini als Kerygmater zu würdigen. Die Arbeit bietet viel mehr, als der Titel auf den ersten Blick verspricht. Das Buch darf als eine der ersten größeren wissenschaftlichen Arbeiten über Guardini überhaupt betrachtet werden, und zwar über den Theologen Guardini. Die Arbeit ist entworfen auf dem Hintergrund aller Werke Guardinis und bietet damit einen umfassenden Durchblick. In immer neuen Zitaten aus den verschiedenen Büchern wird das geistige Antlitz Guardinis sichtbar, und Wechsler versteht es in einmaliger Art und Weise, die Sorgfalt und Bescheidenheit seiner eigenen Sprache der Sprache des von ihm beschriebenen Meisters anzugleichen kann.

Das 1. Kapitel des Buches sucht die Strukturen des Guardinischen Denkens freizulegen und zugleich so etwas wie ein kleines Porträt des Seelsorgers und Erziehers Guardini zu entwerfen. Das 2. Kapitel beschäftigt sich mit der Gegenwartsanalyse Guardinis und den sich daraus ergebenden Folgerungen für Glaube und Verkündigung, wie sie auch eine heutige Pastoraltheologie noch durchaus zu bedenken hätte. Das 3. Kapitel erbringt den Nachweis, daß Guardini kein wissenschaftlich-theoretisches, sondern ein existentiell-praktisches Anliegen verfolgte. Es deckt sich mit

dem, was die heutige Kerymatik als indirekte Verkündigung bezeichnet. Das 4. Kapitel schließlich ist der direkten Verkündigung gewidmet. Es fragt nach dem theoretischen und praktischen Beitrag Guardinis zur Erneuerung der katholischen Predigt. Dabei treten vor allem Guardinis Bemühungen um ein lebendiges Christusbild in den Vordergrund, dann sein meditatives Bemühen um die heilige Schrift. Am Schluß folgt eine kurze, zusammenfassende Würdigung.

Wem Romano Guardini auf seinem theologischen Weg etwas bedeutet hat, der wird Wechslers Buch als ein großes, wertvolles Geschenk entgegennehmen. Der jüngeren Generation könnte Wechslers Buch eine Begegnung vermitteln, die zukunftsreicher sein dürfte, als es im Augenblick scheint.

Josef Bommer, Luzern

Pastorale 2. Handreichung für den pastoralen Dienst. Herausgegeben von der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen *Franz Pöggeler*, Die Lebensalter, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1973.

Der Aspekt „Lebensalter“ ist eine Komponente, deren Wichtigkeit man zwar für die Kindheit und Jugend erkannt und in der Religionspädagogik einigermaßen verarbeitet hat. Das Wissen um die verschiedenen Phasen und entwicklungsbedingten Krisen im weiteren Verlauf des menschlichen Lebens wurde bisher oft erst in langjährigem Umgang mit Erwachsenen erworben. Das vorliegende Bändchen zeigt viele Fakten und deren Konsequenzen für den Alltag (auch der pastoralen Tätigkeit) auf, indem chronologisch die Lebensphasen durchgegangen werden, angefangen bei Kindheit und Pubertät, über Adoleszenz und die fünf Stufen des Erwachsenseins bis zum Lebensabschnitt des Alters. Vor allem die Ausführungen über die Erwachsenenphasen sind echte Hilfen für das Verstehen des andersaltrigen Mitmenschen. Es ist doch zum Beispiel hilfreich zu wissen, daß die zweite Erwachsenenphase (vom 30./32. Lebensjahr bis zum 43./45.) geprägt ist von einem Gefühl der Daseinsunsicherheit, gepaart mit dem Grundwert von Prestigegegn. Daraus ergibt sich als deutliche Tendenz, daß die Kirche diesen Personenkreis

nicht so sehr mit Dienstleistungen, geselligen Anlässen oder Bildungsabenden, sondern vielleicht eher mit einem Angebot zur Übernahme von freier Entscheidung und von Verantwortung ansprechen kann. Demgegenüber spricht aus dem Abschnitt über die Krisen im menschlichen Lebenslauf, der vor allem Probleme der Kindheit und Jugend aufgreift, eine zu große Angst.

Der „Konflikt“ als ernstgenommene Grundhaltung der Lebensbewältigung verleiht dem Faszikel den positiven roten Faden und die brauchbare Wirklichkeitsnähe. Wie sich jedoch die Hauptthese, neben der pastoralen Seelsorge mehr und mehr phasen- und generationstypische Formen der Glaubensverkündigung zu betreiben, in die Praxis umsetzen läßt, ist der Phantasie des „Pastoralarbeiters“ überlassen. *Niklaus Bayer, Fribourg*

Büchereinlauf

(Eine Besprechung der hier angeführten Bücher bleibt der Redaktion vorbehalten.)

- Bieler Manfred*, Mein kleines Evangelium, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1974
- Bleistein Roman*, Hinwege zum Glauben. Theorie und Praxis; Mystagogische Texte, Echter-Verlag, Würzburg – Tyrolia, Innsbruck 1973
- Brantschen Johannes Baptist*, Zeit zu verstehen. Wege und Umwege heutiger Theologie, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1974
- Buchmann Joseph – Braun Hans-Dieter* (Hrsg.), Erziehung und Fortschritt, Hoheneck-Verlag, Hamm 1974
- Caritas-Konferenzen Deutschlands – Vinzenzkonferenzen Deutschlands, Referat Caritas und Pastoral im Deutschen Caritasverband (Hrsg. und Verleger), Arbeitshilfen „Caritas der Gemeinde“ 2. Serie, 8 Themenblätter, Freiburg 1974
- Dahn Karl Wilhelm – Stenger Hermann* (Hrsg.), Gruppendynamik in der kirchlichen Praxis. Erfahrungsberichte, Chr. Kaiser Verlag, München – Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1974
- Delahaye Karl – Gatz Erwin – Jorissen Hans*, Bestellt zum Zeugnis. Festgabe für Bischof Dr. Johannes Pohlshneider zur Vollendung des 75. Lebensjahres und zur Feier des 50jährigen Priesterjubiläums, Einhard-Verlag, Aachen 1974
- Delbrel Madeleine*, Christ in einer marxistischen Stadt, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1974
- van Dyck Herman*, Nicht so, sondern so. Kleiner Ratgeber für einen guten Umgang mit Sehgeschädigten, Hilfsgemeinschaft der Blinden und Sehgeschwachen Österreichs, Wien 1974
- Evangelisches Jugendwerk Stuttgart (Hrsg.), Freizeit-handbuch für die Jugendarbeit, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz – J. F. Steinkopf Verlag, Stuttgart 1974
- Feneberg Wolfgang – Sporschill Georg*, 24 Aufgaben für Firmlinge. Hilfen für die Firmvorbereitung in Schule und Gemeinde, Kösel-Verlag, München 1974
- Frankl Viktor E.*, Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion, Kösel-Verlag, München 1974
- Grabner-Haider Anton*, Thema Mensch, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1974
- ders.*, Theorie der Theologie als Wissenschaft, Kösel-Verlag, München 1974
- Graubard Baruch*, Wort, das euer Leben ist. Aus der Glaubenserfahrung Israels, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1974

- Hemmerle Klaus* (Hrsg.), Die Botschaft von Gott. Orientierungen für die Praxis, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1974
- Hierzenberger Gottfried* (Zusammenstellung), Thematische Verkündigung – was ist das? Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1974
- Hüttenbügel Johannes* (Hrsg.), Gott – Mensch – Universum. Der Christ vor den Fragen der Zeit, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1974
- Johnston William*, Der ruhende Punkt. Zen und christliche Mystik, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1974
- Karlberger Walter* (Hrsg.), Einfach zum Nachdenken, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1974
- Klinke Maria* (Hrsg.), Hinführung zur Eucharistie – eine Aufgabe der Gemeinde, Klens-Verlag, Düsseldorf 1974
- Kremer Jacob*, Pfingsten – Erfahrung des Geistes. Was sagt darüber die Bibel? Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1974
- Liss Bernhard*, Thema Ehe – Familie, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1974
- Lubkoll Hans-Georg – Wiesnet Eugen*, Wie liest man die Bibel? Eine Gebrauchsanweisung für Neugierige, Anfänger und Fortgeschrittene, Verlag R. Pfützner, München – Kösel-Verlag, München 1974
- Metropolitankapitel von Salzburg (Hrsg.), 1200 Jahre Dom zu Salzburg, Österreichisches Borromäuswerk, Salzburg 1974
- Mitchell Kenneth R.*, Arbeitsfeld: Krankenhaus. Notizen aus dem Alltag eines Krankenhausesseelsorgers, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen – Zürich 1974
- Moritz Hans*, Chancengerechte Erziehung. Ein praktisches Erziehungshandbuch, Verlag Josef Habel, Regensburg 1974
- Paus Ansgar* (Hrsg.), Freiheit dem Menschen, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1974
- Quoist Michel*, Rendezvous mit Jesus, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1974
- Reiner Artur*, Ich sehe keinen Ausweg mehr. Suizid und Suizidverhütung – Konsequenzen für die Seelsorge, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz – Chr. Kaiser Verlag, München 1974
- Rosenberg Alfons* (Hrsg.), Leben nach dem Sterben, Kösel-Verlag, München 1974
- Ruf Ambrosius Karl*, Konfliktfeld Autorität. Zur Ethik eines diabolischen Gehorsams, Kösel-Verlag, München 1974
- Schatz Oskar* (Hrsg.), Was wird aus dem Menschen? Analysen und Warnungen bedeutender Denker, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1974

Anmerkungen und Hinweise

- Wilhelm Zauner* ist Professor für Pastoraltheologie an der philosophisch-theologischen Hochschule der Diözese Linz und war bis Sommer 1974 Vorsitzender der Pastoralkommission Österreichs.
- Günter Biemer* ist Professor für Pädagogik und Katechetik an der Universität Freiburg/Breisgau.
- Josef Müller* ist Professor für Religionspädagogik und Kerygmantik an der Universität Wien.
- Horst Scarbath* ist Professor für Erziehungsfragen an der Universität Hamburg.
- Sigmund Kripp* war Leiter des Kennedyhauses in Innsbruck und ist derzeit beauftragt, in Fellbach/Stuttgart ein Jugendzentrum aufzubauen.
- Paul M. Zulehner* hat sich 1972 an der Universität Würzburg für Pastoraltheologie habilitiert und hält derzeit auch in Passau Vorlesungen.
- Norbert Scholl* ist Dozent für Katholische Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg.
- Hermann Münzel* ist Religionslehrer in Trier und Redakteur von „Imprimatur“.
- Hermann Stenger* ist Diplompsychologe und Professor für Pastoralpsychologie in Gars am Inn, München und Innsbruck.
- Rafaël J. Kleiner* war Pfarrer in Salzburg und ist jetzt Professor für Pastoraltheologie an der Benediktinerhochschule San Anselmo in Rom.
- Ludwig Puchinger* ist Kaplan in Steyr und einer der beiden Leiter des Jugendzentrums FIO.
- Peter Klug* ist Jugendpfarrer in Singen.
- Armand Claude* ist Direktor der Akademie für Erwachsenenbildung in Luzern.

Leitartikel

Heinz Schuster

Image und Methode

Wenn die katholische Kirche den Eindruck vermeiden wollte, eher auf die Erhaltung ihres eigenen Systems als auf die Praktizierung des Evangeliums Jesu bedacht zu sein, wenn sie den vielerorts zu hörenden Vorwurf, sie sei eher eine Kirche der Gesetzlichkeit als der „Menschenfreundlichkeit Gottes“, widerlegen wollte, dann war sie in den letzten Jahren offensichtlich nicht gut beraten. Dabei wird das Image der Kirche mehr und mehr von ihrer *Methode* geprägt: Die Methode, an Vorschriften zu erinnern, die schon beinahe in Vergessenheit geraten sind, um einer neuen, christlich motivierten Praxis Platz zu machen (so z. B. im Raum des Gottesdienstes, der Buß- und der Firmpraxis); die Methode, dezidierte Weisung in einer bestimmten Richtung zu geben, obwohl in der theologischen Diskussion sich bereits gediegene Argumente für eine andere Richtung ergeben haben (so z. B. bei der Empfängnisregelung, bei der Frage nach der Rolle der Diözesan- oder Pastoralräte); die Methode, durch den Entwurf eines – in sich schon recht entbehrlichen – „Grundgesetzes“ die Ansätze und Anregungen eines ganzen Konzils zu untergraben.

Das Image der Kirche ist jedoch keinesfalls einheitlich. In den einzelnen Gemeinden und nicht zuletzt in dem Einsatz vieler einzelner Seelsorger und anderer Christen gibt es wirklich noch die unmittelbare Sorge um den Menschen, gibt es die spontane Verkündigung und Verwirklichung eines Evangeliums der Menschenfreundlichkeit, der Barmherzigkeit, der Hoffnung, der aktuellen Hilfe für die Notleidenden, die Mühe um ganz einfache christliche Glaubwürdigkeit. Auf diese konkrete Seelsorge wird auch oft von oben her verwiesen, wenn Vorwürfe, wie sie eben angedeutet wurden, gegen „die Kirche“ erhoben werden. Aber genau darin liegt *wieder eine Methode*, die nicht unbedenklich ist: In dem einen Bereich der Kirche denkt und spricht man in Prinzipien und nimmt relativ kühl in Kauf, daß diese Prinzipien für viele Christen eine unerträgliche Last (Mt 23,4 par.) bedeuten, auf der anderen Seite verweist man – scheinbar zu Recht – auf die Seelsorge-vor-Ort, in der ja gar nicht so heiß gegessen wird, wie gekocht wurde. Daß damit implizit vorausgesetzt und bestätigt wird, daß es in der Seelsorge nicht um Prinzipien, päpstliche und bischöfliche Verlautbarungen, Grundgesetze, Enzykliken,

sondern um konkreten Dienst am Menschen geht, und sei es ein wenig außerhalb der kirchenamtlichen Legalität, dies wird offensichtlich von vielen nicht genau gesehen. Mit dieser Methode bringt man Seelsorger und einfache Gemeindeglieder aber immer schon in eine schizophrene Situation: einerseits werden sie mit der Politik und den Gesetzen einer Kirche identifiziert, auf die sie absolut keinen Einfluß haben, andererseits müssen sie dieses Stück kirchlicher Realität hintanstellen, um der Seel-Sorge willen – und werden dafür noch als gutes Beispiel kirchlichen Tuns herausgestellt. Diese Schizophrenie muß natürlich auch bei der sogenannten Amtskirche vorliegen: Man urgiert Gesetze mit aller Härte und spekuliert auf die Milde der konkreten Seelsorgevorort; man besteht auf den Prinzipien, aber man ist großzügigen „pastoralen Lösungen“ gegenüber nicht verschlossen. Die Frage nach der konkreten Chance der Kirche innerhalb der heutigen und zukünftigen Menschheit ist nicht mehr vor allem eine Frage nach der „absoluten Wahrheit“ oder nach den „unabänderlichen Normen“, sondern immer mehr auch eine Frage nach der *genuin christlichen Methode*.

Die Kirche hat von Jesus keinen neuen Nomos empfangen. Sie hat auch nicht die Legitimation, anstelle Jesu für die nachfolgenden Generationen einen solchen zu dekretieren. Jesus selbst, seine Worte, sein Verhalten, seine Ausstrahlung und nicht zuletzt seine alles riskierende Hingabe an den Menschen sind und bleiben der einzig verbindliche Nomos für die Christen. Die frühen christlichen Gemeinden haben daraus die Konsequenz gezogen: Sie verzichteten darauf, Gesetze zu urgieren, sie greifen zur *Methode der Paränese* (vgl. dazu den Beitrag von J. Blank in diesem Heft), d. h. sie muntern sich auf, sie ermahnen sich gegenseitig (!), sie reden miteinander, um zu überzeugen und eine gemeinsame Basis zu finden.

Auch wenn es überspitzt sein sollte: Im Vergleich zu dieser *genuin christlichen Methode der Paränese* ist der vielbeschworene „Dialog“ der Christen untereinander und vor allem der verschiedenen kirchlichen Instanzen untereinander eine Leerformel. Sie war es nicht beim 2. Vatikanischen Konzil und in den Monaten danach. Aber dann hat es aufgehört, daß man in der Kirche offen und vorbehaltlos miteinander sprach. Das wirkliche Sagen haben in der Kirche seitdem wieder nur einige Wenige, und ihre Legitimation beziehen sie – wie eh und je – letztlich aus der Inhabung eines bestimmten Amtes und nicht aus der Kraft der Reflexion und der Argumente.

Damit nicht wieder das alte Mißverständnis aufkommt: Es

ist legitim, daß die Kirche sich strukturiert und organisiert. Aber eine Kirchen-Ordnung kann niemals eine Heils-Ordnung sein und werden, selbst wenn diese Identifikation noch so praktisch wäre. Die Kirche mag auf gewisse Leitlinien – und meinetwegen also „Normen“ – angewiesen sein. Aber solche Vereinbarungen haben allein den Zweck, den kirchlichen Dienst, also den Dienst an den Menschen, an ihrem Glauben, ihrer Hoffnung und ihrer Liebe effektiver und dem Evangelium entsprechender zu machen. Damit aber sind sie diskutabel. Nicht nur unter den Mitgliedern einer Bischofskonferenz, sondern unter allen Christen.

Die frühen christlichen Gemeinden haben ihren Elan offensichtlich nicht zuletzt daher bezogen, daß sie von Jesus, ohne eindeutige Richtlinien und Normenkataloge in ihre Aufgabe entlassen worden sind. Daß diese Motivation genügt, daß eine solche Ratlosigkeit nicht unbedingt in ein Chaos führen muß, daß sich trotz der Mühsal der kollektiven Wahrheitsuche eine Einheit der Gemeinden – in Gestalt einer Kirche – ergeben kann, dafür ist die Kirchengeschichte doch Zeugnis genug. Wer sagt, diese ur-christliche Methode könne heute nicht mehr greifen, erklärt die Idee und Sache Jesu im Nachhinein letztlich für utopisch und gescheitert.

Artikel

Josef Blank Evangelium und Gesetz

Zur theologischen
Relativierung und
Begründung ethischer
Normen

I. Die Bedeutung
des Problems

Der spezifisch christliche Beitrag zur Diskussion um das Problem der Normenfindung muß aus dem Evangelium schöpfen. Die folgenden Überlegungen spannen daher den Bogen von der Bibel bis zu Bedingungen für heutige Ethik.

red

„Das Verhältnis von Gesetz und Evangelium erörtern, heißt in die Mitte des Christentums gehen und nach dem Wesen des Christentums fragen.“ So schrieb schon vor einigen Jahren Gottlieb Söhngen¹. Leider kann man nicht sagen, daß die katholische Theologie, speziell die theologische Ethik, seither sich dieser bedeutsamen Unterscheidung, die in der evangelischen Theologie bekanntlich eine zentrale

¹ G. Söhngen, *Gesetz und Evangelium. Ihre analoge Einheit*, Freiburg – München 1957, 1; *ders.*, *Grundfragen einer Rechtstheologie*, München 1962.

Rolle spielt², mit besonderem Interesse angenommen hätte. Noch viel weniger freilich hat dies die kirchenamtliche Moralpredigt getan, die in ihren offiziellen Verlautbarungen noch immer weitgehend am moral-gesetzlichen Argumentationstypus festhält, wie die jüngste Diskussion um den Abtreibungs-Paragrafen gezeigt hat. In dieser Diskussion war tatsächlich nur vom „Gesetz“ und mit keiner Silbe vom „Evangelium“ etwas zu hören; so ähnlich hätten auch die Pharisäer zur Zeit Jesu argumentieren können. Für ein Lehramt, das sich auf das Evangelium Jesu Christi beruft, ist dieser Befund allerdings äußerst bedenklich; denn das heißt ja, daß in dieser Diskussion das spezifisch Christliche gar nicht zur Sprache kam!

Der Hinweis auf diesen aktuellen Anlaß mag verständlich machen, warum hier eine Thematik aufgenommen wird, die auf den ersten Blick eher ein exegetisches oder theologiegeschichtliches Spezialistenproblem zu sein scheint. Es sind auch nicht in erster Linie ökumenische Motive, die zur Wahl dieses Themas führten, obgleich seine Behandlung zeigen wird, daß Martin Luther und die ihm folgende evangelische Tradition in der Formel „Gesetz und Evangelium“ ein zentrales Anliegen paulinischer und darüber hinaus neutestamentlicher Theologie festgehalten haben, das in der katholischen Theologie weithin unter den Tisch fiel. Bestimmend ist vielmehr die Erwartung, daß die Erörterung dieser paulinischen Denk-Figur dazu mithelfen könnte, einige Grundprobleme christlicher Ethik heute genauer zu erfassen und dabei auch der Gesetzes- oder Normenproblematik, wie sie heute wieder neu zur Diskussion steht³, besser gerecht zu werden.

2. Das paulinische Modell⁴

2.1. Christus ist Ziel und Ende des Gesetzes

„Denn das Ziel und Ende des Gesetzes ist Christus zur Gerechtigkeit für jeden Glaubenden“ (Röm 10,4).

Diese Formulierung aus dem Römerbrief drückt in nuce den ganzen Inhalt des „paulinischen Modells“ von „Evangelium und Gesetz“ aus. Das „Gesetz“, der „Nomos“ ist die als Ganzheit verstandene alttestamentlich-jüdische Mose-Tora, von der gesagt wird, sie habe ihr *télos*, das heißt, ihr Ziel oder auch ihr Ende bzw. ihre Vollendung erreicht, näm-

² Vgl. die Artikel „V. Gesetz und Evangelium, dogmengeschichtlich“ von E. Wolf; „VI. Gesetz und Evangelium, dogmatisch“ von W. Joest, mit Lit., in: RGG II, 1519–1531; sowie Art. „Luther“, „II. Theologie“, besonders II. 4 e, RGG IV, 513 ff, von G. Ebeling.

³ G. Teichtweier und W. Dreier (Hrsg.), Herausforderung und Kritik der Moraltheologie, Würzburg 1971; W. Korff, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Mainz 1973; B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie, Düsseldorf 1973.

⁴ Dazu: EKK 1, Zürich – Neukirchen 1969, die Beiträge: U. Wilckens, Was heißt bei Paulus: „Aus Werken des Gesetzes wird niemand gerecht“?, 51–77, und J. Blank, Warum sagt Paulus: „Aus Werken des Gesetzes wird niemand

lich bei Christus. Wie das näherhin gemeint ist, in einem zeitlichen oder sachlichen Sinn oder in beidem, bleibt noch zu fragen. Jedenfalls bedeutet für Paulus der Christus eine klare Begrenzung des Nomos und seiner Geltung. Der Satz sagt weiter, daß die „Gerechtigkeit“ (griechisch *dikaiosýne*, hebräisch *zedaqah* oder *zedeq*, der Begriff ist schwer zu verdeutschen, im Lateinischen wäre *rectitudo*, im Englischen *righteousness* angemessen), gemeint ist das Recht-Sein des Menschen vor Gott und damit das Recht-Sein in einem umfassenden Sinn, der auch das Recht-Sein vor und in der Gemeinschaft einschließt, dem Glauben zuteil wird. Die Formulierung enthält für Paulus immer auch den Gegensatz: Die Gerechtigkeit kommt nicht „aus den Werken des Gesetzes“. Die verschiedenen Begriffe, wie sie hier nebeneinander vorkommen: Gesetz, Christus, Gerechtigkeit, Glauben, bezeichnen die grundlegenden Leit-Motive der ganzen paulinischen Theologie, speziell der „Rechtfertigungslehre“. In diesem Komplex bilden Theologie, Christologie und Soteriologie, Anthropologie und Ethik eine vielfältig verflochtene, unzertrennliche Einheit, deren einzelne Momente wir etwas genauer betrachten wollen.

2.2. Der Faktor Nomos (Gesetz, Tora)

Die paulinische Auseinandersetzung mit dem Nomos und der Gesetzesfrömmigkeit findet hauptsächlich im Galater- und Römerbrief statt, so daß wir uns weitgehend auf diese Texte beschränken können. Von der alttestamentlichen Tradition her übernimmt Paulus den Sprachgebrauch, wonach Nomos/Tora nur im Singular vorkommt. Nomos ist bei Paulus stets globaler Inbegriff sämtlicher Einzelgebote⁵, mit der Bedeutung „Lebensordnung“. Der Begriff Tora hat von seinen alttestamentlichen Voraussetzungen her immer ein synthetisch-ganzheitliches Moment, so daß der jüdische Fromme in den verschiedensten Einzelgeboten es immer mit der ganzen Tora zu tun hatte, und umgekehrt, daß die Tora in den Einzelgeboten sich artikuliert, konkretisiert und das gesamte individuelle und soziale Dasein umspannt. Im nachexilisch-rabbinischen Judentum kam zur schriftlichen Mose-Tora noch die mündliche Tora der schriftgelehrten Auslegung und Auslegungstradition hinzu, die von den Rabbinen gleichfalls auf Mose zurückgeführt wurde⁶ – in der mündlichen Tora wird die schriftliche Tora gleich-

gerecht“?, 79–95; dort auch weitere Lit.; J. Blank, *Schriftauslegung in Theorie und Praxis*, München 1969; ders., *Die Auslegung des Willens Gottes im Neuen Testament*, in: *Zum Thema Wille Gottes*, Stuttgart 1973, 83–114; P. Stuhl-macher, *Das paulinische Evangelium. I. Vorgeschichte*, Göttingen 1968; V. Eid, *Die Verbindlichkeit der paulinischen Freiheitsbotschaft für die christliche Lebensgestaltung*, in: *Herausforderung und Kritik* (siehe Anm. 3), 184–205.

⁵ Dazu und zum Folgenden vgl. J. Blank, *EKK* 1, 82 ff. Dort finden sich auch die Belege sowie die Diskussion mit anderen Auffassungen.

⁶ *Mischnajot* (Die sechs Ordnungen der Mischna), Basel 1968, Teil I, *Sera'im* von A. Samter, XI.

Der Ganzheitsanspruch der Tora

sam für das tägliche praktische Leben hergerichtet und brauchbar gemacht. Erst in Verbindung mit der mündlichen Tora wird die schriftliche Tora im Alltag realisierbar. Denn die Tora will *getan* sein: „Denn nicht die Hörer des Gesetzes sind vor Gott gerecht, sondern die Täter des Gesetzes werden für gerecht erkannt“ (Röm 2,12; ferner: Röm 2,25; Gal 3,10; 5,3). Bezeichnend ist die Wendung *érga toú nóμου* = „Werke des Gesetzes“ (Röm 3,20.28; Gal 2,16; 3,2.5.10), die den Praxis-Bezug der Tora im Hinblick auf die Ausfächerung in einzelnen guten Taten schlagend zum Ausdruck bringt. So kommt es nicht von ungefähr, wenn uns die Tora in Verbindung mit der Gesetzesfrömmigkeit als Idealtypus eines umfassenden, in sich geschlossenen absoluten Normensystems erscheint. Das gilt vor allem für die formalisierten Grundelemente. Sowohl die Tora im Ganzen wie die verschiedenen Einzelgebote gelten als der Ausdruck des Gotteswillens. Sie haben zumindest „im Prinzip“ eine absolute Geltung und können deshalb nicht mehr hinterfragt werden. In dieser Hinsicht wird überhaupt kein Unterschied gemacht; ethische, kultische und juristische Gebote gelten als einander gleich. Der Ganzheitsanspruch der Tora auf den Menschen ist ebenfalls total gemeint: man muß vom dynamischen Zugriff der Tora auf das Lebensganze sprechen. Die Tora will den ganzen Gotteswillen für alle Lebenslagen vermitteln. Eine genaue Einzelanalyse der verschiedenen alttestamentlichen Gesetzes-Corpora — etwa im Buch Leviticus — oder der Mischna und des Talmud würde in der Tat die Struktur und die Mechanismen eines in sich geschlossenen Normensystems sehr gut erkennen lassen und sicher höchst aufschlußreiche sozialpsychologische Einsichten vermitteln. So korrespondiert dem Absolutheits- und Totalitätsanspruch der Tora notwendigerweise eine weitverzweigte Kasuistik. Ihrer genuinen Intention nach will die Kasuistik den ganzen Gehorsam als Summe vieler Einzeltaten erreichen, aber in einer formalistisch-gesetzlichen Weise. Die Wirkung ist freilich nicht die Ganzheit und Ungebrochenheit, sondern die Zerstückelung und Verunsicherung des menschlichen Handelns. Dazu kommt die jeder Kasuistik anhaftende Ambivalenz: Wo der „Zaun um das Gesetz“ bedeutsam wird, da werden auch die Löcher im Zaun mit einem Male interessant, und Kasuistik wird nicht nur zum Mittel, das Gesetz besser zu erfüllen, sondern zur gewitzten Schlaueit, die Erfüllung zu umgehen (vgl. Mk 7,1–13). Es ist klar, daß diesem umfassenden Normensystem des Gesetzes ein gesetzliches Verhalten auf seiten des Menschen korrespondiert. Das Gesetz wird zum Maßstab menschlicher Selbstverwirklichung, der „gesetzlichen

Leistungs-Frömmigkeit“ mit ihrer zuversichtlichen Lohn-Erwartung. Freilich wird man sich hüten müssen, ein Zerrbild solcher Gesetzesfrömmigkeit zu zeichnen. Man wird die Verhaltens-Stabilität, wie sie durch die Normenkonformität erreicht wurde, bestimmt nicht gering veranschlagen dürfen, auch wenn man die Gefahren nicht übersehen wird. Das Ziel, das die Gesetzesfrömmigkeit unmittelbar anstrebt, ist die „Gerechtigkeit“, der Mensch als „Gerechter“, als Zaddiq. Außerdem hat die Gesetzesfrömmigkeit zur Zeit des Paulus auch eine heilsgeschichtliche Bedeutung. Die Torae Erfüllung wird zum „bewegenden Faktor der Heilsgeschichte“⁷. Sie soll das Endheil ermöglichen und garantieren. Durch die Torapraxis arbeitet der Mensch am kommenden Endheil und damit am Sinn der Geschichte mit. Als heilsgeschichtliche Größe hat die Tora eine überragende Bedeutung; sie verbürgt die Zukunft Israels.

Es leuchtet ein, daß auf dieser Grundlage eine prinzipielle Kritik oder Relativierung der Tora als Normensystem undenkbar war. Nach den jüdischen Prämissen konnte ein torakonformes Verhalten nur wieder aufgrund einer anderen Aussage der Tora kritisiert und modifiziert werden. Eine Preisgabe der Tora als Lebensnorm war gleichbedeutend mit der Preisgabe der jüdischen Existenz überhaupt.

2.3 Relativierung des Nomos durch das Evangelium

Das paulinische Evangelium von Jesus Christus dem Gekreuzigten und Auferstandenen bezeichnet in Verbindung mit dem Glauben, der *pistis*, den neuen „Standort“, von dem aus das Normensystem des Nomos in seiner Ganzheit kritisierbar und relativierbar geworden ist. Die paulinische Kritik am Normensystem des Nomos ist christologisch und eschatologisch begründet. Im Kreuzestod Jesu Christi hat Gott die neue eschatologische Gerechtigkeit aufgerichtet. Hier ist auch das Gesetz in seiner Heilsfunktion letztlich gescheitert, weil Christus als der Gekreuzigte unter den Fluch des Gesetzes zu stehen kam (vgl. Gal 3,7–14; Röm 3,21–26). Die Aussage vom Ende des Gesetzes und vom Ende der Gerechtigkeit aus Gesetzes-Werken hängt also für Paulus mit der Kreuzesbotschaft zusammen. Im Kreuz Christi hat das Gesetz seine Unfähigkeit, das Leben und damit das eschatologische Heil zu vermitteln, gezeigt. Die positive Aussage, daß Heil und Leben jetzt durch den Glauben an Jesus Christus kommen, daß also der Glaube die neue, eschatologische Gerechtigkeit gewährt, ist nach Paulus freilich nicht denkbar ohne die Auferweckung Jesu von den Toten (vgl. Röm 4,25). Der Glaube an die Auferweckung Jesu ist deshalb unabdingbar, weil erst auf diese Weise mit Jesus Christus

⁷ J. Maier, Geschichte der jüdischen Religion, Berlin 1972, 25.

die eschatologische Dimension endgültig erschlossen ist, und damit die Dimension der „Freiheit vom Gesetz“, die Dimension von „Geist und Leben“.

Mit dem überlieferten Mose-Nomos ist nun allerdings auch alles dahin, was diesem Gesetz seinen besonderen Glanz verlieh. Es ist nicht mehr der letzte, unüberbietbare und absolute Ausdruck des Gotteswillens. Im Römerbrief, wo Paulus sich offenbar mit allerlei Mißverständnissen und Vorwürfen auseinandersetzen muß, daß er das Gesetz überhaupt abschaffen wolle oder es für böse halte, und daß er für einen schrankenlosen Libertinismus eintrete, betont er ausdrücklich, das Gesetz sei „heilig“, ja sogar „pneumatisch“ (Röm 7,12.14). Es bleibt also für ihn ein gültiger Ausdruck des Gotteswillens. Aber das ändert nichts daran, daß Paulus den Nomos relativiert und ihm eine untergeordnete, vorübergehende Bedeutung zuweist. In Gal 3,15–4,7 dokumentiert Paulus, wahrscheinlich zum ersten Male, seine neue „Ortsbestimmung“ des Gesetzes innerhalb des neuen eschatologischen Rahmens des Evangeliums und des Glaubens: Das Gesetz kommt 430 Jahre später als die Abrahamsverheißung und hat einen befristeten Charakter. Es wurde der Übertretung wegen gegeben, bis zum Kommen Christi. Röm 5,20 heißt es vom Gesetz, es sei „zwischenhineingekommen, um die Übertretung zu vergrößern, wo aber die Sünde größer wurde, da wurde die Gnade überreich“. Das Gesetz bekommt auf diese Weise bei Paulus ganz deutlich den Charakter einer „Zwischenmacht“, und zwar sowohl im zeitlich begrenzten Sinn als auch im theologisch-anthropologischen Sinn: es kann keine letzte Geltung über den Menschen beanspruchen und kann ihm auch das Heil nicht vermitteln. Die wahre Freiheit und die letzte Sinngebung der menschlichen Existenz kommen nicht vom Gesetz.

2.4 Das „Ende des Gesetzes“?

Mit der Ankunft des Evangeliums und des Glaubens ist die „Zeit des Gesetzes“ vorbei, das Gesetz hat seine heilsgeschichtliche Rolle ausgespielt: „Bevor der Glaube kam, waren wir im Gefängnis des Gesetzes, festgehalten für die Zeit, da der Glaube offenbar werden sollte. So ist das Gesetz zu unserem Aufseher geworden bis zum Kommen Christi; denn wir sollten aus Glauben gerecht gemacht werden. Nachdem aber der Glaube gekommen ist, stehen wir unter keinem Aufseher mehr“ (Gal 3,23–25).

Die Frage ist: Wie ernst hat Paulus selbst seine These vom Ende des Gesetzes, das mit Christus gekommen ist, genommen? Man hat in der Auslegungsgeschichte immer wieder versucht, die paulinische These abzuschwächen, indem man sagte, Paulus habe dabei nur an die jüdischen Zeremonial-

und Ritualgesetze gedacht, dagegen nicht an das Sittengesetz im Sinne des Dekalogs von Ex 20. Dazu verwies man immer wieder auf die paulinische Ethik, in der zweifellos ethische Einzelweisungen vorkommen⁸. Demgegenüber ist aber doch zunächst einmal festzustellen, daß Paulus, wenn er vom Nomos spricht, solche Unterschiede zwischen kultischen und ethischen Geboten nicht macht, sondern mit seinem globalen Verständnis des Nomos ganz auf der Ebene des jüdischen Denkens bleibt, das diese Unterschiede auch nicht kennt. Die ganze Diskussion um den „Juden“ und sein problematisches Verhältnis zum Gesetz, wie sie im 2. Kapitel des Römerbriefes geführt wird, beweist positiv das Gegenteil, nämlich daß Paulus unter dem Nomos auch das Sittengesetz mitversteht. So sind auch die ethischen Gebote von der paulinischen Aussage mitbetroffen; die These vom „Ende des Gesetzes“ gilt also auch vom „moralischen Gesetz“. Vom Evangelium her wird auch die Ethik relativierbar. Der Bereich des Ethischen stellt zwar den Menschen immer neu vor die ethischen Gebote und Postulate mit ihrem Geltungsanspruch, aber er führt den Menschen auch immer neu in den ethischen Konflikt von Sollen und Schuld hinein, zu dessen Lösung es theologisch gesehen immer erst durch das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders allein durch Glauben, ohne des Gesetzes Werke kommt. Es ist die grundlose und überschwengliche göttliche Liebe, die dem Menschen durch den Glauben die Grundlage für die neue „eschatologische Existenz“ gewährt (Röm 5,1–11). Wie diese Liebe völlig frei und außer ihrer selbst ganz unbegründbar ist, so ist es auch die mit dem Glauben gegebene „neue Existenz“. Sie ist „das Reich der Freiheit“, zu dem der Nomos letztlich keinen Zugang hat.

Der neue Charakter des Ethischen

Bei Paulus äußert sich dies darin, daß der Bereich des Ethischen einen ganz neuen Charakter erhält. Diesen Bereich des Ethischen hat Paulus ja keineswegs ausgeschieden, gleichwohl hat er das Ethische nicht mehr „gesetzlich“ verstanden. Man muß es als eine große Tragik speziell der traditionellen katholischen Moraltheologie verstehen, daß sie jahrhundertlang das Moralische vorwiegend gesetzlich-kasuistisch verstanden hat. Dabei sind ganz besonders die politischen Implikationen dieses gesetzlichen Moralverständnisses von Bedeutung. Sie führten immer wieder zu dem Versuch der amtskirchlichen Instanzen, ihr Verständnis vom Moralgesetz auch mit Hilfe staatlicher Gesetze zu institutionalisieren, womit nun freilich genau besehen das christlich-neutesta-

⁸ W. Schrage, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese, Gütersloh 1961.

Begründungen der Ethik

mentliche Verständnis des Ethischen verfehlt wurde. Das gesetzliche Moralverständnis hat in der katholischen Kirche die Entfaltung einer genuin christlich-neutestamentlichen Ethik und ihrer Verkündigung blockiert. Erst heute beginnt sich dies zu ändern. Und so sind auch im katholischen Bereich anscheinend erst heute die Möglichkeiten gegeben, die Tragweite des paulinischen Ansatzes zu erfassen.

Paulus hat mit dem Nomos auch dem gesetzlichen Verständnis des Ethischen den Abschied gegeben. Er hat das Ethische vielmehr positiv in den umgreifenden Bezugsrahmen des Evangeliums von der *iustificatio impii* eingeordnet, konkret gesprochen in den existentiell-anthropologischen Bezugsrahmen von Glauben, Hoffnung und Liebe.

Dies zeigt sich vor allem in paulinischen Begründungen der Ethik⁹. In den paulinischen Briefen (wir beziehen uns hier nur auf die sieben Paulusbriefe, die von der kritischen Forschung als authentisch angesehen werden¹⁰) wird der Bereich des Ethischen gewöhnlich am Schluß abgehandelt, meist in ziemlich lockerer Form. „Christus hat uns befreit, damit wir in Freiheit leben“ (Gal 5,1). „Ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder! Nur nehmt die Freiheit nicht zum Vorwand für das Fleisch, sondern dient einander durch die Liebe. Denn das ganze Gesetz ist durch ein einziges Wort erfüllt: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ (Gal 5,13 f). „Wenn wir im Geiste leben, dann laßt uns dem Geist auch folgen“ (Gal 5,25). Das sind einige Beispiele aus dem Galaterbrief. Man müßte sämtliche Paulusbriefe durchkämmen, wenn man die verschiedenen Motivierungen vorführen wollte: den Glauben, die Freiheit, den Geist, das Gliedsein am Leib Christi, die mit der Taufe vermittelte neue Existenz, die Christus-Konformität und Nachfolge, vor allem im Durchhalten und Ertragen in erster Linie der Mitmenschen, aber auch der Leiden usw. Und nicht zuletzt die Liebe, die primär nicht ethisch verstanden sein will, sondern theologisch, sie ist in Gestalt der Agape zentraler Bestandteil der neuen eschatologischen Wirklichkeit. Ihre Rolle ist im Hinblick auf das Ende des Gesetzes freilich nicht zu überbieten, ist sie doch die „Erfüllung des Gesetzes“ in jeder Hinsicht. Gerade die Liebe macht klar, daß der Abschied des gesetzlichen Verständnisses des Ethischen in keiner Weise den Abschied des Ethischen und der Praxis bedeutet. Die Liebe bewirkt vielmehr beides: sie relativiert die gesetzlichen Normen und sie begründet zugleich das ethische Verhalten, auch

⁹ L. Nieder, Die Motive der religiös-sittlichen Paränese in den paulinischen Gemeindebriefen, München 1956.

¹⁰ Vgl. die verschiedenen Einleitungswerke zum Neuen Testament, zuletzt E. Lohse, Entstehung des Neuen Testaments, Stuttgart 1972, 34–52.

die dafür angemessenen Normen. Darum kann Paulus auch den Philippnern sagen: „Im übrigen Brüder: alles was wahr ist, was ehrbar, was gerecht, was rein, was liebenswert, was unanständig ist, sei es irgendeine Tugend oder etwas Lobenswertes, darauf seid bedacht“ (Phil 4,8). Was hier besonders auffällt, ist die freie, lockere und unsystematische Art, in der nebeneinander die verschiedenen Begriffe aus der hellenistischen Umwelt erscheinen. Im großen und ganzen sollen die Christen sich nach den Werten und Normen ihrer sozialen Umwelt richten. Auch der Begriff der Tugend ist hier nur einer neben andern.

Die Paränese als neuer Argumentationstyp

Darüber hinaus hat Paulus, durchaus im Anschluß an schon vorhandene Vorbilder wie die hellenistisch-jüdische Weisheitsliteratur, einen neuen ungesetzlichen Argumentationstyp entwickelt, nämlich die *Paränese*¹¹. Die Paränese als herzlicher, brüderlicher, aufmunternder und hilfreicher Zuspruch ist der neue Stil, wie er einer vom Geist Christi erfüllten ethischen Weisung entspricht. Während es zum Wesen des gesetzlichen Argumentationstyps gehört, autoritär zu sein, entspricht der paränetische Argumentationstyp der solidarischen Brüderlichkeit, wie sie in den paulinischen Christengemeinden herrschte. In der Paränese stellt der Anredende sich nicht über die Angesprochenen, sondern ganz an deren Seite, als einer, der die Last der andern mittragen will (vgl. Gal 6,2). Zum paränetischen Stil gehört das Bemühen, den andern zu verstehen und ihn durch Einsicht und durch Gründe zu überzeugen. Man kann in den Paulusbriefen die Beobachtung machen, wie intensiv der Apostel sich um Begründungen seiner ethischen Aussagen bemüht. Ein anderer Grundzug der Paränese ist der Appell an die im Glauben erneuerte Vernunft, die zum eigenständigen kritischen Denken herausgefordert wird, zum *dokimázein* (vgl. Röm 12,2; Phil 1,9). Und immer zeigt Paulus sich bemüht, die Christen seiner Gemeinde als mündige Geistesmenschen, als „Pneumatiker“ anzusprechen, nicht als Untertanen oder kleine Kinder. Wo er sie trotzdem als „Unmündige in Christus“ behandeln muß, die noch keine feste Speise vertragen, wie im 1. Korintherbrief (I Kor 3,1 ff), da tut er es ausgesprochen ungerne und mit dem größten Bedauern¹². Dies alles zeigt klar, daß nach Paulus in der ethischen Unter-

¹¹ H. Schlier, Vom Wesen der apostolischen Ermahnung. Nach Römerbrief 12, 1–2, in: Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge I, Freiburg 1956, 74–89; ders., Die Eigenart der christlichen Mahnung nach dem Apostel Paulus, in: Besinnung auf das Neue Testament. Aufsätze II, Freiburg 1964, 340–357; E. Käsemann, Gottesdienst im Alltag der Welt. Zu Römer 12, in: Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, 198–204; J. Blank, Schriftauslegung, 57 ff.

¹² K. Maly, Mündige Gemeinde. Untersuchungen zur pastoralen Führung des Apostels Paulus im 1. Korintherbrief, Stuttgart 1967.

weisung möglichst rational mit sachlichen Begründungen gesprochen werden soll. Die christliche Freiheit vom Gesetz, wie Paulus sie vertritt, prägt sich im ganzen Stil des mitmenschlichen Umgangs aus und zeigt in der Tat, daß Paulus selber das gesetzlich-autoritäre Gebaren weitgehend überwunden hat. Die autoritären Ausfälle, die bei ihm zuweilen auch vorkommen, darf man vom Gesamteindruck seiner Briefe und von den Grundtendenzen seines Denkens her durchaus als noch nicht aufgearbeitete Restbestände ansehen, die man auch einem der ganz Großen zubilligen muß, und nur ein fundamentalistischer Biblizismus wird daraus die Legitimation für eine kirchliche Gesetzlichkeit herleiten wollen. Freilich hat man früher lieber auf diese Stellen gehört und andere Aussagen übergangen.

3. Transformationen:
Was ist heute
rezipierbar?

Welche Einsichten, die für heutige ethische Problemstellungen bedeutsam sein können, vermittelt uns das paulinische Modell von „Evangelium und Gesetz“? Was läßt sich davon im Sinne einer produktiven Transformation rezipieren? Das sind die Fragen des letzten Abschnittes.

3.1 Geschichtliche
Wirkung der These
von der Relativierung
des Gesetzes

Lange vor dem Aufkommen des historischen und soziokulturellen Historismus und Relativismus im 19. und 20. Jahrhundert hat der Apostel Paulus mit seiner These vom „Ende des Gesetzes“ die radikale Relativierung eines religiös-ethischen Normensystems, nämlich des Mose-Nomos, durchgeführt. Die christliche Kirche hat diese Relativierung, genauer ihr Ergebnis auch grundsätzlich übernommen, ohne freilich daraus alle Konsequenzen zu ziehen. Mit dieser Relativierung, ohne die der überraschende Missionserfolg des Urchristentums in der antiken Welt nicht denkbar gewesen wäre, trat wohl auch zum ersten Male das Problem der Geschichtlichkeit eines sogar durch göttliche Autorität sanktionierten Normensystems auf den Plan. Paulus spricht ja ausdrücklich von der begrenzten Geltung des Gesetzes, dieses hat nach ihm einen zeitlichen Anfang und ein zeitliches Ende. Wie umstürzend diese These des Paulus damals war, erhellt vielleicht am besten, wenn man die jüdische Auffassung dagegen stellt, wonach der Tora Urzeitlichkeit zugeschrieben wurde. „Sieben Dinge wurden geschaffen, bevor die Welt geschaffen wurde, nämlich die Tora, die Buße, der Gan (= Garten) Eden, der Gehinnom (= die Hölle), der Thron der Herrlichkeit, das Heiligtum und der Name des Messias“, so lautete ein altüberlieferter Spruch der jüdischen Rabbinen¹³. Nur der neue Äon selber konnte der Geltung der Tora ein Ende bereiten; und dieser war für

¹³ Babylonischer Talmud, Traktat Pesachim 54 a, Baraita (Billerbeck II, 335).

Paulus und das Urchristentum mit dem Kommen Christi angebrochen. Mithin ist die These vom „Ende des Gesetzes“ eine genuin eschatologische These, allerdings mit weittragenden geschichtlichen Wirkungen.

Aber mit diesem Vorgang war ein prinzipieller Tatbestand geschaffen. Wenn selbst das Gottesgesetz des „Alten Testaments“ relativ und vergänglich war, dann ist von daher auch die These theologisch vertretbar, daß jedes menschliche kulturgeschichtliche Normengefüge relativ ist, und daß die ethischen Postulate und Theorien, auch im Rahmen der Theologie, diesem Umstand Rechnung tragen müssen. Heute sind es vor allem die Humanwissenschaften, die eine grundlegende Neubesinnung im Hinblick auf ethische Normen sowie deren Motivation notwendig machen.

Außerdem wird man nicht übersehen dürfen, daß gerade die Ablösung der christlichen Heilsbotschaft vom alttestamentlich-jüdischen Gesetz das Evangelium den Weltvölkern und ihren Kulturen annehmbar gemacht hat. Die Relativierung des Normensystems *Nomos* erscheint damit geradezu als die Grundbedingung der Ausbreitung und Anpassungsfähigkeit des Christentums an die verschiedensten Völker und ihre Kulturen. Insofern ist die Ablösung von einem veralteten Normensystem, auch wenn es jahrhundertlang von der Kirche selber vertreten wurde, kein prinzipiell unmöglicher Vorgang, und so gesehen notwendig und legitim.

Paulus hat auch schon lange vor A. Gehlen den inneren Zusammenhang zwischen Normensystem und Anthropologie erkannt und ist in einer bemerkenswert radikalen Weise darauf eingegangen. Bekanntlich besteht nach Paulus ein Zusammenhang zwischen Gesetz und Sünde oder auch zwischen Gesetz und Fleisch, oder in moderner Terminologie ausgedrückt, zwischen der Norm und der radikal ungesicherten, kritischen Verfassung des Menschen (vgl. vor allem das 7. Kapitel des Römerbriefs¹⁴). Gerade gegenüber der verabsolutierten ethischen Norm des Gottesgebots kommt beim Menschen die kritische Erfahrung seiner selbst zum Durchbruch. Darin zeigt sich bei Paulus auch der ambivalente Charakter jeder Norm: einerseits hat sie eine haltgebende und wegweisende Funktion, andererseits erzeugt sie geradezu die Konflikte. Dieser Konflikt ist aber nach Paulus gerade nicht mehr ethisch-gesetzlicher Natur, sondern er muß anthropologisch verstanden werden, es handelt sich

¹⁴ O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 11957; E. Käsemann, *An die Römer*, HNT 8 a, Tübingen 1973; R. Bultmann, *Römer 7 und die Anthropologie des Paulus*, in: *Exegetica*, Tübingen 1967, 198–209; J. Blank, *Der gespaltene Mensch*, Schriftauslegung, 158–173; A. Vergote, *Der Beitrag der Psychoanalyse zur Exegese. Leben, Gesetz und Ich-Spaltung im 7. Kapitel des Römerbriefes*, in: Y. Léon-Dufour (Hrsg.), *Exegese im Methodenkonflikt*, München 1973, 73–116.

3.2 Zusammenhang von Normensystem und Anthropologie

um die Krise des Menschen selbst in seiner Humanität, in der der Mensch nicht mehr bloß nach Rezepten für seine eigene Praxis fragt, sondern nach dem Sinn seiner Existenz. Hier wird er sich selbst zum Rätsel. Der Konflikt, in den der Mensch durch das Gesetz hineingerät, führt den Menschen vor die fremden, rätselhaften Seiten seiner selbst und konfrontiert ihn schließlich mit der Sinn-Frage. Damit wird freilich auch klar, warum es an dieser Stelle mit dem Gesetz nicht mehr weitergeht. Die Normen und Handlungsanweisungen setzen ja im Grunde immer einen Sinn voraus, sie wollen ja diesen Sinn realisieren helfen, aber sie können letztlich diesen Sinn nicht selber erzeugen.

3.3 Eine Antwort auf die Sinnfrage

Das paulinische Evangelium von Jesus Christus und der Rechtfertigung allein aus Glauben, nicht aus Werken des Gesetzes, versteht sich aber als Antwort auf die Sinnfrage, oder klassisch ausgedrückt, als Antwort auf die Frage des Menschen nach seinem Heil. Nach Paulus geht das Evangelium in der Tat nicht von einem Idealbild eines guten und heilen Menschen, sondern von der Konfliktsituation des Menschen aus, für die der Ausdruck „Sünder“ ja die allerstärkste Bezeichnung ist. Denn der Grundkonflikt des Menschen ist nach der theologischen Sicht des Apostels ja der Konflikt mit Gott! Als solcher reicht er in eine letzte existentielle Tiefe und erscheint vom Menschen her gesehen als grundsätzlich unlösbar. Das Evangelium ist nun aber die frohe Kunde, daß der Konflikt in Christus gelöst ist, und daß man sich dieser Lösung im Glauben rückhaltlos anvertrauen darf. Der göttliche Sinn des Lebens ist dem Menschen geschenkt! Von daher ist nun auch der ethische Ansatz überholt. Es geht jetzt gar nicht mehr in erster Linie um die menschliche Leistung, sondern um das einfache und grundlegende Sein-Dürfen des Menschen vor Gott und in der Gemeinschaft. Glauben, Hoffnung und Liebe sind die Namen für das neue Leben, für eine existentielle Erneuerung, für einen Wandlungsprozeß, der den innersten Kern der menschlichen Person betrifft und zu einem neuen Denken und Handeln führt. Mir scheint, daß man heute oft etwas voreilig die paulinische Rechtfertigungslehre ad acta legt und ihr keinen bedeutenden Sinn mehr zuschreibt. Im Zeitalter eines Sigmund Freud und eines Carl Gustav Jung ist solche Voreiligkeit erst recht unverständlich; denn Paulus hat mit seiner Rechtfertigungslehre tatsächlich den Prozeß einer Selbstfindung des Menschen auf der religiösen Ebene, „coram Deo“ beschrieben, den kreativen Durchbruch der Dimension des Pneumatischen, und dieser Prozeß ist mit der höchsten Sinnerfahrung zweifellos identisch.

3.4 Neue Bedeutung des ethischen Handelns

Ist man aber einmal in Glauben, Hoffnung und Liebe der Sinnerfahrung teilhaftig geworden, dann bekommt auch das ethische Handeln des Menschen wieder eine Bedeutung, und zwar eine neue. Es geht um die Realisierung der Liebe. „Die Liebe fügt dem Nächsten nichts Böses zu; so ist die Liebe die Erfüllung (oder: die Fülle) des Gesetzes“ (Röm 13,10). In welcher Weise dies gemeint ist, sagt vielleicht am besten die Formulierung des Galaterbriefes: „Einer trage des anderen Last, und so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen“ (Gal 6,2). Es geht jetzt nicht mehr um die Erfüllung eines neuen Normensystems, denn dies ist das „Gesetz Christi“ gerade nicht. An dieser Stelle wird Ethik zur Vollzugsform konkreter, humaner Solidarität. Der Mensch wird von Paulus nicht mehr als Idealwesen betrachtet, der irgendeinem abstrakten Ideal von Selbstvervollkommnung nachzustreben hätte, dies wäre ja wieder Leistungsfrömmigkeit und Werkgerechtigkeit, sondern als einer, der seine Last zu tragen hat, und zwar jeder, und darin soll man sich gegenseitig helfen, ohne unangemessene Forderungen zu stellen. Und während jedes gesetzlich verfestigte Normensystem auf die Dauer auch den Blick für die Realitäten des Lebens einengt und verdirbt, weil es nur das zu sehen erlaubt, was vorgeschrieben ist, erweitert die von der Liebe getragene und erhellte Solidarität den Blick für die realen menschlichen Bedürfnisse. Auch die Normen bekommen hier einen neuen, wenn auch nicht mehr absoluten Sinn, sofern sie als brauchbare Erfahrungen und Spielregeln vermittelt werden, als weisheitliche „Maximen“, um die humane Solidarität im Sinne des Christus besser zu verwirklichen.

3.5 Bedingungen für heutige Ethik

Von daher lassen sich für eine heute brauchbare Ethik folgende Bedingungen aufstellen:

Sie muß ihre Handlungsmodelle oder Normen im Hinblick auf den inzwischen erreichten Stand der Humanwissenschaften erarbeiten;

sie muß die persönliche Freiheit und Verantwortung des Menschen für seinen eigenen Lebensentwurf respektieren;

sie darf keinen „autoritären“ Charakter haben, keinen macht- und zwangsbestimmten „Gesetzescharakter“;

sie muß paränetisch und dialogisch verfahren, das heißt, sie wird eher in der Form eines „Rates“ und eines hilfreichen Angebots sich empfehlen, in kommunikativer Weise und in einer ehrlichen Bereitschaft, die die persönlichen Entscheidungen in keiner Weise präjudiziert;

sie wird die menschlichen Konflikte einbeziehen müssen und auf jede Form von Perfektion mit einem gesetzlichen Absolutheitsanspruch verzichten.

Knut Walf

Die Menschenrechte in der katholischen Kirche

Der folgende Beitrag bietet zunächst einen knappen Überblick über die Entwicklung der Menschenrechte und über den langen Prozeß von der Ablehnung dieser (im christlichen Naturrechtsdenken wurzelnden) Grundrechte durch die katholische Kirche bis zur Anerkennung durch das II. Vatikanum und durch Papst Johannes XXIII. Der zweite Teil enthält eine Reihe von konkreten Problemen sowie von Hinweisen, wo und wie die Kirchenleitung und alle Gläubigen sich um eine uneingeschränkte Verwirklichung der Menschenrechte auch im eigenen Bereich bemühen sollten. Zwei Anliegen werden schließlich besonders herausgehoben: Der grundsätzlichen Gleichheit aller Glieder des Volkes Gottes entspricht eine stärkere Demokratisierung auch der kirchlichen Strukturen. Christen müssen sich dafür einsetzen, daß die zu einseitig auf die individuellen Freiheiten des einzelnen ausgerichteten Menschenrechte um die Sicherung der gesellschaftlichen Belange ergänzt werden. red

1. Die Menschenrechte – Quellen und Geschichte

Die sogenannten Menschenrechte oder Grundrechte haben ihren Ursprung im christlichen Naturrechtsdenken. Darauf wird heutzutage immer wieder zu Recht von Seiten der Kirchenrechtler und Moralthologen hingewiesen. Umso erstaunlicher ist es, daß gerade die katholische Kirche und ihre obersten Repräsentanten, die Päpste, jahrhundertlang eine ablehnende, zumindest reservierte Haltung gegenüber den formulierten Menschenrechten eingenommen haben.

Die letzten Wurzeln der Menschenrechte reichen bis zur englischen Magna Charta vom 15. Juli 1215 zurück. Sie finden ihren Weg und werden erweitert durch die englische Bill of Rights (Gesetz der Rechte) von 1689, durch jene von Virginia vom 12. Juni 1776 und die „Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen“ der französischen Nationalversammlung vom 26. August 1789. Weitere oder spätere markante Entwicklungspunkte stellen in diesem Zusammenhang der „Contrat social“ Rousseaus von 1762 und das Kommunistische Manifest von 1847/48 dar, ferner die Russische Oktoberrevolution 1917, Roosevelts Rede über die vier Freiheiten vom 6. Januar 1941, die Internationale Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948 und die Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten vom 4. November 1950 mit dem Pariser Zusatzprotokoll vom 20. März 1952.

Die Menschenrechte sind also zunächst im angelsächsischen Rechtsbereich formuliert worden, waren mithin vielleicht stärker dem Christlichen verbunden als das Kirchenrecht, dessen Wurzeln ins römische Recht reichen und das teilweise

hellenistischem Denken verhaftet war. Ob die Aversion der katholischen Kirchenleitung gegen die formulierten Menschenrechte auf die antikatholische (und antiabsolutistische) Ausrichtung der englischen Bill of Rights von 1689 zurückgeführt werden kann, erscheint zunächst als Hypothese allzu gewagt, immerhin, denkbar wäre e.s Die nordamerikanische Bill of Rights war jedenfalls vom protestantischen Bibelpathos durchdrungen, hinter dem allerdings der tiefe Ernst christlichen Lebensgefühls und redlichen wie rechtlichen Denkens stand.

Ablehnende Stellungnahmen der Päpste

Das Lehramt der katholischen Kirche sah sich aber wohl erst durch die Menschenrechtsdeklaration der französischen Nationalversammlung zur Stellungnahme herausgefordert. Papst Pius VI. (1775–1799) verurteilte die Deklaration zunächst intern in einer Ansprache vor dem Konsistorium der Kardinäle, nach fast zweijährigem, taktisch bedingtem Zögern im Jahre 1791 auch öffentlich: Zuerst in einem Breve vom 10. März, das sich gegen die französische „Zivilkonstitution des Klerus“ richtete, wenig später am 13. April 1791 im Breve „Caritas“, das ausdrücklich dieser Frage gewidmet war. Die Formulierungen der Menschenrechte über Glaubens- und Pressefreiheit wurden dort ebenso als den Grundsätzen der Kirche widersprechend bezeichnet wie die Erklärung von der Gleichheit aller Menschen. Die Grundsätze von Freiheit und Gleichheit werden nach Pius VI. zur Vernichtung der katholischen Kirche benützt.

Mit dem Breve „Caritas“ sind entscheidende Weichen gestellt worden. Erst 150 Jahre später rang sich die katholische Kirchenleitung zu einer positiven Bewertung der Menschenrechtsdeklaration durch. Dabei waren die Einwände Pius' VI. theologisch gesehen unhaltbar. Vielmehr dienten theologische oder pseudotheologische Argumente nur als Vorwände zur Stützung einer absolutistischen Staatsräson. Denn kein Staat in Europa – Rußland und das Osmanische Reich vielleicht einmal ausgenommen – verkörperte nach der Großen Revolution in Frankreich sosehr noch das Ancien Régime wie der Kirchenstaat.

Eine ähnliche Einstellung der Päpste gegenüber den Menschenrechten läßt sich für die Folgezeit belegen: Da wäre zunächst die Enzyklika „Mirari vos“ Gregors XVI. vom 15. August 1832 zu nennen, in der der Papst ohne Namensnennung Gedanken des französischen Theologen Lamennais verwarf, etwa die absolute Gewissens- und Pressefreiheit oder die Auflehnung der Untergebenen gegen die Souveräne. Letztere sei einer Auflehnung gegen Gott gleichzusetzen, „da Freiheit nicht Lösung von allen Banden bedeute und die

von manchen vertretene Unabhängigkeit zur Trennung von Kirche und Staat führe¹. In seiner Enzyklika „Singulari nos“ vom 24. Juni 1834 bekräftigte Gregor die Ablehnung freiheitlich-demokratischen Gedankengutes. Sein Nachfolger Pius IX. lehnte in der Enzyklika „Quanta cura“ vom 8. Dezember 1864 und in seinem bekannten „Syllabus“ vom gleichen Datum eine Reihe von Forderungen der Menschenrechtsdeklaration als unvereinbar mit dem katholischen Glauben ab.

Beginn einer positiven Beurteilung

Eine positive Sicht der Forderungen bürgerlicher Revolutionen des 18. und 19. Jahrhunderts setzte sich in der katholischen Kirche vollends erst unter dem Pontifikat Pius XII. (1939–1958) durch. Besonders die Weihnachtsansprache des Papstes im Kriegsjahr 1942² und seine Allocutio „Ci riesce“ vom 6. Dezember 1953³ können hier genannt werden. Allerdings wird man dazu feststellen müssen, daß die Beachtung der Menschenrechte kaum binnenkirchlich gesehen oder gar eingefordert worden wäre. Vielmehr wurde nunmehr das moralische Postulat für die Staatsregierungen angemahnt, die Menschenrechte zu beachten, zu fördern, was die Ausübung der religiösen Freiheitsrechte anbelangt. Die innerkirchliche Relevanz der Menschenrechte ist eigentlich erst während des II. Vatikanischen Konzils stärker in den Vordergrund gerückt. In der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ heißt es ebenso knapp wie deutlich: „Kraft des ihr anvertrauten Evangeliums proklamiert also die Kirche die Rechte des Menschen; sie anerkennt und schätzt den Dynamismus der heutigen Zeit, der diese Rechte allenthalben fördert“⁴. Aber auch das Konzil befürwortete weitgehend die Beobachtung der Menschenrechte nur im Hinblick auf ihre Einhaltung in Staat und Gesellschaft, vornehmlich was das Recht auf Freiheit in religiösen Dingen anbelangt⁵. Die binnenkirchliche Bedeutung wurde kaum gesehen. Dennoch werden manche allgemein gehaltenen Passagen, besonders in der Pastoralkonstitution, über die Würde des Menschen⁶ auch innerhalb der Kirche Anwendung finden müssen, wenn das Konzil und seine Beschlüsse glaubwürdig erscheinen sollen.

Die Enzyklika „Pacem in terris“ Papst Johannes' XXIII. vom

¹ J. Schmidlin, Papstgeschichte der neuesten Zeit, I. Bd., München 1933, 561. Der Text der Enzyklika in: Acta ex iis decreta quae apud Sanctam Sedem geruntur IV, Romae 1868, pp. 336–345.

² Acta Apostolicae Sedis (AAS) 35 (1943) 9–24.

³ Ebd. 45 (1953) 794–802.

⁴ „Gaudium et spes“ Nr. 41, Abs. 3.

⁵ Erklärung über die Religionsfreiheit, n. 6, Abs. 2: „Der Schutz und die Förderung der unverletzlichen Menschenrechte gehören wesentlich zu den Pflichten einer jeden bürgerlichen Gewalt. Die Staatsgewalt muß also durch gerechte Gesetze und durch andere geeignete Mittel den Schutz der religiösen Freiheit aller Bürger wirksam und tatkräftig übernehmen . . .“

⁶ Pastoralkonstitution, Nr. 9 u. 27.

11. April 1963⁷ kann als das bislang vollkommenste Dokument für die Anerkennung der Menschenrechte seitens der katholischen Kirche angesehen werden. Sehr viel reservierter erscheint hingegen die Erklärung seines Nachfolgers, Pauls VI., in einem Schreiben, das er anlässlich des 25. Jahrestages der Menschenrechtsdeklaration im Dezember 1973 verfaßt hat⁸.

2. Katholische Kirche und Menschenrechte

2.1 Politische Überzeugung

Im folgenden sollen einige Aspekte der Anerkennung bzw. Verweigerung von Grundrechten innerhalb der katholischen Kirche aufgezeigt werden.

Das Grundrecht, seine politische Überzeugung zu bekennen und danach zu leben, wird zumindest teilweise von der Kirchenleitung geachtet: Teilweise, weil hierbei in einigen Teilen der Kirche von seiten der Hierarchie ein Unterschied zwischen Laien und Klerikern gemacht wird, teilweise auch, weil manches, was hierzu gerade auf dem II. Vatikanischen Konzil gesagt und beschlossen worden ist, in aller Schönheit auf dem Papier steht, die Praxis aber oft anders aussieht. Zu ersterem sei an die „Erklärung der Deutschen Bischöfe über die parteipolitische Tätigkeit der Priester“ vom September 1973 erinnert. Zum zweitgenannten Einwand möchte man auf Bemühungen hinweisen, Jungsozialisten und Jungdemokraten in der Bundesrepublik grundsätzlich aus der Kolpingfamilie auszuschließen.

Die unterschiedliche und willkürliche Zuordnung einerseits der Laien auf die „zeitliche Ordnung“, andererseits der Kleriker auf „Gott hin“ ist ein ungutes Erbe des letzten Konzils⁹. Wenigstens wurde aber die Diskriminierung von Laien wegen politischer Überzeugungen beseitigt¹⁰.

2.2 Meinungsfreiheit

Auch bezüglich der Meinungsfreiheit hat das letzte Konzil eine neue Position eingenommen. In der Pastoralkonstitution wird das Recht auf Versammlungs-, Vereinigungs- und Meinungsfreiheit positiv gewertet, allerdings wiederum eher allgemein und im Hinblick auf den Staat¹¹. Dennoch, in dieser Beziehung ist doch auch binnenkirchlich ein Erfolg zu verzeichnen gewesen. Ebenfalls in der Pastoralkonstitution (Nr. 62 Abs. 6) steht der bedeutsame Satz: „Zur Ausführung dieser Aufgabe (sc. theologische Forschung und Lehre) muß aber den Gläubigen, Klerikern wie Laien, die rechte Freiheit des Forschens, des Denkens sowie der Meinungsäußerung – in Demut und Festigkeit – zuerkannt werden, in allen Belangen, für die sie zuständig sind.“

⁷ AAS 55 (1963) 257–304. Deutsche Übersetzung in: Herder-Korrespondenz (HK) 17 (1962/63) 476–492.

⁸ HK 28 (1974) 64–67. Vgl. auch L'Osservatore Romano vom 12. Dezember 1973.

⁹ Dekret über das Laienapostolat Nr. 7, Abs. 4 u. 5.

¹⁰ Ebd. Nr. 7, 13, 14. Vgl. Concilium 5 (1969) 648.

¹¹ Pastoralkonstitution Nr. 73, Abs. 2, u. ebd. Nr. 59, Abs. 4.

Es mutet befremdlich an, daß gegen das zögernde und bedrohte Wachstum der zarten Pflanze „Meinungsfreiheit“ in der Kirche Bedenken von seiten eines Staatskirchenrechtlers kommen. Wolfgang Rüfner meint nämlich dazu: „Die volle Meinungs- und Glaubensfreiheit wird sich jedoch in die Kirche als eine Glaubensgemeinschaft nicht übertragen lassen. Es kann nur darum gehen, ihr einen größeren Spielraum zu geben“¹². Im allgemeinen Grundrechtskatalog mögen Meinungs- und Glaubensfreiheit als eine garantierte Einheit gelten können, in der Kirche wird man hierbei jedoch streng zu unterscheiden haben. Glaubensfreiheit hat im Raum einer Glaubensgemeinschaft naturgemäß Grenzen, die beachtet sein wollen. Ihre Überschreitung wird in aller Regel eine Trennung von der Glaubensgemeinschaft zur Folge haben müssen. Meinungsfreiheit hingegen wird innerhalb einer Kirche einen ähnlich hohen Stellenwert besitzen müssen wie in anderen gesellschaftlichen Bereichen, sollen nicht Erstarrung und Absterben die aus der Vergangenheit nur allzu bekannten Folgen sein.

2.3 Gleichheit vor dem Gesetz

Bislang unbewältigte Hypothesen der katholischen Kirche und ihres Rechtes stellen die rechtliche Diskriminierung von Gruppen innerhalb der Kirche dar: die der Frauen und der unehelichen Kinder. Deren rechtliche Minderstellung mag historisch erklärbar sein, heutzutage ist sie nicht mehr verzeihlich.

Die einschlägigen Untersuchungen neueren Datums von Placidus Jordan und Ida Raming haben die ganze Haltlosigkeit und teilweise ans Groteske grenzende Diskriminierung der Frau und ihrer Rechtsstellung in der katholischen Kirche genügend aufgezeigt¹³. In diesem Punkt ist eine gründliche Neubesinnung innerhalb der katholischen Kirche an der Zeit, will sie nicht in einen anachronistischen Zustand von selbst für die Kirche bisher kaum bekanntem Ausmaß geraten. Die spürbare Distanzierung gerade der jüngeren Frauen von der Kirche und ihrem Normenkatalog hat hier wahrscheinlich eine der Hauptursachen.

In dieser Hinsicht hat das II. Vatikanische Konzil gleichfalls einen Vorstoß unternommen, der in der Kirche selbst jedoch bisher auf ein geringes Echo gestoßen ist. In der schon mehrmals genannten Pastoralkonstitution heißt es:

„Die Frauen verlangen dort, wo sie die entsprechenden Rechte noch nicht haben, die rechtliche und faktische Gleichstellung mit den Männern“¹⁴.

¹² W. Rüfner, Die Geltung von Grundrechten im kirchlichen Bereich, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 7, Münster/Westf. 1972, 9–27.
¹³ P. Jordan, Die Töchter Gottes, Frankfurt/M. 1973; Ida Raming, Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt, Köln – Wien 1973.

¹⁴ Pastoralkonstitution Nr. 9, Abs. 1.

Die Minderstellung der unehelichen Kinder hat Horst Herrmann ausreichend beschrieben¹⁵, so daß an dieser Stelle darauf nicht näher eingegangen werden muß.

Inwieweit Grund- und Persönlichkeitsrechte von Kirchengliedern durch Kirchengesetze, die der Staatsverfassung oder allgemeinen Rechtsnormen entgegenstehen, eingeengt werden können, ist bislang aus Scheu vor der Brisanz möglicher Erkenntnisergebnisse, zumindest sachlich und emotionsfrei, zu wenig erörtert worden. Der bereits erwähnte Wolfgang Rüfner hat die Problematik neuerdings wieder in die Diskussion gebracht¹⁶. Einige Aspekte der Zölibatsproblematik wird man hierbei neu zu überdenken haben. Es erscheint zunehmend fragwürdig, ob die Kirche durch einfaches Gesetz ein Grundrecht des Menschen, nämlich zu heiraten und seine Geschlechtlichkeit zu leben, aufzuheben vermag. Sofern sich ein Mensch durch Gelübde zur Ehelosigkeit verpflichtet, besteht die hier nur angedeutete Problematik nicht. Es ist selbstredend jedem unbenommen, auf die Ausübung eines Grundrechtes zu verzichten. Die in der katholischen Kirche geltende Norm, Priesterweihe bzw. bereits die Diakonsweihe mit dem Versprechen der Ehelosigkeit auf Lebenszeit zu verbinden und sozusagen in einem Rechts- und Pflichtenpaket miteinander zu verbinden, erscheint immer stärker auch vom Rechtlichen her gesehen als äußerst fragwürdig.

Es ist zwar nur eine historische Reminiszenz, aber dennoch von Interesse, daß viele Teilnehmer der Verfassungsgebenden Versammlung von 1789 in Frankreich die Auffassung vertreten haben, „daß sich die Ordensgelübde nicht mit den Menschenrechten vereinbaren ließen“¹⁷. So wurde denn auch durch ein Dekret im Jahre 1790 Gelübdeleistung verboten.

Das kirchliche Prozeßrecht leidet immer noch daran, daß die gerichtliche Überprüfung von Verwaltungsakten unzureichend, ja geradezu illusorisch geregelt ist. Obwohl sich in diesem Bereich, also der kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit, in den letzten Jahren manches getan hat, so konnte doch die ganze Schwerfälligkeit der kirchlichen Gerichtsbarkeit, die sich bedauerlicherweise eines wenig erfreulichen Rufes rühmen kann, keineswegs gebannt werden. Und dies meist zum Schaden für die von der Verwaltung benachteiligten Kirchenglieder.

15 H. Herrmann, Die Stellung unehelicher Kinder nach kanonischem Recht, Amsterdam 1971.

16 W. Rüfner, a. a. O. 18 f.: „Es ist auch nicht zu leugnen, daß die Kirche mit Hilfe der Gewissensbindung Macht ausübt, und zwar Macht, die in einigen Fällen klar gegen staatlich garantierte Grundrechte gerichtet ist.“ Rüfner liefert Beispiele für seine Behauptung.

17 Handbuch der Kirchengeschichte, Freiburg - Basel - Wien 1971, VI/1, 25.

2.4 Rechtsprechung und Verwaltung

Jeder, der mit kirchlichen Gerichten oder mit der kirchlichen Verwaltung zu tun hat, weiß, wie sehr man sich dort vor der Anwendung kirchlicher Rechtsnormen scheut. Lieber bevorzugt man aus falsch verstandener Rücksicht Absprachen, die rechtlich unverbindlich sind. Einsprüche gegen kirchliche Verwaltungsakte erscheinen immer noch so weit von einer Realisierung entfernt wie die Erreichung der Milchstraße, so daß einfach aus diesem Grund ganz ohne Zweifel in der katholischen Kirche eine für Außenstehende geradezu ungläubliche Rechtsunsicherheit herrscht. Dazu kommt die theologisch einsichtige, rechtlich aber immer fragwürdigere Gewalteneinheit in der katholischen Kirche. Man wird einfach nicht darum herkommen, hier eine Entflechtung vorzunehmen, um Entscheidungsvorgänge – seien sie nun theologischer oder rein rechtlicher Natur – durchsichtig zu machen. Der Jurist wird hier zunächst an jene Verfahren denken, die Persönlichkeitsrechte tangieren: Eheprozesse, Laisierungsverfahren, Verfahren, die sich mit der Rechtgläubigkeit von Theologen (Lehrverfahren) beschäftigen.

2.5 Gewalteneinheit oder Gewaltentrennung

Der Wiener Kirchenrechtler Erwin Melichar hat sich in seinem 1948 erschienenen Buch „Gerichtbarkeit und Verwaltung im staatlichen und kanonischen Recht“ ausführlich mit dieser Frage befaßt. Es ist auffallend, wie großzügig von Melichar die Problematik der Unabhängigkeit oder besser gesagt: der Abhängigkeit des Richters gelöst wird, zumal er die Fragwürdigkeit ganz ohne Zweifel erkannt hat. Für ihn sind die Garanten der Unabhängigkeit des kirchlichen Richters „die innere Autorität des päpstlichen und bischöflichen Amtes und die Tradition“, ferner die „weitgehende Kontrolle“ des Ordinarius durch den Hl. Stuhl¹⁸. Man kann sich einfach nicht helfen: Melichar hat die Problematik gesehen, übrigens auch Klaus Mörsdorf¹⁹, und dennoch kam es nicht zur kritischen Reflexion, ob nicht doch die Übereinstimmung der kirchlichen Verfassungsstruktur mit gewissen Staatsvorstellungen geradezu beklemmend ist. So weist Melichar auf die historische Parallele zwischen Gewalteneinheit im kanonischen Recht und im Nazi-Recht, geschaffen durch „den bekannten Beschluß des Deutschen Reichstages vom 26. April 1942, RGBl. I S. 247“²⁰. Klaus Mörsdorf kennzeichnete die Funktionenlehre im 3. Reich folgendermaßen: „Das Staatsrecht des nationalsozialistischen

¹⁸ E. Melichar, *Gerichtbarkeit und Verwaltung im staatlichen und kanonischen Recht*, Wien 1948, 72.

¹⁹ K. Mörsdorf, *Rechtsprechung und Verwaltung im kanonischen Recht*, Freiburg/Brs. 1941, 16 f.

²⁰ Melichar, a. a. O. 72. Auf S. 73, Anm. 152, wird der Beschluß in einem umfangreichen Auszug wiedergegeben.

Deutschlands hat den Gedanken der Gewaltenteilung vollends aufgegeben und durch die Einheit der Führungsgewalt ersetzt... In der begrifflichen Abgrenzung der einzelnen Funktionen werden zwar keine neuen Wege gezeigt, aber auch durch den Umbruch des Rechtsdenkens haben die früheren Gewalten eine neue Sinnbestimmung erfahren. Ihr gegenseitiges Verhältnis ist nicht mehr negativ, sondern positiv bestimmt. Die Gewalten haben sich nicht gegenseitig zu hemmen und das Gleichgewicht des staatlichen Lebens zu erhalten, sie sind vielmehr durch den politischen Führungswillen zu einer lebendigen Einheit zusammengefügt²¹. Das faschistische Italien hatte nach Mörsdorf eine „hierarchische Führung“, die die Individuen und sozialen Gruppen zur Einheit zusammenschweißt²². Es muß auffallen, daß über den verdienten Zusammenbruch der faschistischen Regime hinaus (Melichars Buch erschien ja erst 1948!) eine beängstigende Nachbarschaft zwischen Kirchenverfassung und Verfassungen faschistischer Provenienz durchaus gesehen worden ist. Teil- und zeitweise wurden bekanntlich gerade aus diesem Grunde den Nazis und Faschisten von seiten katholischer Theologen Sympathien entgegengebracht. Später – nach dem Desaster der faschistischen Regime – las sich dann manches anders, im Grunde hatte sich aber nichts geändert. Melichar wollte „den feinen Unterschied“ beachtet wissen, daß „im einen Fall... aus dogmatischen Gründen an der grundsätzlichen Machtfülle festgehalten“ wird, „im anderen Falle... ein Diktator... zu immer drastischeren Mitteln“²³ greift.

Es sollte gerade mit diesem Beispiel aus der jüngeren Vergangenheit dargelegt werden, wie stark die Interpretation der kirchlichen Verfassungsstruktur geschichtlichen Konstellationen unterliegt. Heute werden sich die Kirchenrechtler zu überlegen haben, was an der bestehenden kirchlichen Verfassung biblisch fundiert, was spätere zeitbedingte Zutat ist. Nach dieser Überprüfung wäre die Erneuerung der kirchlichen Strukturen vorzunehmen, müßte überprüft werden, inwiefern Kirche und Demokratie anzunähern sind.

3. Katholische Kirche und Demokratie

Über diesen Komplex ist in den letzten Jahren vieles gesagt und geschrieben worden, gegen und für eine sogenannte Demokratisierung der Kirche, mit und ohne Sachverstand. Hier sollen nur einige wenige Aspekte des Problems genannt werden.

Voraussetzung aller Überlegungen muß es sein, davon aus-

²¹ Mörsdorf, a. a. O. 16 f.

²² Ebd. 16.

²³ Melichar, a. a. O. 73.

zugehen, daß Staat und Kirche keine ebenbürtigen Partner darstellen. Auch durch ständige Wiederholung wird es nicht zu einer unumstößlichen Tatsache oder gar zur Wahrheit, daß Staat und Kirche gleichermaßen „vollkommene Gesellschaften“ (societates perfectae) seien. Dies ist eine Annahme, wohl ein Irrtum, der dem Wunschenken neuscholastischer Philosophen entstammt, also erst im 19. Jahrhundert angekommen ist. „Vollkommen“ ist so gesehen nur die Gesellschaft selbst. Ihr Repräsentant ist im umfassenden Sinne der Staat. Die Kirche, ja, man muß sagen: die Kirchen, Religionsgesellschaften u. ä. leben und wirken in der Gesellschaft, mit durchaus unterschiedlichem Einflußvermögen. Nach Ansicht der scholastischen Philosophie könnte also Kirche eben nicht *societas perfecta* sein. Auch ist die Kirche ihrem Selbstverständnis nach, das erst wieder im II. Vatikanischen Konzil deutlich geworden ist, „das neue Volk Gottes“, zu dem die durch die Taufe Berufenen gehören.

**Einschränkungen
der Menschenrechte
in der Kirche?**



Auf diesem Hintergrund wird die Wirkkraft der Grund- und Menschenrechte innerhalb der Kirche einzuschätzen sein. Wenn man so will, erfahren die Grundrechte Einschränkungen und Suspendierungen durch die freiwillige Bindung des Einzelnen an die innere Ordnung der Kirche. Allerdings wird die Kirchenleitung sehr sorgsam darauf zu achten haben, das kirchliche Selbstbestimmungsrecht nicht soweit zu überziehen, daß damit eine eklatante Verletzung der Grund- und Menschenrechte verbunden ist. Zwang, Pression und Willkür sollten in der Kirche ohnehin unbekannt sein. Auch wird man nicht wie Wolfgang Rübner einfachhin davon ausgehen können, „daß das kirchliche Selbstbestimmungsrecht die Grundrechtsbindung ausschliesse“²⁴.

↓ Ferner werden die Grund- und Menschenrechte ihre Ausformung, Anwendung und Beachtung im kirchlichen Bereich zwar im Rahmen des kirchlichen Selbstverständnisses finden müssen, doch können sie für die und von der Kirche nicht neu geschaffen werden. Sie sind nun einmal seit geraumer Zeit in der Welt bekannt und anerkannt, sie sind sozusagen naturrechtliche oder absolute Normen. Gerade die — katholische Philosophie und Theologie mit ihrer altherwürdigen naturrechtlichen Tradition müßten zu den gleichen Einsichten und Ergebnissen gelangen. Der umstrittene Entwurf eines Grundgesetzes der Kirche hat immerhin bereits in einigen Punkten Einsichten der Theologen und Kirchenrechtler aufgenommen. Es sei nur Kanon 21 genannt, der lautet: „Niemand darf bestraft werden, es sei denn in den vom Gesetz selbst umschriebenen Fällen und auf die von

²⁴ Rübner, a. a. O. 26.

ihm festgelegte Weise²⁵. Der genannte Kanon mag für das Rechtsempfinden eines Demokraten das Selbstverständlichste von der Welt bzw. des Rechtes enthalten. Für das katholische Kirchenrecht stellt er einen Fortschritt dar. Denn c. 2222 § 1 CIC sieht immer noch ein Einschreiten und die Verhängung von Strafen ohne vorherige Strafdrohung vor.

Ein weiteres bleibt in diesem Zusammenhang zu bedenken: Kirchliche Ordnung und kirchliches Recht können und dürfen nicht gegen die im staatlichen Bereich geltenden Grund- und Menschenrechte stehen. Gerade in der Kirche müßte das Bewußtsein um den Wert der Freiheit immer stärker werden, damit radikalen Tendenzen jedweder Provenienz gewehrt werden kann. Zudem muß sich die Kirche daran erinnern, daß aus dem in vielen Ländern, auch in der BRD, bestehenden konkordatären Verhältnis zwischen Staat und Kirche für die Kirche die Verpflichtung erwächst, das rechtliche Wertsystem des demokratischen Staates zu achten, zumindest nicht allzu weit von diesem entfernt zu sein, soweit es die eigene innere Ordnung betrifft.

Schließlich soll noch folgendes festgestellt werden: Seit geraumer Zeit sehen einsichtige Staats- und Verfassungsrechtler — und sicher nicht nur sie! —, daß die aus einer bürgerlichen Revolution erwachsene Menschenrechtsdeklaration von 1789, zwar die individuellen Freiheiten garantiert sehen wollte, der Sicherung der gesellschaftlichen Belange jedoch keine oder doch völlig periphere Beachtung geschenkt hat. Gerade französische Theologen haben auch darauf hingewiesen. Teilhard de Chardin forderte bereits 1947 in seinen „Bemerkungen über die Menschenrechte“²⁶ die Errichtung eines solidarischen organisch-psychischen Systems. „Kollektivation und Individuation sind also nicht zwei einander widersprechende Bewegungen“, meinte er²⁷. Ähnlich urteilte einige Jahre später der französische Kanonist L. de Naurois²⁸. Die Kirchen könnten in dieser Hinsicht einmal zur allgemeinen Bewußtseinsbildung Entscheidendes leisten, zudem mit gutem Beispiel bei der Konzipierung einer die sozialen Belange berücksichtigenden Deklaration der Grund- und Menschenrechte vorangehen.

4. Perspektiven

Dem gelegentlich ausgesprochenen Vorbehalt, die Menschen- und Grundrechte könnten nicht ohne weiteres auf die Kirche und ihr Recht übertragen werden, wird man erwidern müs-

²⁵ HK 25 (1971) 242.

²⁶ P. Teilhard de Chardin, Einige Bemerkungen über die Menschenrechte, in: Die Zukunft des Menschen, Olten — Freiburg/Brsg. 1963, 253—256.

²⁷ Ebd. 254.

²⁸ L. de Naurois, Etudes des droits de l'homme, in: Revue de droit canonique XIV (1964) 221—240, hier 224 f.

III =

sen, daß zumindest die im Jahre 1948 von der UNO proklamierten Menschenrechte in jedem Rechtssystem — sei es nun staatlich oder kirchlich — Anwendung finden sollten. Bei der Neuordnung oder Reform des kanonischen Rechts führt an sich kein Weg daran vorbei, sie zu beachten und in das neue Kirchenrecht aufzunehmen. Allerdings nutzt eine formale Einordnung der Menschenrechte in das katholische Kirchenrecht ebenso wenig wie ihre Aufnahme in Staatsverfassungen, die auch nur auf dem Papier stehen. Das wäre dann — schlicht gesagt — philologischer Positivismus.

Die Menschenrechte auch innerhalb der Kirche garantieren!

Man wird es nun nicht beim Warten auf die Entwicklung einer entsprechenden Verfassungswirklichkeit bewenden lassen, sondern es muß auch in die katholische Kirche der Geist der Menschenrechtsdeklaration einziehen. Andere Kirchen sind sozusagen in der Theoriediskussion der katholischen Kirche ein gutes Stück voraus. Der Ökumenische Rat der Kirchen hat sich öfters mit den Menschenrechten beschäftigt. Innerhalb der katholischen Kirche machte sich — wie gesagt — eine positive Sicht der Menschenrechtsdeklaration in der Enzyklika „Pacem in terris“ Johannes' XXIII. bemerkbar, während Paul VI. auch in seiner Botschaft an die Erste Internationale Menschenrechtskonferenz in Teheran vom 22. April bis 12. Mai 1968 zu ihr eher kritisch Stellung bezogen hat²⁹.

Im Frühling des II. Vatikanischen Konzils intervenierte der Bischof von Brügge für die Aufnahme der Menschenrechte in eine kirchliche Verlautbarung. Die Bischöfe von Mecheln und Namur schlossen sich diesem Vorstoß an³⁰. Auch der römische Kanonist J. Beyer hat sich um die Beachtung der Menschenrechte im katholischen Kirchenrecht große Verdienste erworben³¹. Es hat sich also bereits einiges getan. Dennoch, die Perspektiven sind heute keineswegs ermutigend: Die Mehrheit der kirchlich Gebundenen repräsentiert ohne Zweifel nicht jenen Bevölkerungsteil, der ein gewachsenes, inneres Verhältnis zu den demokratischen Grundrechten besitzt. Vielleicht ist heute bereits das Bewußtsein von der Notwendigkeit, die Menschen- und Grundrechte auch innerhalb der Kirche zu garantieren und zu beachten, in Teilen der Hierarchie ausgeprägter als an der breiten Basis. Von der Basis gingen großteils die Denkanstöße (und mehr als nur dies!) aus, aber eben von einer qualifizierten

²⁹ HK 22 (1968) 256 f, und Concilium 5 (1969) 646.

³⁰ Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando, Series I, vol. II, Pars I, Roma 1960, pp. 103, 110, 113.

³¹ J. Beyer, De statuto iuridico Christifidelium iuxta vota Synodi Episcoporum in novo Codice iuris condendo, in: Periodica 57 (1968) 550–581; ders., De iuribus humanis fundamentalibus in statuto iuridico Christifidelium assumendis: ebd. 58 (1969) 29–58. Eine angezeigte Fortsetzung ist nicht erschienen.

Minderheit, die heute zunehmend der Resignation verfällt. Das gebietsweise als Desaster zu bezeichnende Desinteresse an der Mitarbeit in rudimentär demokratischen Gremien wie etwa den Laienräten spricht eine nur zu deutliche Sprache³².

Einengung des
Kirchenrechtes auf das
Eherecht –
zum Schaden des
Rechtswußtseins

Zum wenig entwickelten Rechtsempfinden im kirchlichen Bereich hat neben der hierarchischen Struktur der Kirche, die geradezu zwangsläufig eine natürliche Distanz des „Volkes Gottes“ von den wirklich wichtigen Entscheidungsprozessen geschaffen hat, die weitgehende Einengung des kirchlichen Rechtes auf den eherechtlichen Sektor beigetragen. Die Scheu und die Ungeschicklichkeit, Rechtsdifferenzen sauber auszutragen, ist so typisch für den kirchlichen Bereich, daß die allgemeine Rechtspflege in der katholischen Kirche Schäden davongetragen hat, die möglicherweise unheilbar sind. Denn die davon geprägte Mentalität ist so weit verbreitet, daß ihr Schwinden einem Wunder gleichkommen würde. Die Perspektiven sind also wenig günstig, Optimismus ist nicht angebracht. Menschenrechte im Kirchenrecht – immer noch ein Desiderat für die Zukunft.

Literarischer Überblick

Die Menschenrechte in der katholischen Kirche – ein literarischer Überblick

- 1) A. Albrecht, Koordination von Staat und Kirche in der Demokratie, Freiburg – Basel – Wien 1965. – 2) A. Antweiler, Die Mehrheit als Prinzip in der Kirche, in: ThG 60 (1970) 81–102. – 3) A. Bayet, Histoire de la Déclaration des Droits de l'homme, Paris 1939. – 4) W. Besson, Die christlichen Kirchen und die moderne Demokratie, in: Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte, Stuttgart – Berlin u. a. 1966, 201–216. – 5) K. A. Bettermann u. a., Die Grundrechte, Berlin 1967. – 6) und 7) I. Beyer, siehe Anm. 31. – 8) E. Bonnin, A los veinte años de la Declaración de los derechos humanos de la O. N. U., in: Inculcable 8 (1968) f. 232, p. 353–356. – 9) P. Boyle, Die Erneuerung des Kirchenrechtes und die Resolutionen der „Canon Law Society of America“ von 1965, in: Concilium 3 (1967) 635–639. – 10) K. Braunstein, Die Menschenrechte in katholischer Sicht, in: Die Menschenrechte und die Sowjetische Besatzungszone, Bonn 1965, 78–87. – 11) K. Brinkmann, Grundrecht und Gewissen im Grundgesetz, Bonn 1965. – 12) A. von Campenhausen, Grundgesetz und Kirche, in: Bayerische Verwaltungsblätter, N. F. 14 (1968) 221–225. – 13) J. A. Coriden, The Case for Freedom – Human Rights in the Church, Washington D. C. – Cleveland 1969. – 14) H. W. Daigeler, Heutiges Menschenrechtsbewußtsein und Kirche, Einsiedeln 1973. – 15) Demokratisierung der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Memorandum deutscher Katholiken. Herausgegeben vom Bensberger Kreis, Mainz 1970. – 16) B. F. Deusch, Humanitas, yesterday and today, in: Jurist 25 (1965) 163–172. – 17) A. Dordett, Das Naturrecht im Codex Iuris Canonici, in: Naturrecht in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft, Innsbruck 1961, 423–436. – 18) I. Fuchs, Iura hominis, in: Periodica 53 (1964) 8–30. – 19) E. Gallina, La chiesa cattolica con le organizzazioni internazionali per i diritti umani, Roma 1968. – 20) R. Gardiner, Christianity and Human Rights, in: The Ecumenical Review 4 (1968) 404–409. – 21) J. G. Gerhartz u. a., Kein Grundgesetz der Kirche ohne Zustimmung der Christen, Mainz 1971. – 22) A. Gnägi, Katholische Kirche und Demokratie, Einsiedeln 1970. – 23) O. v. Harling, Der Rechtsschutz im kirchlichen Amtsrecht, in: NJW 20 (1967) 2299 f. – 24) H. Herrmann, siehe Anm. 15. – 25) K. Hesse, Der Rechtsschutz durch staatliche Gerichte im kirchlichen Bereich, Göttingen 1956. – 26) J. Imbert, Droit canonique et droits de l'homme, in: L'année canonique 15 (1971) 383–395. – 27) Ph. de La Chapelle, La déclaration universelle des droits de l'homme et le catholicisme, Paris 1967. – 28) J. Leclerc, Die Religionsfreiheit im Lauf der Geschichte, in: Concilium 2 (1966) 567–575. – 29) P. Lombardia, Die Grundrechte der Gläubigen: ebd. 5

³² Der Grazer Kirchenrechtler Schwendenwein schrieb bereits 1970, „daß man kaum hoffen kann, daß die Errungenschaften der Französischen Revolution im kanonischen Recht in absehbarer Zeit wirklich einen adäquaten Niederschlag finden. Der Gedanke des Schutzes von Menschenwürde und Menschenrecht wird zumeist nur bei gewissen Einzelfragen, die aber durchaus den Gesamtkomplex des Problems repräsentieren, angeschnitten“. H. Schwendenwein, Die Errungenschaften der Französischen Revolution und das Kanonische Recht – Überlegungen zu einer Frage der Rechtsentwicklung, in: ÖAFKR 21 (1970) 137 f.

(1969) 608–611. — 30) Menschenrechte: ebd. 644–651. — 31) J. Moltmann, Theological basis of Human Rights and of the liberation of man, in: The Reformed World 31 (1971) 348–357. — 32) L. de Naurois, siehe Anm. 28. — 29) J. Neumann, Menschenrechte in der Kirche!, in: Vaterland, Nr. 267/1973 (1 Seite). — 34) P. Pavan, Das Recht auf Religionsfreiheit in der Konzils-erklärung, in: Concilium 2 (1966) 585–592. — 35) J. Pohlschneider, Die Menschenrechtsdeklaration der UNO und die Schemata des II. Vatikanischen Konzils, in: Naturrecht, Menschenrechte, Offenbarung, Frankfurt/M. 1968, 141–153. — 36) E. Ranft, Grundrechte und Naturrecht. Entwicklung und Tendenzen der naturrechtlichen Auslegung der Grundrechte seit 1945, München 1965. — 37) M. Raske u. a., Initiativen zur Verwirklichung der Menschenrechte in der Kirche, in: Concilium 7 (1971) 435–439. — 38) W. Ruffner, Zur Bedeutung und Tragweite des Artikels 19, Abs. 3, des Grundgesetzes [Anwendbarkeit der Grundrechte auf juristische Personen], in: AöR 89 (1964) 261–321. — 39) Sacramentum mundi, Freiburg – Basel – Wien 1969, Bd. III, Sp. 418–424 (Menschenrechte). — 40) H. Schwendenwein, siehe Anm. 32. — 41) H. Simon, Katholisierung des Rechtes?, Göttingen 1962. — 42) P. Teilhard de Chardin, Einige Bemerkungen über die Menschenrechte, in: Die Zukunft des Menschen, Olten – Freiburg/Br. 1963, 253–256. — 43) ders., Das Wesen der Idee der Demokratie – Ein biologischer Zugang zu dem Problem: ebd. 313–320. — 44) Th. Tomandl, Der Einfluß des katholischen Denkens auf das positive Recht, Wien 1970. — 45) J. J. Wright, The Law and the Person, in: The Jurist 23 (1963) 314–320. — 46) R. Zippelius, Wertungsprobleme im System der Grundrechte, München – Berlin 1962.

Georg Scherer Sinnfrage und pastoraler Dienst

Die Sinnfrage ist für das heutige Selbstverständnis der Menschen, für ihr Suchen nach einer Humanisierung des Lebens wie auch für die Findung und Bejahung gemeinsamer Normen für das individuelle und soziale Leben von grundlegender Bedeutung. Der folgende Beitrag gibt eine gedrängte Zusammenfassung dessen, was philosophisch-anthropologische Reflexion heute zur Beantwortung der Sinnfrage beitragen kann. Diese Reflexion konvergiert mit Ergebnissen heutiger Bibeltheologie und kann zu einer Neuorientierung der kirchlichen Praxis beitragen. red

i. Philosophisch- anthropologische Grundlagen

Die folgenden Ausführungen sind von der Überzeugung getragen, daß der Mensch das Wesen der Sinnfrage ist. Wir können uns nämlich keinen Sprechakt, keinen Vollzug von Erkenntnis und kein Handeln vorstellen, die nicht unter dem Apriori der Verwiesenheit des Menschen auf Sinn stünden. Die Sinnfrage ist sozusagen der Grundwille des Menschen, so zu leben, daß sich das Dasein im einzelnen wie im ganzen lohnt, daß es in sich trägt und daß der Mensch sich dadurch mit sich selbst zu identifizieren vermag. Was in dieser Weise das Dasein erfüllen soll, muß die Ebene des Instrumentellen, der subjektiven Zweckmäßigkeit, auf der wir nach den Mitteln der Daseinserhaltung, nach den materiellen Bedingungen sinnvoller Existenz suchen, übersteigen. So erklärte schon Aristoteles, das gute und gerechte Leben, das in sich zugleich das freie sei, müsse sich auf das beziehen, was um seiner selbst willen ist.

Der Mensch —
auf Sinn verwiesen

Der Mensch ist also mit einer Notwendigkeit, in welcher immer schon über ihn verfügt ist, auf Sinn verwiesen. Dies

zeigt sich wohl am klarsten gerade dort, wo jeder Sinn radikal in Frage gestellt wird. Denn auch wer erklärt, alles sei sinnlos, muß doch schon um Sinn wissen, um seine Aussage überhaupt machen zu können. Auch wird er diese Aussage in verzweifelter Resignation oder im Protest gegen alles Bestehende machen. Darin liegt eine implizite Bejahung von Sinn. Ohne sie wären weder die Erkenntnis faktischer Sinnlosigkeit noch der Protest dagegen oder die daraus entspringende Resignation möglich¹.

Vermittlungsfunktion der Sinnfrage

Weil der Mensch in allen Dimensionen seines persönlichen wie gesellschaftlichen Daseins auf Sinn verwiesen ist, kommt dieser Verwiesenheit eine universelle Vermittlungsfunktion zu. Die Gegensätze, in denen zumeist anthropologische, sozialphilosophische und ethische Fragen behandelt werden (z. B. Theorie und Praxis, Vernunft und Sinnlichkeit, Individuum und Gesellschaft, Norm und Freiheit) finden in der Verwiesenheit auf Sinn zu ihrer ursprünglichen Einheit zurück. So erweist sich der Mensch als das auf Totalität bezogene Wesen. Mit Totalität ist zunächst alles faktisch Wirkliche angezielt, Natur und Geschichte, wie sie sich von ihren Anfängen her bis zu der Situation, in der wir uns vorfinden, ergeben haben, aber auch das Mögliche, insofern der Mensch auf eine noch offene Zukunft zugeht, über die noch nicht entschieden ist, die noch nicht verwirklichte Möglichkeiten in sich birgt, auf die sich Erwartungen, Pläne, Utopien und Phantasien, Angst und Hoffnung beziehen. Alles Vergangene und Gegenwärtige wird von dem Sinn her, der in ihm wirklich oder nur angeblich realisiert worden ist, beurteilt bzw. verurteilt. Alles Zukünftig-Mögliche wird entweder als Bedrohung von Sinn in der Angst erlebt oder als noch ausstehende Ankunft von Sinn projiziert oder in Hoffnung erwartet. So werden also sowohl die persönliche Geschichte des Einzelnen wie die Geschichte der Menschheit im ganzen von der Verwiesenheit auf Sinn zusammengehalten.

Es geht uns hier nicht um inhaltlich gefüllte Vorstellungen von Sinn, sondern um die grundlegende Einsicht, daß der Mensch vom Existential der Verwiesenheit auf Sinn bestimmt ist. Diese anthropologische Konstante ist allen Religionen, Philosophien und Ideologien, aller Hoffnung und Verzweiflung noch einmal vorgelagert: in der formalen Leere der menschlichen Vernunft und Liebesfähigkeit, in der diese mit der Totalität umfangsgleich, aber nicht inhaltsgleich ist.

¹ Genaueres dazu s. H. E. Hengstenberg, *Sinn und Sollen*, Kevelaer 1974; G. Scherer, *Eschatologie und geschichtliche Zukunft*, Kevelaer 1971, 26–47, *ders.*, *Auf der Suche nach Sinn*, in: *Johannes Hüttenbügel, Gott – Mensch – Universum*, Graz 1974, 255–291.

2. Verwiesenheit auf Sinn und Frage nach Gott

Wenn der Sinn, auf den sich der Mensch verwiesen sieht, alles Mögliche und Wirkliche, Natur und Geschichte im ganzen, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umgreifen können soll, so darf er nicht als ein einzelnes Seiendes oder als ein partikuläres Vorkommnis innerhalb der Zeit von Natur und Geschichte vorgestellt werden. Er muß vielmehr in der Lage sein, alles zu umgreifen, die ungeheure Vielheit zur Einheit zu fügen, in allem gegenwärtig zu werden. Diese universelle Immanenz ist ihm aber nur zuzusprechen, wenn er zugleich alles einzelne unendlich überschreitet. Noch einmal zeigt sich die Vermittlungsfunktion des Sinngedankens. Er selbst, der Sinn, wird er zunächst auch nur als das erste Woher und das letzte Woraufhin des menschlichen Daseins gedacht, erweist sich als der Horizont, in dem alles, falls es sinnvoll sein soll, erscheinen muß, und der doch als der Horizont, gerade weil er alles einbegreift, auch alles übersteigt. Als die absolute Transzendenz muß er die alles einbegreifende Immanenz sein.

Nun läßt sich weiter zeigen, daß diese immanente Transzendenz und transzendente Immanenz am Leitfaden dessen interpretiert werden muß, worin sie in Form der leeren Verwiesenheit auftaucht: dem menschlichen Geist. Sie kann nicht am Modell des in sich verschlossenen, zwar mit sich identischen, aber auch auf seine ausschnittshafte Daseinsweise begrenzten Naturwesens interpretiert werden. Ist schon der Mensch auf die eine alles Mögliche und Wirkliche einbegreifende Totalität verwiesen, so kann diese selber nicht wie das sachhaft Seiende ontologisch unterhalb dieses Horizontes liegen. Sie muß vielmehr die in sich subsistierende, existente Fülle dessen sein, woraufhin der Mensch nur eröffnet ist und woraufhin er aussteht. Das wird noch deutlicher, wenn wir bedenken, daß der Sinn nur im Akt des „Einverständnisses“ als Sinn realisiert wird: Im Wissen um das Sinnhafte als Sinnhaftes, in der Bejahung des Sinnhaften und in seiner Anerkennung als gut und daseinswert (Liebe). Dieses unauflösliche Ineinander von Verständnis und Affirmation, von Vernunft und Liebe macht aber die Einheit der Vollzüge aus, die man traditionellerweise den Vermögen des Geistes zuschreibt. Im Sinn gelangt also der Geist zur Einheit seiner Vollzüge. In bezug auf den Sinn ist Vernunft Liebe und Liebe Vernunft. Ist der Mensch kraft seiner Verwiesenheit auf Sinn also auf etwas verwiesen, das um seiner selbst willen erkannt und geliebt werden kann, ist dieses aber der allumfassende Inbegriff von Möglichkeit und Wirklichkeit und der im Umgreifen der Welt sie übersteigende Horizont alles Welthaften, so folgt, daß er selber, der Sinn

und Horizont, die Einheit von Vernunft und Liebe selber in sich tragen muß. Denn ihm als der Totalität an sich selber, dem Absoluten, dem unendlichen Horizont kann von außen nichts hinzugefügt werden. Das heißt, der Akt des Einverständnisses muß im absoluten Sinn selber spielen, mit ihm identisch sein. So gelangen wir durch eine transzendente Reflexion, d. h. durch eine Reflexion auf die innerste Wurzel der menschlichen Vollzüge im Menschen zur Idee eines Absoluten, in welchem Unendlichkeit, Absolutheit und Sinn dasselbe sein müssen.

Der absolute Sinn
identisch mit dem
absoluten Sein

Dieser absolute Sinn muß zugleich identisch sein mit dem absoluten Sein. Um das zu erweisen, gehen wir wieder auf den Menschen zurück. Für uns Menschen gilt als oberstes Postulat der praktischen Vernunft: Das Sinnvolle soll *sein*, das Sinnlose aber verschwinden. Alles Sinnvolle *soll* auch sein, alles Sinnlose *soll nicht* sein. Sinn soll nicht bloße Utopie und bloßer Gedanke bleiben, sondern in sich selber gesetzt, als Positivität von Leben, Gesellschaft, sinnvollen Zuständen verwirklicht werden. Absurdität dagegen soll überall, wo sie sich zeigt, überwunden, ausgeschaltet, als Nichtiges selber genichtet werden. Nun zeigt sich aber das menschliche Dasein in seiner Faktizität als ambivalent. Erfahrungen von Sinn wechseln mit Absurditätserfahrungen. Schönheit, Freiheit, Liebe, Friede sind nicht einfach Utopien, sondern auch faktische Realität. Sie erweisen sich aber auch immer wieder als gefährdet, werden von den „Mächten“, die in der Geschichte immer wieder die Überhand gewinnen, nicht nur theoretisch für nichtig erklärt, sondern praktisch aufgehoben und zerstört. So gibt es wohl ein Sein des Sinnes, aber nur ein ohnmächtiges. Der Tod schließlich als der für unser empirisches Bewußtsein „absolute Herr“ (Hegel) stellt in und über alle Katastrophen der Geschichte hinaus jeglichen Sinn in Frage. Soll diese Situation in ihrer Ambivalenz überwunden werden, so muß der Sinn mächtiger sein als alles jetzt Bestehende, er muß sich als die eigentliche Realität und Wirklichkeit erweisen, als das, was gerade nicht nur Sinngedanke und Sinnutopie bleibt, sondern als das, in dem Sein und Sinn, Wirklichkeitsmacht und Gutheit, Existenz und Wahrheit immer schon eins sind. Diese Identität von Sein, Sinn und Geist können wir Gott nennen. Daher ist in der Verwiesenheit des Menschen auf Sinn als dem ursprünglichsten Impuls, der in ihm wirksam ist, zugleich Wenn man will, kann man den Weg der Gedanken, den wir soeben zurückgelegt haben, als Versuch eines Gottesbeweises bezeichnen. Dabei ist allerdings der postulatorische die Verwiesenheit auf Gott gesetzt.

Der postulatorische
Charakter dieses
„Gottesbeweises“

Charakter, der den verschiedenen Gedankenschritten eignet, nicht zu übersehen. Vor allem gilt der Schluß auf die Identität von Sein und Sinn in Gott nur unter der Voraussetzung einer möglichen Verwandlung alles bestehenden Wirklichen in Sinnhaftigkeit. Es geht um einen Satz mit „wenn... dann“-Struktur. Wenn alles Bestehende einmal sinnhaft werden soll, dann muß es eine vorgängige Identität von Sein und Sinn im Absoluten geben. Gewiß kann man sagen: Wenn es sie nicht gibt, was soll dann die so fundamentale Verwiesenheit des Menschen auf Sinn? Wenn es sie nicht gibt, ist dann vielleicht die Verwiesenheit auf Sinn selber ein Unsinn? Wie kann aber andererseits eine solche Sinnidee, sei sie auch noch so formal, in einer Wirklichkeit entstehen, in welcher nicht das Prinzip des Sinnes mit der ursprünglichsten Realität eins ist? Mit solchen Fragen nähern wir uns einer Endalternative, vor welcher der Mensch auf die Dauer nicht ausweichen kann: Entweder alles ist sinnlos, sogar noch die Verwiesenheit auf Sinn, oder es gibt einen Grund zur Hoffnung in jener Identität von Sein, Sinn und Geist, die wir Gott nennen können. Insofern stellen unsere Gedanken ein rationales Argument für Hoffnung dar, das selber aber erst durch die Erfüllung der Hoffnung, also in der noch ausstehenden Zukunft, verifiziert werden kann.

Auferweckung und Sinnfrage

Dieses Argument vermag von sich aus die Erfahrung des Glaubens weder zu deduzieren noch zu ersetzen. Es stützt aber diesen Glauben und die ihm immanente Hoffnungsstruktur dadurch, daß es ihre selber zutiefst sinnvolle Entsprechung zu der alle Vollzüge des Menschen zusammenhaltenden Verwiesenheit auf Sinn erweist. Ja es scheint, als ob sich die Vermittlungsfunktion dieser Verwiesenheit und damit letztlich des Sinnes selber auf theologischer Ebene noch einmal zeigt. Wählt man sie nämlich zum hermeneutischen Schlüssel des Glaubensverständnisses, so zeigt sich, daß die verschiedenen Ansätze, wie etwa der transzendente, der existentielle und der politische miteinander synthetisierbar sind. Das hat für die pastorale Praxis der Kirche entscheidende Bedeutung. Nimmt man die Verwiesenheit des Menschen auf absoluten Sinn – und damit auf Gott – als leitendes Vorverständnis für die Interpretation des christlichen Glaubensgehaltes und des Glaubensvollzuges ernst, so läßt sich vielleicht kurz zusammengefaßt folgendes sagen: Indem Gott, also die absolute Identität von Sein und Sinn, in Jesus Christus in der Geschichte anwesend werden, wird diese Geschichte – und in ihr auch die Natur² – so von der

² Siehe dazu das vom Verfasser in Kürze publizierte Forschungsgespräch „Die Natur im Horizont der Freiheitgeschichte“, das im Februar 1974 von der Kath. Akademie Die Wolfsburg in Mülheim-Ruhr durchgeführt wurde.

Mitteilung des absoluten Sinnes getroffen, daß die Verheißung der Mündung der Geschichte jedes einzelnen wie der Geschichte im ganzen in den absoluten Sinn selber zur unverbrüchlichen und unüberholbaren Zusage Gottes wird. Das bleibt gültig, obwohl die Anwesenheit des absoluten Sinnes in der persönlichen Geschichte Jesu Christi, der diese Anwesenheit ist, innergeschichtlich am Kreuz scheidet, wodurch zugleich Geschichte als der universale Schuldzusammenhang (Adorno) zutage tritt, in welchem die Interessen an Selbsterhaltung und Herrschaft den Sinn immer wieder ausschalten und sich gegen ihn als pure Gewalt behaupten. In der Auferweckung Jesu Christi von den Toten durch Gott erweist sich aber dennoch, daß Sinn keine bloße Idee und hoffnungslose Utopie bleibt, sondern Sinn und Sein, Vernunft und Wirklichkeit, Liebe und Existenz in Gott ewige Identität sind. Diese Realitätsmacht des Sinnes, seine nicht mehr hinterfragbare Ursprünglichkeit, Sinn sozusagen als wirklichkeitsmächtige Letztinstanz, erweist sich im Ereignis der Auferweckung. Nur durch sie kann die Sache Jesu ins Recht gesetzt und der Anspruch ihrer letztgültigen Legitimität erwiesen werden. Denn in ihr stellt sich der ewige und absolute Sinn als die ursprüngliche Seinsmacht auf die Seite dessen, der in seiner persönlichen Geschichte die Anwesenheit dieses Sinnes in der Geschichte überhaupt war. Damit öffnet sich über dieser Geschichte aber die Wahrheit des Sinnes und die — allerdings nur in der Hoffnung greifbare — Gewißheit, daß nicht Absurdität, Schuld und Tod, sondern Gott selbst als der absolute Sinn zu dem Horizont werden wird, in dem alle einzelnen und alle zusammen, der Mensch und die Menschheit, Natur und Geschichte in den Sinn gehoben werden. Das setzt freilich voraus, daß dieser Sinn die Partikularität und Einzelhaftigkeit noch überwindet, die er selbst darin noch hatte, daß er in der Geschichte eines Menschen in einer bestimmten geschichtlichen Stunde erschien. Das Osterereignis hat auch gerade darin seine unüberholbare Bedeutung, daß es die Absolutheit des Sinnes, die im historischen Jesus noch partikularisiert war, in die umfassende Weite Gottes selbst versetzt, aus und in welcher sie alles umgreifen und alles zur Erscheinung des Sinnes im absoluten Horizont des Sinnes zu machen vermag. Diese Totalisierung des in Jesus Christus erschienenen Sinnes geschieht im Heiligen Geist. Damit ist zugleich die eschatologische Perspektive des Glaubens auf das deutlichste unterstrichen: Die Vollendung des Ganzen im Sinn, die noch ausstehende Überwindung der Mächte der Absurdität, einschließlich des „letzten Feindes, des Todes“

(1 Kor 15) zielen auf jene Versöhnung von Sein und Sinn, nun nicht mehr nur in Gott, wo sie ewige Identität sind, sondern auch in der Welt.

3. Pastorale Grundfunktionen der Kirche

Im Vorstehenden ist wohl schon deutlich geworden, daß die Entsprechung von Sinnfrage und Botschaft von Jesus Christus mit dem Kern der pastoralen Aufgabe der Kirche zusammenhängt. Der kirchliche Auftrag umfaßt die vielfältigen kirchlichen Aktionen, von Liturgie und Verkündigung über theologische Wissenschaft und Bildung bis hin zum politisch-sozialen Engagement. Dabei hat die Kirche die in Jesus Christus der Welt mitgeteilte Sinnfülle Gottes, das Todesurteil der Menschen über den, der diese Sinnfülle repräsentiert, und den Anbeginn des Aufganges des endgültigen und absoluten Sinnhorizontes in seiner Auferweckung zu verkünden und nie vergessen zu lassen. Sie hat diesen Anfang kraft des Geistes in sich gegenwärtig und muß ihn der Welt in Erinnerung bringen, damit sie Hoffnung gewinne — oder damit die in ihr schon lebendige Hoffnung bestätigt werde — auf einen endgültig guten Ausgang aller Dinge. In diesem einen Dienst der Kirche wird man drei aufeinander verweisende Grunddimensionen unterscheiden müssen:

3.1 Die kritische Funktion

Wenn die Geschichte zwar immer wieder durch Blitze des durchschlagenden Sinnes erhellt ist, der Sinn in ihr aber immer wieder durch Gewalt, nur blind sich durchsetzende Selbsterhaltung, Isolierung der Menschen voneinander, Angst, Langeweile, Haß und Tod unterdrückt wird, dann ist die Kirche gehalten, die Sinnlosigkeit wirkenden Mächte als solche namhaft zu machen, damit das Unrecht wenigstens als solches bezeichnet wird. In diesem Sinne gilt es, die Infragestellung dessen, was im Neuen Testament „Welt“ in des Wortes negativer Bedeutung meint, in das Ganze des Dienstes der Kirche am Menschen wieder einzuholen. Es setzt vor allem die kritische Distanzierung der Kirche zu sich und jedes einzelnen Christen zu sich selbst voraus, weil ja die Grenzscheide zwischen Sinn und Absurdität, zwischen gewaltmäßigem Niederhalten des Sinnes und seinem Aufleuchten nicht säuberlich Kirche und Welt voneinander trennt, sondern durch beide hindurchgeht. Zu dieser kritischen Funktion gehört auch die Anmeldung des „eschatologischen Vorbehalts“ (J. B. Metz) gegenüber allen Programmen, Utopien oder gar bestehenden Zuständen, die sich für unüberbietbar und damit nicht korrigierbar halten. Gerade sie unterdrücken die Bewegung des Menschen auf eine vollere Realisierung von Sinn. Damit wird zugleich

auch deutlich, daß in der kritischen eine befreiende Funktion enthalten ist und daß beide in der auf das Eschaton abzielenden Hoffnung begründet sind. Insofern sind die zweite und dritte der hier genannten Funktionen in der ersten bereits anwesend.

3.2 Die befreiende Funktion

Von der befreienden Funktion war in den letzten Jahren, besonders im Hinblick auf bessere materielle Daseinsbedingungen, auf die Befreiung der Menschen zur Selbstbestimmung und auf die Überwindung sozialer Ungerechtigkeit die Rede. Wenn wir vom Ausgangspunkt der Verwiesenheit des Menschen auf Sinn ausgehen, so kommt dieser sozial-emanzipatorischen Funktion der Kirche in der Tat eine große Bedeutung zu. Wo dem Menschen als einem leiblichen Wesen die materiellen Bedingungen eines sinnvollen Lebens mangeln, ist es ihm nur schwer möglich, an eine sinnvolle Ordnung der Welt sowie an einen Grund und ein Ziel seiner eigenen Existenz zu glauben. Zudem ist Selbstbestimmung ein Moment der sinnvollen Existenz, denn Sinn, der nicht als solcher verstanden und in freier Anerkennung bejaht wird, kann nicht zur Identität der menschlichen Person mit sich selber führen. Andererseits dürfen wir nicht vergessen, daß weder die Befreiung zur Selbstbestimmung noch die Herstellung menschenwürdiger Verhältnisse bezüglich der materiellen Bedingungen der menschlichen Existenz von sich aus schon Sinn mit sich bringen. Gerade die in den hochindustrialisierten Gesellschaften lebenden Menschen machen heute sehr häufig die Erfahrung, daß gerade dort die Frage aufbricht: Wozu das alles? Hat es einen Sinn? Was lohnt sich überhaupt? — wo eine hochgezüchtete technische Organisation in der Lage ist, die primären Bedürfnisse des Menschen verhältnismäßig leicht zu befriedigen und eine große Auswahl an Konsummöglichkeiten zur Verfügung zu stellen. Vor allem muß die Einsicht gewonnen werden: Die bloße Befreiung zur Selbstbestimmung muß abstrakt für sich allein genommen nichtig und leer bleiben, denn ein Mensch, der nichts anderes wäre als frei im Sinne der Selbstbestimmung, könnte als letzte und höchste Möglichkeit seiner Existenz nur immer wieder seine eigene Freiheit reflektieren und sich klar machen, wie frei und sich selbst gehörig er doch ist. Sinnvolle Gehalte aber, auf die hin er sein Dasein entwerfen und mit denen er es erfüllen kann, vermag diese Freiheit als solche nicht zu produzieren. Vor allem fehlte einer solchen Freiheit dasjenige, worin sie mit anderen Menschen kommunizieren könnte, was zwischen Person und Person mitgeteilt und zur Sprache gebracht zu werden wert und würdig ist. Der überall zu bemerkende Sprachzerfall,

die Unfähigkeit zu interpersonalen Beziehungen, das Leiden an der Isolation des einzelnen, die Unfähigkeit, die Mauern des eigenen Ich zu sprengen — das alles hat nicht zuletzt seine Wurzeln im Ausbleiben jener Sinngehalte, in welchen Menschen erst miteinander eins zu werden vermögen. „Sprechen kann ich wohl“, läßt Werner Herzog, in einem seiner viel zu wenig bekannten Filme, ein Kind sagen, „aber ich weiß nicht, was ich sagen soll.“ Wir brauchen also einen umfassenderen Begriff von Befreiung. Ihm gemäß wird Befreiung des Menschen dort realisiert, wo es dem Menschen ermöglicht wird, Sinnerfahrungen zu machen, d. h. die Möglichkeiten des menschlichen Daseins freizulegen, in denen das, was um seiner selbst willen ist, vollzogen werden kann.

Einige Felder
von Sinnrealisierungen:
Ich und Du

Es ist hier nicht der Raum, die Fülle der Sinnmöglichkeiten im einzelnen zu beschreiben, in denen sich die Verwiesenheit des Menschen auf den absoluten Sinn ihrer bloßen formalen Leere entledigt und welthaltige Realität gewinnt. Es seien nur stichwortartig einige Felder solcher Sinnrealisierungen zusammengefaßt: Erfahrungen des Angenommenseins des Ich durch das Du mit ihrer Fähigkeit, das Grundvertrauen (Erikson) des Menschen in die Wirklichkeit überhaupt zu erwecken oder zu bestärken. Hier geht es, theologisch gesehen, um die Vermittlung des absoluten Angenommenseins des Menschen durch Gott in der zwischenmenschlichen Interpersonalität. — Die zweckfreie Kommunikation in Spiel und Fest, die eine Bejahung des Ganzen der Wirklichkeit impliziert, weil sie als sinnhaft erfahren wird, und diese Bejahung selber in einem leiblich-sinnlichen Vollzug darstellt. — Naturerfahrungen als Erfahrungen einer unendlichen Vielfalt der Formen und Gestalten, der archetypischen Bilder, in denen uns der Sinn der eigenen Existenz gegenständlich wird, des ohne menschliches Machen von sich her Aufgehenden und der zwecklosen Darstellung sich selbst gehörender Ganzheit im Medium des Lichtes (A. Portmann). Diese Aspekte sind besonders angesichts der Umweltkrise und des möglichen Wachstumstodes der Menschheit als Grundlage eines anderen, nicht nur auf Herrschaft und Ausbeutung bezogenen Verhältnisses des Menschen zur Natur von entscheidender Wichtigkeit. Die noch weithin fehlende Weckung eines Bewußtseins für die hier anstehenden Probleme ist z. Z. eine der wichtigsten Aufgaben des pastoralen Dienstes der Kirche, auch und vor allem bei ihren eigenen Mitgliedern. — Wiedergewinnung der kontemplativen Grunderfahrungen, in denen das Ich transparent wird, die Mitteilung des absoluten Sinnes in sich zu emp-

Spiel und Fest

Natur und Kunst

Kontemplation und
Kreativität

3.3 Die eschatologisch-religiöse Funktion

fangen und in sinnlichen Gestalten auszudrücken. Diese Ausdrucksfähigkeit stellt eine wichtige und meist vernachlässigte Grundweise der vielzitierten Kreativität des Menschen dar. Hier wäre viel von der Erinnerung an das „Mimetische“ zu lernen, wie sie von W. Benjamin, Th. W. Adorno und M. Horkheimer immer wieder beschworen worden ist. Wenn wir dem Eschatologisch-Religiösen eine eigene Funktion zuschreiben, so ist damit zweifellos die Möglichkeit des Mißverständnisses verbunden, das Eschatologische könne als ein besonderes Moment neben andere innerhalb des kirchlichen Lebensvollzuges treten. In Wirklichkeit haben die vorstehenden Überlegungen schon deutlich gemacht, daß die eschatologische Dimension das Ganze des kirchlichen Dienstes bestimmen muß. Daher ist zu betonen: Das Eschatologische läßt sich nur insofern als eine eigene Funktion darstellen, als die Kirche auf es ständig gedenkend zurückkommen muß, um die Sinnrichtung ihrer Wirksamkeit in den anderen Funktionen nicht zu vergessen. Das geschieht in der Liturgie mit Wortverkündigung und Sakramentenspendung sowie im Gebet, also in den Akten, die wir im engeren Sinne des Wortes als „religiöse“ bezeichnen können. Sie stehen innerhalb des genuin Christlichen immer in einer eschatologischen Dimension. Gott wird angerufen und verehrt als derjenige, der, als der Ursprung aller Dinge, Natur und Mensch in eine Geschichte entlassen hat, welche in den absoluten Sinn einmünden soll, der er selber ist. Sofern dieses eschatologische Ereignis in Christus bereits geschehen ist — allerdings im oben beschriebenen Sinne noch seiner Totalisierung entgegengerichtet —, ist Religion im eschatologischen Horizont des christlichen Glaubens nichts anderes als die erinnernde, vergegenwärtigende und dank sagende Vorwegnahme der endgültigen Sinnerfüllung in Gott. Wird diese Dimension des kirchlichen Dienstes vernachlässigt oder auf die beiden vorhergenannten Funktionskreise reduziert, so sind eine Ethisierung, ja eine Soziologisierung und Psychologisierung des kirchlichen Lebens die Folge, welche die Dimension, die wir als die entscheidend menschliche erkannt haben, nämlich die Verwiesenheit auf Sinn, aus sich verloren hat³.

³ Man muß sich nicht wundern, daß unter diesen Bedingungen, unter denen „Gott . . . fast nur noch eine Kommunikationsstruktur“ ist, „die die Teilnehmer nötigt, sich auf der Grundlage der gegenseitigen Anerkennung ihrer Identität über die Zufälligkeit einer bloß äußeren Existenz zu erheben“, die im Ethischen nicht aufhebbarer „mystischen Elemente“ einer „kontemplativen Grunderfahrung“ sich „als ein eigener Bereich abzuspalten“ beginnen, worauf Jürgen Habermas mit Recht kürzlich aufmerksam gemacht hat (J. Habermas — D. Henrich, Zwei Reden, Suhrkamp TB 202, 40 f.). Diese Abspaltung zeigt sich heute deutlich in der Hinwendung zur ungeschichtlichen, von der innerweltlichen Aktion abgewandten Meditation asiatischer Prägung und in den vielfältigen Versuchen, vor allem der jüngeren Generation, in subkulturellen soziologischen Zusammenhängen kontemplative Erfahrungen zurückzugewinnen.

Pastoraler Takt

Es ist hier nicht der Ort, die besondere Verschärfung darzustellen, in welche die zu allen Zeiten anwesende Sinnfrage des Menschen in der heutigen Industriegesellschaft geraten ist. Diese Sinnkrise der Gegenwart soll nur als der Hintergrund angesprochen werden, vor dem sich eine Grundlegung des pastoralen Dienstes der Kirche von der Sinnfrage her als situationsgerecht zu erweisen vermag. Hier muß allerdings vor einem Mißverständnis dringlich gewarnt werden. Es geht nicht darum, ständig vom Sinn des Lebens, der Bedrohung dieses Sinnes, der Sinnkrise und der zerbröckelnden Identität des heutigen Menschen zu reden. Ideologisierung, Erstarrung in Leerformeln und Vordergründigkeit der Antworten würden dann das Grundanliegen sehr bald versanden lassen. Es geht mehr um ein Hintergrundwissen, eine anthropologisch fundierte Grundeinstellung und ein Verständnis der Glaubensbotschaft, die in der Vielgestalt der pastoralen Aufgaben als einigende Vermittlung zur Auswirkung kommen müßte. Die Gemeinden müßten nicht so sehr über den Sinn reden, als ihn durch ihre eigenen Kommunikationsstrukturen, in den Liturgiefiern, in der Bildungsarbeit und im sozialen Engagement zu realisieren versuchen. Christliche Gemeinden, Institutionen, Vereine, Familien usw. haben in einer immer absurder werdenden Welt insofern die Repräsentation des Eschatologischen als dessen Vorschein in sich auszubilden, als sie gelebte Kommunikation im Sinn aus dem Glauben an deren unverlierbare Gültigkeit kraft der Bestätigung durch Gott selbst realisieren. Dieser kommunikative und soziale Aspekt der Verwirklichung von Sinn sollte uns aber nicht vergessen lassen, daß die Frage nach Sinn nicht nur die allgemeinste und alle Menschen angehende, sondern zugleich auch die intimste und privateste Frage ist, die jeden einzelnen je für sich angeht. Daher wird es innerhalb des Gesamtspektrums kirchlicher Pastoral die Möglichkeit geben müssen, über Sinnfragen zu sprechen und sie bewußt zu stellen. Dabei gilt es einige Regeln zu beachten, die mit der inneren Struktur der Verwiesenheit auf Sinn und der Sinnfrage zusammenhängen. Man darf sie nicht vernachlässigen, ohne solche Gespräche selber zu einer Absurdität zu machen. Folgende Bedingungen eines solchen pastoralen Taktes seien ohne Anspruch auf Vollständigkeit namhaft gemacht:

Einige Regeln,
um über die Frage
nach dem Sinn
zu reden

Eigene
Sinnerfahrungen

Hören

1. Der auf die Sinnfrage hin Angesprochene muß selber Erfahrungen des Sinnes wie der Absurdität gemacht haben, um ein kommunikativ kompetenter Sprecher sein zu können.
2. Er muß hörend für den anderen oder die anderen offen sein und darf sie nicht, ohne sich bemüht zu haben, den

Kern ihrer Frage zu verstehen, mit dem Netz seiner vielleicht noch so wahren Überzeugungen und Standpunkte überziehen.

Fragen offen lassen

3. Er muß wissen, daß er nicht auf alle Fragen eine Antwort parat haben kann. Es gibt sogar Fragen, auf die kein Mensch eine Antwort weiß, sondern nur Gott allein. Dabei handelt es sich oft gerade um Sinnfragen, etwa im Zusammenhang mit persönlichen Leiderfahrungen.

Nicht auf die Sinnfrage drängen . . .

4. Manchmal ist es unangebracht, Menschen auf Sinnfragen aufmerksam zu machen, die sie selber noch nicht als solche gespürt haben. Wir müssen nämlich die Verwiesenheit des Menschen auf Sinn, von der Frage nach Sinn in gewisser Weise unterscheiden. Auf Sinn verwiesen sind wir Menschen immer und leben daher z. B. immer aus Sinnentwürfen. Es kann durchaus sein, daß sie uns eine zeitlang so tragen, daß im Augenblick keine Sinnfragen gestellt werden brauchen.

. . . und sie nicht verdrängen

5. Im scheinbaren Widerspruch zu dem gerade Gesagten ist es oft notwendig, Menschen auf Sinnfragen aufmerksam zu machen, die sie nicht sehen wollen, sondern vor denen sie fliehen und die sie verschleiern. Gerade die Dialektik von 4. und 5. macht wohl deutlich, warum hier von „pastoralem Takt“ geredet wird.

Neue Sinnrealisierungen

6. Notwendig ist weiter eine Offenheit für neue Formen von Sinnrealisierungen, welche die tradierten Konzepte übersteigen. Diese Aufgeschlossenheit muß sich aber mit einem stets wachen kritischen Bewußtsein gegenüber den Interessen verbinden, die oft unter dem Schleier von Sinnideen Sinnverwirklichung gerade verhindern.

Hoffnung auf die Verheißung

7. Das Wichtigste ist wohl: Man muß wissen, daß der Sinn kein zuhandenes Ding ist, das auf Rezept zu haben ist. Sinn ist immer nur als die ereignishafte Transparenz des Endlichen für das Unendliche gegeben. Darum „haben“ wir ihn nie.

8. Der spezifisch christliche Verkündigungsauftrag wird darin wahrgenommen, daß die Sinnerfahrungen in ihrem Verheißungscharakter interpretiert werden, durch welchen sie auf das Eschaton hinweisen. Angesichts von Absurditätserfahrungen erweisen sich der Glaube und das Glaubenszeugnis darin, daß Hoffnung den Mut des „dennoch“ aufbringt, das sich am zentralen Heilsereignis, der Auferweckung Jesu Christi von den Toten, orientiert.

Walter J. Hollenweger

Marxistische Ethik*

Die folgenden Überlegungen scheinen zunächst eher in eine „Dialog“-Zeitschrift zu gehören, denn die knappe Zusammenfassung ethischer Implikationen bei Marx und marxistischer Ethikentwürfe der Gegenwart bieten eine Grundlage für fruchtbare Gespräche mit allen Menschen, die von marxistisch-sozialistischem Denken herkommen. Gleichzeitig werden aber in diesem Beitrag gemeinsame Probleme auf der Suche nach tragfähigen Normen sichtbar und werden gerade von marxistischen Außenseitern Lösungen anvisiert, die auch für die christliche Normenfindung und Verkündigung höchst bedeutsam wären. red

Man kann zu Recht die Frage stellen, ob es überhaupt eine marxistische Ethik gibt. Wegen seiner starken Betonung der objektiven gesellschaftlichen und politischen Gesetzmäßigkeiten, die im marxistischen Verständnis für die verschiedenen Ethiken verantwortlich sind, erweckt der Marxismus den Eindruck „eines wesentlichen, grundsätzlichen Immoralismus“¹. Der italienische Geschichtsphilosoph Benedetto Croce hält es für „ein hoffnungsloses Unterfangen“, über „die Prinzipien der Ethik nach Marx zu schreiben“². Ebenso hält der deutsche Sozialist Werner Sombart das marxistische System für grundsätzlich „a-ethisch“³, und der litauische Philosoph Antanas Maceina hält den dialektischen Materialismus für „ethisch neutral“⁴. Der australische Historiker Eugene Kamenka stellt fest, daß „es den Marxisten bis jetzt nicht gelungen ist, eine ursprüngliche oder auch nur annähernd kohärente Ethik zu entwickeln“⁵. Er begründet diese Aussage mit Zitaten aus den Schriften von Karl Marx,

zum Beispiel aus der Deutschen Ideologie (1845/46): „Die Kommunisten predigen überhaupt keine Moral“⁶. Sie sagten dem Proletariat nicht, was es tun solle, sondern zeigten ihm, was es durch den Lauf der Geschichte gezwungen werde zu tun. Der französische Kommunist Rappoport schließlich war der Meinung, daß „der Marxismus überhaupt keine Ethik kenne“⁷.

Heute aber erscheint eine Reihe von ethischen Entwürfen in der Sowjetunion und in der DDR⁸. Am 22. Parteitag der Kommunistischen Partei der Sowjetunion⁹ wurde großer Nachdruck auf Fragen der Ethik gelegt, und G. Karpov beschreibt die Sowjetunion als „die Zitadelle . . . einer neuen kommunistischen Moral“¹⁰.

Um zwischen diesen sich widersprechenden Ansichten etwas Klarheit zu gewinnen, will ich zuerst die ethischen Implikationen der Schriften von Karl Marx untersuchen, dann die verschiedenen zeitgenössischen Ethiken der Sowjetunion darstellen und schließlich in einem letzten Teil diese ethischen Auffassungen auf Grund neuerer marxistischer Literatur kritisch interpretieren.

1. Ethische Implikationen bei Karl Marx

Die ethischen Implikationen des Denkens von Karl Marx lassen sich am besten auf Grund seines Menschenverständnisses darstellen. Die Hauptfrage war für Karl Marx nicht „Was ist ein guter Mensch?“, sondern: „Was ist der wahre Mensch?“ Die Antwort auf diese Frage ist eindeutig: Der wahre Mensch ist der emanzipierte Mensch, der von den Fesseln der Religion, der Gesellschaft und des Staates

⁶ D. Rjazanow et al. (Hrsg.), Marx-Engels Gesamtausgabe (Berlin – Moskau 1927 f), Abt. I, Bd. 5, 227.

⁷ C. Rappoport, Le matérialisme de Marx et l'idéalisme de Kant, Suresnes 1900, 11.

⁸ L. M. Archangelski, Kategorii marksistskoi etiki (Ich verwendete die deutsche Übersetzung: Kategorien der marxistischen Ethik, Berlin/DDR 1965); A. F. Schischkin, Osnovi marksistskoi etiki (Ich verwendete die deutsche Übersetzung: Grundlagen der marxistischen Ethik, Berlin/DDR 1965). – Für die DDR vgl. auch: Lebensweise und Moral im Sozialismus. Institut für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED, Berlin 1972.

⁹ [Deutsch:] Programm der Kommunistischen Partei der Sowjetunion, in: Programm und Statut der Kommunistischen Partei der Sowjetunion. Angenommen auf dem XXII. Parteitag der KPdSU, 17. bis 31. Oktober 1961, Berlin/DDR 1961.

¹⁰ G. Karpov, Über die Kulturrevolution in der UdSSR, Berlin 1956, 5.

* Erschien ursprünglich auf Englisch (Expository Times 1974). Übertragung ins Deutsche vom Verfasser.

¹ G. Fedotov, Christianin v revolucii (Der Christ in der Revolution), Paris 1957, 20.

² B. Croce, Historical Materialism and the Economics of Karl Marx, New York 1914, 113–117.

³ W. Sombart, Der proletarische Sozialismus („Marxismus“), Jena 1924, Bd. I, 313.

⁴ A. Maceina, Sowjetische Ethik und Christentum, Witten 1969, 10.

⁵ E. Kamenka, Marxism and Ethics, London 1969, 1 (vgl. auch E. Kamenka, The Ethical Foundations of Marxism, London & Boston 1962, 21972).

befreite Mensch. Solange der Mensch und seine Ethik von Kräften außerhalb seiner selbst bestimmt werden, ist seine Ethik nur eine Funktion dieser Kräfte. Dieser Mensch lebt immer noch in der Prähistorie. Eigentlich beginnt die Geschichte des Menschen erst in dem Augenblick, wo er anfängt, seine eigene Geschichte zu formen, indem er die Kräfte, die für seine Ethik verantwortlich sind, bestimmt:

„Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und ihnen entsprechende Bewußtseinsformen behalten hiermit nicht länger den Schein der Selbständigkeit. Sie haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung, sondern die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens. Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein“¹¹.

„Bedarf es tiefer Einsicht, um zu begreifen, daß mit den Lebensverhältnissen der Menschen, mit ihren gesellschaftlichen Beziehungen, mit ihrem gesellschaftlichen Dasein, auch ihre Vorstellungen, Anschauungen und Begriffe, mit einem Wort auch ihr Bewußtsein sich ändert?

Was beweist die Geschichte der Ideen anders, als daß die geistige Produktion sich mit der materiellen umgestaltet? Die herrschenden Ideen einer Zeit waren stets nur die Ideen der herrschenden Klasse.

Man spricht von Ideen, welche eine ganze Gesellschaft revolutionieren; man spricht damit nur die Tatsache aus, daß sich innerhalb der alten Gesellschaft die Elemente einer neuen gebildet haben, daß mit der Auflösung der alten Lebensverhältnisse die Auflösung der alten Idee gleichen Schritt hält“¹².

Eine menschliche Welt erschaffen!

„Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien“, sagt Karl Marx¹³. Man könnte seine ethische Grundlegung folgendermaßen zusammenfassen: Die politische und gesellschaftliche Realgeschichte geht der Ideengeschichte voran und determiniert sie. Die (philosophischen und religiösen) Ideen sind Reaktionen auf das, was in der Realgeschichte schon vorhanden ist. Solange das nicht erkannt wird, *erleidet* der Mensch die

Geschichte. Aber dieser empirische Mensch ist nicht der wahre Mensch. Der wahre Mensch nimmt seinen rechtmäßigen Platz ein in der Geschichte und formt die Bedingungen der Geschichte, die dann wiederum den Menschen formen. Wenn der Mensch wirklich menschlich werden soll, so haben wir zuerst eine menschliche Welt zu erschaffen“¹⁴.

„Wahrer Mensch“ – eine ethische Aussage
Diese Position von Karl Marx (die ich hoffentlich nicht all zu stark vereinfacht habe) wird von Eugene Kamenka folgendermaßen kommentiert: „Die Aussage, daß der gegenwärtige empirische Mensch nicht ‚wahrer Mensch‘ sei, ist keine logische, sondern eine ethische Feststellung. Die moralischen Kriterien für das Menschsein folgen nicht logisch aus der Bedeutung des Wortes ‚Mensch‘. Mit anderen Worten: Marx ist nicht der erste und nicht der letzte, der von der Postulation einer ethischen Werthierarchie zur Postulation einer logischen Hierarchie getrieben wird, zur Konzeption des Guten als einer ‚höheren‘ und ‚wirklicheren‘ Existenz“¹⁵. Kamenka fragt sich auch, ob die implizite Auffassung von Marx logisch stichhaltig sei, wenn er behauptet, daß der selbstgenügsame, der immer aktive Mensch dem fremdbestimmten, dem determinierten, dem auch passiven Menschen moralisch überlegen sei. „Daß der aktive dem passiven Menschen ethisch überlegen sei, ist sowohl bei Marx wie auch bei anderen (Philosophen) eine unbegründete Behauptung“¹⁶. Natürlich will Kamenka Marx das Recht zu ethischen Urteilen nicht abstreiten. Aber ein ethisches Urteil sollte dann als solches gekennzeichnet und nicht als logisches Urteil getarnt werden. „Ethisch mündig ist“, schließt Kamenka, „wer eine ethische Entscheidung treffen kann, ohne zu verlangen, daß ihr die Geschichte und die Logik angepaßt werden, um sie zu stützen, ohne zu verlangen, daß die Natur, ja der ganze Kosmos die ‚Richtigkeit‘ unserer Entscheidung und/oder unsere Erfolgsaussichten garantieren“¹⁷.

¹¹ Karl Marx, Die Frühschriften (Hrsg. von S. Landshut), Stuttgart 1953, 349 (aus der „Deutschen Ideologie“ 1845/46).

¹² Frühschriften, 545 f (Kommunistisches Manifest).

¹³ Ebd. 170 (aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“, Brief an Ruge, Sept. 1843).

¹⁴ Ebd. 334 („Die Heilige Familie“, 1844/45).

¹⁵ Kamenka, a. a. O. 25.

¹⁶ „That it is morally better to act than to be acted upon is never, in Marx or anywhere else, more than an unsupported assumption“ (ebd. 26).

¹⁷ Ebd. 30.

Die „Wiedergeburt“ – ein Mythos

Eine weitere Interpretation der Ethik von Karl Marx wird von Robert Tucker vorgelegt. Was Kamenka mit dem Hinweis auf die „Anpassung der Geschichte und der Logik“ an unsere ethischen Entscheidungen anvisiert, wird in Tuckers Interpretation als Mythos bezeichnet. Durch die Veränderung der den Menschen bestimmenden äußeren Faktoren erwartet Marx „die geistliche Wiedergeburt des Menschen“¹⁸. Und das ist – in den Worten von Tucker – ein Mythos. Immerhin gibt es Situationen, in denen der Mythos eine wichtige Funktion für die Motivation des Menschen ausübt. Und „eine der hervorstechendsten Eigenschaften mythischen Denkens besteht darin, daß der Denker das Mythische seines Denkens nicht durchschaut. Für ihn ist es eine Enthüllung dessen, was empirisch vorliegt“¹⁹. So kann die Antwort auf die Frage „Warum sollen wir im Kampf zur Veränderung der den Menschen bedingenden Faktoren teilnehmen?“ lauten: „Weil der Mythos uns sagt: Partizipiere! Nimm bewußt teil an der revolutionären geschichtlichen Bewegung, die sich vor unseren Augen abspielt.“ Das berühmte Buch „Das Kapital“ ist nach Tucker kein ethisches Buch, sondern ein Buch der Enthüllungen, der Offenbarung²⁰.

Am Beispiel Sexualethik

Man macht sich diesen Sachverhalt vielleicht am besten klar in einer seiner Anwendungen, beispielsweise auf dem Gebiet der Sexualethik. An einer berühmten Stelle im kommunistischen Manifest nimmt Marx den Vorwurf der Bourgeoisie auf, die Kommunisten wollten die Weibergemeinschaft einführen. Darauf antwortet er:

„Die Kommunisten brauchen die Weibergemeinschaft nicht einzuführen, sie hat schon immer existiert. Unsere Bourgeoisie, nicht zufrieden damit, daß ihnen die Weiber und Töchter ihrer Proletarier zur Verfügung stehen, von der offiziellen Prostitution gar nicht zu sprechen, finden ein Hauptvergnügen darin, ihre Ehefrauen wechselseitig zu verführen. Die bürgerliche Ehe ist in Wirklichkeit die Gemeinschaft der Ehefrauen. Man könnte

höchstens den Kommunisten vorwerfen, daß sie an Stelle einer heuchlerisch versteckten, eine offizielle, offenerherzige Weibergemeinschaft einführen wollten. Es versteht sich übrigens von selbst, daß mit der Aufhebung der jetzigen Produktionsverhältnisse auch die aus ihnen hervorgehende Weibergemeinschaft, d. h. die offizielle und nichtoffizielle Prostitution, verschwindet“²¹.

Das ist die beißende Kritik des Marxismus an der bürgerlichen Sexualethik. Aber wenn man bei Karl Marx einen positiven Beitrag zur Sexualethik sucht, so sucht man umsonst. Die erste marxistische Sexualethik wurde von einer Russin, Alexandra Kollontai (1872–1952), entwickelt²². Sie war Mitglied der Regierung Lenins und später sowjetrussischer Botschafter in verschiedenen Ländern. Viele Jahre vor Wilhelm Reich vertrat sie die Überzeugung, daß die wirtschaftliche und gesellschaftliche Revolution mit einer Sexualrevolution parallel gehen müsse. Es bedrückte sie, daß die veränderten gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bedingungen nicht automatisch auch die Werte der Sexualmoral veränderten, insbesondere unter der Bauernschaft. Sie vermutete daher, daß es zur Veränderung des Menschen etwas anderes und etwas zusätzliches brauchte als lediglich veränderte gesellschaftliche Bedingungen. Insbesondere beschäftigte sie die „Doppelmoral“, die in den sozialistischen Staaten so verbreitet ist wie in den kapitalistischen. Sie sah in den Ehegesetzen eine Institution, welche die Emanzipation der Frau verhinderte. Ja, sie ging noch weiter und sah in der Ehe selber ein Hindernis für die Entwicklung des wirklich Weiblichen. Das Eheobligatorum wird, so stellte sie fest, nicht nur durch wirtschaftliche, sondern auch durch psychologische Faktoren am Leben erhalten. Die Menschen haben es vergessen (oder vielleicht überhaupt nie gelernt), was „Liebe“ und was „erotische Freundschaft“ ist. Darum pressen sie fälschlicherweise allen Eros in die Ehe und erleben daher nie die ganze Skala des Eros. (Unter Eros versteht sie natürlich nicht einfach

²¹ Frühschriften 544 (Kommunistisches Manifest).

²² Die wichtigsten Schriften von A. Kollontai zu diesem Thema sind: Social'nye osnovy ženskogo voprosa (1909) [Die sozialen Grundlagen der Frauenfrage]; Svobodnaja ljubov'. Ljubov' pečel trudovyh (1924) [Die freie Liebe. Die Liebe der Arbeitsbienen]; Bol'saja ljubov' (1927) [Die große Liebe]. Einige dieser Texte sind in einer praktischen französischen Ausgabe mit einer hervorragenden Einführung zugänglich: Judith Stora-Sandor, Alexandra Kollontai: Marxisme et révolution sexuelle, Paris 1973.

¹⁸ B. Tucker, Philosophy and Myth in Karl Marx, Cambridge (1961) 219/22, 24 [deutsch: Karl Marx. Die Entwicklung seines Denkens von der Philosophie zum Mythos, München 1963].

¹⁹ Tucker, Philosophy 224.

²⁰ Ebd. 231.

Geschlechtsverkehr.) Sie verlangte daher eine „Schule der Zärtlichkeit und Liebe“, welche man nicht mit den heute landläufigen erotischen oder pornographischen Büchern verwechseln sollte oder auch mit dem, was man heute „sex education“ nennt. *Eros*, im tiefsten Sinne des Wortes, beschäftigte sie und nicht lediglich *Sexus*.

Sie faßte eine Sukzession monogamer Verhältnisse ins Auge, was natürlich in gewissen Fällen staatliche Hilfe für die Erziehung der Kinder bedeuten würde. „Trennung von Küche und Ehe“, der Liebe von ihren wirtschaftlichen Sanktionen war für sie wichtiger als die Trennung von Kirche und Staat. Obschon in der Sowjetunion die kirchliche Trauung keinen Rechtscharakter mehr hatte, war sie der Meinung, daß die sowjetischen Ehegesetze nicht fortschrittlicher als diejenigen der Kirche, ja, daß sie sogar reaktionärer als z. B. diejenigen Norwegens waren²³. Sie wollte das Versprechen Engels²⁴ ernst nehmen, in welchem er mit der Aufhebung des Privateigentums auch die Befreiung der Ehe von wirtschaftlichen Sanktionen, die völlige Privatisierung der Beziehungen zwischen Mann und Frau, prophezeit hatte.

Alexandra Kollontai hat ihr Ziel nicht erreicht. Die Ehegesetze der Sowjetunion²⁵ und der DDR²⁶ sind grundsätzlich nicht verschieden von denjenigen westlicher Staaten. Da die sowjetische Gesellschaft so gut wie die west-

liche auf der Produktion aufgebaut ist, wird diejenige Form des Zusammenlebens von Mann und Frau bevorzugt, die die größte Produktion verspricht. Die Sowjetunion ist der (wahrscheinlich richtigen) Ansicht, daß die bürgerliche Kleinfamilie die beste Garantie biete für das wirtschaftliche Wachstum. Das ist natürlich grundsätzlich ein anti-marxistisches Argument, denn es folgt der kapitalistischen Ideologie, die das wirtschaftliche Wachstum für wichtiger hält als die sexuelle Emanzipation, die Freiheit des Menschen²⁷. (Was immer man von Alexandra Kollontais Vorstellungen von einem theologischen Gesichtspunkt halten mag, steht hier nicht zur Diskussion.)

2. Zeitgenössische marxistische Ethiken

Marx entwickelte keine explizite Ethik. Trotzdem gibt es heute eine wachsende Anzahl ethischer Handbücher in der Sowjetunion. Welche Gründe führten zu dieser Entwicklung? Vielleicht ist ein kurzer Seitenblick auf eine parallele Entwicklung in der christlichen Kirche nützlich. Dietrich Bonhoeffer begann seine Vorlesungen über Ethik mit den erstaunlichen Sätzen: „Das Wissen um Gut und Böse scheint das Ziel aller ethischen Besinnung zu sein. Die christliche Ethik hat ihre Aufgabe darin, dieses Wissen aufzuheben.“ Er fragt dann weiter, „ob es einen Sinn hat, überhaupt von christlicher Ethik zu sprechen . . . Die christliche Ethik erkennt schon in der Möglichkeit des Wissens um Gut und Böse den Abfall vom Ursprung. Der Mensch im Ursprung weiß nur eines: Gott!“²⁸. Aber genauso wie dieses Verständnis des christlichen Glaubens vor allem im Klima der Naherwartung oder im Kontext einer verfolgten Untergrundkirche seine Gültigkeit hat, so scheint das marxistische Selbstverständnis als a-ethische Ideologie in der Situation der Revolution oder in der unmittelbaren Erwartung der klassenlosen Gesellschaft seinen Sitz im Leben zu haben. Aber wenn die Parousie sich hinauszieht, werden die ursprünglich eschatologischen (revolutionären) Aussagen in ethische verwandelt. Und genau-

²³ Alexandra Kollontai, Autobiographie einer sexuell emanzipierten Kommunistin, hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Iring Fetscher, München 1970.

²⁴ Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates.

²⁵ Über das Eherecht in der Sowjetunion: P. Chaplet, La famille soviétique. Etude historique et juridique, Paris 1929; D. Lober, Das Eherecht der Sowjetunion, Marburg 1950; A. Bilinsky, Das sowjetische Eherecht, Herrenalb 1961; M. Solovjev, Semja v sovetskomo obščestve (Die Familie in der sowjetischen Gesellschaft), Moskau 1962; Rudolf Schlesinger, Changing Attitudes in Soviet Russia. The Family, London 1949; André Pierre, Les femmes en Union soviétique, Paris 1960, und das oben erwähnte Buch von Judith Stora-Sandor.

²⁶ Lebensweise und Moral im Sozialismus, 346 ff. Immerhin scheinen die Gesetze für arbeitstätige Mütter zu den besten zu gehören (361 ff.). Vgl. auch die Sammelrezension sexuellethischer Literatur von Gerhard Steege, in: Zeichen der Zeit (1972, 151 ff.), wo er folgende Veröffentlichungen bespricht: Heinz Grassel, Jugend – Sexualität – Erziehung, Berlin 1967; S. Schnabl, Mann und Frau intim. Fragen des gesunden und gestörten Geschlechtslebens, Rudolfstadt 1969; Sozialistische Beziehungen in Familien und Hausgemeinschaften bewußter gestalten (Schriftenreihe des Staatesrates, Heft 21, 1971), Wir bleiben zusammen. Eine Diskussion um Ursachen von Ehekrisen, hrsg. von R. Halgash; E. Mannschatz, Familienerziehung. Einführung in die sozialistische Familienerziehung, Berlin 1971.

²⁷ Archangelski, a. a. O. 157; Maceina, a. a. O. 75.

²⁸ D. Bonhoeffer, Ethik (hrsg. v. E. Bethge) (1949), München 1966, 19.

so wie das Christentum in ruhigeren Zeiten sich mit den ethischen Anforderungen des Alltagslebens auseinandersetzen mußte, so müssen die Marxisten „in der Übergangsperiode, die zum Kommunismus führt“²⁹, die ethischen Fragen klären. Immerhin, sie brauchten dazu ein halbes Jahrhundert.

Bedingungen für das Entstehen einer kommunistischen Ethik

Nicht nur der bürgerliche Lebensstil in der heutigen Sowjetunion hat das Entstehen einer kommunistischen Ethik bedingt. Es hängt auch mit dem Austausch mit den Völkern Asiens zusammen, wie Maccina dokumentiert. Wenn der Kommunismus die Asiaten davon überzeugen will, daß die materielle die wirkliche Welt ist – eine Ansicht, die den meisten asiatischen Traditionen zuwider läuft –, dann kann er dies nur in der Form einer Ethik tun³⁰.

Sowjetische Denker machten eine weitere Feststellung: „Warum kommen Menschen, die gleichartige Lebensläufe, gleiche Rechte in der Gesellschaft und sogar, nehmen wir an, gleichwertige Begabungen haben, zu verschiedenen Ergebnissen im Leben?“³¹ Nach streng marxistischem Verständnis sollte das nicht der Fall sein, außer man würde den Menschen bedingende Faktoren ins Spiel bringen, die von Karl Marx nicht vorausgesehen wurden. Aber das ist für einen sowjetischen Denker eine schwierige Folgerung. Man löst das Problem, indem man dem Menschen die Möglichkeit einräumt, sich gegen den Gang der Geschichte zu stemmen. „Die marxistische Ethik diktiert keine Normen, sondern leitet diese aus dem gesellschaftlichen Sein des Menschen ab“³². Die ethischen Normen für sein Handeln allerdings erwachsen aus dem „Beweis der Notwendigkeit dieses Handelns und Verhaltens“³³.

Da die Produktionsverhältnisse in den verschiedenen Kulturen verschieden sind, produzieren verschiedene Kulturen notwendiger-

weise verschiedene Ethiken³⁴. „Äußerlich kann ein und dasselbe Verhalten je nach den konkreten Bedingungen sittlich oder unsittlich sein“³⁵. „Das Gute und das Böse sind keine ewigen, unveränderlichen Kategorien“³⁶. Das ist übrigens auch der Grund für die marxistische Polemik gegen Kant. Kant ist selber ein Produkt einer bestimmten Gesellschaft und als solches hat er seinen Wert³⁷. Aber unter veränderten Produktionsverhältnissen verliert er ihn. Es gibt eben keine sittlichen Werte per se. Die sittlichen Werte spiegeln lediglich einen bestimmten Stand der Gesellschaft wider. „Die Gründer des Marxismus haben die ethischen Fragen nie akademisch gestellt; sie betrachteten diese Fragen immer im Zusammenhang mit dem Klassenbewußtsein des Proletariats und mit dem Kampf um eine neue Gesellschaft“³⁸.

Grundsätze einer klassenbewußten Ethik

Welches sind nun die Grundsätze einer solchen klassenbewußten Ethik? Man argumentiert etwa folgendermaßen: Die Schaffung der materiellen und technischen Grundlage ist die Grundlage der Verwandlung des Menschen und seiner ethischen Eigenschaften. Aber die erfolgreiche Lösung des technischen Aufbaus der Gesellschaft verlangt ebenso die Bildung eines neuen Menschen, des Menschen der kommunistischen Zukunft. Bildung heißt in diesem Zusammenhang, daß die wirtschaftlichen Veränderungen auch „richtig zum Ausdruck“ gebracht werden³⁹. Es genügt eben nicht, daß die Sowjetunion das beste Wirtschaftssystem der Welt geschaffen hat. Die Sowjetbürger müssen es auch verstehen und als das beste bezeugen. Dann werden sie auch verstehen, daß die Aufhebung des Privateigentums den Diebstahl unmöglich macht. Nicht weil er vom Gesetz verboten ist, sondern weil es zwecklos ist zu stehlen, wenn schon alles allen gehört⁴⁰. Man braucht zur

³⁴ Karl Kautsky, Ethik und materialistische Geschichtsauffassung, Stuttgart 1906. Ich zitiere aus dem gekürzten Nachdruck, hrsg. von H. J. Sandkühler und R. de la Vega, Marxismus und Ethik. Texte zum neukantianischen Sozialismus, Frankfurt 1970, 209.

³⁵ Schischkin, a. a. O. 205.

³⁶ Archangelski, a. a. O. 87. Vgl. auch: Lebensweise und Moral im Sozialismus 29.

³⁷ K. Kautsky, a. a. O. 209.

³⁸ A. Schischkin, Voprosy etiki v trudach V. I. Lenina [Fragen der Ethik in den Schriften Lenins], Voprosy filosofii, 1960, Nr. 4, 58.

³⁹ A. Schischkin, Grundlagen 19.

⁴⁰ Ebd. 24.

²⁹ Vgl. Anm. 9.

³⁰ Vgl. den Bericht vom indischen Kongreß über Philosophie, in: Voprosy filosofii, 1956, Nr. 6, 163–169; 1957, Nr. 2, 175–181; Maccina, a. a. O. 25 ff.

³¹ W. Ashajew, Fern von Moskau, Berlin 1956, 233 f.

³² Zit. in: Maccina (a. a. O. 45), aus Schischkins Grundlagen der marxistischen Ethik [341]. Ich konnte die Stelle in meiner Ausgabe Schischkins nicht finden.

³³ Schischkin, Grundlagen der marxistischen Ethik, Berlin 1965, 186.

Durchführung dieses Programms auch keine Polizeigewalt, denn die Bürger haben die Überlegenheit und Güte dieser Gesellschaft in ihrem Gewissen internalisiert und tun aus Überzeugung (und vielleicht auch unter dem Druck der öffentlichen Meinung, des kollektiven Gewissens, wie zugestanden wird) das, was für sie und das ganze Volk gut ist. Nur in Ausnahmefällen muß zu physischer Gewalt gegriffen werden⁴¹.

Die marxistische Ethik ist per definitionem parteiliche Ethik. Das wird von den sowjetischen Autoren klar ausgedrückt. Sie muß parteilich sein, weil sie (a) die Ethik einer Klasse ist, die keine Klasse ist⁴², (b) eine Ethik ist, welche von der Partei letztinstanzlich definiert wird, und (c), weil sie einen gnadenlosen Kampf gegen die bürgerliche Ethik in sich schließt⁴³.

Kommunistische und christliche Ethik

Im Endziel, sagt Schischkin, besteht kein Unterschied zwischen christlicher und kommunistischer Ethik. Die Differenz liegt in der Tatsache, daß die Christen nie in der Lage sind, das zu tun, was – nach ihren eigenen Einsichten – zu tun nötig wäre. Der Grund dafür liegt nicht in der moralischen Schwäche der Christen, sondern in der Tatsache, daß sie die entscheidende Rolle der Produktionsweise für die Ausformung der Ethik nicht einsehen⁴⁴. Es ist nach Schischkin völlig verkehrt, eine Ethik durch Appelle an die Gewissen der Bürger durchsetzen zu wollen. Wenn die Menschen menschlich werden sollen, müssen zuerst menschliche Bedingungen geschaffen werden. Sie werden dann von selbst menschlich werden, wenn sie nicht völlig aus dem Lauf der Geschichte herausfallen wollen.

Wie ganz anders, wird gesagt, ist das christ-

liche Reden von der Ethik gegenüber der Erschaffung neuer moralischer Bedingungen in den kommunistischen Ländern! Und das ist etwa kein Ideal in einer fernen Zukunft. Es fängt bereits an, sich vor unseren Augen zu erfüllen⁴⁵. In diesen Ländern werden die Bürger nicht von der Regierung und der Partei belogen. Die Partei bedient sich niemals der Mittel der Bestechung, der Einschüchterung oder der Verleumdung gegen das eigene Volk⁴⁶. Wer etwa denkt, das sei ein Stück propagandistischer Rhetorik, der täuscht sich, denn Bestechung „im Dienste des gemeinsamen Wohls“ ist – in kommunistischer Terminologie – keine Bestechung, und Lügen im gleichen Dienste sind nur eine andere Form der Wahrheit. Die Kommunisten tun das Gute nicht, weil es gut ist – das Gute an sich existiert für sie nicht –, sondern weil es gut für die Partei ist⁴⁷. Das heißt nun im sowjetischen Verständnis wieder nicht, daß der Zweck die Mittel heilige. Die Partei artikuliert ja lediglich die vollkommene Harmonie zwischen dem Wohl des einzelnen und dem Wohl aller⁴⁸. Wer der Partei widersteht, widersteht seinem eigenen Glück. Und wenn die Menschen nicht glücklich werden wollen, dann müssen sie eben von der „Geschichte“ zu ihrem Glück gezwungen werden.

Praktisch hängt der Erfolg dieses Programmes von der spontanen Entwicklung einer Loyalität zur Partei ab, von einem Gruppenerlebnis innerhalb der Partei, das die Sowjetbürger motiviert, das ihnen das Gefühl der Geborgenheit, der Stabilität und sogar der Freundschaft gibt. Die erlebte Gemeinschaft im Schoß der Partei ist ein Fels im Meer der sich ständig ändernden Ethiken – ein Punkt, der von den sowjetischen Verfassern klar erkannt wurde⁴⁹, und eine ungeheure Aufgabe für kommunistische „liturgiewissenschaftliche Experimente“, vergleichbar mit ähnlichen Aufgaben in der christlichen Kirche.

Aus der Loyalität gegenüber der Kommunisti-

⁴¹ Kautsky, a. a. O. 247.

⁴² „Sittlich ist alles, was der Sache des Kommunismus dient“ (A. Schischkin, Die bürgerliche Moral. Waffe der imperialistischen Reaktion, Berlin 1952, 71). Vgl. auch Maceina, a. a. O. 75, und Archangelski, a. a. O. 43, 46, 92, 103. In der DDR war und ist „die Stellung zur Sowjetunion . . . der Prüfstein wirklichen revolutionären Verhaltens“ (Lebensweise und Moral im Sozialismus 49).

⁴³ Schischkin, Grundlagen 53; Kautsky, a. a. O. 231. In der kommunistischen Buchhandlung in Zürich fand ich folgende Aufschrift: „Hier wird nicht geklaut. Du schadest nur den Genossen“ (und nicht den Kapitalisten!).

⁴⁴ Schischkin, a. a. O. 174 f. Vgl. auch das Buch des DDR-Theologen Emil Fuchs, Christliche und marxistische Ethik, Hamburg 1959.

⁴⁵ Schischkin, a. a. O. 204.

⁴⁶ Ebd. 210.

⁴⁷ Archangelski, a. a. O. 80.

⁴⁸ „Wenn das wohlverstandene Interesse das Prinzip aller Moral ist, so kommt es darauf an, daß das Privatinteresse des Menschen mit dem menschlichen Interesse zusammenfällt“ (K. Marx, Die Heilige Familie [1844/45], in: Frühschriften 333).

⁴⁹ S. G. Strumilin, Problemy socializma i kommunizma v SSSR (Probleme des Sozialismus und Kommunismus in der USSR), Moskau 1961, 396–413. Diskussion in: Maceina, a. a. O. 129 ff.

schen Partei entwickeln dann die sowjetischen Verfasser eine Arbeitsethik, die weit über das hinausgeht, was man etwa in christlichen oder kapitalistischen Arbeitsethiken lesen kann. Der Aufbau der sozialistischen Gesellschaft ist eine moralische Pflicht, denn nur in dieser neuen Gesellschaft kann der Mensch menschlich sein. Das geht soweit, daß der Bürger für einen Schaden, den er der Gesellschaft aus bestem Glauben oder aus Unwissenheit zufügt, bestraft werden muß, denn er hätte ja als guter Kommunist die sozialen Folgen seiner Handlungsweise voraussehen sollen⁵⁰. Was beurteilt wird, sind nicht die Motive der Taten, sondern die Wirkungen seiner Taten – und eben diese wirken als Sabotage an der Gesellschaft. Wer so handelt, hindert den Lauf der Geschichte. Fleißige und zuverlässige Arbeit wird sehr groß geschrieben, denn das gesellschaftliche Eigentum ist „heilige und unantastbare Grundlage der sozialistischen Ordnung“⁵¹.

Die „einfachen ethischen Normen“

Es gibt aber einen Punkt in der sowjetischen Ethik, der schlecht in dieses allgemeine Bild paßt. Die sowjetischen Moralphilosophen sprechen von den sogenannten „einfachen ethischen Normen“, für die sie keine ideologischen Gründe angeben können. Dies ist ein heißes Eisen in der sowjetischen Diskussion und bis heute kontrovers⁵², um so mehr, als Schischkin und Archangelski behaupten, diese einfachen ethischen Normen seien selbstevident und sozusagen wahr in sich selbst. Zu diesen einfachen Normen gehört zum Beispiel die Pflicht, sich ordentlich aufzuführen, einen Menschen nicht ohne Erlaubnis zu duzen, bei der Begrüßung keine schmutzige oder feuchte Hand zu reichen, sich nicht überlaut zu unterhalten⁵³, aber auch grundlegende Kategorien der Ethik wie „Ehre“, „Pflicht“ und „Gewissen“.

⁵⁰ Schischkin, a. a. O. 221.

⁵¹ Ebd. 309.

⁵² *Voprosy filosofii*, 1965, Nr. 9, 152; K. I. Gulian, *Marxistskaja etika problema cennosti* (Marxistische Ethik und das Problem der Werte), in: *Voprosy filosofii*, 1962, Nr. 1, 41; K. A. Schwarzman und A. F. Schischkin, „O nekotorych filosofskich problemach etiki“ (Über einige philosophische Probleme der Ethik), in: *Voprosy filosofii*, 1965, Nr. 4, 81; O. G. Gronickij, „Problema cennosti i marksistskaja filosofija“, in: *Voprosy filosofii*, 1966, Nr. 7, 33–44. Diskussion dieser Debatte in: Maceina, a. a. O. 56 ff, und Kamenka, a. a. O. 63 f.

⁵³ Schischkin, a. a. O. 458 f.

In neuerer Zeit drängt eine weitere Frage, vor allem unter den sowjetischen und osteuropäischen Studenten, an die Oberfläche. Es ist die Frage nach dem Sinn des Lebens. Die marxistische Antwort lautet: Der Mensch bekommt das Dasein von der Natur. Das Sosein aber gibt er sich selber⁵⁴. Dieses dem Existentialismus ähnelnde Verständnis wird zu einer Art Auferstehungslehre ausgebaut. Maceina faßt sie folgendermaßen zusammen: Der Marxist nimmt für sich nicht Unsterblichkeit im Sinne des „non posse mori“ in Anspruch, aber er behauptet sie im Sinne des „posse non mori“. Unsterblichkeit wird daher nicht als logischer Schluß, wohl aber als Möglichkeit gesehen. Der Mensch schafft seine eigene Ewigkeit. Und das ist nicht, wie man vielleicht vermuten könnte, ein Faktor, der Marxisten und Christen zusammenführt. Im Gegenteil, es ist einer der Gründe für den marxistischen Kampf gegen die Religion. Zwar sieht man, daß sich die Religion mit ähnlichen Fragen befaßt. Aber sie tut es völlig inadäquat. Die Religion nimmt diese Frage – im Gegensatz zur wissenschaftlichen Methode im Marxismus – in einer völlig dilettantischen Weise auf. Es ist daher die Pflicht der Gesellschaft, den Quacksalbern, die sich der Kurpfuscherei auf einem so wichtigen Gebiet schuldig machen, das Handwerk zu legen⁵⁵.

3. Kritische Interpretation

Die marxistische Ethik birgt in sich eine Reihe von Schwierigkeiten. Eine davon wurde soeben erwähnt. Es ist die Postulation der „einfachen Normen“, welche mit einer Auffassung der Ethik im Widerspruch zu stehen scheint, die die Ethik von den Produktionsweisen abhängig macht⁵⁶. Es scheint mir, daß die marxistische Ethik wählen muß zwischen zwei Möglichkeiten: Entweder sagt sie – wie das heute viele Anthropologen tun –, daß jede Gesellschaft ohne Ausnahme ihre eigene Ethik schafft. Die Aufgabe wäre dann, eine Gesellschaft aufzubauen, welche die von den Marxisten gewünschte Ethik hervorbringt. Aber die „einfachen Normen“ passen nicht in

⁵⁴ Maceina, a. a. O. 146.

⁵⁵ E. Kolman, *Dialog ili bratania?* (Dialog oder Verbrüderung?), in: *Sovetskaja kultura* 1967, Nr. 99.

⁵⁶ Kamenka, a. a. O. 63.

dieses Konzept. Oder aber man revoziert die Absage an die Werte. Aber das würde die Debatte mit Kant und den Neukantianern wieder aufleben lassen – ein Alptraum für jeden sowjetischen Marxisten⁵⁷.

Eine weitere Schwierigkeit wird von einigen sowjetischen Dichtern und Schriftstellern zum Ausdruck gebracht. Einer von ihnen beschreibt sie folgendermaßen: „Als aber die Seele zu bluten begann, da spürte ich sie auf einmal in mir“⁵⁸. Die Reduktion aller Erfahrungen der Freude und des Leides, der Liebe und des Hasses auf Vorgänge im wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bereich scheint der tatsächlichen Lebenserfahrung zu widersprechen. Ich glaube, daß – sollte es in der Sowjetunion je zu einer neuen Ethik kommen – diese von den Dichtern, den Schriftstellern und vielleicht den Musikern ausgehen wird (eine Situation, die derjenigen des Westens nicht unähnlich ist).

Die dritte Schwierigkeit wird von dem jugoslawischen Marxisten Svetozar Stojanović so ausgedrückt: „Wie konnte es geschehen, daß eine revolutionäre Bewegung, deren Ziel die Verwirklichung der radikalen humanistischen Idee darstellt, noch immer keine ausgearbeitete Ethik besitzt?“⁵⁹

Die vierte Schwierigkeit hat mit dem Produktivitätssyndrom zu tun. Es scheint, daß darin die Marxisten in die gleiche Falle gegangen sind wie die westliche Gesellschaft. Gibt es denn irgendeinen Grund, der uns vermuten ließe, daß mehr und bessere Waren den Menschen besser machen (selbst in einer sozialistischen Gesellschaft)? Diese Fixation auf die Produktivität war übrigens schon vom Schwiegersohn von Karl Marx, Paul Lafargue, in seinem Buch „Das Recht zur Muße“⁶⁰ kritisiert worden. Auf Kamenka war schon hingewiesen worden, der keine Logik in der Behauptung sehen konnte, der immer aktive Mensch sei auch der wahre Mensch. Warum sollte denn nicht in einem anderen Lebensstil ein eigentlicher Mensch entstehen?

⁵⁷ Vgl. dazu die Diskussion in der Anm. 33 erwähnten Textsammlung.

⁵⁸ B. Garbatow, Die sich nicht beugen lassen, Wien 1946, 180 ff.

⁵⁹ Svetozar Stojanović, Kritik und Zukunft des Sozialismus, München 1970, 137.

⁶⁰ Vgl. dazu die Diskussion in: Paul Lafargue, Le droit à la paresse, Paris 1972 [eine Sammlung von Aufsätzen über Lafargue].

Ethik, Ästhetik und Religion

Diese Thematik wurde auch von einem französischen Marxisten, Roger Garaudy⁶¹, in einer neuen und faszinierenden Weise aufgenommen. Er ist ein Marxist in dem Sinne, als für ihn das „Leibliche“, das „Materielle“, Grundlage der Ethik ist. Aber dieses Materielle wird nicht mehr lediglich in den wirtschaftlichen Prozessen gesehen. Er kann darum vom Körper in Bewegung, vom Tanz als Praxis im marxistischen Sinne sprechen. Für Garaudy überschneiden sich im Tanz die Bereiche der Ethik, der Ästhetik, der Religion und der Kunst. Der Tanz wird eine Art Lebenssymbol. „Und warum sollten wir nicht mit den Schamanen glauben, daß der Tanz einem Menschen helfen kann, indem er so den Hauch des größeren Lebens aus dem Universum in sich aufnimmt?“ Der Tanz ist für Garaudy Kommunikation zwischen den Menschen auf einer wesentlicheren Ebene als derjenigen der Worte und Konzepte. Tanz ist die direkteste Kommunikationsweise, ja er ist für ihn ein Gefühl der Nähe Gottes. Darum erwähnt er in diesem Zusammenhang auch die Nabiim, die Propheten des Alten Testaments.

Garaudy, der sich als guter Kenner der verschiedenen Schulen des Tanzes entpuppt, kommt im Verlaufe seines Buches auch auf das russische Ballett zu sprechen. Er bewundert dessen technische Perfektion, aber es hat ihm nichts zu sagen. Das ist auch verständlich, denn in Moskau ist man der Meinung: alles Wesentliche sei von Marx schon gesagt worden. Garaudy ist trotz seiner Treue zu Marx aber der Meinung, daß Marx noch nicht alles gesagt hat, daß es noch Entdeckungen zu machen gilt. So spricht er z. B. von den Entdeckungen, die gemacht werden könnten durch die „Erotisierung unserer Beziehungen zur Welt als Ganzes“. So verstanden wird der Tanz zu einer Weise der Befreiung, und Garaudy zitiert Isidora Duncan: „Ich bin Tänzerin und Revolutionärin.“ Gewiß ist immer ein wenig Torheit in der Liebe. Aber es ist immer auch ein wenig Vernunft in der Torheit. „Die Ästhetik ist die Seele der Ethik.“ So ist ein wahrer Revolutionär in Garaudys Verständnis ein Mensch,

⁶¹ R. Garaudy, Danser sa vie, Paris 1973.

der nicht nur lernt, wie wirtschaftliche Prozesse zu kontrollieren sind, sondern auch, wie die verlorenen Fähigkeiten des Menschen wieder gefunden werden können. Und diese verlorenen Fähigkeiten werden eben nicht automatisch durch eine politische Revolution entdeckt. Zu ihrer Wiedergewinnung braucht es Menschen, die über die Grenzen der heutigen Kunst, des heutigen Denkens hinausgehen. „Sein Leben tanzen“ kann für Garaudy beides sein: ein Symbol solcher Kreativität und ein Mittel, sie zu erreichen.

Der „Herr des Tanzes“ und die Gottesfrage

Ein anderer marxistischer Philosoph, Milan Machoveč aus Prag, kommt zu ähnlichen Fragen⁶². Indem er Ausschau hielt nach dem befreiten Menschen, dem Menschen, der seine Revolution im Angesicht seiner Feinde tanzt, wurde er fasziniert von dem „Herrn des Tanzes“, dem „Lord of the Dance“⁶³. Und die Frage, die er, als Marxist, zu stellen hatte, lautete: Warum hatten die Jünger nach dem unerwarteten Tod ihres Meisters ihren Tanz nicht abgebrochen? Das ist doch eines der unerklärlichsten Phänomene, daß die Sache Jesu mit dem Tod Jesu am Kreuz nicht aufhörte. Machoveč hält die oberflächlichen und rationalisierenden „Erklärungen“ der Auferstehung (der Leichnam Jesu sei gestohlen worden, es handle sich lediglich um Visionen der Jünger usw.) für historisch unhaltbar, auch und gerade wenn man wie Machoveč als kritischer Historiker an die Texte herangeht. Machoveč ist allerdings nicht interessiert an der Frage, was mit dem Leichnam Jesu passierte. Er läßt diese Frage offen. Aber daß etwas passierte, was die Christen „Ostern“, „Auferweckung“, „Erhöhung“ oder so ähnlich nennen und dessen Konsequenz für den Historiker feststellbar ist, das ist ihm klar. Hier ist etwas geschehen, für das es in der marxistischen Systematik keinen Namen gibt. Es paßt nicht ins marxistische Schema, welches das veränderte Verhalten der

Jünger durch veränderte gesellschaftliche Verhältnisse erklären würde.

Für Machoveč ist das die Gottesfrage. Er sagt: Marx kämpft nicht gegen die Gottesbeweise seiner Zeit, damit seine Nachfolger die Beweise der Nichtexistenz Gottes verteidigen. Beide Beweisführungen sind nichtig. Marx kämpfte, so Machoveč, damit das „Tanzparkett“ frei zum Tanz wird, damit das Unbewiesene und Unbeweisbare exploriert werden kann. Machoveč ist der Meinung, daß er immer noch Marxist sei, in der Tat, daß er ein besserer Marxist sei als seine doktrinären Kollegen. Als Marxist will er mit den Christen in Wettbewerb treten in der Auslegung der biblischen Schriften.

Natürlich weiß ich, daß beide, Machoveč und Garaudy, von einem orthodoxen marxistischen Gesichtspunkt aus gefährliche Häretiker sind. Tatsächlich ist Garaudy aus dem Zentralkomitee der französischen kommunistischen Partei ausgeschlossen worden, und Machoveč hat seine Professur an der Philosophischen Fakultät der Universität Prag verloren. Beide zahlten einen hohen Preis dafür, daß sie „aus dem Takt“ tanzten. Aber sind es nicht auch im Christentum oft die Häretiker gewesen, die der Kirche den Weg zu ihrer wahren Mission wiesen? Und könnte es nicht sein, daß die marxistischen Häretiker dem Marxismus den gleichen Dienst erwiesen?

Johannes Hoffmann

Moralpädagogische Erwägungen zur moralischen Erziehung im Religionsunterricht der Schulen

Der folgende Beitrag bietet nach einem kurzen historischen Überblick praktisches Grundlagenmaterial, das im Religionsunterricht und bei anderen Gruppen zur Vertiefung humaner Moralpädagogik verwendet werden kann, wozu im letzten Abschnitt konkrete Anregungen geboten werden. red

Seit 1933 in Deutschland der moralische Unterricht aus den Schulen verbannt wurde, ist es in unserem Land auch um die Moral-

⁶² Milan Machoveč, Jesus für Atheisten, München 1972. Der Autor zeigt sich außerordentlich bewandert in der modernen protestantischen und katholischen Exegese und zeigt damit u. a. wie „evangelisch“ im besten Sinne des Wortes die moderne Exegese sein kann.

⁶³ So der Titel eines zeitgenössischen englischen Christushymnus, der am ökumenischen Gottesdienst während der Olympischen Spiele in München (1972) gesungen und getanzt wurde.

pädagogik recht still geworden. Sieht man einmal von häufigen Auflagen einiger weniger Bücher ab, so kann man fast von einer 40jährigen Abstinenz in Sachen Moralphädagogik bei uns sprechen. Das ist um so erstaunlicher, als im angelsächsischen Sprachraum – besonders in England und USA – die Veröffentlichungen und Untersuchungen zu Fragen der Moralphädagogik einen beachtlichen Umfang erreicht haben. Ähnliches gilt auch für die UdSSR und die DDR. Die Vernachlässigung der Moralphädagogik ist geradezu unverständlich, wenn man bedenkt, daß innerhalb der psychologischen Forschung in den letzten Jahrzehnten außerordentliche Fortschritte gemacht wurden und empirische Untersuchungen über die moralische Entwicklung beim Menschen vorliegen.

1. Gründe für die Vernachlässigung der Moralphädagogik

Sicher haben hier sowohl die geschichtliche Situation wie auch die in unserer Gesellschaft vorherrschende Tendenz, die Schule auf eine Stätte der Wissensvermittlung zu reduzieren, eine Rolle gespielt. Wahrscheinlich hat auch die moralphädagogische Praxis im Religionsunterricht eher hemmend auf die Entwicklung der Moralphädagogik zurückgewirkt. Dabei sind Subjekt und Interesse an moralischer Erziehung nicht etwa neu. Wie Tugend gelehrt werden soll, wurde schon von Platon diskutiert, und zur Zeit des Sokrates soll es darüber eine lebendige Debatte gegeben haben. Schließlich ist die Geschichte der Kirche und der Religion überhaupt nicht ohne den Aspekt der Ethik und der moralischen Erziehung zu denken.

Auch die faktische moralische Erziehung in Unterricht und Schule war der Entwicklung einer systematischen Moralphädagogik nicht förderlich. Je nach individueller Einstellung und gesellschaftlicher Opportunität wurde und wird tüchtig moralisiert. Das war um so leichter, weil kein Gesamtkonzept existierte, das die Schulen und ihre Lehrer curricular verpflichtet hätte. Jeder Lehrer konnte und kann seine Vorstellungen vom „idealen Schüler“ zu verwirklichen versuchen. Er kann ihnen beibringen, was nach seiner Meinung ein „guter Bürger“ ist, was „anständig und

höflich“ heißt, für welche Verhaltensweisen man gelobt und getadelt wird usw. Man macht sich nicht viel Gedanken darüber, daß es in der konkreten Situation sehr schwer auszumachen ist, was denn ein „guter Bürger“ ist, und daß es darüber außerordentlich unterschiedliche Meinungen gibt. In dieser Weise verfahren nicht etwa nur einzelne Lehrer. Auf empirischer Grundlage versuchte man Skalen von Charakterzügen zu erstellen, mußte aber bald feststellen, daß eine Eini-gung auf eine einzige Liste nicht möglich war, da unterschiedliche Forscher zu unterschiedlichen Ergebnissen gelangten¹. Die Wertvorstellungen nahm man aus der in der Gesellschaft dominanten Werthierarchie und trainierte eine inhaltliche Anpassung an diese Trends, ohne zu fragen, ob die vorherrschende Werthierarchie sittlich zu rechtfertigen ist oder nicht. Auf eine strukturelle Entwicklung des moralischen Bewußtseins kam es gar nicht an, sondern auf die inhaltliche Übernahme und Anpassung an die vorgelegten Verhaltensmuster. Wenn der Psychologe Lawrence Kohlberg² an der Harvard Universität in Cambridge für die USA feststellt, daß weniger als 20% der Erwachsenen ihre moralischen Entscheidungen und Handlungen mit ethischen Prinzipien begründen und rechtfertigen, so spiegelt sich hier die falsche moralische Erziehung der letzten Jahrzehnte wider, die ja nicht nur in der Schule stattfand. Nach Erhebungen, die aus der BRD vorliegen, dürfte der Prozentanteil bei uns noch geringer sein. Mit andern Worten: Wir haben es auf dem Hintergrund unreflektierter moralischer Erziehung so weit gebracht, daß sich die Menschen in ihren moralischen Entscheidungen weitgehend von dominanten Verhaltenstrends leiten lassen. Ein Bewußtsein moralischer Prinzipien fehlt allenthalben.

2. Versuche systematischer moralischer Erziehung

Man muß sich also die Frage der moralischen Erziehung im Unterricht der Schule stellen

¹ Vgl. die Charakteruntersuchungen von H. Hartshorne und M. A. May (1928–1930), V. Jones (1936), R. J. Havighurst und H. Taba (1949).

² R. E. Galbraith – Th. M. Jones, Teaching Strategies for Moral Dilemmas: An Application of Kohlberg's Theory of Moral Development to the Social Studies Classroom, Social Studies Curriculum Center, Carnegie-Mellon University 1974 (unveröffentlichtes Manuskript).

und Erziehungsziele formulieren, die den Kindern eine ihrer kognitiven Entwicklung entsprechende moralische Entwicklung ermöglichen. Versuche in dieser Richtung gibt es durchaus.

Nach Emile Durkheim sind die soziale Gruppe, Lob, Tadel und Gewalt die notwendigen Bedingungen für die moralische Entwicklung des Kindes³. Diese Vorstellung fand unter marxistischen Vorzeichen in der Moralerziehung der UdSSR eine konsequente Anwendung. Hier werden die Klassenraumprozesse ausdrücklich als Charaktererziehung definiert, wie Bronfenbrenner berichtet⁴. Kollektive Verantwortlichkeit, kollektive Bestrafung und Belohnung werden sehr erfolgreich dazu benutzt, um die Kinder zu guten Bürgern im sozialistischen Sinne zu erziehen. Nach Kohlberg beruht der Einfluß dieser Erziehung zum Teil darauf, „daß der Lehrer als Priester der Gesellschaft wahrgenommen wird, als Agent des allmächtigen Staates, der auch die Eltern als Agenten der Disziplin einsetzen kann, um die schulischen Werte und Forderungen durchzusetzen. Andererseits beruht der Erziehungseinfluß auf der Tatsache, daß der Lehrer systematisch die Gruppe der Gleichaltrigen als Agent für moralische Indoktrination und für moralische Sanktionierung benutzt. Die Klassen sind jeweils in kooperierende Gruppen geteilt, die in Wettstreit miteinander stehen. Wenn sich ein Mitglied einer Gruppe eines Fehlverhaltens schuldig gemacht hat, degradiert und tadelt der Lehrer die ganze Gruppe, die ihrerseits ihr gemeinsames Mitglied straft. Das ist allerdings eine äußerst effektive soziale Kontrolle und auch moralische Entwicklung“⁵. Es besteht kein Zweifel, daß eine solche Form moralischer Einflußnahme im Religionsunterricht nicht akzeptabel ist.

Das deklarierte Gegenteil dieses Erziehungsmodells stellt Neills „Summerhill“ dar. Neill

³ E. Durkheim, *Moral Education*, New York 1961, 148, vgl. auch: L. Kohlberg, *The Moral Atmosphere of the School*, in: N. Overley (Ed.), *The Unstudied Curriculum*. Monograph of the Association for Supervision and Curriculum Development, Washington D. C. 1970, 104–123.

⁴ U. Bronfenbrenner, *Soviet Methods of Character Education: Some Implications for Research*, in: *American Psychologist* 17 (1962) 550–565, und *ders.*, *Two Worlds of Childhood: US and USSR*, New York 1973.

⁵ L. Kohlberg, *Moral and Religious Education and the Public Schools: A Developmental View*, in: Th. Sizer (Ed.), *Religion and Public Education*, Boston 1967, 164–183, hier 167 f.

ist der Ansicht, daß moralische Instruktion ein Kind schlecht und nicht gut mache. Er propagiert kollektive Freiheit, verlangt aber im Grunde vorbehaltlose Loyalität gegenüber der Schule und dem Kollektiv. Jedenfalls geht das daraus hervor, daß er einen Jungen und ein Mädchen seiner Schule mit der Begründung vom Geschlechtsverkehr abhalten will: Seine Schule werde ruiniert, wenn das Mädchen ein Kind bekäme⁶.

Moralität etwas Irrationales oder ein kognitiver Entwicklungsprozeß?

Beide Modelle haben mit Durkheim gemein, daß sie Moralität als etwas Irrationales ansehen. Regeln lernt man daher „in einem konkreten nichtrationalen Prozeß, der auf Wiederholung, Emotion und manchmal auf Sanktionen basiert“⁷. Dagegen nehmen John Dewey, Jean Piaget und in deren Gefolge Lawrence Kohlberg an⁸, daß das Kind (bzw. der Mensch überhaupt) Regeln, Normen usw. dann anzunehmen und zu befolgen lernt, wenn es die Begründungen und Prinzipien, die hinter den Normen und Regeln stehen, verstehen und akzeptieren lernt. Moralische Entwicklung wird hier als kognitiver Entwicklungsprozeß gesehen. Es kommt darauf an, entsprechend der kognitiven Entwicklung eine moralische Entwicklung zu fördern. Das geschieht, wenn man die Weiterentwicklung des moralischen Begründungsniveaus eines Individuums stimuliert. Die Theorie der kognitiven Moralentwicklung befaßt sich mit der Art und Weise, wie Individuen über moralische Problembereiche – wie z. B. „Leben“, „Strafe“, „Vater-Sohn-Beziehung“ etc. – logisch denken und argumentieren. Es geht darum, die Strukturen einer konkreten Weise des moralischen Argumentierens, Begründens und Rechtfertigens zu analysieren. Während Piaget diese Theorie als erster entwickelt hat, besteht Kohlberg's Verdienst vor allem darin, daß er die moralischen Ent-

⁶ A. S. Neill, *Summerhill: A Radical Approach to Child Rearing*, New York 1960, 57–58.

⁷ L. Kohlberg, a. a. O. 115.

⁸ J. Dewey, *Moral Principles in Education*, Boston 1909; J. Piaget, *Das moralische Urteil beim Kinde*, Zürich 1954; *ders.*, *Urteil und Denkprozeß des Kindes*, Düsseldorf 1972; L. Kohlberg, *A Cognitive-Developmental Approach to Moral Education*, in: *The Humanist*, Nov.-Dec. 1972, 13–16; *ders.* – R. Mayer, *Development as the Aim of Education*, in: *Harvard Educational Review*, Vol. 42, 4 (Nov. 1972) 449–496.

wicklungsstufen weiter ausdifferenziert und ein Testverfahren erarbeitet hat, mit dessen Hilfe bei Individuen und Gruppen das moralische Begründungsniveau festgestellt werden kann. Darauf aufbauend hat er sich in Verbindung mit Pädagogen darum bemüht, die psychologischen Erkenntnisse in pädagogische Strategien umzusetzen, die bei Kindern und auch bei Erwachsenen das moralische Begründungsniveau verbessern können.

Zunächst sollen aber die moralischen Entwicklungsstufen nach Kohlberg vorgestellt werden, bei denen wie bei Piagets Stufen der Denkentwicklung davon ausgegangen wird, daß sich die geistigen Prozesse in invarianten Folgen durch eine Serie von Stufen entwickeln. Kohlberg nennt drei moralische Niveaus, denen jeweils zwei Stufen zugeordnet sind, so daß er zu einer Folge von 6 Entwicklungsstufen des moralischen Begründens kommt. Kohlberg ist auf Grund kulturvergleichender Untersuchungen der Überzeugung (bei Männern der Mittelklasse aus Städten der USA, Taiwan und Mexiko einerseits und Landarbeitern/Bauern der Unterschicht aus Dörfern in der Türkei und Yukatan andererseits), daß die Menschen die gleichen Stufen der moralischen Entwicklung in der gleichen Folge durchlaufen. Damit ist nicht gesagt, daß jeder Mensch beim höchsten Begründungsniveau anlangt, auch wenn dafür von der Entwicklung des Denkens her gesehen die Voraussetzungen gegeben wären, da die Denkentwicklung zwar notwendige, aber nicht hinreichende Voraussetzung für die moralische Entwicklung ist. Um eine dem Denken adäquate moralische Entwicklung zu gewährleisten, muß eine entsprechende Umgebung, z. B. in Form einer moralischen Erziehung, geboten werden, durch die die Entwicklung des Begründungsniveaus gefördert wird.

3. Niveaus und Stufen der moralischen Entwicklungstheorie Kohlbergs⁹

I. Vorkonventionelles Niveau

Auf diesem Niveau resultiert das moralische

⁹ L. Kohlberg u. a., *The Just Community Approach to Corrections: A Manual, Part II*, Cambridge, Mass., 1974. (Die nachfolgende Zusammenstellung wurde anhand von Tab. 1 und 2 vorgenommen.)

Begründen eines Menschen aus den Konsequenzen der Handlungen (Strafe, Belohnung etc.) und von der physischen Macht derer, die sich in Autoritätspositionen befinden.

Stufe 1: Die heteronome Stufe

A: Soziale Perspektive der Stufe: Egozentrischer Standpunkt. Man bedenkt nicht die Interessen anderer oder glaubt nicht, daß sie sich von denen des Handelnden unterscheiden. Man hat keine Beziehung zu zwei Sichtweisen bzw. zu zwei Standpunkten. Handlungen werden eher physisch gesehen als in Begriffen der psychologischen Interessen anderer. Vermengung der Autoritätsperspektive mit der eigenen.

B: Inhalt der Stufe: Richtig ist blinder Gehorsam gegenüber Regeln und Autoritäten zur Vermeidung von Strafe und physischer Verletzung.

a) Richtig ist es, das Übertreten von Regeln, die durch Strafe aufrecht erhalten werden, zu vermeiden; Gehorsam um seiner selbst willen und zur Vermeidung von physischem Schaden an Personen und Eigentum.

b) Die Gründe, warum man richtig handelt, sind: die Vermeidung von Strafen und die größere Macht der Autoritäten.

Stufe 2: Stufe des instrumentellen Individualismus

A: Soziale Perspektive der Stufe: Konkret individualistische Perspektive: Man sondert die eigenen Interessen und Standpunkte von denen der Autoritäten und der anderen Menschen ab. Man ist sich bewußt: jeder verfolgt sein eigenes Interesse, und die verschiedenen Interessen geraten in Widerstreit, so daß das Richtige relativ ist (im konkret individualistischen Sinne). Die einander widerstreitenden individuellen Interessen werden integriert oder in Beziehung gesetzt durch instrumentellen Tausch der Leistungen, durch eine instrumentelle dringende Notwendigkeit für den anderen und durch den guten Willen des anderen oder durch Fairneß als Versuch, das Interesse jedes Individuums gleich zu sehen.

B: Inhalt der Stufe: Richtig handeln heißt, den eigenen Nutzen oder den anderer beachten und gerechten Ausgleich schaffen in Begriffen konkreten Tausches.

a) Richtig ist es, den Regeln zu folgen. Richtig ist es, beim Handeln den eigenen Interessen und dem eigenen Nutzen zu entsprechen und dem anderen das Gleiche zu tun gestatten. Richtig ist also, was fair ist, das heißt, was ein gleicher Tausch, ein Geschäft, ein Übereinkommen ist.

b) Gründe für richtiges Handeln sind: den eigenen Bedürfnissen und Interessen dienen in einer Welt, wo man zu bedenken hat, daß andere Menschen ebenso ihre Interessen verfolgen.

II. Konventionelles Niveau

Auf diesem Niveau umfaßt das moralische Begründen eines Menschen die Rücksicht auf das Interesse anderer (Gesellschaft, Familie, Gleichaltrige etc.) und den Wunsch, die bestehende soziale Ordnung zu bewahren, zu respektieren und zu unterstützen.

Stufe 3: Die Stufe gegenseitiger interpersonaler Erwartungen, Beziehungen und interpersonaler Konformität

A: Soziale Perspektive der Stufe: Perspektive des Individuums in Relation zu anderen Individuen. Man ist sich gemeinsamer Gefühle, Übereinkünfte und Erwartungen bewußt, die einen Vorrang haben gegenüber individuellen Interessen. Man bezieht Positionen mit Hilfe der konkreten „goldenen Regel“, indem man sich in die Lage anderer versetzt. Man bedenkt keine allgemeine Systemperspektive.

B: Inhalt der Stufe: Richtig ist es, eine gute, nette Rolle zu spielen, an anderen Menschen und ihren Gefühlen interessiert zu sein, Loyalität und Treue gegenüber Partnern zu wahren und zum Erfüllen von Regeln und Erwartungen motiviert zu sein.

a) Es ist richtig, gemäß den Erwartungen der Menschen, die einem nahe stehen, zu leben, oder gemäß der generellen Erwartung, die einem in der Rolle als Sohn, Schwester, Freund etc. entgegengebracht wird. „Gut sein“ ist wichtig und heißt, gute Motive haben, heißt Interesse an anderen zeigen. Das heißt ebenso, wechselseitige Beziehungen halten, Treue, Loyalität, Achtung und Dankbarkeit bewahren.

b) Gründe für richtiges Handeln sind: 1. Die Notwendigkeit, daß es sowohl in den eigenen

Augen als auch in den Augen anderer gut ist; 2. daß man sich um die anderen sorgt; 3. weil man ein gutes Verhalten vom anderen erwartet, versetzt man sich in die Situation des anderen.

Stufe 4: Die soziale System- und Gewissensstufe

A: Soziale Perspektive der Stufe: Man differenziert den gesellschaftlichen Standpunkt von interpersonaler Übereinkunft oder Motivation. Man bezieht den Standpunkt des Systems, das Rollen und Regeln definiert. Man bedenkt individuelle Beziehungen unter der Rücksicht, welchen Platz sie im System einnehmen.

B: Inhalt der Stufe: Richtig ist es, in der Gesellschaft seine Pflicht zu tun, die soziale Ordnung und die Wohlfahrt der Gesellschaft oder der Gruppe aufrecht zu erhalten.

a) Richtig ist es, die aktuellen Pflichten, denen man zugestimmt hat, zu erfüllen. Gesetze sind zu befolgen, außer in extremen Fällen, in denen sie mit anderen festgelegten sozialen Pflichten in Widerspruch stehen. Richtig ist also, mit der Gesellschaft, der Gruppe oder Institution mitzuwirken.

b) Die Gründe für richtiges Handeln sind: die Institution als Ganzes zu bewahren; zu bedenken, was wäre, wenn jeder so handelte; Selbstachtung; ein Gewissen, durch das man den eigenen definierten Verpflichtungen beugenet.

III. Nachkonventionelles Niveau oder Prinzipienniveau

Auf diesem Niveau sind in den Begründungen eines Menschen moralische Werte und Prinzipien inkorporiert, die auch jenseits der Autorität der Gruppe oder Institution Gültigkeit haben und Zustimmung erhalten. Moralische Begründungen werden umfassender und beziehen sich auf universale ethische Prinzipien.

Stufe 5: Die Stufe des sozialen Vertrages oder der sozialen Nützlichkeit und der individuellen Rechte

A: Soziale Perspektive der Stufe: Die Früherals-die-Gesellschaft-Perspektive. Das ist die Perspektive eines rationalen Individuums, das sich Werten, Rechten und Pflichten bewußt

ist, die sozialen Bindungen und Verträgen vorausliegen. Man integriert Perspektiven durch formale Mechanismen der Zustimmung, des Vertrages, der objektiven Unparteilichkeit und des angemessenen Prozesses. Man differenziert den moralischen Standpunkt und den legalen Standpunkt. Man stellt fest, daß beide in Konflikt stehen können und findet, daß es schwierig ist, sie zu integrieren.

B: Inhalt der Stufe: Richtig ist es, die grundlegenden Rechte, Werte und legalen Verträge der Gesellschaft zu unterstützen, auch wenn sie in Widerspruch stehen zu konkreten Regeln und Gesetzen der Gruppe.

a) Es ist richtig, daß man sich der Tatsache bewußt ist, daß die Menschen unterschiedliche Werte und Vorstellungen haben, daß die meisten Werte und Regeln für die jeweilige Gruppe relativ sind. Diese relativen Regeln sollten gewöhnlich eingehalten werden, und zwar im Interesse der Unparteilichkeit und weil sie soziale Verträge/Übereinkünfte darstellen. Einige nicht-relative Werte und Rechte wie „Leben“ und „Freiheit“ müssen in jeder Gesellschaft und unabhängig von einer Mehrheitsmeinung aufrecht erhalten werden.

b) Gründe für richtiges Handeln sind: Auf dieser Stufe fühlen sich die Menschen verpflichtet, dem Gesetz zu gehorchen, weil sie einen sozialen Vertrag eingegangen sind, um Gesetze zu machen, um das Gute für alle festzuhalten und um ihre eigenen und die Rechte anderer zu schützen. Sie fühlen, daß Familie, Freundschaft, Treue und Arbeitsverpflichtungen ebenso Verpflichtungen und Verträge sind, die sie frei eingegangen sind und die die Achtung vor den Rechten der anderen im Gefolge haben. Sie sind daran interessiert, daß Gesetze und Pflichten auf der rationalen Kalkulation allgemeinen Nutzens basieren: das größte Gut für die größte Zahl.

Stufe 6: Die Stufe der universalen ethischen Prinzipien

A: Soziale Perspektive der Stufe: Es ist dies eine Perspektive eines moralischen Standpunktes, von dem sich soziale Ordnungen ableiten oder auf denen sie gegründet sind. Es ist die Perspektive eines rationalen Individuums, das die Natur der Moralität oder die grundlegende moralische Prämisse der Ach-

tung vor anderen Personen als letzten Zweck und nicht als Mittel betrachtet.

B: Inhalt der Stufe: Führung durch universale ethische Prinzipien, denen die ganze Menschheit folgen sollte.

a) Es ist richtig, sich von ethischen Prinzipien leiten zu lassen. Einzelne Gesetze oder soziale Übereinkünfte sind gewöhnlich deswegen verbindlich, weil sie auf solchen Prinzipien beruhen. Wenn Gesetze diese Prinzipien verletzen, hat man im Einklang mit dem Prinzip zu handeln. Die Prinzipien sind universale Prinzipien der Gerechtigkeit: die Gleichheit menschlicher Rechte und die Achtung vor der Würde menschlicher Wesen als individueller Personen. Diese sind nicht nur Werte, welche bedacht werden sollten; es sind Prinzipien, die gewöhnlich Entscheidungen bewirken.

b) Grund für richtiges Handeln ist es, daß ein Mensch, der sich auf Stufe 6 befindet, die Gültigkeit von Prinzipien erkannt hat und sich ihnen gegenüber in der Verantwortung weiß. Sie binden ihn in seinem Gewissen.

4. Konsequenzen für die moralische Erziehung im Religionsunterricht

Bei den Stufen der moralischen Entwicklung handelt es sich zwar um strukturelle Entwicklungsstufen, bei Stufe 6 können aber Inhalt und Struktur nicht mehr auseinandergehalten werden. Zudem zeigt sich besonders bei Stufe 6, daß Kohlberg inhaltlich seine Stufen auf das Prinzip der Gerechtigkeit im Sinne einer Gesellschaftsmoral ausgerichtet hat. Für die Verwendung dieses Systems im Religionsunterricht bedeutet das, daß man sich Gedanken machen muß, wie man darauf aufbauend zu einer Gemeinschaftsmoral bei den Individuen kommen kann, die ja ein Christ angesichts des doppelten Gebotes der Gottes- und Nächstenliebe erreichen sollte.

Die Untersuchungen Kohlbergs belegen eine Abhängigkeit zwischen Alter und Begründungsniveau. Während Voradoleszente gewöhnlich ein vorkonventionelles Niveau erreichen, können Adoleszente auf das konventionelle Niveau gelangen, und Erwachsene können sich bei entsprechender Förderung auf das nachkonventionelle Niveau hinbewegen. „Aber jedes Individuum kann auch

auf jedem Niveau seine Entwicklung sozusagen einfrieren“¹⁰.

Adäquate Förderung der kognitiven moralischen Entwicklung

Die kognitive moralische Entwicklung kann durch regelmäßige Teilnahme an Gruppendiskussionen über moralische Dilemmen stimuliert werden. Gute Gruppendiskussionen in dieser Sache finden gewöhnlich unter folgenden drei Bedingungen statt:

1. Das moralische Dilemma muß vor Beginn der Diskussion allen hinreichend bekannt sein.
2. Der Diskussionsleiter (Lehrer) sollte darauf achten, daß in der Diskussion hauptsächlich die Begründungen für bestimmte Entscheidungen erörtert werden.
3. In der Klasse/Gruppe muß ein Klima herrschen, das den Teilnehmern das freie Aussprechen ihrer Begründungen ermöglicht und begünstigt.

Es ist hier nicht möglich, den Unterrichtsprozeß im einzelnen und mit Beispielen vorzustellen. Jedenfalls sollten nach Meinung von Galbraith und Jones, die die Effektivität solcher Diskussionen unter den drei genannten Bedingungen als Variablen testeten, folgende vier Schritte von der Klasse/Gruppe in einer Unterrichtseinheit vollzogen werden¹¹:

1. Konfrontation mit einem moralischen Dilemma;
2. eine Position zu diesem Dilemma beziehen lassen;
3. die Begründungen für eine Position miteinander konfrontieren, analysieren und testen lassen;
4. über die Begründungen zu einer Position reflektieren lassen, vielleicht besonders über jene Begründung, die sich als beste in der Diskussion erwiesen hat.

5. Zur Effektivität

Neue Untersuchungen von Blatt und Kohlberg¹² belegen die Effektivität dieser Vorgehensweise für die kognitive moralische Ent-

wicklung. In einer Unterrichtsreihe, bei der im Rahmen einer Pilotstudy die Effektivität gemessen wurde, wurden folgende Situationen zur Diskussion gestellt; und zwar nacheinander in je einer Unterrichtsstunde: Genesis 13; Genesis 14,1–23; eine konkrete Konfliktsituation aus einer Familie; Genesis 22,1–19; Genesis 37. Der Nachtest nach Durchführung dieser Unterrichtsreihe ergab eine statistisch signifikante Änderung des Urteilsniveaus bei den Teilnehmern der Gruppendiskussionen. In Zahlen ausgedrückt: 63% der Schüler gelangten im Nachtest gegenüber dem Vortest eine Stufe höher, 9% eine halbe Stufe und nur 28% verharrten auf der gleichen Stufe¹³. Die Ergebnisse sind überzeugend und sollten für die moralische Erziehung im Religionsunterricht Konsequenzen bedeuten. Dabei darf man nicht übersehen, daß bei einer moralischen Erziehung im Religionsunterricht nicht nur die kognitive Seite beachtet werden darf. Es gilt die Ich-Entwicklung und die Wertentwicklung ebenfalls einzubeziehen, was hier nicht dargelegt werden kann.

Gerwald Lentner

Abtreibungsstrafrecht und kommunikative Ethik

Die Aspekte und Argumente des Bensberger Kreises

Unsere Zeitschrift hat schon 1972 Beiträge zur Versachlichung der Abtreibungsdebatte und Anregungen für positive Maßnahmen veröffentlicht. Inzwischen wurde in der BRD und in Österreich die „Fristenlösung“ zum Gesetz erhoben, langsam werden auch die positiven Maßnahmen etwas verstärkt. Die Diskussion und Aktion hat sich aber von den Bemühungen um einen das gesamte mensch-*

¹³ Ebd., hier zitiert nach Manuskript S. 19.

* F. Graf v. Westphalen, Wirksamer Schutz für das ungeborene Leben – Aufgabe von Recht und Gesellschaft, in: *Diakonia* 3 (1972) 27–37; H. Rotter, Moraltheologische Überlegungen zur Abtreibung; ebd. 180–185; A. Ullrich, Beratung und Hilfe bei unerwünschten Schwangerschaften; ebd. 188–193; H. Hillbrand, Für und Wider in der Abtreibungsdiskussion (eine Unterlage für Gespräche in der Erwachsenenbildung); ebd. 299–306.

¹⁰ Galbraith und Jones, a. a. O. 6.

¹¹ Ebd. 6–16.

¹² M. Blatt – L. Kohlberg, The Effects of Classroom Moral Discussion Upon Children's Level of Moral Judgment, in: Kohlberg – Turiel (Ed.), *Recent Research in Moral Development*, New York 1973.

liche Leben (vor allem auch das des bereits Geborenen) umfassenden Schutz und um seine bestmögliche Förderung wieder weitgehend auf die strafgesetzliche Ebene eingengt. Daß gerade der Beitrag der Christen nicht die Betonung der Gesetzesethik sein kann, haben wohl einige Artikel dieses Schwerpunktheftes klargemacht. Über das Wie der Auseinandersetzung sollte man nochmals Klostermanns Glosse vom Mai** 1973 lesen. Der folgende Beitrag soll einen Überblick über die wichtigsten Aspekte und Argumente bieten.

red

Der Bensberger Kreis hat mit seinen Stellungnahmen zur Polenfrage, zum Vietnamkrieg, zur Demokratisierung der Kirche und zum Fall PUBLIK weit über die Bundesrepublik Deutschland hinaus Beachtung gefunden. Im November 1973 – unmittelbar vor der und für die Bundestagsdebatte in Bonn über die Änderung des Abtreibungsstrafrechtes – veröffentlichte der Kreis das „Memorandum zur Reform des § 218 des Strafgesetzbuches“¹. Obgleich in Österreich wie in der Bundesrepublik die Sache für die Fristenlösung gelaufen scheint, ist die Aktualität dieses Memorandums um nichts geringer geworden: In Österreich entscheidet in diesen Wochen der Verfassungsgerichtshof über den Antrag der Salzburger Landesregierung, § 97 Abs. 1 ÖStGB, der die Fristenlösung normiert und am 1. 1. 1975 in Kraft treten soll, wegen Verfassungswidrigkeit aufzuheben². Und die „Aktion Leben“ rüstet mit Zustimmung der Bischöfe Österreichs für ein Volksbegehren zum umfassenden Schutz des menschlichen Lebens, unter anderem mit dem Ziel einer Novellierung des § 97 ÖStGB in Richtung eines restriktiven Indikationsmodells. In der Bundesrepublik Deutschland, wo im Frühjahr 1974 § 218 DStGB im Sinne der Fristenlösung geändert wurde, hat das Bundesverfassungsgericht auf Grund der Normenkontrollklage des Landes Baden-Württemberg das Inkraft-

treten des neuen § 218 a DStGB vorläufig bis zum 20. 12. 1974 ausgesetzt³.

Entscheidung für das geringere Übel

Die äußerst dichten Aussagen des zwölf Druckseiten umfassenden Memorandums können im Rahmen dieses Beitrages nur skizzenhaft angedeutet werden.

„Lediglich“ als Problemaufriß gedacht will das Memorandum weiterführende Impulse vermitteln, ohne sich anzumaßen, die Lösung anbieten zu können. Es geht nur darum, sich für das geringere Übel zu entscheiden. Nicht das juristisch-politische Problem darf im Vordergrund stehen, sondern die Abwägung aller humanen Interessen individueller und sozialer Art. Die Abtreibung muß im gesellschaftlichen Kontext gesehen werden, da die individuelle Entscheidung wesentlich von gesellschaftlichen Faktoren bestimmt wird: Die schutzlose Stellung der unverheirateten Frau, die bewußt betriebene Weckung von Konsumbedürfnissen, die nahezu zwangsläufig zu einem an den Konsumleitlinien orientierten Verhalten führt, und die Zweifel, ob man geborenes Leben einer wirklich humanen Gesellschaft anvertraut. Selbst „Mein Bauch gehört mir“ wird nicht als linke Primitivideologie abgetan, sondern als Verdrängungsfunktion und Teil der Rationalisierung einer tiefgehenden Angst, nicht leistungsfähig und modern zu sein, erkannt. Im Lichte des legitimen Anspruchs der Frau auf Selbstbestimmung und Freiheit entsteht nach Ansicht des Bensberger Kreises ein unlösbarer Konflikt zwischen diesem ihrem Recht und jenem des Kindes, geboren zu werden. Auch die Selbstherrlichkeit und Überheblichkeit des männlichen Machtanspruches bedarf einer humanisierenden Korrektur zu partnerschaftlichem Denken. Im Zuge der sexuellen Emanzipation werden Sexualität und Fruchtbarkeit gesondert gesehen und wird der geschlechtlichen Begegnung Vorrang vor der Fruchtbarkeit eingeräumt. Die vor dem christlichen Gewissen einzig vertretbare Alternative zur Verirrung, Abtreibung als Instrument der Familienplanung zu betrachten, ist eine verantwortungsbewußte Empfängnisregelung; selbst die freiwillige Sterilisation von Mann

³ Siehe u. a. A. Stöcker, § 218 StGB verfassungswidrig!, in: Deutsche Richterzeitung 5 (1972) 168 f.

** F. Klostermann, Auseinandersetzung mit der Welt – aber wie?: ebd. 4 (1973) 201–205.

¹ Sonderdruck des „Publik-Forum“, Leserinitiative, Publik e. V. (Hrsg.), Frankfurt/Main, Postf. 700.711. Der Sonderdruck enthält auch einen Beitrag „Bensberger Kreis – was ist das?“.

² Siehe u. a. Orientierungshilfe zur Auseinandersetzung um den § 144, in: Pressedienst der Katholischen Sozialakademie Österreichs (KSÖ) 9 (1972) 7.

und Frau sollte in die Überlegungen einbezogen werden⁴.

Das medizinisch-anthropologische Problem, ab wann der menschliche Fötus menschliches Individuum ist, erscheint dem Bensberger Kreis nach wie vor ungeklärt⁵. Mangels einer zuverlässigen Methode, den Eintritt des Fötus in eine individuelle Phase zeitlich zu bestimmen, können medizinische Methoden, die die Einnistung einer befruchteten Eizelle verhindern, nicht einfachhin als verwerflich angesehen werden⁶.

Verantwortungsethik an Stelle von Gesetzesethik

Das Verbot des Tötens als sittliche Minimalforderung und Zielvorstellung muß durch die positive Forderung, menschliches Leben wirksam zu schützen und zu fördern, ergänzt werden. Der Schutz des menschlichen Lebens wird durch staatliche Gesetze allein und einer damit verbundenen Gesetzesethik nicht gewährleistet⁷. An die Stelle der Gesetzesethik hat eine, die individuelle Verantwortungsethik ergänzende, kollektive oder kommunikative Ethik zu treten. „Der Beitrag der Christen in diesem Prozeß . . . kann nicht darin bestehen, daß sie ihre sittlichen Einsichten, die sich aus der Botschaft des Neuen Testaments ergeben, einer pluralistischen Gesellschaft durch Gesetze vorschreiben“, sondern „daß sie durch ihr Verhalten modellhaft zeigen, was Leben aus sittlicher Motivation bedeutet . . .“. Daraus ergibt sich der eindeutige Vorrang sozialrechtlicher und sozialpolitischer Maßnahmen gegenüber strafrechtlichen Sanktionen.

⁴ So auch H. Hepp, in: Zur Reform des § 218 StGB, Paderborn 1974, 33.

⁵ Siehe u. a. W. Ruff, Die Menschwerdung menschlichen Lebens, in: Arzt und Christ 3-4 (1971) 129-138; G. Kellermann, Wann beginnt das Leben?, in: Publik 44 (1970); J. Gründel, Die bedingte strafrechtliche Freigabe des Schwangerschaftsabbruches aus moraltheologischer Sicht, in: Abtreibung pro und contra, Innsbruck 1971, 119-121; Stellungnahme des Kommissariates der deutschen Bischöfe zum Schutze des werdenden Lebens, in: F. Schroeder, Abtreibung, Reform des § 218, Berlin 1972, 82; Hirtenbrief der österreichischen Bischöfe vom 6. 5. 1973, in: Ehe und Familie 6 (1973) 12 f.; Studie des französischen Arbeitsteams der Etudes, in: Orientierung 37 (1973) 44-47; Arbeitsteam The Month, London, Abtreibung - Zur Fragestellung, in: Orientierung 37 (1973) 131-133.

⁶ Vgl. H. Jeschek, Strafrecht im Wandel, in: Österreichische Juristenzeitung 1 (1971) 1; W. Hauser, Die Abtreibungsfrage - Prüfstein der Reform, in: Österreichische Monatshefte 1, 2 (1973) 11, 23.

⁷ Siehe u. a. F. Klostermann, Auseinandersetzung mit der Welt - aber wie?, in: Diakonia 4 (1973) 203.

Bei der sittlichen Entscheidung einer Frau, die vor der Frage der Abtreibung steht, handelt es sich vielfach konkret um eine Konfliktsituation zwischen der Zukunft des einen und der Annahme des anderen Lebens. Wem der Schutz vordringlich zu gewährleisten ist, läßt sich nicht von vornherein abstrakt ausmachen.

Primärmaßnahmen zum Schutz des ungeborenen und geborenen Lebens

Als Primärmaßnahmen sind erforderlich eine Erziehungskonzeption im Rahmen einer pädagogischen Strategie, eine wirksame Empfängnisregelung und soziale Maßnahmen. Nur eine rechtzeitige und lückenlose Sexualerziehung, die Entwicklung einer partnerschaftlichen Sexualmoral, die Unterweisung in allen medizinisch vertretbaren Methoden der Empfängnisregelung und der Abbau der kinderfeindlichen Einstellung der Öffentlichkeit vermögen eine Umorientierung der Gesellschaft in Richtung auf mehr Verantwortungsbewußtsein für das menschliche Leben zu verwirklichen. Jede Frau muß Ovulationshemmer über ihre Krankenkasse kostenlos beziehen können⁸. Einer Überlegung wert erscheint auch die Verpflichtung zum Besuch eines Kurses über Methoden der Empfängnisregelung nach einer vorgenommenen Abtreibung⁹. Die Kirche sollte ihre Mitglieder zu einer verantworteten Geburtenregelung ermutigen: Empfängnisregelung ist heute Präventivmedizin. Eine antikonzptionelle Beratung, die versucht, Ratsuchende auf eine bestimmte Methode festzulegen, ist zum Scheitern verurteilt¹⁰. An sozialen Maßnahmen bedarf es unter anderem eines umfassenden Familienlastenausgleiches, der Hilfe bei der Wohnraumbeschaffung, des Ausbaues der Beratungsstellen sowie Ganztagschulen und Teilzeitarbeit für Frauen, die Kinder haben wollen und ihren Beruf weiter ausüben möchten.

Das politisch-juristische Problem

Die Diskrepanz zwischen rechtlicher Norm und gesellschaftlicher Wirklichkeit bei der

⁸ So auch R. Schmitt, in: Zur Reform des § 218 StGB, Paderborn 1974, 18.

⁹ Vgl. Studie des französischen Arbeitsteams der Etudes, a. a. O. 56 f.

¹⁰ H. Hepp, in: Herder Korrespondenz 27 (1973) 232-328, hier 238.

Pönalisierung der Abtreibung, deren strafrechtliche Dunkelziffer mehr als 99,5% beträgt, macht den Schutzzweck des Strafrechtes weitgehend illusorisch. Das Abtreibungsstrafrecht ist damit zu einem Zufalls-, aber auch Klassenstrafrecht geworden, das die staatliche Rechtspflege in sich korrumpiert¹¹.

Eingehend wägt das Memorandum das Für und Wider zu den einzelnen Reformvorstellungen ab:

Das restriktive Indikationsmodell (Straffreiheit nur bei medizinischer, kindlicher und kriminologischer Indikation sowie kraft richterlicher Entscheidung bei besonderer Bedrängnis) kommt im Ergebnis einer halben Strafflosstellung sozialer Indikation gleich, ohne daß die Rechtsgemeinschaft Mitverantwortung übernimmt. Zudem ist ein behördenähnliches Entscheidungsgremium, das abstrakt über Indikationsfälle entscheidet, völlig ungeeignet, zumal das Verfahren mit dem Risiko des ablehnenden Entscheides verbunden ist.

Dasselbe gilt für eine *erweiterte Indikationsregelung* (Straffreiheit auch sozialer Indikationen). Hier droht ferner die Gefahr general-klauselartiger Indikationstatbestände, die letztlich der Fristenlösung gleichkommen¹². Die soziale Indikation ist jedoch nicht von vornherein abzulehnen, da die Rechtsordnung die Last verweigerter Solidarität nicht der Frau allein aufbürden kann.

Für und Wider zur Fristenlösung

Für die Fristenlösung spricht: Die Freiheit von Fremdbestimmung, da die Frau zusammen mit einem Arzt ihres Vertrauens entscheidet; sie dient am wirksamsten der Entkriminalisierung, da die Bedenkfrist den psychischen Druck mindert; sie nimmt durch die willkürliche Wahl einer Frist keine Güterabwägung und keine Wertentscheidung vor.

Gegen die Fristenlösung spricht: Das Lebensrecht des Kindes wird dem Recht der Mutter auf freie Entfaltung nachgeordnet und inner-

halb der Frist dem Gewissen der Mutter und ihres Arztes allein überantwortet, so daß es am sozialen Bezug mangelt; Zweckgesichtspunkte sind allein maßgebend, so daß prinzipiell auch bestimmt werden kann, wann menschliches Leben aufhört¹³; die Gefahr der Rückwirkung auf die ethisch-moralische Einstellung der Menschen zum Rechtsgut des werdenden Lebens; die Gefahr, daß die Fristenlösung als Methode der Geburtenkontrolle mißverstanden wird.

Auch der Mehrheitsentwurf von Strafrechtslehrern der Bundesrepublik und der Schweiz, der die befristete Strafflosstellung vom Aufsuchen einer Beratungsstelle abhängig macht¹⁴, erscheint dem Bensberger Kreis der Diskussion würdig. Wohl gelten auch hier die prinzipiellen Bedenken gegen die Fristenlösung und wird eine inkongruente Verbindung von Sozialpolitik und Strafrecht hergestellt. Für diesen Vorschlag spricht aber, daß er die soziale Dimension einer Abtreibungsentscheidung ausdrücklich ins Licht rückt.

Kriterien für eine strafrechtliche Lösung

Obwohl sich der Bensberger Kreis in seiner Gesamtheit nicht in der Lage sieht, einen der Entwürfe zu bevorzugen, besteht Konsens über jene Kriterien, an denen die strafrechtliche Regelung zu messen ist: Ob sie geeignet ist, illegale und später Abtreibungen überhaupt zurückzudrängen; ob sie den Betroffenen zumutbar ist; ob die Einhaltung der Norm in allen sozialen Schichten kontrollierbar ist; ob sie nachgeordneter Teil einer Gesamtstrategie ist, die gesetzlich verankerte sozialpolitische Primärmaßnahmen unabdingbar macht; ob die prinzipielle Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens in allen seinen Phasen und sein Anspruch auf wirksamen Schutz durch die gesamte staatliche Rechtsordnung unterstrichen wird.

Kritische Anmerkungen

Nicht Gesetz, nicht christliche Normenfindung bilden den Kern des Bensberger Memorandums zur Abtreibungsfrage. Im Mittelpunkt steht der seiner Umwelt ausgelieferte

¹¹ Siehe u. a. D. Kienapfel, Frühabort und Strafrecht, in: Juristische Blätter, Wien 1971, 175-184; W. Menges, Zur Soziologie der provozierten Aborte, in: Abtreibung pro und contra, Innsbruck 1971, 18-26; P. Hofstätter, Veränderungen des Verhaltens durch Veränderungen der Strafrechts-Norm, in: Probleme der Strafrechtsreform, Wiener Katholische Akademie (1972) 13-32; G. Lentner, 170 Jahre § 144 StG - 170 Jahre Ruf nach Reform, in: Der Staatsbürger 24 (Salzburg 1973) 1 f.

¹² Vgl. R. Schmitt, a. a. O. 14.

¹³ Siehe u. a. J. Noonan, Richterliche Gewalt gegen das Recht zum Leben, in: Orientierung 37 (1973) 91-94.

¹⁴ Entwurf eines Strafgesetzes (1962), in: F. Schroeder, Abtreibung. Reform des § 218, Berlin 1972, 46-57.

Mensch: Toleranz, Verständnis, Liebe und Hoffnung als Beitrag der Christen. Angesichts der Zeichen der Zeit, die in Sachen Abtreibung für die Fristenlösung stehen¹⁵, Hoffnung wider alle Hoffnung. In diesem Geist kritisiert der Bensberger Kreis am Hirtenwort der Deutschen Bischofskonferenz¹⁶ seine Abstraktheit, die einseitige Information und die Verschweigung von Fakten, so zur Diskrepanz zwischen Rechtsnorm und gesellschaftlicher Wirklichkeit, zur Frage des Beginns individuellen menschlichen Lebens und zur sozialen Indikation.

Das Memorandum ist über eine Stellungnahme zur Abtreibungsproblematik hinaus aber auch eine – allzu späte – Abrechnung mit jener integralkatholischen Strafrechtsidee, die weithin ideologische Grundlage offizieller und offiziöser katholischer Aussagen zur Reform des Abtreibungsstrafrechtes bildet¹⁷. Dem „Strafrecht als naturgemäße Reaktion der Rechtsordnung, als Genugtuung für die Verletzung der vorgegebenen sittlichen Ordnung durch den freien Menschen, der über jede seiner persönlichen Taten entscheidet“, dem „Strafrecht als Sühne und Vergeltung, da auch der Oberste Richter in seinem letzten Gericht nur das Prinzip der Vergeltung anwendet“¹⁸, wird ein „Strafrecht als letztes, Liebe und Barmherzigkeit flankierendes Mittel im Notfall“ entgegengestellt, dessen Aufgabe allein die Abwendung erheblich sozialschädlichen Verhaltens ist.

Zahlreich sind die Parallelen zwischen dem Bensberger Memorandum und dem Dossier Abtreibung des Arbeitsteams Etudes¹⁹, der

wiederholt zitiert wird, so zum medizinisch-anthropologischen Problem und zur Empfangnisregelung als wirksamstes Mittel gegen die Abtreibung.

Im Bensberger Memorandum vermißt man allerdings den historischen Aspekt des Abtreibungsstrafrechtes, da doch das geltende Recht nur aus seiner historischen Dimension heraus verstanden werden kann. Es ist Verdienst der katholischen Kirche, gegen die germanisch-heidnische Auffassung von der totalen Verfügbarkeit des werdenden Lebens, die Überzeugung von dessen grundsätzlicher Unverfügbarkeit durchgesetzt zu haben – auch mit Sanktionen wie Pfählung und Viertelung der Abtreiberin. Es ist Versäumnis derselben Kirche in den beiden letzten Jahrhunderten, sich der Seuche Abtreibung nicht mit umfassenden positiven Maßnahmen entgegengestellt zu haben. Das noch geltende Abtreibungsstrafrecht ist der Sieg eines klerikalen Integralkatholizismus über die Aufklärung, in deren Namen Sonnenfels im Jahre 1783 Findelhäuser, Hilfe für unverheiratete Mütter und die Entkriminalisierung der Abtreibung gefordert hat²⁰.

So ist das Bensberger Memorandum ein Zeichen der Hoffnung, daß das Evangelium letztlich über alles Gesetz siegt!

Hermann Pretsch

„J. zeigt keinerlei Unrechtsbewußtsein“

Eine Fallstudie zur Frage der Normvermittlung

Der folgende Beitrag will einem besseren, christlicheren Verständnis jener Menschen dienen, die – insbesondere infolge von Schwierigkeiten während der Entwicklungszeit – straffällig geworden sind. red

Seinen 10 Vorstrafen liegen sehr verschiedene Straftaten zugrunde. J. verletzte die Norm nicht etwa nur im Bereich der Eigentumsordnung oder der Verkehrsordnung, der Ordnung des Sexualverhaltens oder des Berufs-

²⁰ Siehe G. Lentner, Die Bestrafung der Abtreibung in historischer Sicht, in: Österreichische Richterzeitung 11 (1973) 191–196.

¹⁵ Vgl. H. Furrer, Thesen über Europäische Entwicklungstendenzen im Strafrecht, in: Österreichische Juristenkommission, Tagungsbericht (1971); Chr. Feest – J. Feest, Das Problem der Abtreibung, in: vorgänge 12 (1973) 153–162; Das Abtreibungsurteil des US Supreme Court: ebd. 144–153.

¹⁶ „Hirtenwort zum Schutz des ungeborenen Lebens“ vom 25. 4. 1973.

¹⁷ Zum Begriff „Integralkatholizismus“ siehe A. M. Knoll, Katholische Gesellschaftslehre, Wien 1966, 55–103; Politischer Arbeitskreis der Diözese Linz, Entideologisierung des Strafrechts, in: aktuell 29 (1971) 33–43.

¹⁸ Pius XII., Internationale Vereinheitlichung des Strafrechts, in: Pius XII. über Recht und Staat, Wien 1957, 33–48, hier 44–48 (Utz-Groner I, 464); siehe auch Juristenkommission der Österreichischen Bischofskonferenz, Stellungnahme zum Entwurf eines neuen österreichischen Strafgesetzes, Wien 1960, und Salzburg 1963; H. Wulf, Vom Sinn der Strafe, in: Stimmen der Zeit 170 (1961/62) 1–15; Chr. Mayerhofer, Einbruch des Subjektivismus in das Strafrecht, in: Wort und Wahrheit 15 (1960) 665–672.

¹⁹ Orientierung 37 (1973) 26–29, 44–47, 55–58.

lebens, sondern auf allen diesen Gebieten. Das zwingt, nach den Ursachen der Devianz gründlicher zu fragen und mitzubedenken, welche Verhaltensweisen überhaupt normiert sind und welche Funktionen Normen haben können, vor allem aber, wie sie vermittelt werden.

Eine Kindheit ohne Geborgenheit

J. war schon 6 Jahre alt, als er seinen Vater zum erstenmal zu Gesicht bekam. Das war 1950, als der Vater aus der Kriegsgefangenschaft zurückkehrte. Bis zu dieser Zeit war J. in der Regel bei den Großeltern (Bäckerscheleute) auf dem Land untergebracht. Die in der Stadt berufstätige Mutter nahm ihre Erziehungsaufgabe kaum wahr. Und als der heimgekehrte Vater die Frau ganz für sich in Anspruch nahm (er suchte in ihr die Geliebte der ersten Ehejahre), war für den Jungen noch weniger Platz, vollends keiner, als die Mutter noch ein weiteres Kind bekommen hatte. Der Siebenjährige empfand den Vater als Eindringling und Rivalen, dessen Gewalttätigkeit er bitter zu spüren bekam. Der Sohn war einfach der Schwächere im Kampf um die Mutter und dem Vater lästig. Gern überließ dieser weiter den Großeltern die Sorge um den Jungen, die sich mit dieser Aufgabe abfanden, weil der Junge als Arbeitskraft brauchbar war. Sie trafen auch die Berufswahl: der Junge hatte Bäcker zu lernen.

Diese Kindheitsgeschichte läßt vermuten, daß bei dem Jungen seelische Dauerschäden entstanden, die wiederum die Delinquenz erklären. So ist jetzt bereits als Ursache dafür ein Mangel an Geborgenheit bei jenen beiden Menschen zu nennen, die in erster Linie Normen vermitteln (ganz gleich was für Normen und mit welcher Berechtigung), in Ordnungen einführen und dadurch eine unheimliche Welt voller unbekannter Gesetzhelikeiten erträglich und heimlich machen. An Stelle des Erfolgserlebnisses eines Menschen, der ein Ordnungssystem kennen und beherrschen gelernt hat, ist bei J. das Ohnmachtserlebnis bestimmend. Bei der Schwäche der Mutter und der Gewalttätigkeit des Vaters kann eine Ordnung ihm nichts versprechen – nachdem Menschen sich ihm weitgehend versagten. Eine depressive Grundstimmung, Isolierungstendenz, geringe Erleb-

nisfähigkeit und affektive Ansprechbarkeit wird ein psychodiagnostisches Gutachten über den Dreißigjährigen behaupten.

Dazu mußte es natürlich nicht zwangsläufig kommen. Der zeitweise Ausfall der Mutter und des Vaters sagen an sich noch wenig, z. B. nichts über die Intensität der Zuwendung in der Zeit, da sie gewährt wird, und über geglückte Vater- und Mutterbeziehungen zu anderen Personen in dieser Zeit. Bei J. war der Ausfall fundamental, so daß er einerseits dauernd auf der Suche nach einer Mutter und einem Vater blieb und andererseits als Belastung eine schwer zu beseitigende Fehlprägung in seinem Bild vom Mann und von der Frau mitbekam. Denn er erlebte nicht nur, wie sich der Vater/Mann die Mutter/Frau „nahm“, sondern auch wie der Bruder des Vaters gelegentlich die Schwägerin ins Bett holte, die Mutter also auch anderen Männern zur Verfügung stehen mußte.

Auswirkungen des fundamentalen Ausfalls der Beziehungen

Mit 15 Jahren wird er straffällig und verbringt die Zeit vom 16. bis zum 18. Lebensjahr im Jugendstrafvollzug. Dort gelingt ihm der Kontakt zu einem Mädchen, mit dem er sich verlobt. Warum er erst nach einigen Braut- und Ehejahren entdeckt, daß der Vater von Anfang an sich auch die Braut/Frau nahm und intim mit ihr verkehrte, läßt sich aus einer sozialen Weltfremdheit des J. erklären, einem Zwiespalt zwischen innerer Wunschwelt mit ihren Projektionen nach außen und der Rezeption und Bewältigung der äußeren Realität. Die böse Entdeckung löste den Zwiespalt natürlich nicht, sondern führte lediglich zu einer Gewichtsverschiebung: über die äußere Realität hat er gelernt, „wie das ein Mann macht“ und „was eine Frau mit sich machen läßt“; die innere Wunschwelt wird verdrängt (z. B. der Wunsch nach Geborgenheit bei einer treuen Frau). Das läßt verstehen, warum der spätere gewalttätige Zuhälter J. keinerlei „Unrechtsbewußtsein“ bei seiner Tätigkeit hat (wie es im Urteil heißt), wo er doch nur die erlernte Vater/Mann-Rolle spielte, und zwar – was für jeden Sohn wichtig ist – wenigstens teilweise besser als der Vater selbst: er verdiente dabei

besser als der Vater im mittleren Dienst bei der Bundesbahn.

Norm als Frage der psychischen Belastbarkeit

Auf der unbewußten Ebene ergab sich immer dringlicher der Vaternord als Lösung auf dem Weg zu tieferer Geborgenheit. Und wenn zu Gewalttätigkeit in der Regel schwache Persönlichkeiten neigen, die in eine Situation der Hilflosigkeit geraten sind, wenn zu Tötungsdelikten oft zufällige Umstände führen, dann ist es wohl eben nur solchen unberechenbaren Umständen zu danken, daß J. seinen Vater in einem Handgemenge nicht getötet hat, zu dem es einmal kam. An diesem Punkt stellt sich dann die Frage der Norm nicht mehr als Frage, ob Gewalt erlaubt sei, sondern als Frage nach der psychischen Belastbarkeit im Sinne einer Leistung, für die man die Voraussetzungen hat oder nicht hat.

Daß seine Mutter – eine biedere, aber in ihrem Rahmen durchaus anspruchsvolle und auf Reputation bedachte Frau – mit keinem Problem konfrontiert werden dürfe, weil sie herzkrank sei, galt in der Familie als ausgemacht, m. a. W., die Mutter gab immer schon zu verstehen, daß sie im Fall einer Überforderung lieber ein Problem verdrängt, als die Arbeit der Auseinandersetzung mit Ansprüchen und problematischen Realitäten zu übernehmen. Sie schonte sich und verlangte Schonung mit Erfolg. J. sagt, seine Mutter habe bis heute nicht erfahren (besser: wahrnehmen wollen), was der Vater treibe. Sie beschwichtigte moralisierend, wenn es in der Familie zu Schwierigkeiten kam.

Gestörte Objekt- und Sozialbeziehungen

Der für die Betrügerpersönlichkeit typische Versuch, das große Glück zu machen, indem schnell auf dies oder jenes gesetzt wird, läßt sich auch bei J. in mehr als einem Ansatz beobachten. J. übt bald eine fragwürdige Vertretertätigkeit aus, betätigt sich als Zeitschriftenvertriebsagent, Kioskverkäufer und Kellner, Tätigkeiten, mit denen er sich gleichermaßen selbst und andere täuscht und die zu einer Reihe von Betrugsdelikten führen. Bei Betrugs- und Eigentumsdelinquenten liegt oft eine Störung in den Objekt- und Sozialbeziehungen zugleich vor, d. h., was in der Beziehung zur „mater“ unerfüllt und unter-

entwickelt blieb, hat Folgen in der Beziehung zur „materia“. Versäumnisse in dieser elementaren Bezugsbildung lassen bestimmte Normverletzungen erwarten, die den Charakter des Habenmüssens haben und aus einer großen elementaren Not und Existenzangst kommen, von der äußerlich in der Regel wenig zu sehen ist. Liegt wie im Fall des J. eine Neigung zur Selbsttäuschung vor, erscheint der Delinquent nicht als frecher Frevler, sondern als biederer Ehrenmann, dem die Sittenlosigkeit der Umwelt Gelegenheit gibt, sich angenehm davon abzuheben. Er erfüllt die Norm formal und verteidigt sie ebenso, wie er sie inhaltlich verletzt. So hat für ihn die Norm die Funktion, subtile Triebansprüche anderen gegenüber zu rechtfertigen (er erpreßt moralisch), und normiert nicht mehr sein eigenes Sozialverhalten.

Straftäter ohne internalisierte Norm

Wenn Hemmungen nicht aus internalisierter Norm hervorgehen, wenn die Beachtung der Norm nur moralisches Gehabe aus taktischen Gründen ist, wenn einer sich seine existentielle Not nicht einmal mehr eingestehen kann und sie vielmehr dauernd verdrängt, muß ein solcher Mensch irgendwann Opfer seiner Triebansprüche werden, die dann oft eruptiv hervorbrechen und von keinen unbewußten Hemmungen oder bewußten Überlegungen mehr in Grenzen gehalten werden können. Der Schuld nachweis, wie ihn die Justiz braucht, ist dann bei ihrer individualistischen Betrachtungsweise leicht zu führen. Sie hat für die Straftat einen Täter, der wie jeder andere Mensch seine Bedürfnisse, Triebe und Ansprüche zu beherrschen hat. Was aber bedeutet das schon bei J., dessen Eltern ihn weder mit seinen vitalen Bedürfnissen zum Zug kommen noch ihn dabei auf sinnvolle Grenzen stoßen ließen, so daß J. der Sozialisationsgrad fehlte, von dem ab die Strafsanktion eine soziale Funktion annehmen könnte?

„Schuld“ als Legitimation für die „Strafe“

Auch im Fall des J. hat die Justiz die Schuldfrage gestellt und beantwortet. Dabei hielt sie sich an die unkomplizierte Betrachtungsweise, die den Sozialbezug des Individuums ignoriert, und war von der Absicht geleitet,

sich die Legitimation für die Strafe zu verschaffen. Andere Fragebedingungen und Absichten liegen außerhalb ihrer Möglichkeiten. Sie sind nicht undenkbar. Statt es als Erfolg anzusehen, wenn Kriminalität nachgewiesen und geahndet worden ist, könnte man auch von der Absicht geleitet sein, ihr Entstehen zu verhindern. Das dürfte nicht gelingen, wenn nicht ihre Ursachen bekannt sind, sondern nur das Faktum und der letzte Faktor. Wer nach *Ursachen* fragt und nicht nach Schuld, will helfen, nicht strafen, und wird es tun, selbst wenn diese Hilfe mit einer schwierigen und schmerzhaften Operation zu vergleichen ist. Die Schmerzhaftigkeit macht die Hilfe ja genauso wenig unwirksam und sinnlos, wie eine Strafe sinnvoll wird, wenn man ihr den Schmerz nimmt. Sie befriedigt dann nicht einmal mehr den Strafenden in seinem Rachebedürfnis, noch hilft sie dem Bestraften.

Hilfe durch psychotherapeutische Behandlung

Im Fall des J. gelang es, mit einer psychotherapeutischen Behandlung wenigstens in dem Umfang zu helfen, daß J. mit großer Wahrscheinlichkeit nicht mehr straffällig wird, weil er nun besser versteht, mit vitalen Bedürfnissen zum Zug zu kommen, und zwar so, daß auch die Norm gewahrt bleibt. Weil der Strafende nur das Zweite will und das Erste als Bedingung dafür ignoriert, besteht sein Erfolg allenfalls darin, den Straftäter so sehr gebrochen zu haben, daß er nicht einmal mehr zu Straftaten fähig ist. Und eine nach dieser Erfolgsmethode arbeitende Justiz kann in der Tat nicht hart genug sein.

In der Gemeinde steht wieder einmal die Vorbereitung der Kinder auf die Mitfeier der Eucharistie an. Die Eltern kommen zu einem ersten Abend in Kleingruppen zusammen und versuchen sich über das Lernziel der „Kommunionvorbereitung“ klar zu werden. Sie lernen den Zusammenhang von Eucharistiefeier und Leben in der Gemeinde neu kennen; sie lernen den Zusammenhang kennen, der zwischen dem Verhalten der Eltern in der religiösen Praxis und dem Verhalten der Kinder besteht. An Hand einer soziologischen Untersuchung erkennen die Eltern die Abhängigkeit des Verhaltens der Kinder vom Verhalten der Eltern.

Besuch bei wiederverheirateten Geschiedenen

Nach diesem ersten Zusammentreffen in der Gruppe gehe ich als Pfarrer nun zu den einzelnen Eltern zum „Hausbesuch“. Bei dieser Gelegenheit lerne ich sie dann kennen, die Geschiedenen und Wiederverheirateten. Und in den meisten Fällen ergibt sich von den Eltern her folgendes Gespräch: „Sie wissen ja, daß wir geschieden sind.“ – „Nein, woher sollte ich das wissen? Sie haben sich doch am ersten Abend ganz gut am Gespräch beteiligt.“ „Ja, wissen Sie, aber die anderen wußten das, und sie haben ganz komisch geguckt, daß ich überhaupt dabei war. – Ich bin an diesem Abend nachdenklich geworden. Wenn das stimmt, was wir da erarbeitet haben, daß das Verhalten der Eltern so wichtig ist für das Verhalten der Kinder im religiösen Leben, dann verstehe ich nicht, daß die Kirche uns nicht zu den Sakramenten zuläßt. Sehen Sie, wir sind seit Jahren in dieser zweiten Ehe glücklich verheiratet, wir versuchen unsere Kinder gut zu erziehen, wir versuchen selbstverständlich auch, unsere Kinder religiös richtig zu erziehen. – Sie können aber auf die Dauer nicht von uns erwarten, daß wir zur Sonntagsmesse kommen, ohne die Möglichkeit zu haben, auch die Kommunion zu empfangen. Und das ist uns ja von der Kirche verwehrt, also bleiben wir sonntags meist zu Hause und so haben unsere Kinder uns natürlich auch noch nicht oft im Gottesdienst erlebt. Was sollten wir auch auf die neugierige Frage antworten: Warum geht ihr denn nicht da vorne hin, um euch die Kommunion zu holen? – Wir wis-

Praxis

Erhard Bertel

Fallstudie zum Verhalten einer christlichen Gemeinde zu den Geschiedenen bzw. wiederverheirateten Geschiedenen

Während Synoden und Bischofskonferenzen noch zögern, wiederverheiratete Geschiedene zu den Sakramenten zuzulassen, bemüht sich die Basis, das Problem auf ihre Weise zu lösen. red

sen, daß es schade ist, daß die erste Ehe kaputt gegangen ist. Aber darf die Kirche so hart mit uns verfahren, vor allem, wenn sie noch erwartet, daß unsere Kinder eifrige Gemeindemitglieder werden?"

So oder ähnlich verläuft fast jedes Gespräch, und es kommt noch die Erfahrung der Wiederverheirateten hinzu, daß die Katholiken im gesellschaftlichen Bereich sie nicht mehr „schneiden“. Was ist zu tun?

Das Problem in der Predigt

An zwei Sonntagen ist über die Problematik im Gottesdienst gesprochen worden. Es sollte einfach die Situation der Betroffenen dargestellt werden. Die erste Überlegung sollte mit Fragezeichen enden: Wie sollen wir uns als Gemeinde den Betroffenen gegenüber verhalten? Ist das „Ärgernis“ berechtigt? Wie hat Jesus auf solche Leute reagiert? Ist die Härte biblisch oder nicht vielmehr die verstehende Barmherzigkeit?

Am zweiten Sonntag konnte man an verschiedenen Beispielen des Neuen Testaments aufzeigen, wie Jesus „Sündern“ begegnet. Ist gerade das Nichtverurteilen nicht das Hoffnungsvolle an seinem Umgang mit den Sündern? Ist nicht das Zusammensitzen und das Essen mit den Sündern und Gescheiterten das „Neue“ an diesem Jesus? Hat er je einen Menschen wegen eines einmal begangenen Fehltritts auf diesem Fehltritt festgenagelt, ohne ihm aufs Neue die Tischgemeinschaft anzubieten? – Die Schlußfolgerungen solcher Gedanken für die Gemeinde ergeben sich von selbst.

Es schien uns sodann wichtig, einmal dem nachzugehen, was man in unserer konkreten Gemeinde das „Ärgernisnehmen“ nennt. Stimmt es überhaupt, daß unsere heutigen Gemeinden Ärgernis daran nehmen, wenn Geschiedene und Wiederverheiratete die Kommunion empfangen – auch wenn sie ihnen nur unter dem Gesichtspunkt der „Barmherzigkeit“ gespendet wurde? Unser Pfarrgemeinderat entschloß sich, diese Frage den Kirchenbesuchern vorzulegen, und so sieht das Ergebnis aus:

Die Frage: „Halten Sie es für richtig, daß Geschiedene, die wieder geheiratet haben, zu den Sakramenten zugelassen werden?“

Antworten nach dem Alter der Befragten: Ja:

15–20 Jahre	92,8 ⁰ / ₀ ,
21–40 Jahre	88,2 ⁰ / ₀ ,
41–50 Jahre	79,2 ⁰ / ₀ ,
51–60 Jahre	76,5 ⁰ / ₀ ,
61–70 Jahre	71,0 ⁰ / ₀ ,
über 70 Jahre	70,0 ⁰ / ₀ .

Und wie antworten die Kirchgänger, die am eucharistischen Mahl teilnehmen. Für die Zulassung sind:

a) diejenigen, die angeben, regelmäßig zu kommunizieren: 70,6⁰/₀,

b) die an den Hauptfesten kommunizieren: 73,0⁰/₀,

c) die nur an Ostern kommunizieren: 64,3⁰/₀.

(Diese Befragung fand unter 2133 erwachsenen Gottesdienstbesuchern in einer Industriegemeinde von 6000 Katholiken statt.)

Das Ergebnis dieser Umfrage zeigt eindeutig, daß jedenfalls unsere Gemeinde kaum „Ärgernis“ an der Praxis der Zulassung Wiederverheirateter zu den Sakramenten nimmt. Natürlich ist die Veröffentlichung dieses Ergebnisses in der eigenen Gemeinde sehr nützlich, für die Gemeinde und für die Wiederverheirateten. Es können falsche Erwartungen und Ängste abgebaut werden.

Was kann man nun den anfangs zitierten Eltern abschließend sagen? Zunächst einmal, daß sie sich keine kurzfristige Hoffnung machen können, daß ihre zweite Ehe durch die Kirche für gültig erklärt werden kann. Wohl aber kann der Pfarrer den einzelnen Eheleuten, die sich in ihrem Gewissen sorgfältig geprüft haben, etwa erklären: Sie sind bei uns zum Kommunionempfang willkommen. Wir, die Gesamtkirche, sind in unserer Anfälligkeit auf die Barmherzigkeit Gottes angewiesen, so schließen wir Sie mit in diesen Kreis ein. Jesus von Nazaret, der uns diese Barmherzigkeit Gottes zugesagt hat, wird Sie, wie uns andere, so hoffen wir, nicht ausschließen.

Die Praxis in der Gemeinde in den letzten Jahren zeigt, daß eine solche Einladung an die einzelnen Betroffenen eine große Dankbarkeit bewirkt. Vor allem kommen viele Mütter regelmäßig nach solch einem Gespräch zum Kommunionempfang mit ihren Kindern und besuchen, wie die anderen, die Bußgottesdienste. Das Klima hat sich verändert. Sicher sollte man zum Schluß noch darauf

hinweisen, daß es zu der eben geschilderten Praxis fast nur kommt, wenn Kinder zu erziehen sind. Ältere Eheleute, die in Zweitehe leben, sind meist zu verbittert über die Art und Weise, wie ihnen die Kirche in der konkreten Gemeinde und im konkreten Pfarrer begegnet ist, als daß sie ein Verlangen nach Wiederaufnahme in die eucharistische Gemeinschaft hätten. Wer kann das auch jemandem verübeln, der jahrzehntelang diffamiert wurde. Sie glauben bei dem Angebot oft bestenfalls an einen neuen Trick der Kirche, auch die letzten noch einmal zur Kirche zu bringen. Da wird man mit viel Geduld im Gespräch bleiben müssen.

Paul Weiß

Im Glauben erwachsen werden

Ein Predigtzyklus für den Advent

„Wir feiern Advent und Weihnachten entweder als Kinder oder für die Kinder – als Erwachsene können wir kaum etwas damit anfangen.“ So beginnt der Brief des Predigtkreises der Pfarre Machstraße an die Pfarrangehörigen. Da es sicher vielen Erwachsenen und Gemeinden ähnlich geht, bringen wir als Anregung für die Vorbereitung auf ein Weihnachten auch der Erwachsenen die folgenden Überlegungen und Stichworte eines Predigtplanes.

red

Krise . . . Wirtschaftskrise, Krise der Demokratie, Glaubenskrise. Das sind nicht nur Schlagworte.

Die erste Voraussetzung zur Überwindung von Krisen in Kirche und Gesellschaft ist die Erkenntnis ihrer Ursachen. Dazu kann ein Blick auf die Krisen im Leben des Einzelmenschen sehr hilfreich sein. Denn wie ein Vergleich der geistigen Entwicklung des einzelnen mit der Entwicklung einer Kultur zeigt¹, gibt es zwischen beiden viele Parallelen. Auch hier scheint eine Regel, ähnlich

dem biogenetischen Grundgesetz, zu gelten: Die Entwicklung eines Einzelwesens ist die kurze Wiederholung der Stammesgeschichte. Daraus lassen sich für den Verlauf der Geschichte jeder Gesellschaft manche Erkenntnisse gewinnen. Auch die Kirche ist in solche Prozesse hineingezogen; sie lebt ja in der Welt und damit in einer bestimmten Kultur und Gesellschaft. Wie deren Krisen lassen sich ihre eigenen – beide nochmals wechselseitig bedingt – daher besser durch einen solchen Vergleich mit der geistigen Entwicklung des Einzelmenschen verstehen.

Advent und Weihnachten sind eine geeignete Zeit für solche Gedanken. Denn sie bedeuten ja nicht bloß Erinnerung an die Erwartung des Erlösers und seine Ankunft vor bald 2000 Jahren, sondern immer auch Erneuerung der Kirche im Hinblick auf ein stärkeres Wirksamwerden der Erlösung in ihr und durch sie. Daher fordert jeder Advent den Versuch, Krisen zu überwinden – zunächst einmal wenigstens ihre Ursachen zu erkennen – und reifer zu werden.

Auf Grund solcher Überlegungen bereitete der Predigtkreis der Pfarrgemeinde Machstraße für Advent und Weihnachten 1973 eine Predigtserie vor, in der die heutige Situation des Glaubens und der Kirche mit der Pubertätskrise in der Entwicklung des Einzelmenschen und mit ähnlichen Erscheinungen in Kultur und Gesellschaft verglichen wird. Dazu wurden in der Kirche drei große Tafeln angebracht mit verschiedenen Kennzeichen der Entwicklungsstufen des Einzelmenschen, der Gesellschaft und der Kirchengeschichte (einschließlich des Glaubenslebens des einzelnen). Diese Tafeln wurden stufenweise, nach dem Fortgang der Predigtserie, beschriftet.

Wenn man mit manchen Geschichtsphilosophen annimmt, daß die Neuzeit bisher eine einzige große Reifekrise der Menschheit war, kann die Zeit vorher gewissermaßen mit der *Entwicklungsstufe der Kindheit* beim Einzelmenschen verglichen werden. Die Kindheit ist bestimmt von einem sich allmählich von der Familie über Dorf, Stadt und Land erweiternden Horizont, von Märchengestalten. „Brav-Sein“, Gehorsam und Strafe, Mutterbindung und Autoritätsgläubigkeit. – Die „Kindheit“ von Kultur, Gesellschaft, Menschheit ist bestimmt von Stämmen und Sippen,

¹ Erstmals stieß ich auf einen solchen Vergleich bei J. L. F. Dankelman, Christsein in dieser Zeit, Freiburg 1964, 16 ff.

Göttern und Geistern, Zauberei und Magie, Verehrung der Natur und naiver Vorstellung von Erde, Himmel und Hölle, von mächtigen Königen und abhängigen Untertanen. – In der Kirchengeschichte und beim Einzelmenschen ist die kindliche Phase gekennzeichnet etwa durch folgende Vorstellungen: der Glaube wirkt nicht über die Familie hinaus, Gott ist ein alter Mann mit Bart, Spielsachen wie Rosenkränze, Motivtafeln, Medaillen, Kerzen usw. stehen im Mittelpunkt, die Mutter Kirche verlangt eine überstarke Marienverehrung, ihre große Organisation wird durch den Klerus geleitet, die Laien bleiben unmündig, Gott über den Wolken und die Hölle unter der Erde sichern Gebotsmoral, Werkerechtigkeit, Formeln und Riten.

Die Reifekrise bringt dem einzelnen Zweifel und Kritik, die Suche nach Wahrheit, Auflehnung und Leben auf eigenem Fuß. – Die Reifekrise der Menschheit ist bestimmt durch Naturwissenschaft und Experiment, Aufklärung, Revolution, Demokratie, Liberalismus und Materialismus. – Die Kirche und der Glaubende suchen ihren Weg durch Reformation, Bibel- und Dogmenkritik, Meinungsvielfalt, Glaubenskrise, eigene Gewissensentscheidung.

In der Reifezeit erkennt der einzelne seine Grenze; die Besinnung führt zur Begegnung mit dem Du, zur Sinnfrage und Gottessuche. – Auch die Gesellschaft erkennt die Grenze von Wissenschaft und Fortschritt, sucht neue Formen des Zusammenlebens, stellt Fragen nach dem Sinn der Zukunft und des Ganzen. – Kirche und Gläubige wissen sich durch Erlösung befreit, der verantwortete Glaube wird zur Lebenshaltung, der Christ lebt in einer brüderlichen Gemeinde und wirkt hinein in die Welt und Gesellschaft, und er macht so eine neue Erfahrung der Nähe Gottes.

Die einzelnen Themen der Predigtserie:

1. Adventssonntag (Lesung: 1 Kor 3,1–3 a)
Einführung in den Gedankengang: Positiver Sinn der Entwicklung im Leben des Menschen, der Gesellschaft und der Kirche; Gefahr des Steckenbleibens.

Fest der Auserwählung Mariens (Lesung: Mt 12,46–50)

Maria war eine Mutter, die ihren Sohn freigab. Jesus war kein „Muttersöhnchen“. Auch die Kirche muß ihre „Kinder“ freigeben, erwachsen werden lassen.

2. Adventssonntag (Lesung: Mt 23,1–10)

Die Kirche des Mittelalters war einem starken Autoritätsdenken verhaftet, das der damaligen Entwicklungsstufe vielleicht entsprochen hat. Sie droht aber, in falschen, unbiblischen Autoritätsvorstellungen und -strukturen steckenzubleiben. Dies kann nur überwunden werden, wenn alle Gläubigen bereit sind, in die Selbständigkeit und Mitverantwortung hineinzugreifen.

3. Adventssonntag (Lesung: Mk 2,21–22)

Der Vergleich Reifekrise–Neuzeit erklärt vieles von der Unruhe in Gesellschaft und Kirche. Darin liegt ein Trost für die gegenwärtige Situation.

4. Adventssonntag (Lesung: Lk 4,1–13)

Krise bedeutet Entscheidung: Wie Jesus wirklich versucht wurde und dieser Krise nicht auswich, muß auch unser Glaube in einer Entscheidung reif werden.

Mette (Lesung: 1 Tim 2,5–7)

Jesus ist im Glauben vollendet: Viele Menschen geben die Ideale der Jugendzeit auf. Jesus gibt uns den Mut, an den Zielen des gläubigen Lebens festzuhalten.

Weihnachtstag (Lesung: 1 Joh 4,7–12)

Der Vergleich Reifezeit–Zukunft von Gesellschaft und Kirche gibt uns die Antwort auf eine reife Verwirklichung eines geläuterten Glaubens in brüderlichen Gemeinden und im Dienst an den Menschen, wo Gottes Nähe wieder erfahren wird.

Die Gebete der betreffenden Tage und teilweise auch die Auswahl der Lesungen waren vom jeweiligen Thema bestimmt. Dieses war auch in den Schaukästen beim Zugang zur Kirche angegeben. Eine Weihnachtseinladung unter dem Motto „Jesus ist kein Kind geblieben“ wurde im Pfarrgebiet ausgeteilt. Statt der üblichen Krippe vor der Kirche wurde eine Tafel aufgerichtet mit dem Text:

Sie suchen das Kind in der Krippe?
Jesus ist erwachsen geworden.

Sie finden ihn in seiner brüderlichen Gemeinde.

Zu Weihnachten wurde ein Brief an alle Mitfeiernden ausgegeben, der die Grundgedanken der Predigtserie zusammenfaßte und dem die Tabelle beigelegt war².

Die Predigtserie half vielen Gläubigen, die derzeitige Krise in ihrem Glaubensleben und in der Kirche (damit auch manche Schwierigkeiten in der eigenen Pfarrgemeinde) besser zu verstehen: als wohl unvermeidbare Anzeichen des Übergangs von Kleruskirche zur Gemeindekirche, von anonymer Betreuung zu persönlicher Mitverantwortung, von Unmün-

² Auf Wunsch wird ein solcher Brief gerne zugesandt. Bestellung bei Pfarre Machstraße, Machstraße 10/5, A-1020 Wien. Der Brief lautete (leicht gekürzt):

Liebe Pfarrangehörige! Wir feiern Advent und Weihnachten entweder als Kinder oder für die Kinder – als Erwachsene können wir kaum etwas damit anfangen. Woran mag das liegen?

Die nächstliegende Antwort ist wohl die: weil wir selbst in unserem Glaubensleben vielfach Kinder geblieben sind. Sicher nicht nur aus eigener Schuld: die Priester haben die Kirche als Mutter dargestellt, sich selbst als die Väter, welche die Verantwortung tragen. So blieb dem „einfachen Gläubigen“ nur übrig, Kind zu bleiben. Als Baby bei der Taufe und als Kind bei der Firmung konnte ihm sowieso keine reife Glaubensentscheidung abverlangt werden. Aber es war auch für ihn bequemer, sich einfach führen und betreuen zu lassen.

Daher heißt Erneuerung der Kirche immer auch: Erwachsen-Werden im Glauben. Im Glaubensleben des einzelnen und in der Geschichte der Kirche gibt es eine Entwicklung, die sich gut mit der Entwicklung eines Einzelmenschen und der Geschichte einer Kultur und der Gesellschaft vergleichen läßt. Das widerspricht durchaus nicht dem göttlichen Ursprung unseres Glaubens: seine Verwirklichung geschieht in den Menschen und ist den menschlichen Bedingungen unterworfen: dem Prozeß der geistigen Reifung.

Advent ist also mehr als eine Rück Erinnerung an die eigene Kindheit oder an die Zeit vor Christus. Advent bedeutet auch heute: neue Ankunft Jesu Christi im Leben der Gläubigen.

Mündigkeit im Glauben bedeutet, daß wir uns nach dem Wort des Evangeliums (Mt 23,8 f) richten: Einer ist euer Vater: Gott, einer ist euer Lehrer: Christus – ihr alle aber seid Brüder.

Dieser Übergang ist deshalb so schmerzlich, weil er eine Entscheidung verlangt, eigentlich eine Umkehr: Während bisher die Religion doch oft für unsere Zwecke diente, zur Verschönerung des Lebens (für Familienfeste usw.) oder für die eigene Sicherheit (in der Not, für das Leben nach dem Tod), soll jetzt ein echter Glaube an ihre Stelle treten: der Gott nicht für sich beansprucht, sondern sich ihm zur Verfügung stellt, damit er an uns und durch uns wirken kann.

In Jesus Christus ist dieser Glaube vollendet. Er ist im Glauben ganz reif geworden. Wenn wir als Erwachsene Weihnachten feiern, denken wir also nicht an das Christkind, flüchten wir nicht in die Kindheit zurück, sondern feiern die Ankunft dieses Menschen, der im Glauben ganz erwachsen geworden ist.

Damit hat er auch uns die Chance eröffnet, selbst im Glauben erwachsen zu werden. Und darin liegt der tröstliche Ausblick unserer Überlegungen: Die Hoffnung auf eine Kirche, in der die Gläubigen mündig sind, nicht mehr von einigen Priestern betreut werden; in der sie als Brüder und Schwestern in voller Freiheit zueinander finden. In der sie so der Welt ein Zeugnis geben von der Nähe Gottes und gemeinsam die Verantwortung tragen für die Verkündigung des Glaubens.

digkeit zum Erwachsen-Sein im Glauben. Damit wurde sie eine gute Vorbereitung auf die Fastenpredigtserie des Jahres 1974, die auf die Taufenerneuerung der Erwachsenen in der Osternacht ausgerichtet war.

Klemens Richter

Der Erwachsenen Katechumenat

Die Vorlage der bundesdeutschen Synode über „Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral“¹ und das Arbeitspapier der Sachkommission I über „Das katechetische Wirken der Kirche“² wenden sich einer Frage zu, die bislang nur wenig Aufmerksamkeit im deutschen Sprachbereich gefunden hat. Ein Problembewußtsein fehlte, im Gegensatz etwa zu Frankreich, so gut wie ganz. Mit dem folgenden Beitrag bieten wir einen kurzen Überblick darüber, was zur Hinführung Erwachsener zum Glauben sowie zu ihrer Eingliederung in die Kirche getan werden kann und soll.

red

1. Die Situation

Der Jugendliche oder Erwachsene, der sich der Kirche anschließen möchte, wird nach wie vor nach einem meist recht knappen Katechismusunterricht getauft und dann wieder sich selbst überlassen. Eine Ordnung dafür gibt es faktisch nicht: der eine benutzt dazu den alten Kindertaufritus, der andere den erneuerten, der ja aber ganz auf die Situation von Säuglingen und unmündigen Kindern abgestellt ist.

Um diesen Mangel zu beheben, fordert die bundesdeutsche Synode für erwachsene Taufbewerber auf der Pfarrebene oder auch der überpfarrlichen Ebene die Einrichtung eines Katechumenates. Seine Dauer soll sich ganz nach der Situation des Kandidaten richten, in der Regel aber wenigstens ein Jahr beanspruchen.

Was hier angeregt und an neuer Praxis eröffnet wird, sollte angesichts vorerst noch geringer Zahlen nicht unterschätzt werden.

¹ Die Eingliederung des Erwachsenen in die Kirche: Synode 3/1974, 24 f.

² Der Taufkatechumenat: ebd. 134 ff.

Zwar ergibt sich für die Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland für Taufen von Kindern über sieben Jahren und Erwachsenen nur folgendes Bild: 1969 1899 Taufen, 1970 1334 und 1971 1339 gegenüber Kindertaufen unter sieben Jahren: 1969 421.788, 1970 368.518, 1971 344.335³. Doch ist gerade wegen des nicht nur aus der geringeren Geburtenhäufigkeit zu erklärenden Rückganges der Kindertaufen zukünftig eher mit einer höheren Zahl von Bewerbern nach dem siebten Lebensjahr zu rechnen⁴. Eine sich an den Fragestellungen und Problemen einer sich zunehmend säkularisierenden Welt orientierenden Kirche kann gar nicht darauf verzichten, nicht getaufte Jugendliche und Erwachsene für sich zu gewinnen und ihnen einen Zugang zum Glauben der Kirche zu ermöglichen, der in mehr besteht als einem Kurzritus der Taufe. Zudem bedürfen in zunehmendem Ausmaß auch Getaufte, die ohne religiöse Erziehung aufgewachsen sind, einer bewußten Eingliederung in die Kirche. Schon das Konzil hatte auf die Notwendigkeit eines mehrstufigen Katechumenates aufmerksam gemacht. Danach besteht der Katechumenat „nicht in einer bloßen Erläuterung von Lehren und Geboten, sondern in der Einführung und genügend langen Eintübung im ganzen christlichen Leben . . .“⁵

So gibt es, von der kirchlichen Öffentlichkeit in den deutschsprachigen Ländern kaum beachtet, seit bald drei Jahren einen Faszikel des reformierten Rituale Romanum, der nahezu 200 Seiten auf die „Eingliederung Erwachsener in die Kirche“ verwendet⁶. Unter diesem Titel erscheint nun in den nächsten Monaten eine deutsche Studienausgabe⁷, die sich zum Ziel gesetzt hat, einen möglichst großen Kreis an der Vorarbeit für die endgültige Gestalt einer adaptierten deutschen Fassung zu beteiligen. Die neue Ordnung des Er-

wachsenekatechumenates enthält nicht nur die Feier der Taufe, Firmung und Eucharistie, sondern auch alle Stufen der Vorbereitung, die sich in der Praxis der alten Kirche bewährt haben und der heutigen missionarischen Situation in aller Welt angepaßt wurden.

Ein Kurzritus als Weg der Bequemlichkeit

Diese Neuordnung enthält auch einen Kurzritus für die Eingliederung Erwachsener, der aber nur in Ausnahmefällen mit Genehmigung des Bischofs erlaubt ist und interessanterweise in der seit Anfang 1974 verbindlichen französischen Fassung sogar ganz fehlt. Auch bei uns sollte überlegt werden, wie dem Weg der Bequemlichkeit entgangen werden kann. Es liegt doch ziemlich nahe, daß ohne entsprechende pastorale Vorbereitung dieser Kurzritus zur Normalform wird, zumal da bislang bei uns seit Jahrhunderten keine andere Form bekannt ist. Befürchtungen dieser Art werden bestärkt durch private liturgische Texte, die den Gedanken des Katechumenates nicht aufgreifen und zudem nur die Taufe im Blick haben, obwohl die Einheit der christlichen Initiation durch die Stufen von Taufe, Firmung und Eucharistie hergestellt wird⁸. Auch an der bundesdeutschen Synodenvorlage muß beanstandet werden, daß sie in ihrer Terminologie immer wieder den Anschein erweckt, als handle es sich bei der Eingliederung in die Kirche nach einer entsprechend umfassenden Vorbereitung lediglich um die Taufe. Begriffe wie „Taufbewerber“, „Taufkatechumenat“ legen das nahe.

Damit von Anbeginn eine auf die Gesamtpastoral abgestimmte Einführung eines eigenständigen Katechumenates gewährleistet wird, bedarf der Katechumenat einer entsprechenden Institutionalisierung. So verlangt die Synode: „In Dekanaten, in denen bereits jetzt oder in absehbarer Zeit mit erwachsenen Taufbewerbern zu rechnen ist, sollte ein Priester dafür verantwortlich sein, die Gemeinden und ihre Pfarrer bei der Vorbereitung von Taufbewerbern zu beraten sowie Gemeindeglieder für ihre Aufgaben als Katecheten und Paten zu befähigen. In den

³ Nach Angaben der Amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik in Köln.

⁴ Ein erhebliches Ansteigen der Zahl jener katholischen Eltern, die ihre Kinder nicht mehr taufen lassen, wird nicht nur aus der DDR, sondern auch aus westdeutschen Großstädten berichtet.

⁵ Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, Art. 14.

⁶ Ordo initiationis christianae adultorum vom 6. 1. 1972, Editio typica.

⁷ Die Eingliederung Erwachsener in die Kirche, Freiburg 1974/75. Bearbeiter dieser Studienausgabe ist eine Arbeitsgruppe des Seminars für Liturgiewissenschaft in Münster: E. J. Lengeling, H. Plock, M. Probst, K. Richter.

⁸ Vgl. als Beispiel dieser Art: K. Schäfer, Familienfeiern im Gottesdienst, Essen 1973, 47 ff.

Diözesen sollten Diözesanbeauftragte ernannt werden . . .⁹

2. Die drei Stufen der Eingliederung

Die Eingliederung in die Kirche erfolgt in drei großen Stufen, die wieder in mehrere gottesdienstliche Feiern und Zeitabschnitte unterteilt sind:

– Erste Stufe: Der Bewerber ist grundsätzlich zur Umkehr entschlossen, er will Christ werden und wird von Kirche und Gemeinde als Bewerber angenommen.

– Zweite Stufe: Der Bewerber ist im Glauben fortgeschritten und wird zur näheren Vorbereitung auf den Empfang der Sakramente zugelassen (Einschreibung).

– Dritte Stufe: Der Bewerber hat seine geistliche Vorbereitung vollendet und empfängt die Sakramente der Eingliederung: Taufe, Firmung und Eucharistie¹⁰.

Vom Zeitpunkt der Annahme an sind die Bewerber Katechumenen. Sie sollen nunmehr an Wortgottesdiensten teilnehmen und Segnungen und Sakramentalien empfangen. Diese Gottesdienste sollen Hilfe auf dem Weg zum Empfang der Sakramente sein. Es ist wohl an eine Gruppe zu denken, die mit Gliedern der Gemeinde – Bürgen – die Glaubensvorbereitung hält und dann als Gruppe, aber auch gemeinsam mit der ganzen Gemeinde solche Wortgottesdienste als gewisse Höhepunkte erfährt.

Es geht in diesem Zeitabschnitt um Entfaltung des Glaubens, um entsprechende Bußgesinnung und um erste Erfahrungen mit der Gemeinschaft und Spiritualität der Christen. Je nach Fortschritt und Wunsch des Bewerbers, immer aber nach entsprechender Beratung der Bürgen und des zuständigen Priesters, folgt dann die Einschreibung. Im Verlauf dieser Zeit sind u. a. Bußfeiern (Skrutinien), der Effata-Ritus und die Übergabe des Glaubensbekenntnisses und des Herrengebetes

⁹ Das Katechetische Wirken der Kirche: Synode 3/1974, 136.

¹⁰ Wie sehr uns die Erfahrungen mit einem solchen Katechumenat fehlen, zeigen schon die verwendeten Begriffe wie nähere und entferntere Vorbereitung, Feier der unmittelbaren Vorbereitung, Zeit der Einübung und Vertiefung, Gebet um Befreiung, Läuterung und Erleuchtung, Feier der Annahme, der Einschreibung etc. Es bedarf der Erprobung und vielfältiger Anregungen, um hier eine Begrifflichkeit zu finden, die verständlich ist und zugleich dem diffizilen gestuften Vorgang der Eingliederung in die Kirche gerecht wird.

vorgesehen. Diese Zeit soll mehr der geistlichen Übung als der Unterweisung dienen.

Eine Anpassung an unsere Verhältnisse ist hier offensichtlich notwendig. So werden viele mit der Wiedergabe des Credo wenig anfangen können oder auch mit dem bei der Kindertaufe freigestellten Effata-Ritus. Die Wahl eines christlichen Namens dürfte ebensowenig auf unsere Verhältnisse zutreffen wie bestimmte Abschwörungszeremonien, die andernorts sehr sinnvoll sein mögen.

In der dritten Stufe erfolgt die eigentliche Eingliederung durch Taufe, Firmung und Eucharistie. Durch diese Verbindung soll die Einheit des Pascha-Mysteriums verdeutlicht werden. Zur Vertiefung sind im Rahmen von Gemeindegottesdiensten spezielle Gottesdienste für die Neuchristen (und für die Paten) vorgesehen.

Ein eigenes Kapitel der Studienausgabe befaßt sich mit der „Feier der Eingliederung in Lebensgefahr“. Dieser Ritus ist, obwohl für Priester und Diakone zu verwenden, in besonderer Weise den Möglichkeiten für Laien angepaßt. Weitere Kapitel sind der „Vorbereitung auf Firmung und Eucharistie für Erwachsene, die als Kinder getauft wurden, aber keinen Glaubensunterricht erhalten haben“ und der „Feier der Eingliederung für Kinder im Schulalter“ gewidmet.

Der Appendix der lateinischen Vorlage über „Die Feier der Aufnahme gültig Getaufte in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche“ wurde nicht in die deutsche Studienausgabe aufgenommen, da die deutschsprachigen Bischofskonferenzen hier schon eine eigene Anpassung vorweggenommen haben¹¹. So bleibt zu wünschen, daß dem Wunsch der bundesdeutschen Synodenvorlage möglichst umgehend Rechnung getragen und der Katechumenat neu eingerichtet wird. Das wird nur dann möglich sein, wenn die entsprechenden Strukturen in den Diözesen und Dekanaten geschaffen werden. Sonst könnte es leicht sein, daß wir die damit verbundenen pastoralen Möglichkeiten zugunsten eines kurzen Ritus, der zwar bequem, aber ineffektiv für die Heranführung an die Kirche ist, nicht nützen.

¹¹ Die Feier der Aufnahme gültig Getaufte in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche, Einsiedeln – Freiburg – Regensburg 1974.

Bücher

Plädoyer für relative Normen

1. *Georg Denzler – Eleonore Beck – Josef Blank – Heide Lang – Franz Josef Kuhnle*, Zum Thema Wille Gottes, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1973, 145 Seiten.
2. *Naturrecht in der Kritik*, hrsg. von *Franz Böckle* und *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1973, 324 Seiten.
3. *Wilhelm Korff*, Norm und Sittlichkeit, Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Tübinger Theologische Studien, Band 1 (hrsg. von *A. Auer – W. Kasper – H. Küng – M. Seckler*), Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1973, 215 Seiten.

Das im kulturanthropologischen Sinne „instinktunsichere Mängelwesen Mensch“ (A. Gehlen) steht ratlos vor dem Fortschritt der modernen Humanwissenschaften. Was gestern noch von Religion, Recht und Moral als Gebot, Gesetz und Natur verkündet wurde, verliert heute durch Biologie, Psychologie, Soziologie und Verhaltensforschung den Nimbus zeitenthoben-göttlicher Realität. Der Stechschritt logischer Deduktion von ewigen Wahrheiten ist ins Stocken geraten, die Stimme des Lehramtes hinsichtlich Gottes Willen unsicher geworden, der Engpaß der Begründungsproblematik unausweichlich erreicht!

1. Nicht ohne guten Grund steht der Beitrag von *G. Denzler* „Im Namen Gottes . . .“ (9–49) am Beginn des zur Diskussion herausfordernden Bändchens. Bietet doch die Kirchengeschichte – auch dem Uneingeweihten – eine Fülle von belastendem Material für den Mißbrauch des Namens Gottes und Jesu Christi durch kirchliche und andere christliche Autoritäten. Kriege unter dem Zeichen des Kreuzes als konkrete Form der *via salutis* wurden ebenso als Gottes heiliger Wille ausgegeben wie Judenpogrome und Gewaltmaßnahmen gegen Ketzer. Entgegen der Mahnung

¹ Vgl. dazu bes. *A. Auer*, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971, 15–54.

Jesu: „Ihr sollt überhaupt nicht schwören“ (Mt 5,34), erfand die Kirchenobrigkeit immer neue Eidesformeln, um die Amtsträger auf die Tradition und den Gehorsam gegenüber ihren Vorgesetzten zu verpflichten (37). Fakten wie der Index librorum prohibitorum, die Verurteilung der Sexualität, Exkommunikation auf Schritt und Tritt, Unterdrückung der Gewissensfreiheit u. a. m. können unter dem Titel der Predigt von Pfarrer *F. J. Kuhnle* „Gott – ein Mittel zum Zweck“ (141–145) subsumiert werden. Aus alttestamentlicher Perspektive wird von *E. Beck* „Du sollst . . .“ (51–81) ein gegenwartsbezogener, sprachlich brillanter Abriss der Geschichte Israels vorgelegt. Der Wille Gottes und das Maß seiner Durchsetzung sind daran zu messen, ob es dem Menschen ermöglicht wird, ohne Angst zu leben, seine Freiheit zu verwirklichen und die Freiheit des anderen zu achten. Solidarität mit dem Unterprivilegierten bedarf dann nicht mehr des Aufschwungs der „guten Tat“, sondern ist selbstverständlich. Manche Berührungspunkte damit finden sich in den lerntheoretisch bzw. sozialpsychologisch orientierten Überlegungen von *H. Lang* „Kritik des unkritischen Gehorsams“ (115–139). Anzustreben ist nicht das perfektionierte, letztlich utopische Gesamtkonzept einer gehorsams- und angstfreien Erziehung. Es geht vielmehr um *Elemente einer Erziehungsstrategie*, die auf blinden Gehorsam – sprich: absolute Normen – zugunsten eines Handelns aus Einsicht soweit als möglich verzichtet; die die Angst vor Liebesentzug (im tiefenpsychologischen Sinne) vermindert bzw. durch emotionale Stabilisierung erträglich macht und die Einsichten in gesellschaftliche Notwendigkeit, in Gruppenprozesse und Gruppenverhalten – also: die Relativität der Normen – umfassend vermittelt (131 ff). Anspruchsvoll der zentrale Aufsatz von *J. Blank* „Die Auslegung des Willen Gottes im Neuen Testament“ (83–114). Die „christologische Mitte“ macht das spezifisch Christliche des ntl. Ethos aus, wobei die eschatologische Weisung Jesu vom nahen Endheil auf dem Hintergrund der jüdischen Apokalyptik gesehen und von dorthier verstanden werden muß. Der Wille Gottes, wie er sich im Verhalten Jesu beispielhaft darstellt, ist nicht mehr „gesetzlich“ geprägt, sondern christo-

logisch-personal. Und es ist sicher kein weiter Schritt zu dem Gedanken, daß der gegebene „Stellvertreter Christi hier und heute“ der Mitmensch ist (104), dessen konkrete Bedürfnisse einen integrierenden Bestandteil in der Definition des Gotteswillens bilden.

2. Schon im Jahre 1966 hat F. Böckle ein Buch zum Thema Naturrecht ediert². Für den nunmehr vorliegenden wesentlich umfangreicheren Sammelband fungiert der Bonner Moraltheologe erneut als Herausgeber, zusammen mit E.-W. Böckenförde, dem Ordinarius für Öffentliches Recht, Verfassungs- und Rechtsgeschichte sowie Rechtsphilosophie an der Universität Bielefeld. (Bei einem gediegenen Werk wie diesem, für das alle Beiträge eigens geschrieben und hier erstmals publiziert worden sind, würde man auch kurze biographische Daten der einzelnen Autoren – zwölf an der Zahl – erwarten.) Einleitend bietet A. Hollerbach „Das christliche Naturrecht im Zusammenhang des allgemeinen Naturrechtsdenkens“ (9–38), einen problemgeschichtlichen Überblick. R. Specht handelt über philosophische und theologische Voraussetzungen der scholastischen Naturrechtslehre³, G. Otte aus rechtshistorischer Sicht über geschichtliche Wirkungen des christlichen Naturrechts⁴. Eine detaillierte Aufzählung aller einzelnen Beiträge würde zu weit führen. Es sei nur auf die Bereiche: Politisches Handeln (E.-W. Böckenförde), Moraltheologie (F. Böckle und S. Pfürtnner), Wissenssoziologie (F.-X. Kaufmann), Systemtheorie (N. Luhmann) und Psychoanalyse (S. Andreae) nachdrücklich aufmerksam gemacht. Zusammenfassend kann man mit F. Böckle sagen: „Die ‚Allgemein-Gültigkeit‘ sittlicher Normen – soweit sie nicht tautologischen Charakter haben [sc. Du sollst nicht ungerecht handeln, nie ungerecht töten usw.] – besagt bei genauer Analyse ein ‚Im-allgemeinen-gültig-Sein‘, d. h. die Normen sind gültig, soweit sie das Allgemeine ausdrücken und soweit sie die notwendigen Bedingungen

umfassend und zutreffend berücksichtigen. Die Unbedingtheit der sittlichen Beanspruchung als solcher wird damit nicht geleugnet. Sie ist aber von dem den Menschen selbst transzendierenden Grund und Sinn seines Lebens her zu begründen und fordert ihn heraus, seine Freiheit in geschichtlicher Existenz in kategorialen Akten zu verwicklichen, die als solche durch kontingente Werte bestimmt sind. Dieser Kontingenz muß sich die Naturrechtslehre um ihrer eigenen Überzeugungskraft willen bewußt bleiben“ (307).

3. W. Korff, Professor für theologische Ethik an der Universität Tübingen⁵, legt hier seine Bonner Habilitationsschrift vor. Damit ist schon der (potentielle) Leserkreis angegeben, denn beim Entflechten der hochgestochenen Formulierungen bedarf es einer akademischen Bildung. Ein Beispiel – in Thesenform – möge dies verdeutlichen: „Wenn auch der Mensch als sich selbst aufgegebenes normatives Wesen nicht schon kraft der naturalen Eigengesetzlichkeit der ihn gründend durchwaltenden Vernunft seiner Antriebsstrukturen zum Stande seines Menschseins gelangt, sondern erst kraft der Vernunft der von ihm selbst geschaffenen Normen, Institutionen und ethisch-politischen Ordnungen, so können ihn diese dennoch wiederum nur in dem Maße zu seinem humanen Seinkönnen hin befreien, wie sie sich selbst als Funktion und Produkt der integrativen Vernunft jener naturalen Antriebsstrukturen erweisen“ (101). Trotzdem dürfte sich gerade das 5. Kapitel „Die naturale Unbeliebigkeitslogik menschlicher Normativität“ (76–112), dem dieser Passus entnommen ist, als möglicher Einstieg in den schwierigen systematischen Teil empfehlen. Der von H. Müller geprägte Begriff der „Unbeliebigkeit“ gewinnt für die vorgelegten Analysen zentrale Bedeutung, da er einen beliebig offenen Pluralismus ethischer Systeme in die Schranken weist. In seinem natural prädisponierten Seinkönnen tritt der Mensch dem Mitmenschen gegenüber als auf Vernunft gestelltes Bedürfnis-, Selbst- und Fürsorgewesen (nach H. G. Gadamer), was die beigebrachten For-

² F. Böckle (Hrsg.), Das Naturrecht im Disput, Düsseldorf 1966.

³ Siehe auch H. Rotter, Kann das Naturrecht die Moraltheologie entbehren?, in: ZkTh 96 (1974) 76–96.

⁴ Auf das Fehlen jeder Auseinandersetzung mit A. Leinweber, Gibt es ein Naturrecht?, Hamburger Rechtsstudien 35, Hamburg 1965, soll jedoch hingewiesen werden.

⁵ Vgl. Korffs Tübinger Antrittsvorlesung: Wie kann der Mensch glücken? Zur Frage einer ethischen Theorie der Gesellschaft, in: ThQ 153 (1973) 305–322.

schungsergebnisse der empirischen Humanwissenschaften unterstreichen. Diese strukturelle Grundlage bildet freilich eo ipso noch keine sittliche Norm. Korff sieht aber darin eine Art „Metanorm“, einen Strukturfahrplan aller Formen konkreter menschlicher Sozialisation. An diesen ersten systematischen Teilschließen sich einige Untersuchungen ethischer Gegenwartsfragen an (Schuld-moral), Problem der revolutionären Gewalt, Verhältnis von Religion und Gesellschaft).

Josef L. Schultes, Tübingen – Wien

Hans Wolfgang Daigeler, Heutiges Menschenrechtsbewußtsein und Kirche. Die Beteiligung des einzelnen an der Leitung des Gemeinwesens in Demokratie und Kirche, Benziger Verlag, Einsiedeln 1973, 171 Seiten.

Daigeler stellt sich in seiner Dissertations-schrift die Aufgabe, die Diskussion um die Einbringung demokratischer Elemente in die Kirchenstruktur zu vertiefen. Er analysiert zunächst die soziopolitische Rolle des einzelnen im Gemeinwesen, beschreibt Wesen und Grundlage des modernen Demokratie-verständnisses sowie dessen Stellenwert im modernen Rechtsbewußtsein, behandelt die Teilnahme des Laien am Leitungsamt der Kirche gemäß kirchlichen Dokumenten (CIC, II. Vatikanum und Ansprachen Pauls VI.) und gemäß der theologischen Diskussion nach dem Konzil, und er arbeitet schließlich die Bedeutung des demokratischen Ordnungs-modells für die Kirchenstruktur heraus. Nach Daigeler ist die in der Demokratie gegebene Teilnahme an der Ordnung des Gemeinwesens für die volle Selbstentfaltung der natürlichen Anlagen des Menschen wünschenswert. Demokratie wird mit einer Anthropologie begründet, die allen Menschen eine wesentliche Gleichheit zuordnet und deren intellektuelle und sittliche Eigenschaften als grundsätzlich positiv einschätzt. Das kollegiale Verständnis der Kirchenstruktur bietet Raum für die Verwirklichung demokratischer Elemente in der Kirche unter gleichzeitiger Wahrung ihrer Eigenart als Institution, die in ihren wesentlichen Grundlagen nicht durch eine Volkssouveränität, sondern durch den Willen Christi bestimmt ist. Denn im kollegialen Verständnis der

Kirchenstruktur werden Amt und Gemeinde auf das vom Herrn Gegebene bezogen, demgegenüber beide ihre bestimmte Aufgabe und Verantwortung haben.

Das demokratische Modell, das sowohl nach dem allgemeinen Rechtsbewußtsein als auch nach den kirchlichen Aussagen heute allgemein anerkannt ist, müßte auch von der Kirche in ihrem eigenen Bereich realisiert werden. „Demokratisierung“ der Kirche darf aber nicht bloß eine taktische Frage zur Aktivierung der Laien sein, auf die die Kirche heute immer mehr angewiesen ist, sondern muß als Vollentfaltung der Individuen im kirchlichen Bereich verstanden werden. Dem allen wird man zustimmen können, obwohl die grundsätzliche Darlegung des demokratischen Modells zu unkritisch geschieht. Die diversen Regierungsformen werden praktisch ohne organischen Zusammenhang mit den ökonomischen Interessen der sozialen Gruppen gesehen. So wird die Frage gestellt, ob die Interessen des Gemeinwesens eher durch einsame Einsichten einzelner oder durch einen demokratischen Entscheidungsprozeß des ganzen Volkes gefunden und gewahrt werden können, so als ob das Interesse von Monarchen, Diktatoren und Feudalherren wirklich jemals primär das Wohl ihres Volkes und nicht vor allem auch das der Erhaltung bzw. Ausweitung ihrer Herrschaft gewesen wäre. Man kann heute wohl nicht mehr so naiv über Herrschaft reden. Ebenso wird verkannt, daß auch in den heutigen demokratischen Systemen des Westens (andere werden erst gar nicht in Betracht gezogen) ökonomische Interessensgruppen große Manipulationsmöglichkeiten haben und durch die Schaffung von wirtschaftlichen Abhängigkeiten die formalen Möglichkeiten der politischen Demokratie völlig inhaltslos machen können. Diese Zusammenhänge können nicht nur unter den Voraussetzungen der Demokratie gestreift werden, sondern müssen als Grundlagen der politischen Formen verstanden werden. Zudem ist es nicht nur Aufgabe der Kirche, die Demokratie auch in ihrem eigenen Haus zu verwirklichen, sondern sich entschieden für Freiheit und Würde des Menschen, die allerorten gröblichst verletzt und mit Füßen getreten werden, einzusetzen. Der größte Teil der Menschen hungert und kann nicht ein-

mal seine primitivsten Bedürfnisse stillen, die wirtschaftliche und politische Unterdrückung nimmt eher zu, und die Zukunft der gesamten Menschheit ist durch irrationale Verschwendungsindustrie gerade der sogenannten demokratischen Staaten ernstlich gefährdet. Wie erfüllt die Kirche in dieser Problemlage ihren Anspruch, Anwalt von Freiheit und Würde des Menschen zu sein? Dies zu zeigen wäre wohl auch Aufgabe einer solchen Arbeit gewesen. *Herbert Berger, Wien*

Das Recht auf Leben

Christian Herwartz – Willi Lampert – Günther R Emmert – Josef Schuster – Michael Sievernich, Damit alle leben können (Topos Taschenbuch, Band 20), Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1973, 170 Seiten.

Das Buch ist einem überaus wichtigen Anliegen gewidmet, nämlich wie die gegenwärtige Weltkrise in ethisch vertretbarer Weise gelöst werden kann. Der Text ist aus einer Vorlesungsreihe und einzelnen Arbeitskreisen hervorgegangen. Trotzdem stehen die fünf Kapitel oder fünf Verfasser recht unvermittelt nebeneinander. Nur ihre christliche Position und ein gemeinsames Gliederungsschema ist das einigende Band. Trotz des beschränkten Umfangs ist es mühsam zu lesen. Auf den 170 Seiten sind zu viele Probleme eingepackt, und daher wird jeder Gedanke zu kurz behandelt. So werden bei der Darstellung der gegenwärtigen Weltsituation zu wenige harte Fakten gegeben, und die Lösungsvorschläge sind in zu dürftigen Stichworten angedeutet. Der Text schwimmt daher wie hinter einem diffusen Nebel. Auch ist der jeweilige Abschnitt, der den ethischen Hintergrund kennzeichnet und die christliche Botschaft ausdrückt, meist sehr kurz. Weniger (nämlich nur eines der fünf behandelten Probleme, aber von allen Autoren gemeinsam behandelt) wäre mehr gewesen. Auffallend ist auch, wie selbstverständlich die Problematik nur aus der Gefährdung für den Menschen gesehen und kaum ein Gedanke auf die Gefährdung anderer Lebewesen verschwendet wird. Und das immerhin unter dem Titel „Damit alle leben können“, viele Jahre nach den Arbeiten von Teilhard de Chardin, der

versucht hat, die Evolution christlich zu interpretieren. Dennoch liest man das Buch mit Gewinn und kann viele Denkanstöße bekommen. *Jörg Klima, Innsbruck*

Die soziologische Dimension des Normenproblems

Franz Xaver Kaufmann, Theologie in soziologischer Sicht, Verlag Herder, Freiburg 1973, 188 Seiten.

Es gibt heute in der Kirche – und im übrigen auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen – so etwas wie eine naive Soziologiegläubigkeit wie eine ebenso tiefsitzende Soziologieangst. Beide Positionen überfordern die Soziologie: die einen, weil sie sich von ihr zu viel erwarten, die anderen, weil sie von ihr zu viel befürchten. Um so dringlicher ist es, grundsätzlich die Rolle der Soziologie gegenüber kirchlich-theologischen Wirklichkeiten zu bestimmen und einzelne Themenkreise sauber abzuhandeln. Kaufmann leistet einen Beitrag zu dieser keineswegs einfachen Aufgabe. Drei der Beiträge sind mehr den grundsätzlichen Überlegungen gewidmet: dem wissenschaftstheoretischen Verhältnis von Soziologie und Theologie sowie der heute aktuellen Rezeption soziologischer Einsichten in die Theologie. Eher innersoziologischen Charakter hat die Abhandlung über die kirchliche und außerkirchliche Religiosität, wobei aber auch diese für die Kirche Konsequenzen eröffnet. Die übrigen drei Beiträge, teilweise schon früher anderswo veröffentlicht, gehen einzelnen Sachproblemen nach: Die soziologische Dimension des moraltheologischen Normenproblems, des Naturrechtsproblems der katholischen Soziallehre sowie des Strukturwandels der Kirche (zumeist Lieblingsthema der Pastoraltheologie) werden herausgearbeitet. Wer sich davon eine Lösung der anstehenden theologischen Fragen erhofft, würde die Soziologie neuerlich überfordern. Wer aber jenseits dieser soziologischen Überlegungen den theologischen Fragen gerecht werden wollte, befände sich ebenso in der Sackgasse. So trägt Kaufmann dazu bei, daß die theologischen Probleme schärfer ins Licht gerückt werden.

Paul M. Zulehner, Wien – Würzburg

Büchereinlauf

(Eine Besprechung der hier angeführten Bücher bleibt der Redaktion vorbehalten.)

- Amstutz Josef* – *Collet Giancarlo* – *Zurfluh Werner* (Red.), Kirche und Dritte Welt im Jahr 2000, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1974
- Angebote für die Praxis. Nr. 1 Der Kreuzweg des Herrn – unter uns erlebt (mit Dias), Nr. 2 Die Mitarbeiterin in der Frauengemeinschaft und in der Pfarngemeinde, Nr. 3 Gesprächskreise junger Frauen, Klens-Verlag, Düsseldorf 1974
- Antes Peter* – *Uhde Bernhard*, Aufbruch zur Ruhe. Texte und Gedanken über Meditation in Hinduismus, Buddhismus, Islam (Topos Taschenbücher), Matthias Grünewald Verlag, Mainz – Patmos-Verlag, Düsseldorf 1974
- Battagay Raymond*, Der Mensch in der Gruppe (Wissenschaftliches Taschenbuch), Verlag Hans Huber, Bern 1974
- Bischöfliches Seelsorgeamt Augsburg (Hrsg. und Verleger), Materialdienst für Seelsorge und Laienapostolat (Materialdienst Nr. 17), Augsburg 1974.
- Blasig Winfried*, Praktikum für Gottesdiensthelfer. Aktivierung der Laien in der Kirche, Verlag J. Pfeiffer, München 1974
- Caritas-Kalender 1975, Lambertus-Verlag, Freiburg/Br. 1974
- Emeis Dieter*, Zielgruppe Eltern. Grundlegung der katechetischen Elternbildung und Entwürfe zu Einzelprojekten, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1974
- Exeler Adolf*, Glauben – mit Zukunft, Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1974
- Fehr Eugen* (Red.), Dritte Welt im Jahr 2000, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1974
- Feifel Erich* – *Leuenberger Robert* – *Stachel Günter* – *Wegenast Klaus* (Hrsg.), Handbuch der Religionspädagogik. Band 2: Didaktik des Religionsunterrichts – Wissenschaftstheorie, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohr – Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1974
- Feiner Johannes* – *Löhner Magnus* (Hrsg.), Mysterium Salutis. Band IV/2: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde – Gottes Gnadentandeln, Benziger Verlag, Einsiedeln – Zürich – Köln 1973
- Gröning Ethel*, Hakenkreuzbonbons. Eine private Chronik, Radius-Verlag, Stuttgart 1974
- Henseler Heinz*, Narzisstische Krisen. Zur Psychodynamik des Selbstmords, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek b. Hamburg 1974
- Höfer Albert* – *Höfler Alfred*, Das Glauben lernen. Schwerpunkte der Religionspädagogik, Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1974
- Hommel Gisela*, Handbuch für Halbgläubige oder Wie man heute zu einem christlichen Leben erziehen kann, Verlag J. Pfeiffer, München 1974
- Jansen Peter* (Hrsg.), Orientierungen. Religionsunterricht im 5. und 6. Schuljahr – Unterrichtsprojekte, religionspädagogische Beiträge und Kommentare, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln – Schroedel Verlag, Hannover 1974
- ders.* (Hrsg.), RU – Primarstufe. „Erfahrung und Glaube“ Pläne, theologische Reflexionen und didaktische Hilfen für den Religionsunterricht in der Grundschule, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln – Schroedel Verlag, Hannover 1974
- Institut für kirchliche Zeitgeschichte Salzburg (Hrsg.), Redaktion *Wolfgang Huber*, Hirtenbriefe 1971 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz, Buchzentrale Österreichisches Borromäuswerk Salzburg 1974
- Lobinger F.*, How Much Can Lay People Do? Lumko Institute, Lady Frere 1973
- Nordhues Paul*, Kleines Fürbittenbuch, Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1974
- Passelecq G.* – *Poswick F.*, Table pastorale de la bible. Index analytique et analogique, P. Lethielleux, Paris 1974

- Pesch Rudolf* – *Zwergel Herbert A.*, Kontinuität in Jesus. Zugänge zu Leben, Tod und Auferstehung, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1974
- Provinzialat der Salesianer Don Bosco (Hrsg. und Verleger), Don Bosco Kalender 1975, Wien 1974
- Schilling Alfred*, Der Herr und seine Kirche. Kritische Verkündigung, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1974
- Schmitz Heribert* (Einleitung und Kommentar), Kleriker- und Weherecht. Sammlung neuer Erlasse. Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 38, Paulinus-Verlag, Trier 1974
- Sölle Dorothee* – *Schmidt Klaus* (Hrsg.), Christentum und Sozialismus. Vom Dialog zum Bündnis, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1974
- Steck Wolfgang*, Das homiletische Verfahren. Zur modernen Predigttheorie, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974
- Stegmann Franz Josef*, Der soziale Katholizismus und die Mitbestimmung in Deutschland. Vom Beginn der Industrialisierung bis zum Jahre 1933, Verlag Ferdinand Schöningh, München – Paderborn – Wien 1974
- Thumser Fried* (Hrsg.), Kampf für ein geistig behindertes Kind. Zum Beispiel: Mongolismus. Material zur ZDF-Fernschserie „Unser Walter“, Lactare-Verlag, Stein/Nürnberg 1974
- Walter Eugen*, Eucharistie. Bleibende Wahrheit und heutige Fragen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1974
- Wiener Institut für Entwicklungsfragen (Hrsg. und Verleger), Katholizismus in Lateinamerika, Wien 1974

Anmerkungen und Hinweise

- Heinz Schuster* ist Professor für Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule des Saarlandes.
- Josef Blank* ist Professor für neutestamentliche Exegese und Bibeltheologie am Institut für Katholische Theologie der Universität des Saarlandes.
- Knut Walf* ist Universitätsdozent für Katholisches Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München.
- Georg Scherer* ist Professor für Philosophische Anthropologie an der Pädagogischen Hochschule Ruhr und Direktor der Katholischen Akademie Die Wolfsburg in Mülheim/Ruhr.
- Walter J. Hollenweger* ist reformierter Pfarrer, war Referent für Fragen der Verkündigung beim Ökumenischen Rat in Genf, seit 1971 Professor für Missionswissenschaft an der philos. Fakultät der Universität in Birmingham.
- Johannes Hoffmann* ist Assistenzprofessor für theologische Ethik am Institut für Katholische Theologie der Universität des Saarlandes.
- Gerwald Lentner* ist Zivilrichter beim Kreisgericht Krems, Korrespondierendes Mitglied der Katholischen Sozialakademie Österreichs und Mitarbeiter des Politischen Arbeitskreises der Diözese Linz.
- Hermann Pretsch* ist Gefängnispfarrer in Tamm/BRD.
- Erhard Bertel* ist Pfarrer in Quierschied bei Saarbrücken.
- Paul Weiß* ist Pfarrer in Wien-Machstraße.
- Klemens Richter* ist Akademischer Oberrat für Curriculumrevision und Liturgiewissenschaft des Fachbereichs Katholische Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster.

Schwerpunkt von Heft 1, 1975

- Neue kirchliche Dienste – Ausbildung und Einsatz.
In Heft 1 folgt auch die Fortsetzung des Beitrages von *G. Siefert*, Priester über sich selbst.

28. MAI 1975

5. FEB. 1978

-9. FEB. 1976

17. MRZ. 1976

1. JULI 1976

8. JAN. 1977

18. Jan. 1977

27. JUNI 1977

6. Sep. 1978

1. DEZ. 1978

23. JULI 1979

21. OKT. 1980

24. NOV. 1980

23. März 1981

10. 07. 82

3. JULI 1982

02. AUG. 1982

18. 07. 82