

read

N12<506950238 021

UB Tübingen

Diakonia

Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche

Schwerpunkt

6. 1975 über T.

● Neue kirchliche Dienste

Alois Müller

○ Funktion und Ordination

Wilhelm Zauner

○ Welche Dienste braucht die Kirche?

Josef Bommer

○ Zur Integration des Laientheologen in die Gemeindegarbeit

Hannes Kramer

○ Der Ständige Diakonat - Beitrag zur Erneuerung der Diakonie

Knut Walf

○ Für ein kirchliches Dienstrecht

Karl Schuler

○ Der dritte Bildungsweg in der Schweiz

Elisabeth Burchard-Bindereif

○ Gesucht wird: ein inhaltsreicher Beruf

Ludwig Sträßle

○ Eigenbild und Fremdbild von Laientheologen und
Priesteramtskandidaten

Hannjürg Neundorfer

○ Rückblick auf drei Jahre Arbeit als nebenamtlicher Pfarrer

DIAKONIA

(früher: Diakonia/Der Seelsorger)

Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche

Sechster Jahrgang Januar 1975 Heft 1

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

Redaktion Günter Biemer, Maria Bühner, Helmut Erharter, Norbert Greinacher, Ferdinand Klostermann, Alois Müller, Heinz Schuster, Wilhelm Zauner

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 Siefer, Walter Suk, Andreas Szennay, Wolfgang Trilling, Erika Weinzierl, Paul Weiß

Inhalt

Leitartikel und Artikel

Alois Müller, Funktion und Ordination	1
Wilhelm Zauner, Welche Dienste braucht die Kirche?	3
Josef Bommer, Zur Integration des Laientheologen in die Gemeindearbeit	8
Hannes Kramer, Der Ständige Diakonats – ein Beitrag zur Erneuerung der Diakonie	19
Knut Walf, Für ein kirchliches Dienstrecht	31
Karl Schuler, Der dritte Bildungsweg in der Schweiz	41
Elisabeth Burchard-Bindereif, Gesucht wird: ein inhaltsreicher Beruf	46
Ludwig Sträßle, Eigenbild und Fremdbild von Laientheologen und Priesteramtskandidaten	52
Gerhard Reifert, Die Bischofssynode 1974	58

Praxis

Hannjürg Neundorfer, Rückblick auf drei Jahre Arbeit als nebenamtlicher Pfarrer	62
Paul M. Zulehner, Berufserwartungen und Zulassungskriterien für kirchliche Dienste	64

Glosse

Ferdinand Klostermann, Nachruf auf einen „Synodalen Vorgang“	68
--	----

Bücher	71
--------	----

W. Denny – H. Kramer, Gemeinwesenarbeiter . . . , H. Schuster, Leben der Christen in der Welt

Büchereinlauf und Autorenhinweise	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 8,50, sfr 9,80, S 47,-, Jahresabonnement DM 45,-, sfr 49,80, S 258,-, Studentenabonnement DM 39,-, sfr 43,20, S 231,-, Probeabonnement (3 Hefte) DM 16,80, sfr 18,60, S 97,-. 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 Jahresende.

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

6. Jahrgang Diakonia 1975

AUTORENVERZEICHNIS

<i>Ammerich Hans</i> , Gemeinde als Lebensgemeinschaft und Ort der Gotteserfahrung. Möglichkeiten und Grenzen einer integrierten Gemeinde . . . 3/206	<i>Giner Chrysostomus</i> , Tourismuszentrum Neustift (TZN) 5/348
<i>Berger Willem J.</i> , Die vom Priester heute geforderte „Trauerarbeit“ und Lernbereitschaft 4/231	<i>Goldstein Horst</i> , Sozialismus in der lateinamerikanischen Kirche und Theologie der Befreiung – Sozialismus für uns? 5/313
<i>Bergmans Gustav u. a.</i> , Aus dem Jahresbericht 1974 der Tourismusseelsorge in Kärnten 5/356	<i>Greeley Andrew</i> , Die nächsten zehn Jahre der katholischen Kirche in den USA 6/419
<i>Bertel Erhard</i> , Kommunikationstraining für den Pfarrgemeinderat 6/412	<i>Greinacher Norbert</i> , Reformierte Volkskirche oder Gemeindekirche 2/106 – Gelassene Leidenschaft 4/217 – Fröhlicher Gottesdienst in einer Kathedrale 6/417
<i>Biemer Günter</i> , Jugend vor der Berufsbarriere 6/361	<i>Hager Georg</i> , Aufgaben und Ausbildung der Pfarrgemeinderäte in Tourismusgemeinden 5/353
<i>Bischof Bruno</i> , Der Versuch einer Urlauberseelsorge in Baiersbrunn . . . 5/342 – Urlauberpredigt: Zwischen Freude und Sorge 5/346	<i>Hemmerle Klaus</i> , Forderung und Spielraum des Evangeliums – gleichermaßen maximal 2/113
<i>Blasche Helmut</i> , Nach dem Neuen Testament ist Kirche Gemeinde . . 3/192	<i>Höffner Joseph</i> , Minderheitenkirche statt Volkskirche? 3/194
<i>Bohr Konrad – Cornelissen Rob</i> , Weiterbildung der Kirche. Theologische und soziologische Voraussetzungen kirchlicher Erwachsenenbildung . . 6/389	<i>Höslinger Norbert</i> , Erfahrungen mit der Demokratie in der Gemeinde . . . 4/281
<i>Bommer Josef</i> , Zur Integration des Laientheologen in die Gemeindearbeit 1/8	<i>Hofmeier Johann</i> , Kirchliche Verkündigung und heutiges Sterbewußtsein 6/380
<i>Bührer Maria</i> , Emanzipation der Frau? . 3/145 – Problemloser Urlaub? 5/300	<i>Hollenweger Walter J.</i> , Die Sekten und die Katholizität der Kirche 3/158
<i>Burchard-Bindereif Elisabeth</i> , Gesucht wird: ein inhaltsreicher Beruf . . . 1/46	<i>Honsel Bernhard</i> , Für eine Strategie der offenen Gemeinde 3/196
<i>Degenhardt Johannes Joachim</i> , Glaube nur in Kommunikation 2/111	<i>Hotz Robert</i> , Ist kirchliche Ehescheidung möglich? 3/165
<i>Deigendesch Ferdinand – Müller Rudolf</i> , Gemeindebildung von unten. Eine Zentrumsgemeinde in Tübingen 2/137	<i>Immler Wilma</i> , Ökumenische Bemühungen in Linz 6/405
<i>Doering Valentin</i> , Befähigung von Laien zum Taufgespräch 6/409	<i>Jenemann Arno</i> , Didaktik der Predigt und Predigtausbildung 4/283
<i>Erharder Helmut</i> , Zur Gestalt und Strategie der Kirche von morgen . . . 2/73	<i>Jilesen Martien</i> , Sterben und Tod in der Gedanken- und Erlebniswelt von Schulkindern 6/387
<i>Feilzer Heinz</i> , Erstellung eines Pastoralplanes für die Gemeinde 2/120	<i>Jost Christoph</i> , Studenten-Gemeinden mit gestufter „Mitgliedschaft“ . . . 2/115
<i>Forster Karl</i> , Fragwürdige Abwertung des Volkskirchlichen durch Vertreter der „Gemeindekirchenkonzeption“ . 2/112	<i>Kassel Maria</i> , Kommunikation in neuer Symbolsprache 3/198 – Abrahams Exodus – ein Beispiel für die Identität von Selbstwerdung und Glauben 6/364
<i>Frielingsdorf Karl</i> , Seelsorgliche Praxisberatung (Supervision) im Theologiestudium 4/274	



<i>Kirchgässner Alfons</i> , Toleranz und differenziertes Angebot für alle	2/116	<i>Schuster Heinz</i> , Emotion statt Argumente	3/200
<i>Klostermann Ferdinand</i> , Nachruf auf einen „Synodalen Vorgang“	1/68	<i>Siefer Gregor</i> , Priester über sich selbst. Zur Auswertung der Priesterumfragen in der BRD, in Österreich und der Schweiz. II: Autorität	3/180
– Für oder gegen Fristenlösung – Unterscheidungszeichen der Christlichkeit?	3/211	– Priester über sich selbst. III: Zölibat	4/250
<i>Kramer Hannes</i> , Der ständige Diakonat – ein Beitrag zur Erneuerung der Diakonie	1/19	– Priester über sich selbst. IV (Schluß): Kooperation und Berufszufriedenheit	6/394
<i>Lobinger Fritz</i> , Die Gemeinde kann mehr leisten, als wir meinen. Gemeindemodelle in Südafrika	2/131	<i>Sievernich Michael</i> , Wann ist man kirchlich?	3/148
– Die Weihe bewährter Laien für den priesterlichen Dienst	4/257	<i>Spijker, van de A. M. J. M. Herman</i> , Normal jenseits der Normen	3/174
<i>Lückert Heinz-Rolf</i> , Mit Konflikten leben lernen	4/221	<i>Stadelmann Adolf</i> , Probleme nicht überspielen	3/201
<i>Menne Ferdinand W.</i> , Religiöse Sensibilisierung	6/374	<i>Stock Alex</i> , Wirbel um die Auferstehung	3/187
<i>Müller Alois</i> , Funktion und Ordination	1/1	<i>Stolz Walter</i> , Die Bedürfnisse des Menschen im Urlaub und die Angebote der Kirche	5/335
<i>Müller Josef</i> , Gemeindekatechese im Rahmen einer „katechetischen Pastoral“ der Gemeinde	2/100	<i>Sträßle Ludwig</i> , Eigenbild und Fremdbild von Laientheologen und Priesteramtskandidaten	1/52
<i>Neundorfer Hannjürg</i> , Rückblick auf drei Jahre Arbeit als nebenamtlicher Pfarrer	1/62	<i>Thöne Karl</i> , Volkskirche, aber mit Gemeindebildung	2/118
– Kann eine Pfarrei missionarische Pfarrei sein?	2/126	<i>Walf Knut</i> , Für ein kirchliches Dienstrecht	1/31
<i>Reifenberg Hermann</i> , Tischsegnen – Pesach – Brotbrechen – Hauseucharistie	4/268	<i>Weber Johann</i> , Die Gemeinden – Lebensform der Kirche	2/119
<i>Reifert Gerhard</i> , Die Bischofsynode 1974	1/58	<i>Wetzel Norbert</i> , Befreiung von Angst und Einsamkeit	2/138
<i>Reil Egbert</i> , Erwachsenenbildung in einer Gemeinde	3/209	– Berater in einer Teampfarrei	6/414
<i>Richter Klemens</i> , Was leistet die theologische Ausbildung zur Bewältigung pastoraler Praxis?	4/264	<i>Weß Paul</i> , Unser Leitbild: die Gemeindegemeinde	3/202
<i>Sauer Ralph</i> , Das Kind im Vorfeld der Eucharistie	4/238	<i>Zauner Wilhelm</i> , Welche Dienste braucht die Kirche?	1/3
<i>Sauer Walter</i> , Der Austausch von Initiativen zur „offenen Gemeinde“	4/282	– Urlaub von Gott?	5/289
<i>Schäfer Alfons</i> , Das Leben kostet das Leben	4/248	<i>Zulehner Paul M.</i> , Berufserwartungen und Zulassungskriterien für kirchliche Dienste	1/64
<i>Schilling Hans</i> , Kritische Thesen zur „Gemeindegemeinde“	2/78	– Auswahlchristen und Sozialform der Kirche	3/203
<i>Schlette Heinz Robert</i> , Eine Karikatur der Gemeindegemeinde	2/117	– „Tendenzwende“ im Nachwuchs für den Priesterberuf?	5/325
<i>Schmitz Hermann Josef</i> , Sinn und Funktion von Urlaub und Freizeit	5/292	<i>Zuzan Wolf Dietrich</i> , Analyseverfahren zur Beschreibung der Tourismussituation in der Pfarre	5/350
<i>Schuler Karl</i> , Der dritte Bildungsweg in der Schweiz	1/41	Pfarreirat (Pfarrgemeinderat) St. Theresia Neualtschwil, Die Sonntagsmesse im Leben der Gemeinde	2/135



Z A 1702

SACHVERZEICHNIS

<p><i>Auferstehung</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – Wirbel um die Auferstehung 3/187 <p><i>Auswahlchristen</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – Auswahlchristen und Sozialform der Kirche 3/203 <p><i>Beruf, Berufserwartungen</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – Gesucht wird: ein inhaltsreicher Beruf 1/46 – Jugend vor der Berufsbarriere . . . 6/361 – Berufserwartungen und Zulassungskriterien für kirchliche Dienste 1/64 <p><i>Bildungsweg</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – Der dritte Bildungsweg in der Schweiz 1/41 <p><i>Bischofsynode 1974</i> 1/58</p> <p><i>Demokratie</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – Erfahrungen mit der Demokratie in der Gemeinde 4/281 <p><i>Diakonat</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – Der Ständige Diakonat – ein Beitrag zur Erneuerung der Diakonie . . . 1/19 <p><i>Dienste, kirchliche Dienste</i> (Schwerpunkt Heft 1)</p> <ul style="list-style-type: none"> – Welche Dienste braucht die Kirche? 1/3 – Berufserwartungen und Zulassungskriterien für kirchliche Dienste . . 1/64 <p><i>Dienstrecht</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – Für ein kirchliches Dienstrecht . . . 1/31 <p><i>Ehescheidung</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – Ist kirchliche Ehescheidung möglich? 3/165 <p><i>Emanzipation</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – Emanzipation der Frau? 3/145 <p><i>Erwachsenenbildung</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – Erwachsenenbildung in einer Gemeinde 3/209 – Weiterbildung der Kirche. Theologische und soziologische Voraussetzungen kirchlicher Erwachsenenbildung . 6/389 <p><i>Eucharistie</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – Das Kind im Vorfeld der Eucharistie . 4/238 <p><i>Evangelium</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – Forderung und Spielraum des Evangeliums – gleichermaßen maximal . 2/113 <p><i>Exodus</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – Abrahams Exodus – ein Beispiel für die Identität von Selbstwerdung und Glauben 6/364 <p><i>Fristenlösung</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – Für oder gegen Fristenlösung – Unterscheidungszeichen der Christlichkeit? 3/211 	<p><i>Funktion</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – Funktion und Ordination 1/1 <p><i>Gemeinde, Gemeindebildung, Gemeindekirche</i> (Schwerpunkt Heft 2 u. 3)</p> <ul style="list-style-type: none"> – Die Gemeinde kann mehr leisten, als wir meinen. Gemeindemodelle in Südafrika 2/131 – Erstellung eines Pastoralplanes für die Gemeinde 2/120 – Gemeindebildung von unten. Eine Zentrumsgemeinde in Tübingen . . 2/137 – Kritische Thesen zur „Gemeindekirche“ 2/78 <p><i>Gemeindekatechese</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – Gemeindekatechese im Rahmen einer „katechetischen Pastoral“ der Gemeinde 2/100 <p><i>Glaube</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – Glaube nur in Kommunikation . . . 2/111 – Abrahams Exodus – ein Beispiel für die Identität von Selbstwerdung und Glauben 6/364 <p><i>Gottesdienst</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – Fröhlicher Gottesdienst in einer Kathedrale 6/416 <p><i>Homophilie</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – Normal jenseits der Normen 3/174 <p><i>Hauseucharistie</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – Tischsegen – Pessach – Brotbrechen – Hauseucharistie 4/268 <p><i>Jugend</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – Jugend vor der Berufsbarriere . . . 6/361 <p><i>Kind, Kinderpastoral</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – Das Kind im Vorfeld der Eucharistie . 4/238 – Sterben und Tod in der Gedanken- und Erlebniswelt von Schulkindern . 6/387 <p><i>Kirche, Kirchlichkeit</i> (siehe auch Gemeinde, Schwerpunkt Heft 2)</p> <ul style="list-style-type: none"> – Zur Gestalt und Strategie der Kirche von morgen 2/73 – Die nächsten 10 Jahre der katholischen Kirche in den USA 6/418 – Wann ist man kirchlich? 3/148 <p><i>Kommunikation</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – Glaube nur in Kommunikation . . . 2/111 – Kommunikation in neuer Symbolsprache 3/198 <p><i>Konflikte</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – Mit Konflikten leben lernen 4/221
---	---

Laien, Lientheologen

- Die Weihe bewährter Laien für den priesterlichen Dienst 4/257
- Zur Integration des Lientheologen in die Gemeindegarbeit 1/8
- Eigenbild und Fremdbild von Lientheologen und Priesteramtskandidaten 1/52
- Minderheitenkirche*
- Minderheitenkirche statt Volkskirche 3/194
- Normen*
- Normal jenseits der Normen 3/174
- Ökumene*
- Ökumenische Bemühungen in Linz . 6/405
- Ordination*
- Funktion und Ordination 1/1
- Pastoralplan*
- Erstellung eines Pastoralplanes für die Gemeinde 2/120
- Pfarrer, Pfarrei*
- Rückblick auf drei Jahre Arbeit als nebenamtlicher Pfarrer 1/62
- Kann eine Pfarrei missionarische Pfarrei sein? 2/126
- Pfarrgemeinderäte*
- Aufgaben und Ausbildung der Pfarrgemeinderäte in Tourismusgemeinden 5/353
- Kommunikationstraining für den Pfarrgemeinderat 6/412
- Praxis, Praxisberatung*
- Was leistet die theologische Ausbildung zur Bewältigung pastoraler Praxis 4/264
- Seelsorgliche Praxisberatung (Supervision) im Theologiestudium . . . 4/274
- Predigt*
- Didaktik der Predigt und Predigtausbildung 4/283
- Priester, Priesterumfragen*
- Die vom Priester heute geforderte „Trauerarbeit“ und Lernbereitschaft . 4/231
- Priester über sich selbst. Zur Auswertung der Priesterumfragen in der BRD, in Österreich und der Schweiz.
II: Autorität 3/180
- Priester über sich selbst. III: Zölibat . 4/250
- Priester über sich selbst. IV (Schluß): Kooperation und Berufszufriedenheit 6/394
- Priesteramtskandidaten, Priesternachwuchs*
- Eigenbild und Fremdbild von Lientheologen und Priesteramtskandidaten 1/52
- „Tendenzwende“ im Nachwuchs für den Priesterberuf? 5/325

Sekten

- Die Sekten und die Katholizität der Kirche 3/158
- Sensibilisierung, religiöse*
- Religiöse Sensibilisierung 6/374
- Sonntagsmesse*
- Die Sonntagsmesse im Leben der Gemeinde 2/135
- Sozialismus*
- Sozialismus in der lateinamerikanischen Kirche und Theologie der Befreiung - Sozialismus für uns? . . 5/313
- Sterben*
- Kirchliche Verkündigung und heutiges Sterbewußtsein 6/380
- Sterben und Tod in der Gedanken- und Erlebniswelt von Schulkindern . 6/387
- Symbol, Symbolsprache*
- Kommunikation in neuer Symbolsprache 3/198
- Synodaler Vorgang*
- Nachruf auf einen „Synodalen Vorgang“ 1/68
- Taufgespräche*
- Befähigung von Laien zum Taufgespräch 6/409
- Teampfarre*
- Berater in einer Teampfarre 6/414
- Theologie, Theologische Ausbildung*
- Was leistet die theologische Ausbildung zur Bewältigung pastoraler Praxis 4/264
- Toleranz*
- Toleranz und differenziertes Angebot für alle 2/116
- Tourismuspastoral, Urlauberseelsorge (Schwerpunkt Heft 5)*
- Urlaub von Gott? 5/289
- Sinn und Funktion von Urlaub und Freizeit 5/292
- Problemloser Urlaub? 5/300
- Die Bedürfnisse des Menschen im Urlaub und die Angebote der Kirche 5/335
- Der Versuch einer Urlauberseelsorge in Baiersbronn 5/342
- Urlauberpredigt: Zwischen Freude und Sorge 5/346
- Analyseverfahren zur Beschreibung der Tourismussituation in der Pfarre . 5/350
- Volkskirche*
- Reformierte Volkskirche oder Gemeindekirche? 2/106

Leitartikel

Alois Müller Funktion und Ordination

Wir sind noch Erben einer ziemlich klar geregelten Vergangenheit: Für das kirchliche Amt gab es de facto eine einzige Weihestufe: die Priesterweihe. (Die unteren Weihegrade waren nur Durchgangsgrade, für das Bischofsamt als dem Spitzenamt stellten sich die Probleme nicht.) Einerseits waren die Vollmachten dieses Amtes eng umschrieben, andererseits lagen auf ihm sämtliche kirchlich-amtlichen Aufgaben. Also: Kirchliches Amt bedeutete Priestertum, und Priestertum bedeutete sämtliche kirchlichen Funktionen.

Vonseiten der Funktionen wurde dieses Schema aufgebrochen. Nicht nur zwang der Priestermangel zur Zuhilfenahme weiterer Kräfte, sondern das kirchliche Tun, die Funktionen differenzierten sich soweit, daß der Priester mit seiner standardisierten Ausbildung auch sachlich nicht mehr allen gerecht werden konnte. Nun haben wir also das „Seelsorgeteam“: Eine Gruppe von geweihten Priestern und nicht geweihten, aber gebührend ausgebildeten Christen teilen sich in die Funktionen, welche in einer entwickelten Christengemeinde wahrgenommen werden müssen. Was sind die Letztgenannten? Man kann sie kirchliche Amtspersonen nennen, insofern sie offiziell im Namen der Kirche Funktionen ausüben, welche notwendige Lebensäußerungen einer Christengemeinde sind, handle es sich um Religionsunterricht, Liturgie, Zielgruppenseelsorge, Diakonie oder was immer dergleichen.

Jetzt müßte der obige Satz korrigiert werden: Kirchliches Amt bedeutet nicht mehr notwendig Priestertum, Priestertum bedeutet nicht mehr notwendig alle kirchlichen Funktionen. Und da kommt die fatale Fragestellung auf: Zu welchen Funktionen „braucht“ es die Priesterweihe, und es stellt sich das Bedürfnis ein, die Funktionsträger doch wirksam und offiziell, und damit auch abgrenzbar, in ihr Amt einzusetzen.

Die klassische Unterscheidung in Weihegewalt und Rechtsgewalt, aus anderen Anliegen entstanden, löst nicht alle Probleme. Denn die meisten der fraglichen Funktionen erfüllt der Priester nicht eigentlich als Akte der Jurisdiktion. Die *missio canonica* im kirchenrechtlichen Sinn wiederum ist entweder Einsetzung in Rechtsgewalt oder Beauftragung zu einer Lehrtätigkeit – auch das deckt sich

nicht einfachhin mit aktuellen Funktionsumschreibungen. Eine neue Lösung ist also noch nicht gefunden.

Was sie erschwert, könnte so ausgedrückt werden: Wir haben eine allzu massive Weihetheologie entwickelt, die uns nun dauernd im Wege steht. Häufig wird beklagt, daß heute das Priestertum ausschließlich als Funktion gesehen werde und nicht – wie es müßte – als Weihe. Aber gerade das ist falsch, diese beiden Begriffe gegeneinander auszuspielen. Theologisch wird man so vorgehen müssen (und es dürfte dies der einzige Weg sein, welcher den biblisch-historischen Gegebenheiten oder – Lücken gerecht wird): In der Gemeinschaftswirklichkeit der Kirche mußten von Anfang an bestimmte Funktionen stabil (institutionell) erfüllt werden. Dazu braucht es von Natur aus eine Beauftragung, Beorderung, eine „Ordination“ vonseiten der Gemeinschaft. Eine offizielle Beorderung in der Gemeinde des Auferstandenen ist eine Beorderung „im Heiligen Geist“, da die ganze Kirche Gemeinschaft des Heiligen Geistes ist. Sie steht also im weiteren Sinn im sakramentalen Raum und konnte sich so zur Lehre vom Sakrament des Ordo verdichten. Aber diese Lehre darf nun gerade nicht jede andere Funktion und Beorderung aus diesem Raum ausschließen oder sich von ihrem Wurzelgrund, der kirchlich-offiziellen Funktion, unabhängig machen in einer Art Hypostasierung der Weihequalität.

Heute braucht es vielmehr die Einsicht, daß eine kirchlich offizielle Beorderung zu einer Funktion eine „geistliche“ Wirklichkeit ist, und daß die Priesterweihe zuerst und wesentlich auch eine solche kirchlich-offizielle Beorderung zu einer Funktion ist. So gesehen könnten die beiden historisch auseinandergedrängten Größen wieder zusammenstreben. Die Gemeinde könnte, durch die Hände ihres bischöflichen Leiters, institutionelle Funktionsaufträge erteilen, nach der Vielfalt der Erfordernisse. Dabei könnte man immer noch unterscheiden zwischen einigen wenigen Amtsräumen und ihrer vielfältigeren konkreten Füllung (damit nicht für jedes Pflichtenheft ein eigener Ordo erfunden werden muß). Viele heutige Grenzziehungen und Spannungsherde würden damit vielleicht gegenstandslos. Sakrament und Soziologie wären versöhnt im Begriff der „Geistlichkeit“ jedes kirchlichen Dienstes, der von den schlichten Fakten erfordert würde.

Wir müssen in dieser Richtung die Lösung erstreben und betreiben, müssen uns aber klar sein, daß dies nicht ohne eine organische theologische und praktische Evolution erreicht werden kann.

Artikel

Wilhelm Zauner Welche Dienste braucht die Kirche?

Im folgenden Beitrag wird die Frage nach dem wohl wichtigsten Kriterium für die Erneuerung und Weiterentwicklung der kirchlichen Dienste gestellt und auf dem Hintergrund von Synodenbeschlüssen und konkreten Modellen eine Antwort versucht.
red

Vor 30 Jahren erregte Henri Queffélec mit seinem Roman (und dem gleichnamigen Film) „Gott braucht die Menschen“¹ die Phantasie vieler Menschen, die sich um die Zukunft der Kirche bei einem eventuellen Priestermangel Sorgen machten. Der Klappentext faßt den Inhalt kurz zusammen: „Es ist die Geschichte einer kleinen Gemeinde auf einer bretonischen Insel, die von ihren Priestern verlassen wurde, weil keiner es auf dem unwirtlichen, von Brandung und Sturm umtosten Felsenriff aushält. In immer wachsender Spannung entwickelt sich das ungestüme Verlangen dieser wilden, hirtenlosen Strandräuberseelen, die auf ihre Weise Gott dienen wollen, nach einem Mittler der Gnade. Schritt um Schritt wird einem einfachen Menschen, dem Fischer und Mesner Thomas Gourvenec, der sich in nichts von seinen rauhen Mitbrüdern unterscheidet, von seiner Gemeinde in frommer Rebellion die Rolle des Priesters aufgedrängt. Zunächst usurpiert er nur die Funktionen des Priestertums, bis sich am Ende doch seine echte Berufung zum Kreuzträger der Verantwortung erweist.“

Der priesterliche Dienst unersetzlich

In geradezu prophetischer Weise nahm damit Queffélec die heutige Problematik kirchlicher Dienste und Berufe vorweg. Er traf den Ansatz, von dem aus wir heute an diese Frage herangehen, nämlich die Bedürfnisse der Gemeinde. Eine Gemeinde aber braucht zunächst einen Priester. Sie hat ein Anrecht auf den priesterlichen Dienst, ohne den sie nicht kirchliche Gemeinde im Vollsinn sein kann. Der priesterliche Dienst ist durch nichts zu ersetzen. Daher kann der Priestermangel auch nur durch mehr Priester behoben werden.

So erfährt die Frage, die Queffélec in seinem Roman stellt, eine sonderbar einseitige und ausschließliche, wenn auch höchst konsequente Antwort: Die Gemeinde braucht einen Priester – und *nur* einen Priester. Der Mesner, der als

¹ H. Queffélec, Gott braucht die Menschen (1951); Titel des französischen Originals: Un Recteur de l'Île de Sein (1944).

Laien in die
Rolle der Priester
gedrängt

einzigster „Träger kirchlicher Dienste“ zur Verfügung steht und alles tut, was er eben als Laie tun kann, wird in die Rolle des Priesters gedrängt. Daß er auch als Mesner, Vorbeter, Berater, Prediger und Katechet viele wertvolle Dienste für die Gemeinde hätte leisten können, kam dieser wohl nicht in den Sinn.

Notwendigkeit
vielfältiger Dienste

Die Erzählung scheint ein Paradigma für die heutige Situation zu sein: Weil es zu wenige Priester gibt, werden Laien, die sich für kirchliche Dienste zur Verfügung stellen, oft bewußt oder unbewußt in die Rolle des Priesters gedrängt. Man sieht in ihnen sozusagen Priester „zweiter Wahl“, Notlösungen, bis die Talsohle in der Priesterfrage überwunden ist und wieder genug Personen der ersten Garnitur zur Verfügung stehen. Deshalb sei noch einmal festgestellt: Der priesterliche Dienst kann durch keinen Laien im kirchlichen Dienst ersetzt werden – und soll es auch gar nicht.

Ebenso sicher aber ist die Tatsache, daß der priesterliche Dienst nicht der einzige Dienst ist, den die Kirche braucht. Abgesehen von den vielen Charismen, die schon Paulus aufzählt (vgl. 1 Kor 12,28 ff), stellen sich den Gemeinden und der Kirche heute so vielfältige Aufgaben, daß diese nur durch den Einsatz vieler „Spezialisten“ bewältigt werden können. Vieles kann auf Zeit, ehrenamtlich oder nebenamtlich gemacht werden. Andere Dienste setzen eine bestimmte Ausbildung und berufsmäßige Ausübung voraus. Die Einführung neuer kirchlicher Berufe muß mit größter Behutsamkeit geschehen – zu groß ist die Rückwirkung auf die Kirche und kirchlichen Strukturen. Sie dürfen nicht vom grünen Tisch her konzipiert werden, etwa indem voreilig fixe Berufsbilder und Ausbildungsgänge vorgeschrieben und angeboten werden und Interessenten dann aus dem Raster auswählen. Diese müssen vielmehr die neuen Berufe mit erfinden und prägen. Für die Laientheologen etwa stellt Leo Karrer fest: „Es käme darauf an, daß die Laientheologen nicht nur fein säuberlich durchdachte Berufsbilder von seiten der Kirche abwarten, sondern sich selbst als Subjekt eines Prozesses engagieren . . .“².

Der Diakon –
zur Darstellung
der diakonalen
Funktion

Wenden wir uns nun einigen neuen kirchlichen Berufen zu. Das Konzil hat die Wiedereinführung des sogenannten „ständigen Diakons“ beschlossen (Kirche 29; Ostkirchendeekret 17; Missionsdekret 16). Bisher hat man nur teilweise damit gute Erfahrungen gemacht, und die Sache will nicht recht weitergehen. Einer der Gründe dafür ist sicher, daß man den Diakonat nicht klar genug vom priesterlichen

² L. Karrer, Laientheologen in pastoralen Berufen, Mainz 1974, 16.

Dienst abgesetzt und als einen anderen Beruf konzipiert hat³. Die Folge ist, daß viele Diakone nicht den diakonalen Dienst ausüben, sondern als Kaplanersatz arbeiten. Für viele ist der einzige Grund, warum sie nicht die Priesterweihe erbeten haben, das Zölibatsgesetz⁴. Von einem „echten“ Ständigen Diakon müßte man jedoch verlangen, daß er diesen Beruf wählt und ausüben will, auch wenn er unter gleichen Bedingungen Priester werden könnte. Es ist ja kein Zweifel, daß die Kirche den diakonalen Dienst dringend braucht. Weil dafür keine Spezialisten (und wohl auch keine Amtsträger mit entsprechendem Ansehen) zur Verfügung standen, liegt bei vielen unserer Gemeinden die Diakonie unter dem Niveau der Verkündigung und Liturgie – eine wichtige Ursache der „Pathologie“ unserer Gemeinden. Der Österreichische Synodale Vorgang hat deshalb einen wichtigen Akzent gesetzt: Der Diakon ist zur Darstellung der diakonalen Funktion der Kirche da⁵. Ein „liturgischer Diakon“ ist ein Widerspruch in sich.

Pastoral- und
Gemeindeassistenten
(-referenten!)
mit spezialisiertem
Aufgabenbereich

Auch der Pastoral- oder Gemeindeassistent müßte als selbständiger kirchlicher Beruf konzipiert werden. Selbständig heißt: Ein Pastoralassistent müßte eben Pastoralassistent und nicht etwa Priester oder Diakon werden wollen. Er müßte auch dann diesen Beruf wählen, wenn er durch nichts (z. B. die Zölibatsverpflichtung oder mangelnde Ausbildung) gehindert wäre, Priester oder Diakon zu werden. Nun drückt aber schon die Bezeichnung „Assistent“ die Zuordnung zu einem anderen Beruf und damit die wesentliche Unselbständigkeit dieses Dienstes aus. Es ist leider nicht gelungen, die Bezeichnung „Referent“ durchzusetzen, die die Übernahme eines Referates, einer selbständigen Aufgabe (wenn auch in Zuordnung zu einem größeren Aufgabengebiet und Amt) ausdrücken würde.

Die Österreich-Synode kennt zwei Arten von Pastoralassistenten, einen mit abgeschlossener Hochschulbildung⁶ und einen einfachen Pastoralassistenten⁷. Auch die Ge-

³ Schon das Missionsdekret Nr. 16 schreibt dem Diakon die Verkündigung des Gotteswortes sowie die Leitung (!) abgelegener christlicher Gemeinden im Namen des Pfarrers oder Bischofs neben der Ausübung sozialer und caritativer Werke zu.

⁴ Es muß auch bedacht werden, welche psychische Belastung es auf Dauer für einen bedeutet, der einen Beruf sozusagen als zweite Garnitur ausübt, weil er für die erste Garnitur nicht in Frage kam.

⁵ „Der Diakon hat die amtliche Berufung, die kirchliche Grundfunktion des diakonalen Dienstes gemäß dem Beispiel und Auftrag Jesu Christi zu verwirklichen. Er soll diesen Dienst nicht nur selbst leisten, sondern Mitarbeiter suchen, für deren Ausbildung sorgen, sie in ihrem Dienst anregen und verantwortlich leiten“ (ÖSV – Österreichischer Synodaler Vorgang, Dokumente, Wien 1974, I.4.1.2; vgl. auch I.4.1.1).

⁶ „Sie werden für solche pastorale Dienste eingesetzt, die eine abgeschlossene theologische Hochschulbildung erfordern“ (ÖSV I.3.3.3).

⁷ „Ihre unter Umständen auch spezialisierte Tätigkeit (dazu gehören z. B. Seelsorgehelfer und Seelsorgehelferin) kann sich sowohl auf die Gemeinde als auch auf darüber hinausreichende Bereiche regionaler oder kategorialer Natur erstrecken“ (ÖSV I.3.3.2).

Vereinheitlichung der Bezeichnungen

meindeassistenten⁸ sind dazu zu rechnen: sie sind Pastoralassistenten, deren Dienst an eine bestimmte Gemeinde gebunden ist, während die Aufgaben der anderen Pastoralassistenten eher im spezialisierten, regionalen oder kategorialen Bereich liegen. Aus der Diözese Münster liegt eine Beschreibung der Aufgabenfelder, der Ausbildung und des Einsatzbereiches von drei Arten von Pastoralassistenten vor, die etwa dem österreichischen Schema entsprechen: Pastoralassistent mit praxisbegleitender Ausbildung (Schwerpunkt: verantwortliche Arbeit mit einer Zielgruppe, z. B. Jugendliche, junge Familien, Brautleute, Neuzugezogene), Pastoralassistent mit Fachhochschulausbildung (Gemeinde, Pfarrverband, Religionsunterricht), Pastoralassistent mit Hochschulstudium (Religionsunterricht, Erwachsenenbildung)⁹. Man könnte auch manche andere neue kirchliche Dienste, die in den Dokumenten der Österreich-Synode aufgezählt werden, in dieses Schema bringen. Es hätte den Vorteil, daß die kirchlichen Dienste überschaubarer würden und nicht zu viele neue Bezeichnungen verwendet werden. So könnten der Jugendleiter¹⁰ oder der Sozialhelfer¹¹ je nach Einsatzgebiet auch Gemeinde- oder Pastoralassistent heißen. Selbst der Religionslehrer¹² und der Erwachsenenbildner¹³ könnten als Pastoralassistenten bezeichnet werden, und der Pfarrsekretär¹⁴ könnte auch Gemeindeassistent heißen. Freilich am besten unter der Voraussetzung, daß alle Assistenten Referenten heißen! – Nun, der Name ist nicht so wichtig. Die neuen Dienste, die damit bezeichnet werden, sind für eine entwickelte Gemeinde-, Regional- und Spezialpastoral unerlässlich. Der Österreichische Synodale Vorgang stellt dazu in einem Leitsatz fest: „Heute sind für die Wirksamkeit der Kirche in Österreich jene Laien, die am kirchlichen Amt im weiten Sinn teilhaben, ... von großer Be-

⁸ „Sie sind im Rahmen ihrer Beauftragung und Zuständigkeit verantwortlich für die ihnen anvertraute Gemeinde (z. B. eine nicht mehr besetzte Pfarre, Pfarrexpositur, Filialgemeinde, Sprengelgemeinde, Wohnviertelgemeinde), in Zusammenarbeit mit dem zuständigen Pfarrer, sonstigen verantwortlichen Mitarbeitern und den pastoralen Gremien ... Im Regelfall ist der Abschluß eines theologischen Hochschulstudiums gefordert“ (ÖSV I.3.3.1).

⁹ H. Goetze, Pastoralassistenten/innen und ständige Diakone im Bistum Münster, Sonderdruck aus „Forum“ 45–47 (1974), 1–7.

¹⁰ „Sie können etwa in folgenden Bereichen arbeiten: als Jugendleiter auf pfarrlicher oder überpfarrlicher Ebene, als Leiter von Jugendzentren, als Mitarbeiter in der Diözesanjugendstelle“ (ÖSV I.3.3.4).

¹¹ „Je nach Ausbildung und Aufgabengebiet wird es spezielle Berufsbezeichnungen geben. Sie leisten in ihrem Gebiet (Dekanat, Stadtpfarre u. ä.) die ihnen übertragenen sozialen Dienste in Zusammenarbeit mit den Verantwortlichen für die Sozialarbeit oder für die Caritasarbeit“ (ÖSV I.3.3.5).

¹² Vgl. dazu ÖSV I.3.3.6.

¹³ „Für alle Formen der katholischen Erwachsenenbildung (Bildungswerke, Bildungsheime, Büchereien, Fernkurse, Glaubensinformation, Bildungsarbeit in den sozialen Kommunikationsmitteln) können ehrenamtliche, nebenberufliche und hauptberufliche Bildner in pfarrlichen, regionalen, diözesanen und überdiözesanen Diensten als andragogische Mitarbeiter wie auch als Träger von Leitungs- und Managementfunktionen berufen werden“ (ÖSV I.3.3.7).

¹⁴ „Sie leisten in ihrer Gemeinde die ihnen übertragenen administrativen und organisatorischen Dienste“ (ÖSV I.3.3.8).

„Laientheologen“
als Chance der
Kirche...

... wenn
entsprechende
Berufe gefunden
werden

Zusammenfassung

deutung. Die Kirche muß sich diesen Personengruppen mit entsprechender Aufmerksamkeit und Sorge zuwenden“¹⁵. Eine Chance der Kirche liegt heute zweifellos in der großen Zahl der „Laientheologen“. Sie beginnen manchmal ihr Studium ohne klares Berufsziel, was ja oft auch bei Studenten anderer Studienrichtungen der Fall ist und zunächst ein Beweis für die mögliche Faszination der Theologie als Wissenschaft ist. Nur: Laientheologe ist kein Beruf, so wie z. B. Jurist oder Volkswirtschaftler noch kein Beruf ist, sondern zunächst die Ausbildung angibt. Die Kirche braucht zunehmend mehr Spezialisten. Die Gruppe der Laientheologen stellt ein reiches Reservoir dar, etwa für Bibliotheken, Verlage, Zeitungen, für die Erwachsenenbildung, den sog. akademischen Mittelbau u. dgl. — Die Kirche scheint aber fast etwas Angst vor dieser wachsenden Gruppe der Laientheologen zu haben — vielleicht sogar mit Recht, wenn nicht genügend Berufe gefunden werden, die sie aufnehmen. In dem schon erwähnten Buch von Leo Karrer „Laientheologen in pastoralen Berufen“ findet sich eine gründliche Erörterung der Situation und der Möglichkeiten dieser akademisch gebildeten Gruppe¹⁶. Auch Karrer geht davon aus, daß Laientheologen nicht einfach die Priester ablösen (wenn auch entlasten) können, sondern als Fachtheologen Dienste übernehmen sollen, die sie auch dann übernehmen würden, wenn sie nichts hindern würde, Priester oder Diakone zu werden.

Damit scheint klar zu sein: Die Kirche braucht den priesterlichen Dienst. Die Leitung der Kirche ist verpflichtet, den priesterlichen Dienst für die Gemeinden sicherzustellen und darf nicht versuchen, ihn durch Laien im kirchlichen Dienst ersetzen (wohl aber entlasten) zu wollen. Wenn der priesterliche Dienst unter den gegenwärtigen Voraussetzungen nicht sichergestellt werden kann, muß gefragt werden, ob nicht die Kirche verpflichtet ist, die Voraussetzungen zu ändern. Die Kirche wird das Niveau des diakonalen Dienstes heben müssen, sei es mit Diakonen oder mit Spezialisten, die nicht zu Diakonen geweiht sind (oder derzeit nicht geweiht werden könnten, weil sie — weiblich sind und manche nicht einmal für eine Prüfung der Frage eintreten, ob nicht auch sie geweiht werden könnten). Die Kirche wird die vielen neuen kirchlichen Dienste brauchen, die sich heute abzeichnen, und manche daraus in feste Berufe prägen müssen. Die Kirche braucht neue Dienste, weil die Menschen neue Dienste der Kirche brauchen.

¹⁵ ÖSV I.3.1.2.

¹⁶ Karrer, a. a. O.; vgl. auch die dort angegebene Literatur, bes. 11–12.

Josef Bommer

Zur Integration des Laientheologen in die Gemeindearbeit

I. Die pastoralen
Möglichkeiten des
Seelsorgeteams

Neue
Pfarreistrukturen

Das Experiment
mit neuen
Gemeindemodellen

Von der Situation
erzwungene
Umschichtung –
vom Pfarrherrn
zum Team

Das Ende der
alten Kleruspfarrei

Die grundsätzlichen Überlegungen und konkreten Vorschläge Bommers zeigen einen Weg, wie die Laientheologen als Mitglieder der Seelsorgeteams sinnvoll in die pastorale Arbeit einbezogen werden können. red

Unsere überlieferten Pfarreistrukturen werden heute von zwei Seiten in Frage gestellt: da ist einmal das bewußte, reflektierte Experiment, dann eine durch den Personal-mangel erzwungene neue Situation. Im ersten Fall bemüht man sich bewußt und überlegt um „neue Gemein-demodelle“¹. Man rückt unter Umständen vom starren Territorialprinzip ab, redet von patriarchalischen, autori-tären Strukturen im alten Parochialsystem, die es im Zeichen einer bewußten Kollegialität und einer besseren Kooperation zu überwinden gelte und fordert von daher das Team, die Teampfarrei². Im zweiten Fall sind es ein-fach die faktischen Umstände, die einen Umbau der Gemeindestrukturen erzwingen und hier ist der Einsatz von Laientheologen auf längere Sicht von weittragender Bedeutung. Man stelle sich nur vor: Da war eine Pfarrei in der alt hergebrachten Art und Weise. An der Spitze stand ein Pfarrer, ihm zur Seite vier Kapläne. Dazu kam der Sigrist, die Haushälterin und wenn es gut ging eine Pfarreisekretärin. Im Verlauf der Jahre ergibt sich eine totale Umschichtung und damit eine völlig neue Situation: der Pfarrer und ein Kaplan bleiben als einzige Priester zurück. Ein Laientheologe (Laienvikar, Pastoralassistent) kommt vollamtlich dazu. Die Pfarrei wächst, die Aufgaben werden größer und spezifizierter. Man stellt eine Katechetin ein, die zugleich im Sekretariat arbeitet. Dazu kommt ein Sozialarbeiter, dem die Jugendseelsorge anvertraut wird. Gute Kirchensteuereinnahmen haben etwas möglich ge-macht, was früher aus finanziellen Gründen schlicht und einfach unmöglich war: den Einsatz spezialisierter, gut bezahlter Laienkräfte. Und schon haben wir ein vielfältig zusammengesetztes Team, aus Laien und Priestern, Männern und Frauen, Theologen und anderen Berufen. So etwas hat nun aber auf lange Sicht für die Gemeindestrukturen seine weittragenden Folgen. Diese alten Gemeindestrukturen werden aufgebrochen, und das bedeutet das Ende der alten, überlieferten und vom Kirchenrecht fixierten Kleruspfarrei. Der Pfarrer verliert seine dominierende Stellung, die er im alten Gefüge besaß. Kann er sich nicht zu einer echten Kooperation entschließen, kommt es zu ständigen Schwie-

¹ N. Hepp, Neue Gemeindemodelle, Wien – Basel – Freiburg 1971.

² A. Stadelmann – G. Mainberger, Auszug aus dem Ghetto, Luzern – Mün-chen 1972.

rigkeiten. Junge Kaplanen sind nicht mehr gewillt, sich als untertänige Lakaien behandeln zu lassen, verheiratete Laientheologen entwickeln ein Standesbewußtsein, Facharbeiter und Facharbeiterinnen (wir denken hier vor allem an soziale Berufe) wissen um ihre fachliche Kompetenz und lassen sich nicht überall dreinreden. Kommen dazu noch die verschiedenen Räte: Kirchenrat, Pfarrgemeinderat, Projektgruppen verschiedenster Art, so bekommt eine solche Pfarrei ein derart neues, komplexes Gefüge, daß sie mit den überlieferten Voraussetzungen gar nicht mehr richtig und gut geleitet werden kann. Der Typ des Pfarrers wird sich ändern und damit auch das gängige Priesterbild. Ein gutes Herz und ein gesunder Menschenverstand werden nicht mehr genügen, einem so komplexen Gebilde leitend vorzustehen, wie es die Gemeinde der Zukunft sein wird. Qualitäten eines gesunden „Management“ werden für den Gemeindeleiter der Zukunft unumgänglich sein und schon stellt sich die Frage, ob überhaupt immer und in jedem Fall der Priester und Theologe im Rahmen eines solchen Teams die oberste Leitung innehaben müsse. Wäre nicht auch ein Laie an der Spitze denkbar? Könnte das Vorsteheramt nicht auch zeitlich beschränkt gedacht werden und dann zeitlich rotieren oder wäre nicht auch eine kollegiale Gemeindeleitung denkbar?³

Kurzum: Wir werden uns mit dem Problem neuer Pfarreistrukturen und mit allen damit gegebenen Konsequenzen auseinandersetzen müssen. Die *Teampfarrei* ist eine mögliche Gemeinde der Zukunft, das *Seelsorgeteam* eine sich faktisch bildende Form der Gemeindeleitung, und so mag es gut sein, sich darüber einige pastoraltheologische Gedanken zu machen.

Theologisch scheint uns die Teampfarrei und die Idee des Seelsorgeteams gerechtfertigt durch die paulinische *Charismenlehre*⁴. Hier gibt es doch so etwas wie ein Team: die Vielfalt der Gaben und Aufgaben. *Keiner tut alles*, niemand ist für alles und jedes zuständig. Von einer Totalrolle, wie sie dem heutigen Priester zugemutet wird, kann in der Gemeinde von Korinth sicher nicht die Rede sein. Da gibt es kein Rollenkonglomerat, das unter den heutigen Ansprüchen jeden normalen Menschen ganz einfach überfordert⁵. Jeder hat sein Talent, seine Gnadengabe, und nur dafür steht er gut. Diese einzelne Gabe bringt er ein für den

Teampfarrei —
ihre theologische
Begründung

³ H. Küng, Wozu Priester? Einsiedeln 1971, 100 ff; K. Rahner, Strukturwandel der Kirche, Freiburg 1972, 115 ff.

⁴ G. Hasenbüttel, Charisma — Ordnungsprinzip der Kirche, Freiburg 1969.

⁵ Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, München — Mainz 1973, 29–87 u. ö.

Wandlung des
Amtsbegriffs;
Demokratisierung
und Kooperation

Einheit und
Vielfalt des
Amtes

Die Differenzierung
des kirchlichen
Amtes

Aufbau der Kirche, und es ist der *eine* heilige Geist, der die vielen Dienste zur Einheit zusammenfaßt (1 Kor 12). Eine Gemeinde ist umso lebendiger, je weniger sie Einmannbetrieb ist, je breiter die Streuung der verschiedenen Aufgaben sich darbietet, je mehr Menschen sich zu einer echten Mitarbeit und Zusammenarbeit bereit finden.

So hat der Amtsbegriff sich zu wandeln. Über eine recht verstandene Demokratisierung hat er sich mit einem Begriff der modernen Gesellschaftslehre, mit dem Kooperationsbegriff zu verbinden⁶. Will man das Ganze in biblischen Begriffen ausdrücken, so spricht man von Brüderlichkeit, von Kollegialität und von Diakonie. Es kommt zu einer effektiveren Arbeitsteilung, die motivierende Kraft der Kleingruppenarbeit wird wirksam. Es kommt zu einer geregelten Form der Zusammenarbeit, die sich generell gesprochen als fruchtbarer erweist als die Arbeit des isolierten Einzelkämpfers. So will uns scheinen, daß der Begriff „Team“ sich sowohl biblisch wie empirisch rechtfertigen läßt. Vor allem braucht er einem richtig durchdachten Amtsverständnis nicht im Wege zu stehen, wir müssen uns nur bekehren zu dem, was man die Vielfalt des kirchlichen Dienstamtes nennt⁷. Die Einheit des Amtes gründet in der Sendung durch Jesus Christus und im Gedanken vom allgemeinen Priestertum; die Vielfalt in den Begabungen der Christen und in den Bedürfnissen der Christenheit.

Die Zeit, da das kirchliche Amt als eine komplexe Totalrolle in *einer* Hand, nämlich in der Hand des männlichen Priesters vereinigt war, geht ihrem Ende entgegen. Wir erleben heute, nicht zuletzt im Zeichen einer immer größeren Spezialisierung eine Auflösung des kirchlichen Amtes im Sinne der schon erwähnten Vielfalt der neutestamentlichen Charismenlehre. Fragen wir uns doch einmal ganz realistisch, was denn heute schon, zum Teil durch die Not erzwungen, zum Teil aber auch durchaus theologisch und biblisch verarbeitet und begründet, der Laie im amtlichen Bereich schon alles tut und damit auch tun kann. Es gibt schon zahlreiche Laien, Männer und Frauen, die als vollausgebildete, ja promovierte Theologen und Theologinnen an höheren Schulen Religionsunterricht erteilen. Es gibt Katecheten und Katechetinnen vor allem, in großer Zahl. Laien arbeiten in vielfältiger Weise in der Erwachsenenbildung, leiten katholische Bildungshäuser und nehmen so am Lehramt teil. Und da ist es vor

⁶ K. W. Dahm, Beruf: Pfarrer, München 1971, 205–217.

⁷ P. V. Dias, Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener, Freiburg 1968.

allem im Hinblick auf die Frau pikant zu wissen, daß einer der Hauptgründe, der in der Väterzeit mit dem steten Hinweis auf Paulus gegen das Priestertum der Frau ins Feld geführt wurde, hieß: die Frau kann nicht lehren! Sie kann und darf unter keinen Umständen verkünden, die Lehre verbreiten, katechetisch tätig sein. Diese Lehrbefugnis wurde der Frau genau so heftig und unter Berufung auf göttliches Recht bestritten, wie die kultischen Befugnisse, also meinetwegen das Recht, die Messe zu lesen und die Beichte zu hören⁸.

Vollamtliche
Mitarbeit von
Laien

Aber auch auf anderen Gebieten der Seelsorge ist die vollamtliche Mitarbeit der Laien nicht mehr zu entbehren. Laien „treiben Seelsorge“ im engsten Sinn, machen Hausbesuche und führen wichtige seelsorgliche Gespräche, sie besorgen mit großer Hingabe und Fachkenntnis Kliniken und Altersheime. Laien, und hier vor allem auch Frauen, sind aus der Sozialarbeit einer größeren Pfarrei nicht mehr wegzudenken. Laien betreten auch immer mehr den liturgischen Raum: als Lektoren und Lektorinnen, zum Kommunionausteilen und zur Predigt. Gottesdienstgestaltung liegt immer häufiger auch in den Händen von Laien. Laien bringen die Krankenkommunion und stehen dem Wortgottesdienst vor. Laien tragen vielerorts weitgehend die Verwaltung der Gemeinde.

So ist das *die Situation*: Die „Ämter“ häufen sich nicht mehr alle beim „Amt“. Und die Tätigkeiten, die der „Amtsträger“ ausübt, decken sich weitgehend mit der hauptamtlich-kirchlichen Berufstätigkeit von Laien, darunter weitgehend auch von Frauen. Insofern ist die „Auf-fächerung des kirchlichen Amtes“ schon längst im Gang und Laien tun in immer größerer Zahl Dinge, die man noch vor zwanzig Jahren dem geweihten Priester vorbehielt. Damit stellt sich doch *die Frage*: Was konstituiert eigentlich das kirchliche Amt? Worin liegt die Besonderheit von dem, was wir *Weihe, Sakrament und Amtsgnade* nennen? Worin besteht es und wie kann es greifbar gemacht werden, das „Charisma des Amtes“? Von den streng kultischen Aufgaben abgesehen (Eucharistie und Sakramentspendung und auch das nur noch bedingt) haben Laien, Männer und Frauen, längst am „Amte“ teil, genauer gesagt: *sie üben das Amt aus*, sind *vollamtlich* im Gemeindedienst, ohne Weihesakrament – auch ohne Amtsgnade? Wohl aber doch in vielen Fällen mit einem Charisma für diese Dienste, die sie im Auftrag der Kirche übernommen haben.

Worin besteht
das „Charisma
des Amtes“?

⁸ I. Raming, Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt, Wien 1973; H. van der Meer, Priestertum der Frau, Freiburg 1969.

Entsakralisierung
des priesterlichen
Amtes

So kommt zur Differenzierung, zur Auffächerung des Amtes, das durch diesen Differenzierungsprozeß immer mehr auch in die Hände und in die Befugnis von Laien, von Männern und Frauen gerät, die weitere Problematik: die Entsakralisierung des priesterlichen Amtes und die Relativierung der Weihe.

Beziehungen zur
Gemeinde

An die Stelle eines ontologischen ist ein mehr funktionales Denken getreten. Das Reden vom „priesterlichen Charakter“ ist uns in der alten Form fragwürdig geworden. Kein Siegel wird hier eingeprägt, noch weniger ein Siegel, das nur der männlichen Seele zugeordnet wäre, sondern eine *Beziehung* wird geschaffen, eine Beziehung zur Gemeinde und zur Kirche. Ob diese Beziehung bei den oben erwähnten seelsorglichen Diensten, die von Laien ausgeübt werden, ganz einfach fehlt? In dem Maße, als die heutige Theologie dem Priestertum den sacerdotalen, streng kultischen und mittelrischen Charakter bestreitet, den Rückfall in heidnisches und alttestamentliches Denken befürchtet, den „sacerdotal“ geladenen Ausdruck Priester lieber vermeiden möchte, statt von Weihe von Ordination, von Vollmachtenübertragung und Aussendung spricht, in dem Maße ist nicht einzu- sehen, warum nicht auch die Frau hier voll und ganz miteinbezogen werden soll und ihren Platz mit Recht beansprucht und hoffentlich auch erhält. Es gäbe dann keine Priesterinnen. Das Wort schreckt uns ab. Kein Priestertum der Frau. Aber es gäbe dann ordinierte Frauen, denen auch das Amt der Gemeindeleitung zu den schön innegehabten Ämtern und Aufgaben übertragen würde und die dann selbstverständlich auch den Vorsitz in der Eucharistiefeyer der Gemeinde innehaben würden. Es gäbe dann zwar keine Priesterweihe der Frau, aber auch nicht eine solche des Mannes, sondern eine *Ordination* durch Handauflegung.

„Ordinierte“ Frauen . . .

So führt diese hier nur kurz angedeutete neue Konzeption des Amtes über den Begriff der Ordination zur ganz konkreten Frage, ob nicht in der Teampfarrei und im Seelsorgeteam alle vollamtlich im Gemeindedienst Stehenden auch zu ordinieren wären. Alle Mitglieder des Teams partizipieren doch an der einen kirchlichen Sendung und üben ihr „Amt“ aus im Dienste der kirchlichen Gemeinde- öffentlichkeit. Beides dokumentiert dann eben die Ordination. Sie gibt den Auftrag, im Namen der Kirche einen entsprechenden Dienst zu versehen und auszuüben⁹. So etwas liegt doch wohl in der Konzeption einer Teampfarrei, wäre die konsequente Weiterführung des Gedankens

. . . und Männer

⁹ Vgl. zum ganzen Komplex das „Memorandum“ (Anm. 5), a. a. O. 29–92.

vom Seelsorgeteam. Doch brechen wir hier ab und begeben wir uns zurück auf den Boden des heute schon möglichen und teilweise auch schon realisierten.

II. Teampfarrei – ihre Vorteile

I. Spezialisierung und Spezifizierung

Der Pfarrer im heutigen, überlieferten Verständnis ist überfordert. Er ist „Mädchen für alles“, für alles zuständig, in vielem nicht kompetent. Die priesterliche Totalrolle ist in ihrer Komplexität nicht mehr zu bewältigen. Der Priester wird zu einem „Hans-Dampf-in-allem-Gassen“. Die allermeisten Seelsorger sind im heutigen Seelsorgebetrieb überfordert. Solch stete Überforderung führt zu Erfolglosigkeit und zu Frustrationen. Die zugewiesenen Aufgaben und Tätigkeitsbereiche sind zu disparat. Das Amt eines durchschnittlichen Gemeindepfarrers kann gar nicht mehr von einer einzigen Person allein erfüllt werden. Es kommt zur Identitätskrise, zur Rollenunsicherheit.

Dem soll eine vernünftige Differenzierung und Spezialisierung abhelfen. Sie erfolgt innerhalb des Teams und führt so nicht zu einer entarteten Fachidiotie. Persönliche und sachlich bedingte, vielfältige Querverbindungen sollten davor bewahren. Bei dieser Aufgliederung des bisherigen priesterlichen Amtes denkt man etwa an die folgenden Hauptfunktionen oder Typen:

Glaubenslehre

Glaubenslehre (Religionspädagogik, Katechese, theologische Erwachsenenbildung, theologische Lehre und Forschung),

Beratung

kirchliche Beratungstätigkeit (seelsorgliche Beratung von Einzelnen und von Gruppen, Anleitung zu Gebet und Meditation, Erziehungs-, Ehe- und Lebensberatung),

Sozialarbeit

kirchliche Sozialarbeit (Kranke, Alte, Caritas, gesellschaftliche Diakonie),

Leitungsaufgaben

Leitungsaufgaben und presbyteriale Aufgaben, die dann in der heutigen Ordnung dem ordinierten Amtsträger vorbehalten sind¹⁰.

Funktionale

Betrachtungsweise

Hier steht eine funktionale Betrachtungsweise im Vordergrund. Was das Team zusammenführt und zusammenhält und in seiner Struktur bestimmt, sind verschiedene Funktionen, die selbstverständlich nicht alle vollamtlich zu versehen wären. Hier haben Priester und Laien, Männer und Frauen, Haupt- und Nebenamtliche, Voll- und Teilzeitbeschäftigte ihren Platz. Dabei ist es denkbar, daß der Kern solcher Teamarbeit durch einige wenige hauptamtlich bestellte Amtsträger gebildet wird, die unter Umständen die „vita communis“ pflegen, zusammen wohnen und leben. Dieses Team im engeren Sinn kann von einigen Priestern oder auch von Priestern und Lientheologen, oder von Priestern, Lientheologen und dem einen oder andern

¹⁰ Vgl. ebd. 83 und 111.

Nicht-Theologen (wir denken vor allem an soziale Berufe) gebildet werden. Auch Teams von Männern und Frauen sind als Kerngruppe denkbar. Damit ergibt sich ein zweiter Vorteil des Seelsorgeteams:

2. Gemeinschaft

Es kommt in vielfältiger Form zu einer Lebensgemeinschaft. Zum funktionalen Gesichtspunkt tritt nun sehr stark der *personale*: man arbeitet nicht nur zusammen, man lebt auch miteinander. Eine engere Lebensgemeinschaft wird angestrebt, die mehr oder weniger intensiv sein kann. Sie kann etwa einen gemeinsamen Haushalt nahelegen, in anderen Fällen verschiedene Wohnsitze fordern. Wichtig ist jedoch, daß über die mehr amtliche Zusammenarbeit hinaus ein mitbrüderliches Zusammenleben angestrebt wird. Dies kann sich ausdrücken in regelmäßigen Zusammenkünften, in gemeinsamen Mahlzeiten, in voller Wohngemeinschaft. Der personale Charakter wird stark betont und setzt eine gemeinsame „Spiritualität“ voraus. Das eher funktional gerichtete Wort „Team“ würde hier wohl besser ersetzt durch das französische Wort „équipe“, das die umfassenden menschlichen Beziehungen miteinschließt. Das funktionale Team ruht auf einer grundlegenden Übereinstimmung in der pastoralen Grundkonzeption und ist vor allem Arbeitsgemeinschaft, das personale Team, die Equipe, ruht auf einer gemeinsamen Spiritualität und ist immer auch mehr oder weniger intensive Lebensgemeinschaft. Zur kollegialen Haltung im ersten Fall tritt hier persönliche Freundschaft.

Arbeitsgemeinschaft und Lebens- gemeinschaft

Es versteht sich, daß solche Teams viel voraussetzen an menschlichen und mitmenschlichen Qualitäten, an Brüderlichkeit und Schwesterlichkeit und wohl nur unter Menschen möglich ist, die sich freundschaftlich verbunden sind und sich auch unter natürlichen Voraussetzungen gut verstehen. Hier käme dann all das zum Tragen, was heute von Gruppe und Gemeinschaft zu sagen ist.

Verschiedene Formen von Kerntteams:

Im Augenblick sind am leichtesten realisierbar die Priestergemeinschaften in verschiedener Ausprägung, bis hin zu den etablierten Formen, wie Oratorium, Focolare, Schönstatt u. ä. Es entstehen eigentliche, fast ordensähnliche Fraternitäten. Hier bildet sich eine Kleingruppe von Kollegen mit großer Affinität. Alle leben zölibatär, und die Gemeinschaft bewirkt, daß der Zölibat hier ideal verwirklicht werden kann. Wir lesen in einem Bericht eines solchen Priesterteams (Rorschach am Bodensee in der Schweiz):

Seelsorgeteams von Priestern

„Das große Problem neben der Zusammenarbeit ist heute der Lebensstil des Priesters. Dies zeigt sich sehr deutlich

in der Diskussion um den Zölibat. Immer weniger kann die bisherige Lebensweise – im eigenen kleinen (oft verwaisten) Zweierhaushalt – vor allem jüngere Priester befriedigen. Auch der Priester braucht eine ihm entsprechende Lebensgemeinschaft. In letzter Konsequenz gibt es für ihn nur zwei Möglichkeiten: Die Ehe oder eine bestimmte Form gemeinsamen Lebens mit Mitbrüdern. Gerade eine Teampfarrei bietet die Chance, in Verbindung mit der oben erwähnten Zusammenarbeit den entsprechenden gemeinsamen Lebensstil zu finden.“ Und weiter im gleichen Papier: „Unser Team soll kein reiner Zweckverband sein, sondern eine Lebensgemeinschaft. Diese spielt gerade für einen zölibatären Priester eine große Rolle. Wir sehen in dieser Lebensgemeinschaft eine echte Alternative zur Ehe. Wir verstehen uns als Freundeskreis, analog zum Jüngerkreis Jesu. Von dieser Gemeinschaft erhoffen wir, was wir persönlich brauchen: Ein Daheim, Gedankenaustausch, Atmosphäre u. a. m. Darum möchten wir auch, neben anderen Formen des Zusammenseins, unsere Mahlzeiten miteinander einnehmen. Unser Modell ist nur eine Möglichkeit von vielen. Wir anerkennen die anderen Formen der Zusammenarbeit, halten die eben dargestellte aber als die geeignetste. Unsere Gemeinschaft bedeutet keine Abkapselung nach außen, sondern soll uns frei und offen machen, auch Aufgaben im Rahmen der Regionalseelsorge und in diözesanen Gremien zu übernehmen.“ Dann ein Satz, der für den gesunden Realismus der Rorschacher-Gruppe zeugt: „Wir sehen unser Unternehmen begrenzt auf ungefähr zehn Jahre. Dies gibt uns einerseits Zeit, uns in der gemeinsamen Erfahrung zu bewähren und andererseits Gelegenheit, nachher am Aufbau neuer Gemeinschaften mitzuarbeiten“¹¹.

Seelsorgeteams
von Priestern
und Laien

Auch diese Teams sind zölibatär, umfassen ausschließlich Männer, doch setzt sich der Kreis nicht nur aus Priestern zusammen. Auch Lientheologen und Vertreter anderer Berufe haben im Team ihren Platz. Philipp Neri hatte ursprünglich für sein Oratorium diese Konzeption. Auch solche Seelsorgeteams wären heute schon zu realisieren, sofern sich Menschen zusammenfinden, die zu solcher Lebensgemeinschaft bereit sind. Es gibt bereits Pfarrhäuser, in denen informell und oft sehr mobil, Ansätze zu solchen Seelsorgeteams vorhanden sind. Das schon erwähnte Rohrschacher-Team hat sich in der Zwischenzeit durch das Dazukommen eines verheirateten Lientheologen, der sich

¹¹ Aus einem Arbeitsbericht von Theologiestudenten des Bistums St. Gallen zum Thema „Gemeindemodelle“, 1973 (zu beziehen im Seminar St. Georgen, St. Gallen CH).

Seelsorgeteam
von Männern
und Frauen

von seiner Spezialausbildung her vor allem der seelsorglichen Beratung widmet, in dieser Richtung entwickelt.

Einen Schritt weiter im oben genannten Sinn einer Lebensgemeinschaft gehen wir dann, wenn wir auch die *Frau* ins Seelsorgeteam integrieren: Die Katechetin, die Seelsorgehelferin, die Sozialarbeiterin, die Sekretärin, die Pfarrhaushälterin. Konkret fehlt es nicht an derartigen Versuchen. An manchem Mittagstisch im Pfarrhaus finden sie sich heute schon einträchtig mit den Priestern und den Laientheologen zusammen und haben im großen Komplex des neu gebauten Pfarreizentrums ihre Behausung gefunden. Kein „geistliches Gewand“ und kein priesterlicher Lebensstil stellen sich dem bei jungen Priestern und ihren Laienhelfern hemmend in den Weg. Man weiß sich „eins in Christus“ und verzichtet im Dienste der Seelsorge auf ein besonderes Standesbewußtsein.

Seelsorgeteams
von Männern
und Frauen,
zölibatär und
verheiratet

Der nächste Schritt wäre dann getan, wenn auch *verheiratete Mitarbeiter* (Theologen und Nicht-Theologen) in dieses Kernteam mithineingenommen werden. Auch dafür ist uns, im Zusammenhang mit einem verheirateten Laienvikar ein Beispiel bekannt¹².

Sicher ist hier Vieles in Bewegung geraten, und Möglichkeiten zeichnen sich ab, die von einer klugen Personalpolitik einzukalkulieren und zu fördern wären. Im Idealfall schafft eine solche Seelsorgergemeinschaft ganz neue Möglichkeiten und Weisen der Kommunikation. Einer ungunstigen Klerikalisierung ist der Riegel zugestoßen, klerikale „déformation professionnelle“ ist weniger leicht möglich. Die Begegnung und Zusammenarbeit von Mann und Frau kann in guter Weise geschehen. Erkenntnisse und Erfahrungen verschiedener Berufsgruppen werden eingebracht, und es mag in einem solchen „Pfarrhaus“, das dann freilich kein eigentliches Pfarrhaus mehr ist, eine Atmosphäre entstehen, in der es sich leben läßt.

Daß auch solche Seelsorgeteams ihre Probleme hätten, das versteht sich von selbst. Doch dürften ja wohl nur Gleichgesinnte zu solch enger Zusammenarbeit und einem solch engen Zusammenleben sich bereit finden. Ein partnerschaftliches Verhältnis ist hier Grundvoraussetzung, brüderliche und schweesterliche Verhaltensformen unabdingbar. Immerhin bewahrt die Fachkompetenz der einzelnen Glieder und die damit gegebene vernünftige Arbeitsteilung vor vielen Komplikationen. Es müssen freilich Wohnverhältnisse und Lebensformen geschaffen und gefunden werden, die dem einzelnen einen großen Freiheitsraum

¹² A. Stadelmann, *Der verheiratete Vikar innerhalb des Teams der Pfarrei*, in: *Diakonia* 4 (1973) 272.

zugestehen und eine Spiritualität ermöglichen, die sich in manchem von den üblichen, klosterähnlichen Formen unterscheidet. Da steht dann nicht der Gehorsam im Vordergrund, sondern die aktive Mitarbeit und Mitverantwortung, das gemeinsame Interesse am Aufbau einer lebendigen Gemeinschaft, der freie Einsatz für die Menschen in ihren verschiedenen Nöten.

3. Die Integration der Laientheologen

Wir sehen im Seelsorgeteam und in der Teampfarrei eine Möglichkeit, Laientheologen für die Gemeindearbeit zu gewinnen. Die kirchlichen Personalämter werden sich darüber ihre Gedanken machen müssen: Wie soll der Laientheologe in den kirchlichen Dienst integriert werden, und zwar so, daß er nicht nur eine Lückenbüßfunktion hat für den immer seltener werdenden zölibatären Priester und daß auch ihm Möglichkeit für eine erfüllende, verantwortungsvolle Position offen steht. Rund die Hälfte unserer Theologiestudenten werden sich nicht weihen lassen. Was soll mit ihnen geschehen? Für den Anfang, solange diese Leute noch jung sind, gleichsam noch „Lehrlinge“, werden sie sich als Laienvikare oder anderswo in untergeordneter Stellung einsetzen lassen. Sie sind dann dem „Chef“, einem geweihten Priester, dem Pfarrer oder Spezialseelsorger, zu- und untergeordnet.

Das läßt sich fünf, wenn's gut geht zehn Jahre so halten. Doch dann wird sich für jeden tüchtigen Laientheologen die Frage stellen: Was nun? Wie komme auch ich einmal zu einer Berufssituation, in der ich Verantwortung übernehmen, leitende Funktionen ausüben kann? Die Gemeindeleitung ist mir verschlossen, Pfarrer werden kann ich in der geltenden Ordnung nicht. Es bleiben einige Spezialaufgaben, doch sie werden auf die Länge nicht genügen, um allen älter und reifer gewordenen Laientheologen in ihren berechtigten Forderungen nach einem leitenden Posten zu entsprechen. Zudem ist es ja die Gemeindearbeit, die Pfarreiseelsorge, die dringend nach Arbeitskräften verlangt. So denkt denn der Laientheologe bald einmal an ein Zweitstudium und wird über kurz oder lang den kirchlichen Dienst quittieren. Die Kirche aber wird über kurz oder lang auf den Dienst qualifizierter Laientheologen, für deren Ausbildung sie doch auch ihren beachtlichen Beitrag geleistet hat, einfach nicht mehr verzichten können. Also müssen, solange man sich nicht für die Weihe der „viri probati“ entschließen kann, für den Laientheologen Positionen *innerhalb des kirchlichen Gemeindedienstes* geschaffen werden, die es ihm ermöglichen, auf lange Sicht und für ein ganzes erfüllendes

Schaffung von
attraktiven
Positionen für
ein erfüllendes
Berufsleben

Berufsleben im kirchlichen Dienst zu bleiben. Solange die Kirche an der Zölibatsverpflichtung festhält und das Amt der Gemeindeleitung dem geweihten Priester reserviert, sehen wir im Seelsorgeteam und in der Teampfarrei eine reale Möglichkeit, dieses Problem wenigstens im Ansatz zu lösen. Zugleich könnte eine solche Lösung weitere, notwendige Schritte vorbereiten. Das Seelsorgeteam könnte eine Integration des Laientheologen ermöglichen, auch des verheirateten, und damit den Posten eines Laientheologen interessant genug gestalten, um denselben für lange Zeit im kirchlichen Dienst zu halten. Laienvikar als Durchgangstation zu einem weltlichen Beruf, sei es nun Eheberater oder Personalchef in einer Firma, so etwas kann sich doch die Kirche mit ihrer katastrophalen Personalnot nicht mehr leisten. Sonst könnte einmal ein Wort von Julius Morel, dem Leiter des soziologischen Instituts der Universität Innsbruck, Gültigkeit bekommen: „Denken die Vertreter der ‚Festen Strukturen‘ daran, daß sie paradoxerweise für Strukturen kämpfen, die bald ohne Träger nur mehr als Skelette auf dem Schlachtfeld den Sieg ihrer Verteidiger bezeugen werden?“¹³

Umstellungen in der Pfarrestruktur

Wir werden uns für die Zukunft auf große Umbrüche und Umstellungen gefaßt machen müssen, nicht zuletzt im Hinblick auf unsere Pfarrestrukturen. Dabei werden diese Umstellungen nicht sosehr von oben geplant und dekretiert, als vielmehr von unten wachsen und, so hoffen wir, eine Reform der Pfarrgemeinde erzwingen. Im Seelsorgeteam bietet sich immerhin eine vielfältige neue Möglichkeit an, einigen aktuellen Problemen der heutigen Kirchenstunde beizukommen. Freilich, vom Mut zum Experiment, vom Risiko des Gelingens und Mißlingens werden wir hier am allerwenigsten dispensiert. Doch, ob es nicht bald einmal um das Überleben unserer Gemeindegarbeit und unserer parochialen Strukturen geht?¹⁴

¹³ Zit. in: Orientierung, Nr. 11 (1974), S. 123.

¹⁴ Vgl. zum ganzen Problemkreis eine an der Luzerner theologischen Fakultät im Auftrag der Strukturkommission des Bistums Basel erarbeitete Diplomarbeit: Roman Zwick, Das Seelsorgeteam. Eine Antwort auf den Anruf Gottes, 1974.

Hannes Kramer

Der Ständige Diakonat — ein Beitrag zur Erneuerung der Diakonie

Nur wenn der Ständige Diakonat Fehlentwicklungen vermeidet und tatsächlich zur Erneuerung der Diakonie der Kirche und der einzelnen Gemeinden beiträgt, wird man die Wiedereinführung dieses immer noch sehr umstrittenen kirchlichen Amtes als sinnvoll bezeichnen können. Der hier aufgezeigte Weg weist entschieden in diese Richtung.
red

1. Fehlentwicklungen

1.1 Der Diakon ist weder „Kultdiener“ noch „geweihter Sozialarbeiter“

Es gibt Zerrbilder und Tendenzen im Ständigen Diakonat, welche die Chance eines Neuansatzes blockieren. Deswegen soll kurz gesagt werden, um was es bei der Verwirklichung des Ständigen Diakonates *nicht* geht.

Überall dort, wo der Diakon einfach einen Teilbereich in der Liturgie (z. B. Kommunionhelfer oder Lektor), Verkündigung (z. B. Religionsunterricht) oder Caritas (z. B. Altenarbeit) als einseitige Aufgabe allein oder neben- einander, ohne gegenseitigen Bezug unreflektiert übernimmt bzw. übertragen erhält, gibt es keine Begründung, warum er dafür ordiniert werden soll. Mit Recht wird in einem solchen Diakonat von vielen die Gefahr einer erneuten Verklerikalisierung der Kirche zu einem Zeitpunkt gesehen, zu dem es so ziemlich überall in der Weltkirche entscheidend darauf ankommen müßte, aus einer von wenigen Klerikern versorgten Kirche bzw. Pfarrei zu einer von möglichst vielen Gliedern des Volkes Gottes durch ihren *eigenen* Dienst mitgetragenen und mitverantworteten Gemeinde zu kommen.

1.2 Der Diakon ist aber auch nicht „Mini-, Ersatzpriester“ oder „Hilfskaplan“

In weiten Bereichen der Weltkirche war und ist die katastrophale Lage im Priesternachwuchs Anlaß zur Wiederherstellung des Diakonates. Es wäre fatal, sollte dieser Anlaß gleichzeitig *das* Motiv, *die* Ursache und *das* Ziel der Erneuerung des Diakonates sein. Dann bliebe der Katechet oder Katechist in der Weltmission zunächst besser das, was er ist, oder es würden in europäischen Ländern entsprechend vorbereitete und befähigte Laien als Gemeindeassistenten, Pastoralassistenten oder -referenten tätig. Der Diakonat würde nämlich sonst seines eigenen Ansatzes beraubt und wieder einmal in der Kirchengeschichte auf ein falsches, dazu noch oft von einem überholten Priesterbild abgeleitetes Ersatzgleis geschoben. Auf den Priester- mangel aber würde eine unangemessene Antwort gegeben, weil der Diakon eben nicht Gemeindeleiter und Eucharistievorsteher sein kann. Dazu bedarf es letztlich anderer Lösungen, auch wenn der Diakon den Priester — mehr qualitativ als quantitativ — entlasten und damit zu einer Differenzierung und Arbeitsteilung der Dienste in der

1.3 Der Diakon ist kein „Superlaie“ oder „Mädchen für alles“

Kirche führen kann und führt. Deswegen kann er aber auch nicht einfach an die Stelle des nicht mehr vorhandenen Kaplans treten¹.

Aus dem Diakonat ein Sammelsurium für alle möglichen Dienste machen zu wollen, bringt eine große Gefahr: damit würde nämlich die eben aufgebrochene und noch weit mehr zu fördernde Initiative möglichst vieler neben- und ehrenamtlicher Mitarbeiter im pastoralen Dienst erstickt. Solche, die diese Dienste bereits leisten, mit der Weihe zu honorieren, entwertet den Dienst derer, die solche Aufgaben bewußt aus dem Auftrag von Taufe und Firmung heraus erfüllen. Ja, es könnte sogar Taufe und Firmung selbst entwerten.

Hinter solchen Tendenzen steht nicht nur ein verzerrtes Verständnis des Diakonates, sondern es verbirgt sich dahinter nur allzu oft auch ein falsches Gemeinde- und Amtsverständnis, eine mangelnde Bereitschaft zu Eigenverantwortung und zu einer lebendigen, von den Gaben und Fähigkeiten möglichst vieler mitgetragenen Gemeinde. Zudem fehlt der Sinn für den dienend-missionarischen Auftrag der Kirche in der Gesellschaft *bei und mit* den vielen, die von einer althergebrachten Seelsorge und Pfarreipraxis überhaupt nicht mehr berührt werden.

Würde der Ständige Diakonat heute – aus welchen Gründen auch immer – einfach als Ausgliederung aus dem derzeitigen Funktionsbereich des Priesters, als Übergangs-, Ersatz- und Notlösung für denselben bzw. als Spezialisierung oder Sammelbecken von Laiendiensten gesehen oder praktiziert, dann führte der Diakonat zu einem Rückschritt und würde auf längere Sicht als eigener und ständiger Dienst theologisch und praktisch sinnlos.

2. Grundrichtung

Es wäre übereilt, nach der kurzen Zeit der Erfahrungen mit dem Ständigen Diakonat, dessen Ausgestaltung, Ausbildungsgänge und Berufsbild sowie die theologische Interpretation heute schon festzuschreiben und festzulegen. Bei aller Offenheit – insbesondere auch für zukünftige Entwicklungen – gibt es aber eine Grundrichtung des Diakonates, die von seinen Anfängen an in den wesentlichen Gegebenheiten der kirchlichen Überlieferung vorgezeichnet ist und heute je nach der wirklichen Situation gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens dynamisch neu entwickelt werden muß.

¹ Sollte ein Diakon aber in bestimmten Notsituationen im Auftrag des Bischofs und Pfarrers Gemeinden ohne Priester leiten, dann sollte dies klar und deutlich im Sinne eines weiterführenden Experimentes, gerade auch von der Kirchenleitung, signalisiert werden, damit sichtbar wird, daß es sich hierbei eigentlich um einen presbyteralen Auftrag handelt.

2.1 „Diakone“ im Neuen Testament?

Eine biblische Theologie des Diakonates kann nicht von den Stellen aus begründet werden, an denen „Diakone“ genannt werden (Phil 1,1; 1 Tim 3,8-15; Apg 6,1-12), weil diese Bezeichnungen zu unbestimmt sind und kaum etwas über Rolle und Berufsbild des Diakons aussagen, auch wenn einige Hinweise – für die Wahl, Beauftragung und Sendung (Apg), für Lebensform und Funktionen (Tim und Apg) – enthalten sind. Eine Theologie des Diakonates muß vielmehr aus dem gesamten Neuen Testament entwickelt werden: Jesus selbst war „Diakon“, der nicht bedient werden wollte, sondern sich als einer verstand und lebte, der diente und sein Leben hingab für alle. Zu dieser allgemeinen Diakonie sind alle Jünger, ist die ganze Kirche gerufen. Aus dieser allgemeinen Diakonie heraus ist jedoch den Amtsträgern der Kirche im besonderen aufgetragen, dafür zu sorgen, daß die Kirche, ihre Glieder und Dienste ständig in der Diakonie bleiben. Diese amtlich beauftragte und bevollmächtigte Diakonie soll im Diakon nochmals in einer ganz konkreten und bestimmten Weise zeichnen und zeugnishaft zum Ausdruck kommen².

2.2 Diakonat auf dem II. Vatikanum

Diese Grundrichtung greift das Konzil wieder auf, indem es unterstreicht, daß der Diakon eben „nicht zum Priestertum, sondern zum Dienstamt“, zur „Diakonie“ gerufen ist³. Dies führt das *Motu proprio* „*Ad pascendum*“ weiter, wonach der Ständige Diakonat da ist „als Anwalt der Nöte und Wünsche der christlichen Gemeinschaften, als Förderer des Dienstes oder der Diakonie bei den örtlichen christlichen Gemeinden, als Zeichen oder Sakrament Christi des Herrn selbst, der nicht gekommen ist, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen“⁴.

2.4 Die ökumenische Sicht

Die Nota des Ökumenischen Rates der Kirchen, Kommissionen für Glauben und Kirchenverfassung über den Diakonat (Entwurf 1974) sagt in ihrer zentralen Stelle: „Diese Funktion der Diakonia hat im Laufe der Geschichte im Amt von Diakonen und Diakonissen Ausdruck gefunden. . . . Der Diakonat bringt in besonderer Weise die Wurzel jeglichen Amtes und des Lebens der Kirche überhaupt zum Ausdruck. Christus ‚diakonos‘, der sein Leben für uns alle in dienender Liebe hingegeben hat. Die ganze Kirche muß in ihrem Dienst am Menschen dafür Zeichen sein. Der Diakonat muß dazu beitragen, daß sie dazu ausgerüstet wird“⁵.

² H. Vorgrimler, Zur Theologie des Diakonats, in: *Der Diakon heute*, Würzburg 1969. Zur Geschichte des Diakonates vgl. J. N. Seidel, *Der Diakon in der katholischen Kirche, dessen hierarchische Würde und geschichtliche Entwicklung*, Regensburg 1884.

³ II. Vatikanisches Konzil, *Lumen gentium*, Art. 29.

⁴ Paul VI., *Apostolisches Schreiben Motu proprio „Ad pascendum“* (Bestimmungen bezüglich der Weihestufen des Diakonates), Rom 1972.

Die Grundrichtung:
Rückführung der
sozial abseits
Stehenden in die
menschliche und
christliche
Gemeinschaft...

...Anwalt der
„Armen“...

...und Anreger
der Gemeinden

Fassen wir alles zusammen⁶, so ergibt sich tatsächlich eine Grundrichtung: Das Amt in der Kirche ist nicht nur für die Einheit der Gemeinde, die Versammlung der Gemeinde im Wort Gottes und in der Eucharistie, sondern für die Voraussetzungen und Konsequenzen solcher Gemeinschaft verantwortlich: für den Bruderdienst christlicher Liebe. Hier liegt der Ansatzpunkt für das Wirken des Diakons. Er hat den Auftrag, lebendige solidarische Gemeinschaften in Kirche und Gesellschaft zu formen, sich gerade um jene zu sorgen, die der Liebe Jesu am meisten bedürfen. Die Geringsten, die sozial Schwachen, die Verzweifelten und Benachteiligten, die Entrechteten und die Ärmsten sind oft auch von der Gemeinde vernachlässigt, stehen am Rande von Kirche und Gesellschaft. Durch einen absichtslosen und hingebenden Dienst, durch eine Arbeit mit ihnen sollen sie aus ihrer Isolation herausgeführt und der zivilen und christlichen Gemeinde näher gebracht werden. Aufgabe des Diakons ist es auch, ihr Anwalt zu sein, damit der Dienst christlicher Liebe in der Gemeinde nie vergessen wird. Diese Aufgaben soll er aber nicht allein durch seinen persönlichen Einsatz und sein Engagement leisten; er soll in der Gemeinde diakonische Dienste anregen und die Gemeinde und all ihre Glieder immer mehr zur Diakonie Jesu befähigen und begleiten. So ist sein Platz in der Mitte der Gemeinde und dort, wo Gemeinde noch nicht oder nicht mehr ist. Sein sakramentales Amt, zu dem der Diakon auf endgültige Weise durch Gebet und Handauflegung des Bischofs beauftragt und bevollmächtigt ist, macht aus-

⁵ Ökumenischer Rat der Kirchen, Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Das ordinierte Amt in Ökumenischer Perspektive, Nota über den Diakonats, Fassung v. März 1974 in: *Diaconia* XP 9, 1974, H. 4, 36–37.

⁶ Dazu noch einige kirchenamtliche Texte aus verschiedenen Ländern: Um was es in der Deutschen Demokratischen Republik bei der Erneuerung des Diakonates geht, wird theologisch so ausgedrückt: „Der Diakon wird mehr oder weniger in allen drei Grundfunktionen der Kirche: Martyrie, Liturgie und Diakonie tätig werden. Sein Ausgangspunkt ist die Diakonie. Martyrie und Liturgie sind immer gefährdet, sich in falscher Ekstase von der Welt und ihren Nöten zu entfernen. Der Diakon wird darum mit seinem speziellen Auftrag die Martyrie und Liturgie der Kirche erdnah, inkarnatorisch, d. h. eben diakonisch mitzugestalten haben. So ist der Diakon der amtliche Zeuge, daß die Kirche durch ihrem Herrn zum Dienst verpflichtet ist und diesen Dienst auch wahrnimmt“ (J. Meisner, Sinn und Bedeutung des Amtsdiakonates in der Kirche, in: *Diaconia* XP 9, 1974, H. 2, 16–19).

Die letzte Tagung des lateinamerikanischen Bischofsrates im September 1973 zum Ständigen Diakonats macht das gleiche deutlich: „Gemeinschaft und Dienst, zwei Schwerpunkte kirchlicher Diakonie“ sind die Schwerpunkte in der Diakonie des Diakonats. „Erneuerung des Diakonats bedeutet, ... die Kirche in sich in diesen Zustand der Diakonia zu erneuern ... Diakonia der gesamten Kirche drückt sich in der Einrichtung des Diakonates aus, und dieser setzt die Kirche in die Diakonie“ (CELAM-Tagung „Encuentro de Reflexion sobre el Diaconado Permanente“, Bogotá-Petaluma/Kolumbien, in: *Diaconia* XP 9, 1974, H. 4, 3–26.)

Die Bischofskonferenz der USA stellt fest, daß der Diakon in den „konkreten Nöten und Bedürfnissen der Menschen“ beiden dient: „der christlichen und der säkularen Gemeinschaft“. „Das Amt des Diakons war nicht nur wichtig für die Kirche, es sagte vielmehr etwas über ihr ureigenstes Wesen aus, nämlich im Namen und im Geiste Christi auf die Nöte der Welt zu antworten“ (Bericht des Komitees der katholisch-theologischen Gesellschaft von Amerika über die Wiedereinführung des ständigen Diakonates an die zuständige Bischofskommission der USA, in: *Diaconia* XP 1971, 18/19, 101–112 und 8, 1973, H. 1, 7–12.) — Zum Österreichischen Synodalen Vorgang siehe dieses Heft S. 5.

drücklich, daß die Kirche in all ihren Gliedern und daß im besonderen das kirchliche Amt Diakonie, Nachfolge und Vergegenwärtigung dessen bedeutet, der gekommen ist, nicht sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen⁷. Anders ausgedrückt: Nur wenn der Ständige Diakonat aus pastoraler Notwendigkeit und aus theologischer Erkenntnis als ein spezifischer Dienst der Kirche in der heutigen Welt so vollzogen wird, daß einerseits die zentrale Aufgabe des Diakons, nämlich die „ureigenste Diakonie des Amtes der Kirche“ (Karl Rahner) zum Aufbau weltoffener christlicher und brüderlicher Gemeinden im konkreten täglichen Dienst an den leiblichen und seelischen Nöten von Mensch und Gesellschaft greifbar verwirklicht wird und andererseits der innerste Sinn und das Wesen des Amtes der Kirche in diesem Teilamt erhalten bleiben, besteht die Chance eines echten Neuansatzes im sakramentalen Diakonat⁸. Aus einer weltweiten kritischen Sichtung des ganzen Materials zur Erneuerung und Entwicklung des Ständigen Diakonats kommt das Generalsekretariat von PRO MUNDI VITA zu folgendem Schluß: „Alles in allem stellt sich der Diakonat als ein erster Versuch dar, noch ganz ängstlich, von wo aus eine tiefe Veränderung der kirchlichen Ämter und Dienste seinen Ausgang nehmen kann“⁹.

3. Neuansätze

Eine Reihe namhafter Theologen haben immer wieder präzisiert, daß es sich beim Diakonat nicht um eine einfache Wiederherstellung oder Restaurierung von bisher Dagewesenem handelt oder daß die vom Konzil aufgezählten einzelnen Funktionen und Aufgaben nicht mehr als eine beispielhafte Aufzählung und auch nicht präjudizierend sein können. Es geht um eine dynamische Neuschöpfung, in welcher Sinn und Wesen des Diakonates erhalten bleiben, aber auch eine konkrete Antwort auf die leiblichen und geistigen Nöte und Bedürfnisse der Menschen in der jeweiligen Situation von Kirche und Gesellschaft am Ort enthalten ist. Einige wesentliche Gesichtspunkte für diese Neuansätze sollen hier aufgezeigt werden. Die Grundrichtung des Diakonates macht deutlich, daß es sich bei diesem Neuansatz nicht um einen isolierten Vorgang handeln kann, sondern daß es sich um die Er-

3.1 Erneuerung des Diakonates innerhalb der Erneuerung der Kirche und ihrer Dienste

⁷ Vgl. hierzu Die Synodenvorlage der Sachkommission VII der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD, SYNODE.

⁸ Vgl. hierzu K. Rahner, Theologie des Diakonats, in: Der Diakon. Ein Werkbuch für den deutschsprachigen Raum, Freiburg 1970, 26–39; H. Vorgrimler, ebd.; P. Hünermann, Diakonat – Ein Beitrag zur Erneuerung des kirchlichen Amtes? in: *Diaconia* XP 9, 1974, H. 1, 3–52.

⁹ Der ständige Diakonat. Seine Erneuerung und seine Entwicklung, in: *Pro Mundi Vita*, Notes Speciales, Nr. 26, 17–20; auszugsweise veröffentlicht in: *Diaconia* XP 9, 1974, H. 1, 53–56.

neuerung der Diakonie aller handelt und daß dazu vielfältige Ansätze notwendig sind¹⁰.

Eine Differenzierung und Vitalisierung der Dienste in der Kirche verlangt aber ein pastorales Gesamtkonzept, und zwar im Sinne eines Aufbaus offener und lebendiger brüderlicher Gemeinden zur Erneuerung der Welt. Es verlangt eine Zusammenarbeit und rechte Zuordnung, es verlangt Arbeitsteilung und Teamarbeit. Dies muß – auch fachlich und methodisch – von allen gelernt und erfahren werden. Auch von daher ist es eine primäre Aufgabe des Diakons, möglichst viele zum eigenen Dienst der Diakonie zu befähigen und dabei zu begleiten.

3.2 Der funktionale Ansatz: Christlicher Bruderdienst

Viele Mißverständnisse im Diakonat rühren daher, daß der funktionale Ansatz des Diakonates in der Diakonie nicht hinreichend bewußt wird. Diakonie meint einmal die wesentliche Dimension christlichen Handelns und christlicher Existenz, wonach Auftrag, Struktur, Funktion und Dienst jedes Christen und der Kirche als ganze diakonisch sein müssen; Diakonie in einem engeren Sinne bezeichnet aber auch die dritte der drei Grundfunktionen, den Bruderdienst; und des weiteren wird Diakonie als Grundkonzeption und Grundrichtung des Ständigen Diakonates angesehen. Der funktionale Ansatz des Ständigen Diakonates liegt also in der Grundfunktion der Diakonie der Kirche, im christlichen Bruderdienst. Er kann nicht losgelöst von Gottesdienst und Verkündigung gesehen werden; alle drei Grundfunktionen des Lebensvollzuges christlicher Gemeinde durchdringen sich gegenseitig. Gottesdienst und Bruderdienst spiegeln die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, deren Wurzeln die Liebe Gottes zu den Menschen ist, Fleisch geworden in der liebenden Hingabe Jesu in Menschsein, Leiden, Tod und Auferstehung. In der Verwirklichung des Diakonates kommt es von diesem funktionalen (nicht nur geistigen) Ansatz des christlichen Bruderdienstes her entscheidend darauf an, daß sich auch die spezifischen Funktionen des Diakons in Gottesdienst und Verkündigung von daher möglichst praktisch und konkret gestalten. Nur so werden sich die vielen Arbeitsfelder und Aufgaben des Diakons auch zu einer einheitlichen und durchsichtigen Gesamtstruktur des Diakonates vereinen.

Praktisch gesprochen kommt es also nicht darauf an, daß der Diakon möglichst oft in der Predigt das Wort Gottes

¹⁰ Aktivierung und Verlebendigung möglichst vieler Mitglieder der Kirchengemeinden zu ihrem jeweiligen spezifischen Dienst am Ganzen, ehren- und nebenamtliche sowie hauptamtliche Dienste für verschiedene Aufgaben in den Grundfunktionen der Kirche, berufliche Dienste in der Pastoral durch Katecheten, Gemeindeassistenten, Pastoralreferenten, Sozialarbeiter usw.

verkündet, sondern darauf, daß er aus der konkreten Wirklichkeit der Gemeinde aufgrund seiner Begabung und Fähigkeit den Glauben verkündet: durch Beratung und Glaubensgespräche mit Bedrängten, Glaubensschwachen, durch einen den ganzen Menschen ansprechenden Dienst am Kranken, durch die Mitarbeit in der Gemeindekatechese und die Auslegung der Heiligen Schrift im Blick auf den Grunddienst christlicher Liebe. Vieles wird sich dabei heute in Kleingruppenarbeit, in Familien und Jugendgruppen, in der kategorialen Pastoral oder Katechese vollziehen. Diakonie als Grundfunktion der Kirche muß aber heute als eine sozial-caritative Diakonie (im unmittelbaren Dienst an den leiblichen Nöten der Menschen), als eine geistliche Diakonie (geistliche Werke der Barmherzigkeit, Verkündigung der Diakonie), als eine gesellschaftliche, gesellschaftskritische und politische Diakonie (in der Sorge um das ganze Gemeinwesen und das öffentliche Handeln der Kirche in der Welt) und als eine ökumenische Diakonie (als ein gemeinsames Handeln christlicher Kirchen) gerade auch vom Diakon geleistet werden¹¹.

3.3 Akzent der Bewegung des Diakonates von außen nach innen

Viele Einwände gegen den Diakonats beanstanden den eigenständigen Ort des Diakonates zwischen Priester und Volk als eine „hierarchologische Konstruktion“ und lehnen den Diakonats ab, weil er keinen sinnvollen Beitrag bringt, die Amtsstruktur der Kirche zu erneuern. In einer beachtlichen Dissertationsarbeit hat Johannes Caminada herausgearbeitet, daß der theologische Richtungssinn des Diakonates stark von einem „Außenamt“ (es setzt von außen nach innen an, von der Gesellschaft zur Kirche hin) gedeutet werden kann, während die Richtung des Presbyterates stärker dem eines „Innenamtes“ (Leitung der Gemeinde, Dienst an der Einheit, von innen nach außen, von der Kirche in die Gesellschaft hineinwirkend) gesehen werden kann. Sozial-psychologische Überlegungen weisen nach, daß beide Rollen in einer Funktion (etwa in der Funktion des Priesters) nicht optimal ausgefüllt werden können¹².

Von diesem Ansatz her ist der Diakonats diejenige Institution, welche die charismatische Bewegung von außen, von den bisher nicht vertretenen Aufgaben und Bedürfnissen des Volkes in Kirche und Gesellschaft, von der Basis her durch seine Diakonie aufgreift und in Amt und Gemeinde repräsentiert und wirksam miteinbringt. Unbeschadet einer letzten Einheit des Amtes wird von daher

¹¹ Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. I 190 ff, IV 414–422; V 89; R. Völk: Dienende Kirche – Kirche der Liebe, Freiburg 1969.

¹² J. Caminada, Der Diakon, Reflexionen über die Dogmatik des eigenständigen Dienstamtes in der Kirche, Dissertation, Kath.-Theol. Fakultät der Universität Münster 1970.

sein eigenständiges Arbeitsfeld mitbestimmt und eine Verklerikalisierung überwunden. Dadurch wird gleichzeitig eine Antwort auf das gegeben, was der Kirche heute so schwer anlastet: daß ihre Dienste vielfach an den eigentlichen Nöten und Bedürfnissen von Mensch und Gesellschaft vorbeigehen¹³. Damit ist aber das Wesen des Amtdiakonates auch dogmatisch weiterentwickelt, viele unzulängliche Auffassungen über den Diakonat werden überholt und allgemeine Tendenzen einer heutigen Ekklesiologie mitverarbeitet.

Wenn Peter Hünermann den Diakonat „als eine öffentliche und bevollmächtigte Entfaltung der Sendung Jesu Christi in der Kirche und Menschheit, als Lebens- und Initiativorgan der Kirche und als eine lebensengagierende Indienstnahme (Ordo)“ beschreibt, wird deutlich, daß der Ständige Diakonat einen konkreten Beitrag sowohl zur Erneuerung des kirchlichen Amtsverständnisses wie der spezifisch diakonalen Dienste bedeutet¹⁴.

3.4 Sozial-religiöse Konfliktsituationen

Im Bereich der speziellen Diakonie des Amtes gibt es ein weites Feld, wo das bisherige Amt (Bischof und Priester) heute nicht mehr imstande ist, christliche Gemeinde zu bilden oder missionarisch-dienend zu arbeiten. Viele menschliche Notsituationen im individuellen und gesellschaftlichen Bereich bedürfen heute einer Fachausbildung. Vielfach handelt es sich um eine soziale wie um eine religiöse Konfliktsituation. (Der Sinn des Lebens, der Sinn von Not, Tod, Krankheit und Elend muß auch aus dem Glauben verarbeitet werden.) Um beiden Aspekten, diesen geistlichen und leiblichen Nöten in einem konkreten Dienst am Menschen zu begegnen, ist es bei einem so „wichtigen Aufgabenbereich, bei einer eigenen Berufung und einem überzeugenden Berufsbild gerechtfertigt, daß die Kirche ein Amt sakramental überträgt“¹⁵.

3.5 Verheiratete und ehelose Diakone, Diakonat mit und ohne Zivilberuf

Wer als verheirateter Diakon tätig ist, erfährt auch in aufgeschlossenen Gemeinden noch manchen Widerstand. Durch den verheirateten Diakon wird die Lebensform des Verheiratetseins wieder hineingenommen in das spezifische Amt der Kirche. Sein Handeln wird aus dem Leben in der Familie (und zumeist auch in einem profanen Beruf) und damit von einer anderen menschlichen und gesellschaftlichen Situation her bestimmt, während der unverheiratete Diakon dem zölibatären Priester nähersteht. Neben den in unseren europäischen und nordamerikanischen Zonen

¹³ Vgl. die Ergebnisse der Umfrage unter Christen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD.

¹⁴ P. Hünermann, a. a. O., besonders S. 16 ff.

¹⁵ H. Vorgimlner, a. a. O.

möglichen und notwendigen Diensten des hauptberuflichen Diakons ohne Zivilberuf bringt der Diakon mit Zivilberuf gerade auch in der industrialisierten Gesellschaft einen missionarischen Impuls in das Amt der Kirche, der noch nicht fruchtbar gemacht ist.

3.6 Der sakramentale Diakon der Frau

Es mehren sich die Anzeichen dafür, daß der sakramentale Diakon der Frau nicht mehr allzu fern ist. Bischofskonferenzen und -synoden, internationale Tagungen über die Mitverantwortung der Frau in der Kirche, Frauengruppen und nationale und diözesane Synoden setzen sich dafür ein. In der Bischofssynode 1971 haben eine Reihe von Bischöfen diese Frage angesprochen. Theologische Erkenntnisse zeigen die heute nicht mehr bestreitbare Tatsache, daß Frauen sakramental für den Diakonats geweiht worden sind¹⁶. Seit alters her und auch heute erfüllen Frauen Dienste gerade im konkreten Bereich der Diakonie. Es gibt Berufungen für den sakramentalen Diakonats der Frau. Der Diakonats kann seine volle Bedeutung nur erlangen, wenn er einerseits in eine Erneuerung aller Dienste und andererseits in eine beträchtliche Zunahme der Verantwortung aller Getauften, von Männern und Frauen, eingefügt ist. Die pastorale Notwendigkeit liegt vor allem in den realen Möglichkeiten, die im sakramentalen Diakonats der Frau, sowohl der verheirateten wie der unverheirateten Frau, der Frau mit und ohne Zivilberuf liegen. Auch wenn die Dienste der Diakonin verschieden akzentuiert sein können, so wird es sich prinzipiell doch um das gleiche sakramentale Amt, um die gleiche theologische Grundrichtung, den gleichen Neuansatz und auch vergleichbare Arbeitsfelder und -modelle handeln.

4. Praktische Verwirklichungen

Je nach der Situation von Kirche und Gesellschaft in den verschiedenen Kontinenten, Ländern, Diözesen und an den verschiedenen Orten und Gemeinden wird es auch differenzierte Arbeitsfelder für den Ständigen Diakonats geben. Sie werden innerhalb der genannten Grundrichtung und der Neuansätze bestimmt von den jeweiligen Nöten und Bedürfnissen der Menschen in einer Gemeinde und in einer bestimmten Gesellschaft und von den spezifischen Fähigkeiten und Begabungen von Diakon (und Diakonin). Hier sollen beispielhaft einige Tendenzen und praktische Arbeitsfelder aufgezeigt werden, die auf einen konstruktiven Beitrag des Diakonats zur Verbesserung der Gemeindegemeinschaft unserer Kirche im Dienst am Heile der Welt hoffen läßt.

¹⁶ Vgl. hierzu: *Diaconia* XP 9, 1974, H. 2, 31–33 und 39–41, H. 3, 10–24; siehe auch hier angegebene Literaturhinweise: *Pro Mundi Vita*, Neue Formen des Amtes in christlichen Gemeinschaften 1974, 50, 14 und 21 ff.

4.1 Diakone mit Zivilberuf

Im deutschsprachigen Raum können Diakone mit Zivilberuf am ehesten auf der Ebene der christlichen Gemeinde, in speziellen Bereichen der Gemeindediakonie, im Arbeits-, Freizeit-, Sozial-, Bildungs- oder Milieubereich wirken. Gerade der nebenberufliche Diakon wird nur einen bestimmten Teilbereich übernehmen können. Dennoch käme es auch hier darauf an, daß die Grundgestalt des diakonischen Dienstes sichtbar wird; es wäre geradezu ein Kriterium dafür, ob es richtig ist, zu einer solchen Aufgabe einen Diakon zu bestellen¹⁷.

4.2 Diakone ohne Zivilberuf

Die hauptberuflichen Diakone werden wohl aus finanziellen und praktischen Überlegungen am sinnvollsten eingesetzt in größeren Pfarreien oder Pfarrverbänden, in denen eine differenzierte Teamarbeit geleistet wird und sich größere Gruppen von Menschen in leiblicher, sozialer oder geistiger Not befinden. Der Diakon wird sich dabei insbesondere um die Aufarbeitung sozialer, struktureller und glaubensmäßiger Konflikte bemühen. Dies kann z. B. in Zielgruppenarbeit (ausländische Arbeitnehmer, Altenarbeit, Jugendarbeit, Gemeindekatechese) geschehen. Gerade ein fachdifferenziertes Team stellt auch hohe berufliche Anforderungen an den Diakon, an seine Ausbildung und an eine systematische Fort- und Weiterbildung¹⁸.

4.3 Diakone im ländlichen und städtischen Bereich

Notwendig ist auch eine angemessene Spezialisierung von Diakonen in Stadt- und Landsituationen. Gerade die rapid wachsenden Gemeinden in Satellitenstädten und Ballungszentren erfordern einen mit Methoden und Techniken der Gemeinwesenarbeit geschulten Diakon. Hier geht es weithin um den Neuaufbau von Gemeinden, der auch mit neuen methodischen Hilfsmitteln im pastoral-katechetischen und sozialen Bereich durchgeführt werden muß. In ländlichen Situationen des mitteleuropäischen Raumes ist dem Zerbrechen ländlicher Substrukturen, die für ein sinnvolles Zusammenleben erforderlich sind, entgegenzuwirken¹⁹.

4.4 Christliche Basisgemeinschaften – auch bei uns?

In Lateinamerika weisen solche Christlichen Basisgemeinschaften, die unter Mitarbeit von Diakonen entwickelt werden, einen neuen Weg für den Aufbau von Gemeinden. (Vergleichbar damit ist der Versuch in Afrika, ausgehend von bestehenden ethnologischen Gruppen und sozialen und kulturellen Bedingtheiten, neue Formen und Dienste zu entwickeln.) Gerade die kleine Gruppe brächte aber auch in Europa, vor allem in einer industrialisierten Welt mit

¹⁷ Vgl. die Diakonatsbewegung in Frankreich und zahlreiche Beiträge dazu in „Effort diaconal“, Lyon.

¹⁸ Vgl. Der Diakon, Ein Werkbuch für den deutschsprachigen Raum, Freiburg 1970.

¹⁹ Vgl. H. Erharder, Der Diakon in der Stadt: ebd. 56–64; P. Wollmann, Der Filialdiakon im ländlichen Raum in: Diaconia XP 8, 1973, H. 4, 9–12.

der Teilung fast aller Lebensbereiche die Chance, daß in einem überschaubaren Bereich die Grundfragen und Probleme des Lebens angegangen werden könnten, daß brüderliche Gemeinde in einer kleinen Gruppe, daß Menschsein und Christsein als Einheit existentiell gelebt und erfahren werden könnte. Natürlich müßten solche Gruppen offen sein für die Gemeinde und für die Gesellschaft, auch für einzelne, die mitzuarbeiten wünschen und am Rande stehen. (In allen Kontinenten und bei vielen auch nicht religiös orientierten Menschengruppen wird hier ein neuer Weg gesucht. Christliche Gemeinden müßten dazu Wege bahnen und Modelle anbieten.) Sollten nicht solche kleinen christlichen Gruppen auch die ganz konkreten Vorarbeiten in der Kommunikation einzelner untereinander leisten können für das Angehen der großen gesellschaftlichen Probleme und Konflikte?²⁰

4.5 Ökumenische Zusammenarbeit

Es gibt Beispiele für einen gemeinsamen Weg zur Diakonisierung der Kirche von der Basis der Gemeinde her, in ökumenischer Zusammenarbeit. Überall, wo wir uns in einem konfessionellen Niemandland befinden, ist dieser gemeinsame ökumenische Dienst notwendiger denn je. Er ist notwendig bei den Randgruppen von Kirche und Gesellschaft, er ist notwendig in den Ballungszentren der Städte. Ökumenische Zusammenarbeit verlangt aber auch, daß wir nicht einschichtig einander näher kommen – sondern in Martyrie, Liturgie und Diakonie, im Handeln aus dem Glauben.

4.6 Missionarisch-gesellschaftliche Diakonie

Aufgabe des Diakons ist es, den Bruderdienst christlicher Liebe über alle Schranken und Grenzen hinweg durch einen absichtslosen missionarischen Dienst zu bezeugen. Arbeit in sozialen Brennpunkten, in Fabriken, auf Campingplätzen sowie ein überzeugendes Engagement im zivilen Beruf und im gesellschaftlichen Bereich werden existentiell das einbringen lassen, was funktional noch nicht möglich ist. Es geht darüber hinaus um ein politisches Handeln, nicht im Sinne von Parteipolitik, sondern darin, daß christliche Gemeinden ihren gesellschaftlichen Auftrag erkennen und bereit sind, Ursachen der Not (z. B. Wohnungsprobleme, Umweltschutz, Infrastruktur in Neubaugebieten, Probleme der Randgruppen und Minderheiten usw.) auch öffentlich anzugehen und sich zum kompromißlosen Anwalt der Schwachen zu machen. Dazu müssen Diakone auch den Blick der Gemeinden schärfen und ein eigenes Zeugnis geben²¹.

²⁰ H. Kramer, Christliche Basisgemeinschaften – auch in der BRD? in: *Diaconia* XP 8, 1973, H. 2, 8–16; J. Marins, Christliche Basisgemeinschaft (CBG), in: *Diaconia* XP 8, 1973, H. 2, 17–22.

4.7 Diakonie in sozialen Einrichtungen und in der Katedralpastoral

Diakone könnten gerade auch dort tätig sein, wo psychisch oder physisch Vereinsamte, leidende, behinderte und benachteiligte Menschen eine ganzheitliche Hilfe, eine personale Beziehung brauchen (Krankenpastoral, in Behinderten- und Altenheimen, in Gefängnissen, in Pflegeheimen und Sondereinrichtungen).

4.8 Filialdiakone (Diakone als Gemeindeassistenten)

Wenn Diakone in erklärten Sondersituationen oder Übergangslösungen im Namen des Pfarrers oder des Bischofs rechtmäßig Gemeinden ohne Ort leiten, dann sollten sie intensiver die Bildung und Erhaltung einer lebendigen Gemeinde und kommunitärer christlicher Strukturen im Auge haben, als ausschließlich die Sorge um die rechte Verwaltung der Sakramente und der Liturgie. Im übrigen wird gerade an dieser Stelle die Notwendigkeit presbyteraler Gemeindeleiter in Abgrenzung zu der Funktion des Diakons sichtbar²².

Unsere Gemeinden sollten ein Modell für das menschliche Zusammenleben sein. Unsere Gesellschaft hat jedoch einen tiefgreifenden Wandel erfahren und erfährt diese Veränderung noch ständig. Dies fordert eine fundamentale Erneuerung der Konzeption und der Dienste der Kirche. Kirche, christliche Gemeinde muß offen sein für die anderen. Sie kann aber nur die Botschaft Jesu glaubwürdig verkünden und missionarisch sein, wenn sie diese auch lebt in der Diakonie einer brüderlichen Gemeinschaft (Koinonia) im Geiste des Dienstes Jesu Christi.

21 H. Kramer, Ökumenische Diakonie der evangelischen und katholischen Kirchengemeinden in Freiburg-Weingarten, in: 1897–1972 75 Jahre Deutscher Caritasverband, Freiburg 1972, 296–298.

22 A. Weitmann, Der Filialdiakon, in: Der Diakon, Freiburg 1970, 67–70. F. Lippold, Erfahrungen im Einsatz als Filialdiakon, in: Diaconia XP 8, 1973, 4, 3–8.

Anhang: *Der Ständige Diakonatsdienst in Zahlen*, zusammengestellt von A. Gondan (Internationales Diakonatszentrum, D 78 Freiburg, Karlstr. 40), Stand: Nov. 1974.

Europa (insgesamt 450): Belgien 93 (Antwerpen 5, Brügge 8, Gent 4, Hasselt 8, Liège 11, Mechelen-Brüssel 41, Namur 3, Tournai 13), BRD 259, davon hauptberuflich 81 (Aachen 4, Augsburg 9, Bamberg 6, Essen 3, Freiburg 18, Fulda 6, Hildesheim 6, Köln 43, Limburg 11, Mainz 15, München 11, Münster 13, Paderborn 21, Passau 1, Regensburg 7, Rottenburg 42, Speyer 8, Trier 21, Würzburg 11; Apost. Exarchat der Ukrainer 3); DDR 6 (Berlin 3, Erfurt 1, Mecklenburg 2); Frankreich 20; Großbritannien 7; Italien (Ordensbrüder!) 14; Österreich 5, davon 14 hauptberuflich (Feldkirch 5, Innsbruck 6, Linz 5, Salzburg 1, St. Pölten 5, Wien 29).

Afrika (51): Algerien 3, Kamerun 11, Kongo 1, Mocambique 2, Südafrika 27, Tansania 2, Tunesien 1, Zaire 1, Zambia 3.

Asien (7): Indonesien 2, Sri Lanka 4, Türkei 1.

Australien und Ozeanien (12): Australien 3, Karolinen- und Marshallinseln 4, Neu-Guinea-Ost 5.

Nordamerika (ca. 575): Kanada 25, USA ca. 550.

Mittel- und Südamerika (215): Argentinien 4, Bolivien 3, Brasilien ca. 118, Britisch-Honduras 1, Chile 60, Dominik. Republik 4, Guatemala 1, Kolumbien 4, Mexiko 6, Peru 9, Puerto Rico 1, Uruguay 4.

Ordens- und Brüdergemeinschaften: ca. 30.

Diakone insgesamt: 1340

Knut Walf Für ein kirchliches Dienstrecht

Neue kirchliche Dienste müssen auch durch ein neues kirchliches Dienstrecht so geregelt werden, daß der Rechtsschutz für den Dienstnehmer wie der Schutz der Interessen der Kirche hinreichend gewährt sind. Daß trotz des (auf den Klerus zugeschnittenen) Dienstrechts des CIC viele Priester über Rechtsunsicherheit klagen, erhellt die Wichtigkeit der folgenden Überlegungen für die neuen wie für die bisherigen kirchlichen Dienste. red

1. Das Problem

Eine Reihe von Teilkirchen der katholischen Kirche steht heute vor einem Problemkomplex, der früher weitgehend oder überhaupt unbekannt war, nämlich der rechtlichen Ordnung von Dienstverhältnissen der hauptamtlich im kirchlichen Dienst stehenden Laien bzw. der ähnlich situierten verheirateten Diakone. Früher und auch heute noch in weiten Teilen der Kirche waren und sind hauptamtliche Kräfte lediglich die Ordinierten, also zumindest Priester, die bekanntlich einem speziellen Dienstrecht, das im Codex Iuris Canonici (CIC) enthalten ist, unterworfen sind.

Ein kirchliches Dienst- oder gar Disziplinarrecht für den angesprochenen Personenkreis¹ wirft nun mancherlei Fragen und Komplikationen auf, die sich sehr einfach allerdings aus der Eigenart der katholischen Kirche (wie jeder Kirche) als eines „Tendenzbetriebes“ ergeben. Das wird man zunächst einmal ganz nüchtern feststellen müssen. Denn dieser Umstand hat bekanntlich Auswirkungen auf das Arbeitsrecht. In der BRD gelten beispielsweise – jedenfalls bislang noch – Unternehmen, die politischen, konfessionellen, karitativen, gewerkschaftlichen, erzieherischen, wissenschaftlichen, künstlerischen u. ä. Bestimmungen dienen (also etwa auch Privatschulen, Verlage etc.) als Tendenzbetriebe, für die die Vorschriften des Betriebsverfassungsgesetzes vom 11. November 1952 nur teilweise gelten (§ 81 BVG). Für Religionsgemeinschaften und ihre Einrichtungen gelten sie überhaupt nicht! Das ist immerhin ein staatskirchenrechtlicher Befund, der kaum bekannt ist, jedoch zeigt, wie sehr Rücksichtnahmen des seinerzeitigen Gesetzgebers in der Restaurationsphase der Bundesrepublik die sozialrechtliche Stellung einer – wenn auch immer noch relativ kleinen – Anzahl von Staatsbürgern beeinträchtigen. Es kann deshalb unter rechts- und sozialstaatlichen Aspekten nur begrüßt werden, wenn Gewerkschaften in der BRD zunehmend den Tendenzschutz in der

¹ Mit den damit zusammenhängenden Fragen befaßte sich u. a. ein Arbeitstreffen deutschsprachiger Kanonisten am 11./12. Oktober 1974 in München, auf dem ich zum behandelten Thema manche Anregung empfing.

geltenden Form abgeschafft sehen wollen. Sicher wird man den Intentionen des Gesetzgebers und auch der Lobby, die ihn erstmals zu den genannten Bestimmungen brachte, nicht von vornherein vorwerfen können, sie seien völlig unberechtigt, doch ist die Tendenzschutzklausel in ihrer derzeitigen Form zu weitgehend; sie ist Privileg des Dienstherrn und Arbeitgebers und damit zugleich Rechtsminderung für den Bediensteten und Arbeitnehmer. Die lediglich angedeutete Entwicklung, die nun heute festzustellen ist, macht umso deutlicher, wie not ein modernes innerkirchliches Dienstrecht heute tut, auch unter dem Gesichtspunkt eines wie auch immer gearteten Tendenzschutzes.

2. Unterschiedliche kirchliche Dienste

Im kirchlichen Dienst gibt es – wie im staatlichen Bereich auch – unterschiedlich starke Bindungen von Bediensteten zum Dienstherrn. Schon aus verfassungsrechtlichen Gründen ist der Dienst eines Klerikers von dem unterschieden, den Laien übernehmen können. Ferner besteht – gleichfalls unter verfassungsrechtlichem Aspekt – ein Valenzunterschied zwischen geistlichem Dienst und sogenannten einfachen kirchlichen Diensten. Den Qualitätsunterschied (immer unter verfassungsrechtlichem Aspekt!) macht bereits die Übertragungsweise deutlich: Im einen Fall kanonische Sendung, im anderen Übertragung einer Aufgabe.

Während sich diese qualitativen Unterscheidungen sozusagen aus systemimmanenten Bedeutungsinhalten ergeben, die ein jeder akzeptieren muß, der sich für einen kirchlichen Dienst heute entscheidet, treten an einem weiteren Punkt bereits Komplikationen auf, die sich nicht „aus der Natur der Sache“ ergeben. So gibt es kirchliche Dienstverhältnisse, die allenfalls unter Zuhilfenahme staatlichen Rechtes (z. B. BAT-Verträge) intern geregelt werden, und kirchlich gebundene Dienste, die jedoch durch ein nichtkirchliches Dienstverhältnis geordnet sind. Während mögliche Konfliktfälle im ersten Fall rechtlich relativ leicht und wiederum meistens in empfehlenswerter Anlehnung an staatliches Recht gelöst werden können, treten im anderen Fall heutzutage zunehmend nur schwer lösbare Komplikationen auf. Es sei lediglich auf die sich mehrenden Fälle der Dienstaufgabe von Theologieprofessoren an staatlichen Hochschulen in der BRD und Österreich oder auch – unter ein wenig anderem Aspekt – in der Schweiz hingewiesen, durch die dem Staat aus Konfliktfällen rein innerkirchlicher Natur (zumeist wegen der Lehre oder des Zölibatsgesetzes) Folgelasten erwachsen, die

ihm — und das heißt ja schließlich allen Steuerzahlern — kaum und auf die Dauer keineswegs zugemutet werden dürfen.

Der Unterschied zwischen hauptamtlichen und nebenamtlichen kirchlichen Dienstverhältnissen soll hier nur der Vollständigkeit halber erwähnt werden.

Vertragliche Regelung
kirchlicher Dienst-
verhältnisse von Laien

Der zunehmende Priestermangel in vielen Teilkirchen hat zwangsläufig dazu geführt, in immer stärkerem Umfang Laien Aufgaben zu übertragen, von denen man früher meinte, sie könnten nur vom Priester erfüllt werden (besonders was den Religionsunterricht an Schulen betrifft!). Das Plädoyer für ein kirchliches Dienstrecht wird sich auch auf eine grundlegende Reform der dienst- und disziplinarrechtlichen Bestimmungen für Kleriker erstrecken, doch soll an dieser Stelle zumindest vorrangig der Aspekt eines Dienstrechtes für Laien, Pastoralassistenten und verheiratete Diakone ins Auge gefaßt werden. Hier wird grundsätzlich zu betonen sein, daß bei dem Dienstverhältnis eines Laien im Gegensatz zur Totalverpflichtung derer, die sich ordinieren lassen, das vertragliche Element Vorrang beansprucht. Dieser Unterschied ist bislang von den kirchlichen Behörden — wenn schon gesehen und unter dem Zwang staatlicher Vorschriften formell auch beachtet — kaum hinreichend in Rechnung gestellt worden. Die vertragliche Basis, auf der das kirchliche Dienstverhältnis von Laien steht, wird einerseits die Interessen und Belange der jeweiligen kirchlichen Institution beinhalten, andererseits aber auch einen im rechtsstaatlichen Sinn geregelten Rechts- und Sozialschutz des angestellten Laien sichern müssen. Es sei noch einmal betont, daß der Rechtsschutz des im kirchlichen Dienst Stehenden nach Geist und Wortlaut der Verfassung garantiert ist und daß es hierbei für die Kirchen und anderen Religionsgesellschaften (Religionsgemeinschaften) kaum einen konzidierten Spielraum im Sinne eines Tendenzschutzes geben kann! In diesem Zusammenhang muß an die sogenannte Schrankenklausele der Weimarer Reichsverfassung (Art. 137 Abs. 3, 1)² erinnert werden, die in das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland (Art. 140) Aufnahme gefunden hat.

3. Konfliktfälle

Unter Beachtung der genannten Voraussetzungen, zu denen im modernen Sozialstaat ein starker Rechtsschutz des Bediensteten hinzutritt, besitzen beide Vertragspartner das Recht, vom Vertrag zurückzutreten und ihn zu lösen. Allerdings wird man nicht verkennen können, daß bei der

² „Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes.“

Entzug der missio
ohne rechtliche
Nachprüfung

Lösung eines solchen Vertrages seitens des Dienstgebers ein Ermessensfaktor eine Rolle spielen kann, der wiederum in dem Tendenzcharakter der Kirche begründet ist: Der Entzug der missio canonica bei Laien, die im „geistlichen“ Dienst der Kirche arbeiten, also nicht in einem sogenannten einfachen kirchlichen Dienst. Bei Entzug der missio canonica wird einem solchen Dienstverhältnis der Boden genommen, ohne daß — bisher jedenfalls — eine rechtliche Nachprüfung dieses Verwaltungsaktes möglich wäre. Hier wird man eine der bedenklichsten Lakunen im geltenden Recht sehen müssen, die schnellstens zu beseitigen ist. Die Notwendigkeit einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit (Gerichtsbarkeit über Verwaltungsakte) wird hierbei ganz deutlich. Nur sie könnte — so ist jedenfalls zu hoffen — Willkürakte kirchlicher Behörden verhindern helfen. Denn die Erfahrung lehrt, daß gelegentlich mit „orthodoxen“ lehrmäßigen oder moralischen Ansichten und Sentenzen zu rasch operiert wird, ohne daß objektive oder gar rechtsstaatliche Gesichtspunkte für die Entscheidung beigezogen würden, die einer gerichtlichen Überprüfung standhalten könnten. Lediglich der zunehmende Kräftermangel im kirchlichen Dienst mag in den letzten Jahren bewirkt haben, daß in diesem Punkt weniger aufsehenerregende Fälle vorgekommen sind.

4. Voraussetzungs-
bestimmungen

Sicherungsklauseln

In diesem Zusammenhang ist kurz auf die Sicherungsklauseln einzugehen, die in kirchlichen Gesetzen oder Dienstvertragsordnungen verständlicherweise eingebaut sind, die jedoch im Konfliktfall, also nicht so sehr bei der DienstEinstellung, Probleme aufwerfen. Das machen mitunter bereits die Ordnungen selbst deutlich. So verlangt etwa das Kirchenschulgesetz von Berlin(West) in § 3 Abs. 1: „In das Kirchenbeamtenverhältnis darf nur berufen werden, wer der katholischen Kirche angehört und willens ist, seine persönliche Lebensführung in und außer Dienst nach den sittlichen Grundsätzen der katholischen Kirche zu gestalten“³. Noch problematischer im Hinblick auf

³ Kirchengesetz über die Rechtsverhältnisse der Kirchenbeamten des Schul- und Schulaufsichtsdienstes im Bistum Berlin (Kirchenschulgesetz) vom 1. 4. 1969. Beilage zum „Amtsblatt des Bischöflichen Ordinariats Berlin“ vom 1. Mai 1969.

Ebd. lautet es ferner in § 6: „Vor der Aushändigung der Ernennungsurkunde hat der Kirchenbeamte folgendes Gelöbnis abzulegen: ‚Ich gelobe vor Gott, den mir anvertrauten kirchlichen Dienst gemäß den Grundsätzen der katholischen Kirche auszuüben, die mir obliegenden Pflichten treu und gewissenhaft zu erfüllen und mich in und außer dem Dienst so zu verhalten, wie es einem katholischen Kirchenbeamten geziemt‘“.

Im gleichen Sinne: Dienstvertragsordnung für Lehrer im Schuldienst des Bistums Berlin(West)[DVOL-Berlin(West) vom 24. August 1972. Amtsblatt des Bischöflichen Ordinariats Berlin 9/1972, 74–76 [Nr. 124]], § 1 Abs. 2: „Von jedem Lehrer und jeder Lehrerin an diesen Schulen wird erwartet, daß sie ihre persönliche Lebensführung in und außer dem Dienst nach den sittlichen Grundsätzen der Katholischen Kirche gestalten“.

Hilflosigkeit
des „Tendenz-
betriebes“ Kirche

einen Konfliktfall während des Dienstverhältnisses erscheinen die noch weiterreichenden Anstellungsvoraussetzungen in § 25 des Berliner Kirchenschulgesetzes⁴. Man wird eine gewisse Hilflosigkeit des Tendenzbetriebes Kirche gegenüber einem „Überzeugungstäter“ konstatieren müssen, wenn in § 11 Abs. 2 des genannten Gesetzes zu lesen ist: „Der Kirchenbeamte ist zu entlassen, wenn er aus der katholischen Kirche austritt oder zu einer anderen Religionsgemeinschaft übertritt. Die oberste Dienstbehörde kann in besonderen Fällen Ausnahmen zulassen“.

Während die Berliner Bestimmungen immerhin erkennen lassen, daß man sich im Rahmen des Möglichen um eine Regelung dieser unangenehmen Fragen bemüht hat, können andere Voraussetzungsbestimmungen eher eine gewisse Naivität des Gesetzgebers zeigen. So heißt es etwa im Hildesheimer Beamten-gesetz, § 4 Abs. 2: „Die kirchlichen Beamten unterliegen (!) darüber hinaus der katholischen Morallehre und den Gesetzen des katholischen Kirchenrechts“⁵. Wenn heutzutage selbst Fachleute nicht mehr genau zu sagen wissen, was „die katholische Morallehre“ ist, wird ein einfacher Kirchenbeamter es schwer haben, solches zu wissen oder gar zu praktizieren⁶. Auch der Wissensstand des jeweils in Geltung befindlichen katholischen Kirchenrechts dürfte bei der seit ca. 15 Jahren überaus starken Rechtsfluktuation selbst bei Kirchenrechtlern nicht immer auf dem Neuesten sein. Durch Bestimmungen der Art, wie sie hier zitiert wurden, sind Dienstherr und Bedienstete gleichermaßen überfordert, und diese Bestimmungen werden auch dementsprechend beachtet oder – besser gesagt: nicht oder nur in extremen Fällen berücksichtigt. Letztlich sind sie für eine anständige Bewältigung von Konfliktfällen völlig wertlos, allenfalls bedenkliche Herrschaftsinstrumente in der Hand des Dienstherrn. Vielleicht aber sind sie auch notwendige Dekorationsstücke. Auch was die Voraussetzungsbestimmungen zur Teilhabe am einfachen kirchlichen Dienst, also ohne *missio canonica*

Kirchliche
Dienste ohne
missio canonica

⁴ § 25 Abs. 1: „Der Kirchenbeamte darf mit Rücksicht auf seine Treupflicht gegenüber der Kirche keiner Körperschaft oder Personenvereinigung angehören oder förderlich sein, deren Zielsetzung oder Betätigung der Kirche abträglich ist. Die oberste Dienstbehörde hat das Recht, dem Kirchenbeamten Rat und Weisung zu erteilen“.

Abs. 2: „Der Kirchenbeamte hat bei politischer Betätigung die Mäßigung und Zurückhaltung zu üben, welche die Rücksichtnahme auf sein kirchliches Amt gebietet“.

⁵ Gesetz zur Regelung der Rechtsverhältnisse der kirchlichen Beamten in der Diözese Hildesheim - Beamten-gesetz – vom 14. 3. 1967, in: Kirchlicher Anzeiger für das Bistum Hildesheim, 10/1967, S. 133–135.

In konsequenter Fortführung von § 4 Abs. 2 dieses Gesetzes heißt es dann in § 6: „Der von den Beamten abzulegende Diensteid muß den Satz enthalten: ‚Ich schwöre vor Gott dem Allmächtigen, daß ich meine Amtspflichten nach den Grundsätzen der Heiligen Katholischen Kirche und im Gehorsam gegen die Gesetze der Kirche erfüllen werde, so wahr mir Gott helfe!‘“.

⁶ Siehe dazu u. a. „Gesetz und Evangelium . . .“, in: Diakonia 5 (1974), H. 6.

nica, betrifft, ist manches in der heutigen kirchlichen Gesetzgebung gut gemeint, aber wenig realistisch formuliert und daher schlecht faßbar. So heißt es etwa – wie Kraut und Rüben durcheinander – in der Westberliner Dienstordnung für Küster unter A 2b und 2c über die Voraussetzungen: „Körperliche und geistige Tauglichkeit und positive katholische Grundhaltung; Unbescholtenheit in der Lebensführung und ein gutes katholisches Familienleben“⁷.

Derartige Konditionen mögen allenfalls noch zum Zeitpunkt des Vertragsabschlusses nachprüfbar sein. Schwieriger wird es, wenn dann nach Vertragsabschluß eine oder einige der Voraussetzungen entfallen. Wie die Erfahrung lehrt, kommt die Kirche bei solcher Sachlage oft nur auf dem Wege des Vergleichs und der Abfindung zu einer Lösung vom Vertrag, weil die Rechtsprechung der Arbeitsgerichte zumindest in der BRD dem Tendenzschutz zunehmend reservierter gegenüber zu stehen scheint.

Deshalb sollte ein kirchliches Dienstrecht unter den heutigen Umständen u. a. folgende Gesichtspunkte beachten: – Es muß sich nach den jeweiligen staatlichen Rechtsnormen im Verfassungs-, Beamten- und Arbeitsrecht richten⁸;

– Im Rahmen des Durchsetzbaren müssen Einstellungsvoraussetzungen und Kündigungsgründe allgemeinverbindlich und auch bekannt sein.

5. Disziplinarrecht

Die bisherigen Überlegungen richteten sich vorrangig auf eine Ordnung des kirchlichen Dienstrechtes, soweit es Bedienstete betrifft, die auf vertraglicher Basis arbeiten. Heute gehen oder wechseln aber viele Laien nur noch dann in einen kirchlichen Dienst, wenn ihnen eine soziale Sicherheit in beamtenrechtlicher Weise geboten wird. So neuen Datums, wie man gemeinhin anzunehmen geneigt ist, sind übrigens Regelungen für kirchliche Beamte nicht. Eines der älteren Beispiele dürfte „Das Beamtenstatut für die Erzdiözese Freiburg“ vom 23. Januar 1902 sein. Heute nun gibt es in steigender Zahl Beamte im kirchlichen Dienst, die ja grundsätzlich unkündbar sind. Um Versagen dieser kirchlichen Bediensteten abwehren zu können, wird man dann allerdings auch an ein kirchliches Disziplinarrecht denken müssen. Der CIC, das trotz vieler Abstriche und völlig unübersichtlicher neuer Rechtsnormen auf vielen

⁷ Amtsblatt des Bischöflichen Ordinariats Berlin (42. Jhg.) 11/1970 (1. Nov. 1970), Anlage: Dienstordnung für Küster.

⁸ „Das Laufbahnrecht des Landes Berlin gilt entsprechend“ heißt es etwa bündig in § 7 des Westberliner Kirchenschulggesetzes.

Teilgebieten des kirchlichen Rechts noch in Geltung befindliche Gesetzbuch, enthält zwar — verstreut über das ganze Buch — ein Dienstrecht, das aber schon deshalb überholt, weil eben rein klerikalen Charakters ist. Ähnliches gilt für das Disziplinarrecht, das sich im Prozeß- und Strafrecht findet. Bei diesem steht der strafrechtliche Aspekt zu sehr im Vordergrund, als daß man von daher ein neues kirchliches Disziplinarrecht entwickeln könnte. Da wird der kirchliche Gesetzgeber im wesentlichen neu beginnen müssen, sofern er sich nicht von vornherein zumindest in formeller Hinsicht Rat und Anregung im entsprechenden staatlichen u. ä. Recht holt. Daß man in Rom diese Notwendigkeit aber noch nicht in den Blick bekommen hat, enthüllt das neue Strafrechtsschema⁹, das lediglich wiederum ein rein klerikales Disziplinarrecht enthält. Dennoch zeigen ein paar Stellen, daß die römischen Kanonisten disziplinarrechtliches Vorgehen gegen Laien im kirchlichen Dienst nicht ausschließen. Jedenfalls sind die Stellen, auf die zu verweisen ist, so allgemein gehalten, daß sie dafür Platz lassen¹⁰. In der BRD hat während der letzten Jahre zum Beispiel die Diözese Hildesheim eine Disziplinarordnung entwickelt¹¹.

6. Rechtsschutz

Es ist wichtig zu sehen, daß ein kirchliches Dienst- und Disziplinarrecht nicht nur den kirchlichen Oberen rechtliche Handhabe liefert, einen ordnungsgemäßen Dienst durchzusetzen. Vielmehr würden Dienstrecht und Disziplinarrecht den kirchlichen Bediensteten endlich einen — so ist jedenfalls zu hoffen — ausreichenden Rechtsschutz garantieren. Zudem könnte schriftlich fixiertes und ordnungsgemäß in Kraft gesetztes Recht jedem, der sich für einen Dienst in der Kirche interessiert, deutlich machen, was ihn in dieser Institution erwartet. Die Überprüfung von Disziplinarmaßnahmen gegen Bedienstete wäre endlich ermöglicht; damit wäre eine merkliche Gesetzeslücke geschlossen — wie oben bereits gesagt wurde. Doch bleibt selbst im Falle eines ausgebauten formellen Disziplinarrechts vieles oder gar alles im Irrealis, allenfalls im Potentialis, solange wir in der katholischen Kirche trotz

⁹ Schema documenti quo disciplina sanctionum seu poenarum in Ecclesia latina denuo ordinatur, Vatikan 1973.

¹⁰ Schema Can. 57 § 2: „Quicumque aliud officium vel munus in Ecclesia usurpat, praeter casus, de quibus in cann. 55 et 56, iusta poena puniri potest“.

Can. 60: „Qui quidvis donat vel pollicetur ut quis, munus in Ecclesia exercens, illegitime quid agat vel omittat, iusta poena puniri potest; item puniri potest, qui ea dona vel pollicitationes acceptat“.

¹¹ Gesetz zur Ausführung des § 7 des Gesetzes zur Regelung der Rechtsverhältnisse der kirchlichen Beamten in der Diözese Hildesheim vom 14. 3. 1967 — Disziplinarordnung —, in: Kirchlicher Anzeiger für das Bistum Hildesheim 10/1967, 135—151.

aller gut gemeinten Versuche immer noch keine Verwaltungsgerichtsbarkeit kennen, die eine solche Rechtsprechung kontrollieren könnte.

7. Bedenken gegen
ein ausgebaut
kirchliches Dienstrecht

Orientierung
am staatlichen
Recht

Personalver-
tretung – noch
nicht in allen
Diözesen geduldet

Daß ein kirchliches Dienstrecht bitter not tut, ist nach allem bisher Dargestellten wohl deutlich geworden. Allerdings muß in diesem Zusammenhang auch vor einem geradezu tödlichen Perfektionismus gewarnt werden. Einmal wird man von vornherein ein für die Gesamtkirche konzipiertes Dienstrecht, selbst in der Form einer bloßen Rahmengesetzgebung, als illusorisch, weil wegen der ganz unterschiedlichen soziologischen Voraussetzungen in den einzelnen Teilkirchen undurchführbar, ausschließen müssen. Ein kirchliches Dienstrecht wird sich gerade wegen der Rechtsbetreuung des kirchlichen Bediensteten jeweils an dem geltenden Recht des Staates ausrichten, in dessen Hoheitsbereich sich die jeweilige Teilkirche befindet. So lehnt sich beispielsweise das Disziplinarrecht der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) von 1955 eng an entsprechende Normen des deutschen Rechts an. Zum anderen ist vor dem erwähnten Perfektionismus zu warnen, weil sich dahinter wieder durchaus die Vorstellung von der katholischen Kirche als einer „societas perfecta“ verstecken kann¹², der weder theoretisch noch praktisch Vorschub geleistet werden sollte. Was sich zumindest in einem Rechtsstaat in der Rechtspraxis bewährt hat und dort von den Tarifpartnern respektiert wird, ist sicher auch für die katholische Kirche durchaus brauchbar. Ein kirchliches Dienstrecht wird in den Teilkirchen Mitteleuropas – auf die hier zunächst einmal der Blick gerichtet ist – also die sozialstaatlichen Errungenschaften beinhalten müssen, die in anderen Unternehmungsbereichen heute selbstverständlich sind. An dieser Stelle ist dann besonders die Personalvertretung zu nennen, die in vielen Bistümern der BRD immer noch nicht geduldet ist. In Westberlin hingegen gibt es seit 1971 eine Mitarbeitervertretung und dementsprechend eine Mitarbeitervertretungsordnung¹³. Sieht man einmal von solchen Ausnahmen ab, bleibt doch unwillkürlich im Hinblick auf die derzeitige Lage zu fragen, wann sich wohl die davon in ihrer Interessenvertretung benachteiligten kirchlichen Bediensteten zu wehren beginnen bzw. wann es zu einer Solidarisierung der Be-

¹² Man erinnere sich nur an Kanon 84 § 1 des letzten Entwurfs einer „Lex Ecclesiae Fundamentalis“, die zwar durchaus verdientermaßen in einer Versenkung verschwunden ist, von der man jedoch auch nicht so genau weiß, ob sie nicht eines Tages in bekannter oder abgewandelter Fassung doch wieder auftauchen wird.

¹³ Mitarbeitervertretungsordnung (MAVO) vom 15. Oktober 1971, in: Amtsblatt des Bischöflichen Ordinariats Berlin (West) 11/1971, 83–88 (Nr. 151).

troffenen — etwa auf nationaler Ebene — kommen wird. Die derzeit geltenden rechtlichen Voraussetzungen in vielen Diözesen des deutschen Sprachraums lassen deshalb kaum erwarten, daß sich in Zukunft gute Fachleute und kompetente Fachkräfte allzu schnell für den kirchlichen Dienst gewinnen lassen. Bei den Forderungen und Empfehlungen der Kommission I (Träger kirchlicher Dienste) für die österreichische Synode wird es allein nicht bleiben dürfen¹⁴. Konkrete gesetzliche Regelungen sind erforderlich, sind unaufschiebbar.

8. Probleme von Sondergruppen

Es kann und darf nicht verkannt werden, daß sich in einem kirchlichen Dienstrecht neue und besondere Probleme für die verheirateten Diakone und die Pastoralassistenten auftun¹⁵. Das heißt: Die Probleme sind ja bereits deutlich erkennbar. Ein neues Dienstrecht müßte nur Lösungen für mögliche Konfliktfälle dieser Personengruppe anbieten. Denn beide Gruppen, besonders aber die Diakone, stehen in einem besonders engen Dienstverhältnis zur Kirche; ihrer Verkündigung, Sakramentenspendung u. a. m. gilt ihr Beruf. Die Diakonia sind ordiniert, sind verheiratet und haben eine Familie. Für sie wird man neue Überlegungen zur rechtlichen und sozialen Sicherstellung anstellen müssen. Zumindest der Diakon, aber in etwa ja auch der Pastoralassistent in ihrer buchstäblich totalen Übereignung von Leben und Beruf sind nicht in einem einfachen vertragsrechtlichen Verhältnis mit ihrem Ortsbischof verbunden. Berufliche Alternativen stehen ihnen, insonderheit in höherem Alter, nicht zur Verfügung. Diese Chancenbeschränkung einerseits, die soziale Verpflichtung für diese kirchlichen Bediensteten und ihre Familien andererseits müßten in einem kirchlichen Dienstrecht deutlichen Ausdruck finden.

Zusammenfassung

Ein kirchliches Dienstrecht wird entsprechend den Parallelen im staatlichen Rechtsbereich — im Gegensatz zu den begrüßenswerten Bestrebungen, dort — im staatlichen

¹⁴ Vorlage der Kommission I (Träger kirchlicher Dienste) / 7. Dienstrechtliche Fragen: 7.2.1. [Leitsatz]: „Für die dienstrechtlichen Belange sind gesamtösterreichische Rahmenregelungen anzustreben“.

7.2.4. [Empfehlung]: „Die Österreichische Bischofskonferenz möge für die Erstellung gesamtösterreichischer dienstrechtlicher Rahmenregelungen eine Kommission mit entsprechender Parität einsetzen“. Synode Österreich, Nr. 9 (März 1974), 8. Die Bischofskonferenz stimmte dieser Empfehlung nicht zu, sondern beschränkte sich darauf, daß bei Behandlung arbeitsrechtlicher Fragen jeweils 3 Delegierte der Angestellten beizuziehen sind! Österreichischer Synodaler Vorgang. Dokumente, Wien 1974, S. 31.

¹⁵ Bei den Letztgenannten beginnt die Problematik sozusagen bereits bei der Bezeichnung. Welcher Erwachsene und zudem Vollakademiker möchte schon sein Lebtage lang — bei aller christlichen Demut — „Assistent“ sein? Zum Berufsbild gehört auch die Bezeichnung. Was den Pastoralassistenten betrifft, so ist sie weder werbewirksam-anziehend noch sachlich und inhaltlich voll zutreffend.

Recht — ein einheitliches Bedienstetenrecht zu schaffen — vorerst in zwei Teilen konzipiert werden müssen: Einerseits ein Dienstrecht für die Kleriker und jene Laien, die in beamteter kirchlicher Stellung stehen; andererseits ein vertragsrechtlicher Normenkatalog, der für die Anstellung in anderen (einfachen und höheren) kirchlichen Diensten exemplarisch sein würde. Das bedeutet, daß unter wechselnden Gegebenheiten der vertragschließende kirchliche Dienstherr in eigener Verantwortung von Forderungen oder Empfehlungen des exemplarischen Normenkatalogs absehen, andere Voraussetzungen hingegen zum Vertragsinhalt machen kann. Dabei wird sich ein kirchliches Dienstrecht in beiden Fällen — Beamtenstatut oder Arbeitsvertrag — eng an das jeweils geltende staatliche Recht anlehnen, an diesem orientieren müssen. Festzuhalten bleibt, daß der Spielraum eines eigenen kirchlichen Dienstrechts äußerst gering ist (Tendenzklausel o. ä.).

Keine Strafen

Was ein zu erstellendes Disziplinarrecht (für kirchliche Beamte) anbelangt, wird man selbstverständlich davon ausgehen, daß es lediglich Disziplinarmaßnahmen, keine Strafen — etwa in Form von Diskriminierungen — enthalten wird. Während die Ahndung von Dienstvergehen (hinsichtlich der Amtsführung) in Anlehnung oder gar durch einfache Übernahme staatlichen Rechtes geschehen sollte und daher unproblematisch ist, erscheinen disziplinarische Maßnahmen wegen „Lebensvergehen“, die aus der Lebensführung resultieren, eher heikel.

Zukünftiges Dienstrecht für alle Träger kirchlicher Dienste

Wenn auch in diesem Beitrag zur heutigen Diskussion um ein kirchliches Dienstrecht — wie ja oben betont worden ist — sich der kritische Blick vornehmlich auf die Laien im kirchlichen Dienst richtete, weil sich ihre derzeitige Rechtslage am mißlichsten darstellt, sollte doch am Schluß ein Hinweis nicht fehlen, der umso notwendiger ist, weil im Zusammenhang des kirchlichen Dienstrechts de lege ferenda auch vom Disziplinarrecht die Rede war, die Rede sein mußte: Ein zukünftiges Dienstrecht bzw. Disziplinarrecht wird auch für alle Kleriker gelten, für den sogenannten niederen Klerus, aber auch für den sogenannten höheren Klerus. Es muß endlich möglich sein, durch Dienstaufsichtbeschwerde oder Klage, die auch die Hoffnung auf Erfolg zulassen, einen Kirchenmann im höheren Rang, zum Beispiel einen Bischof, wegen ungenügender Leistung oder Versäumnisse bei der Amtsführung zur Verantwortung zu ziehen, und zwar disziplinarisch und — im Rahmen des sonst auch Üblichen — öffentlich, nicht nur in camera secreta beim Ad-limina-Besuch in

vatikanischen Palästen. Das mag sich heute noch sehr ungewohnt anhören, müßte aber in Zukunft in der Kirche so selbstverständlich sein wie ebendort das Amen. Solche Neuerung würde nicht nur dem Image der Kirche in der Demokratie gewohnten Öffentlichkeit wohl tun. Dies könnte – und das erscheint sehr viel wichtiger – der nicht selten unerträglichen Anmaßung bischöflicher Behörden von vornherein Schranken setzen. Denn beim gegenwärtigen Rechtsstand wissen ja leider alle Beteiligten nur zu gut, daß es gegen bischöfliche Verwaltungsakte praktisch keine Rechtsmittel gibt, die effektiv greifen. Mit solcher Forderung werden keine Grundstrukturen angetastet, die heute bereits bestehenden Rechtsstrukturen würden aber durch ein solches Supplement glaubwürdiger und die pyramidale Rechts- und Herrschaftsstruktur würde abgeflacht und dadurch erträglicher.

Aber auch an ein Weiteres soll erinnert werden: Wohl kein Berufsstand ist so undiszipliniert auszuüben wie der des katholischen Seelsorgers¹⁶. Da reicht die Spannweite der Anforderungen und Leistungen von der reinen Selbstaufopferung bis zur krassen Oblomoverei¹⁷. Nicht selten hat man in der gegenwärtigen katholischen Kirche den ungunstigen Eindruck, daß stärker eine durchaus bestreitbare „Rechtgläubigkeit“ als die seelsorglichen Leistungen honoriert werden.

Kirchliches Dienstrecht tut not. Zu Nutz und Frommen für alle Beteiligten und Betroffenen – also ein christliches Desiderat, dem baldige Erfüllung zu wünschen ist.

¹⁶ Bereits beim evangelischen Pfarrer oder Vikar ist aller Erfahrung nach die Dienstaufsicht sehr viel strenger, oft allerdings auch bürokratischer.

¹⁷ Oblomoverei scheint hier die zutreffende Bezeichnung zu sein: In Anlehnung an die Romanfigur Oblomov des russischen Dichters Ivan Gončarov: Innere Vereinsamung ohne Sinn für menschliche Gemeinschaft und tragende Religiosität. Vgl. dtv-Lexikon der Weltliteratur, München 1971, Bd. 2, S. 498.

Als „neue kirchliche Dienste“ sind auch jene zu bezeichnen, die zwar grundsätzlich auch für das Priestertum offen sind, die aber die notwendige Ausbildung auf einem neuen Weg anstreben. Zu einem sorgfältig geplanten Experiment der deutschsprachigen Schweiz werden im folgenden Beitrag die grundsätzlichen Überlegungen, das konkrete Konzept und einige Probleme zusammengefaßt. red

Der Priestermangel ist nicht der einzige Grund, der nach neuen Ausbildungswegen für den kirchlichen Dienst ruft. Längst hat man auch gerüttelt am bisherigen Schema der Ausbildung, wonach nur Leute mit erfolgreich durch die

Große Spannweite in der Berufsausübung

Karl Schuler
Der dritte Bildungsweg in der Schweiz

Die Entstehung

Matura abgeschlossener Mittelschule zum Theologiestudium zugelassen werden. Diese Bedingung stammt aus einer Zeit, in der nur der als Gebildeter galt, der eine Mittelschule und Hochschule absolviert hatte, in der die Priester schlechthin zur Sonderklasse der Gebildeten zählten. Heute ist der Weg zu Bildung ein vielfacher, und das Wort vom gebildeten Menschen ist nicht notwendig gleichzusetzen mit Akademiker. Auch für manche nicht-akademische Berufe wird eine lange Ausbildung gefordert. Und warum soll die Kirche bei der Rekrutierung ihrer Diener nur immer an *junge Leute* denken? Immer häufiger wechseln Menschen noch einmal ihren Beruf; viele, weil sie im ersten nicht ihre Erfüllung fanden, vielleicht auch, weil ein Beruf nicht mehr gebraucht wird oder weil er sich in verschiedene Spezialberufe aufgefächert hat.

Platz für Verheiratete
und für Frauen

Und wenn in der jetzigen kirchlichen Ordnung mit dem Weihepriestertum der Zölibat verbunden ist, warum sollen dann angesichts der Möglichkeit der Auffächerung der kirchlichen Dienste nicht auch der Verheiratete und die Frau vermehrt einen Platz finden, an dem sie für das Kommen des Reiches Gottes sich voll einsetzen können? Von all diesen Tatsachen ist schon genug geredet und geschrieben worden. Es galt, die konkreten Schlüsse daraus zu ziehen. Angeregt von der schweizerischen Regentenkonferenz, vom Priesterrat Chur und der Arbeitsstelle für kirchliche Berufe ernannte die Schweizerische Bischofskonferenz Ende 1972 eine 15gliedrige Kommission, die ein Konzept für einen dritten Bildungsweg zum kirchlichen Dienst ausarbeiten und den Bischöfen vorlegen sollte. Auf ihrer Konferenz vom 4.–6. März 1974 beschloß dann die Bischofskonferenz, den 3. Bildungsweg als Experiment für die deutsche Schweiz einzuführen.

Das Konzept

Das Ziel heißt: Hauptamtlicher seelsorglicher Dienst, sei es als Priester, wenn die Voraussetzungen gegeben sind, oder ein Dienst, der dem priesterlichen ebenbürtig ist, mit einem stärkeren Akzent auf der Verkündigung oder der Diakonie. Der Sammelbegriff heißt jedenfalls „Seelsorger“. Der Weg dazu sieht grundsätzlich vier Stufen vor, die freilich im Einzelfall eine gewisse Flexibilität zulassen.

Die erste Stufe ist das Basis-Studium. Dieses kann hauptamtlich geschehen mit dem Besuch des Katechetischen Instituts Luzern, das einen zweijährigen Kurs anbietet. Es kann auch nebenamtlich in längeren Jahren geschehen durch den Besuch der in verschiedenen Zentren durchgeführten Glaubenskurse. Auch durch Fernkurse kann dieser Lehrgang absolviert werden. Auf den Glaubenskurs hat ein

katechetischer Kurs zu folgen. Das Basis-Studium kann auch andere Wege gehen. Jeder Fall bedarf dann einer besonderen Prüfung.

Die zweite Stufe bildet das Pfarrei-Praktikum. Es soll ein Jahr dauern und dem Kandidaten neben einer bereits möglichen, jedoch beschränkten katechetischen Tätigkeit auch die Möglichkeit bieten, in alle anderen Tätigkeiten einer Pfarrei Einblick zu nehmen und Gehversuche zu machen. Wer aus einem mehr handwerklichen Beruf herkommt und infolgedessen einen allzu leichten Schulsack an Allgemeinbildung mitbringt, muß in dieser Zeit auch diese ergänzen. Vor allem geht es um die Literatur und Übungen in der Muttersprache und um vermehrte geschichtliche Kenntnisse.

Als dritte und wichtigste Stufe folgt ein zweijähriges, vollberufliches Theologisches Seminar. Es wurde in großen Zügen ein Programm dafür zusammengestellt, das die notwendigsten theologischen Disziplinen umfaßt. Selbstverständlich muß dieser Lehrgang auf die Vorbildung der Kandidaten Rücksicht nehmen. Von einem Hochschulbetrieb kann dabei nicht die Rede sein, wohl aber von einer starken Ausrichtung auf die unmittelbar praktischen Fächer. Umgekehrt darf die Praxisbezogenheit nicht bedeuten, daß man bloß Rezepte für die Praxis verabreicht. Das Ziel ist vielmehr eine gewisse Sicherheit in der Theologie und eine Basis für eine ständige Weiterbildung. Die vierte Stufe ist dann das sog. Pastoraljahr. Es umfaßt bereits praktische Einsätze in der Seelsorge, unterbrochen von verschiedenen pastoraltheologischen Kursen. Dieses letzte Jahr dürfte sich nicht wesentlich von dem unterscheiden, was auch von den Absolventen des ganzen theologischen Lehrganges heute im letzten Jahr der Ausbildung gefordert wird.

Prüfung der
Kandidaten und
Orte der Ausbildung

Die Kandidaten dieses 3. Bildungsweges bringen in der Regel die volle Ausbildung in irgendeinem Beruf mit und meist auch einige Jahre praktischer Ausübung dieses Berufes. Eine sorgfältige Überprüfung der Fähigkeiten und der Motivationen ist für jeden Kandidaten unerlässlich. Nicht unwesentlich ist dabei auch eine psychologische Testprüfung. Ein Zulassungsteam, in welchem der Regens des Heimatbistums wesentlich mitredet, entscheidet über die Aufnahme. Als Kandidaten können sich Ledige wie Verheiratete, Männer wie Frauen melden. Als unterste Altersgrenze ist ein Alter von 21/22 Jahren vorgesehen.

Es ist Sache des Bistums, für welches der Kandidat einmal seinen Dienst versehen will, den Praktikumsort zu be-

Jedes Experiment
hat seine
Schwierigkeiten

stimmen. Ebenso ist der Einsatz im Pastoraljahr im betreffenden Bistum zu leisten.

Das zweijährige Theologische Seminar soll nach dem Entscheid der Bischofskonferenz an der Theologischen Hochschule Chur und im dortigen Priesterseminar geschehen. Der ganze Weg der Kandidaten wird begleitet von einem Studienleiter, der mehr oder weniger die Stellung eines Regens hat. Sinngemäß hat dieser Studienleiter Wohnsitz in Chur.

Alles Neue begegnet Einwänden. Man ist rasch zur Stelle mit einem Urteil: Schnellbleiche-, Schmalspur-, Zweitklass-Seelsorger. Was die Schnelligkeit angeht: So schnell geht es auch wieder nicht. Auf jeden Fall werden die Absolventen dieses Lehrganges bei ihrem Einsatz durchschnittlich bedeutend älter sein als jene des ersten Lehrganges. Nur wenn die entscheidende Komponente beim Maßstab, nach welchem der Seelsorger gemessen wird, die wissenschaftliche Fachausbildung ist, dann handelt es sich um zweite Klasse. Im Dienste des Evangeliums ist jedoch diese Komponente zwar wichtig, aber nicht allein entscheidend. Geben wir es zu, wir haben auch bisher im privaten und gemeinsamen Urteil die Seelsorger in Klassen von guten und weniger guten, tüchtigen und weniger tüchtigen, eifrigen und weniger eifrigen, frommen und weniger frommen eingeteilt. Nicht die Ausbildung war es, welche die Klasse ausmachte, sondern ihre Bewährung. So soll man denn das Urteil aufschieben. Ist es nach zehn oder zwanzig Jahren allgemein schlecht, so wird man das Experiment „Dritter Bildungsweg“ gewiß nicht weiterführen.

Werden sich nicht viele eindringen, die in ihrem bisherigen Berufe nicht vorankamen? Zunächst soll man sich hüten, bei jedem Berufswechsel von Frustrierung zu sprechen. Den Beruf mehr als einmal im Leben zu wechseln, ist nach heutigem Denken normal. Erst recht, wenn es sich um Berufung handelt. Immerhin ist eine gewisse Gefahr nicht zu leugnen, und es wird Sache der Zulassungskommission sein, die Motive auf ihre Echtheit zu prüfen. Ob nicht auch die uralte Funktion, nach der die Gemeinde des Kandidaten bei der Berufung mitwirken und ein Urteil über die Eignung abzugeben hatte, mit allem Bedacht wieder mehr zum Tragen kommen müßte?¹

Gewiß, die hundertprozentigen Seelsorger werden auch auf diesem Acker kaum herauswachsen. Das Wort vom „Schatz in irdenen Gefäßen“ (2 Kor 4, 7) wird hier wie früher zutreffen. Neben den Gefahren gibt es aber auch spezifische Vorteile dieses Weges. Die größere Reife und Lebenser-

fahrung ist einer, die Möglichkeit, jederzeit in den vorher gelernten Beruf zurückzukehren, wenn das aus irgendeinem Grunde ratsam erscheint, ist ein weiterer Vorteil. Selbstverständlich stoßen auch die finanziellen Erfordernisse auf Schwierigkeiten. In der Schweiz sammeln sich bekanntlich die Kirchensteuergelder nicht beim Bistum, sondern bei den einzelnen Kirchengemeinden. Mit einem Beschluß der Bischofskonferenz ist darum die Finanzierung noch nicht gelöst. Die Kosten für das Theologische Seminar sind von den beteiligten Bistümern Basel, Chur und St. Gallen gemeinsam zu tragen. Dazu kommen aber nicht unbedeutende bistumseigene Leistungen. Vor allem, wenn es sich um verheiratete Kandidaten handelt, muß ja auch während der Ausbildungszeit die Familie ihr Auskommen haben. Der Studentenlohn wird in diesen Fällen nicht bloß zu einer utopischen Forderung, sondern zu einer schlichten Notwendigkeit.

Erste Erfahrungen

Bald nach den ersten Verlautbarungen über den 3. Bildungsweg in einer offiziellen Mitteilung der Bischofskonferenz in der Schweizerischen Kirchenzeitung, auf den Kanzeln, in den Pfarrblättern und in einigen Zeitschriften kamen recht zahlreiche Anfragen von Interessenten. Aus diesen schälte sich bald eine Anzahl ernsthafter Kandidaten heraus. Ein halbes Jahr nach der offiziellen Ankündigung sind gegen 20 Kandidaten unter den Angemeldeten. Einige davon mußten abgewiesen werden, manche standen schon im Basis-Studium oder haben dieses nun begonnen. Einige konnten bereits ein erfolgreiches Basis-Studium vorweisen und befinden sich nun im Praktikum. Es besteht gute Aussicht, daß im Herbst 1975 das Theologische Seminar seinen ersten Kurs beginnen kann, vorläufig mit etwa fünf Kandidaten bzw. Kandidatinnen. Gewiß, das ist keine überwältigende Zahl; für den Anfang ist sie aber ermutigend. Der 3. Bildungsweg der Schweizer Diözesen ist ein Experiment. Kein leichtsinniges, und doch darf man fragen: Ist es ein genugsam überlegtes Modell? Wir meinen aber, man kann in diesen Dingen auch zu lange überlegen. Manche Fragen lösen sich am besten, wenn sie in der Praxis auf uns zukommen. Wir werden ohne Zweifel Lehrgeld bezahlen müssen. Doch der gute Wille und der Mut aller Beteiligten gibt Hoffnung. Leicht abgewandelt mag das Wort des klugen Gamaliel gelten: „Wenn dieses Vorhaben oder dieses Unternehmen nur von Menschen stammt, so geht es zugrunde; stammt es aber von Gott, so können die Widrigkeiten es nicht zerstören“ (Apg 5, 38).

¹ Vgl. darüber meine Artikel in „Schweizerische Kirchenzeitung“ 139 (1971), Nr. 50, S. 697–700, Nr. 51 S. 714 bis 718, Nr. 52 S. 739–742.

Elisabeth Burchard-Bindereif

Gesucht wird: ein inhaltsreicher Beruf

Ein Beitrag zu der Frage: Was gehört zu einem Beruf, der den Menschen befriedigt?

Die „Berufszufriedenheit“ scheint bei den Priestern zunächst sehr groß zu sein. Daß aber auch hier Zweifel und Differenzierungen berechtigt sind, mag ein Satz aus der Österreicher-Untersuchung belegen: „...daß trotz der von vier Fünftel angegebenen Zufriedenheit mit der jetzigen beruflichen Verwendung ein Belastungs- und Normendruck vorhanden sein dürfte, der erst in der jeweils konkreten Situation bewußt wird“*. Der folgende Beitrag zeigt anhand konkreter Forschungsergebnisse bei Laientheologen und bei Arbeitern, wovon die Berufszufriedenheit und damit auch Engagement, Leistungsfähigkeit und Wirksamkeit der kirchlichen Dienste abhängen: Der Beruf muß inhaltsreich und interessant sein, selbständig und verantwortungsbewußt ausgeübt werden können und man muß aufgeschlossene Mitarbeiter zur Seite haben. red

1. Zweifel an der Arbeits- und Berufszufriedenheit

Das Ergebnis verschiedener empirischer Untersuchungen¹, nach dem die meisten Berufstätigen behaupten, sie seien mit ihrer Arbeit zufrieden, wurde schon mehrfach angezweifelt. Diese Antworten scheinen einer weit verbreiteten gesellschaftlichen Norm zu entsprechen, der zuliebe man wenigstens so tut, als sei man glücklich und zufrieden. Es „wirkt der Zwang, Negatives gerade dann zu akzeptieren, wenn es als unumstößliche Tatsache erscheint“, stellt Michael Schumann fest, und der „Erfolg ist ein gültiger Indikator für den Wert einer Person“². Letzteres hat Georges Friedmann analysiert:

„Zunächst einmal zögern in unserer von Konformismus und Wettbewerb beherrschten Gesellschaftsordnung viele Menschen, die sich unbefriedigt fühlen, unter dem Druck ihrer Umgebung, dieses Gefühl sich selbst und vor

* Österreichische Priesterbefragung, Linearegebnisse, Wien 1971 (Institut für Kirchliche Sozialforschung), S. 12 f.

¹ Vgl. C. W. Mills, Menschen im Büro, Köln 1955. H. Kern u. M. Schumann, Industriearbeit und Arbeiterbewußtsein, Frankfurt a. Main, Teil I und II, 3. Aufl. 1974.

² H. Kern u. M. Schumann, a. a. O., Teil I, S. 184.

allem ihrer Umwelt einzugestehen, da freundliches und zufriedenes Aussehen oft als Kennzeichen von ‚guter Anpassung‘ und ‚Erfolg‘ und andererseits offenbare Unzufriedenheit als Zeichen des Scheiterns gewertet wird. Andere Menschen gestehen sich ihre Unzufriedenheit nicht nur nicht ein, sondern bezeichnen und glauben sich, ohne es wirklich zu sein, als glücklich und zufrieden mit ihrer Arbeit“³.

Der Psychoanalytiker Erich Fromm meint, die Zufriedenheitsquoten wären sicher sehr viel niedriger, wenn man die „unbewußten Formen der Unzufriedenheit“ mit erfassen könnte:

„Die Tendenz, den Mangel an Glücksgefühl und Befriedigung zu verdrängen, wird stark unterstützt durch das weit verbreitete Gefühl, Unzufriedenheit mit dem Leben bedeute, man sei ‚mißraten‘, ein Sonderling, erfolglos und so fort“⁴.

Diese Verdrängungen aber würden sich in psychosomatischen Störungen bemerkbar machen, über die heutzutage sehr viele Menschen klagen.

Der Wille und die Einstellung, ich muß zufrieden sein und deswegen bin ich es auch, reichen daher nicht aus. Die Berufs- und Lebenssituation bedürfen einer genaueren Analyse, die Frage nach wichtigen Kriterien für eine Berufsbefriedigung bedarf einer Antwort.

2. Die Lehre von den „Human Relations“

Der französische Soziologe Emile Durkheim hat bereits Ende des letzten Jahrhunderts sowohl in seiner Studie über die Arbeitsteilung⁵ als auch bei der Suche nach den sozialen Ursachen der steigenden Selbstmordraten in der industriellen Gesellschaft⁶ die heilsame Wirkungsmöglichkeit der „organischen Solidarität“ am Arbeitsplatz propagiert. Die Arbeitsgruppe mit ihrer Kooperation sei die neue Institution, die am besten dem einzelnen Halt und Sicherheit und damit auch Zufriedenheit zu bieten vermag. Der Hinweis auf die kooperativen Arbeitsgruppen und die optimistische Einstellung zu den sozialen Folgen der Arbeitsteilung für den ar-

³ G. Friedmann, Grenzen der Arbeitsteilung, Frankfurt/M. 1959, 129.

⁴ E. Fromm, Der moderne Mensch und seine Zukunft, Frankfurt/M. 1960, 262.

⁵ E. Durkheim, De la division du travail social: étude sur l'organisation des sociétés supérieures, Paris 1893.

⁶ E. Durkheim, Le Suicide, Paris 1897.

beitenden Menschen haben zunächst nur wenig Widerhall gefunden.

Es bedurfte der ersten großen industriesozio-
logischen Untersuchungen, den sogenannten
Hawthorne Experimenten (1927–1932)⁷, um
den Unternehmern glaubhaft zu machen, daß
weder technische Verbesserungen noch phy-
sische Erleichterungen die Leistung der Ar-
beit in solcher Weise zu steigern vermochten
wie bessere soziale Verhältnisse, nämlich so-
ziale Anerkennung, verständnisvollere Auf-
sicht, gute Kameradschaft etc. Die informellen
Gruppenbeziehungen bewirkten die Arbeits-
effizienz. Diese Ergebnisse – von den For-
schern zunächst gar nicht erwartet – haben
die Lehre von den „Human Relations“, von
der Pflege menschlicher Beziehungen am Ar-
beitsplatz, begründet⁸. Die Forderung nach
einem höflicheren Umgangston und Anerken-
nung der Leistung des einzelnen ist inzwi-
schen ins allgemeine Bewußtsein eingedrungen,
obwohl keineswegs immer danach ge-
handelt wird. Aber auch der Anspruch und
die Erwartung, als „Mensch“, persönlich be-
handelt zu werden, sind damit gewachsen und
führten zu ständigen Enttäuschungen. Es ist
fast Mode geworden, Manager der Industrie
auf Betriebskosten mit der Lehre der „Hu-
man Relations“ vertraut zu machen und sie
in praktischen Übungen darin zu schulen.
Verspricht doch der Unternehmer sich davon
bessere Arbeitsleistungen und den Neben-
effekt, für menschenfreundlicher gehalten zu
werden. Diese „Human-Relations“-Kurse ha-
ben inzwischen immer verfeinertere For-
men angenommen. Sie sind als gruppen-
dynamische Kurse besonders in der Form
des „Sensitivity Training“ publik geworden
und werden auch für Berufstätige in nicht-
leitender Stellung empfohlen.

Peter Brügge hat diese gruppensdynamische
Bewegung ironisch in folgender Weise be-
schrieben:

„Die neue Kunst der Feinabstimmung
menschlicher Verhaltensweisen kommt (samt
der einschlägigen Nomenklatur) wie die Kar-
toffel, der Rauchtobak und die Atombombe
aus den USA, wo man sie bereits Millionen
von Firmenbediensteten zwecks glücklicher
Einbettung in ihren Job auf Geschäftskosten
regelmäßig verordnet. Der Wandel vom im-

⁷ F. J. Roethlisberger u. W. J. Dickson, *Management and the Worker*, Cambridge Mass. 1939.

⁸ E. Mayo, *Probleme industrieller Arbeitsbedingungen*, Frankfurt/M. 1950.

perativen zum kooperativen Stil der Führung
ist ein Gebot der kapitalistischen Selbsterhal-
tung: kategorische Kooperation“⁹.

Isolierung und Kontaktschwäche kennzeich-
nen angeblich den heutigen Menschen. Von
ihm werden daher Bedürfnisse an die Be-
rufssituation herangetragen, welche die Ar-
beitswelt mit ihren sachlichen Erfordernissen
und ihrem Anspruch auf effiziente Leistung
auch bei gutem Willen der Leitenden nicht
befriedigen kann. Diese Tatsache muß man
kritisch den „Human-Relations“-Optimisten
entgegenhalten, denn das beste Arbeitsklima
kann wohl diese Bedürfnisse nicht restlos
erfüllen.

3. Wünsche an eine Berufstätigkeit, die be- friedigt

Vergleicht man Umfragen bei verschiedenen
Berufsgruppen nach den Kriterien für eine
befriedigende Berufsarbeit, dann kommt man
insgesamt gesehen sowohl bei Akademikern
als auch bei Arbeitern zu ähnlichen Ergeb-
nissen. Dieses Resultat soll hier an zwei Stu-
dien veranschaulicht werden.

a) Berufswünsche bei promovierten katholi- schen Laientheologen

Im Jahre 1969 war es uns mit einigen Stu-
denten möglich, von den 70 (so viele waren
es nach Angaben der katholisch-theologischen
Fakultäten der Hochschulen) in der BRD
promovierten katholischen Laientheologen 60
nach ihren Berufspositionen und Berufsvor-
stellungen zu befragen¹⁰. Unter anderen
stellten wir diesen promovierten katholischen
Laientheologen folgende Fragen:

Welche Bedingungen und Voraussetzungen
auf dieser Karte (6) müssen erfüllt sein, da-
mit eine Berufsposition Sie befriedigt?
Welches davon sind die drei wichtigsten?

Karte 6

1. hohes Einkommen
2. gutes Arbeitsklima
3. Aufstiegsmöglichkeiten
4. hohes Maß an Selbständigkeit
5. hohes Maß an Verantwortung
6. Übereinstimmung von Ausbildung und Tätigkeit

⁹ P. Brügge, „Ich lasse mich nicht auseinandernehmen“, in: *Der Spiegel*, Nr. 35, 1970, neu abgedruckt in: K. Horn (Hg.), *Gruppendynamik und der subjektive Faktor*. Repressive Entsublimierung oder politisierende Praxis, Frankfurt/M. 1972, 229.

¹⁰ Vgl. E. Bindereif, *Berufspositionen und Berufsvorstellungen promovierter katholischer Laientheologen*, in: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, Band VII, Opladen 1971, 212 ff.

Tabelle 1: Die drei wichtigsten Bedingungen und Voraussetzungen für eine Berufsbefriedigung nach dem Urteil von promovierten katholischen Laientheologen in der BRD, 1969

Bedingungen und Voraussetzungen	Männer		Frauen		Insgesamt	
	N*	%	N*	%	N*	%
1. hohes Einkommen	2	1,6	0	0	2	1,2
3. Aufstiegsmöglichkeiten	2	1,6	0	0	2	1,2
8. innerhalb und außerhalb des Arbeitsbereiches soll ein gewisses Ansehen garantiert sein	0	0	2	4	2	1,2
7. Sicherheit der beruflichen Stellung	15	12,2	1	2	16	9,2
2. gutes Arbeitsklima	15	12,2	3 } 8	6 } 16	18 } 34	10,4 } 19,6
13. aufgeschlossene Kollegen und Mitarbeiter haben	11 } 26	8,9 } 21,1				
4. hohes Maß an Selbständigkeit	24	19,5	10	20	34	19,6
9. eigene Ideen verwirklichen können	20	16,3	7	14	27	15,6
6. Übereinstimmung von Ausbildung und Tätigkeit	12	9,8	6	12	18	10,4
5. hohes Maß an Verantwortung	11	8,9	7 } 39	14 } 78	18 } 117	10,4 } 67,6
10. unabhängig arbeiten können	4 } 78	3,3 } 63,5				
11. Entscheidungen treffen können	4	3,3	2	4	6	3,5
12. unabhängig von Weisungen und Kontrolle sein	3	2,4	3	6	6	3,5
Summe	123	100	50	100	173	100

N* = Anzahl der Nennungen. ** Von den 42 männlichen und 18 weiblichen Befragten fehlen 7 Aussagen: Eine Frau ging auf die vorgegebenen Merkmale nicht ein; ein Mann nannte nur eine und ein Mann sowie eine Frau nannten nur zwei wichtige Bedingungen.

7. Sicherheit der beruflichen Stellung
8. innerhalb und außerhalb des Arbeitsbereiches soll ein gewisses Ansehen garantiert sein
9. eigene Ideen verwirklichen können
10. unabhängig arbeiten können
11. Entscheidungen treffen können
12. unabhängig von Weisungen und Kontrolle sein
13. aufgeschlossene Kollegen und Mitarbeiter haben

In dieser Aufstellung gibt es Kriterien, die sich inhaltlich überschneiden. Zur Veranschaulichung haben wir die Ergebnisse anders als auf der Karte gruppiert. Ganz deutlich läßt sich aus der Tabelle 1 ablesen, daß die promovierten katholischen Laientheologen die Kriterien, die sich auf den Inhalt der Arbeit beziehen, bevorzugt genannt haben; insbesondere „hohes Maß an Selbständigkeit“ und

„eigene Ideen verwirklichen können“, dann ein „hohes Maß an Verantwortung“ und „Übereinstimmung von Ausbildung und Tätigkeit“. Weniger häufig kamen die Antworten „unabhängig arbeiten können“, „Entscheidungen treffen können“ und „unabhängig von Weisungen und Kontrolle sein“. Kaum genannt wurden Kriterien, die in vielen Schicht- und Mobilitätsstudien als entscheidende gelten: „hohes Einkommen“ und „Aufstiegsmöglichkeiten“ (jeweils nur von zwei Männern und nicht an erster Stelle genannt), „ein gewisses Ansehen“ (nur von zwei Frauen und nicht an erster Stelle genannt). Von 15 Männern, jedoch nur von einer Frau gewählt. Ein „gutes Arbeitsklima“ und „aufgeschlossene Kollegen und Mitarbeiter“

wünschen sich etwas mehr Männer (21%) als Frauen (16%). Eine Frau geht auf die Bedingungen der Karte 6 nicht ein; sie antwortet auf die gestellte Frage: „Wo mehr Einfluß religiös zu finden ist, seelsorgerlich mehr Erfolg!“ Bei der Frage nach der wichtigsten Bedingung zeigte sich dieser Befund noch deutlicher: Keiner der Befragten nannte Einkommen, Aufstiegsmöglichkeiten und Ansehen, dafür wurde allein ein „hohes Maß an Selbständigkeit“ von 21 (von 60) als wichtigste Bedingung genannt.

b) Berufswünsche bei Arbeitern

Nach einer Untersuchung von Horst Kern und Michael Schumann waren auch für 963 befragte Industriearbeiter die auf den Arbeitsinhalt bezogenen Merkmale die wichtigsten hinsichtlich eines geeigneten Arbeitsplatzes. Die Frage laute:

Wenn Sie sich einen Arbeitsplatz ganz nach Ihren Wünschen auswählen könnten, auf was würden Sie dann, einmal abgesehen von der Bezahlung, besonderen Wert legen? Würden Sie bitte aus diesen Karten die drei wichtigsten auswählen.

Auf den Karten stand zur Auswahl: interessante, abwechslungsreiche Arbeit – Arbeit, bei der man sein Wissen und Können zeigen kann – Arbeit mit hohem Ansehen – gute Aufstiegsmöglichkeiten – gute Sicherung gegen Arbeitslosigkeit – gute Sozialleistungen – gutes Verhältnis zu den Vorgesetzten – guter Kontakt mit den Kollegen – angenehmes Arbeitstempo – geringe körperliche Anstrengung – keine Unfallgefahr/Gesundheitsgefährdung.

Am häufigsten wählten die Industriearbeiter die Karte „interessante, abwechslungsreiche Arbeit“, dann die Karte „gute Sicherung gegen Arbeitslosigkeit“ und an dritter Stelle „Arbeit, bei der man sein Wissen und Können zeigen kann“¹¹.

Diese Einstellung der Arbeiter hat die Antwort auf eine weitere Frage bekräftigt, nach

der die meisten von ihnen sich bereit erklärten, eine sehr abwechslungsreiche und interessante Arbeit mit 100,- DM weniger Verdienst einer langweiligen Arbeit mit 100,- DM mehr Verdienst vorzuziehen¹².

c) Vergleich der beiden Studien

Die Befragungen ergeben, daß sowohl bei promovierten katholischen Laientheologen als auch bei Industriearbeitern die Arbeitsbefriedigung mehr von dem Inhalt der Arbeit als von einem guten Arbeitsklima oder höherem Einkommen abhängt.

Bei den Arbeitern bekommt allerdings die Sicherheit der beruflichen Stellung, „gute Sicherung gegen Arbeitslosigkeit“, mehr Gewicht als bei den Laientheologen.

d) Arbeitsbelastungen

Beim Vergleich der Befragungsergebnisse verschiedener Industriearbeitertypen konnten Kern und Schumann nachweisen, daß die Arbeitszufriedenheit größer wird, je mehr die Tätigkeit Spielraum für persönliche Initiative und individuelle Gestaltung läßt. Die repetitiven Teilarbeiter und Automatenkontrollereu beklagten sich allerdings weniger über uninteressante Arbeit als über „physisch-nervliche“ Arbeitsbelastungen und schlechte Betriebsbedingungen (wenig Chance für soziale Kontakte). Arbeitsbelastung und ein mangelhaftes Arbeitsklima werden vermutlich erst dann als lästig empfunden, wenn die Arbeitsverrichtung inhaltslos erscheint.

Diese Vermutung zu verallgemeinern steht uns nicht zu. Bei den befragten Laientheologen ließ sich nur feststellen, daß sich Frauen belasteter fühlen als Männer.

Auf die Frage: Fühlen Sie sich durch die Anforderungen ihrer derzeitigen beruflichen Tätigkeit übermäßig belastet, nicht ausgelastet oder keines von beiden? antworteten:

	Männer		Frauen		Insgesamt	
übermäßig belastet	7	17,5%	8	47,1%	15	26,3%
nicht ausgelastet	6	15%	5	29,4%	11	19,3%
keines von beiden	27	67,5%	4	23,5%	31	54,4%
Summe	40	100%	17	100%	57	100%
zur Zeit keinen Beruf	2		1		3	
Summe	42		18		60	

¹¹ H. Kern u. M. Schumann, a. a. O., Teil II, Tabelle VI/23 u. 37.

¹² Ebd. Tabelle VI/24.

Dieses Ergebnis kann nicht von der sogenannten Doppelrolle der Frauen herrühren. Von den 18 Frauen sind nämlich 12 ledig und 6 verheiratet. Von den 8 Frauen, die sich übermäßig belastet fühlen, sind nur 2 verheiratet. Es drängt sich daher eher der Schluß auf, daß es ledige katholische Laientheologinnen sind, die sich am meisten belastet fühlen.

4. Berufsidentifikation und Persönlichkeitsbildung

Die Arbeitszufriedenheit hängt nach den bisherigen Ausführungen im wesentlichen vom „Inhalt“ der jeweiligen Tätigkeit ab. Wird die Berufsarbeit als uninteressant oder gar als sinnlos empfunden, so führen auch die besten sozialen Verhältnisse am Arbeitsplatz nicht zur eigentlichen Befriedigung im Beruf. Man freut sich dann vielleicht auf gute Kontakte zu Kollegen, vielleicht auch zu einem Chef, fühlt sich wohl in der Arbeitsgruppe, aber die Arbeit selbst ist nicht zufriedenstellend, auch wenn man sich dies einzureden versucht. Jürgen Habermas weist auf diesen Sachverhalt bereits in seinen Frühschriften hin:

„Gewiß wird die Einstellung zur Arbeit durch ein soziales Betriebsklima à la Hawthorne positiv gefärbt, aber dergleichen ‚Aufwertung‘ ersetzt nicht den direkten Anreiz zur Berufsbefriedigung oder gar Berufsethos, das nur aus der Arbeit selbst hervorgehen kann“¹³.

Wesentliche Voraussetzung für eine Arbeit, die befriedigt, ist für Habermas „die Chance der Identifizierung mit der Arbeit“, und das heißt für ihn, „die Chance, in ihr individuelle Fähigkeiten zu objektivieren“¹⁴.

Karl Marx hat von Hegel die Interpretation der „Arbeit als Selbsterzeugungsakt des Menschen“ übernommen, dabei aber den bei Hegel idealistisch gemeinten Sinn dieser Aussage konkretisiert¹⁵. Was der Mensch ist, das ist er nach Marx in und durch seine Tätigkeit, seine Arbeit. Darin vergegenständlicht, verwirklicht und entäußert er sich. Die Tatsache, daß Besitzer von Produktionsmitteln

über Arbeitsprodukte verfügen, begründet die Entfremdung des Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft. Erst in der sozialistischen, der klassenlosen Gesellschaft könnten die Menschen „vollseitig entwickelte Individuen“ werden, eben durch ihre berufliche Tätigkeit¹⁶.

Dieser marxistischen Auffassung, daß in der kapitalistischen Gesellschaft die Möglichkeit, sich mit seiner Arbeit zu identifizieren, schwindet, wurde in vielerlei Weise widersprochen. Schon in den frühen deutschen Untersuchungen über die Arbeitsfreude bei Industriearbeitern zu Beginn des 20. Jahrhunderts „gilt“ nach Christian v. Ferber: „Die Berufsarbeit... als der einzige gesellschaftlich anerkannte Weg, das Individuum zur ‚Persönlichkeit‘ zu entfalten: In der Arbeit scheidet sich nicht allein das materielle Schicksal, sondern auch kulturelle Verkümmern oder Reichtum der Bildung“¹⁷.

H. P. Bahrdt stellt fest: „In der Regel gründeten auch (die körperlich Arbeitenden) ihr Selbstbewußtsein auf einer disziplinierten und fleißigen Arbeit, die sie zu leisten hatten... Sofern die Tätigkeit nur einige Chancen dazu gab, entwickelten sie ein kompliziertes Selbstgefühl, das eine Identifikation mit der Arbeit erlaubte“¹⁸.

Der Identifikationsprozeß wird heute vor allem sozialpsychologisch analysiert und beinhaltet dabei zweierlei: Er macht einerseits mit der Arbeitssituation vertraut, vermittelt dem Arbeitenden die Kenntnis und Erfahrung, wie er sich zu verhalten hat, andererseits erfährt der einzelne dabei, wer er ist, und entwickelt Selbstgefühl und Selbstbewußtsein. Man kann auch sagen, aus der Identifikation wird dann Identität. „Identität“, meint Anselm Strauss, sei ein schwer zu fassender Begriff. „Aber Identität, was immer sie sonst sein mag, ist verbunden mit den schicksalhaften Einschätzungen seiner selbst – durch sich selbst und durch andere“¹⁹. Eine „wichtige Rolle für die Identifikation mit der eigenen Arbeit“ – und damit wohl auch für die Identität

¹⁶ Vgl. G. Friedmann, a. a. O., 108.

¹⁷ Chr. v. Ferber, Arbeitsfreude, in: W. Bernsdorf u. F. Billow (Hg.), Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart 1955, 46.

¹⁸ H. P. Bahrdt, Wurzeln und Widersprüche der Einstellung zur Arbeit in Industriegesellschaften, in: Von der Arbeit, Hannover 1968, 82.

¹⁹ A. Strauss, Spiegel und Masken – Die Suche nach der Identität, Frankfurt/M. 1968, S. 7.

¹³ J. Habermas, Die Dialektik der Rationalisierung – Vom Pauperismus in Produktion und Konsum, in: Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt, Amsterdam 1970, 13.

¹⁴ Ders., Soziologische Notizen zum Verhältnis von Arbeit und Freizeit, in: Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt, a. a. O., S. 56.

¹⁵ K. Marx, Nationalökonomie und Philosophie, 1844, in: Die Frühschriften, Stuttgart 1953, 281 ff.

titätsbildung – spielen nach Howard Becker und James Carper:

„Das Element der Bindung – oder auch fehlenden Bindung – an eine spezifische Reihe von Aufgaben und an die Art und Weise diese zu behandeln, wie auch das Gefühl der Fähigkeit, sich mit solchen Tätigkeiten zu beschäftigen“²⁰.

Ein solcher Identifikationsprozeß und eine Identitätsbildung vollziehen sich daher in jeder Arbeitssituation. Das Ergebnis dieser Prozesse begründet im wesentlichen die Berufsbefriedigung. Schelsky nennt die „wesentlichste Leistung des Berufs für den modernen Menschen“: „Umweltstabilisierung“ und „Innenstabilisierung der Person“, denn: „In und durch seinen Beruf baut sich der Mensch aber in der Vielzahl der möglichen sozialen Rollen nun ein bestimmtes Handlungssystem auf, das verhältnismäßig dauerhaft ist und dessen Entwicklungsgesetzlichkeit für seine Person er zumeist recht deutlich als seine Lebensnotwendigkeit einsieht ... Lebenskontinuität und Berufskontinuität hängen für uns heute engstens zusammen ... Berufliche Sicherheit, Leistung und Zufriedenheit im Beruf sind wesentliche Grundlagen der seelischen Gesundheit des modernen Menschen“²¹.

5. Berufskarriere und Berufschicksal

Die Berufsbefriedigung hängt nun aber nicht nur von einer bestimmten Berufsposition ab, sondern wird immer vom gesamten Ausbildungs- und Berufsweg, der Berufskarriere, ja von der Lebensgeschichte des jeweiligen Menschen her bestimmt. „Dabei meint Karriere“, so Th. Luckmann und Walter Sprondel, „weniger den geradlinigen Aufstieg innerhalb einer festen Positionshierarchie (für die etwa die Beamtenhierarchie den Prototyp abgibt), sondern den berufstypischen oder individuellen beruflichen Zyklus in der Biographie eines Individuums. Die dabei kumulierte Erfahrung erweist sich für das Verständnis von Einstellungen, Handlungsmustern und Identitätsbildung, soweit sie überhaupt mit dem Beruf in Zusammenhang stehen, von größerer Relevanz als die punktuell isolierte Berufsposition“²².

Berufserwartungen, die nicht erfüllt werden konnten (aus welchen Gründen auch immer: aus finanziellen Schwierigkeiten, persönlichem

Versagen, mißlichen Umständen u. ä.), Ausbildungszeiten und -mühen, die sich als überflüssig herausstellten, und noch nicht erreichte Berufsziele bestimmen und variieren die augenblickliche Einstellung zur Berufsarbeit und das Bild, das der einzelne von sich selbst macht. Dazu kommen die Einflüsse aus anderen Lebensbereichen, denen der Mensch zugehört. Die Familie und ihre Einstellung zum Beruf sowie die verschiedenartigen Freizeitbereiche wirken sich auf die Berufsarbeit aus. Nicht zuletzt prägt auch die Weltanschauung, beispielsweise die Stellungnahme zu den „letzten Lebensproblemen“, das Berufschicksal und wird wiederum von ihm geprägt.

6. Weltanschauung und Beruf

Max Weber versuchte nachzuweisen – entgegen der materialistisch-marxistischen Deutung – daß der „kapitalistische Geist“ vor der „kapitalistischen Entwicklung“ da war²³ und diese erst ermöglicht hat. Eine „der charakteristischen Bestandteile unserer kapitalistischen Kultur ... war und ist noch immer“, so schreibt Max Weber, das „Sichhingeben an die Berufsarbeit“, verursacht durch die „protestantische Ethik“, das heißt „die Schätzung der Pflichterfüllung innerhalb des weltlichen Berufs als des höchsten Inhaltes, den die sittliche Selbstbestätigung überhaupt annehmen könne. Dies war es, was die Vorstellung von der religiösen Bedeutung der weltlichen Alltagsarbeit zu unvermeidlichen Folge hatte und den Berufsbegriff in diesem Sinn erstmalig erzeugte“²⁴. Die religiöse Vorstellung, die für Max Weber in dem deutschen Wort „Beruf“ und dem englischen „calling“ mitklingt, daß es sich um eine Berufung, eine „von Gott gestellte Aufgabe“ handelt²⁵, scheint im Bewußtsein vieler Menschen heute nicht mehr vorhanden zu sein. Geblieben sind aber „Berufstugenden“ nach Chr. v. Ferber:

„Der Verlust jenseitiger Hoffnungen, die für diesseitige Mühen und Entbehrungen entschädigen, so gut wie die bürgerlichen Tugenden der ‚Produktion‘ machen die Berufsarbeit zum bevorzugten Feld, auf dem individuelle Lebensbefriedigung (‚Rechtfertigung‘ der eigenen Existenz) gesucht und sozialer

²⁰ H. S. Becker u. J. Carper, Elemente der Berufsidentifikation, in: Th. Luckmann u. W. M. Sprondel (Hg.), Berufssoziologie, Köln 1972, 267.

²¹ H. Schelsky, Die Bedeutung des Berufes in der modernen Gesellschaft, in: Auf der Suche nach Wirklichkeit, Düsseldorf-Köln 1965, 246 f.

²² Th. Luckmann u. W. Sprondel, Einleitung, in: Berufssoziologie, a. a. O., 19.

²³ M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (zuerst veröffentlicht 1905), in: Die protestantische Ethik, hrsg. v. J. Winkelmann, München und Hamburg 1965, 46.

²⁴ M. Weber, a. a. O., 67.

²⁵ M. Weber, a. a. O., 66.

Status erworben wird. Arbeitsfreude ist ein zutiefst ‚bürgerliches‘ Verlangen und breitet sich mit der Verbürgerlichung der kulturellen Vorstellungen über alle produzierenden Schichten der Gesellschaft aus²⁶.

Die Berufsethik, die Berufstugenden und die damit verbundene Zufriedenheit mit dem Beruf können nicht isoliert von der Sinn- und Daseinsauffassung des arbeitenden Menschen, seiner Weltanschauung, begriffen werden. Es dürfte zumindest recht schwer sein, die Bedeutung der Berufsarbeit in der modernen Gesellschaft zu ignorieren und sich in eine Art Privatsphäre zu flüchten. Extreme Verhaltensweisen sind uns zwar bekannt: Menschen, die, wie man sagt, „ganz im Beruf aufgehen“ und solche, die angeblich nur „ihre Arbeitsstunden absitzen“ und auf die Freizeit warten. Weder die eine noch die andere Haltung sind im Hinblick auf die „Identität“ bzw. „Persönlichkeitsbildung“ wünschenswert. So wird „ganz im Beruf aufgehen“ als „Flucht in den Beruf“ gedeutet, dem ein Verdrängen anderer wichtiger Lebensansprüche zugrunde liege.

Wie unterschiedlich die Interpretationen der Arbeit hinsichtlich ihres Sinngehaltes heute auch sind, der Anspruch nach einer sinnvollen Arbeit, einem sinnvollen Beruf besteht, und dieser Sinn kann letztlich nur von einer Weltanschauung her beurteilt werden.

Bei den befragten promovierten katholischen Laientheologen fiel auf, daß sie fast alle Berufspositionen anstrebten mit hohem sozialen Prestige, z. B. eine Professur. Auf die Frage aber: „Worauf kommt es Ihrer Meinung nach an, wenn man als Theologe Erfolg haben will?“ äußerten sich viele dem Erfolg gegenüber skeptisch, und ein Zehntel lehnte das Streben danach völlig ab²⁷. Ein Beispiel dafür, daß sinnvolle Arbeit nicht unbedingt erfolgreiche Arbeit bedeuten muß.

7. Versuch einer Antwort

Allzu leicht könnten auch die vorliegenden Überlegungen in dem „Rezept“ enden:

Jede Berufstätigkeit befriedigt den Menschen, wenn er nur bereit ist, dies zu akzeptieren und die entsprechende Einstellung und Weltanschauung hat bzw. sich zulegt. Dazu wird er gezwungen, um vor sich selbst (personale

Identität) und vor anderen (soziale Identität) bestehen zu können. Ergeben sich für ihn dennoch Schwierigkeiten und Konflikte in der sozialen Umwelt bzw. mit sich selbst, empfiehlt sich der Besuch eines gruppendynamischen Kurses. Dort werden Konflikte individualisiert und personale wie soziale Identitäten „zurechtgerückt“ sowie eine vernünftige Lebens- und Berufseinstellung vermittelt.

Eine solche Schlußfolgerung würde jedoch das wichtigste Ergebnis dieser Studie übersehen: den Inhalt der Berufstätigkeit und seine Bedeutung für die Befriedigung des arbeitenden Menschen. Dieser Inhalt darf nicht nur als selbstverständliche, notwendig sich einstellende Folgeerscheinung der industriellen-arbeitsteiligen Gesellschaft und der technischen sowie wissenschaftlichen Entwicklung hingenommen werden. Vielmehr sollte überprüft werden, ob nicht gerade Technik und Wissen in Zukunft so eingesetzt werden könnten, daß sich die Arbeit – und nicht nur das Arbeitsklima – ändert, daß der Beruf inhaltsreicher, interessanter, menschenwürdiger, sinnvoller, und damit befriedigender wird²⁸.

Ludwig Sträßle

Eigenbild und Fremdbild von Laientheologen und Priesteramtskandidaten

Ergebnisse einer psychologischen Untersuchung

Der folgende Beitrag stellt wichtige Ergebnisse einer am psychologischen Institut Freiburg/Br. durchgeführten Diplomarbeit dar, durch die überraschende Unterschiede und Vorurteile zwischen beiden Gruppen zum Vorschein kamen. Eine bessere Kenntnis dieser Unterschiede und Vorurteile ermöglicht ein größeres gegenseitiges Verständnis, den Abbau von Vorurteilen, die Bewältigung von Konflikten und damit eine fruchtbare Zusammenarbeit.

Die Problemstellung: Grenze zwischen Kleriker und Laien?

Im Rahmen dieser Untersuchung sollten ins-

²⁶ Chr. v. Ferber, a. a. O., 46.

²⁷ vgl. E. Bindereif, a. a. O., 242 ff.

²⁸ Vgl. hierzu auch H. Kern u. M. Schumann, a. a. O., Teil I, 279.

besondere folgende Probleme erörtert werden: 1. Handelt es sich bei den sogenannten Laientheologen (LTH) und Priesteramtskandidaten (PAK) um zwei verschiedene Sorten oder Gruppen von Studierenden der Theologie? Ist nicht die Grenze zwischen Kleriker und Laie im pastoralen Dienst heute weitgehend aufgehoben, so daß eine Unterscheidung in LTH und PAK hinfällig ist? Oder müssen nicht sogar Unterschiede bestehen, da ansonsten Sonderstatus und Sonderausbildung der PAK im Hochschulkonvikt zwecklos wären?

2. Bestehen zwischen LTH und PAK überhaupt gegenseitige Vorurteile, und, wenn ja, von welcher Art? Vorausgesetzt es gibt solche Vorurteile, sind sie noch durchlässig für andere, neue Erfahrungen oder schon fest erstarrt, daß es kein Entrinnen mehr gibt?

Zum besseren Verständnis der Untersuchungsergebnisse sei zunächst die *Methode* erläutert: Aus 409 Laientheologen der Universität Freiburg und 171 Priesteramtskandidaten der Erzdiözese Freiburg wurden nach einem Zufallsverfahren 30 weibliche LTH, 30 männliche LTH, 30 PAK vor Externitas und 30 PAK nach Externitas ausgewählt. Sie mußten die Begriffe „Vater“, „Schwermut“, „Mutter“, „Muße“, „Psychotherapeut“, „Triumph“, „Tod“, „Autorität“, „Freundschaft“ und „Krieg“ anhand einer vorgegebenen Liste von gegensätzlichen Eigenschaftspaaren – z. B. „hell ... dunkel“, „laut ... leise“ – nach ihrem unmittelbaren spontanen Eindruck kennzeichnen. Die vorgegebene Liste der Eigenschaftspaare war so beschaffen, daß sie die genannten Begriffe nicht exakt beschrieb, sondern den gefühlsmäßigen Gehalt eines solchen Begriffs erfaßte. (So weiß beispielsweise jedermann, was ein Tisch ist, und kann ihn auch mehr oder weniger zutreffend beschreiben, aber jeder Mensch verbindet mit „Tisch“ jeweils andere Gefühle und Einstellungen, je nach seinen Erfahrungen, die er mit „Tisch“ gemacht hat.) Eben diese uneigentliche gefühlsmäßige, mehr oder weniger bewußte Einstellung zu einem Gegenstand wurde untersucht.

Nach den oben genannten 10 Begriffen aus dem allgemeinen menschlichen Lebensraum mußten die Versuchspersonen (Vpn) 7 theologische Begriffe einstufen: „Gott“, „Beru-

fung“, „Spiritualität“, „Sünde“, „Weihe“, „Zölibat“ und „Hierarchie“. Dann hatte jeder Laientheologe anzukreuzen, wie er meint, daß die Priesteramtskandidaten die 7 theologischen Begriffe eingestuft haben, und jeder PAK, wie er meint, daß die LTH die Begriffe einschätzen. Zuletzt mußte jede Untersuchungsgruppe anhand der vorgegebenen Eigenschaftsliste beschreiben, wie sie sich selber tatsächlich sieht; wie sie gerne idealiter sein möchte; wie sie die andere Gruppe sieht; wie sie die andere Gruppe idealerweise haben möchte; wie sie meint, daß die andere Gruppe sie wahrnimmt; wie sie meint, daß die andere Gruppe sich selber wahrnimmt und wie die Gruppe meint, daß die andere Gruppe meint, von ihr eingeschätzt zu werden. (Falls der Leser an dieser Stelle etwas verwirrt ist, braucht ihn dies nicht weiter zu beunruhigen. Für das Verständnis der Untersuchungsergebnisse ist nur wichtig festzuhalten, daß die gegenseitigen Einschätzungen von LTH und PAK auf verschiedenen Ebenen der Wahrnehmung ablaufen.) Zwei unterschiedliche Gruppen

Die Einstufungen sämtlicher Begriffe und Personengruppen auf der vorgegebenen Eigenschaftsliste wurden bei allen Versuchspersonen mit Hilfe eines Computers miteinander verglichen und führten zu den folgenden Ergebnissen:

Mit Hilfe der Faktorenanalyse wurden sämtliche Einstufungen jeder einzelnen Versuchsperson mit den Einstufungen jeder anderen Versuchsperson verglichen. Dabei traten Ähnlichkeiten zwischen den Einstufungen verschiedener Personen in Erscheinung, die auf gemeinsame, der Ähnlichkeit zugrundeliegende Faktoren bzw. Merkmale hinführten. Die beiden deutlichsten Merkmale, anhand derer sich die Versuchspersonen zu Merkmalsgruppen aufgliedern ließen – unabhängig von ihrer formalen Gruppenzugehörigkeit –, waren das Merkmal „priestertheologisch“ und das Merkmal „laientheologisch“. Jede Versuchsperson war mit jedem Merkmal unterschiedlich hoch „geladen“. Wichtigstes Ergebnis war, daß diese aufgrund der Merkmalsladungen gefundenen Gruppen sich fast vollständig mit den formalen Gruppen decken.

Die oben genannten Begriffe und Personen

haben nicht für alle Vpn denselben Gefühlsgehalt, vielmehr kristallisieren sich ganz deutlich zwei Gruppen heraus; innerhalb der beiden Gruppen herrscht z. T. große Übereinstimmung hinsichtlich des gefühlsmäßigen Eindrucks, zwischen den Gruppen dagegen z. T. große Differenz. Man beachte, daß die hier erwähnten beiden Gruppierungen unabhängig von der formalen Zugehörigkeit der Vpn zu den LTH oder PAK allein auf Grund einer mathematischen Analyse gefunden wurden. Das erstaunliche aber ist, daß sich die formalen Gruppen und die mathematisch gefundenen fast vollständig decken! Man kann also irgendeinen Theologiestudenten allein aufgrund der gefühlsmäßigen Eindrücke, die er von oben genannten Begriffen gewonnen hat, mit hoher Treffsicherheit der Gruppe der LTH oder PAK zuordnen.

Bei den PAK zeigt sich ein größeres Gruppenzugehörigkeitsgefühl und eine stärkere Geschlossenheit als bei den Laitentheologen, wobei innerhalb der PAK die „PAK nach Externitas“ stärker als die „PAK vor Externitas“ dazu tendieren, eine eigene Subgruppe zu bilden. Innerhalb der LTH macht sich dieselbe Tendenz zur Subgruppe vor allem bei den weiblichen LTH geltend. Etwas mehr als ein Drittel der LTH und etwas weniger als ein Drittel der PAK können aufgrund ihrer Einstufungen sowohl der Gruppe der LTH als auch der Gruppe der PAK zugeordnet werden. Diese „mittlere“ Gruppe scheint tatsächlich eine „Mittlergruppe“ zu sein: Hier gleichen sich LTH und PAK einander beträchtlich in der gefühlsmäßigen Erfassung von Begriffen. Da diese Begriffe einen allgemeinmenschlichen Lebensraum und einen spezifisch theologischen Horizont abstecken, kann geschlossen werden, daß in dieser Mittlergruppe die Basis für gegenseitiges Verstehen gegeben ist. Beachtenswerterweise nehmen die weiblichen LTH in dieser Mittlergruppe den größten Raum ein; man dürfte also bei Versuchen, Verstehensschwierigkeiten und Vorurteile zwischen LTH und PAK auszuräumen, gut beraten sein, sich dabei vor allem auf die weiblichen LTH zu stützen.

Mehr oder weniger bewußte gefühlsmäßige Differenzen und Vorurteile

Sämtliche Gefühlseindrücke lassen sich in ein

grobes Raster von drei Grunddimensionen oder -qualitäten bringen: 1) angenehm – unangenehm, 2) erregend – beruhigend, 3) kraftvoll, stark – kraftlos, schwach. Dadurch werden zwar vielfältige Gefühlsschattierungen bei den verschiedenen Vpn eingeordnet, aber andererseits erst miteinander vergleichbar. Vergleicht man nun etwa „Freundschaft“ und „Krieg“ nach ihrem gefühlsmäßigen Eindruck bei LTH und PAK, so sehen wir, daß beide Gruppen „Freundschaft“ als etwas sehr Anziehendes und Positives schätzen; „Freundschaft“ kann sowohl erregend als auch beruhigend wirken, sowohl kraftvoll-mitreißend als auch zurückhaltend-zärtlich empfunden werden. „Krieg“ dagegen wirkt auf beide Gruppen extrem abstoßend, Spannung und Angst verursachend; er wird als übermächtig und feindlich, das Ich bedrohend empfunden. „Psychotherapeut“ erleben beide Gruppen stark göttlich und gekennzeichnet durch spirituelle Haltung; er vermittelt Ruhe, Entspannung und Geborgenheit. LTH und PAK möchten gerne so werden wie der „Psychotherapeut“; er bildet einen wesentlichen Bestandteil ihres Wunschbildes von sich selber und von der anderen Gruppe. Insgesamt gesehen, strukturiert sich der in den zehn Begriffen repräsentierte *allgemeinmenschliche Lebensraum* für LTH und PAK, abgesehen von einzelnen Abweichungen, in sehr ähnlicher Weise. Ganz anders liegen die Dinge im *theologischen Erlebnishorizont*: Die LTH erleben den theologischen Lebensraum weniger strukturiert und weniger bedeutungsvoll als den allgemeinmenschlichen Lebensraum. Kein theologischer Begriff reicht bei den LTH an ein solch hohes Ausmaß von Wertschätzung heran, wie sie „Freundschaft“ oder „Muße“ genießen. Bei den PAK dagegen scheinen spezifisch religiöse Gehalte wie „Gott“, „Spiritualität“, „Berufung“ und „Weihe“ ebenso bedeutsam erlebt zu werden wie allgemeinmenschliche Inhalte. Das „Theologische“ nimmt also bei den PAK größeren Raum im Leben ein. Dieser Befund leuchtet auch unmittelbar ein, wenn man bedenkt, daß erstens die PAK ausschließlich das Fach Theologie studieren, während die LTH in der Regel ein bis zwei zusätzliche Studienfächer belegen und daß zweitens die PAK durch ihr Zusammenleben im bischöflichen Hochschulkonvikt auf ihren späteren

Beruf vorbereitet und viel stärker in einen religiös geprägten Lebensraum gestellt werden, während die LTH nicht unter einem Dach zusammenwohnen, sondern in vielschichtigen und andersartigen Beziehungsgefügen stehen und in einer profanen Umgebung leben.

Beispiel „Gott“

Obwohl LTH und PAK gegenüber „Gott“ eine jeweils verschiedene eigene Position beziehen, erkennen sie die Meinung der jeweils anderen Gruppe in der Tendenz weitgehend richtig, wenngleich nicht frei von Unterstellungen. So meinen die LTH, daß die PAK sich „Gott“ gegenüber ganz klein und unterwürftig vorkommen, während in den Augen der PAK „Gott“ wie ein väterlicher Freund erscheint, dem man sich vertrauensvoll überlassen kann. Umgekehrt unterstellen die PAK den LTH, nicht viel von „Gott“ zu halten – jedenfalls weit weniger als sie selber – und ihn als größere Belastung zu empfinden, während die LTH in Wirklichkeit „Gott“ von allen dargebotenen theologischen Inhalten am meisten schätzen und die größte Bedeutung beimessen.

Beispiel „Sünde“

Betrachten wir die Einstufung des widergöttlichen Prinzips „Sünde“, so fällt der eindeutig ablehnende Eindruck auf, den „Sünde“ bei LTH und PAK hinterläßt; beide schreiben ihr Spannung erzeugende, konflikträchtige und belastende Qualitäten zu. „Sünde“ ähnelt am meisten dem gefühlsmäßigen Eindruck von „Krieg“, „Autorität“, „Triumph“, „Schwermut“ und „Hierarchie“, Begriffe, die durchweg abstoßend, freudlos und beklemmend auf LTH und PAK wirken. Allerdings fühlen die PAK eine fast gleich starke Verwandtschaft von „Sünde“ mit ihrem Bild von den LTH, während die LTH „Sünde“ und „Zölibat“ sehr ähnlich erleben; d. h. die PAK empfinden die LTH als feindlich, widergöttlich und bedrückend, während die LTH zum Ausdruck bringen, daß bei ihnen das von zölibatärer Lebensweise und Triumphalismus geprägte Priesterbild auf heftige Ablehnung stößt.

Die LTH empfinden „Sünde“ weniger abstoßend, weniger schlimm als die PAK. Diese, von ihrem eigenen Empfinden abweichende

Position der LTH erkennen die PAK sehr genau, wissen also sehr wohl darum, daß die LTH hier anders denken. Umgekehrt wissen auch die LTH, daß die PAK „Sünde“ abstoßender empfinden als sie selbst, doch täuschen sie sich hinsichtlich des Grades der Ablehnung ganz beträchtlich: so abstoßend wie die LTH meinen, wirkt „Sünde“ nicht auf die PAK. Offenbar unterstellen die LTH den PAK in diesem Punkt eine strenge und kleinliche Haltung, während die PAK den LTH Großzügigkeit und Laxheit unterschreiben.

Beispiel „Weihe“

Das Sakrament der „Weihe“ (Priesterweihe) ist nach kirchlichem Recht ausschließlich den PAK vorbehalten. Sie fühlen sich davon angezogen und überwältigt. „Weihe“ erfüllt die PAK mit jener leichten Unruhe, die auch „Gott“ oder „Vater“ auf sie ausstrahlen. Die enge Verbindung von „Weihe“ mit „Spiritualität“ und „Berufung“ läßt bei den PAK ein Berufsbild erkennen, das solche Elemente wie „Zölibat“ und „Hierarchie“ ausklammert und für die geistliche Auffassung des Priesteramts spricht. Ebenso wie „Berufung“ rücken die LTH „Weihe“ in den neutralen Gefühlsbereich; sie stehen der Weihe ambivalent, mehr oder weniger belastet und eher gelassen gegenüber. Wir können also vermuten, daß „Weihe“ für die LTH entweder irrelevant oder von so schillernder gefühlsmäßiger Bedeutung ist, daß sie keinen profilierten Eindruck gewinnen können. In der Tendenz richtig, aber im Grad der vermuteten Ausprägung überzogen, stellen die LTH ihr Bild von der Wirkung, die „Weihe“ bei den PAK hinterläßt, dar. Sie meinen, daß die PAK „Weihe“ als sehr viel anziehender aufnehmen als sie selber, täuschen sich aber enorm über die wirkliche Position der PAK. Zwar empfinden die PAK „Weihe“ als machtvoll, aber nicht als so übermächtig, wie die LTH annehmen. Andererseits täuschen sich auch die PAK, wenn sie glauben, daß die LTH „Weihe“ nicht nur als weniger anziehend empfinden, sondern direkt als kraftlos, lahm und widerwärtig abqualifizieren. Das trifft in keiner Weise die Position der LTH. Aufgrund des eklatanten gegenseitigen Mißverstehens schließen wir, daß „Weihe“ Zündstoff für gegenseitige

Vorurteile liefert: Die LTH haben den Eindruck, daß die PAK „Weihe“ überbewerten und geneigt sind, sich ihr bedingungslos und unkritisch zu unterstellen; die PAK dagegen fühlen eine wesentliche Säule ihres Berufsverständnisses von den LTH angegriffen und unterbewertet. Da die LTH mit „Weihe“ jedoch nichts Negatives verbinden, die PAK aber den gegenteiligen Eindruck haben, besteht entweder eine Diskrepanz zwischen Eindrucksurteil und manifestem Verhalten bei den LTH oder massive Projektionen der eigenen Unsicherheit und Befürchtungen bei den PAK. Jedenfalls scheint das Problem „Weihe“ von beiden Seiten hochgespielt zu werden, da die eigenen Eindrucksurteile beider Gruppen geringere Diskrepanz aufweisen als die von der jeweils anderen Gruppe erwarteten Einschätzungen.

Beispiel „Berufung“

„Berufung“, wichtige Voraussetzung für die Übernahme eines geistlichen Amtes, erfährt beträchtliche Wertschätzung von seiten der PAK. Sie erleben „Berufung“ als etwas Bedeutungsvolles, das sie nicht zur Ruhe kommen läßt. Die hohe Ähnlichkeit zwischen „Berufung“ und dem Selbstbild und Eigenideal der PAK spricht dafür, daß sie sich weitgehend mit dem Bedeutungsgehalt von „Berufung“ identifizieren. Nicht so die LTH: bei ihnen hinterläßt „Berufung“ keine einprägsamen Spuren. Entweder können sie mit „Berufung“ wenig anfangen, weil sie in ihrem Leben keine bedeutende Rolle spielt, oder ihr Eindruck von „Berufung“ ist so zwiespältig, daß sie zu keiner profilierten Stellungnahme gelangen.

Die PAK meinen, daß die LTH nicht viel von „Berufung“ halten und geringschätzig darauf herabsehen, was jedoch dem tatsächlichen Eindruck der LTH nicht gerecht wird. Für sie, die PAK, ist „Berufung“ ein Grundelement ihres Berufs und deshalb wichtig; von den LTH fühlen sie sich darin nicht bestätigt, obwohl die LTH überwiegend zutreffend den Stellenwert von „Berufung“ für die PAK erkennen.

Beispiel „Zölibat“

„Zölibat“ kennzeichnet eine bestimmte, den kirchlichen Amtsträgern seit etwa tausend Jahren verpflichtend vorgeschriebene Lebens-

form, die geschlechtliche Enthaltensamkeit abverlangt. Im Wandel theologischer Erkenntnisse und veränderter Welt-Anschauung (d. h. der theologischen Sicht von Welt) ist gerade in den vergangenen Jahren die Diskussion um den Zölibat neu entfacht worden. So erscheint die Position der PAK zum „Zölibat“ erwartungsgemäß ambivalent und in ihren Konturen etwas verschwommen, als wollten sie sich gleichsam der Stimme enthalten. „Zölibat“ dürfte für die PAK kaum als erstrebenswertes Ziel gelten, weist er doch große Affinität zu „Schwermut“ auf, die abstoßende und freudlose Züge trägt, und zu „Autorität“, die im Gefühl der PAK allen Idealvorstellungen widerspricht. Bei den LTH stößt „Zölibat“ auf direkte und relativ starke Ablehnung; er läuft den Idealvorstellungen von sich selber und von den PAK völlig zuwider und ruft in ihnen ähnlich negative Gefühlserlebnisse wach wie „Krieg“ und „Sünde“. Unverkennbar verbinden sie mit „Zölibat“ das für sie nicht akzeptable, hierarchisch gestaffelte und triumphalistische Bild vom Amts-Priester.

Die LTH trauen in Fragen „Zölibat“ den PAK eine von ihrem eigenen Eindruck nicht allzuweit entfernte Stellung zu – d. h. in ihren Augen müßten die PAK eigentlich „schon weiter“ sein –, was jedoch die tatsächlichen Gefühlseindrücke der PAK nicht richtig widerspiegelt, die eher unschlüssig zu sein scheinen. Obwohl die PAK sich in keiner Weise mit der Position der LTH zum „Zölibat“ identifizieren, kennen sie deren Eindrucksurteil recht gut, können sich aber nicht von dem Vorurteil frei machen, die LTH hielten überhaupt nichts vom „Zölibat“.

Theologen-Ethos: „Spiritualität“

„Spiritualität“ beschreibt im theologischen Denken eine innere Haltung, ein bestimmtes Ethos, das man von den im kirchlichen Dienst stehenden erwartet. So bemühen sich LTH und vor allem PAK meist auf meditativen Wege um Spiritualität. „Spiritualität“ erfährt bei den PAK sehr hohe Wertschätzung und wird als beruhigend, entspannend und wichtig empfunden. Auch die LTH teilen mit den PAK den Eindruck von Ruhe und Entspannung, den „Spiritualität“ ausstrahlt – vergleichbar dem Erlebniswert von „Muße“. Allerdings bedeutet ihnen „Spiritualität“

nicht so viel wie den PAK. Trotz dieser unterschiedlichen Eindrücke von „Spiritualität“ verstehen sich LTH und PAK hier nahezu vollständig. Die LTH wissen um die stärkere Anziehung und Bedeutung, die „Spiritualität“ bei den PAK annimmt, und umgekehrt vermuten die PAK richtig, daß die LTH weniger von „Spiritualität“ halten als sie selber. Möglicherweise kann in „Spiritualität“ die für beide Gruppen akzeptable Form eines Theologen-Ethos gefunden werden. Sowohl LTH als auch PAK möchten von „Spiritualität“ durchdrungen sein, und sie möchten, daß auch die jeweils andere Gruppe davon geprägt sei. Offen bleibt hierbei, wie „Spiritualität“ inhaltlich zu füllen ist; nur soviel steht fest: angenehm und wohltuend muß sie wirken wie etwa „Muße“ und „Freundschaft“ und ein Gefühl der Ernsthaftigkeit und des Besonderen muß sie vermitteln wie „Gott“ oder „Weihe“.

Ohnmacht gegenüber der „Hierarchie“

„Hierarchie“, terminus technicus für die in der kirchlichen Verfassung niedergelegte Gliederung bzw. Schichtung der Ämter, wird in der Öffentlichkeit häufig mit „Kirche“ gleichgesetzt. Im theologischen Verständnis bezeichnet „Hierarchie“ zwar eine „heilige“, biblisch begründete Ordnung, erfaßt aber nur einen Aspekt von Kirche: die öffentlich-rechtliche und greifbare Gestalt ihrer klerikalen Leitungsorgane.

Einig sind sich LTH und PAK hinsichtlich des abstoßenden, starren, unbeweglichen Eindrucks von „Hierarchie“ und des Gefühls einer gewissen Ohnmacht ihr gegenüber. Sie empfinden „Hierarchie“ in ähnlicher Weise wie „Autorität“ und „Triumph“, „Krieg“ und „Sünde“, „Tod“ und „Schwermut“. Die PAK wissen, daß die LTH „Hierarchie“ noch abstoßender finden als sie selber, vermuten aber fälschlicherweise einen so hohen Grad von Ablehnung, der dem Eindruck der LTH tatsächlich nicht entspricht. Umgekehrt ist den LTH klar, daß die PAK „Hierarchie“ zwar als abstoßend empfinden, aber bei weitem nicht so stark wie sie selber. Damit überschätzen sie ihre eigene und unterschätzen die Position der PAK, denen sie zu Unrecht Konformität mit „Hierarchie“ unterstellen. Die PAK wiederum meinen, daß die LTH „Hierarchie“ weniger machtvoll emp-

finden und sich ihr überlegener fühlen als sie selber, täuschen sich darin jedoch beträchtlich. Die LTH nämlich verspüren „Hierarchie“ als lästigen Druck, der ihre freie Entfaltung hindert und ihre Aktivität lähmt, vergleichbar den Eindrücken von „Autorität“, „Krieg“ und „Tod“. Fast ebenso werden die PAK von „Hierarchie“ berührt.

Wie schätzen LTH und PAK einander ein?

Die PAK halten sich für anziehend und ausgeglichen. Die LTH wissen, daß die PAK sich so sehen, haben selber jedoch einen ganz anderen Eindruck von ihnen. Sie halten die PAK für wenig aktiv, eher lahm – so zwischen „Schwermut“ und „Tod“ plaziert –, schwach und ganz gewiß ihnen, den LTH, unterlegen. Mit „PAK“ verbinden sie primär „Weihe“ und „Berufung“, Begriffe, die für sie selber sehr ambivalent und nichtsagend sind. Die PAK wiederum wissen, daß ihr Selbstbild dem Bild völlig entgegensteht, das die LTH von ihnen haben. Und diese Erkenntnis der PAK, daß die LTH wenig von ihnen halten, ist wiederum den LTH voll bewußt. Beide Gruppen sehen klar die unterschiedlichen Standpunkte und sind sich ihrer sicher, die Meinung des Kontrahenten zu kennen. Die LTH halten sich für anziehend, etwas spannungsgeladen, aktiv und überlegen. Die PAK wissen zwar in groben Zügen, daß die LTH sich so sehen, überschätzen sich jedoch beträchtlich im Ausprägungsgrad der vermuteten Qualifikationen. Sie meinen, die LTH hielten sich für sehr anziehend, dynamisch und sehr überlegen, was in diesem Ausmaß jedoch nicht zutrifft. Im Vergleich dazu schätzen sie selber die LTH weit weniger anziehend, aktiv und überlegen ein. Das bedeutet, daß die PAK den LTH Arroganz und Überheblichkeit unterstellen. Das nun wissen die LTH und befürchten deshalb, auf stärkere Ablehnung bei den PAK zu stoßen, als das tatsächlich der Fall ist. Dieser Eindruck der LTH, von den PAK wenig anerkannt zu werden, ist wiederum den PAK ausreichend klar. Beide, LTH und PAK, haben den gefühlsmäßigen Eindruck, sich gegenseitig zu kennen und erkannt zu werden; sie glauben, daß die jeweils andere Gruppe weiß, wie sie bei ihr dran ist und was sie voneinander zu halten haben. Diese Befunde lassen einerseits auf hohe Sensibilität

und Wachheit der beiden Gruppen füreinander schließen, während andererseits sehr unterschiedliche Standpunkte und Konflikte bis zur gegenseitigen Ablehnung hin durchscheinen.

Schlußfolgerungen und Konsequenzen

Die Diskrepanz zwischen dem jeweils eigenen Bild und dem Bild von der je anderen Gruppe wird durch gegenseitige Vorurteile und Stereotypisierungen erhärtet. Da beide Gruppen ihre gegenseitigen Selbstdefinitionen nicht akzeptieren, kann man auf gestörte Kommunikation schließen. Jede Gruppe hebt sich kontrastierend von der anderen ab, was Polarisierungen, Mißverständnisse, Spannungen und Mißtrauen nach sich zieht. Die Unter- bzw. Geringschätzung der PAK durch die LTH und umgekehrt signalisiert einen Trend zur Distanzierung voneinander, da man sich gegenseitig als nutzlos für die Bewältigung seiner sozialen Umwelt bzw. für die Realisierung seiner Vorhaben ansieht. Wenn die Vorhaben einer Gruppe nur bei gleichzeitigem Fehlschlag der anderen Gruppe erreicht werden können, tritt eine Wahrnehmungsverzerrung ein, mit dem Effekt, daß jede Gruppe die eigenen Leistungen überschätzt, die der anderen dagegen unterschätzt. Fragt man sich, was wohl hinter jenen gegenseitigen Unterstellungen eigentlich stecken mag, scheint m. E. ein Streit um Macht und Selbstbehauptung im Gang zu sein: Die Mitglieder der einen Gruppe weisen der anderen Gruppe Motive und Gefühle zu, die in Wirklichkeit dazu dienen, ihre eigene Feindseligkeit gegenüber dieser Gruppe zu rechtfertigen. Vorurteile entpuppen sich sodann als Projektionen der eigenen Feindseligkeit auf die andere Gruppe bzw. als Abwehrmechanismen der Angst, der anderen Gruppe zu unterliegen.

LTH und PAK müßten ihre Beziehungen auf verschiedenen Ebenen klären und sich mehrgestaltig begegnen. So könnten etwa gegenseitige Vermutungen, Unterstellungen und Befürchtungen in mehreren evtl. gruppendynamischen Sitzungen aufgearbeitet werden. LTH und PAK müßten nach gemeinsamen Aufgaben suchen, die nur in Kooperation bewältigt werden können. Gefühlsmäßige Einstellungen könnten auch durch intensivere Begegnung auf gefühlsmäßiger Ebene

entsprechend geändert werden, z. B. durch gemeinsame Freizeitgestaltung, Freundeskreise, Wohngemeinschaften von LTH und PAK mit anderen Studierenden. In diesem Zusammenhang sei nochmals auf die schon erwähnte Mittlergruppe hingewiesen. Ihr gehören Personen aus beiden Gruppen an, die möglicherweise am ehesten zwischen beiden z. T. festgefahrenen Positionen eine Brücke schlagen können. Da es sich hierbei aber um eine informelle Gruppe handelt, die einzelnen sich oft nicht einmal kennen, sondern nur ähnliche Gesinnung tragen, müßte – vielleicht in oben skizzierter Form – mehr Gelegenheit gegeben werden, daß sich die Angehörigen der Mittlergruppe zusammenfinden und zusammenarbeiten.

Gerhard Reifert

Die Bischofssynode 1974

Der folgende Bericht informiert über das Geschehen der jüngsten Bischofssynode. Er versucht dabei, kritische Beobachtungen nicht isoliert darzustellen, sondern insbesondere auf praktikable Vorschläge für die Zukunft hinzuweisen. red

Mit „leeren Händen“ nach Hause gehen zu müssen – wie ein Alptraum stand diese Vorstellung plötzlich, vier Tage vor dem festgesetzten Ende der Bischofssynode 1974, vor nicht wenigen der rund 200 Teilnehmer dieser repräsentativen Kirchenversammlung. Bis dahin hatten eben diese Synodenväter in 19 Plenarsitzungen und zahllosen Arbeitskreistreffen vier Wochen lang über das zunächst so trocken-theoretisch anmutende Thema „Evangelisierung in der Welt von heute“ beraten und dabei eine geistige Fruchtbarkeit entfaltet, die wohl am meisten sie selbst, nicht weniger aber auch die Beobachter rund um die Synode überrascht hatte. Berge von Informationen waren in den Zustandsschilderungen über die derzeitige Lage der Evangelisierung – und der Kirche überhaupt – in der Welt von heute zusammengetragen worden. Die Fülle der Analysen, Anregungen und Meinungen war so groß und vielfältig, daß der Berichterstatter redlich Mühe hatte, die Öffentlichkeit einigermaßen vollständig über die Synode zu informieren.

Und nun, in der 20. Plenarsitzung am 22. Oktober, erfuhren diese Bischöfe, daß sie selbst den Versuch, aus dieser Fülle von Material ein aufrüttelndes Schlußdokument für die ganze Kirche zu machen, zu drei Vierteln verworfen hatten. Die 42 Seiten, die der zuständige Redaktionsstab – Spezialsekretäre, Berater und Arbeitskreis-Berichterstatter – vorgelegt hatte, mußten allerdings notwendigerweise zu allgemein bleiben, reichten sie doch kaum dazu aus, alle aufgeworfenen Themen auch nur aufzuzählen, geschweige denn die dazu geäußerten, manchmal auch gegensätzlichen Meinungen darzustellen. Für praktische Schlußfolgerungen blieb gar kein Platz.

„Fehlschlag“ und Ausweg

Die Versammlung war im übrigen nicht unschuldig an diesem „Fehlschlag“. Sie hatte es von Anfang an unterlassen, in Teilabstimmungen gewissermaßen immer wieder ihre eigene Meinung zu erforschen. Das Redaktionsteam konnte ja nicht aus sich heraus schließlich festlegen, welches im Einzelfall die Meinung der Mehrheit der Bischofssynode zu diesem oder jenem Problem war. Es flüchtete sich in das bloße Aufzählen und in Allgemeinverbindlichkeiten¹.

In dieser scheinbar ausweglosen Situation erinnerten sich die Synodenväter an die eigentliche, satzungsgemäß verankerte Bestimmung der Synode: sie soll den Papst ohne Umweg über die Kurie von der Lage im Alltag der Kirche informieren und ihm Hinweise für die zukünftige Aktivität der Kirche geben, und sie soll dem Erfahrungsaustausch der Bischöfe untereinander dienen. Diese Aufgabe hat die Versammlung des Jahres 1974 ohne Zweifel in einem bisher noch nie erreichten Maße erfüllt. Paul VI. selbst ließ das zwar in seiner Schlußan-

¹ Der Entwurf für das abgelehnte Schlußdokument entstand aus zwei zunächst getrennten Arbeiten der beiden Spezialsekretäre der Synode, Prof. D. Grasso SJ und dem indischen Theologen S. Amalorpavadass. Grasso's Arbeit war angelegt als „Erklärung“ und umfaßte 12 Seiten, der Inder hatte dagegen ein ausführliches „Dokument“ von über 40 Seiten angefertigt. Die beiden Berichterstatter für die zwei Teile der Synode, die Kardinäle Cordeiro (Karachi) und Wojtyła (Kraukau), machten aus den beiden Arbeiten ein einziges Dokument, indem sie das Grasso-Manuskript als 1. Teil übernahmen und die Arbeit von Amalorpavadass in gestraffter Form daranhängten. Dieser Straffung fielen vor allem die konkreten Aussagen des Inder zum Opfer, und das Dokument erhielt die kritisierte „verschwommene“ Form. Während der Grasso-Teil von der Synode akzeptiert wurde, fiel der Rest bei der Abstimmung durch.

sprache in der starken Betonung des positiven Ausgangs der Synode anklingen, doch verabreichte er den Synodenteilnehmern auch – besonders mit seinen kritischen Anmerkungen zu einigen der „Herzensanliegen“ dieser Versammlung – fast eine kalte Dusche. Aber die Bischöfe selbst waren beeindruckt von der Offenheit und von dem brüderlichen Ton, die in der Synodenaula geherrscht hatten. Nicht nur vor den Mikrofonen in der Vollversammlung selber wurde dies bekannt², sondern auch vor der Öffentlichkeit³.

So setzte sich schließlich die Meinung durch: die Bischofssynode ist keine Miniausgabe eines Konzils, von dem die Öffentlichkeit mit Recht große Proklamationen erwarten darf, sondern hat andere Aufgaben. Es liegt nur an dem späten Zeitpunkt, zu dem man sich zu dieser Erkenntnis durchrang, daß dieser Hinweis schon sehr nach Ausflucht schmeckt. Die Synodenväter hatten große Hoffnungen in den dritten Punkt der Aufgaben der Bischofssynode gesetzt: daß die Bischofssynode auch beschließenden Charakter haben kann, wenn der Papst das will. Paul VI. wollte es diesmal nicht.

Erklärung über die Menschenrechte

Retter in der Not war das Synodenpräsidium. Nicht nur sorgte Kardinal König (Wien), einer der drei delegierten Präsidenten, schon vor dem „Debakel“ dafür, daß Papst und Bischöfe gemeinsam eine Erklärung über „Menschenrechte und Versöhnung“ erließen⁴; das Präsidium unterbreitete der Versammlung als Ausweg auch den Vorschlag, in einer „Erklärung“ die Kirche über die Reichhaltigkeit und die hauptsächlichsten Orientierungen der Oktober-Beratungen zu informieren und außerdem die gesamten Akten der Synode – versehen mit einer Art Index – dem Papst zur freien Verfügung zu übergeben. Einige Synodenteilnehmer äußerten dazu optimistisch die Hoffnung, Paul VI. werde dieses Material zu einer Enzyklika

² Kardinal Gray, Edinburgh: „Ich gehe als ein anderer Mensch von hier nach Hause!“

³ Kardinal Enrique y Tarancon, Madrid, in einer Pressekonferenz: „Wir haben gelernt, daß Europa nicht mehr der Mittelpunkt des Universums ist.“

⁴ Kardinal Krol, Philadelphia, deutete mit seinem Hinweis, es handle sich bereits um die 7. Fassung, an, daß die Erklärung keineswegs eine Augenblicks-laune war!

über die Evangelisierung verwenden. Diesen Hoffnungen – vor allem aber der Erwartung, diese Enzyklika könnte sich aufgrund des Synodenmaterials als besonders „progressiv“ erweisen – ist jedoch seit der Ansprache des Papstes in der Schlußsitzung der Boden entzogen.

Ein „Index“ der Synoden-Diskussionen

Der erwähnte Index ist besonders geeignet, die Reichhaltigkeit der Beratungen darzustellen. Er trägt zwar den Aufdruck „sub secreto“, enthält aber nur Dinge, die dem Synoden-Beobachter längst bekannt sind – eben die Themen, die in der Synodenaula und in den Arbeitskreisen aufgegriffen wurden. Im Stil bloßer Kapitelüberschriften, die nicht erkennen lassen, welche Stellungnahmen dazu in der Synode abgegeben wurden, werden insgesamt 67 Themen unter 12 Oberbegriffen genannt:

1. Der Heilige Geist (sein ständiges Wirken innerhalb und außerhalb der Kirche; die Förderung des geistlichen Lebens im Hl. Geist; Notwendigkeit von Gebet und Kontemplation usw.).

2. Die Verkündigung des Wortes Gottes und das Zeugnis des Lebens (die Pflicht, das Evangelium in der Kirche selbst zum Tragen zu bringen und dafür neue Methoden zu finden; Verkündigung des ganzen Evangeliums gemäß der Lehre der Kirche; das Zeugnis des Lebens als integrierender Bestandteil der Evangelisierung usw.).

3. Die Kirche als ganze im Dienst des Evangeliums (die missionarische Natur der ganzen Kirche; die Pflicht der Bischöfe und Priester, in Gemeinschaft mit dem Papst zu lehren; die Verantwortung der Theologen und Intellektuellen in der Evangelisierung; das Zeugnis des vorbildlichen Lebens der Familie; die besondere Rolle der Frau; die angemessene Weiterbildung der Laien im Apostolat; die Anerkennung neuer Dienste der Evangelisierung, z. B. der Katechisten usw.).

4. Die Funktion der Orts- und Partikularkirchen in der Evangelisierung (Notwendigkeit einer näheren Klärung der Stellung der Partikularkirchen; die Pluralität in Theologie und Liturgie, Gemeinschaftsleben und Diensten, und demgegenüber die notwendige Einheit der Universalkirche usw.).

5. Die Religiosität des Volkes als Grundlage

für eine tiefergehende Evangelisierung (Hervorhebung der positiven Werte in der Volkfrömmigkeit; Notwendigkeit ihrer Reinigung von Verfallserscheinungen usw.).

6. Die Kirche als universales Heilssakrament (die Bestimmung aller Menschen zum Heil; der Mangel an Einheit unter den Christen; Notwendigkeit der Erstevangelisierung bei Nichtchristen; Förderung des Dialogs mit nichtchristlichen Religionen, Nichtglaubenden und Atheisten; die Pflicht des Staates, Religions- und Gewissensfreiheit zu achten; die Suche nach geeigneten Methoden für die Verkündigung des Evangeliums an die Menschen einer säkularisierten Welt usw.).

7. Der Ökumenismus (die Notwendigkeit einer verstärkten Zusammenarbeit mit anderen Christen; die Notwendigkeit einer weiteren Klärung des Begriffs Ökumenismus; die zu vermeidenden Gefahren eines falschen Irenismus und Indifferentismus usw.).

8. Evangelisierung und ganzheitliche Befreiung des Menschen (die innige Verknüpfung zwischen Glaube und Liebe, die als erstes die Gerechtigkeit fordert; über die Tendenz der Förderung des Menschen und der vollen Befreiung des einzelnen und der Gesellschaft in Christus; die Forderung des christlichen Glaubens, die Gesellschaft als brüderliche Gemeinschaft aufzubauen; die Pflicht der ganzen Kirche, sich für die Gerechtigkeit einzusetzen; der Fortschritt des Menschen als integrierender Bestandteil der Evangelisierung usw.).

9. Die Evangelisierung und die Jugend (Anerkennung ihres Strebens und Wunsches nach innerlichem Leben, nach Kenntnis der Heiligen Schrift und der Probleme des Lebens, ihrer Empfänglichkeit für soziale Fragen, für Gerechtigkeit und Befreiung; ihre Schwierigkeiten, die Kirche als Institution zu akzeptieren; ihre Beeinflussbarkeit durch permissive Moral und säkularisierte Gesellschaft usw.).

10. Die kleinen Gemeinschaften (die leider nicht ganz eindeutige Bedeutung dieser Bezeichnung; der Wert dieser Gemeinschaften im gegenwärtigen Leben der Kirche; die Notwendigkeit, daß sie Gemeinschaft mit der Hierarchie halten usw.).

11. Die nicht praktizierenden Gläubigen (Ursachen für den Auszug einer beträchtlichen Anzahl von Gläubigen aus dem kirchlichen

Leben; Suche nach Möglichkeiten, sie zurückzugewinnen; Bedeutung eines „Katechumenates nach der Taufe“ usw.).

12. Der Einsatz der Mittel der sozialen Kommunikation in der Evangelisierung (die Vordringlichkeit, einzelne Gläubige, insbesondere junge Menschen, und die Amtsträger in der Kirche zum rechten Einsatz von Presse, Hörfunk, Fernsehen, Film usw. im Dienst der Evangelisierung auszubilden; die Notwendigkeit, den in diesen Medien an verantwortlicher Stelle beruflich Tätigen dabei zu helfen, die Wahrheit und die Menschenwürde umfassend zu fördern usw.).

In Zukunft mehr eindeutige Meinungsäußerungen gewünscht

Bei aller Reichhaltigkeit der Synodendiskussionen und mithin bei aller Anerkennung, daß diese Synode ganz offensichtlich ein positives Ergebnis gehabt hat, fragen sich nicht nur die Beobachter rings um die Synode, sondern auch die Synodenväter selbst, wie es mit der Bischofssynode weitergehen soll. Ein bißchen mehr als diese – letztlich unverbindliche – Beratung des Papstes wird aus der Synode heraus gewünscht. Dazu wäre es freilich doch nötig, daß die Synode – trotz aller gegenteiligen Versicherungen in diesem Jahr – ein wenig vom Charakter eines Konzils erhält und durch die Verabschiedung eindeutiger Meinungsäußerungen in der Form von Dokumenten Fakten schafft.

Wie man dahin gelangen kann, darüber konnten sich die Synodenväter in der 24. Plenarsitzung am 25. Oktober in einer Diskussion über die Arbeitsmethoden der Synode ausführlich äußern. Vorschläge zur Verbesserung der Synodenarbeit wurden auch bei der Diskussion über die Frage geäußert, in welchen Zeitabständen die Synode zusammenzutreten solle⁵.

⁵ Die Kardinäle Döpfner (München) und Suenens (Brüssel) sowie Bischof Weber (Graz) waren schon vorher auf dieses Thema eingegangen, als sie die Versammlung angesichts der – scheinbar drohenden – Auflösung des Hauptthemas in viele, zunächst ohne unmittelbar erkennbare Verbindung nebeneinander stehende Einzelthemen dazu aufforderten, die Synode möge sich auf einige wenige Schwerpunkte einigen und dazu fundierte praktische Anregungen erarbeiten. Die wichtigsten der ungeklärt gebliebenen Probleme – insbesondere die Problematik der Partikularkirchen, die Pluralität der Theologie gegenüber der erforderlichen Einheit der Kirche sowie Spezialthemen, wie etwa eine theologische Begründung der Befreiung des Menschen aus dem Evangelium – sollten dagegen der internationalen Theologienkommission des Heiligen Stuhles zur näheren Klärung übergeben werden.

Kardinal Marty (Paris) meinte z. B., die Synode möge von Anfang an eine Kommission einsetzen, die einzig und allein ein eventuelles Schlußdokument in den Blick nimmt und von der ersten Vollversammlung an alles sammelt, was dafür geeignet sein könnte. Kardinal Döpfner schlug vor, man möge bereits im Verlauf der Arbeiten häufiger Sondierungsabstimmungen halten, damit Überraschungen am Schluß vermieden würden. Während sich das Synoden-Generalsekretariat und der neugewählte Bischofsrat der Synode in der Zeit bis zur nächsten Bischofssynode im Jahr 1977 mit diesen und anderen Vorschlägen auseinandersetzen, ist ein Vorschlag des Schweizer Bischofs Vonderach (Chur) durch die Entscheidung der Synode für einen dreijährigen Tagungsturnus bereits gefallen: Vonderach hatte sich für einen Abstand von zwei Jahren zwischen den Synodensitzungen ausgesprochen und ange-regt, die eine Vollversammlung möge bereits das Thema der nächsten in einer Art „erster Lesung“ vorbereiten; dann könnten die Bischofskonferenzen in den zwei Jahren bis zur nächsten Bischofssynode ihre Stellungnahmen abgeben und der dann tagenden Versammlung läge bereits ein revidierter Text für eine dritte und endgültige Lesung vor⁶.

Was wahrscheinlich von der Arbeitsmethode dieser Synode bleiben wird – und wenn das stimmt, wird es einen Gewinn für die Beratungen von Kirchenversammlungen dieser Art darstellen –, ist die Methode, bei den Beratungen von den Gegebenheiten der Kirche in der Welt von heute auszugehen und erst dann zu theologischen Schlußfolgerungen vorzustoßen. Es war genau dieser Ansatz, der die Diskussionen in der Aula so reichhaltig und – auch ohne Schlußdokument – so fruchtbar für die Synodenväter selbst gemacht hat. Er wurde diesmal zum

⁶ Vielleicht können die Vorteile dieses Verfahrens aufgegriffen werden, wenn ein weiterer Vorschlag Kardinal Döpfners berücksichtigt wird, der auf der Erfahrung des Konzils aufbaut: einer jeden Bischofssynode sollte ein bereits mit den Bischofskonferenzen abgeklärtes „Schema“ für ein Schlußdokument unterbreitet werden, das nicht als „unverbindliches“ Arbeitsdokument gilt; vielmehr sollte es die Arbeiten der jeweiligen Versammlung in der Weise bestimmen, daß alle Meinungsäußerungen und Sprachgruppen-Arbeiten seiner Modifizierung und Verbesserung dienen. Generalsekretariat und Bischofsrat der Synode werden genug zu tun haben, bis zur nächsten Bischofssynode aus den vorgebrachten Verbesserungsvorschlägen für die Arbeit der Versammlung brauchbare Änderungen der bisher geltenden Geschäftsordnung herauszuarbeiten.

ersten Mal angewandt. Wie sich allerdings die römische Kurie dazu stellt, die auf diese Weise in den Hintergrund gedrängt wurde, und was der Papst selber nach den Erfahrungen des Oktober 1974 davon hält, nachdem er sich zu so vielen kritischen Anmerkungen in seiner Schlußrede gedrängt fühlte (ob aus eigenem Antrieb oder auf Drängen anderer, sei dahingestellt), ist eine Frage, die die Zukunft beantworten muß.

Praxis

Hannjürg Neundorfer **Rückblick auf drei Jahre Arbeit als** **nebenamtlicher Pfarrer**

Im folgenden Bericht wird geschildert, warum der Versuch, zugleich als Arbeiterpriester eine volle Arbeitsverpflichtung in einer Fabrik bzw. in der Krankenpflege und als (nebenamtlicher) Pfarrer die Leitung einer Gemeinde auf sich zu nehmen, gescheitert ist – und dies trotz sehr positiver Erfahrungen. Der Arbeiterpriester soll nach Neundorfer zwar einer Gemeinde zugeordnet sein; er soll sie aber nicht als Pfarrer leiten, da er die Erwartungen einer heutigen Gemeinde an ihren Pfarrer nicht erfüllen kann.*

Seit fünf Jahren arbeite ich als Arbeiterpriester. Nach sechzehn Dienstjahren (6 Jahre Kaplan, 3 Jahre Jugendseelsorger, 7 Jahre Pfarrer) erhielt ich die Erlaubnis, in der Fabrik zu arbeiten. Vier Jahre arbeitete ich in einem Großbetrieb als Transformatorenwickler (Akkord- und Schichtarbeit), danach einige Monate als Sportsanitäter, zuletzt als angelernter Pflegehelfer in einem Krankenhaus (chirurgische Männerstation).

Vor drei Jahren wurde mir die Seelsorge in der Pfarrei St. Gabriel im Süden Nürnbergs übertragen. Die Pfarrei zählt etwa 2500 Katholiken unter viertausend Nichtkatholiken,

* Über die Berechtigung dieser Erwartungen und über die Unmöglichkeit, daß heute schon in unseren Breiten die Gemeindemitglieder praktisch den Großteil der Arbeit selbst leisten, schreibt Neundorfer in Heft 2.

die Sonntagsgottesdienste werden von knapp 300 Personen besucht; eine Kirche mit Pfarrhaus und kleinem Kindergarten ist vorhanden, auf dem Gebiet der Pfarrei steht eine Grundschule mit etwa 500 Schülern in 16 Klassen.

Durch die Arbeit in der Fabrik – zuletzt im Krankenhaus – war ich wöchentlich etwa 45 Stunden vom Pfarreiterritorium weg, konnte aber in besonderen Fällen (Schulgottesdienste, Begräbnisse) immer den Arbeitsplatz mit Austrittschein („in privater Angelegenheit“) verlassen. Durch die Schichtarbeit war ich normalerweise entweder ab 15.00 Uhr in der Pfarrei oder hatte den Vormittag frei, so daß ich außer den Wochenenden tägliche etliche Zeit für die Pfarrei frei hatte.

Erwartungen der Gemeinde hinsichtlich der Seelsorge

Zu Anfang meiner Tätigkeit in der Pfarrei wurde die Hoffnung ausgesprochen, daß die Gemeindemitglieder nach ihren Möglichkeiten die ihnen zukommenden Aufgaben selbst wahrnehmen, da keine hauptamtlich tätigen Personen zur Verfügung stehen.

Die Gemeinde erwartete und erwartet, in herkömmlicher Art von einem Pfarrer geführt zu werden, und hat durch viele ihrer Mitglieder ihre Enttäuschung ausgedrückt, daß ich die Fabrik nicht verlassen habe.

Es werden drei Sonntagsgottesdienste gehalten, im Lauf der Woche ist zweimal Heilige Messe, in der Regel am Abend, außerdem ist bei besonderen Anlässen (für Gruppen, für Familien und für Kranke) fallweise Gelegenheit zur Heiligen Messe. Öfters finden Andachten am Sonntag abend statt.

Die Gemeinde erwartet Unterricht in der Schule für die etwa 160 Grundschüler katholischer Konfession. Dieser Unterricht wurde folgendermaßen erteilt:

Der gesamte Sakramentenunterricht wurde von mir an Samstagnachmittagen erteilt. Die Kinder mußten dazu angemeldet werden. In der Regel begann der Unterricht in der Adventszeit oder nach Allerheiligen und wurde bis Christi Himmelfahrt durchgeführt, ohne Rücksicht auf schulfreie Tage. Die Kinder kamen regelmäßig, unentschuldigtes Fehlen war selten, häufig nahmen andere Kinder und auch Erwachsene an diesen Gruppen teil.

Die *Gottesdienstgestaltung* konnte nicht in die Hand einer Gruppe übergehen, sondern blieb in meiner Hand. Schuld daran ist auch, daß ich nicht genügend Zeit darauf verwende, Mitarbeiter zu suchen und auszubilden und daß ich (aus Zeitmangel und Mangel an Interesse) nicht genug private und gesellschaftliche Kontakte pflege, obwohl ich verhältnismäßig viele Besuche mache.

Eine Einwirkung auf das Leben des Viertels, in Zusammenarbeit mit anderen Gruppen, unterblieb, obwohl bei den schweren *Mißständen* in diesem stark vernachlässigten Viertel dazu reichlich Anlaß wäre. Auch gibt es keine planmäßige *Öffentlichkeitsarbeit*. Vom Pfarrgemeinderat ging in dieser Hinsicht ebenso wenig aus wie von mir.

Schwierigkeiten und Voraussetzungen

Die Gemeinde wurde der Aufgaben Herr, für die sie Fachleute hatte und nur die Anregung einer Glaubensgemeinschaft brauchte. Zu dieser Gemeinschaft konnte ich helfen.

Im allgemeinen aber wollte die Gemeinde einen Pfarrer, der immer da ist. Viele Mitglieder, mit denen ich freundschaftlich verbunden bin, werfen mir doch vor, daß ich meine Pflicht nicht erfülle.

Die größte Schwierigkeit ist also nicht die Belastung durch die Arbeit in der Fabrik bzw. im Krankenhaus und zugleich in der Seelsorge. Die Arbeit ist bei körperlicher Gesundheit zu leisten. Voraussetzung für eine fruchtbare Arbeit in der Pfarrei (nach der Berufsarbeit) ist freilich:

Erfahrung in seelsorglicher Arbeit und Weiterbildung,

eine anspruchslose Lebensführung,
eine gute Zeiteinteilung.

Eine große Hilfe ist das Selbstbewußtsein, das einerseits aus der Arbeit unter Arbeitskameraden und andererseits aus der Unentgeltlichkeit der pfarrlichen Arbeit kommt.

Weiter sind die Härten der Arbeitsbelastung dadurch gemildert, daß ich praktisch keinen Haushalt habe, nur wenige Möbel, in der Kantine esse, und daß jederzeit in meinem Haus geholfen bekommen kann. Eine Raumpflegerin kommt einmal wöchentlich, um das Haus in Ordnung zu bringen. Es wohnen ständig Leute im Haus (zur Zeit sind es außer mir vier: zwei koreanische Arbeiter und ein Studentenehepaar). Diese lockere

Wohngemeinschaft ist für mich eine Hilfe. Freilich ist das Pfarrhaus damit voll besetzt.

Die Formung durch das Arbeitermilieu kann nicht hoch genug eingeschätzt werden als Hilfe, auch im Gebet, wie im Umgang mit Menschen.

Die Hauptschwierigkeit wird bei der Verkündung des Wortes Gottes sichtbar. Tatsächlich habe ich dazu – weil ich durch die pfarrliche Routine in meiner Zeit festgelegt bin – nur in der Predigt im Gottesdienst Gelegenheit. Das ist eine Verarmung und unzulässige Verkürzung. Ich komme aber nicht in irgendwelche Zusammenkünfte von Menschen (in die ich als Normalpfarrer kommen konnte), außer an meinem Arbeitsplatz. Die dort gewonnenen Kontakte kann ich anderweitig nicht fortsetzen. Aber auch in dieser verkürzten Form ist die Predigt für mich immer schwerer geworden, obwohl ich sie sorgfältig vorbereite und die Gemeinde ziemlich aufmerksam ist.

Fazit

Das Leben eines Arbeiterpriesters mit seiner Aufgabe ist mit dem Leben eines Pfarrers in einer bürgerlich denkenden Gemeinde und deren Erwartungen nicht zu vereinbaren, obwohl alle Beteiligten besten Willens sind. So bin ich verhindert, mit bedeutenden Gruppen im Viertel zusammenzukommen, mit denen ich wegen meiner freien Stellung gut zurechtkommen kann: Gruppen von Jugendlichen, Zusammenkünfte von Arbeitern und Vereinen, sogar mit den Nachbarn der Kirche (die nächste Umgebung der Kirche hatte früher einen sehr schlechten Ruf und leidet heute noch darunter). Trotz meiner Bekanntheit in dieser Umgebung komme ich nicht zu den Leuten.

Die Verwaltung des Pfarramtes – auch die ehrenamtliche – macht unter unseren Voraussetzungen und bei den Erwartungen der Durchschnittspfarreien (die auf unsere Pfarrei zurückschlagen) das Leben eines Arbeiterpriesters auf die Dauer unmöglich. Das ist keine Mißachtung der Pfarrei und ihrer berechtigt erscheinenden Wünsche, sondern eine Feststellung, die nach Jahren treu geleisteter Arbeit getroffen wird.

Es ist zu empfehlen, daß in unseren Verhältnissen der Arbeiterpriester in lockerer Zuordnung zu einer Pfarrei lebt, dort mithilft,

wenn es sich ergibt, sich aber den Milieus und den Menschen widmet, die einem beamteten Pfarrer im Normalfall nicht offen sind. Er braucht die Stütze der organisierten Gemeinde und wird ihre brüderlich gewährte Hilfe annehmen und auch brüderlich helfen (aber braucht keinen von Mitgliedern auf Grund von Rechtstiteln geforderten Dienst zu verrichten – er handelt aus Brüderlichkeit). Aber er darf nicht vereinnahmt werden von der Pfarrei. Sonst besteht die Gefahr, daß er seinen speziellen Beruf verliert. Er hat die Möglichkeit zu einer den Menschen und der Kirche dienenden Aufgabe.

Als einziger unter den Arbeiterpriestern Deutschlands habe ich drei Jahre lang versucht, beide Aufgaben miteinander zu verbinden. Die Gemeinde macht nicht mit und spürt auch, daß von seiten des Klerus diesem Versuch nicht besonderes Interesse, sondern Vorsicht entgegengebracht wird.

Also müssen die Aufgabe der Gemeindeleitung in einer gewöhnlichen Pfarrei und die Aufgabe des Arbeiterpriesters getrennt bleiben, damit der Priester nicht zwischen den Ansprüchen der Pfarrei (die bei unserer Personalsituation in wenigen Jahren doch nicht mehr erfüllt werden können) und seinem Auftrag als Arbeiterpriester zerrissen wird und den Frieden und die nervliche Gesundheit verliert. Damit wäre dem Reich Gottes nicht geholfen.

Paul M. Zulehner

Berufserwartungen und Zulassungskriterien für kirchliche Dienste

Obwohl sich die Berufserwartungen von Laientheologen, die am kirchlichen Dienst interessiert sind, und die Angebote vieler Diözesen weithin decken, gibt es trotz zahlreicher positiver Motive starke Barrieren auf seiten der Laientheologen gerade gegen die Übernahme von pastoralen Diensten, die ihre Ursache im unklaren Berufsmodell und in einer zu „konservativ-immobilen“ konkreten Kirche haben. Wer aber „überzeugt ist von der Lebensnotwendigkeit der Sache und Person Jesu“, wird sich auch zum Dienst in der konkreten Kirche entschließen können.

Auch „der Mut, sich selbst ins Spiel zu bringen“, wird heute gleicherweise von Priestern, Diakonen und Laien im kirchlichen Dienst, ja von allen, die ihr Christsein ernstnehmen, verlangt. Dies macht der folgende Beitrag durch einen kurzen Bericht über eine Tagung von Laientheologen und Personalreferenten (u. a.) sowie durch knapp gefaßte Zulassungskriterien deutlich. red

Nicht selten wird von amtlichen Vertretern der Kirche vermerkt, daß für sogenannte „Laien- oder Diplomtheologen“ eine Reihe von kirchlichen Berufen offenstünden, sich jedoch nur sehr wenige Laientheologen um solche kirchliche Berufe bewerben. Jetzt, wo die Berufsmöglichkeiten in mühsamen Prozessen geschaffen worden seien, fehle plötzlich das Interesse an ihnen. Auf dem Hintergrund dieser seltsam widersprüchlichen Situation fand vom 8.–10. Nov. 1974 in Österreich eine Tagung statt, zu der sowohl Laientheologen (50 Damen und Herren) als auch „offiziöse“ bzw. über die diözesane Situation bestens informierte Vertreter der Kirche versammelt waren.

1. Wünsche und Möglichkeiten

In einer ersten Arbeitsphase wurden die Berufswünsche der Theologiestudenten in Arbeitskreisen erhoben. Es ergab sich ein breit gestreutes Feld von Berufsvorstellungen. Parallel dazu wurden in einem Arbeitskreis der diözesanen Vertreter die heute schon vorhandenen Berufsmöglichkeiten gesammelt. Die Ergebnisse der beiden Arbeitsvorgänge wurden einander gegenübergestellt. Die Überraschung war groß, als sich zeigte, daß es so gut wie keinen Berufswunsch gab, der zur Zeit nicht realisiert werden könnte: als „Pastoralassistent“ oder „Gemeindeassistent“ in einer Orts- oder Personalgemeinde (wobei sich Pastoral- und Gemeindeassistent in Österreich darin unterscheiden, ob einer in einer Gemeinde mitarbeitet oder sie eigenverantwortlich leitet); in kategorialen diözesanen oder überdiözesanen Diensten (wie Beratung, „Spezialseelsorge“ für Gastarbeiter, Jugend, Kranke, Akademiker, Tourismus etc.); in der kirchlichen Erwachsenenbildung; in diözesanen Ämtern und als Führungskräfte der Katholischen Aktion; in der wissenschaftlichen Laufbahn; in der Schule; nicht zuletzt

in verschiedenen außerkirchlichen Berufen. Auf vielfältige Kombinationsmöglichkeiten wurde sowohl auf seiten der Theologiestudenten wie der kirchenamtlichen Sprecher hingewiesen.

2. Subjektive Barrieren

Nachdem in eindrucksvoller Weise erarbeitet worden war, daß die Kluft zwischen Berufswünschen und -möglichkeiten heute bereits weitgehend überbrückt ist, drängte sich die beide Seiten beunruhigende Frage auf, warum dennoch das Interesse an einer Berufsübernahme begrenzt ist. Wiederum wurde ein induktiver Arbeitsstil gewählt: Es sollten jene Barrieren genannt werden, welche den Einstieg in einen kirchlichen Beruf behindern. Diese Barrieren wurden in gemeinsamer Arbeit auf einem rollentheoretischen Hintergrund reflektiert. Dabei kristallisierten sich folgende Konfliktfelder heraus:

2.1 Der pastorale Grundkonflikt und die Distanz zur Kirche

Jeder kirchliche Beruf stellt sich dar als Versuch, den Auftrag Jesu in kirchlicher Gestalt im Dienst der Menschen zu verwirklichen. Der Träger eines kirchlichen Berufes steht somit gleichsam zwischen dem (kirchlich tradierten) Auftrag Jesu und den Menschen bzw. deren Nöten und Erwartungen. Auftrag Jesu und Erwartungen der Menschen decken sich aber nur im eschatologischen Idealfall. Der in der Kirche Berufstätige muß daher damit rechnen, daß sich Auftrag Jesu (in kirchlicher Gestalt) und Erwartungen der Menschen nur teilweise decken. Dafür gibt es mehrere Ursachen: entweder ist die „Welt“ entchristlicht und hat sich so von der Kirche entfernt, oder es ist die Kirche veraltet und im negativen Sinn weltfremd. In dem einen Fall wäre die „Welt“ am spannungsgeladenen Verhältnis von Kirche und Welt „schuld“, im anderen die Kirche.

Wie nun ein interessanter Test bei den Tagungsteilnehmern zeigte, halten die Laientheologen eher die Kirche für weltfremd und stehen in einer kritischen Distanz zur Kirche. Diese starke Distanz zur Kirche zu Gunsten der „Welt“ ist aber nur zum Teil Kritik an der konkreten Kirche; vielmehr ist in ihr auch das eingeschlossen, was von Tagungsteilnehmern als „Glaubensunsicherheit“, feh-

lende „vernünftige Spiritualität“ oder „persönliche Desorientierung“ genannt wurde.

2.2 Die konkrete Kirche

Die Bedenken gegenüber der Kirche sind vielschichtig: Vieles läuft unter dem Stichwort „Amtskirche“ und „Hierarchie“; der Absolutheitsanspruch der Kirche führe zur Intoleranz; berechnete kritische Distanz werde so verunmöglicht, obgleich zwischen Christus und der Kirche unterschieden werden müsse; die Kirche sei unglaubwürdig, weil sie nicht diene, sondern beherrsche, und dies in einer konservativ-immobilen Form, mit einem bedrückenden Betriebsklima.

2.3 Die Angst vor der Freiheit

Viele Laientheologen beklagen, daß die Berufsmodelle für Laientheologen neu und inhaltlich weithin undefiniert sind, wobei sie zugleich auf eine gewisse Konzeptlosigkeit der Pastoral und eine Unsicherheit in der Verkündigung verweisen. Diese Offenheit in der Ausgestaltung des konkreten Berufsmodells verlangt naturgemäß von seinem Träger ein hohes Maß von Kreativität und Eigeninitiative: und in diesem Sinn Freiheit. Die Klage über die Unschärfe der Berufsmöglichkeiten trägt somit einen Schuß an Angst vor Kreativität, Eigeninitiative und Freiheit in sich.

Beklagt wurde von den Tagungsteilnehmern die geringe materielle Belohnung sowie die begrenzte Pragmatisierungsmöglichkeit. Infolge der prekären Finanzsituation vieler Diözesen erhebt sich die Frage, ob die Kirche in Zukunft die materielle Lebensbasis der in ihr Berufstätigen sicherstellen kann. Man wird solche Sorgen der Laientheologen verstehen müssen, gibt es ja auch unter den Priestern nicht wenige, die am liebsten die Kirche zur Mutter und den Staat zum Vater haben, m. a. W. nach Pragmatisierung (plus Unabhängigkeit) verlangen, wobei ja schon der Weihetitel im Grund einer kirchlichen Pragmatisierung gleichkommt. Von manchen Bewerbern wird aber für einen kirchlichen Beruf mehr an Sicherheit erwartet, als in den meisten profanen Berufen heute möglich ist. Ein bedeutsames Problem vieler Laientheologen ist die Sorge um ein ausreichendes gesellschaftliches und innerkirchliches Sozialprestige. Es geht dabei um die Wertschätzung

des Berufs von Seiten der Amtskirche, der Priester, der Gemeindemitglieder wie auch der wenig kirchlichen Menschen. Die Laientheologen würden als zweite Garnitur widerwillig geduldet; zugleich stellten sie für manche Priester eine Verunsicherung dar, was noch verschärft würde, wenn „Gemeindeassistenten“ als *virī probati* zu Priestern geweiht und mit der Leitung der Eucharistiefeier beauftragt werden würden; für die Gemeindemitglieder schließlich gelte zunächst immer noch die Gleichsetzung von Kirche und Priester, weshalb für andere kirchliche Berufe imagemäßig so gut wie kein Platz sei. Bezüglich der den Laientheologen zugänglichen kirchlichen Berufe ist davon auszugehen, daß ihre „Funktionalität“ im Bewußtsein der Menschen (inner- wie außerkirchlich) tatsächlich noch keineswegs sichergestellt ist. Deshalb ist auch kein „Start-Sozialprestige“ vorhanden. Daraus kann nicht gefolgert werden, daß die neueren kirchlichen Berufe auch hinkünftig kein Sozialprestige haben werden. Wer heute als Laientheologe einen kirchlichen Beruf anstrebt, kann aber nicht – wie etwa der Priesteramtskandidat – damit rechnen, daß ihm ein sehr hohes Sozialprestige als Geschenk in die Wiege seines Berufs gelegt wird. Vielmehr hängt es von seiner Tätigkeit und seiner Persönlichkeit ab, ob es ihm gelingt, sich Sozialprestige „mitzuverdienen“. Dazu sind Kreativität, Einsatzbereitschaft, Risikofreudigkeit, Unabhängigkeit vonnöten. Verständlich, daß es sich nicht ein jeder zutraut, einen Beruf zu übernehmen, der so viel an Durchsetzungsvermögen und Einsatz verlangt.

3. Berufskriterien

Auf dem Hintergrund dieser in Zusammenarbeit mit den betroffenen Laientheologen durchgeführten Konfliktanalyse war es relativ einfach, Kriterien für den kirchlichen Beruf zu formulieren¹. Dabei konnte mühelos von ‚Zulassungskriterien‘ gesprochen werden, da den Tagungsteilnehmern plausibel gemacht werden konnte, daß das Engagement eines Christen in der Kirche nicht unbedingt an einen kirchlichen Beruf gebunden ist und

¹ Vgl. zu diesen Ausführungen: P. M. Zulehner, Kriterien der Zulassung zu kirchlichen Berufen, in: Religion nach Wahl. Grundlegung einer Auswahlchristen-pastoral, Wien 1974, 127–141. – Auch in: Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung, hrsg. v. K. Forster, Freiburg 1974, 221–235.

„kirchlicher Beruf“ eben ex definitione Indienstnahme eines Menschen durch die Kirche zur Verwirklichung ihres vorgegebenen Auftrags ist.

3.1 Überzeugtsein von der Lebensnotwendigkeit der Sache und Person Jesu und die Fähigkeit, diese auch einsichtig zu machen

Ein erstes Kriterium ließ sich im Anschluß an den pastoralen Konflikt formulieren. Wer als Träger eines kirchlichen Berufes zwischen dem Auftrag Jesu und den Menschen vermitteln will, muß nicht nur die Menschen kennen („Nachfrageseite“), sondern muß von der Person und Sache Jesu überzeugt sein („Auftragsseite“), muß wissen, was sie für die Menschen bedeuten (bzw. bedeuten könnten) und muß – als Vermittler – imstande sein, diese Überzeugung auch einsichtig zu machen. Grundvoraussetzung für jeglichen kirchlichen Beruf ist somit nichts anderes als persönlicher Glaube, das Feststehen in Gott, eine tragfähige und vermittelbare Spiritualität. Gemeint ist hier der grundlegende Glaubensakt, die Grundentscheidung eines Menschen für Gott, wie er uns in Jesus Christus geschichtlich begegnet. Daß sich dieses Sich-Einlassen-auf-Gott mit theologischem Ringen und auch teilweiser Unsicherheit auf der Ebene der Glaubensformulierungen verträgt, daß es auf dem Boden einer getroffenen Grundentscheidung so etwas wie eine persönliche Hierarchie der Wahrheiten geben kann und auch geben darf, hat für die Tagungsteilnehmer befreiend gewirkt.

3.2 Dienst in der konkreten Kirche

Insofern dieser geforderte christliche Glaube im Vollsinn stets gemeindlich-kirchliche Gestalt annimmt, bringt die Grundentscheidung des Glaubens auch ein grundsätzliches Ja zur konkreten Kirche mit sich. Ohne diese Basisidentifikation mit der Kirche läßt sich ein kirchlicher Beruf nicht ergreifen. Wiederum ist mit dieser Basisidentifikation keine Totalidentifikation mit konkreten Ausformungen der Kirche gemeint. Kritische Identifikation ist nicht nur möglich, sondern auf Grund der menschlich-sündigen Dimension der Kirche auch zu fordern. Kritische Identifikation bedeutet jedoch für nicht wenige einen hinreichenden Grund zum Desengagement: „Weil die Kirche so kritikwürdig ist, weil

sie eine sündige und stets zu erneuernde Kirche ist, kann ich mich mit ihr nicht einlassen.“ Sollte dies da und dort sogar heißen: „Ich bin froh, daß die Kirche nicht so ist, wie sie sein sollte, denn sonst bliebe mir nichts anderes übrig, als mich einzulassen?“

3.3 Der Mut, sich selbst ins Spiel zu bringen
Insofern schließlich feststeht, daß insbesondere die neueren kirchlichen Berufe eine enorme Herausforderung für ihre Träger mit sich bringen, ein hohes Maß an Kreativität, Eigeninitiative, Risikofreudigkeit, Durchsetzungs- und Durchstehvermögen, damit ein hohes Maß an Freiheit verlangen, muß als Kriterium der Mut verlangt werden, sich selbst ins Spiel zu bringen, oder, wenn man es noch pointierter sagen will, sich selbst aufs Spiel zu setzen. Gefordert sind daher weniger sicherheitsbedürftige Menschen, sondern dynamische Persönlichkeiten. Es braucht Menschen, die es sich nicht einrichten wollen, sondern die durch ihr Engagement mit-helfen, das Reich Gottes zu verkünden und aufzubauen.

4. Wie stehen die Aussichten?

Wem die Kirche und ihre Personalnot nicht gleichgültig ist, wird sich auf dem Hintergrund solcher Überlegungen fragen, wie denn die Chancen stehen, daß sich hinkünftig mehr junge Menschen als bisher für einen Beruf in der Kirche bewerben.

Zunächst wird man nüchtern festhalten müssen, daß der „pastorale Grundkonflikt“, also die Spannung zwischen Kirche und Welt, eher weiter zu- als abnehmen wird. Damit wird sich die Glaubensnot verschärfen. Zugleich gibt es aber deutliche Anhaltspunkte, daß junge Menschen nicht nur ihre spirituelle Not erkennen, sondern bereit sind, an ihrer Überwindung zu arbeiten. Neben Berufsbarrieren wurden von den Tagungsteilnehmern starke positive Momente genannt: Der Dienst an und mit Menschen, die Überzeugung vom Evangelium, vom Reich Gottes, vom Auftrag Jesu und seiner Kirche, die Chance, den Glauben und damit sich selbst zu verwirklichen, in der Kirche zu leben, Freude am Glauben zu finden. Man wird sich ernstliche Gedanken machen müssen, wie dieser Bedarf nach einer dynamischen Spiritualität unter Laien-theologen abgedeckt werden kann. Es wird

hinkünftig nicht möglich sein, viele Priester für die spirituelle Formung der Priesteramts-kandidaten freizustellen, nur sehr wenige hingegen für die potentiellen Kandidaten der neueren kirchlichen Berufe.

Unter den zahlreichen Berufsbarrieren gibt es eine Reihe mit stark „objektivem Einschlag“: Die Situation der Kirche, ihr „Betriebsklima“, die geringe „Wertschätzung“ der neuen kirchlichen Berufe. Die Aussichten, daß sich Menschen für neuere kirchliche Berufe bereit erklären, hängt daher nicht nur von den Bewerbern ab, sondern ebenso von der „Kirche“ selbst. Es genügt nicht, nur Berufsmodelle zur Verfügung zu stellen. Ebenso entscheidend ist, wie die „Kirche“ selbst den Laien-theologen begegnet, wie sie eingeschätzt werden und wie das Leben der Kirche insgesamt sich darstellt. Es ist zu fragen, ob die Kirche heute jene dynamischen Persönlichkeiten anzieht, die solche mit der Last der Freiheit versehene neue kirchliche Berufe zu übernehmen bereit sind. Es gibt deutliche Anhaltspunkte dafür, daß sich heute in den Priesterseminaren eher sicherheitsbedachte junge Menschen sammeln, die dynamischen Persönlichkeiten hingegen entweder gar nicht mehr ins Seminar kommen oder aber vor der Weihe wieder ausscheiden². Sollte hier, wie manche mutmaßen, der Zölibat als „geheimer Filter“ wirken? Oder sollte das restaurative Klima der Kirche mehr die Sicherheitssuchenden anziehen? Wie umfangreiche Untersuchungen unter Katholiken, aber auch unter Priestern gezeigt haben³, besteht zwischen Religiosität bzw. Spiritualität und Stabilitätsverlangen ein hoher Zusammenhang. Dieser gründet freilich weniger in theologischen Überlegungen, da christlicher Glaube zwar ein Feststehen und damit Geborgensein in Gott meint, zugleich aber auch Konfrontation mit dem lebendigen Gott, damit Herausforderung zur Umkehr, Erneuerung und Einsatz für den Bruder. Vielmehr ist der hohe Bezug von Sicherheit und Reli-

² In diese Richtung weist eine eigene Studie an jenen Theologen, die 1973 und 1974 in die österreichischen Priesterseminare eingetreten sind. Ähnliche Anhaltspunkte bietet die Umfrage unter den deutschen Priesteramts- und Ordenskandidaten.

³ Vgl. P. M. Zulehner, Kirche und Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen. Bearbeitung und Interpretation von Ergebnissen und Umfragen des Instituts für kirchliche Sozialforschung Wien über „Religion und Kirche in Österreich“ und „Priester in Österreich“, Wien 1974.

gion Ausdruck menschlicher Lebensnot, die erst der Erlösung durch den Glauben bedarf. Im selben Ausmaß, als sich junge Menschen auf den lebendigen Gott „ver“-lassen, sich an seinem menschengewordenen Wort richten, ausrichten und aufrichten, werden somit auch die kirchlichen Berufsmöglichkeiten ergriffen werden.

Glosse

Ferdinand Klostermann Nachruf auf einen „Synodalen Vorgang“

Die Beschlüsse der „Österreich-Synode“ treten am 1. Jänner 1975 in Kraft. Die „Dokumentation“ (Wien 1974) enthält sowohl die jetzt offiziellen Texte wie auch die vom ÖSV beschlossenen Formulierungen. Zur Art der Bestätigung durch die Bischofskonferenz und zu den wichtigen Änderungen bringen wir die folgenden Bemerkungen. red

Am 11. Oktober 1974 hat der Wiener Erzbischof im Stephansdom die Dokumente des Österreichischen Synodalen Vorgangs (ÖSV) „in der Form der Beschlußfassung durch die österreichischen Bischöfe am 2. Juli 1974“, also in modifizierter Form, promulgiert. Niemand, der überhaupt ein Amt in der Kirche anerkennt und ihm eine echte Funktion zuerkennt, wird den Bischöfen das Recht absprechen, synodale Beschlüsse zu bestätigen, nicht oder nur unter bestimmten Voraussetzungen zu bestätigen, wengleich man sich sehr verschiedene Formen dieser Bestätigung vorstellen können: beispielsweise eine Beschlußfassung im Rahmen des synodalen Vorganges selbst mit qualifiziertem Stimmrecht der Bischöfe, so daß etwa ein Beschluß nicht gegen zwei Drittel der Stimmen der Bischöfe zustande kommen kann, sondern neu verhandelt werden muß, was dem synodalen Geschehen entsprechender wäre. Auf jeden Fall, besonders wenn es sich um eine

Bestätigung außerhalb des synodalen Geschehens und ohne jegliches Gespräch mit der Synode selbst handelt, wird man auch den Betroffenen, den Synodalen und dem „übrigen“ Volk Gottes, nicht das Recht absprechen können, sich über die Beschlüsse der Bischöfe, ihr Zustandekommen, ihre Zweckmäßigkeit und ihre Folgen Gedanken zu machen. Denn man kann immer aus der Geschichte lernen, auch aus eventuellen Fehlern, und es später oder anderswo besser machen als es vielleicht hier geschah; und auch Bischöfe dürfen und sollen ja nicht alles tun, was sie können.

Folgendes fällt auf:

1. Zunächst ist *positiv* zu vermerken, daß die Publikation der Synodendokumente nun nicht mehr, wie ursprünglich geplant, die Beschlüsse selbst veränderte, sondern die Änderungen der Bischofskonferenz ausweist und den ursprünglichen Text erkennen läßt; daß – leider nur zum Teil – auch die Abstimmungsergebnisse in der Bischofskonferenz ausgewiesen werden und nicht eine Einmütigkeit gemimt wird, die nicht vorhanden war; daß mitunter auch Gründe angeführt wurden, wenn sie auch oft wenig überzeugend klingen; schließlich, daß die Bischöfe sich bereit erklärten, auch von ihnen nicht gedeckte Beschlüsse (Voten) des Synodalen Vorganges an den Apostolischen Stuhl in Rom weiterzuleiten, freilich mit der Stellungnahme der Bischofskonferenz.

2. Die Österreichische Bischofskonferenz hat „nur bei einigen Texten“ *Ergänzungen* und Klärungen hinzugefügt und einige „wenige Streichungen“ vorgenommen. „Um Mißverständnissen vorzubeugen, haben auch einige Bischöfe zu Texten, die unverändert von der Bischofskonferenz bestätigt sind, einen Kommentar erstellt, der somit als Erläuterung „gesamtösterreichische Geltung hat“, wie es im „Vorwort des ÖSV-Präsidenten Kardinal Dr. Franz König“ zur Publikation der Dokumente heißt. Wenn man die Synodenbeschlüsse nur zählt, ist von diesen Änderungen sicher nur ein kleiner Teil der Texte berührt; wesentlich anders sieht die Sache schon aus, wenn man die Texte wiegt, wie wir gleich sehen werden.

3. Bedauerlich ist zunächst die *Vorgangsweise*. Sie wird der Würde des Gottesvolkes kaum gerecht und ermuntert engagierte Laien nicht

gerade, ein anderes Mal wieder so viel Zeit und Kraft für die Kirche zu investieren. Das lag schon im Statut des ÖSV begründet, das von einem Minimum an Vertrauen und von der Angst bestimmt war, der ÖSV könnte der Bischofskonferenz entlaufen, und das noch über seinen Wortlaut hinaus eng ausgelegt oder überhaupt nicht angewendet wurde. Nicht nur die Thematik wurde ausschließlich von der Bischofskonferenz festgelegt, auch die von den zuständigen Stellen, selbst von Diözesen, für die vorbereitenden Kommissionen vorgeschlagenen Mitglieder wurden von der Bischofskonferenz noch gesiebt. „Bedenken der österreichischen Bischofskonferenz, die in der Lehrautorität oder im Gesetzgebungsrecht der Bischöfe begründet sind, werden der Vollversammlung während der zweiten Lesung mit entsprechender Begründung bekanntgegeben“ (Art. 12/5). Wäre von dieser Bestimmung voll Gebrauch gemacht worden, wäre eine Diskussion zu strittigen Punkten noch in der Synode möglich und vielleicht ein Kompromiß erreichbar gewesen, was das Statut ausdrücklich vorsah (Art. 13/3). So aber schwieg die Bischofskonferenz in der Synode, die Bischöfe äußerten sich zum Teil sogar positiv und verweigerten dann in geschlossener Sitzung außerhalb der Synode und ohne jegliches Gespräch mit den Synodalen oder auch nur einer Vertretung derselben die Zustimmung. Damit wurde das Gespräch der Bischöfe, das so erfreulich begonnen hatte, als sie sich entschlossen, in der Synode mitzudiskutieren, zu argumentieren und mitabzustimmen, gerade in der entscheidenden Phase abgebrochen. Dabei ist zu beachten, daß gerade das Synodendokument „Träger kirchlicher Dienste“, an dem die Bischofskonferenz die meisten Änderungen vornahm, in der Synode mit 120 Ja und nur 3 Nein bei 6 Enthaltungen, also mit einem beträchtlichen Teil der bischöflichen Stimmen, angenommen worden war, da kaum nur Bischöfe mit Nein oder Stimmenthaltung votierten.

4. Die *Würde des Gottesvolkes*, über das nach Apg 2,17 der Geist ausgegossen ist, das es darum nicht nötig hat, daß es jemand belehrt (1 Joh 2,27), und das als Volk geistlicher Menschen selbst alles beurteilt (1 Kor 2,15), wurde auch nicht sehr beachtet, als der

Salzburger Erzbischof die Synodalen noch vor Schluß der Synode anläßlich einer marianischen Predigt mit der Eröffnung überraschte, schwierige Aufgabe der postsynodalen Bischofskonferenz werde es nunmehr sein, die Beschlüsse des ÖSV daraufhin zu prüfen, in welchen nur der Trend der Zeit und in welchen der Geist Gottes wirksam wurde. Nun soll hier gewiß nicht, wie dies Herr Prälat Simmerstätter (Österr. Klerusblatt 107, 1974, 217) zu tun scheint, allen österreichischen Bischöfen unterstellt werden, sie wären der Meinung, in den von der Bischofskonferenz abgeänderten oder nicht unterstützten Beschlüssen des ÖSV wäre der Geist der Welt wirksam gewesen. Kardinal König sprach in seiner Promulgationsrede auch von einem Faktor „Zeit“, was auf Erwägungen hinsichtlich der Zweck- und Zeitgemäßheit schließen lassen könnte, hinsichtlich der man freilich sehr verschiedener Meinung sein kann. Das andere wäre ja auch wohl nicht so leicht nachzuweisen; und man müßte die Bischöfe, wie schon betont wurde, auch nach den Kriterien fragen, nach denen sie so sicher feststellen, daß in Beschlüssen, die immerhin nach ernstem und jahrelangem Ringen von Gläubigen und für die Kirche engagierten Menschen mit beachtlichen Mehrheiten gefaßt wurden, nicht der Geist Gottes am Werk war (Linzer Kirchenzeitung v. 28. 7. 1974, 10).

Die einzelnen Änderungen

Sieht man die einzelnen Änderungen an, so hat man den Eindruck, der Bischofskonferenz ging es gerade bei den Punkten, um deren Klärung auf der Synode am eingehendsten gerungen wurde, zunächst um die Erhaltung des Status quo und um die möglichste Übereinstimmung mit der augenblicklich geltenden römischen Meinung; man wird darin schwerlich schon ein Zeichen des Geistes dessen sehen können, der „alles neu macht“ (Apk 21,5), und seines Wirkens. Dies gilt vor allem für die bedeutsamen Beschlüsse im Bereich der ersten Kommission.

So war die Aufhebung der Zölibatsverpflichtung unverheirateter ständiger Diakone von der Synode mit 115 Ja, 8 Nein und 7 Enthaltungen befürwortet worden, von den Bischöfen aber mit 1 Stimmenthaltung abgelehnt worden. Die Prüfung der Zulassung

von Frauen zum Diakonat war von der Synode mit 102 Ja, 18 Nein und 11 Enthaltungen empfohlen worden, von den Bischöfen stimmten sieben dafür bei 8 Enthaltungen. Begründungen wurden hier von den Bischöfen nicht angeführt.

Die grundsätzliche Gleichstellung der ordnungsgemäß laiierten Priester mit den Laien und ihre Betrauung mit kirchlichen Diensten beschränkten die Bischöfe ohne jegliche Begründung auf Dienste „ohne besondere Beauftragung“, außer man sieht im Hinweis auf das derzeit übliche römische Laisierungsverfahren eine Begründung. Mit der gemachten Einschränkung wird außerdem der Sinn des ganzen Beschlusses hinfällig; völlig unklar bleibt auch, wie sie mit dem beispielhaft angeführten „Religionsunterricht an Schulen jeder Art“ vereinbart werden kann.

„Um Mißverständnissen vorzubeugen“, strichen die Bischöfe mit 10 Stimmen bei 5 Enthaltungen einen Leitsatz, der sich auf die Ausschöpfung aller Formen der Priesterberufung bezog, „etwa durch die Weihe von jenen, die im Beruf stehen und ihren Beruf neben den priesterlichen Aufgaben ausüben wollen“. Der Leitsatz war immerhin von der Synode mit 106 Ja, 15 Nein und 11 Enthaltungen angenommen worden.

Auch die Empfehlung: „Bei aller Respektierung der Beschlüsse der römischen Bischofsynode 1971 wird die österreichische Bischofskonferenz gebeten, sich bei den zuständigen Stellen um das Recht zu bemühen, bewährte verheiratete Männer zu Priestern weihen zu dürfen“, machte sich die Bischofskonferenz „nicht zu eigen und tritt auch für diese Empfehlung nicht ein“, „um Mißverständnissen vorzubeugen“ und unter Berufung auf die römische Bischofssynode. Kardinal König führte als Begründung an, die Bischofskonferenz sei der Meinung gewesen, Vorstöße einzelner Länder in dieser Sache seien nicht sinnvoll (Kathpress v. 20. 8. 1974, n. 192, Beilage 3). Man fragt sich, wie es denn sonst weitergehen soll und ob nicht Rom die Meinung der großen Teilkirchen erst einmal hören müßte, um sachgemäß handeln zu können. Die seinerzeitige Empfehlung war mit 81 Ja, 41 Nein und 9 Enthaltungen von der Synode angenommen worden.

Einer Empfehlung zum Suchen von Formen,

„die ein Mitwirken des ganzen Volkes Gottes bzw. seiner Gremien bei der Erstellung der Kandidatenlisten für das bischöfliche Amt“ ermöglichen, stimmten die Bischöfe mit 12 Ja und 3 Enthaltungen „nur im Sinn der römischen Richtlinien“ zu, die gerade mit dieser Empfehlung überwunden werden sollten. Die Synode hatte die Empfehlung mit 73 Ja, 43 Nein bei 16 Enthaltungen angenommen. Eine völlig unverbindliche Nennung möglicher „gesamtösterreichischer Synodaler Vorgänge“ in der Zukunft hat die Bischofskonferenz gestrichen.

In der pastoral äußerst wichtigen Empfehlung: „Die Österreichische Bischofskonferenz möge sich dafür einsetzen, daß gläubige wiederverheiratete Geschiedene unter neuen, über die bisherige ‚bewährte pastorale Praxis‘ hinausgehenden Voraussetzungen an den Sakramenten teilnehmen können“ wurden die entscheidenden Worte von der Bischofskonferenz geändert auf: „unter bestimmten Voraussetzungen“. Das besagt überhaupt nichts; denn das war bisher schon möglich. Der ursprüngliche Text war mit 81 Ja, 39 Nein und 17 Enthaltungen angenommen worden. Immerhin erklärte sich die Österreichische Bischofskonferenz bereit „im Einvernehmen mit anderen Bischofskonferenzen in Rom vorstellig zu werden, daß wiederverheiratete Geschiedene, von denen viele an ihrer Situation leiden und Sehnsucht nach den Sakramenten haben, unter noch zu bestimmenden Voraussetzungen an den Sakramenten teilnehmen können. Bis zur gesamtkirchlichen Klärung bleibt die bisherige Regelung“.

Es ist auch schwer zu verstehen, daß sich die Bischofskonferenz nicht einmal die Empfehlung einer vorurteilsfreien Prüfung „der Weihefähigkeit und Weihemöglichkeit der Frau“ seitens der „zuständigen Gremien“ (103 Ja, 13 Nein, 14 Enthaltungen) zu eigen machen konnte. Die Frage soll also nicht einmal vorurteilsfrei geprüft werden. Auch will die Bischofskonferenz nicht „für die Beseitigung von Diskriminierungen der Frau im CIC“, sondern nur „für die Gleichberechtigung“ eintreten.

Was die Jugend anlangt, wurden in dem Satz: „Die Kirche begrüßt . . . Initiativen der Jugend, die . . . unternommen werden, . . . um gesellschaftliche Strukturen zu verändern,

die die Befreiung und Entfaltung des Menschen verhindern“ (105 Ja, 12 Nein, 17 Enthaltungen), die Vokabeln „verändern“ und Befreiung“ von den Bischöfen gestrichen.

Der Ausdruck „Laienpredigt“ wurde „mit Hinweis auf römische Regelungen und den diesbezüglichen Beschluß der deutschen (!) Bischofskonferenz“ von den Bischöfen eliminiert; der Text war mit 90 Ja, 16 Nein und 21 Enthaltungen angenommen worden.

Der Empfehlung, „auch Nichtpriestern (Männer und Frauen) bei entsprechender Qualifikation die Habilitation und Berufung zu ermöglichen“ (115 Ja, 4 Nein, 10 Enthaltungen) hat sich die Österreichische Bischofskonferenz „nur im Rahmen der kirchlichen Richtlinien“ angeschlossen, die eben modifiziert werden sollten.

Es fällt schwer, diese Veränderungen „aus der schweren Last einer letzten Verantwortung, die die Bischöfe für die Kirche Österreichs tragen“ (Kardinal König) zu verstehen, also gleichsam in einem Gewissensnotstand begründet zu sehen. Es handelt sich vielmehr durchwegs um die bloße Prüfung von Problemen oder überhaupt um keine grundsätzlichen Fragen, sondern um Dinge, die man auch nach der traditionellsten Theologie so und so lösen könnte. Es ist bedauerlich, daß die österreichischen Bischöfe bei den erwähnten Entscheidungen fast ausschließlich als Vertreter der römischen Interessen und Standpunkte in Erscheinung traten und kaum als Vertreter ihrer Presbyter und ihres in der Synode offiziell vertretenen Diözesanvolkes. Gewiß können die Bischöfe nicht nur „Volkstribunen“ spielen; eine ihrer entscheidenden Funktionen ist die Wahrung der notwendigen (!) Einheit in der Kirche, und darum haben sie auch (!) die gesamtkirchlichen Anliegen gegenüber ihrem Presbyterium und gegenüber dem ganzen Diözesanvolk zu vertreten. Aber sie werden auch diese Funktion nur recht erfüllen, wenn sie auch Glaubenszeugen ihrer Ortskirche bleiben und auch deren Anliegen gegenüber der Gesamtleitung der Kirche vertreten; auch das ist ihre schlichte Amtspflicht, und ohne deren getreue und aufrichtige Erfüllung kann die Gesamtleitung der Kirche gar nicht sachgemäß agieren.

Bücher

Walter Dennig – Hannes Kramer, *Gemeinwesenarbeiter in christlichen Gemeinden. Berichte – Analysen – Folgerungen*, Christophorus-Verlag, Freiburg, und Burckhardt-Haus-Verlag, Gelnhausen 1974, 160 Seiten.

Die Situation der europäischen Kirchen ist gekennzeichnet durch ein Auseinanderklaffen von „religiösem“ und sozialem Engagement. Viele Gemeinden und Pfarrer wollen sich nur mit dem „Eigentlichen“ (Gott, Liturgie, Gebet, Religion) befassen: die vertikale Häresie. Von dieser kirchlichen Praxis enttäuscht, wenden sich manche Christen und christliche Gruppen sozialen, gesellschaftlichen, politischen Aktivitäten zu, ohne die Chancen christlicher Praxis, christlichen Glaubens wahrzunehmen: die horizontale Häresie. Es sind aber auch Kräfte am Werk, die diesem Zerfall der Kirche entgegenarbeiten. Sie versuchen das Miteinander und Ineinander von religiöser und sozialer Praxis zu verwirklichen, da sie beides für die zwei Seiten der einen Münze Kirche halten. Besondere Bedeutung kommt dabei der *Gemeinwesenarbeit* zu (neben Einzelfall- und Gruppenarbeit wird so die dritte Methode der Sozialarbeit genannt). Die Praxis der kirchlichen *Gemeinwesenarbeit* steckt im deutschsprachigen Raum allerdings noch in den Kinderschuhen. Die ersten Versuche mit *Gemeinwesenarbeitern* in Kirchengemeinden verliefen nicht befriedigend. Gerade deshalb ist es verdienstvoll für die weitere Entwicklung, daß ein ökumenischer Arbeitskreis von Sozialarbeitern und Theologen in jahrelanger Arbeit versucht hat, die ersten praktischen Erfahrungen in der BRD zu analysieren und Leitlinien für die Weiterarbeit auszuarbeiten. Einiges aus dem *Inhalt*: *Gemeinwesenarbeit*, eine Herausforderung christlicher Gemeinden; Entstehungsbedingungen; Erfahrungsberichte; Konfliktfelder der *Gemeinwesenarbeit* in Kirchengemeinden aus soziologischer und theologischer Sicht; Leitlinien zur Sozialarbeit in christlichen Gemeinden; Folgerungen aus der Sicht des Gemeindepfarrers und Sozialarbeiters; Musterarbeitsvertrag und Musterdienst-

anweisung, Planspiel zur Entscheidungsfindung in der Gemeinde usw.

Grundanliegen dieses ökumenischen und interdisziplinär entstandenen Buches ist es, fachlich verantwortliches soziales Engagement und religiöse Praxis auf der Gemeindeebene miteinander ins Gespräch zu bringen. Beide Seiten werden dazulernen. — Dieses Buch ist zu empfehlen für Gemeindeglieder, Sozialarbeiter, Gemeinwesenarbeiter, Mitarbeiter in kirchlichen Gemeinden und Wohlfahrtsverbänden u. a. m. *Normann Hepp, München*

Pastorale 2. Handreichung für den pastoralen Dienst, herausgegeben von der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen: *Heinz Schuster*, *Leben des Christen in der Welt*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1973, 88 Seiten.

„Ehe eine auch noch so engagierte und aktive kirchliche Gemeinde mit der konkreten Not oder Frage eines konkreten Menschen beschäftigt werden kann, ist schon immer irgendein bestimmter Christ mit ihr beschäftigt.“ Aus diesem Grund trifft diese Schrift einen vorrangigen Problempunkt, und auch weil der Autor die Tatsache nicht verkennt, daß viele Menschen zwar ernsthaft bemüht sind, christlich ihr Leben zu gestalten, ohne sich aber mit der Institution der Kirche identifizieren zu können. Gerade weil dem Christen in seiner von Jesus gebrachten Freiheit eine nur graduelle oder partielle Identifikation mit der Kirche zugestanden wird (Kirche nicht nur als Gemeinschaft der Glaubenden, sondern als geschichtlich gewordene, gesellschaftliche, dem Menschen überantwortete Größe), kann mit aller Ernsthaftigkeit nach den Möglichkeiten und Normen eines konkreten christlichen Lebens gefragt werden. Ausgangspunkt dieses Faszikels ist ein kurzer Umriss der Botschaft Jesu, seines vertrauensvollen mitmenschlichen Verhaltens, das Gott seinerseits eingenommen hat. Diese Welt ist also „kein Sandkasten Gottes“. Der Gott der Christen ist vielmehr in der menschlichen Welt der Christen mit im Spiel, ohne aber dem Christen seine Aufgabe für diese Welt aus der Hand zu nehmen, denn die dem Menschen einmal geschenkte Freiheit wird nicht rückgängig gemacht, sondern in Jesus

erst richtig bestätigt. Von dieser Sicht aus, von einem radikal entfatalisierten Weltbild, bei dem der Mensch zwar im Mittelpunkt steht, aber nicht als autonome Größe gesehen wird, sind die Grundlinien eines christlichen Ethos gezeichnet. Ethos und christlicher Glaube werden als Einheit dargestellt, indem Glauben als jene Bewegung verstanden wird, „durch die der Mensch von sich weg auf ein Vor-ihm-Liegen zugeht (sich verlassen!)“. Grundlinien einer solchen christlichen Ethik wie Humanität, Weltfrömmigkeit, Freiheit, Fruchtbarkeit oder Effizienz, Einsatz für den Frieden und schließlich der gläubig-hoffende Anspruch auf das Leben werden zwar nur kurz, dafür aber sehr geschickt skizziert. So kann dieser Faszikel jedem empfohlen werden, der spürt, daß die Situation des einzelnen Christen faktisch — wenn auch entgegen mancher theologischer Voraussetzungen und Vorstellungen — die umgreifendere, fundamentalere und vom Menschen als totaler empfundene ist im Vergleich zum kirchlichen Engagement. Der Autor macht mit der gegebenen Säkularität der Welt ernst, ohne das Fragen nach dem Sinn jeder konkreten Existenz zu vergessen. *Niklaus Bayer, Fribourg*

Büchereinlauf

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

- Adler Gerhard*, Es gibt Dinge zwischen Himmel und Erde . . . Parapsychologie, Okkultismus und Religion, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1974
- Biemer Günter*, Die Botschaft von der Menschwerdung, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1974
- Bittner Ursula — Goldscheid Elisabeth — Weber Clemens*, Fest der Kinder. Gemeindebildende Eucharistie Vorbereitung, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1974
- Casper Bernhard*, Wesen und Grenzen der Religionskritik. Feuerbach, Marx, Freud, Echter Verlag, Würzburg 1974
- Fetscher Iring — Machovec Milan* (Hrsg.), Marxisten und die Sache Jesu, Chr. Kaiser Verlag, München — Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1974
- Fichtl Friedemann — Boos Gerhard*, Bildmeditations-Kalender, Christophorus-Verlag, Freiburg/Br. — Burckhardt-Verlag, Gelnhausen-Berlin 1974
- Frenkle Norbert J.*, Der Traum — die Neurose — das religiöse Erlebnis, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1974
- Haag Herbert*, Teufelsglaube, Katzmann-Verlag, Tübingen 1974
- Häring Bernhard*, Sünde im Zeitalter der Säkularisation, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1974
- Kalteyer Anton* (Hrsg.), Katechese in der Gemeinde. Hinführung der Kinder zur Eucharistie, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1974
- Karrer Leo*, Laien-theologen in pastoralen Berufen, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1974

Leitartikel

Helmuth Erharter

Zur Gestalt und Strategie der Kirche von morgen

Der folgende Leitartikel dient – insbesondere in seinem ersten Teil – auch als Einführung in dieses Schwerpunktheft und ersetzt damit bei manchen Artikeln den sonst üblichen „Vorspann“. Schon hier sei vermerkt, daß weitere mit Schilling konform gehende wie auch ihn heftig kritisierende Forum-Beiträge sowie andere Artikel zum Thema Gemeinde auf Heft 3 verschoben werden mußten. red

Gemeindekirche
Vollskirche

Kirche als „Ekklesia“, als Gemeinde der Herausgerufenen, Berufenen, Auserwählten, der Glaubenden, sich stets neu zum Glauben Entscheidenden und aus dem Glauben Lebenden, also „Gemeindekirche“ und gewissermaßen auch „Elitekirche“ – und demgegenüber Kirche der Engagierten und Distanzierten, der Praktizierenden und Fernstehenden, der Taufscheinchristen und aktiven Gemeindemitglieder, Kirche der gestuften Gläubigkeit, des umfassenden Heilsangebotes an alle, „Amts-“ und „Volkskirche“ zugleich. Zehn Jahre nach Abschluß des II. Vatikanums, das uns mit zentralen und verbindlichen Aussagen über die Kirche und ihr Verhältnis zur Welt, über ihre Mission und Liturgie, über das Amt und das Laienapostolat den Weg in die Zukunft gewiesen hat, suchen wir aus sehr gegensätzlichen Positionen heraus eine konkrete Gestalt und Strategie für die Kirchen in unseren Ländern, damit sie ihren Heildienst an den Menschen im letzten Viertel dieses Jahrhunderts möglichst gut leisten können.

Wie weit – trotz der gemeinsamen Basis im II. Vatikanum, hinter das außer einigen allzu Festgefahrenen niemand zurückwill – die Meinungen und Zielvorstellungen auseinandergehen, wie groß die gegenseitigen Mißverständnisse und das Unbehagen oft sind und wie notwendig daher das Gespräch über die künftige Gestalt der Kirche und über ihre richtige Strategie ist, können die Artikel, die Praxisberichte und die Forumbeiträge dieses Schwerpunktheftes zeigen. (Damit die gegensätzlichen Meinungen möglichst klar zum Ausdruck kommen, haben wir von Kürzungen wie von Änderungsvorschlägen an die Verfasser auch dort Abstand genommen, wo wir erhebliche sachliche Einwendungen haben.) Da formuliert ein Pastoraltheologe aus einem großen persönlichen Unbehagen über die Entwicklung der Kirche heraus kritische Thesen zur „Gemeindekirchenkonzeption“, die

aber die Kritisierten kaum als die ihre wieder- und anerkennen; da äußern dazu Fachkollegen und Bischöfe, Priester und Laien alle möglichen Varianten – von der vollen Zustimmung bis zur entschiedenen Kritik –, da kommen Pfarrer mit ähnlichem Erfahrungshintergrund, ähnlicher Praxis und ähnlichem biblisch fundierten Engagement zu völlig gegensätzlichen Gemeinde-Konzepten – von der missionarischen Gemeinde gläubiger Menschen, die den Großteil der Dienste in der Gemeinde und an den Menschen selbst leistet, bis zur Behauptung des Gegenteils und der Forderung einer „Servicekirche“, deren Pfarrgemeinden zwar auf aktive Mitglieder und Gruppen angewiesen sind, die aber auch die Passiven, die Festtagschristen, die in keiner Gemeinde beheimateten Fernstehenden einschließt.

Bei aller Polarisierung der Meinungen und bei aller Überzeichnung der Einseitigkeiten und Gefahren der jeweiligen Gegenposition, gibt es doch einige Grundzüge, die für die Gestalt und Strategie der Kirche von morgen unabdingbar erscheinen, die daher außer Streit stehen und eine gemeinsame Basis bilden sollten. Die folgenden scheinen besonders wichtig zu sein.

1. Kirche aus
Glaubenden

*Worte =
Lebenskraft
als Grundlage
+
Kernstruktur*

Die Kirche ist eine Gemeinschaft von Menschen, die an Gott und seinen Messias Jesus Christus glauben. Dieser Glaube kann stark oder schwach, keimhaft grundgelegt oder in persönlicher Überzeugung ausgereift, kirchennah und kirchennah fern sein; eigentliche Ungläubige, mit ihrem Verstand und ihrem Herzen von Gott Abgefallene sollten nicht zur Kirche gehören. Die Kirche ist Kirche der Sünder, aber sie darf nicht Kirche der Ungläubigen werden. Es ist daher eine grundlegende Aufgabe der Kirche, diesen Glauben an Gott und die Hoffnung auf das Kommen seines Reiches, wie sie Jesus Christus durch sein Leben und Wirken, durch seinen Tod und seine Auferstehung verkündet und herbeigeführt hat, unter den Menschen wachzuhalten, an immer neue Menschen heranzutragen, ihre Konsequenzen in alle menschlichen Bereiche einzubringen. Bedeutet doch das Kommen dieses Reiches der Liebe und Gerechtigkeit, der Brüderlichkeit und Gleichheit vor Gott Heil, Erlösung und Befreiung für die Menschen; es fordert den Verzicht auf jegliche Vergewaltigung, Beherrschung und Ausnützung von Menschen durch Menschen und die Zuwendung zu allen Schwachen und Notleidenden; es ruft uns zu ständig neuer Umkehr und Hinkehr zu Gott.

Dialektik

Die Aufgaben einer solchen Glaubensförderung sind vielfältig: Die Priester sollten sich noch viel mehr Zeit zur Vorbereitung der Predigten (an Sonntagen wie bei besonderen

Anlässen) nehmen, um zur Mitte des Glaubens hinzuführen; lebendige Gemeinden werden in Zukunft notwendig eine breitere Gemeindekatechese benötigen, die nur durch die Mitwirkung vieler Gemeindemitglieder durchzuführen ist, dann aber (wie die Kasualpredigt) immer wieder auch „Fernstehende“ erreicht; das enorme Echo auf gelungene, auf die heutigen Menschen eingehende und sie in ihrem Glauben weiterführende Bischofsworte zeigt, welch große Aufgabe und Möglichkeit hier immer noch gegeben ist; besondere Sorgfalt bezüglich Inhalt, Sprache und Form benötigen wegen ihrer großen Breitenwirkung alle Formen der Glaubensinformation, der religiösen Sendungen in Massenmedien, der kirchlichen Zeitschriften und der religiösen Bücher – in all diesen Bereichen wird noch oft zu wenig Zeit, Geld, Phantasie und Gedankenarbeit auf die Verbesserung des „Produktes“ verwendet und zu viel auf seine Verbreitung. Gerade diese letzten Bereiche zeigen aber, wie weit die „Wirkungsgeschichte“ des Christentums die einzelnen Gemeinden und deren Möglichkeiten übersteigt.

2. Kirche ist Gemeinde

Kirche ist Gemeinschaft, Gemeinde, communio sanctorum. Nicht im Sinn einer einfachen Identifikation von Kirche und Gemeinde, so als ob der Glaube und das christliche Engagement an der Tiefe der Gemeindebindung und an der Mitwirkung in ihr gemessen werden könnten. Wohl aber widerspricht ein individualistisch verstandenes Herausgerufensein, wonach jeder sich bloß um das Heil der eigenen Seele zu kümmern braucht, dem christlichen Glauben.

Wir sind immer auch Mitgläubende, Glaubende in der Ekklesia, wir sind aufgerufen, uns mit anderen Glaubenden zu versammeln und gemeinsam die Eucharistie zu feiern, das ausdrücklichste Zeichen des Heiles in der Gemeinschaft. Die Gemeinden gehören daher wesentlich zur Kirche, und ohne Gemeinden würde es Kirche überhaupt nicht geben. Noch das distanzierteste Kirchenmitglied bleibt bezogen auf die Kirche nicht nur als Institution, sondern als Kirche aus Menschen eines bestimmten Landes, einer Diözese, einer Pfarrgemeinde.

Auch wenn es stimmt, daß die Pfarreien in unseren Ländern gegenwärtig weithin nicht missionarische Gemeinden sind, ist ein Grundanliegen doch die Weiterentwicklung zu solchen Gemeinden, deren Mitglieder nicht bloß passive Zuhörer einer Predigt und Empfänger von Sakramenten sind, sondern die sich grundsätzlich für die Gemeinde, ihr Leben, ihre Dienste und Aufgaben mitverantwortlich wissen und die auch bereit sind, sich wenigstens zeitweise stärker zu engagieren. Solche Gemeinden werden zugleich Verständnis ha-

ben, daß die Kirchlichkeit und Gemeindlichkeit ihrer Mitglieder wie deren Glaubensentwicklung vielerlei Stufen aufweisen kann. Eine alle und alles erfassende, bindende integrierte Gemeinde mag eine berechnete Sonderform eines Bruderkreises von wirklich Gleichgesinnten sein (und selbst dann wird sie der unterschiedlichen Entwicklung der einzelnen Rechnung tragen und Desintegrationen ohne Diskriminierung zur Kenntnis nehmen müssen) – als Ideal für kirchliche Gemeinde würde sie zum Gegenteil pervertiert, da sie der Unterschiedlichkeit und Geschichtlichkeit der Menschen zu wenig Rechnung tragen und mit ihrem Totalitätsanspruch die Freiheit des einzelnen ungebührlich einschränken würde. (Vor solcher Gefahr einer Perversion haben gerade Vertreter der Gemeindekirche schon seit Jahren gewarnt. Vgl. auch das Schwerpunktheft „Die Zukunft der Gemeinde“, Diakonia 4 [1973], Heft 4.)

3. Zur Freiheit befreit

Ein weiterer Grundzug, der uns heute besonders wichtig erscheint, der in den Auseinandersetzungen der letzten Jahre und auch in den Beiträgen dieses Heftes eine besondere Rolle spielt, ist die Betonung der Freiheit. Nicht einer Willkürfreiheit einzelner, die Geld und Macht haben, anderen ihren Willen aufzuzwingen, sondern Freiheit als Befreiung aus unnötigen Zwängen, aus Not und Elend, aus Gewalt, Unfreiheit, Abhängigkeit. Solche Freiheit meint ja das Reich Gottes, dessen „Herrschaft“ nicht eine Einschränkung der Freiheit des Menschen bedeutet, sondern einen unbedingten Anruf und Anspruch, daß die Menschen sich als Gleiche und als Brüder verstehen und die persönliche Freiheit des anderen – die Freiheit des Gedankens und des Wortes, die Freiheit zur Selbstbestimmung und Gewissensentscheidung – respektieren. Die Kirche der Zukunft muß, will sie für die Menschen glaubwürdig bleiben, nicht nur für die Freiheit der Menschen eintreten, sondern mehr als bisher auch selbst zu einem Modell der Freiheit und dadurch zum Zeichen des Heiles werden. Hierher gehört etwa die Forderung, die Menschenrechte in der Kirche selbst uneingeschränkt zu verwirklichen, ja vom Evangelium her aufzuzeigen, in welche Richtung hin diese Menschenrechte noch ergänzt werden müßten. Hierher gehört aber auch die Freiheit der Forschung und Lehre, die Freiheit, abweichende Meinungen zu äußern und sich an der Normenfindung für ein christliches Leben zu beteiligen, die Freiheit zu überlegten Experimenten. Will sich solche Freiheit als „Freiheit der Kinder Gottes“ verstehen, darf sie selbstredend nicht zu Individualismus und Egoismus, nicht zum Diktat des einzelnen über die Gemeinschaft, über die Mitmenschen führen, sondern muß sich zur Mitwirkung

an der Humanisierung der Welt, zur Verbesserung der die Freiheit in vielen Bereichen einschränkenden gesellschaftlichen Umstände, zur Verwirklichung der Menschenrechte für alle Menschen bereit finden und frei halten – und wird so am Kommen des „Reiches Gottes“ mitwirken.

4. Kirche für die Welt

Als letzter Grundzug sei deshalb noch der eng mit Freiheit und Befreiung verbundene Bezug der Kirche zur Welt erwähnt. Es ist doch eigentlich erstaunlich, daß das II. Vatikanum nach der Dogmatischen Konstitution über die Kirche mit ihren Aussagen zu Sein und Leben des Volkes Gottes noch eine eigene *pastorale* Konstitution beschlossen hat. Noch erstaunlicher aber ist, daß diese Konstitution, von der man doch primär das seelsorgliche Wirken der Kirche in ihren Gemeinden und Diözesen, die Vielfalt der pastoralen Angebote und Dienste erwarten würde, mit „Kirche und Welt“ überschrieben ist. Dies kann wohl nichts anderes bedeuten, als daß das Wirken der Kirche im Dienst am Heil der Menschen weit über die seelsorglichen, vorzüglich in den Gemeinden geleisteten Dienste hinausgeht und neben den Gemeinden auch die übergemeindlichen Ebenen, Gruppen, Institutionen und Ämter, besonders aber auch die einzelnen Christen und außergemeindlichen Gruppierungen anspricht und von ihnen solchen „pastoralen Dienst an der Welt“ verlangt. Auch wenn eine Gleichsetzung von Kirche und Gemeinde in Gefahr ist, hier entscheidende Aspekte zu vernachlässigen, sind doch auch darin grundsätzlich alle einer Meinung, daß sowohl die Kirche als ganze wie jede einzelne Gemeinde und jeder Gläubige zu solchem Weltdienst berufen ist. Die unter 1 genannte Glaubensförderung sollte gerade auch dazu führen, daß einzelne und verschiedene Gruppierungen befähigt und motiviert werden, die Impulse des christlichen Glaubens, die Konsequenzen aus den Forderungen Jesu in die verschiedensten „weltlichen“ Sachbereiche hineinzutragen und an Veränderungen mitzuarbeiten. Hier wird aber in Zukunft noch wichtiger sein, *wie* dieses Einbringen geschieht und wie vor allem Auseinandersetzungen mit weltanschaulichen Gegnern geführt werden. Bei offiziellen Verlautbarungen der Kirche wird es dabei noch stärker als bisher auch des *sensus et consensus fidelium*, also der Einbeziehung des Glaubensbewußtseins des ganzen Volkes Gottes bedürfen.

Eine solche Kirche wird auch in Zukunft für Nah- und Fernstehende, für Innen- und Außenstehende, für alle Menschen in Not ein Zeichen des Heiles und so für alle Menschen guten Willens ein willkommener, ernstgenommener, notwendiger Partner sein.

Artikel

Hans Schilling Kritische Thesen zur „Gemeinde- kirche“

Vorbemerkung

In der katholischen Pastoraltheologie des deutschen Sprachraums herrscht gegenwärtig die Überzeugung vor, daß in der säkularen Industriewelt von heute „das Ende der Volkskirche mit Händen zu greifen“ sei¹ und daß die Kirche hierzulande nur dann noch Zukunft habe, wenn sie sich von den volk-kirchlichen Schlacken vollends befreie und entschlossen den Weg zur „Gemeindekirche“ antrete. Die Volkskirche sei zwar, wie N. Greinacher² betont, eine geschichtlich „notwendige Entwicklungsstufe“ kirchlicher Selbstverwirklichung gewesen, aber man müsse doch ebenso klar sehen, „daß die Sozialform der Volkskirche heute nicht mehr angemessen ist... Angesichts der Verweltlichung der Welt, der Tatsache der außerkirchlichen Religiosität, angesichts auch der pluralistischen Struktur unserer Gesellschaft, des zunehmenden Rationalisierungs- und Personalisierungsprozesses geht die Kirche auf eine neue Sozialform zu: die Gemeindekirche“³. Den Dia- und Prognosen von Greinacher, Rahner⁴ und Biemer-Siller⁵ zufolge (man könnte weitere Autoren nennen) scheint alles davon abzuhängen, ob es gelingen wird, das „Prinzip Gemeinde“, wie es F. Klostermann⁶ als eingestiftetes Grundwesen der Kirche aus dem Neuen Testament herausgearbeitet hat, nunmehr auch zum Globalziel konkreter kirchlicher Strukturreform zu erheben und die „Realutopie“⁷ einer konsequent gemeindlich durchstrukturierten Freiwilligkeitskirche zu verwirklichen: „Eine solche Kirche“, meint K. Rahner⁸, „wird die Kirche der Zukunft sein, oder sie würde nicht mehr sein.“

¹ N. Greinacher, Die Kirche in der städtischen Gesellschaft, Mainz 1966, 237. Jüngste Beiträge zum Thema, z. B. die Aufsätze von N. Greinacher, Th. Strohm, H.-D. Wendland, W. Marhold, in: Theologia Practica 9 (1974), 240 ff., konnten im folgenden leider nicht mehr berücksichtigt werden, da das Ms. zum Erscheinungszeitpunkt bereits abgeschlossen war. — Die Zwischen-titel wurden von der Redaktion hinzugefügt.

² Die Gemeindekirche als Sozialform der Zukunft, in: Kirche in der Stadt I, hrsg. vom Österreichischen Seelsorgeinstitut, Wien — Freiburg — Basel 1967, 70.

³ Ders., ebd., vgl. auch ders., Soziologische Aspekte des Selbstvollzugs der Kirche, in: F. X. Arnold u. a., Hrsg., Handbuch der Pastoraltheologie I, Freiburg — Basel — Wien 19702, 449 ff., bes. 461 ff.; K. Rahner — N. Greinacher, Religion und Kirche in der modernen Gesellschaft, in: Handbuch der Pastoraltheologie II/1, Freiburg — Basel — Wien 19712, 222 ff., bes. 230 ff.

⁴ Vgl. etwa K. Rahner, Sendung und Gnade, Innsbruck — Wien — München 19664, 13 ff.; ders., Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg 19733, passim.

⁵ G. Biemer — P. Siller, Grundfragen der Praktischen Theologie, Mainz 1971, 192 ff.

⁶ Vgl. F. Klostermann, Prinzip Gemeinde, Wien 1965, ders., Allgemeine Pastoraltheologie der Gemeinde, in: Handbuch der Pastoraltheologie III, Freiburg — Basel — Wien 19722, 17–58.

⁷ Vgl. N. Greinacher, Die Gemeindekirche als Sozialform der Zukunft, in: Kirche in der Stadt I, 73.

⁸ Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, 27.

Während nun diese höchst konsequenzenreiche pastorale Zielprojektion und die daraus resultierende Handlungsstrategie — ich nenne beides hier und im folgenden abkürzend die *Gemeindekirchenkonzeption* — nicht zuletzt auf dem Wege über das Gemeinde-Faszikel des „Pastorale“⁹ große Breitenwirkung erzielte und auf synodaler Ebene¹⁰ Zustimmung und Widerspruch hervorrief, fand merkwürdigerweise eine ausgiebigere und tieferschürfende *kritische* Auseinandersetzung über die „Gemeindekirche“ bislang nicht statt. Von *Ausnahmen abgesehen*¹¹, scheint die pastoraltheologische Fachwelt offenbar die *gemeindekirchliche Zukunft für so unausweichlich und selbstverständlich zu halten, daß sie es gar nicht mehr für notwendig hält, darüber weiterhin noch im Grundsätzlichen zu diskutieren.*

Die nachstehenden *Thesen* wollen das Gegenteil dieser Annahme beweisen und im übrigen die weitere Diskussion anregen — mehr nicht. Mir erscheint die Sache, um die es da geht, zu wichtig, als daß man sie zum gegenwärtigen Zeitpunkt auf pastoraltheologischer Ebene schon als im Grunde entschieden und endgültig ausgemacht betrachten und ihr weiteres Schicksal den Bischöflichen Ordinariaten oder den synodalen Abstimmungs- bzw. Abwehrmechanismen überlassen dürfte.

These 1:
Kirche und Gemeinde

Kirchliche und gemeindliche Wirklichkeit sind nicht deckungsgleich: Gemeinde ist Kirche, aber Kirche nicht nur Gemeinde.

Die Vertreter der *Gemeindekirchenkonzeption* kennen keine *Kirchlichkeit außerhalb der Gemeinde* — es sei denn eine so minderwertige, daß man sie außer acht lassen darf oder sich sogar bewußt von ihr absetzen muß. *Im wesentlichen deckt das „Prinzip Gemeinde“ alles Kirchliche ab.* Kirchlichkeit und Gemeindlichkeit sind nach dieser Auffassung identisch. „Kirche als Stiftung Jesu“, so behauptet F. Klostermann¹², „kann sich nur als Gemeinde realisieren.“ Und der Kommissionsbericht zur Erstfassung der Synoden-Vorlage „Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen im Bistum“ erklärt rundheraus: „Gemeinde ist Kirche und Kirche ist Gemeinde“¹³.

Angenommen, diese Behauptung sei transzendental, d. h. als ekklesiologische Wesensaussage gemeint, dann wäre sie

⁹ H. Fischer — N. Greinacher — F. Klostermann, Die Gemeinde, Mainz 1970.

¹⁰ Vgl. Synode S 2 — 72 — 63. 68.

¹¹ Vgl. L. Roos, Gemeinde als kirchliche Wirklichkeit, in: Lebendige Seelsorge 24 (1973), 27—37; K. Forster, Volkskirche oder Entscheidungskirche? In: H. Fleckenstein u. a., Hrsg., Ortskirche — Weltkirche (Festgabe für Julius Kard. Döpfner), Würzburg 1973, 488—506.

¹² Handbuch der Pastoraltheologie III/2, 49.

¹³ Synode 3-72-17.

nur haltbar, wenn bewiesen werden könnte, daß die historisch für das 1./2. Jahrhundert tatsächlich nachweisbare faktische Deckungsgleichheit von Kirchlichkeit und Gemeindlichkeit auch für alle späteren Zeiten absolut verbindlich gewesen wäre, und daß dann etwa die mittelalterliche Kirche, die ja alles andere als eine „Gemeindekirche“ war, gerade wegen des Mangels an „Gemeindlichkeit“ strukturell häretisch genannt werden müßte. Ich sehe nicht, wie dieser Beweis angesichts des offensichtlichen historischen Wandels der kirchlichen Sozialformen während zweier Jahrtausende und damit auch angesichts der historischen Relativität des Gemeindeprinzips überzeugend geführt werden könnte!

Falls aber die Behauptung: „Gemeinde ist Kirche und Kirche ist Gemeinde“ keine Wesensaussage, sondern entweder eine Tatsachenfeststellung oder eine Zukunftsnorm sein sollte, so wäre sie im ersteren Fall von den gegenwärtigen kirchlichen Verhältnissen her (distanzierte Kirchlichkeit als Massenphänomen!) bereits widerlegt und im zweiten dazu aufgefordert zu erklären, welchen Stellenwert die distanzierte Kirchlichkeit, die ja nach den empirischen Befunden eher zunimmt, in der Kirche von morgen haben soll.

Die Behauptung der Identität von Kirchlichkeit und Gemeindlichkeit hält den historischen und empirischen Befunden nicht stand. Seit Einführung des Katechumenatsinstituts, spätestens aber von dem Zeitpunkt an, als die Säuglingstaufe zur gesamtkirchlichen Regel wurde (4./5. Jahrhundert), waren kirchliche und gemeindliche Wirklichkeit niemals mehr voll identisch und werden es auch für die absehbare Zukunft nicht sein.

These 2:
Das Kirchenbild
der „Gemeindekirche“

Im Kirchenbild der „Gemeindekirche“ fallen romantische, rigoristische, elitäre und militante Züge auf, die vom Mißbehagen an der kirchlichen Gegenwart, der Sehnsucht nach der verlorenen Kraft des Ursprungs und vom Willen zur Flucht nach vorn geprägt sind.

Die „Gemeindekirche“ – eine Kirche ohne Karteileichen und Blindgänger. Klare Verhältnisse: Entweder man gehört dazu und macht mit oder man bleibt weg und gehört nicht mehr dazu. Hic Rhodus, hic salta. Keine Grauzonen mehr, in denen träger Traditions- und Taufscheinkatholizismus den Blick auf den blanken Kern lebendiger Gemeindlichkeit versperren. Aus volkskirchlichem Schutt steigt dem Phönix gleich die neue, endlich wieder glaubwürdige Gemeindekirche, so lebendig und missionarisch wie einst in paulinischen Zeiten, kleine Herde mit großer Strahlkraft. Nur noch „Vollchristen“ und „Aktivchristen“, nur noch Überzeugte,

Freiwillige, Engagierte und gemeindlich Integrierte sind dabei – lebendige Christen in lebendigen Gemeinden, regelmäßig und vollzählig versammelt um den Tisch des Herrn. Keiner bleibt anonym, keiner passiv oder auf Distanz. Alle wissen sich brüderlich verbunden, jeder wirkt mit, spricht mit und fühlt sich für das Ganze verantwortlich.

Nach draußen, zur säkularisierten, entkirchlichten, paganisierten Gesellschaft hin, sind die Türen und Fenster weit geöffnet. Der volksskirchliche Muff hat sich verzogen. Scharfer Wind weht durchs Haus, hält alle wach und wachsam. Die Lauen und Halbherzigen, die „schlummernden Katholiken“ (Fichter) sind längst ausgezogen oder gestorben – kein großer Verlust. Zum gut gelüfteten, offenstehenden Gemeindehaus umgebaut, besitzt die neue Kirche neue Anziehungskraft: Die besten unter den Neuheiden finden sie plötzlich wieder attraktiv. Um ihre Zukunft braucht man jetzt nicht mehr zu bangen; hat sie doch endlich wieder, wie in alten neutestamentlichen Zeiten, den Geist, der lebendig macht.

So ungefähr sieht das Kirchenbild aus, das sich vor dem inneren Auge des Lesers aufbaut, wenn er die einschlägigen Arbeiten Rahners, Klostermanns, Greinachers u. a. studiert. Unsere These 2 behauptet, daß dieses gemeindegewaltige Kirchenbild gewisse romantische, rigoristische, elitäre, militante Züge aufweise, und daß dieselben ganz bestimmte Gefühle und Gestimmtheiten (Mißbehagen, Sehnsucht, Fluchtstreben) zum Ausdruck bringen würden. Ich habe zwar versucht, in der vorausgehenden Skizze des kirchengemeindlichen Kirchenbilds diese Züge samt ihren emotionalen Hintergründen mitsprechen zu lassen, meine aber doch, es sei nötig, noch ein wenig ins einzelne zu gehen:

Woher kommt es eigentlich, daß die Realutopie „Gemeindekirche“ vielen Theologen und pastoralen Praktikern derart plausibel erscheint, daß sie – obwohl doch sonst nicht eben unkritisch – erst gar nicht auf die Idee kommen, das Ganze einmal kritisch zu hinterfragen? Woher rührt die stillschweigende Übereinkunft darüber, daß es dazu eigentlich keine ernsthafte Alternative geben könne? Wenn ich recht sehe, daher, daß das bei kirchlichen Insidern jeglicher Profession und Provenienz heute weitverbreitete, aus seelischen Tiefenschichten aufsteigende *Mißbehagen an der kirchlichen Gegenwart* die denkbar günstigste psychosoziale Prädisposition, den geeigneten seelischen Nährboden für das Aufkeimen kirchlicher Zukunftsvisionen darstellt, von Utopien, die denjenigen, der sie entwirft ebenso wie den, der sie sich innerlich aneignet, umso mehr vom ekklesiologischen Leidensdruck befreien, je eher er glauben kann, daß die herbeigesehnte

Neue Anziehungskraft

Mißbehagen
und Romantik \

„bessere“ Kirche, die ihm die Vision verspricht, eines baldigen Tages Wirklichkeit werden wird.

Sehnsucht nach
den Ursprüngen

Je stärker nun das individuelle Leiden an der konkreten Kirche, je größer das tiefsitzende Mißbehagen an den bestehenden kirchlichen Verhältnissen, desto heftiger auch die Sehnsucht nach einer besseren, ursprünglicheren Kirche. Und da bietet sich nun das Gemeindekirchenkonzept geradezu an; denn was liegt näher als darauf zu hoffen, daß die schlapp gewordene Volkskirche – für sehr viele ein mit ausschließlich negativen Affekten besetztes Wort – sich noch einmal aus der Kraft der neutestamentlichen Ursprünge regenerieren, im Sinne einer heilsamen „restitutio ad integrum“ zur gemeindlichen Urgestalt zurückfinden und als „Gemeindekirche“, strukturell grundverschieden von der ungeliebten „Volkskirche“, neue Glaubwürdigkeit gewinnen könnte?

Charismatische
Verfassung

Die Maßstäbe der „Gemeindekirche“ sind unverkennbar diejenigen der charismatischen Verfassungs- und Leitungsstruktur in den paulinisch-hellenistischen Gemeinden. Und das heißt doch: Der Blick zurück auf die kraftvollen gemeindlichen Anfänge der Kirche wird zur Vision ihrer Erneuerung. Wie der Historiker nach einem Wort Friedrich Schlegels¹⁴, einem der Hauptvertreter der deutschen Frühromantik, stets „ein rückwärts gekehrter Prophet“ ist, der in die Vergangenheit hinabtaucht, um dort die bessere Zukunft zu finden, so eröffnet sich auch den Theologen, von denen hier die Rede ist, im Rückblick auf die paulinischen Gemeinden des 1. Jahrhunderts die bessere kirchliche Welt von morgen.

Romantisch erscheint mir diese Sicht der Dinge sowohl im historisch genauen, wie im populär-oberflächlichen Sinn. Im ersteren, weil man sie in der Tat sehr zutreffend mit dem Schlegelschen Paradoxon von der „rückwärts gekehrten Prophetie“ charakterisieren kann; im letzteren, weil gewisse nostalgische Obertöne in den Preisliedern auf die „Gemeindekirche“ unüberhörbar sind.

Der Rigorismus
einer vollen Integration

Die romantischen Züge im Kirchenbild der Gemeindekirchenkonzeption werden von rigoristischen begleitet; scheint doch die milde Sonne der Brüderlichkeit, deren Licht die gemeindliche Szene angeblich so wohltuend wärmt, offenbar nicht kräftig genug, um die schlichtweg rigorosen gemeindlichen Mitgliedschaftsbedingungen aufzutauen: Eine andere als die gemeindlich voll integrierte Partizipation am Dasein der Kirche ist ja nicht vorgesehen. Bloß zählende, fördernde, ansonsten distanzierte Mitgliedschaft, wie sie ge-

¹⁴ Athenäumsfragmente, in: Kritische Schriften, hrsg. von W. Rasch, München, o. J., 332.

wichtig !

genwärtig von der Mehrzahl der Katholiken praktiziert wird und wie sie im weltlichen Verbandswesen wohlbekannteste Regel ist, scheidet für die Gemeindekirche ex definitione aus. Wie gesagt: Wer nicht mitmacht, gehört nicht dazu. Entweder man ist „drinnen“ oder „draußen“ – tertium non datur. Demgegenüber muß mit allem Nachdruck wieder an die distanziert Kirchlichen erinnert werden: Sollen sie durch die rigorose Verschärfung der Mitgliedschaftsbedingungen abgeschreckt und vollends abgesprengt werden? Wenn dies nach Meinung derer, die die „Gemeindekirche“ empfehlen, tatsächlich der Fall sein sollte, dann müßte es auch in aller Klarheit und Ehrlichkeit gesagt werden; wenn nicht, dann ist die Selbstrevision und -korrektur der Gemeindekirchenkonzeption überfällig.

Elitebewußtsein der „kleinen Herde“

Eng verwandt mit den rigoristischen sind die *elitären* Züge, die mir im gemeindegkirchlichen Kirchenbild auffallen: Die relativ Wenigen, die diese Kirche bilden, verstehen sich – so Karl Rahner¹⁵ – als „kleine Herde“ mit ausgeprägtem Elitebewußtsein, gleichsam als Stoßtrupp Gottes, als missionarisch potente Avantgarde, die es sich leisten kann, den traditionskirchlichen Troß der bloß bürgerlich-konventionellen Mitläufer, der bloßen „Namenschristen“ abzuhängen und zurückzulassen. Daß diese gemeindegkirchliche Aufbruchs- und Ausbruchsstimmung, gepaart mit kaum verhohlener Verachtung für die Tauscheinchristen, alle Anzeichen einer entschlossenen *Flucht nach vorn* trägt, die von der Last unbewältigter kirchlicher Gegenwart befreien soll, bestätigt kein Geringerer als Karl Rahner¹⁶, wenn er schreibt: „Ein neu aus dem sogenannten Neuheidentum gewonnener Christ bedeutet mehr, als wenn wir zehn ‚Altchristen‘ noch halten.“ Man müsse sich, so sagt Rahner an anderer Stelle desselben Büchleins¹⁷, „bescheiden, aber auch nüchtern und hart“ fragen, „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 unbekanntere Zukunft von ihrer unzeitgemäßen Mentalität her sträuben“. Die gewiß gebotene Rücksicht auf die ihrer Glaubensform und ihrem Lebensgefühl nach Rückständigen kommt nach Rahner unweigerlich dort an ihre Grenze, wo infolge der bloß begrenzten pastoralen Kräfte jeweils nur das eine oder das andere getan werden kann: defensiv das Unzeitgemäße in der Kirche zu konservieren oder offensiv in die kirchliche Zukunft vorzustößen. In diesem Fall, den Rahner heute gegeben sieht, plädiert er dafür, „daß man be-

¹⁵ Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, 32 ff.

¹⁶ Ebd. 36.

¹⁷ Ebd. 53.

Bevorzugung der „Vorhut“

Rahner

rechtmäßigerweise mehr die zu bewahren oder neu zu gewinnen sucht, die ein inneres Verhältnis zur beginnenden Zukunft haben, als jene zu bewahren, die die Nachhut des Zuges der Kirche in eine Zukunft bilden, die unweigerlich doch kommt“¹⁸. Zwar solle man die „traditionell Glaubenden“ nicht unnötig provozieren und versuchen, sie in die kirchliche Zukunft mitzunehmen. „Aber wenn und soweit so etwas konkret und praktisch nicht möglich ist, dann darf man durchaus mit Recht mehr Rücksicht nehmen auf die Glaubenden oder Glaubenswilligen, die in der heute oder morgen gegebenen Gestalt des Glaubens ihn wirklich vollziehen können und nur so, als auf die Nachzügler, die es selbstverständlich aus geschichtlichen und soziologischen Gründen auch gibt. Einen Menschen von morgen für den Glauben zu gewinnen, ist für die Kirche wichtiger, als zwei von gestern im Glauben zu bewahren, die Gott mit seiner Gnade auch dann retten wird, wenn eine heutige und morgige Weise der Glaubensverkündigung sie eher verunsichert. Die Heilsstrategie Gottes und die der Kirche sind nun einmal nicht identisch. Denn Gottes Gnade ist unendlich, die Kräfte der Kirche aber sind sehr endlich. Man darf grundsätzlich den Mut haben, wegen einer offensiven Strategie der Kirche in die Zukunft hinein gegen alle Absicht heute den zu verlieren, der morgen doch nicht mehr zur Kirche gehören würde, weil morgen auch seine Mentalität und gesellschaftliche Situation seinen traditionell verfaßten Glauben nicht mehr tragen wird“¹⁹.

Die Kirche hat mehrere Zukünfte vor sich

Der Irrtum, der Rahners pastoraltheologische Flucht nach vorn auslöst, liegt meines Erachtens darin, daß er die gemeindegemeinlich verfaßte „kleine Herde“ für die einzig denkbare und mögliche, aus dem Geschichtsverlauf zwangsläufig sich ergebende Zukunft der Kirche hält. Natürlich stimmt alles, was er sagt, wenn die Kirche gar keine andere Wahl hätte, als sich in Richtung auf die „Gemeindegemeinlich“ auf den Weg zu machen. Aber genau diese Voraussetzung, auf der ja nicht nur Rahners pastorale Vorwärts-Strategie, sondern die ganze Gemeindegemeinlichkonzeption aufruht, ist falsch. Die Kirche hat (wie übrigens die gesamte Weltgesellschaft) nicht schlechtweg die Zukunft vor sich, sondern mehrere Zukünfte, unter denen sie (dann freilich mit allen Konsequenzen) wählen muß. Vgl. dazu These 6.

Militante Begriffe

Aufgrund der referierten Äußerungen Rahners ist man versucht, nicht nur von elitären und rigoristischen, sondern auch von militanten Zügen im gemeindegemeinlichen Denken

¹⁸ Ebd. 54.

¹⁹ Ebd. 54 f.

Sicher
nicht so
von Rahner
generell

zu sprechen: In auffälliger Häufung findet man im vorhin zitierten Büchlein Begriffe, die sich Rahner aus der Militärsprache borgt, so z. B. „offensive Einstellung“ versus „defensives Bewahren“ (36), „offensive Neuerobierung“ (37), „Front der Kirche“ (52), „unzeitgemäße Verteidigung“ (53), „Marsch in die Zukunft der Kirche“ (53), „Nachhut“ (54), „Nachzügler“ (54), „Heilsstrategie“ Gottes bzw. der Kirche (55), „offensive Strategie der Kirche in die Zukunft hinein“ (55), „Vortrupp“ (55). Natürlich kann es seinen guten, völlig unverdächtigen Sinn haben, wenn man von pastoraler „Strategie“ spricht und pastorale Planung meint. Aber die auffällige Häufigkeit der militärischen Metaphern erinnert im Kontext der Rahnerschen Vorstellungen von der kirchlichen Gegenwart und Zukunft doch lebhaft an die verzweifelte Situation einer eingekesselten, ausgezehrten und demoralisierten Armee, deren Generalstab unter Einkalkulierung riesiger Massenverluste, koste es, was es wolle, den Ausbruch befiehlt. Ist die Kirche der Gegenwart tatsächlich in einer ähnlichen Lage? Wenn man das zitierte Büchlein von Karl Rahner liest, könnte man diesen Eindruck gewinnen.

In welches Fahrwasser die Pastoral geraten würde, wenn sie vollends in den Kurs dieser aggressiven (vielleicht im Sinne Dollards²⁰ aus Frustration geborenen) gemeindegkirchlichen Strategie einschwenkte, ist leicht zu erraten: Ihre Handlungsziele wären von der Vision der künftigen Elite-Kirche vollkommen beherrscht, ihr Wahrnehmungsfeld würde sich verengen und ihr Handlungsspielraum verkleinern.

These 3:
Gemeindeprinzip
und Getto

Zum pastoralen Globalziel erhoben, würde das Gemeindeprinzip zur Rückbildung der Kirche in das Sektenstadium führen, und damit eben jenen Marsch ins Getto auslösen, den die Verfechter des Prinzips ablehnen.

Die künftige Kirche der „kleinen Herde“, so betont Rahner²¹, bedeute gerade „nicht dasselbe wie Getto und Sekte, weil diese beiden nicht durch die Zahl der Menschen, sondern durch eine Mentalität konstituiert werden, die auch in Zukunft und noch weniger als heute die Mentalität der Kirche werden darf, gleichgültig wie groß oder klein an Zahl die deutsche Kirche sein und werden wird“.

In diesem Satz paart sich nach meiner Auffassung ein frommer Wunsch mit einem soziologischen Irrtum. Der fromme Wunsch gilt der „kleinen Herde“, die Rahner unter allen Umständen von „Sekten- und Gettomentalität“²² frei sehen möchte. Die Hoffnung, dies sei möglich oder gar wahrschein-

²⁰ Vgl. J. Dollard u. a., Frustration und Aggression, Weinheim – Berlin – Basel 1970.

²¹ Rahner, Strukturwandel . . . 32.

²² Ebd. 33.

Ungewollte Entstehung
einer Sektenmentalität

lich, halte ich für trügerisch, weil sie auf der soziologisch nicht haltbaren Annahme beruht, eine Großkirche könne sich ihrer Mitgliederzahl nach nahezu beliebig verkleinern, ohne dabei von dem Augenblick an, wo die durch den Schrumpfungsprozeß sich verstärkende Polarisierung von Kirche und Gesellschaft einen bestimmten Spannungsgrad erreicht hat, zwangsläufig die sozialpsychologischen Merkmale der Sektenmentalität in Kauf nehmen zu müssen. Je kleiner eine religiöse Gruppe und je ausgeprägter gleichzeitig die Grenze ist, mit der sie sich der Umwelt gegenüber definiert und von ihr abhebt, desto höher wird die sozialkulturelle Innen-Außen-Spannung, desto mehr wird von den Mitgliedern das Verhältnis ihrer Gruppe zur Gesellschaft polar bzw. dichotomisch erlebt, desto näher rücken sie unter dem erhöhten Außendruck wirbewußt und gleichgestimmt zusammen, und desto sicherer bildet sich eine Gruppenatmosphäre und -mentalität heraus, die kaum anders als „sektenhaft“ genannt werden kann. Sektenmentalität mag unter bestimmten Bedingungen auch in der Großkirche zu finden sein. In der zahlenmäßig zusammengeschrumpften „kleinen Herde“ jedoch wäre sie nicht nur möglich, sondern unvermeidlich. Man vergleiche in diesem Zusammenhang doch einmal die religionssoziologische Definition der *Sekte*²³, mit den konstitutiven Kriterien der *Gemeinde*, wie sie etwa im einschlägigen Faszikel des „Pastorale“ dargelegt werden: Zug um Zug lassen sich im Bild der „lebendigen Gemeinde“ die Definitionsmerkmale der Sekte wiederfinden – mit unwesentlichen Abweichungen und einer beachtlichen Ausnahme: Die vielbeschworene gemeindekirchliche „Offenheit“ nach innen und außen. Aber diese scheint mir angesichts der sozialpsychologischen Gesetzmäßigkeiten, denen kleinere Gruppen unter erhöhtem sozialen Außendruck und bei verschärften Mitgliedschaftsbedingungen unterliegen, ein zwar frommer, aber illusionärer Wunsch zu sein. So wenig sich die Kirche bisher den Gesetzen der großen Zahl entziehen konnte, so wenig würde es ihr gelingen, jenen der kleinen Zahl zu entkommen.

Die „Emigration der Kirche aus der Gesellschaft“ (J. Matthes) wäre, falls die letzteren eines Tages das kirchliche Leben voll beherrschen würden, nicht mehr zu vermeiden.

These 4:

Totale Gemeindlichkeit
und Freiheit

Eine Kirche in totaler Gemeindlichkeit wäre eine Kirche ohne nennenswerten Freiheitsspielraum: Wer nicht überall und jederzeit mitmachen wollte, hätte in ihr nichts mehr verloren.

²³ Vgl. z. B. P. Honigsheim, Art. ‚Sekte‘ [I. Religionsgeschichtlich] in RGG³ V, 1657.

Der Kreis derer, die zur „lebendigen Gemeinde“ gehören und Mitglieder der „Gemeindekirche“ sein können, ist scharf umrissen. Er umschließt nur solche Christen, die gottesdienstlich-sakramental voll praktizieren, am gemeindlichen Leben voll partizipieren und aktiven Gemeindedienst im kerygmatischen, liturgischen oder diakonischen Bereich übernehmen. Kurz gesagt: Ständiges Mitmachen und Mitwirken sind die Hauptkriterien der Mitgliedschaft. Wer die gemeindlichen Verhaltensstandards nicht bzw. nicht voll übernimmt und erfüllt, muß mit negativen Sanktionen rechnen, die umso schärfer sein werden, je größer der Konformitätsdruck ist, den die Gemeinde auf ihre Mitglieder ausübt.



Gegenwärtiger
Toleranzspielraum

Während unter den gegenwärtigen kirchlichen Verhältnissen der Toleranzspielraum für unangepaßtes, von der offiziellen Norm abweichendes Verhalten relativ groß ist (Idee der gestuften Mitgliedschaft, Partizipation auf Distanz), würde er sich unter spezifisch gemeindekirchlichen Voraussetzungen in dem Maße verringern, als die sozialpsychologische Binnenstruktur der „lebendigen Gemeinde“ primärgruppenhafte Züge annimmt: Je kleiner, überschaubarer, familiärer eine solche Gemeinde, desto wirksamer werden in ihr psychosoziale Mechanismen, die für Kleingruppen typisch sind. Die „lebendige Gemeinde“ müßte für die zweifellos vorhandenen Vorteile und Chancen eines sozialen Kleingebildes unweigerlich auch dessen Nachteile und Gefahren in Kauf nehmen. Und zu den letzteren gehört vor allem die schon erwähnte *Erhöhung des Konformitätsdrucks* auf die Mitglieder.

Gruppenkohärenz und
Konformitätsdruck

Was die Sozialpsychologie (Kleingruppenforschung, Gruppendynamik) dazu zu sagen hat, läßt sich folgendermaßen zusammenfassen:

Die sogenannte *Gruppenkohärenz*, d. h. der innere Zusammenhalt, die Solidarität einer Gruppe ist umso stärker, je größer der soziale Außendruck ist, der von der „feindlichen“ Umwelt her auf sie einwirkt, und bzw. oder je vollkommener sich die Mitglieder mit den Gruppenzielen und -normen identifizieren.

Je größer die Gruppenkohärenz, desto stärker auch der *Konformitätsdruck*, den die Gruppe auf ihre Mitglieder ausübt. Alle Faktoren, die die Gruppenkohärenz verstärken, erhöhen gleichzeitig den Druck zur „Befolgung oder Übernahme der Normen, Gewohnheiten, Verhaltensmuster, Meinungen usw. einer Gruppe durch deren Mitglieder“²⁴.

²⁴ W. Fuchs u. a., Lexikon zur Soziologie, Opladen 1973, 361; vgl. zum ganzen etwa: E. L. Hartley - R. E. Hartley, Die Grundlagen der Sozialpsychologie, Berlin 1955; D. Cartwright - A. Zander, Group Dynamics. Research and Theory, New York 1968; R. Mucchielli, Gruppendynamik, Salzburg, o. J.; K. Frielingsdorf, Lernen in Gruppen, Zürich - Einsiedeln - Köln 1973 (bes. 62 ff); P. Sbandi, Gruppenpsychologie, München 1973.

Je stärker der Konformitätsdruck innerhalb einer Gruppe ist, desto kleiner werden nun auch die *Toleranzspielräume* für Unangepaßte, Opponenten, Nonkonformisten, Distanzierte, und desto schneller erreicht ein Mitglied, das die Verhaltensmuster, Meinungen, Vorbilder, Normen der Gruppe nicht oder nur mit Vorbehalten übernimmt, die Toleranzgrenze, die es in der Regel nur um den Preis des Ausscheidens aus der Gruppe überschreiten könnte.

Dies alles zusammengenommen, gilt die *Regel*: Je stärker die Gruppenkohärenz, desto höher der Konformitätsdruck, desto niedriger die Toleranzschwelle für unangepaßtes Verhalten.

Angeichts der Eigenart und Gestalt der „lebendigen Gemeinde“ besteht kein Anlaß, daran zu zweifeln, daß diese sozialpsychologischen Gesetzmäßigkeiten weitgehend auch die ihrigen sein werden. Und das heißt: Je mehr und je schärfer sich die „lebendige Gemeinde“ in ihrem Wertsystem und ihren Verhaltensstandards von der nicht-gemeindlichen Umwelt abhebt, je stärker das brüderliche Zusammengehörigkeitsbewußtsein und Zusammenwirken aller in ihr ausgeprägt ist, desto entschiedener sind alle Gemeindemitglieder auf die Gruppennorm festgelegt, desto weniger werden abweichende Meinungen und Verhaltensweisen (etwa auf der Bandbreite der „distanzierten Kirchlichkeit“) innerhalb der Gemeinde und von ihr geduldet.

Fazit: Mit sozialpsychologischer Zwangsläufigkeit würde die gemeindegkirchliche Pastoralstrategie die jetzt immerhin noch vorhandenen und tolerierten volkskirchlichen Freiheitsspielräume beträchtlich verringern. Die Mitgliedschancen für Distanzierte, Andersdenkende und für solche Christen, die aus zeitlichen, beruflichen, persönlichen Gründen nicht imstande oder willens sind, sich in eine Gemeinde bzw. gerade in diese Gemeinde voll zu integrieren, würden rapide der Nullgrenze entgegensenken.

Zwang zur
Progressivität

Im übrigen nähren die auffällig rigorosen, elitären und militanten Züge im gemeindegkirchlichen Kirchenbild (vgl. These 2) den Verdacht, daß sich in der „Gemeindegkirche“ so etwas wie ein Zwang zur „progressiven“ Einstellungs- und Verhaltenskonformität entwickeln könnte, der gewisse amtskirchliche Anmaßungen und Zumutungen der Vergangenheit und Gegenwart noch in den Schatten stellt, weil er sublimier und subtiler daherkommt als der hierarchische Anspruch – nämlich im Namen der charismatischen Freiwilligkeit. Alles in allem: Eine Kirche in totaler Gemeindlichkeit müßte nach menschlichem Ermessen den Zugewinn an charismatischer Freiwilligkeit, an Engagement und Begeiste-

zung mit erhöhtem Konformitätsdruck und damit auch mit empfindlichen Einbußen an innerer und äußerer Bewegungsfreiheit für ihre Mitglieder bezahlen.

These 5:
Ende der
„Volkskirche?“

Die heute gängige, der gemeindegkirchlichen Pastoralkonzeption zugrundeliegende Annahme, daß die Volkskirche zum Absterben verurteilt und nicht mehr zu retten sei, ist falsch. Sie hält der empirisch-religionssoziologischen Nachprüfung nicht stand.

Unter den Gemeinplätzen der theologischen Gegenwartsliteratur scheint derjenige vom baldigen Tod der Volkskirche einer der beliebtesten zu sein.

Was verschafft dieser Untergangsprophetie so viel Zustimmung und Beifall? Die tieferen Gründe dafür dürften eng mit jenen zusammenhängen, die den Publikumserfolg der Realutopie „Gemeindekirche“ erklären (vgl. These 2). Vielleicht leuchtet die Vision der reineren, besseren „Gemeindekirche“ in den Augen vieler umso heller, je dunkler die Folie ist, von der sie sich abheben kann. Inwieweit ist, so muß man jedenfalls fragen, bei der Todesprognose für die „Volkskirche“ der Wunsch der Vater des Gedankens, das vorausgesagte Ende ein herbeigewünschtes? In welchem Ausmaß und mit welchen Anteilen stellt der locus communis von der sterbenden Volkskirche die Rationalisierung eines heimlichen Todeswunsches dar, ausgelöst durch bittere Eigen- und Fremderfahrungen mit der konkreten Kirche, insbesondere mit der sogenannten „Amtskirche“?

Erwünschte
Todesprognose

Weit davon entfernt, irgendeinem Theologen bzw. Autor irgendwelche negativen Gefühle der Kirche gegenüber anzulasten, möchte ich gleichwohl behaupten, daß nicht nur die Todesprognose für die Volkskirche und die Option für die Gemeindekirche, wie jede andere kritische Position (einschließlich meiner eigenen) u. a. auch von außerbewußten psychischen und psychosozialen Faktoren mitgesteuert werden, die auf der rationalen Oberfläche der wissenschaftlich-theologischen Argumentation völlig unsichtbar bleiben. Natürlich gibt es – wenigstens bis zu einem gewissen Grad – auch die umgekehrte Einwirkung rationaler, kognitiver Einsichten auf die Gefühlswelt (man denke nur an die Theorie der affektiv-kognitiven Balance, die Gerhard Schmidtchen seiner Interpretation der Synoden-Umfrage zugrundelegte²⁵). Aber wenn es wie in unserem Fall um eine gerade den Berufstheologen existentiell so tief berührende Frage geht, wenn nicht weniger auf dem Spiel steht als Zukunft oder Untergang der Kirche, wenn nichts Geringeres verhandelt

²⁵ Vgl. G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg – Basel – Wien 1972, 56 ff.

wird als ein articulus stantis et cadentis ecclesiae an der Schwelle des Jahres 2000, dann muß wohl zuerst und vor allem an die Abhängigkeit der theologischen Zukunftsprojektionen von außerbewußten und emotionalen Faktoren erinnert werden, und dies umso mehr, als davon kaum je gesprochen wird. Die fraglose Selbstverständlichkeit, mit der die These vom baldigen Tod der Volkskirche heute meist vorausgesetzt wird, scheint also u. a. auch ihre tiefen- und sozialpsychologischen Gründe zu haben – ein interessanter, bislang unbeachteter Aspekt, dem wir hier allerdings nicht weiter nachgehen können, da unsere These 5 nicht auf die psychologische Erhellung, sondern auf die Widerlegung des besagten Standpunkts abzielt.

Die „Volkskirche“
als die heutige Kirche
in der BRD (in Öster-
reich, der Schweiz
usw.) ...

Dazu einige erklärende Bemerkungen vorweg: Mit dem Terminus „Volkskirche“ meinen wir in These 5 und im weiteren Fortgang unserer Überlegungen natürlich nicht die Staatskirche der Vergangenheit, auch nicht eine Kirche, die in allen Punkten dem Bild entspräche, das etwa Norbert Greinacher u. a. von der „Volkskirche“ entwerfen, wenn sie dieselbe als negativen Kontrasthintergrund der „Gemeindekirche“ benötigen. Gemeint ist vielmehr die konkrete, nachkonziliare, heutige Kirche in der BRD, insofern und insoweit sie, gerade so, wie sie hic et nunc existiert, hinsichtlich der Größenordnung und Differenziertheit ihres Mitgliederbestandes, in ihrer Struktur und nach Art und Umfang ihrer gesellschaftlichen Verflechtungen erkennbar solche Züge verkörpert, die gemeinhin „volkskirchlich“ genannt werden.

These 5 will nun nicht etwa besagen, daß die Volkskirche, d. h. also hier: die deutsche Kirche in ihrer gegenwärtigen Grundgestalt, sozusagen überhaupt nicht umgebracht werden könne, selbst wenn die Maßgeblichen und Verantwortlichen in der Kirche dies im Sinne hätten. Ob die Volkskirche morgen noch existieren wird, hängt meiner Meinung nach weitgehend von den pastoraltheologischen und -strategischen Entscheidungen ab, die heute getroffen werden. Mit dem Untergang, genauer: mit der Selbstliquidation der Volkskirche wäre sicherlich dann zu rechnen, wenn sich das gemeindegkirchliche Konzept voll durchsetzen würde. Aber in diesem – hoffentlich nicht eintretenden – Fall handelte es sich ja gar nicht um ein „Absterben“, sondern, wie mir scheint, um bewußt betriebene und strategisch kalkulierte „Abtötung“, um einen strukturellen Abbruch, der dem gemeindegkirchlichen Neubau Raum verschaffen soll. Auf diesen äußerst wichtigen Aspekt des Problems wird These 6 zurückkommen; die vorstehende fünfte läßt ihn noch außer acht und wendet sich lediglich gegen die Auffassung, daß

⊗
Kulibank
Begriffe

... wird nicht
„absterben“, sondern
könnte nur „abgetötet“
werden

die Volkskirche sozusagen mit historischer Zwangsläufigkeit dennächst zusammenbrechen müsse, und daß die inneren und äußeren Bedingungen ihres jetzigen Zustands keine andere Diagnose zuließen als eben die ihres baldigen, gewissermaßen „natürlichen“ und deshalb unabwendbaren Todes. Und genau diese Auffassung ist falsch. Sie entbehrt jeder empirischen Grundlage. Wäre sie richtig, so müßten sich die entsprechenden Trends statistisch nachweisen lassen. Aber dies ist nicht der Fall – ganz im Gegenteil: Die in diesem Zusammenhang interessierenden statistischen Kurven verlaufen so, daß man daran zwar den teilweise spektakulären Rückgang des Priester- und Ordensnachwuchses, des Kirchenbesuches und der rein katholischen Eheschließungen, aber auch die erstaunliche Stabilität des „volkskirchlichen“ Rahmens und Bewußtseins ablesen kann.

Stabiler
Mitgliederbestand

Wirk

So haben z. B. die *Kirchenaustritte* den Mitgliederbestand der katholischen Kirche in den letzten Jahren weniger einflußt als die Daten der natürlichen Bevölkerungsbewegung (Verhältnis der Geburten und Sterbefälle)²⁶. Im ganzen ist der Mitgliederbestand der katholischen Kirche in der BRD zwischen 1950 und 1970 „beträchtlich“ angewachsen. Der von 1971 an zu verzeichnende leichte Rückgang resultiert aus den abnehmenden Geburtenraten, und nicht etwa aus einer Art „Abfallbewegung“. Der Höhepunkt der Kirchenaustritte im Jahre 1970 erklärt sich ebenso wie derjenige, der sich für 1973/74 abzeichnet, aus einer gemeinsamen, sehr handfesten Ursache: „Beide Höhepunkte fallen mit der staatlichen Erhebung der Stabilitätsabgabe zusammen, die die gleiche Höhe wie die Kirchensteuer hat. Es ist anzunehmen, daß die Kirchenaustritte nach dem . . . Auslaufen dieser Abgabe . . . wieder zurückgehen werden“²⁷.

Ferner: Bei den wichtigsten statistisch greifbaren Indikatoren „volkskirchlicher“ Religiosität und Mentalität, nämlich bei den *kirchlichen Trauungen, Taufen und Beerdigungen*, „zeigt sich bisher keine ‚Entkirchlichungsbewegung‘. Der Trend ist hier im ganzen gesehen eindeutig: Stabilität“²⁸.

Verständliche Rückgänge

Wo ein gewisser Rückgang der Trauungen zu verzeichnen ist, geht er vor allem auf die Zunahme von Mischehen zurück: „Der Prozentsatz der Paare mit nur einem katholischen Partner, die nach bürgerlicher Eheschließung auch katholisch-kirchlich getraut werden, ist seit 1960 (44,0 Prozent) bis 1970 (37,5 Prozent) abgesunken, bis zum Jahre 1971 aber

²⁶ Vgl. hierzu und zum folgenden: F. Groner, Trends in der katholischen Kirche im Bundesgebiet Deutschland nach dem Konzil, in: Herder Korrespondenz 28 (1974), 251–257.

²⁷ Ders., a. a. O., 251.

²⁸ Ders., a. a. O., 253.

wieder angestiegen (40,6 Prozent) ... Es mag dies mit den Erleichterungen der Kautelen zusammenhängen, die für solche Trauungen kirchlicherseits gewährt wurden. Stark haben sich diese Erleichterungen allerdings bisher nicht ausgewirkt²⁹. Bei den Kindertaufen ist ein leichter Rückgang zu verzeichnen, der ähnlich wie bei der Zahl der Trauungen wohl in erster Linie dem Anstieg der Mischehenquoten angelastet werden muß³⁰.

Wie soll man sich diese erstaunlich stabil bleibenden „volkskirchlichen“ Verhältnisse angesichts der Tatsache erklären, daß die Zahl der regelmäßigen Kirchenbesucher rapide absinkt? Groner führt den letzteren Umstand auf einen „Mentalitätswandel in der katholischen Bevölkerung“³¹ zurück und meint, der regelmäßige sonntägliche Kirchengang sei heute „nicht mehr in dem Umfange ein Maßstab für den Grad kirchlicher Bindung, wie er das für Deutschland vor Jahrzehnten einmal gewesen ist. Es dürfte sich, wie gesagt, bei diesem Trend mehr um einen Mentalitätswechsel in der katholischen Bevölkerung, den man soziologisch eingehender untersuchen sollte, als um eine eigentliche Loslösungsbewegung von der Kirche handeln“³². Ein Vergleich mit evangelischen Kirchengangsgewohnheiten macht deutlich, daß sich immer mehr Katholiken ähnlich wie die meisten ihrer evangelischen Mitbürger verhalten: Sie bleiben auch als seltene Kirchgänger auf typisch „distanzierte“ Weise kirchlich. Alles in allem genommen, widerlegen die genannten Zahlen und die sich in ihnen ausdrückenden Trends eindeutig die Annahme vom zwangsläufig eintretenden baldigen Ende der Volkskirche. Sie unterstreichen lediglich die wachsende pastorale Bedeutung eines Einstellungs- und Verhaltensmusters, das am besten mit dem Begriff der „distanzierten Kirchlichkeit“ (T. Rendtorf) zu kennzeichnen ist: Geradezu typisch für „volkskirchliche“ Verhältnisse, beweist dieses Phänomen seinerseits die Stabilität des volkskirchlichen Rahmens. Wem diese relativ stabile Volkskirche und die in ihr bei gleichzeitigem Schrumpfen der „Kerngemeinden“ zunehmende distanzierte Teilhabeform nicht mehr länger akzeptabel erscheint, der mag sie zum Tod verurteilen; von selbst stirbt sie nicht.

Distanzierte
Kirchlichkeit

Das ist aber halt
das nicht sein!
wollt in sein

These 6:
Mögliche Zukünfte
für die Kirche

Die Behauptung, es gebe für die Kirche keine andere Zukunft als diejenige der „Gemeindekirche“, verkennt die futurologische und kairologische Mehrdeutigkeit ihrer Gegenwarts-situation. Mehrere (kontingente) Zukünfte sind denkbar,

²⁹ Ders., ebd.

³⁰ Vgl. ders., a. a. O., 253 u. 257.

³¹ A. a. O., 254.

³² Ebd.

möglich und machbar. Die Frage ist nur: Welche von ihnen würde am besten und ehesten verdeutlichen können, daß die Kirche den Weg der Gesellschaft in eine absolute Zukunft offenzuhalten und damit einem Zweck zu dienen hat, der sich nicht schon aus ihrem bloßen Vorhandensein, sondern erst aus ihrem Dasein in der Gesellschaft und für sie erklärt!

Die begriffliche Unterscheidung und dialektische Verknüpfung von kontingenten Zukünften und absoluter Zukunft – die innere Achse unserer These – verdankt sich paradoxerweise transzendentaltheologischen Denkansätzen desselben Karl Rahner, der als Autor des Büchleins „Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance“ eine Pastoralkonzeption verabsolutiert, zu der es, wenn man ihm glauben will, überhaupt keine echten Alternativen zu geben scheint.

Notwendigkeit
echter Alternativen

In Wirklichkeit aber ist die gemeindegkirchliche Zukunftsprojektion nicht nur in dem auch von Rahner eingeräumten Sinn kontingent, daß sie ihren Gültigkeitsanspruch auf einen bestimmten Raumzeitpunkt (deutsche Kirche im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts) einschränkt, sondern auch noch in einer zweiten, von Rahner und den anderen Vertretern dieser Konzeption nicht bedachten Hinsicht: Sie präsentiert nämlich nur *eine* von *mehreren* denkbaren kirchlichen Zukünften, die angesichts der realen gegenwärtigen Situation und Ausgangslage pastoralstrategisch machbar erscheinen und sich als *echte Alternativen* anbieten, zwischen denen gewählt werden kann und muß.

*alle
Tein d hude
muß hat gut
sein*

Die Befürworter der „Gemeindegkirche“ scheinen sich realisierbare und pastoraltheologisch verantwortbare Alternativen zu ihrem Konzept nicht vorstellen zu können oder zu wollen. Sie argumentieren so, als wäre die Gegenwartskirche auf den von ihnen aufgezeigten Weg in die Zukunft absolut festgelegt, als gäbe es im Verweigerungsfall nur noch den Untergang.

Man muß sich fragen, warum Karl Rahner, der doch vor Jahren als einer der ersten die theologische Relevanz der Zukunftsforschung erkannt und die Beziehungen zwischen Futurologie und Eschatologie konstruktiv-kritisch aufgeheilt hat³³, sein konkretes Zukunftsbild der „kleinen Herde“³⁴ skizziert, ohne dabei die vielleicht bisher wichtigste futurologische Erkenntnis zu berücksichtigen, daß die vollen Perspektiven der Zukunft erst sichtbar werden, wenn „alternative Zukunftsbilder“³⁵ entworfen und als echte „Alter-

³³ Vgl. etwa: K. Rahner, Schriften zur Theologie VIII, 555–560; IX, 519–540.

³⁴ Vgl. dazu außer „Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance“ besonders auch Schriften zur Theologie IX, 541–557.

³⁵ So D. Bell in: R. Jungk – H. J. Mundt, Hrsg., Der Weg ins Jahr 2000, München – Wien – Basel 1968, 86.

Mehrdeutigkeit der
Gegenwartssituation

nativmöglichkeiten³⁶ begriffen und gegeneinander abgewogen werden? Das Aufzeigen von Alternativen hätte man von Rahner umso eher erwarten dürfen, als er selbst grundsätzlich hervorhebt, wie wichtig es sei, Zukunft „nicht als blindes Geschick in einem naturalen Ablauf“³⁷, sondern als eine Sache zu begreifen, die entschieden und geschaffen werden müsse. „Letztlich muß man“, so schreibt er, „sich nicht nach einer vorkalkulierten Zukunft richten, sondern sie schaffen, indem man sie ohne Rückversicherung hoffend schafft in der eigenen Entscheidung“³⁸. Würde die „Entscheidung“ für die Gemeindekirche diesen Namen überhaupt verdienen, wenn es dazu keine einzige vernünftige Alternative gäbe?

Sowohl aus den jüngsten religionssoziologischen Erhebungen³⁹ als auch aus den kirchenstatistischen Trends (vgl. These 5) ergibt sich eindeutig eigentlich nur die *Mehrdeutigkeit* der kirchlichen Gegenwartssituation, die man mit der gegenüber Vereinfachungen stets gebotenen Vorsicht, aber doch mit einer gewissen, aus dem verfügbaren empirischen Material resultierenden Berechtigung auf den (futurologisch plurivalenten) Generalnenner bringen könnte: *Relativ stabile Kirche – schrumpfende Kerngemeinde*.

Wenn nun dies (und nicht etwa der Topos von der „sterbenden Volkskirche“) die reale und konkrete Ausgangslage ist, bei der alles auf die Zukunft ausgerichtete pastorale Pläne und Handeln, falls es den Boden der Wirklichkeit nicht verlassen will, einsetzen muß, dann scheinen mir, idealtypisch stilisiert, grundsätzlich drei pastorale Strategien denkbar, drei kirchliche Zukünfte machbar zu sein, die ich der Einfachheit halber mit den Buchstaben A, B und C bezeichnen und im folgenden – gewiß sehr unvollkommen und roh – kurz nebeneinander stellen möchte. Vorweg sei betont, daß keine dieser drei idealtypisch gemeinten Zukunftsvarianten ohne gewisse kompromißhafte Abstriche resp. Zugeständnisse realisiert werden könnte, die den berechtigten Grundanliegen der beiden jeweils anderen Rechnung zu tragen hätten.

Strategie A:
Gemeindekirche

Zunächst *Strategie A*: Sie würde davon ausgehen, daß die gegebenen, noch weitgehend „volkskirchlich“ geprägten Verhältnisse der von ihr angezielten „gemeindekirchlichen“ Zukunft zum Opfer gebracht werden müssen. Eine Art „Szenarium“ dieser Zukunftsmöglichkeit haben wir im Anschluß

³⁶ Ders., ebd.

³⁷ Schriften zur Theologie IX, 556.

³⁸ Ebd.

³⁹ Vgl. G. Schmidtchen, a. a. O., ders., Gottesdienst in einer rationalen Welt, Stuttgart 1973; H. Hild, Hrsg., Wie stabil ist die Kirche? Gelnhausen – Berlin 1974; ferner: P. M. Zulehner, Religion ohne Kirche? Wien – Freiburg – Basel 1969; ders., Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion, Wien – Freiburg – Basel 1973.

Strategie B:
Reformierte Volkskirche

an These 2 zu skizzieren versucht; ihr Grundanliegen kam in den vorangehenden Thesen kritisch zur Sprache. Es erübrigt sich also, hier noch einmal näher darauf einzugehen. Als *Strategie B* wäre eine pastorale Gesamtkonzeption denkbar, die ganz im Gegensatz zu A die „Volkskirche“ nicht für unzeitgemäß erklärt, sie vielmehr grundsätzlich bejaht, ihr gute Zukunftschancen einräumt, und sie in Gestalt und Bestand bewußt zu erhalten, aber auch nach Kräften zu entfalten, zu reformieren und zu modernisieren sucht. Das dieser Strategie vorschwebende Zukunftsbild wäre eine evolutiv, d. h. aus den ihr innewohnenden Möglichkeiten heraus verbesserte, reformierte Volkskirche, die den „Distanziert-Kirchlichen“ Raum gibt, ohne die „Engagiert-Kirchlichen“ zu behindern. Natürlich wäre Strategie B unter den genannten Voraussetzungen nicht nur nicht bereit, die „Distanzierten“ aus ihrem Programm auszublenden, sondern würde auch alles daransetzen, um dieser Großgruppe in Zukunft noch besser gerecht werden zu können als heute, etwa durch pastorale Aufwertung und qualitative Verbesserung der Kasualpraxis⁴⁰, durch Ausdehnung und Differenzierung des Kommunikationsnetzes (Hereinnahme von „Distanzierten“ in die Räte und Synoden; wirksame „Öffentlichkeitsarbeit“; stärkere Gewichtung der „distanzierten Kirchlichkeit“ in der Medien- und Informationspolitik; verstärkte gesellschaftsdiakonische Akzente usw.) und vor allem durch noch intensivere Anstrengungen auf dem Felde der kirchlichen Sozialarbeit (Sozialgeschädigte, Behinderte, Kranke, Alte usw.). Bei der Planung und Realisierung insbesondere der aufwendigeren diakonischen und publizistischen Vorhaben könnte Strategie B im Gegensatz zu A von vornherein (und immer noch) auch die finanzielle Unterstützung der bloß „rechnerischen Mitglieder“⁴¹ veranschlagen, was nicht heißen soll, daß das gegenwärtig in der BRD praktizierte Kirchensteuersystem die denkbar beste Lösung darstellt. Auf's Ganze gesehen jedenfalls hieße die Devise der Strategie B nicht Destruktion, sondern Evolution der Volkskirche, ihre pastoralen Intentionen liefen auf eine offene „Seelsorge für alle“ hinaus⁴², und ihre Bemühungen, die Kirche in der Gesellschaft auf möglichst breiter Basis präsent zu halten, würden zu einem eher homöostatischen als dia-statischen bzw. dichotomischen Verhältnis der ersteren zur letzteren führen.

⁴⁰ Vgl. H. Schilling, Pastorale Praxis im gesamtgesellschaftlichen Kontext, in: H. Fleckenstein u. a., Hrsg., Ortskirche – Weltkirche, Würzburg 1973, 522 ff.

⁴¹ Vgl. N. Luhmann, Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen, in: J. Wössner, Hrsg., Religion im Umbruch, Stuttgart 1972, 258 f.

⁴² Vgl. H. Schilling, a. a. O., 520 ff.

Strategie C: Verbandskirche

Eine dritte Variante, *Strategie C*, könnte von der diskutablen, aber bisher noch kaum diskutierten Annahme ausgehen, daß die angemessenste und aussichtsreichste Zukunftsgestalt der Kirche unter den sich abzeichnenden Bedingungen weder die Gemeinde- noch die Volkskirche sei, sondern die *Verbandskirche*⁴³, das soll hier heißen: eine Kirche, die sich strukturell immer mehr dem Typus einer modernen *Großorganisation* annähert⁴⁴.

Während Strategie B bestrebt wäre, das volkshkirchliche System zu modernisieren ohne dessen traditionelle Verfassungs- und Leitungsstruktur anzutasten, ginge Strategie C – hierin mit A einig – von der Notwendigkeit gründlicher Strukturreform aus, deren Zielbild dann allerdings nicht die „Gemeindekirche“, sondern die eben erwähnte, nach systemtheoretischen und organisationssoziologischen Gesichtspunkten strukturierte kirchliche Großorganisation wäre, die sich selbst (ähnlich wie andere moderne gesellschaftliche Teilsysteme, z. B. Verbände, Gewerkschaften, Parteien usw.) unter formell exakt festgelegten Mitgliedschaftsbedingungen als Funktion ihrer definierten Ziele und Zwecke begreifen würde.

Voraussetzungen für Strategie C

Sollte nun die heutige Volkskirche, die übrigens jetzt schon mindestens in Teilbereichen und -aspekten organisationsförmige Züge aufweist, im Sinne der Strategie C konsequent in ein voll durchorganisiertes Sozialsystem umgewandelt werden, so wäre dieses Vorhaben allerdings nur unter folgenden Voraussetzungen zu verwirklichen: Da organisierte Sozialsysteme sowohl ihre eigenen Ziele, Zwecke und Strukturmerkmale als auch die Bedingungen der Mitgliedschaft autonom festlegen⁴⁵, wäre das System „Kirche“ nur dann im strengen Wortsinn organisierbar, wenn es a) sich bereite, seinen Daseinszweck nicht vom dogmatisch ein für allemal festgelegten Begriff seines ekklesialen „Grundwesens“, sondern von einer systemtranszendenten, gesamtgesellschaftlich vermittelten, im gesellschaftlichen Kontext einleuchtenden Zielsetzung (etwa: „Die Sache Jesu“) abhängig zu machen, und wenn es b) wagen würde, die Erwartungen, Bedürfnisse, Vorstellungen, Ansprüche seiner Mitglieder als kybernetische Rückkoppelungseffekte uneinge-

⁴³ Zu Begriff und Sache der ‚Verbandskirche‘ vgl. u. a. F. Fürstenberg, Kirchenreform und Gesellschaftsstruktur, in: Ders., Hrsg., Religionssoziologie, Neuwied – Berlin 1964, 249–264, bes. 261 ff.

⁴⁴ Zur Frage der Organisierbarkeit von Religion und Kirche vgl. u. a. Y. Spiegel, Kirche als bürokratische Organisation, München 1969; G. Bormann – S. Bormann-Heischkeil, Theorie und Praxis kirchlicher Organisation, Opladen 1971; N. Luhmann, Funktionen und Folgen formaler Organisation, Berlin 1972; ders., Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen, a. a. O., ders., Zweckbegriff und Systemrationalität, Tübingen 1968.

⁴⁵ Vgl. dazu außer der in Anm. 44 angegebenen Lit.: H. Hild, Hrsg., Wie stabil ist die Kirche?, 35 ff.

schränkt und unverfälscht wirksam werden zu lassen, Man sieht: Eine konsequent nach modernen Gesichtspunkten organisierte Kirche wäre gleichzeitig eine enthierarchisierte und demokratisierte, die sich von ihren Mitgliedern her und durch diese definieren müßte. Schon aus diesen wenigen Andeutungen geht hervor, daß Strategie C mit den Maßgaben des kirchlichen Lehramts nicht vereinbar wäre, und daß sie von daher nicht einmal gedacht, geschweige denn verantwortet werden könnte. Anders, wenn man von einem jesuanisch-gesellschaftskritischen Ansatz herkommt: Im Lichte einer Pastoraltheologie, die gesellschaftliche Praxis im Horizont der „Sache Jesu“ (bzw. des Reiches Gottes) reflektiert, müßte die Zielprojektion der Strategie C nicht von vornherein als eine „häretische Struktur“ erscheinen. Auf jeden Fall sollte darüber diskutiert werden.

Großzügige
Mitgliedschafts-
bedingungen

Zu den charakteristischen Merkmalen der Sozialform „Organisation“ gehört neben Zieldefinition und formalisierter Struktur die genaue Festlegung der Mitgliedschaftsbedingungen. Bezüglich der letzteren könnte Strategie C entweder strenge oder großzügige Maßstäbe anlegen. Wäre sie ebenso wie B grundsätzlich daran interessiert, auch die „Distanzierten“ der Kirche zu erhalten und den jetzigen volkswirtschaftlichen Mitgliederbestand nicht einfach wegschrumpfen zu lassen, so müßte sie logischer- und ehrlicherweise für Großzügigkeit plädieren und sich formell (!) mit den beiden folgenden Mitgliedschaftsbedingungen abfinden: a) Bejahung und ideelle Förderung der definierten und deklarierten kirchlichen Organisationsziele, b) Beitragsleistung. Wer diesen „Minimalismus“ unerträglich findet, der möge immerhin bedenken, daß schon seit langer Zeit – wenn man von der Tatsache des „bloßen“ Getauftseins absieht – ein Großteil der Kirchenmitglieder kaum jemals mehr praktiziert als das, was die genannten formellen Minima beinhalten. Trotzdem zeigt natürlich gerade das Mitgliedschaftsproblem vor dem Hintergrund der Tauftheologie und -praxis besonders deutlich, wo die gegenwärtigen (endgültigen?) Grenzen der Organisierbarkeit des kirchlichen Systems (mindestens in unseren Breiten) liegen.

Wir haben die drei „Strategien“, die gemeinde-, volks- und verbandskirchliche, im Anschluß an These 6 nur deshalb zusammengestellt, um zu demonstrieren, daß es tatsächlich Alternativen zur gemeindegirchlichen Zukunft der Kirche gibt, und daß die kirchliche Gegenwartssituation – als Ausgangslage für die Zukunft betrachtet – keineswegs so eindeutig ist, wie das die Befürworter der „Gemeindekirche“ anzunehmen scheinen.

Aufgaben der
Pastoraltheologie:
Analyse...

Aus der kairologisch-futurologischen Plurivalenz kirchlicher Gegenwart resultieren für die Pastoraltheologie zwei Aufgaben, die sie gelöst haben muß, bevor sie irgendwelche pastoralen Handlungsanweisungen gibt: Zum ersten ist sie aufgefordert, auf der vollen Bandbreite des Möglichen (die wir mit den drei Strategien A bis C sicherlich nicht ausgeschöpften) alle nur denkbaren Alternativen bzw. Varianten auszumitteln, zu analysieren und im synoptischen Verfahren sorgfältig miteinander zu vergleichen, wobei u. U. schon der bloße Vergleich die Notwendigkeit des Ausgleichs offenbart. Zum zweiten muß sie Entscheidungskriterien suchen und bereitstellen, nach denen die verschiedenen Alternativ-zukünfte theologisch bewertet und aussortiert werden können, und von denen schließlich auch die Antwort auf die Frage abhängt, welche der denkbaren und machbaren kirchlichen Zukünfte letzten Endes realisiert werden soll?

... und Entscheidungskriterien

So sicher sich an diesem Punkt die theologischen Geister scheiden werden, so gewiß wird sich die Diskussion darüber mit jenem meiner Auffassung nach wichtigsten Entscheidungskriterium auseinanderzusetzen haben, das der Schlußsatz unserer These 6 andeutet: Diejenige der machbaren kirchlichen Zukünfte verdient den Vorzug, die dem Evangelium und seiner Wirkungsgeschichte auch morgen noch den weitestmöglichen gesellschaftlichen Spielraum verschaffen, die Vielfalt christlicher Glaubens-, Denk- und Lebensformen am besten repräsentieren bzw. integrieren und den Ausblick auf die absolute Zukunft des Reiches Gottes am ehesten offenhalten kann.

Da vorderhand noch nicht einmal die erstgenannte der beiden pastoraltheologischen Aufgaben ernstlich in Angriff genommen worden ist, muß vor voreiligen, unreifen Entscheidungen gewarnt werden, die nur blinden pastoralen Dezisionismus zur Folge hätten.

Kirche im Übergang

Die verfügbaren empirischen Daten zur kirchlichen Gegenwartslage in der Bundesrepublik Deutschland signalisieren zwar eine Kirche „im Übergang“ (Wolf-Dieter Marsch), aber keine Kirche am Abgrund, der weiteres Nachdenken verbietet und schnellstes Handeln verlangen würde. Noch gewährt Gott dieser Kirche eine Zeit des Suchens, nicht des Wegwerfens (vgl. Pred 3,6), noch bleibt uns Zeit, Zukünfte zu sondieren, ehe wir die eine oder die andere realisieren.

Dies vorausgesetzt und im Hinblick auf die noch ungelösten pastoraltheologischen Fragen, die mit der kirchlichen Zukunftsproblematik zusammenhängen, möchte ich abschließend meine eigene Option für *Strategie B* vorwiegend als Diskussionsanstoß verstanden wissen. Ich halte sie (vorläu-

Votum für die
Volkskirche

fig) für die beste, weil sie das in These 6 eingebrachte Entscheidungskriterium, verglichen mit A und C, am ehesten erfüllt. Die Gründe, die meiner Meinung nach deutlich gegen die Verwirklichung von Strategie A – die Gemeindekonzeption – sprechen, wurden hinlänglich erörtert. Strategie C ist in ihren verschiedenen Versionen, Varianten und Konsequenzen noch viel zu wenig ausgelotet und durchdacht, um zum gegenwärtigen Zeitpunkt ernsthaft mit A und B konkurrieren zu können. Daß sie hier erwähnt wurde, mag als Problemanzeige verstanden werden.

Bleibt also Strategie B, die nicht kirchliche Gegenwart in alle Zukunft hinein starr festschreiben bzw. reproduzieren, aber doch evolutiv weiterentwickeln will und die u. a. auch jener „distanzierten Kirchlichkeit“ noch Raum gewährt, die alles andere als ein bloßes Epiphänomen im Gesamtbild der Gegenwartskirche darstellt. Nicht die Gemeindekirche, sondern die trotz vieler Makeln und Runzeln (vgl. Eph 5,27) keineswegs zum Absterben verurteilte Volkskirche ist in der Tat „der Raum, in dem die Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen beisammenbleiben kann, ohne dem sektenhaften Druck zur Konformität zu unterliegen, jene Ungleichzeitigkeit, die sich in der Individualität von Frömmigkeit, Alter, Beruf genauso ausdrückt wie in Bildung, gesellschaftlicher Stellung und Lebenserwartung“⁴⁶.

Wenn die Kirche von morgen, was Karl Rahner offenbar für möglich hält, nicht mehr im selben Maß wie heute „eine Kirche der unvermeidlich Ungleichzeitigen“⁴⁷ sein sollte, wenn in ihr, um es im Klartext zu sagen, die heute Fortschrittlich-Dynamischen, Progressiv-Engagierten, Gemeindlich-Aktiven oder wie immer man sie nennen will, mehr oder weniger unter sich sein würden dann müßte *diese* „kleine Herde“ spätestens übermorgen entweder an ihrer eigenen Konformität ersticken oder doch wieder neue „Ungleichzeitigkeit“ riskieren. So erscheint diese Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigen letzten Endes als ein Kriterium christlicher Freiheit, an dem sich schon heute jede pastorale Zukunftsplanung messen lassen muß.

⁴⁶ T. Rendtorff, Die Verantwortung der theologischen Forschung und Ausbildung für die Kirche, in: T. Rendtorff – E. Lohse, Kirchenleitung und wissenschaftliche Theologie, München 1974, 31.

⁴⁷ K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, 38.

Josef Müller
Gemeinde-
katechese im
Rahmen einer
„katechetischen
Pastoral“ der
Gemeinde*

1. Zur Grundbedeutung
des Begriffs $\kappa\alpha\tau\acute{\eta}\chi\eta\tau\omicron\iota\varsigma$
Eine aufschlußreiche
Begriffserklärung³

Katechese nicht
Belehrung . . .

„Kommunikation des Evangeliums“ ist mehr als die Sorge um die katechetische Betreuung der Kinder, die Betonung der Mitverantwortung der Eltern, die Erstellung eines Rahmenplanes, in dem möglichst alle Zielgruppen der Katechese in der Gemeinde erfaßt werden. Darum sollen die folgenden Überlegungen zur Gemeindekatechese vor allem unter dem Gesichtspunkt der „katechetischen Pastoral“ gesehen werden¹. Obwohl es unterschiedliche Konzeptionen von „Gemeindekatechese“ gibt², wird allgemein anerkannt, daß sie einen entscheidenden Beitrag zur Erneuerung und Verlebendigung der Kirche – vor allem in den einzelnen lokalen Gemeinden – nur leisten kann, wenn die katechetische Arbeit einen Teil der Gesamtpastoral der Gemeinde bildet. Die derzeit gebräuchlichen Bezeichnungen, die im Zusammenhang mit Angeboten der „katechetischen Pastoral“ üblich sind oder vorgeschlagen werden, geben Aufschluß über das Selbstverständnis des katechetischen Dienstes, wie er im Augenblick in einzelnen Gemeinden wahrgenommen wird. Da wurde und wird von „außerschulischer Glaubensunterweisung“, „kirchlicher Glaubensunterweisung“, „Glaubensbildung“, „theologischer Erwachsenenbildung“, „Erwachsenenkatechese“, schließlich von „kirchlicher Katechese“ und in zunehmendem Maß von „Gemeindekatechese“ gesprochen. Wenn es auch heute noch ein weitverbreitetes Unbehagen und gewisse Vorurteile gegenüber dem Ausdruck „Katechese“ gibt, spielen sicherlich negative Erfahrungen vieler einzelner Gemeindemitglieder eine Rolle, die mit dem Wortfeld Katechese Assoziationen wie „Frage-Antwort-Unterricht“, „Lehrgespräch“, „Kinderlehre“, „Katechismusunterricht“, „Religionsunterricht“ verbinden. Wer in der theologischen Wissenschaft, im pastoralen Dienst der Gemeinde oder in der kleinen Gruppe mit der katechetischen Pastoral befaßt ist, sieht sich immer wieder vor die Frage gestellt: Was ist „Katechese“ eigentlich dem Wortsinn nach? In seinen Veröffentlichungen über die neutestamentlichen und patristischen Befunde zur Verwendung der Wortgruppe $\kappa\alpha\tau\acute{\eta}\chi\epsilon\omega$ - catechizo hat Knauber nachgewiesen, daß vom anfänglichen Gebrauch an in der ganzen ersten Bedeutungs-

* Gekürzte Fassung der am 27. November 1974 an der Universität Wien gehaltenen Antrittsvorlesung des Verf.

1 Die Bezeichnung „katechetische Pastoral“ ist vor allem mit dem 1964 veröffentlichten „Directoire de Pastorale Catéchétique à l'usage des Diocèses de France“ und der darin erfolgten „klaren Herausstellung der heilsorglichen Funktion der Katechese“ in enger Verbindung „mit der Gemeinschaft der Pfarrei“ verknüpft. Vgl. das Vorwort zur deutschen Ausgabe „Katechetische Pastoral“ (Klärung und Wegweisung 5), Würzburg 1965, 9.

2 Vgl. A. Exeler, Gemeindekatechese – Verschiedene Konzeptionen, in: Katechetische Blätter 99 (1974), 140–145.

3 A. Knauber, Zur Grundbedeutung der Wortgruppe $\kappa\alpha\tau\acute{\eta}\chi\epsilon\omega$ in: Oberheim. Pastoralblatt 68 (1967), 291–304.

phase, die erst im 16. Jahrhundert zu Ende ging, von einer katechetischen *Belehrung* überhaupt nie die Rede war. Auch im Mittelalter — zurück bis in das 4. und 5. Jahrhundert — hat man unter „catechizare“ nie einen „reinen Unterricht“ verstanden. Bis heute erinnert der „Ordo ad catechumenum faciendum“ an den Eintritt in das „Katechumenat“.

... sondern Aufruf
zum Anschluß an die
Gemeinde

In seinen Untersuchungen kommt Knauber zum Ergebnis, daß Katechese anstelle von „Glaubensunterricht“ im intellektuell-kognitiven, doktrinären Sinn der eigentlichen Wortbedeutung nach „Anruf“, „Aufruf“, „Werbung“ für die Frohbotschaft bedeutet, wobei es vor allem um die konkrete Lebensgestaltung in der Welt geht. Mit der Initiation war ein Aufruf zum Anschluß an die christliche Gemeinde verbunden. Insofern besteht nach dem frühchristlichen Befund der katechumenalen Glaubensinitiation, etwa dem „Paidagogos“ des Clemens von Alexandrien⁴, ein direkter Zusammenhang mit heutigen Vorstellungen. Danach umfaßt die Gemeindegatechese das Vertrautmachen mit den Möglichkeiten des Christseins. Sie erschließt den Raum für das Erleben und Erfahren von Glauben in der Gemeinde, welche in einem gezielten Lebens- und Lernprozeß als glaubende, feiernde, liebende und missionarische Gemeinschaft erfahren wird.

2. Die Gemeinde nicht
„Objekt“, sondern
„Subjekt“ der
Katechese

Wenn in diesem Zusammenhang von „Gemeinde“ die Rede ist, stellt sich die Frage nach dem theologischen Verständnis von Gemeinde, die im Unterschied zu einem einseitig institutionell-rechtlich interpretierten Begriff von „Pfarrei“ weniger als territorial umschriebene kirchliche Verwaltungseinheit, sondern eher als der im Glauben erfolgende Zusammenschluß von Personen verstanden wird, die sich zum Evangelium Jesu Christi bekennen⁵. In einem solchen Sprachgebrauch liegt der Schwerpunkt eindeutig auf dem „theologischen und praktischen Stellenwert der Einzelgemeinde mit ihren Strukturen und Bedingungen, wobei der „dynamische Ereignischarakter“ besonders hervorgehoben wird⁶. Dieses Gemeindeverständnis sieht Gemeinde als stets sich neu vollziehende missionarische und offene Gemeinschaft der Gläubigen.

Eine missionarische
und offene Gemeinschaft
an Gläubigen

Nach Lehmann betont dieser Gemeindebegriff besonders „die aus Glaube und Taufe resultierende Würde und Gleichheit aller in Jesus Christus als Fundament des Gemeindelebens,

⁴ Vgl. A. Knauber, Ein frühchristliches Handbuch katechumenaler Glaubensinitiation: der Paidagogos des Clemens von Alexandrien, in: Münchener Theologische Zeitschrift 23 (1972), 311–334.

⁵ Vgl. zum Folgenden bes. K. Lehmann, Was ist eine christliche Gemeinde? Theologische Grundstrukturen, in: Internationale katholische Zeitschrift „Communio“ 1 (1972), 481–497.

⁶ Ebd. 481.

ohne damit die Notwendigkeit des Amtes und besonderer Dienste zu leugnen⁷.

Nach diesem theologischen Verständnis von Gemeinde muß jeder seine eigenen Glaubenserfahrungen, sein Engagement mit ins Spiel bringen, damit die ungeheueren Möglichkeiten ausgeschöpft werden, die in Jesu Christi Ruf und Sammlung zum einen Volk Gottes eingeschlossen sind. Diese „Dialektik von Sammlung und Sendung“⁸ bildet in der Gemeinde keine Gegensätze, sondern Sammlung und Sendung bedingen einander. Indem die Gemeinde eine Stätte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe ist, schließt sie sich nicht nach innen ab, sondern wendet sich umso intensiver nach außen, den andern zu. Damit wird klar, daß jene Auffassung von Seelsorge hier keinen Platz findet, welche die Gläubigen weitgehend als „Untergebene“, als „Objekte“ oder „passive Konsumenten“ der von den Amtsträgern verwalteten Gnadengüter sieht⁹.

Zur theologischen Struktur von Sammlung und Sendung der Gemeinde gehört, daß sie sich nicht auf die „Rekrutierung neuer Anhänger“ beschränken darf, sondern ihre Sendung erstreckt sich auf die Wahrnehmung der Grundfunktionen des pastoralen Heildienstes: die Verkündigung und Bezeugung des Evangeliums in Wort und Tat, durch das Gotteslob, durch Bruderschaft und helfende Liebe¹⁰.

Partnerschaftliche
Mitwirkung am
Glaubenssinn und an
der Verkündigung

Im Zusammenhang des Verkündigungsgeschehens gibt es eine Bindung des Glaubens an die einmal ergangene Botschaft, an das geschichtlich ergangene Wort. Entscheidend jedoch ist, daß dieses Wort heute in die jeweilige Gegenwart des Einzelnen in der Gemeinde hineinwirkt. Die Verantwortung für die Verkündigung durch das gelebte Zeugnis betrifft die ganze Gemeinde. In einer Zeit, in der die personale Überzeugung mehr wiegt als die reine Kenntnis einzelner Glaubenssätze, hängt die missionarische Sendung einer Gemeinde nicht zuletzt davon ab, wie einzelne Mitglieder ihr Leben aus dem Glauben führen und damit zugleich ihren Glauben bezeugen. Deshalb kommt sämtlichen Angeboten der Gemeindekatechese, vor allen den Einzelgesprächen, der Glaubensvermittlung durch Eltern und Erwachsene eine so große Bedeutung zu. Das Leben des Einzelnen muß in Wort und Tat bezeugen, daß Jesus für ihn die „Wahrheit der Welt“, die für ihn bedeutsame, sinnerhellende Antwort ist. Aus einer solchen theologischen Sicht der Mitverantwortung der Gemeinde für die Weitergabe des Glaubens wird ein

⁷ Ebd. 482.

⁸ Ebd. 485 f.

⁹ Vgl. ebd. 482.

¹⁰ Ebd. 490.

Typ von Gemeindeftheologie gefordert¹¹, eine Theologie der Glaubenserfahrung, die der Tatsache Rechnung trägt, daß der Prozeß der Aktivierung aller in Angelegenheiten des Glaubens die partnerschaftliche Mitwirkung am „Glaubenssinn“¹² und die Fähigkeit zur Kommunikation zum Ziel hat. Ein solches Verständnis von „Gemeindeftheologie“ fördert die Bereitschaft von einzelnen und Gruppen in der Gemeinde, aus diesem „Gemeindefbewußtsein“ heraus, Verantwortung und Kompetenz zu übernehmen.

3. Die Diskrepanz zwischen „Überangebot“ und „Leerfeldern“ der Gemeindefkatechese

Bei einer überschlägigen Bestandsaufnahme der Aktivitäten auf dem Gebiet der Gemeindefkatechese zeigen sich besondere Kristallisationspunkte des derzeitigen Angebots: angefangen von den katechetischen Bemühungen um Taufe, Eucharistie, Buße und Firmung bis hin zu markanten Einschnitten im Lebensablauf des einzelnen. Dabei stellt sich heraus, daß eine große Diskrepanz besteht zwischen dem reichen Angebot an Modellen gemeindlicher Katechese für Taufgespräche, Gespräche mit Eltern von Kindern im Vorschulalter, Materialien und Handreichungen für die einzelnen Sakramentenkatechumenate, Veranstaltungen für Eltern und junge Familien im Sinne einer ehebegleitenden Pastoral und den übrigen Bereichen und Phasen des christlichen Lebens. Die genannten Angebote erfolgen zumeist im Hinblick auf die katechetischen Bemühungen um Kinder. Obwohl man gerade an der Basis versucht, über die Kinderkatechese Glaubensgespräche mit Eltern zu initiieren.

Leerfelder:
Lebensmitte,
Berufs- und Arbeitswelt,
Freizeitbereich,
Lebenskrisen,
Jugendphase

Das nächste Feld, für das im breiteren Umfang Angebote der katechetischen Pastoral der Gemeinde bestehen, ist der Bereich „Krankheit und Sterben“. Die entscheidenden Stufen und Ereignisse: der Mensch auf der „Lebensmitte“, „Berufs- und Arbeitswelt“, der „Freizeitbereich“, besondere „Lebenskrisen“, vor allem auch der große Bereich der eigentlichen Jugendphase sind mehr oder weniger ausgespart, wenigstens wenn man sich am reichhaltigen Marktangebot von Modellen und Projekten gemeindlicher Katechese orientiert. Hier zeigen sich deutlich erkennbare Lücken.

Angesichts der Tatsache, daß immer breitere Kreise sich nicht mehr ohne weiteres mit kirchlichen Werten und Normen identifizieren, erweist sich die Frage eines Mittuns mehr denn je als ein Problem der sozialen Kontrolle, die von der Umgebung der Betreffenden ausgeübt wird. Deshalb wird die Frage immer dringender: Wie erreicht die Gemeinde heute jene Schicht von Jugendlichen und Erwachsenen, die den Glauben höchstens als eine Summe von auswendigzu-

¹¹ Vgl. A. Exeler — D. Emeis, *Reflektierter Glaube*, Freiburg — Basel — Wien 21972, 102 ff, bes. 111.

¹² Vgl. Art. 12 der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils.

lernenden Aussagen und als Bündel von Vorschriften, von Verboten kennengelernt haben. Wieviele Aufkündigung des Glaubens geschieht nicht gerade um der Freiheit und Selbständigkeit willen!

Von der Feststellung der Religionssoziologie her betrachtet, daß Gemeinde im Sinne des volksgemeinschaftlichen Modells etwas Vorgegebenes ist, das der einzelne nicht „wählt“, sondern in das er hineingeboren wird, muß die Häufung von katechetischen Angeboten im Zusammenhang mit den Initiations-sakramenten, zusammengeballt auf wenige Jahre, differenzierter gesehen werden. (Manche Kinder empfangen in einem Jahr die Erstkommunion, gehen zur Erstbeichte und werden obendrein noch im gleichen Jahr gefirmt.) Spätestens nach der Firmung folgt bei vielen Jugendlichen jener abrupte Umschwung, der sie den Glauben als Bremse ihrer Vitalität ablehnen läßt.

Vom Standpunkt des religiösen Sozialisationsvorgangs betrachtet, wird Gemeindegatechese der Tatsache Rechnung tragen müssen, daß die Entwicklung der Heranwachsenden entscheidend von ihren sozialen Bezügen abhängt, wobei sie im Umgang mit den Erwachsenen Hilfen oder Sperren zur persönlichen Entwicklung erfahren — auch in der Befähigung zur Orientierung an den Impulsen des Evangeliums und zur Entscheidung zu einem mündigen Glauben.

Aus einer solchen Sicht: „Gemeindegatechese als Instrument der religiösen Sozialisation“ erfährt vor allem das Modell der „Entscheidungskirche“, wonach der einzelne durch das Ereignis der Verkündigung in Frage gestellt und zur Entscheidung gerufen wird, eine Korrektur. Damit überhaupt religiöse Sozialisation geschieht, bedarf es der Zuwendung von Menschen, die religiöse Erfahrungen gemacht haben und bezeugen können, daß durch das Evangelium Lebenssinn erschlossen wird.

4. Die Bedeutung der Erwachsenen-gatechese

Es wäre verfehlt, die spezifische Funktion von Gemeindegatechese etwa nur auf dem Hintergrund der Problematik des Überlebens der Kirche zu sehen. Gemeindegatechese darf nie aus Resignation begründet werden. Es soll ein gezielter Prozeß in Gang gesetzt werden, der einzelnen Gruppen Möglichkeiten zur Realisierung ihres Glaubens aufzeigt und sie zur Interaktion in der Gemeinde motiviert.

Aktive Gruppen als Träger der Erwachsenen-gatechese ...

Ein Anliegen dieser Art verfolgen die jüngsten Versuche einer Erwachsenen-gatechese, die sich seit einigen Jahren in vielen Diözesen Frankreichs bewährt haben. Das Projekt, es nennt sich „Abende der Besinnung“¹³, hat in Frankreich

¹³ Vgl. W. Rück, Ein Weg zur Erneuerung: Abende der Besinnung, in: Lebendige Seelsorge 26 (1975), 34–37. (Eine von Werner Rück besorgte deutsche Ausgabe eines solchen Projekts erscheint unter dem Titel „Versöhnung“ im

dazu geführt, daß sich in vielen Gemeinden Gruppen bilden, die selbständig, ohne Anleitung von außen, Wege gefunden haben, ihren Glauben zu erneuern. An etwa fünf Abenden kommen Erwachsene (Ehepartner, Freunde, Bekannte, Nachbarn, Personen aus dem Wohnviertel, Arbeitskollegen) zusammen. Die Gruppen bilden sich so, wie es in der jeweiligen Situation am günstigsten erscheint. Der Ablauf der Abende ist immer gleich: nach einführenden Gesichtspunkten, die die Problemstellung umreißen, folgt ein Impuls zum Gebet, zur Stille, zum Nachdenken. Danach werden konkrete Lebenssituationen analysiert, die mit der Botschaft des Evangeliums konfrontiert werden. Dabei soll darauf geachtet werden, daß keine religiöse Sonderwelt neben dem eigentlichen Leben aufgebaut wird. Der Abend schließt mit einem Gebet.

... und als Zellen
lebendiger Gemeinden

Besonders beachtenswert bei diesem französischen Modell ist, daß die meisten Gruppen ohne Priester und erfahrene Leiter gearbeitet haben. So entstanden kleine aktive christliche Zellen, Substrukturen in Gemeinden, die nicht von hauptamtlichen Mitarbeitern der Gemeinde versorgt werden. Damit zeigt dieses Projekt exemplarisch, welche Funktion eine Erwachsenenkatechese ausüben könnte. In erster Linie geht es in der Gemeindegatechese nicht um ein „Theoretisieren“ über die Gemeinde, sondern um das Problem, wie sich Gemeinde Jesu Christi am jeweiligen Ort konkretisieren kann. Fragen und Probleme, die sich im Zusammenhang mit dem christlichen Glauben stellen, sind ständig mitbestimmt von der Gemeinde, in der einer lebt und in der er seine Erfahrungen mit dem Christlichen macht. Glaube an Jesus Christus ist immer kirchlich-gemeindlich vermittelter Glaube.

Das Modell „Abende der Besinnung“ macht deutlich, wie von der Gemeindegatechese Impulse für die Erneuerung der Gemeinden ausgehen können – nicht zuletzt für Jugendliche, die die Frage nach dem Sinn der Kirche und nach ihren Chancen für die Zukunft stellen, und bei Fernstehenden, die sich an der Kirche ärgern, meist ohne sie wirklich in ihrer heutigen Form zu kennen.

Diese Überlegungen möchten dazu verhelfen, daß die Erneuerung der Gemeindegatechese als Aufgabe erkannt wird, an der jeder auf seine Weise mitarbeiten kann. Veränderung und Erneuerung sind nicht durch spektakuläre Ereignisse zu erreichen, sondern durch unverzagte, engagierte Mitarbeit.

Matthias-Grünewald-Verlag Mainz.) Zu ähnlichen Gesprächsgruppen führte auch das vom Österreichischen Rundfunk 1974 ausgestrahlte Studienprogramm „Wozu glauben“.

und Zeichen die Erinnerung an diesen Jesus wachzuhalten und dadurch den Menschen Heil von Gott zuzusprechen und sich in individueller und sozialer, d. h. aber auch politischer Diakonie für das Heil und Glück der Menschen zu engagieren hat. – Falls hierin eine grundsätzliche, nicht formulierungsmäßige Übereinstimmung bestünde, wäre schon viel gewonnen.

Meine These lautet aber nun, daß weder die Sozialform der Volkskirche in ihrer „klassischen“ Form noch in der von Schilling anvisierten Form der „reformierten Volkskirche“ (vgl. seine „Strategie B“) diese Aufgaben in der Bundesrepublik Deutschland weder kurz- noch langfristig erfüllen kann.

Einige mir wichtig erscheinende Gründe für diese These seien kurz dargelegt.

1. Die Freiwilligkeit der Gliedschaft in der Kirche ist auf Grund der neutestamentlichen Aussagen wie aus Gründen, die sich aus der Sache selbst ergeben, eine unbedingte Notwendigkeit. Keine Assoziation, keine Organisation, Partei, Gewerkschaft oder was immer kann es sich in einer freien pluralistischen Gesellschaft auf Dauer erlauben, eine Mitgliedschaft durch einen wie auch immer gearteten Druck zu erzwingen. A fortiori muß das für die Kirche gelten, da es sich bei ihr um die institutionalisierte Form einer umfassenden Weltinterpretation mit ersten Konsequenzen handelt. Diese Freiwilligkeit der Gliedschaft ist in der Volkskirche nicht gewährleistet.

2. Der personale Glaube an Jesus Christus, verstanden als ein ernsthaftes Sich-Einlassen mit seiner Person und der von ihm vertretenen Sache, wird durch die Form der Volkskirche heute und morgen eher erschwert als erleichtert. Dadurch, daß die Kirche von den gesellschaftlichen Erwartungen unserer Zeitgenossen und ihrer Institutionen her gezwungen wird und sich weit hin zwingen läßt, alle vorhandenen religiösen, quasi religiösen und pseudoreligiösen Bedürfnisse (etwa im Zusammenhang mit der Geburt, der Adoleszenz, der Hochzeit, dem Tode) zu erfüllen, verliert die Sache Jesu ihren – gerade auch für das Leben des Einzelnen – provozierenden Charakter und dient oft nur der Stabilisierung und Legitimierung der individuellen und gesellschaftlichen Be-

dürfnisse gerade auch dort, wo diese Bedürfnisse von der Sache Jesu her in Frage gestellt werden müßten.

3. Auf Grund der neutestamentlichen Aussagen ist eine grundsätzliche gegenseitige Bedingtheit und Bezogenheit von christlichem Glauben und Sakrament zu postulieren. Zwar wird in dem einen Traditionsstrom des Neuen Testaments mehr die Notwendigkeit des Glaubens, in einem andern mehr die Notwendigkeit der Sakramente betont. Aber an der grundsätzlich notwendigen Verbindung von Sakrament und Glaube kann nicht gezweifelt werden. Die Sozialform der Volkskirche vernachlässigt in sehr vielen Fällen der Sakramentenpraxis diese notwendige Verbindung. Wie können, so ist in aller Deutlichkeit zu fragen, die Vertreter der Volkskirche die heutige Sakramentenpraxis, vor allem in Hinblick auf Taufe, Erstkommunion, Firmung, Trauung und Krankenkommunion vor dem Anspruch der neutestamentlichen Botschaft und der sich aus der Sache selbst ergebenden Notwendigkeiten rechtfertigen?

4. In einer Situation, in der sich Mitgliedschaft in der bundesrepublikanischen Gesellschaft und Mitgliedschaft in der katholischen bzw. evangelischen Kirche faktisch decken, in einer Situation, in der Kirche und Gesellschaft institutionell vielfach verflochten sind (z. B. Religionsunterricht, Kirchensteuer usw.), tut sich die Kirche außerordentlich schwer, das in ihr grundsätzlich auf Grund der Sache vorhandene kritische Potential zu entfalten, erfüllt sie kaum ihre Aufgabe, „Tradentin der gefährlichen Erinnerung an Jesus“ zu sein (Metz) und politisch relevant zu werden zum Heil und Glück aller Menschen. Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft ist nicht, wie Schilling darlegt, eine zukünftige Gefahr für die Kirche für den Fall, daß das Konzept der Gemeindekirche verwirklicht wird, sondern ist im Gegenteil heute schon in vieler Hinsicht Wirklichkeit.

5. Die Sozialform der Volkskirche ist weit hin schuld daran, daß die katholische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland in vielerlei Hinsicht so unglaublich geworden ist. Dadurch, daß z. B. die Vertreter der Amtskirche in der Sakramentenpraxis ihre eigenen Voraussetzungen oft nicht ernst neh-

men, daß die Kirche oft mehr auf tradierte gesellschaftliche Privilegien, auf staatsrechtliche oder kirchenrechtliche Sanktionen als auf den Glauben und die Verantwortung ihrer Mitglieder setzt, wird sie in den Augen vieler Zeitgenossen immer fragwürdiger. Andererseits zeigt sich zumindestens nach meinen Erfahrungen, daß dort, wo lebendige Gemeinden vorhanden sind, die Kirche eine neue Glaubwürdigkeit erhält.

6. Die Sozialreform der Volkskirche neigt mehr als andere Formen der Kirche dazu, eine *Herrschaftskirche* zu sein; d. h. eine Kirche, in der die hierarchischen Amtsstrukturen stark ausgeprägt sind und eine umfassende Demokratisierung verhindern, in der die „Kompetenz der Kompetenz“ allein den Amtsträgern zusteht. In der Bundesrepublik Deutschland kommt hinzu, daß diese Herrschaftsstrukturen stark abgesichert sind durch die finanziellen Mittel der Kirche, über deren Verfügung – durch die nachkonziliären Räte kaum eingeschränkt – in weitem Maße die Amtsträger bestimmen. Hier stellt sich aber doch die entscheidende Frage, ob diese vor allem durch die Volkskirche bedingten, durch die erheblichen finanziellen Mittel abgesicherten, im Staats- und Kirchenrecht verankerten Herrschaftsstrukturen nicht ein entscheidendes Hindernis für die Erfüllung der Aufgaben der Kirche darstellen. Damit soll keiner „armen Kirche“ das Wort geredet werden. Die Kirche braucht Geld, um ihre Aufgaben heute erfüllen zu können. Aber das Beispiel der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten von Nordamerika zeigt, daß das notwendige Geld auch auf andere Weise als durch die Kirchensteuer aufgebracht werden kann. Man muß rückblickend sagen, daß der Verlust des Kirchenstaates in den Augen vieler katholischer Zeitgenossen damals die Katastrophe schlechthin für die Kirche bedeutete, daß aber aus heutiger Sicht ihr im Grunde genommen nichts Besseres geschehen konnte, als die Herrschaft über den Kirchenstaat zu verlieren.

II. Kritische Bemerkungen zu den kritischen Thesen von Hans Schilling zur Gemeindekirche im einzelnen

Übereinstimmung in These 1

In der ersten These gehe ich mit Schilling

völlig ein: Kirchliche und gemeindliche Wirklichkeit sind nicht deckungsgleich. Wenn man Gemeinde in einem sehr konkreten Sinne versteht als eine bestimmte Gruppe von Christen, dann gibt es Vollzüge kirchlichen Lebens, die nicht gemeindlich bestimmt sind, z. B. das kirchliche Handeln einzelner Christen in der Gesellschaft, kirchliche Akademien, bischöfliche Ordinariate usw.

Unbewiesene Vorwürfe von These 2

Im Hinblick auf die These zwei, die behauptet, daß im Kirchenbild der Gemeindekirche romantische, rigoristische, elitäre und militante Züge auffallen, die vom Mißbehagen an der kirchlichen Gegenwart, der Sehnsucht nach der verlorenen Kraft des Ursprungs und vom Willen zur Flucht nach vorne geprägt sind, kann ich Schilling den Vorwurf nicht ersparen, daß er hier zunächst einen Buhmann aufbaut, den er dann bequem abschießen kann. Das mag wirkungsvoll sein, entspricht aber keineswegs den Tatsachen. Diese Schwarz-Weiß-Malerei, diese Simplifizierung des Problems, die Rahner, Klostermann und mir unterstellt werden, wird von Schilling nirgends belegt, weil sie nicht belegt werden kann.

Unberechtigtes Mißbehagen?

Allerdings: Zu einem Mißbehagen an der kirchlichen Gegenwart in der Bundesrepublik möchte ich mich ausdrücklich bekennen. Ob dieses Mißbehagen aber nur unter den Vertretern der Gemeindekirche anzutreffen ist? Ich gebe natürlich auch ohne weiteres zu, daß ich mir eine bessere, in mancher Hinsicht auch ursprünglichere Kirche wünsche, die sich vor allem aus der Kraft der neutestamentlichen Ursprünge regeneriert: Ist dies eines Theologen unwürdig? Verfassungs- und Leitungsstrukturen der paulinisch-hellenistischen Gemeinden stellen für mich ein neutestamentliches Gemeindemodell unter mehreren dar, wobei keines dieser Modelle heute einfachhin reproduziert werden kann. Wenn Schilling die Orientierung am Neuen Testament als einem wichtigen normativen Maßstab der Praktischen Theologie als „romantisch“ bezeichnet, so bekenne ich mich zu einer so verstandenen Romantik.

Nicht Rigorismus, sondern gestufte Partizipation

Auch für den Vorwurf des Rigorismus kann Schilling keinen Beweis erbringen. Nach meiner Vorstellung wird es natürlich auch in der Gemeindegliederung eine gestufte Partizipation am gemeindlichen Leben geben. Es wird das Phänomen geben, das Schilling etwas global „distanzierte Kirchlichkeit“ nennt. Allerdings: Durch die Betonung des Freiwilligkeitscharakters der Gliedschaft, durch die Betonung des engen Zusammenhangs zwischen Glaube und Sakrament wird „distanzierte Kirchlichkeit“ nicht mehr so selbstverständlich sein, wie dies heute ist. Um es konkreter auszudrücken: Es kann nicht darum gehen, daß ein „sanctum officium“ in jeder Gemeinde die Orthodoxie und Orthopraxie der Mitglieder überprüft oder daß Buch geführt wird über die Beteiligung jedes einzelnen am Gottesdienst. Es soll auch niemand einfach von den Sakramenten ausgeschlossen werden. Bei der Vorbereitung auf den Empfang der Sakramente sollen aber der (zukünftige) Christ bzw. seine Eltern in aller Ehrlichkeit und Redlichkeit mit der Sache Jesu konfrontiert werden¹.

Es sollen also nicht fremde Instanzen über das Vorhandensein bzw. Nichtvorhandensein von Glauben entscheiden, wohl aber sollen die Betroffenen selbst mit einer Entscheidung konfrontiert werden und sich dann selbst entscheiden.

Was den Vorwurf betrifft, daß die Gemeindegliederung elitäre und militante Züge trage, so trifft dies auf die von mir entfalteten Gedanken ebensowenig zu, wie auf K. Rahner und F. Klostermann. Ich bin allerdings der Meinung, daß man den Ausdruck „kleine Herde“ in diesem Zusammenhang lieber vermeiden sollte, da er in der Tat mißverständlich ist.

Keine Alternative zwischen Volkskirche und Sekte?

Der in der dritten These ausgesprochene Vorwurf, daß die Gemeindegliederung zur Rückbildung der Kirche in das Sektenstadium führen würde, ist schon öfters erhoben worden,

¹ Ich habe dazu einige Ausführungen gemacht: N. Greinacher, Zur Eingliederung des jungen Menschen in die Kirche, in: Tübinger Theologische Quartalschrift 154 (1974), 48–67.

wird dadurch aber nicht beweiskräftiger. Ich habe immer wieder betont, daß auch die Gemeindegliederung eine „Großkirche“ sein muß, d. h. eine Organisation, deren einzelne Gemeinden untereinander in enger Kommunikation stehen und die über eine zentrale Verwaltungs- und Leitungsstruktur verfügt. Anders kann sie in der heutigen Gesellschaft nicht präsent und nicht effizient sein. Es stimmt einfach nicht, daß es zwischen Volkskirche und der Sekte keine andere Sozialform von Kirche gibt, die zwar rein zahlenmäßig nicht mehr so viele Mitglieder wie die Volkskirche umfaßt, die aber sehr wohl eine „offene Gesellschaft“ bildet und als Teil der Gesamtgesellschaft in ihr wirksam ist. Es stimmt weder in religionswissenschaftlicher noch in religionssoziologischer Hinsicht, daß sich im Bild der Gemeinde als einem konstitutiven Element der Gemeindegliederung alle Definitionsmerkmale der Sekte wiederfinden, wie Schilling behauptet. Zum Beispiel gehört zur Sozialform der Sekte das Gegenüber zu einer religiösen Institution, von der man sich abgespalten hat, und in aller Regel ein charismatischer Stifter. Ferner spricht die von mir postulierte unvollständige Integration der Gemeinde (siehe unten) gegen den Sektenverdacht.

Gemeinde – keine Primärgruppe

Damit sind wir auch schon bei dem Vorwurf der vierten These, daß eine Kirche in totaler Gemeindlichkeit eine Kirche ohne nennenswerten Freiheitsspielraum wäre. Davon abgesehen, daß ich nie von einer totalen Gemeindlichkeit der Kirche gesprochen habe, das Mißverständnis besteht vor allem darin, daß Schilling der Gemeinde im Sinne der Gemeindegliederung primärgruppenhafte Züge unterstellt, die ich immer ausdrücklich abgelehnt habe. Ich habe immer wieder betont, daß die christliche Gemeinde gerade keine Primärgruppe (wie z. B. eine Familie) sein darf, sondern eine sekundäre Gruppe bildet, und daß die Gemeinde von einer unvollständigen Integration gekennzeichnet sein muß, weder mit dem Bereich der Privatheit noch mit dem der Öffentlichkeit identisch ist, sondern im Spannungsfeld dieser beiden Bereiche angesiedelt werden muß. Für mich ist es übrigens keine Frage, in welcher Kirche mehr Freiheitsspielräume vorhanden sind: in

einer streng hierarchisch strukturierten Volkskirche oder in einer herrschaftsfreien, demokratisierten Gemeinde, für die ich mich ausgesprochen habe. Die Ausführungen Schillings könnten ja den Eindruck erwecken, als sei in der augenblicklichen volkskirchlichen Situation die Freiheit in der Kirche voll gewährt.

Der in diesem Zusammenhang erhobene Verdacht, daß in der Gemeindekirche so etwas wie ein Zwang zur progressiven Einstellungs- und Verhaltenskonformität entwickelt werde, ist eine unbegründete und unbewiesene Unterstellung. Ich habe mich wiederholt für eine Pluriformität von Gemeinden ausgesprochen, wobei es durchaus legitim ist, wenn eine Gemeinde eine mehr konservative, eine andere eine mehr progressive Liturgie, Theologie, Spiritualität usw. entwickelt.

Tautologie im Verständnis der Volkskirche

Die These fünf von Schilling, daß die Annahme, die Volkskirche sei zum Absterben verurteilt, empirisch-religionssoziologischen Nachprüfungen nicht standhält, ist zum mindesten kühn. Sie wird zu einer Tautologie, wenn Schilling einerseits darlegt, daß er unter Volkskirche die konkrete, nachkonziliäre, heutige Kirche in der Bundesrepublik Deutschland versteht, insofern und insoweit sie solche Züge verkörpert, die gemeinhin volkskirchlich genannt werden, und dann feststellt, daß eine solche Kirche auch wirklich empirisch existiert. Die Begründung seiner These scheint mir äußerst fragwürdig. So widerspricht z. B. seine von Groner übernommene Feststellung, daß die Ursache für die neueren Kirchenaustrittswellen der Stabilitätsangabe zuzuschreiben sei, den empirischen Erhebungen von Kehrer, Schmidten und Hild. Daß sich bei den Zahlen über kirchliche Trauungen und Taufen keine Entkirchlichungsbewegungen anzeigen, wird zumindest durch die aus Berlin und München bekanntgewordenen Zahlen widerlegt.

Meiner Ansicht nach ist die Katholische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland keine Volkskirche mehr, wenn man die in Religionswissenschaft und Religionssoziologie entwickelten Kriterien anlegt. Sie befindet sich in einer „nachvolkskirchlichen“ Situation (sit venia verbo!). Ernstzunehmende Indi-

zien weisen darauf hin, daß die Tendenzen, die von der Volkskirche wegführen, zunehmen, vor allem die Schwierigkeiten, die sich im Hinblick auf die Tradierung der Kirchlichkeit an die nächste Generation ergeben. Der Deutlichkeit halber sei hier noch einmal eigens betont, daß hier nicht die Frage der Religiosität der Bundesbürger zur Diskussion steht, sondern ihre institutionelle Bindung an die institutionalisierten Kirchen. Meine Behauptungen zu beweisen, würde eine umfangreiche Studie erfordern, die ich hier nicht leisten kann. Ich darf u. a. auf meine eigenen Veröffentlichungen zu dieser Frage verweisen².

Konsens über mögliche Zukünfte

Was die These sechs von Schilling betrifft, bin ich froh, wieder einmal einen wenigstens partiellen Konsens feststellen zu können: Selbstverständlich sind neben der Volkskirche und neben der Gemeindekirche „mehrere (kontingente) Zukünfte denkbar, möglich und machbar“. Nirgends habe ich geschrieben, daß es zur Gemeindekirche keine einzige vernünftige Alternative gibt. Die Gegenwartsituation ist tatsächlich mehrdeutig. Ich allerdings bin auf Grund meiner Beurteilung der Situation von Kirche und Gesellschaft in der Bundesrepublik Deutschland und der sich abzeichnenden Tendenzen sowie auf Grund der normativen Impulse, die sich für mich aus der Sache Jesu ergeben, zu der Konsequenz gekommen, daß die Gemeindekirche die aus meiner Sicht richtigste Konzeption darstellt. Ich habe hier in kurzen Zügen und in meinen Veröffentlichungen in aller Ausführlichkeit diese meine Entscheidung begründet. Wenn Schilling sich für eine reformierte Volkskirche, ich mich aber für die Gemeindekirche entscheide, warum spricht er dann im Hinblick auf die Vertreter der Gemeindekirchenkonzeption von Voreiligkeit, Unreife und blindem pastoralem Dezisionismus?

Es ist das Verdienst von Schilling, die Diskussion um die zukünftige Gestalt der katholischen Kirche in der Bundesrepublik wiedereröffnet zu haben. Weil so viel auf dem Spiele steht, sollte die Diskussion so schnell nicht mehr zur Ruhe kommen.

² Vgl. z. B. N. Greinacher und H. Th. Risse (Hrsg.), Bilanz des deutschen Katholizismus, Mainz 1966, oder N. Greinacher, in: W. Harrenberg (Hrsg.), Was glauben die Deutschen?, Mainz 1969.

Forum: Kirche und Gemeinde

Johannes Joachim Degenhardt Glaube nur in Kommunikation

In Schillings kritischen Thesen zur Gemeindekirche finden sich zwar die hauptsächlich kritisierten in entscheidenden Punkten mißverstanden (vgl. den vorausgehenden Artikel). Trotzdem enthalten sie so wichtige Anliegen und Anstöße für eine Diskussion des Problems Kirche – Gemeinde bzw. Volkskirche – Gemeindekirche, daß die Redaktion einstimmig beschlossen hat, den Beitrag zu veröffentlichen; zugleich sollte aber eine Diskussion über diese Thesen und über das Problem Kirche – Gemeinde in Gang gesetzt werden. Wir haben daher eine Reihe von Bischöfen und Priestern, Fachkollegen und Laien aus Deutschland, Österreich und der Schweiz eingeladen, dazu anhand der folgenden vier Fragen Stellung zu nehmen:

1. Wie sehen Sie das Problem Gemeindekirche – Volkskirche?
2. Soll eine Gemeinde eher Maximalforderungen an ihre Mitglieder stellen oder eher ein plurales und gestuftes Engagement verlangen (im Sinn einer offenen Gemeinde)?
3. Sehen Sie in den heutigen Bemühungen um eine Gemeindekirche die Gefahr einer Entwicklung zu einer sektenhaften Elitekirche gegeben?
4. Welche Probleme im Zusammenhang mit Theorie und Praxis der Gemeinde sehen Sie über die hier genannten hinaus?

Das Echo auf diese Einladung war so groß, daß wir das Forum teilen und alle über die vorgesehenen 70 Zeilen hinausgehenden Beiträge auf Heft 3 verschieben mußten, obwohl sie für die Diskussion entscheidende Aspekte beibringen*. Wir laden nun aber auch unsere Leser ein, sich an dieser Auseinandersetzung durch (kurze!) Stellungnahmen zu beteiligen. Ziel des Gesprächs sollte es sein, einen größeren Konsens im Grundsätzlichen wie in der Strategie der Kirche von morgen zu erreichen.

red

* Bereits jetzt liegen Stellungnahmen vor von Pfarrer H. Blasche, Nach dem Neuen Testament: Kirche ist Gemeinde, Pfarrer B. Honsel, Für eine Strategie der offenen Gemeinde, Kard. J. Höffner, Minderheitenkirche statt Volkskirche? (eine Kurzfassung eines früheren Vortrages), Frau M. Kassel, Kommunikation in neuer Symbolsprache, Prof. H. Schuster, Emotionen

Zu 1: Diese Umschreibungen – wie auch das Modell „Freiwilligkeitskirche“ – stellen Idealtypen kirchlicher Strukturen dar. In der Realität der heutigen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland sind diese Idealtypen nirgendwo in ihrer reinen Form realisiert. Auch als Zielvorstellung dürfen diese Strukturmodelle nicht gegeneinander ausgespielt werden. Im Idealtyp „Volkskirche“ kommt zum Ausdruck, daß die Verkündigung des Evangeliums als Weitergabe konkreter Religiosität immer in Form von Werten, Ordnungen und im Kult geschehen muß. Der Idealtyp „Freiwilligkeitskirche“ macht aufmerksam auf den Anspruch des Wortes Gottes, der die je eigene Antwort herausfordert und ermöglicht. Der Idealtyp „Gemeindekirche“ endlich weist darauf hin, daß der Glaube nur in der Kommunikation der Gläubigen untereinander erfahren, erlebt und weitergegeben werden kann.

In der pastoralen Praxis dürfen diese drei Idealtypen kirchlicher Strukturen nicht gegeneinander ausgespielt werden. Die Pastoral muß immer darauf zielen, in der Verwirklichung des Grundauftrages der Kirche allen drei Strukturmerkmalen zu entsprechen. Im Hinblick auf den Auftrag, den die Kirche von ihrem Herrn erhalten hat, wird sich keine Struktur finden lassen, die diesen Auftrag ideal realisiert. In der heutigen Situation der Kirche in Deutschland scheint es vor allem darum zu gehen, in die vorgegebenen Strukturen Elemente der Kommunikation einzubauen, damit die Identifikation mit der konkreten Kirche und die Hilfe zur Glaubensentscheidung in der Gemeinschaft der Gläubigen konkret erfahren werden kann.

Zu 2: Die Gliedschaft in der Kirche ist begründet im Ruf Gottes, der in Jesus Christus an uns ergangen ist. Angesichts der Radikalität des Evangeliums steht die Kirche immer wieder vor der Notwendigkeit, die Bedingungen der Mitgliedschaft einerseits vom Wort Gottes her radikal zu formulieren und

statt Argumente, Pfarrer P. Weiß, Leitbild: Gemeindekirche, Prof. P. M. Zulehner, Auswahlchristen und Sozialform der Kirche, weitere Beiträge sind in Aussicht gestellt.

zu fordern, andererseits aber auch Wege zu weisen, die immer wieder neu den Zugang zu dieser Radikalität ermöglichen, ohne endgültig zu verstoßen. Als vorgegebenes Ziel sind Glaube, Hoffnung und Liebe im Aufbau lebendiger Gemeinden rigoristisch, in der Realisierung aber nur in ständiger Umkehr und Annäherung zu erreichen.

Die Kirche in Deutschland wird an dieser *Radikalität der Botschaft* des Evangeliums festhalten müssen, darum aber auch vielfältige Wege aufweisen müssen, wie ein *plurales Engagement* heute möglich sein kann. Dieses gestufte Engagement ist zwar eine Vorfindlichkeit, darf aber der Kirche nicht zum Alibi dienen, sich mit einer Minimalforderung „distanzierte Kirchlichkeit“ zufrieden zu geben, weil diese Form nicht geeignet ist, den Auftrag des Herrn zu realisieren.

Zu 3: Die heutigen Bemühungen um eine Gemeindekirche haben verschiedene Ursprünge und tragen vielfältige Aspekte in die Fragestellung ein. In diesen Bemühungen kommt die Forderung Jesu zur Nachfolge zum Ausdruck, insofern die bisherigen Erfahrungen und Bindungen hinter sich gelassen werden müssen. Von einer sektenhaften Elitekirche kann nur gesprochen werden, wenn mit der Berufung zur Nachfolge nicht auch die *Sendung in die Welt* gesehen würde. Wird diese Sendung im theologischen Verständnis mit in diese Bemühungen aufgenommen, so verbietet sich jedes Abschließen im Binnenraum von Gruppen. Zum Aufbau lebendiger Gemeinden wird es immer wieder notwendig sein, Gruppen zu bilden, die sich durch Personbeziehungen und durch gemeinsame Aufgaben bilden. Die Aufgaben der Gruppen sind aber nicht beliebig, sondern die in der Kirche selbst vorgegebenen. Einer Entwicklung zu einer sektenhaften Elitekirche wird man nur dadurch entgegen, daß man an das Wirken des Geistes Gottes glaubt, der weht, wo er will, so daß die Kirche auch bei Nichtglaubenden und in gesellschaftlichen Strukturen das Wirken des Geistes auffinden kann, weil auch diese Bereiche dem Herrn unterworfen sind. Verstehen sich die Bemühungen um eine Gemeindekirche als Herausforderungen und Sendungen für die Welt, wird ein religiöser Gruppenegoismus unmöglich.

Zu 4: Strukturreformen in der Kirche können das Ziel „Aufbau lebendiger Gemeinden“ nie abschließen. Alle Bemühungen um die Erneuerung pastoraler Strukturen müssen vielmehr zum Ziel haben, die *Kommunikation unter den Gläubigen* zu verstärken. Gerade die Umfrage zur Synode macht deutlich, daß mit dem Fehlen dieses Elementes eine steigende Entfremdung von der Kirche vor sich geht.

Verbesserung der Kommunikation ist möglich und erforderlich in der Sakramentenpastoral, in der Form der Verkündigung, aber auch in der Durchführung der sozial-caritativen Dienste. In all diesen Aufgabenfeldern stellt sich die Möglichkeit zu persönlichem, freiem Engagement dar. Durch zeitlich begrenztes und auf eine Aufgabe bezogenes Mitarbeiten in der Gemeinde wird die Vielfältigkeit des Engagements konkret erlebt und andererseits auch die Radikalität des Anspruchs des Evangeliums erfahren.

Karl Forster

Fragwürdige Abwertung des Volkskirchlichen durch Vertreter der „Gemeindekirchenkonzeption“

Zu 1: Die Alternative Gemeindekirche – Volkskirche im Sinne einer Abwertung oder Abschreibung des Volkskirchlichen halte ich in mehr als einer Hinsicht für fragwürdig. Die in den Thesen von Hans Schilling enthaltenen kritischen Gesichtspunkte möchte ich uneingeschränkt unterstreichen. Ein auf Gemeindekirche ausgerichtetes pastorales Verhalten ist geeignet, Menschen, die sich vorerst nur partiell mit der konkreten Kirche und erst recht mit ihrer konkreten Ortsgemeinde identifizieren können, endgültig abzustoßen. Dieser gewissermaßen von selbst eintretende *funktionale „Gemeindebann“* bedeutet eine durch nichts zu rechtfertigende Härte gegenüber Gliedern der Kirche, die der ständigen pastoralen Anregung bedürften. Eine solche Praxis zerstört für sie die letzten Möglichkeiten sozialer Kommunikation mit der kirchlichen Gemeinschaft und damit die Voraussetzung für das mögliche Wirksamwer-

den pastoralen Dienste. Für Außenstehende, auch für die in der einschlägigen pastoraltheologischen Literatur vielberufenen „Neuheiden“, ist es zudem sehr viel schwerer, den Schritt in eine kleine, sie dauernd mit dem vollen Engagement beanspruchende Gruppe zu tun, als in der Vielfalt relativ breiter volkscirchlicher Vollzüge gläubiges Leben in einer sie einbeziehenden, aber nicht in jedem Augenblick decisionistisch fordernden Nähe als Angebot und Anruf zu erfahren. Die beiden Postulate „Gemeindekirche“ und „offene Gemeinde“ schließen sich nüchtern soziologisch und sozialpsychologisch gesehen gegenseitig aus.

Zu 2: Die in Frage 2 angebotene Alternative Maximalforderungen – plurales und gestuftes Engagement scheint mir aber das Problem des Konzeptes Gemeindekirche nicht voll zu treffen. Auch seine Anhänger empfinden das *Dilemma* zwischen diesen beiden Postulaten. Zur Lösung bieten sie im wesentlichen zwei Wege an: Die Offenheit soll vor allem den „Neuheiden“ gegenüber geübt werden. Die Relevanz vollzogener Kirchlichkeit für die konkrete Heilsfrage der Menschen wird stark relativiert. Durch den letzteren pastoral relativierenden Mißbrauch eines wertvollen Ansatzes der neueren Theologien soll sowohl das Abschreiben volkscirchlich orientierter „Altchristen“ aus der Ökonomie der pastoralen Dienste entschärft wie zugleich das Tolerieren eines anonym bleibenden Christentums, einer Pluralität von Theologie bis zur Existenz innerkirchlicher Häresien ermöglicht werden. Maximalforderungen werden also einseitig und nicht etwa im Sinne einer Zuspitzung der an einen Christen vom Evangelium her zu stellenden Forderungen schlechthin, sondern als Maximierungen von durch aktualistische Hermeneutik dem Evangelium entnommenen Imperativen gestellt. Der pastorale Dienst wird demgegenüber die vollen Forderungen des in der Kirche überlieferten Evangeliums bezeugen müssen. Er wird diese Forderungen in ihrem Inhalt nicht gruppenspezifisch verändern können. Wohl aber wird er für alle Gruppen um den Unterschied zwischen einer Forderung und den verschiedenen Stufen ihrer praktischen Verwirklichung wissen. Der pastorale Dienst kann durch das Vertrauen in den umfassenden Heilswillen Gottes nicht die Dringlichkeit und die um-

fassende Sendung seines eigenen Heilsauftrages in Frage stellen.

Zu 3: Die Gefahr der Entwicklung zu einer *sektenhaften Elitekirche* ist bei einer Überbetonung des Konzeptes Gemeindekirche deutlich gegeben. Die kleine Zahl der Gemeindeglieder ist für dieses Konzept nicht eine soziologische Prognose, sondern ein *pastorales Postulat*. Entscheidend für die Zugehörigkeit zur „kleinen Herde“ der Zukunft ist nicht ein besonderer Anruf zu einer Verwirklichung des Evangeliums, die sich selbst als eine unter mehreren möglichen Verwirklichungsformen verstünde. Die Gemeindekirche wird als die Kirche der Zukunft dargestellt, zu der es keine Alternative gibt. Die doppelte Exklusivität (progressistische Auswahl und Interpretation der Forderungen des Evangeliums, Modell ohne Alternative) konstituiert soziologisch gesehen nahezu zwingende Voraussetzungen für ein sektenhaftes Selbstverständnis.

Zu 4: In der weiteren Diskussion sollten die *theologischen und praktisch-pastoralen Zusammenhänge* in der Begründung und in den möglichen Auswirkungen des Konzeptes der Gemeindekirche beachtet werden. Dafür nur einige Stichworte: Es müßten einmal die christologischen, sakramententheologischen und ekklesiologischen Elemente der theologischen Begründung analysiert werden. Ebenso müßte geprüft werden, ob nicht in der pastoralen Praxis überall dort, wo der Entscheidungscharakter des Glaubens oder das *opus operantis* im Vollzug der Sakramente oder der katechetische Auftrag der Gemeinden mit Recht besonders herausgestellt werden, sehr bewußt auch Akzente gesetzt werden müßten, die einem Gefälle in die Richtung einer sektenhaften Gemeindekirche entgegenwirken und die Ausrichtung des kirchlichen Heilsdienstes auf alle unterstreichen.

Klaus Hemmerle

Forderung und Spielraum des Evangeliums – gleichermaßen maximal

Zu 1: So hilfreich für die Fixierung des Problems das Begriffspaar Volkskirche und

Gemeindekirche ist, so schief scheint mir die durch dieses Begriffspaar vorgestellte Alternative. Zur Kirche gehört immer, daß sie sich auf die Glaubensentscheidung des einzelnen gründet, zur Kirche gehört aber auch, daß sie das Heilsangebot an alle auszurichten hat, und daß sie durch ihre Geschichtlichkeit auch mit geschichtlicher Tradition verknüpft.

Wahr ist freilich, daß die Selbstverständlichkeit eines traditionellen Zugehörens zur Kirche durch Hineingeborensein in den Kontext unserer modernen Gesellschaft abnimmt und mehr und mehr Fragen aufwirft. Wahr ist, daß die unselbstverständliche Entscheidung des einzelnen eine größere Rolle als in früheren Epochen spielt und dadurch auch die Intensität der Gemeinschaft in der Kirche zunimmt. Wahr ist, daß Kirche von Anfang an Gemeinde ist – aber nicht wahr ist, daß Kirche *nur* Gemeinde ist. Eine Kirche, die sich aufs Gemeindegewesensein reduzierte, unterböte die Inkarnation, das Daseinwollen des Evangeliums unter den Menschen in allen Dimensionen, in denen sie miteinander sind. Eine bloße Gemeindekirche unterböte nicht nur die Kirche, sondern die Gemeinde selbst, die nur als Gemeinde aus „Juden und Griechen“, aus solchen, die sich nicht selber gewählt haben, Gemeinde ist. Die Weise, wie sich – um es einmal so zu sagen – Volksskirchliches und Gemeindekirchliches durchdringen, wird sich geschichtlich ändern, aber beide Elemente werden ihr Recht und ihre Bedeutung in der Gemeinde als ganzer und in der Kirche als ganzer behalten und durchsetzen müssen.

Zu 2: Ich widersetze mich ein bißchen der Tendenz, die christlichen und entsprechend die kirchlichen Forderungen quantitativ einzustufen: Maximal- oder Minimalforderungen. Das Evangelium selber scheint mir *eine andere Dynamik* zu haben als jene, die sich durch eine solche quantitative Skala einfangen läßt. Um ihr dennoch ihr relatives Recht einzuräumen: Die Forderung *und* das Erbarmen, die Eindeutigkeit *und* der Spielraum sind im Evangelium gleichermaßen maximal. Das heißt konkret: Wenn Gott sich mit dem Menschen in Jesus Christus total identifiziert hat, läßt diese seine Identifikation ihrerseits keine bloße Teilidentifika-

tion zu. Die *Forderung* auch der Kirche wird darum immer eine Zumutung sein müssen; provokatorisch ist aber auch die Bereitschaft Jesu, den glimmenden Docht nicht zu löschen. Wir werden daher um jene Haltung nicht herumkommen, die nur jenseits dieser Dynamik als zwiespältig erscheint: Menschen von der Kirche „überfordert“ sein zu lassen und Menschen, die dieser Überforderung je nur partiell gerecht werden, doch nicht aus der Kirche hinauszukatapultieren. Übrigens: auch menschlich betrachtet fällt es auf die Dauer schwerer, sich mit dem zu identifizieren, was nur von den Maßen der Zumutbarkeit und Verträglichkeit her bestimmt ist, als mit dem, was einen über die eigene Gewohnheit hinausruft. Also: Identität und Offenheit der Gemeinde, Klarheit und Weite, Forderung und Spielraum dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern müssen in ihrem Zusammenhang glaubhaft gemacht werden.

Zu 3: Die Reduktion auf die Gemeindekirche brächte in der Tat die *Gefahr einer Elitekirche* mit sich. Das Ja zu den volksskirchlichen Zügen auch im Kirchenbild der Zukunft erfordert indessen zugleich die Offenheit für geistliche Aufbrüche und Bewegungen, die zeichenhaft verdeutlichen, worum es im Evangelium geht, ohne daß das eigene „Charisma“ zur Verengung auf sich selber, zur Geschlossenheit in sich selber verleiten darf.

Zu 4: Zu nennen wären viele Fragen, vielleicht vor allem: Wie können die innere Intensität und Lebendigkeit der Gemeinde und die Offenheit für Kirche im ganzen, wie können die christliche Unterscheidung der Gemeinde und ihre Kommunikation mit der Gesellschaft im ganzen, wie können die Treue zum Urtext des Evangeliums und die Notwendigkeit der je neuen Übersetzung, wie können die Allgemeinheit von Gemeinde und die Offenheit für die freien Initiativen und Aufbrüche in ihr und über sie hinaus, wie können die Einungsaufgabe des Amtes und die Mitwirkung mit dem Amt einerseits und die vielen Gaben und Dienste, die vielen Kompetenzen und „Autoritäten“ in ihr zur Synthese gebracht werden?

In dieser Kürze alles ein bißchen formelhaft, aber nur zum Schein irenisch.

Christoph Jost

Studenten-Gemeinde mit gestufter „Mitgliedschaft“

Ich sehe keinen Sinn darin, das Verhältnis „Volkskirche“ – „Gemeindekirche“ im luftleeren, abstrakten Raum, der nicht durch die Erfahrung der eigenen Arbeit abgedeckt ist, zu diskutieren. Deshalb ziehe ich es vor, die gestellten Fragen von meiner Arbeit als Assistent an der Saarbrückner Studentengemeinde her zu beantworten.

Von ihrem Selbstverständnis her begreift sich die Kath. Studentengemeinde Saarbrücken als Kirche an der Hochschule; sie umfaßt alle kath. Hochschulangehörigen, die zur Gemeinde gehören wollen, sowie alle anderen, die in ihr mitarbeiten wollen. Grundsätzlich könnte unsere Gemeinde demnach 11.000 Mitglieder umfassen, tatsächlich arbeiten in ihr aber nur 150 Studenten mit, von denen wiederum nur ungefähr 40 Prozent ein dauerhaftes Engagement zeigen, das sich in einer regelmäßigen Teilnahme an verschiedenen Arbeitskreisen äußert. Auf diesem Hintergrund stellt sich nun die Frage, ob eine solche Gemeinde eher „Volkskirche“ oder eher „Gemeindekirche“ ist.

Sicher ist, daß auf eine so geartete Gemeinde diejenigen Merkmale, die Klostermann¹ als „volkskirchliche“ beschreibt, nicht passen: weder sind die Mitglieder in die Gemeinde geboren, noch trifft es zu, daß sich die Gemeinde darstellt durch ihr „Angebot an Messen, Sakramenten, Sakramentalien und anderen Riten und Frömmigkeitsübungen“², sieht man ab von dem wöchentlichen Gemeindegottesdienst und gelegentlichen Trauungen.

Aber auch Schillings Kriterien für die Existenz einer Volkskirche haben in einer Studentengemeinde nur bedingt Gültigkeit: Differenziertheit ist nur gegeben, solange sie verstanden wird als Verschiedenheit der individuellen, subjektiven Erwartungen an die Gemeinde, die sich aus der je verschiedenen Biographie des einzelnen zwangsläufig ergibt. Jene Unterscheidungen aber, die eine Territorialgemeinde sinnvollerweise trifft, um den verschiedenen Gruppen (Kinder, Jugend-

liche, Erwachsene, Alte, Berufsgruppen u. v. m.) ein angemessenes Seelsorgeangebot zu machen, sind in einer Studentengemeinde nicht nötig. Denn die äußeren Bedingungen der Gemeindegemeinschaft, die durch die Hochschul- und Studiensituation und durch die damit verbundenen Schwierigkeiten gegeben sind, lassen sich trotz verschiedener möglicher Reaktionsweisen doch einheitlich beschreiben. Auch die gesellschaftliche Verflechtung bleibt wesentlich beschränkt auf die Ebene der Hochschule, auch wenn diese nicht von der gesamtgesellschaftlichen Situation isoliert werden darf.

Demnach scheint die Gemeinde, von der ich ausgehe, eher dem „Kirchenbild der ‚Gemeindekirche‘“ zu entsprechen. Wenn auch einige der Attribute, die Schilling in seiner zweiten These diesem Kirchenbild zuordnet, durchaus auf unsere Gemeinde zutreffen („romantisch“, eher „elitär“, „Mißbehagen an der kirchlichen Gegenwart“, „Sehnsucht nach der verlorenen Kraft des Ursprungs“), kann von ihr dennoch nicht behauptet werden, daß derjenige, der „nicht überall und jederzeit mitmachen wollte“, „in ihr nichts mehr verloren“ hätte. Auch wenn es stimmt, daß jeder einzelne Kirche zunächst erfährt über die konkrete Arbeit in und mit der Gemeinde, läßt sich von daher noch lange nicht ableiten, eine solche Gemeinde beanspruche, allgemeingültig und ausschließlich Kirche darzustellen. (Die Suche nach gemeindeübergreifenden Erfahrungsräumen, die sich ganz deutlich im Bemühen um eine subsidiäre Arbeitsgemeinschaft möglichst vieler Studentengemeinden – AGG – manifestiert, belegt das recht deutlich.)

So erfährt Schillings vierte These schon von dieser Erfahrung her einen Widerspruch, der noch ergänzt wird durch die praktische Erfahrung, daß m. E. keine Studentengemeinde Maximalforderungen an ihre Mitglieder stellen kann. Schon die Tatsache der immer weiter wachsenden Belastungen der Studenten durch die Studienanforderungen zwingt uns und andere Gemeinden zu einem Angebot, das möglichst vielfältig gestaltet ist, aber ein punktuelles, kurz befristetes Engagement, dessen wichtigstes Merkmal die Freiwilligkeit ist, zuläßt.

Natürlich haftet einer solchen Gemeinde etwas Sektenhaftes an, jedoch nur, wenn mit

¹ F. Klostermann, Gemeinde – Kirche der Zukunft, Freiburg 1974, 26.

² Ebd.

dem Begriff „Sekte“ geringe Mitgliederzahl und bescheidener Einfluß auf das gesellschaftliche Bedingungsgefüge assoziiert werden. Sobald aber auch militantes und rigores Verhalten gemeint sind, trifft diese Charakterisierung auf kaum eine Hochschulgemeinde zu, allerdings auf die eine oder andere Gruppe innerhalb einer Gemeinde. So hilft also Schillings eindeutige Alternative ‚Volkskirche‘ – ‚Gemeindekirche‘ der Beschreibung einer Gemeinde wie der unseren nicht weiter. Hilfreicher wäre ein Typ, der zwischen beiden Polen liegt und eine Vermittlung zwischen beiden möglich macht. Allerdings läßt sich dieser Typ nicht mit theologischen Kategorien, die allenfalls sozialwissenschaftlich aufgelockert sind, beschreiben; eindeutig sozialwissenschaftliche Kategorien helfen hier wohl weiter.

Alfons Kirchgässner

Toleranz und differenziertes Angebot für alle

Mit Recht lehnt Schilling die These neuerer Pastoraltheologen ab, die Volkskirche sei am Absterben, und man solle stoßen, was fallen will (frei nach Nietzsche); hier geht das Lamento über den Zustand der Kirche, ein Gesang, der ihren Weg durch die Jahrhunderte begleitet hat, entschieden zu weit. Auch wendet er sich mit gutem Grund gegen die Hoffnung, als Phoenix aus der Asche werde eine „Kirche der Engagierten“ entstehen, die fatal an die (*ketzerische*) *Utopie einer „Kirche der Reinen“* erinnert. Die Heißsporne unter den heutigen Pastoraltheologen scheinen zu übersehen, daß auch die vorkonstantinische Kirche große Unterschiede im Niveau des Engagements aufwies, ganz zu schweigen von den „Flecken und Runzeln“, wie sie uns die Apostelbriefe und die Väterpredigten aufweisen; Apg 2,43 ff und 4,32 ff sind Idealisierungen. Sie haben auch nicht genügend zur Kenntnis genommen, daß es seit eh und je (sozusagen als Negativ des Engagements) mannigfaltige Distanzierung sowohl von der kirchlichen Lehre wie von der kirchlichen Praxis (z. B. auch der Sonn-

tagsheiligung) gegeben hat, ohne daß man auf den Gedanken verfiel, auf dieser Basis Kirche gegen Kirche auszuspielen. Auch heute sind bekanntlich die „Aktivisten“, auf die man alle Hoffnung setzt, in recht verschiedenen Lagern zu Haus; und wer möchte sich erlauben, danach ihren Rang innerhalb der Kirche zu bemessen? Was aber den persönlichen Einsatz für die „Gemeinde am Ort“ angeht, so sind viele, wahrscheinlich sogar die Mehrzahl, aus beruflichen, familiären oder charakterlichen Gründen dazu nicht imstande. Es kann also nichts anderes geben als Toleranz und ein differenziertes Angebot (bzw. Forderung) von Diensten.

M. E. dürfen aber viele neuere Formulierungen in der Pastoral nicht allzu wörtlich genommen werden, denn sie pointieren oft nur bestimmte Akzentuierungen, wie sie Schilling auch in seiner „Strategie B“ entwickelt. Darum denke ich mir, daß über diese keine große Diskussion entbrennen wird. Man ist in der Sache schnell einig, wenn man die eingangs zitierten Extreme vermeidet. Schilling wirft auch dem „Pastorale“ (Gemeinde-Faszikel) vor, es habe der neuen Ideologie auf den Weg geholfen. Ich konnte bei einer neuerlichen Lektüre nichts von einer extremen Auffassung entdecken. F. Klostermann, Mitautor, hat schon 1970 in einem Artikel „Vision einer Kirche der Zukunft“ (in: „Publik“ vom 4. 9. 1970) vor der „Gefahr der Privatisierung“ von Gemeinden gewarnt und „Einbindung... in die je größeren Gemeindestrukturen und... Integrierung in ein übergeordnetes Kirchensystem“ sowie „horizontale und vertikale Kommunikation“ gefordert. Mißverständnisse mußte natürlich hervorrufen, wenn er im gleichen Artikel dazu einlädt, Abschied zu nehmen von der „Vorstellung der Volks-, Groß- und Staatskirche“, als ob man diese drei Größen in eins sehen dürfte.

Einige *Erfahrungen* aus jüngerer Zeit seien vermerkt, die uns davor warnen mögen, neue „Modelle“ zu Richtbildern zu erheben. Die häufig zitierten *Familienkreise*, denen man im übrigen nicht genug Verbreitung wünschen kann (vor allem den viel zu seltenen ökumenischen!), sind nicht nur mancherlei Krisen ausgesetzt, wie sie der Struktur der kleinen Gruppe immanent sind, sondern, was bedenklicher ist, sie kapseln sich

sehr gern ab, auch gegeneinander (in unserer Gemeinde z. B. gelang es nur für ein paar Jahre, die sieben Kreise wenigstens einmal im Jahr zusammenzuführen!), und vor allem bieten sie überhaupt keine Gewähr für Kontinuität: die nächste Generation gruppiert sich wieder ganz neu. — Die von manchen als Vorbild hingestellten *Studentengemeinden* haben samt und sonders eine Entwicklung durchgemacht (bis hin zum Zerfall), nicht zuletzt durch die fast zwangsläufige Politisierung, die kaum zur Nachahmung reizen dürfte. — Was schließlich die konstant wiederholte Behauptung anbetrifft, die *Hausmessen* seien eine besonders hoffnungsvolle Entdeckung, und sie ergäben viel für die Verlebendigung des Großgottesdienstes (so auch im Pastorale, S. 63), so übersieht man, daß sie zum ersten viel zu sporadisch stattfinden (und des öftern gar nicht mehr besonders gefragt sind, z. B. in der Jugend), und daß sofort eine große Verlegenheit für den Fall einer gewissen Regelmäßigkeit entsteht, nämlich die Frage, wo denn die Vorsteher dieser Feiern herzuholen sind, solange zu diesem Amt nur der geweihte Priester befugt ist — vor allem aber vergißt man, daß der Großgottesdienst unter dem „Gesetz der großen Zahl“ steht, das die meisten Übertragungen aus dem kleinen Raum nicht zuläßt.

Heinz Robert Schlette

Eine Karikatur der Gemeintheologie

In 60–70 Zeilen die *Unrichtigkeiten des Aufsatzes von Schilling* in der angemessenen Form zu diskutieren, ist nicht möglich. M. E. geht Schillings Kritik an der Gemeintheologie Rahners, Klostermanns und anderer in einer Weise, die ernste Zweifel an der wissenschaftlichen Objektivität von Professoren erweckt, an der Sache vorbei. Was Schilling kritisiert, mag für vereinzelte, höchst problematische Experimente in München und anderswo zutreffen; es ist jedoch unfaçbar, wie Schilling dazu kommt, mit seinen Thesen jenen Autoren Meinungen und Absichten

zu unterstellen, die man bei ihnen vergeblich sucht. Leider entbehrt sein Beitrag auch im Detail nicht einer bedauernswerten Polemik, so wenn er z. B. „militärische Metaphern“ bei Rahner als Indiz für „militante Züge“ in dessen Theologie wertet; angesichts des in jeder AT- und NT-Konkordanz nachzuschlagenden „Befundes“ entsprechender Analogien kann eine solche Kritik nur als geschmacklos empfunden werden. Mit der Exegese nimmt Schilling es ohnehin nicht sehr genau; wie könnte er sonst die gegenwärtige Situation der Kirche mit einem Verweis auf „Pred 3,6“ illustrieren? Bibelzitate werden so zu bloßer Ornamentik, austauschbar durch Sätze von wem auch immer. Nicht also die Qualität des Aufsatzes von Schilling hat mich veranlaßt, der Bitte der Redaktion um eine Äußerung nachzukommen, sondern der Eindruck, daß hier das Werk bedeutender Theologen karikiert und daß eine fragwürdige kirchensoziologische Status-quo-Beschreibung an die Stelle von Theologie gerückt wird. Auch Schillings „Entscheidungskriterium“, in dessen Formulierung das Wort „Evangelium“ zwar vorkommt, kann diesen Eindruck nicht überzeugend widerlegen. Die vier Fragen der Redaktion kann ich hier nur in wenigen Sätzen beantworten (die in Anbetracht des Umfangs von Schillings Beitrag notgedrungen als schlecht begründet erscheinen müssen):

Zu 1: „Gemeindekirche“ muß selbstverständlich „offene Kirche“ sein. Das Wort „offen“ hat nicht zufällig semantisch und psychologisch ein positives Assoziationsfeld: „Offene Gesellschaft“ (Popper), „offener Tempel“ (Mensching), „Weltoffenheit“ (Scheler, vgl. auch bereits A. Auer: „Weltoffener Christ“). Eine „geschlossene Gemeinde“ wäre — selbst als „integrierte“ — noch schlechter als eine „geschlossene Gesellschaft“. Gerade die sog. Volkskirche erscheint oft als das Gegenteil einer „geöffneten“ Kirche. Jedenfalls darf — gemessen an der Sache Jesu, doch auch an Theorie und Anspruch der Kirchen — der Status der „Volkskirche“ nicht zur Norm erhoben werden — eine Tendenz, die manche unter dem Vorwand der Demokratisierung der Kirche und mit den Mitteln jener Soziologie (vgl. Schmidtchen) zu verfolgen scheinen.

Zu 2: Die „Gemeinde“ hat genaugenommen

überhaupt keine Forderungen an ihre „Mitglieder“ (früher sagte man: „Glieder“ – membra) zu stellen, vielmehr sind in der Gemeinde die *Forderungen Jesu* ungeschmälert präsent zu halten und von jedem einzelnen Christen im Maße des ihm Möglichen zu realisieren.

Zu 3: Sofern diese Frage die von Schilling kritisierten Theologen betrifft (und nicht gewisse Einzelexperimente und Sonderideologien), antworte ich mit Nein. Eher schon erscheint mir die gegenwärtige *Groß- oder Volkskirche* als *sektenhaft* (was selbst Schilling zuzugeben geneigt ist), nicht jedoch als „elitär“.

Zu 4: Hier wäre eine ganze *Reihe von Problemen* zu nennen; ich verweise lediglich auf folgende: das überkommene katholisch-dogmatische Priester- (und Amts-)Verständnis; die theologische und intellektuelle Situation in den Gemeinden; das Überwiegen des bürgerlichen Moments; die einseitige parteipolitische Orientierung; schließlich Recht und Grenzen, Ursachen und Folgen der „partiellen Identifikation“ mit der „Kirche“, welches Stichwort, wie Schilling bekannt sein wird, von Rahner und Metz in die neuere Diskussion eingebracht wurde.

Karl Thöne

Volkskirche, aber mit Gemeindebildung

Zu 1: Kirche ist dem Wesen nach und in ihrer Verwirklichung: Gott bei den Menschen und die Menschen bei Gott in Christus Jesus, konkret durch die Apostel und ihre Nachfolger, in Gottes Wort und Sakrament, durch Gottes Geist, *für alle Menschen und für jeden einzelnen*. Kirche ist für alle da, es darf niemand ausgeschlossen, auch niemand genötigt werden. Da Kirche für alle und das ganze Menschenleben da ist, muß sie sich aus einer Kirche der Gemeinde zu einer Kirche des Volkes entwickeln, wenn ihr auch diese Entwicklung nicht immer und nicht überall gelingt.

Bei uns in Österreich haben wir die Volkskirche und sind ihr verpflichtet, schon weil wir die Kindertaufe haben und noch lange

haben werden. Wir dürfen keinen der Getauften abschreiben, müssen uns um jeden kümmern, sei er noch so ferne. Christliche Familien werden ihre Kinder zu den Sakramenten und zu einem christlichen Leben führen. Selbst solche, die getauft sind, aber nicht praktizieren, haben oft christlichen Glauben und richten in vielem ihr Leben danach ein. *schwammig*

Die vom Ende der Volkskirche sprechen, übersehen weithin die Wirklichkeit des Glaubens in unserem Volk, aber auch, daß der Glaube nicht nur Tat des Menschen, sondern auch wesentlich Tat Gottes ist, Gnade. Für die Gnade aber muß nicht nur der einzelne offen sein, sondern auch die Kirche, und zwar für alle, wie Christus für alle gestorben und auferstanden ist.

Sicher ist ein ehrliches Beurteilen der kirchlichen Situation erforderlich, aber statt vom Ende der Volkskirche müßte man von einer Änderung der Volkskirche sprechen und so den Christen und der Kirche beim Hineinwachsen in die geänderten gesellschaftlichen Verhältnisse helfen.

Zu 2: Nicht die Gemeinde soll Forderungen stellen, sondern sie soll *für die Forderungen Gottes bereit* sein. Diese Forderungen an die Christen sind allgemein gültig, doch in der personalen, in der gruppen- und länderweisen und in der zeitlichen Verwirklichung verschieden – wie das Menschenleben verschieden ist, Leistungshöhen und Schwächen hat, wie seine Kultur verschieden ist, die soziale und gesellschaftliche Ausformung. Manche Forderungen sind Maximalforderungen, so die Zielforderungen, obwohl allen klar ist, daß die volle Verwirklichung nur selten möglich ist und die Vollendung Christus überlassen bleibt. Andere Forderungen sind Grenzforderungen, man kann sie kaum Maximalforderungen nennen, und sie erfordern im Falle der Verletzung immer wieder die Versöhnung in Christus.

Zusammenfassend: nicht die Gemeinde soll das Maß der Forderungen bestimmen, sondern auf der einen Seite Gottes Wort, auf der anderen die Möglichkeit des einzelnen. Es muß in der Gemeinde Platz sein für die Heiligen und für die Sünder. Die Gemeinde hat hier eine helfende Funktion.

Zu 3: Ich würde *das Sektenhafte nie Elite* nennen, wenn es auch oft viel Eifer zeigt.

Ich sehe in dem zu einseitigen Bemühen um eine „Nur-Gemeindekirche“ die Gefahr des Wegstoßens vieler wertvoller und christusgläubiger Menschen aus dem ordentlichen Heilsgeschehen. Dies schadet der Kirche und den Menschen. Wir können nur dankbar sein, daß solche im außerordentlichen Heilsweg zu Gott gelangen können.

Zu 4: Eine *Volkskirche* heute *schließt eine Gemeindebildung nicht aus*, sondern fordert sie in verstärktem Maße, durch viele Mitarbeiter und durch Übertragen von selbständigen Aufgaben. Aber diese Gemeinde muß sich immer ins Ganze der Kirche integrieren und nicht umgekehrt, sie darf nicht dem Ganzen ihren Stil aufnötigen, aber soll, sich treu bleibend, im ganzen wie ein Sauerteig wirken. Die Volkskirche braucht auch viele Dienste, die menschliche und geistliche Hilfen geben, von denen keiner ausgeschlossen werden darf, die möglichst von allen verantwortlich gesehen und mitgetragen werden sollen.

Der Gottesdienst, vor allem am Sonntag, muß in Form und Geist für alle offen sein und für alle in Wahrheit mitvollziehbar. Der Mahlcharakter darf nicht einseitig und nicht ausschließlich praktizierend verstanden werden. Auch der, der nicht zur Kommunion geht, muß von der Meßfeier etwas mitnehmen können, das auch für ihn wirksam wird. Die Schlußgebete sollen sich nicht zu einseitig auf den Kommunionempfang beziehen. Allen sollen Hilfen für die Frömmigkeit gegeben werden – hier kommt den Liedern große Bedeutung zu –, Hilfen für den Glauben: durch vertrauende Gebete, glaubensfördernde Übersetzung des Gotteswortes, durch aufbauende Predigt. Verunsicherungen lassen sich nicht immer vermeiden, aber immer gilt es, den Glauben zu suchen und zu verkünden.

Dies einige Hinweise aus der Praxis.

Johann Weber

Die Gemeinden – Lebensform der Kirche

Wenn man zu dem vorliegenden Artikel von Schilling Stellung nehmen soll, dann

habe ich Sorge, als in der unabsehbaren Literatur nicht Eingelesener und damit auch Nichtfachmann Dinge zu sagen, die schon längst ausgedrückt wurden, vielleicht auch widerlegt wurden. Deshalb will ich eher intuitiv antworten.

Es ist Schilling zu danken, daß er eine beliebte Konzeption kritisch angeht, nämlich die stereotyp behauptete These, daß die Volkskirche zu Ende und die Gemeindekirche die Zukunft sei. Die Gemeinden der Christen sind sicher die entscheidende Lebensform der Kirche. Es muß jedoch Kritik hervorgerufen, wenn sie in jeder Beziehung Monopolcharakter annehmen sollen:

1. Müßte nicht mehr Redlichkeit gewahrt werden, indem man „Volkskirche“ nicht gleich mit einem negativen Stempel versieht? Außerdem muß festgestellt werden, daß die entsprechenden Begriffserklärungen wohl noch nicht ganz durchgeführt sind.

2. Kirche muß unverdrossen die Atmosphäre des Wohlwollens anstreben. Dazu braucht es auch einen Freiheitsraum: Als Katholik möchte ich von der Kirche auch mitunter „in Ruhe“ gelassen werden. Ich muß auch das Recht haben, in der Kirche hinter einer Säule zu sitzen.

3. Müßten wir nicht mehr Vertrauen haben, daß in der Kirche manches, ja sogar vieles wächst, das nicht beschlossen und befohlen ist: „Er mag schlafen oder wachen, die Saat wächst.“ Damit will ich sagen, daß die Gnade oft unerwartetes Erdreich findet und das Bild der Kirche letzten Endes nie einseitig vorprogrammierbar ist.

4. Abgesagt muß werden der unausgesprochenen These, daß die Gemeindekirche eine Elite sein werde und daß in der Masse der Volkskirche unsichere Kantonisten die Mehrheit bilden.

Einen besseren Zugang zum wohl noch nicht ganz ergründeten Eigentlichen der Volkskirche werden wir dann finden, wenn wir nicht immer von „Taufscheinchristen“ und „Brauchtumschristen“ reden, sondern uns eher mit dem Ausdruck „Auswahlchristen“ anfreunden.

Dahinter steht eine eigene Erfahrung: Ich durfte Pfarrer in einer Pfarre von 18.000 Leuten sein. Davon 12.000 eingeschriebene Katholiken, von diesen wiederum an den höheren Feiertagen 1000 Leute in der Kirche. Soll

ich die 11.000 einfach abschreiben? Die vielleicht nur zu Ostern kommen, zu gewissen Sakramentalien, die ihre Kinder noch taufen lassen, die Ehen schließen? Die also sehr wenig von der Kirche Gebrauch machen, sich nur wenig von ihrem „Angebot“ auswählen und dennoch nicht austreten, ja sogar einen mitunter recht spürbaren Kirchenbeitrag leisten. Hier wehrt sich mein menschliches und biblisches Gefühl gegen jede versuchte Form von „Euthanasie“ an vielleicht nicht ganz lebendigen, aber doch lebenden Gliedern der Kirche.

5. Einen Verdacht kann ich nicht verschweigen: Steht hinter dem ungestümen Drängen und Prophezeien der nun herankommenden Gemeindekirche nicht auch mitunter – bewußt oder unbewußt – der Versuch, die Autoritätsverhältnisse in der Kirche grundlegend zu ändern? Oder etwas scherzhaft beschrieben: Meint man nicht manches Mal, dann das gelobte Land einer herrschaftsfreien Kirche nach dem Wüstenzug durch den römischen und bischöflichen Zentralismus anzufinden? Und könnte man nicht entdecken, daß in einer sehr durchorganisierten und aktiven Gemeinde die Zwänge eines Tages größer sein könnten?

6. Nochmals: Lebendige Gemeinden sind Frischwasserquellen der Kirche. Doch dieses Wasser bleibt nur so lange klar, solange sie nicht von Ressentiments und Auserwähltheitsbewußtsein geprägt sind. Sie sind Frischwasserquellen, wenn in ihnen Humor und Freiheit, der Geist der Anbetung und der Geduld und der Verzicht auf Perfektion leben. Solange sie sich als demütig pilgerndes Volk Gottes wissen und die Konkretheit der heutigen Kirche (auch in ihren Bischöfen und ihrem Papst) anzunehmen bereit sind. Solche Gemeinden gibt es schon sehr viele, und deshalb schaue ich zuversichtlich einer Kirche entgegen, die beides sein wird – Gemeindekirche und Volkskirche – und in der es heftige Diskussionen, ob das eine durch das andere ersetzbar sei, vielleicht nur selten geben wird.

(Eine Anfrage an den verdienstvollen Autor des Artikels: Könnten solche Artikel, die den fleißigen und daher müden Seelsorger sehr interessieren, nicht ein bißchen weniger fremdwörtlich geschrieben werden?)

Praxis

Heinz Feilzer

Erstellung eines Pastoralplanes für die Gemeinde

Im folgenden Beitrag wird eine Anleitung zur Erstellung eines Pastoralplanes vorgelegt, das heißt, es werden Wege aufgezeigt, wie eine Gemeinde in eigener Initiative und unter Mitarbeit vieler zu einer geplanten und gezielteren Gemeindegearbeit kommen kann. Selbstverständlich müssen diese Anregungen auf jede Gemeinde hin konkretisiert werden; sie bilden aber doch einen Raster, der eine notwendige Planung erleichtern helfen kann. In manchen Pfarrgemeinden wird schon vieles, was durch diese allgemein gehaltene Handreichung in Gang gebracht werden soll, verwirklicht sein. Bei ihnen geht es darum, darauf aufzubauen und sich zu weiterführenden Schritten anregen zu lassen. Andere Gemeinden haben sich planerischen Schritten erst zögernd geöffnet. Sie sollen angeregt werden, einen mutigen Anfang zu machen. – Das Konzept wird bereits in verschiedenen Gemeinden und Dekanaten insbesondere der Diözese Trier in der Praxis angewandt. Ein entsprechender Praxisbericht soll in einem späteren Heft folgen. red

0.1 Eine Bemerkung zu einem Einwand

Kürzlich sagte ein Pfarrer: „Seitdem die Soziologen und Planer in den Ordinariaten am Werke sind, wird das Geheimnis der Kirche verfälscht und die religiöse Substanz immer mehr verwässert.“ Solche oder ähnliche Äußerungen sind keine Seltenheit. Das Mißtrauen gegenüber einer „programmierten“ Heilssorge ist weit verbreitet. Erneuerung kirchlichen Lebens erwartet man – wenn überhaupt – als gnadenhaftes Geschenk des Geistes, der in unverfügbarer Weise Glauben schenkt und Leben stiftet.

Der wesentlich theologische Aspekt, der bei solcher Kritik zur Geltung kommt, muß ernsthaft bedacht werden. Er bedarf aber einer notwendigen Ergänzung. Der Geist wirkt nicht ohne den Menschen und jenseits

seiner Welt, sondern mit und in ihnen. Er bedarf der jeweiligen Strukturen des Menschen und der Gesellschaft. Diese aber sind „machbar“ und lassen sich verändern. Sie unterliegen dem Gesetz menschlicher Planung. Das gilt mit gewissen Einschränkungen auch für die Funktionen und Strukturen der Kirche, denn sie ist Kirche der Menschen in der Welt. Darum kann auch Gemeindegeseelsorge nicht auf Planung verzichten. Sie ist zwar nicht „total planbar“, sie hat aber eine planbare Dimension, die wir nicht vernachlässigen dürfen.

0.2 Ein Pastoralplan und seine Arbeitsschritte

Unter einem Pastoralplan verstehen wir ein schriftlich ausgearbeitetes Schwerpunktprogramm für die pastorale Arbeit in einer Gemeinde.

Dieses Programm läßt sich in vier Schritten erstellen.

1. *Stufe*: Bewußtmachung und Vervollständigung des Wissens über die politische und christliche Gemeinde, ihre Leitung und Dienstgruppen. *Frage*: Was ist christliche Gemeinde?

2. *Stufe*: Durchführung einer Gemeindeuntersuchung zur Erstellung eines Pastoralplanes. *Frage*: Wie ist die konkrete Situation in unserer Gemeinde?

3. *Stufe*: Aufstellung von Zielen innerhalb der einzelnen Dienstfelder. *Frage*: Welche Ziele streben wir an?

4. *Stufe*: Bewertung, Veränderung und Weiterentwicklung der Dienste in den einzelnen Feldern unter Berücksichtigung der gefundenen Zielvorstellungen. *Frage*: Wie kommen wir unter den konkreten Bedingungen unserer Gemeinde zu einer gezielten Seelsorge?

1. Erste Stufe: Anstöße zur Reflexion und zum Gespräch

1.1 Politische Gemeinde als Sozialgebilde und christliche Gemeinde

Christliche Gemeinde ist kein frommer Überbau zur profanen Menschengemeinde. Sie läßt sich nur verwirklichen in und durch die konkreten Bedingungen der Menschen in ihrem sozialen Lebensraum. Darum kann christliche Gemeinde nur in Verbindung mit der politischen Gemeinde als Sozialgebilde umschrieben und verwirklicht werden.

1.11 (*Politische*) *Gemeinde* ist ein Geflecht sozialer Beziehungen zwischen Menschen:

– die in einem mehr oder weniger großen lokal begrenzten Raum wohnen (lokale Einheit);

– in mannigfaltigem wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Austausch stehen (soziale Interaktionen);

– so daß gegenseitige Bindungen unter den einzelnen Gliedern (Gruppen) entstehen und gemeinsame Erfahrungen ermöglicht werden;

– und so ein wesentlicher Teil von Bedürfnissen und Interessen innerhalb dieses Rahmens befriedigt werden kann (Ziel);

– die Gemeinde und ihre Glieder stehen in vielfältigen Außenbeziehungen.

1.12 Innerhalb dieses sozialen Bezugsrahmens kann *christliche Gemeinde* folgendermaßen umschrieben werden:

– Die christliche Gemeinde stellt eine Gruppe von Menschen dar (Großgruppe), die in einem lokal begrenzten Raum wohnen (lokale Einheit) und ihr persönliches und gemeindliches Leben an der Person und Sache Jesu und ihrer Wirkungsgeschichte orientieren (Spezifikum).

– Die Gruppen und Glieder der Gemeinde stehen untereinander in einem Geflecht sozialer und menschlicher Beziehungen und ermöglichen einander vielfältige Erfahrungen (Kontakt-Kommunikation).

– Innerhalb dieses vielseitigen Beziehungsfeldes übt sich die Gemeinde in ihre elementaren Lebensvollzüge ein: in die Verkündigung des Wortes, in die Feier der Eucharistie und in den Dienst am Mitmenschen (Lebensvollzüge – Interaktionen).

– Die sich daraus ergebenden Dienste sind vielfältig und erfordern das Engagement vieler (differenzierte Dienste und Ämter). Die Dienste sind aufeinander bezogen und dienen dem Aufbau der Gesamtgemeinde (Integration – Ziel). Sie haben ihre Norm im Grundgesetz der Liebe (normierendes Prinzip).

– Die Gemeinde stellt kein Getto dar, sondern weiß sich verbunden mit den anderen Gemeinden und mit der Gesamtkirche (eklesiologischer Bezug). Sie weiß sich verpflichtet dem Dienst an der Gesellschaft (gesellschaftlicher Bezug).

1.13 Auf dem Hintergrund dieser Umschreibung ergeben sich eine Reihe von Fragen an die Gemeinde und ihre Leitung:

– Ist die Verfassung der Gemeinde so, daß

Kommunikation und Erfahrungen ermöglicht und aufgearbeitet werden?

– Ist der hohe Anspruch der Botschaft durch mitmenschlichen Umgang untereinander und brüderlichen Dienst aneinander abgedeckt?

– Werden Kult und Sakrament isoliert vom praktischen Gemeindeleben bloß als religiöses „Service“ angeboten?

– Werden Eucharistie und Sakrament genügend in ihrem sozialen Bezug und Zeugnischarakter gesehen?

– Bemüht sich die Gemeinde, ängstlichen Gettegeist durch engagierte Außenbeziehungen zu überwinden?

– Hat die Gemeinde Mut zu verantwortlichem und zukunftsweisendem Experiment?

1.2 Dienste in der Gemeinde

Die Gemeinde ist ein organisches Ganzes, sie kann nur aufgebaut werden durch viele Dienste. Diese lassen sich theologisch begründen mit Hilfe der Charismenlehre des Apostels Paulus.

Charismen sind Geistgaben. Sie werden der Gemeinde zu jeder Zeit geschenkt. Sie müssen aber geweckt und entfaltet werden. Es muß ihnen Raum und Freiheit gewährt werden. Sie müssen aufeinander bezogen bleiben, sich gegenseitig korrigieren und dem Aufbau der Gemeinde dienen. – Eine besondere Bedeutung innerhalb der gemeindlichen Dienste kommt dem Pfarrgemeinderat und der Gemeindeleitung (Pfarrer oder Team) zu, welche die vielfältigen Begabungen und Funktionen der Gemeinde zu inspirieren, zu koordinieren und zu integrieren haben.

1.2.1 Fragen an die Gemeinde und ihre Leitung:

– Sind Klima und Umgangsstil in der Gemeinde und bei ihrer Leitung vom Geiste der Offenheit, des gegenseitigen Vertrauens und der Kollegialität bestimmt?

– Ist die Gesamtatmosphäre so, daß sie zum Engagement und zur Mitarbeit einlädt?

– Werden Dienstgruppen und Charismen als Partner der Gemeindeleitung an- und ernstgenommen?

– Wird Mitarbeit bei gemeindlichen Diensten genügend motiviert, begleitet und anerkannt?

– Stellen die Dienste keine Überforderung dar – sind sie zeitlich begrenzt? Diese und andere Fragen müssen sorgfältig und kri-

tisch bedacht werden und zu einem permanenten gemeindlichen Lernprozeß anregen.

2. Zweite Stufe: Durchführung einer Gemeindeuntersuchung

Die hier vorgeschlagene Untersuchung kann von der Gemeinde ohne fachliche Hilfe geleistet werden. Die gemeindlichen Gremien müssen in die vorbereitenden Überlegungen einbezogen, Mitarbeiter für die Durchführung müssen gewonnen, motiviert und in ihre Aufgaben eingeführt werden. Am Ende kann eine knappe und einigermaßen zutreffende Beschreibung der Pfarrangehörigen, ihres Lebensraumes und ihrer Glaubenssituation stehen.

2.1 Der soziale Lebensraum

Zunächst soll untersucht werden, wie sich die gesamte Bevölkerung eines Pfarrgebietes in ihrem Lebensraum darstellt. Dabei sollen etwa folgende Erhebungsdaten beachtet werden:

– Altersaufbau der (politischen und kirchlichen) Gemeinde: Dies kann im Anschluß an kommunale oder kirchliche (diözesane u. ä.) Befragungsschemata oder aufgeschlüsselt nach folgenden Altersgruppen geschehen: bis 5 Jahre, 6–14, 15–20, 21–44, 45–59, 60 und mehr Jahre;

– Geschlecht: männlich – weiblich;

– Familienstand: ledig – verheiratet – verwitwet – geschieden;

– abgeschlossene Schulbildung bzw. Schulbesuch: Grund- und Hauptschule, Weiterführende (Allgemeinbildende höhere) Schule, Fachhochschule, Hochschule;

– Berufstätigkeit: Schüler, Selbständige, Beamte und Angestellte, Arbeiter, Hausfrau, Rentner;

– Fluktuation in der Gemeinde: Zu- und Wegzüge in den letzten Jahren;

– sonstige wichtige Daten und Eigenheiten.

Im allgemeinen sind alle angeführten Daten in den Gemeindeblättern enthalten, die bei Gemeinde- oder Verbandsgemeindeverwaltungen eingesehen und fotokopiert werden können. Wenn man bei all diesen Daten die „Katholiken“ noch besonders erhebt, hat man den Überblick über die (katholische) Kirchengemeinde.

2.2 Die Teilnahme am Leben der Kirchengemeinde

Die äußere Beteiligung am Leben der Kirchengemeinde gibt Aufschluß über die Ansprechbarkeit der Mitglieder gegenüber Gemeindeangeboten, ihre allgemeine Einstellung zur Gemeinde und die Bindung an diese.

2.21 Gottesdienstteilnahme und Sakramentempfang

Festzustellen ist diesbezüglich die Beteiligung der Pfarrangehörigen am sonntäglichen Gottesdienst, aufgeschlüsselt für die einzelnen Gottesdienste nach Geschlecht, Alter, Stand usw. (siehe 2.1). Dazu wird der Einreißzettel empfohlen.

Durch Vergleich mit den Ergebnissen unter 2.1 kann ermittelt werden, ob bestimmte Alters-, Standes- oder Berufsgruppen in auffälligem Maß beim Besuch des Gottesdienstes unter- oder überrepräsentiert sind. — Ähnliches läßt sich auch bezüglich der Sakramentenpraxis feststellen.

2.22 Gemeindeveranstaltungen und Gemeindeaktionen

Festgestellt wird unter diesen Stichwörtern die Beteiligung an Gemeinde- und Gruppenveranstaltungen sowie die Ergebnisse kirchlicher Aktionen (z. B. sozialkaritativer Art).

2.3 Die Glaubenssituation in der Gemeinde

Wünschenswert sind Informationen über den Glaubenszustand der Gemeinde. Darunter ist zu verstehen die Kenntnis von Glaubensinhalten, der Grad der Zustimmung zu diesen Inhalten und die Bereitschaft, danach zu leben.

Der geeignetste Weg, um diesbezüglich zu einigen Resultaten zu kommen, sind Gruppen- und Einzelgespräche. Auch können einschlägige Umfrageergebnisse (etwa die zur Synode) das Bild vervollständigen.

2.4 Darstellung und Auswertung

Die Einzelergebnisse werden geordnet und können mit Hilfe von Tabellen und Schaubildern gegliedert und übersichtlich dargestellt werden.

Die gesammelten Ergebnisse eignen sich vorzüglich, um auf vielen Wegen wichtige In-

formationen in die Gemeinde zu bringen, Gespräche und Überlegungen anzukurbeln und erste Grundlagen für planerische Schritte zu gewinnen.

3. Dritte Stufe: Aufstellung von Zielen in den Dienstfeldern

3.1 Die Ziele in der Gemeindepastoral

„Wer nicht weiß, wohin er will, der darf sich nicht wundern, wenn er da ankommt, wohin er nicht will“ (Mao Tse-tung). Das gilt auch für den kirchlichen Heildienst. Fehlt ein klares Ziel, so kann man nicht wissen, ob man auf dem richtigen Weg ist. Man kann nicht erkennen, ob und wann pastorale Bemühungen außer Kontrolle geraten und ins Leere gehen.

Versucht man beim Gemeindedienst Ziele zu formulieren, so stößt man auf die Schwierigkeit, daß sich vielfältige Ziele finden lassen, die verschiedenen Dimensionen angehören. Es ist daher erforderlich, die Ziele so zu ordnen, daß sie sich zu einer Zielhierarchie zusammenfügen.

3.11 Das Globalziel

Es ist vorrangig, zuerst das Globalziel zu suchen und zu formulieren. Dieses wiederum läßt sich unter säkularem und transzendtem Aspekt auffinden und beschreiben. Unter säkularem Aspekt heißt es: Vermenschlichung des Lebens. Unter transzendtem Aspekt heißt es: Endzeitliches Heil.

Wie politische und christliche Gemeinde, so sind auch die beiden Aspekte des übergeordneten Zieles keine separierten Größen, sondern gehen ineinander über, durchdringen und bedingen sich gegenseitig.

3.12 Das langfristige Primärziel

Das unabdingbare langfristige Primärziel einer christlichen Gemeinde kann folgendermaßen umschrieben werden: Auferebauung christlicher Gemeinde durch Kontakt zueinander, Kommunikation miteinander und (Heils-) Dienst aneinander.

3.13 Die Teilziele

Dieses Primärziel muß in mittel- und kurzfristige Teilziele untergliedert werden. Es ist zu fragen: Was müssen wir in unserer Situation und unter den konkreten Umständen

tun, um unser Primärziel schrittweise zu verwirklichen?

Besonders aktuell ist dabei die Weckung des Verständnisses für den Aufbau und die Lebensvollzüge christlicher Gemeinde und der Bereitschaft, die vielfältigen Dienste verantwortlich mitzutragen.

Zwischen den einzelnen Ebenen des Zielplanes besteht eine Mittel-Zweckbeziehung, das heißt, die unteren Ziele sind im Blick auf die höheren Ziele als Mittel zu verstehen.

3.2 Pastorale Dienstfelder in der Gemeinde

Die Verwirklichung der pastoralen Ziele eröffnet und bestimmt eine Reihe von Dienstfeldern in der Gemeinde. Im Laufe der Erstellung des Pastoralplanes muß darauf geachtet werden, welche der Felder in der je konkreten Gemeinde ohne Bedeutung sind und ausgeschieden und welche neu entdeckt und bestellt werden müssen.

Der Grundplan dieser Dienstfelder kann z. B. unter den folgenden Gesichtspunkten geordnet werden:

- Dienste zur Vermenschlichung des Lebens (Beratungsdienste in Krisensituationen, sozialkaritative Dienste an Schwachen und Hilfsbedürftigen, Missions- und Weltdienste);
- Verkündigung und andere Dienste am Glauben (Gemeindepredigt und -katechese, Glaubensinformation in der Schule und für besondere Gruppen, Sorge für den Glauben Einzelner und Fernstehender);
- Gottesdienst und sakramentaler Dienst (Gemeinde- und Gruppengottesdienste, Dienst an der Versöhnung, sonstige sakramentale Dienste).

Auch bezüglich der Dienstfelder gilt, daß sie nicht strikt gegeneinander abgegrenzt werden können, vielmehr ineinander verschränkt sind und sich gegenseitig durchdringen.

Bei der pastoralen Bestellung der einzelnen Dienstfelder muß auch darauf geachtet werden, welche hinreichend innerhalb der Gemeinde bearbeitet werden können und welche kooperativ auf einer der höheren Ebenen angegangen werden müssen (Pfarrverband - Dekanat - Region). Ferner ist eine Zusammenarbeit mit (örtlichen und) überörtlichen kirchlichen und weltlichen Gruppen, Verbänden und Einrichtungen in vielen Bereichen notwendig.

3.3 Die Anwendung der Ziele im Dienstfeld

Es soll gefragt und überlegt werden: Was kann im je konkreten Dienstfeld der Gemeinde (etwa im nächsten Jahr, in vier Jahren u. ä.) unternommen werden, um die angegebenen Teilziele zu verwirklichen und dem gemeindlichen Primärziel näherzukommen? Mit Rücksicht auf die vorhandenen Gegebenheiten (Personal, Zeit, Räumlichkeiten, Leistungsfähigkeit der Gemeinde) wird ein Dienstfeldplan aufgestellt und beschlossen. Das Ergebnis ist ein Aktionsprogramm. Es enthält die Schwerpunkte und Aktivitäten der Seelsorge in diesem Dienstfeld.

4. Vierte Stufe: Bewertung, Veränderung und Weiterentwicklung der Tätigkeit in den einzelnen Dienstfeldern

Aufbauend auf den bisher gewonnenen Fakten und Erkenntnissen sollen die einzelnen Dienstfelder in der Gemeinde und die Aktivitäten in ihnen dargestellt, kritisch bewertet und weiterentwickelt werden.

4.1 Muster für jedes der zu untersuchenden Dienstfelder:

Dienstfeld: ... (Nennung des Dienstfeldes)

Primärziel ... (Eintragung des Primärziels)

Teilziel: ... (Eintragung der Teilziele).

Zusätzlich sind folgende Fragen zu beantworten:

- 1) Wie soll die Praxiskontrolle (kritische Bewertung des betreffenden Dienstfeldes unter dem Aspekt der aufgestellten Ziele) erfolgen?
- 2) Welche Korrekturen müssen wir in dem Dienstfeld ... unserer Gemeinde vornehmen?
- 3) Was müßten wir zusätzlich tun, um die gesetzten Ziele besser zu verwirklichen?

4.2 Um eine konkrete Hilfe anzubieten, wird ein Muster für das Dienstfeld Gemeindepredigt entwickelt.

Primärziel: Auferbauung christlicher Gemeinde durch Kontakt zueinander, Kommunikation miteinander und (Heils-)Dienst aneinander.

Teilziele: In diesem Seelsorgejahr soll das Verständnis für den Aufbau und die Lebensvollzüge christlicher Gemeinde geweckt werden. Die Bereitschaft der Gemeindemitglieder, die Dienste der Gemeinde mitzutragen, soll aktiviert werden.

4.21 Praxiskontrolle: In Gesprächen im Pfarrgemeinderat und mit anderen Gruppen ergibt sich beispielsweise folgende kritische Bilanz zur Gemeindepredigt:

Die Predigten nehmen zu wenig Bezug auf die Gemeinde. Die Art und Weise, wie über den Glauben des einzelnen und seine Gliedschaft in der Gemeinde gesprochen wird, ist zu individualistisch. Im ganzen ist die Art und Weise, über Kirche und Gemeinde zu reden, zu religiös-abstrakt und zu wenig konkret. Die Menschen erfahren nicht genug, wie sie sich am Aufbau der Gemeinde beteiligen können. Es wird nicht deutlich genug davon gesprochen, daß nicht nur aus Gründen der Personalnot, sondern vom Auftrag der Gemeinde her Mitarbeit und Rollenverteilung notwendig sind. Zudem wird die Rolle des Pfarrers zu einseitig als der für alles Zuständige in der Gemeinde herausgestellt. Zusammenfassend ergibt sich als Kritik an der Gemeindepredigt: Zu wenig Bezug zur Gemeinde, zu wenig Bezug zur Gemeinde, zu wenig konkrete Hilfen für engagiertes und verantwortliches Mithandeln.

4.22 Korrekturen bezüglich der Gemeindepredigt

– In den Predigten des ganzen Jahres wird der Bezug zur Gemeinde bewußter gesucht. Es wird gezeigt, daß die meisten der angeschnittenen Fragen einen Sitz im Leben der Gemeinde haben.

– Es wird versucht, zu zeigen, daß die Gemeinde einen Beitrag zur Lösung der Fragen (religiös-kirchlicher, öffentlicher, sozialkaritativer Art) leisten kann. Es werden möglichst konkrete Wege geschildert, wie die Gemeinde durch ihre Glieder diesbezüglich gezielt handeln kann.

– Die Aufgaben von Gemeindeleitung und Pfarrgemeinderat sowie aller anderen Mitarbeiter werden so vorgestellt, daß sie einladend wirken und daß die Gemeindemitglieder Möglichkeiten für eigenes Engagement sehen.

– In den Predigten wie auch den Bekanntmachungen bei den Gottesdiensten beziehungsweise der Begrüßung wird öfters und ausführlicher auf das Gemeindeleben Bezug genommen, um die Menschen mit dem Geschehen vertraut zu machen und zu befassen.

– Den einzelnen Gruppen der Gemeinde, besonders schon den Kindern, aber auch allen anderen (Jugendlichen und Alten) wird gezeigt, wie sie auf ihre Weise in der Gemeinde benötigt werden.

– Die Redeweise „euer Pfarrer schafft es allein nicht mehr“, soll ersetzt werden durch die Redeweise „es ist unser gemeinsames Werk und unser gemeinsames Schicksal“.

– Es wird überlegt, wie die Gemeinde auch selbst aktiv an der Predigt (und Gemeindekatechese) teilnehmen kann.

4.23 Was müssen wir zusätzlich tun, um bei der Predigt die gesetzten Ziele zu erreichen? Schwerpunkt- und Aktionsplan bezüglich der Gemeindepredigt.

Ergänzend zu den beschriebenen Vorschlägen und aufbauend darauf kann konkret folgendes geplant werden:

– Pointierte Bekanntgabe des Jahreszieles mit einer thematischen Predigt über Mitarbeit und Zusammenarbeit in der Gemeinde.

– Etwa zwei Predigtreihen von je 4–6 Predigten im Laufe des Jahres mit dieser speziellen Thematik. Diese Predigtreihen füllen etwa den Advent und die vorösterliche Zeit.

– Der Pfarrgemeinderat lädt ein zu Predigtgesprächen nach dem Gottesdienst, versuchsweise können auch Gruppen oder Mitarbeiter zur Vorbereitung der Predigt eingeladen werden.

– Das Predigtthema beziehungsweise eine Zusammenfassung einzelner Predigten und Predigtreihen erscheinen im Pfarrbrief. Wenn möglich, werden Leserbriefe dazu eingeholt und veröffentlicht, um das Gespräch warm zu halten.

– Bei Kasual-Predigten (Taufen, Hochzeiten, Beerdigungen, Jubiläen) werden die Aspekte der Gemeindezugehörigkeit und der verschiedenen Gemeindedienste besonders herausgestellt.

– Die Verkündigung geschieht auch gruppenspezifisch, das heißt, es wird in Schulgottesdiensten, Jugendgottesdiensten, Altengottesdiensten über das Thema Mitarbeit in der Gemeinde gesprochen.

– Es wird geprüft, ob es möglich ist, daß verantwortliche Mitarbeiter in der Gemeinde, etwa der Pfarrgemeinderatsvorsitzende, die Lehrer, die Kindergärtnerin, der Altenbetreuer, die Caritas-Schwester oder wer immer

einen verantwortungsvollen Dienst tut, im Rahmen der Predigt oder statt einer Predigt aus dem Bereich ihrer Gemeindegemeinschaften berichten.

– Es wird angeregt, daß die Erarbeitung und Durchführung einzelner Predigten, besonders der Predigtreihen mit Nachbarpfarrern oder gar mit allen Pfarrern des Dekanates geschieht.

4.3 Schlußbemerkungen

In analoger Weise sollen Schwerpunkte und Aktionspläne auch für die übrigen Dienstfelder überlegt und aufgestellt werden.

Hat eine Gemeinde einmal einen umfassenden Pastoral- und Aktionsplan erstellt, bedarf es in den folgenden Jahren der Kontrolle und Fortschreibung (unter Berücksichtigung veränderter Daten) und der Aufstellung neuer Teilziele. Die hier zugrunde gelegten Teilziele werden jedoch voraussichtlich über einen längeren Zeitraum aktuell bleiben.

Quellenangabe

Besondere Anregungen verdankt der Verfasser: Rudolf Ruppert, Dozent für Pastoraltheologie am Priesterseminar Speyer; R. König, Die Gemeinde, Reinbeck 1958; L. Hoffmann, Das Rationalprinzip in der Seelsorge, in: Diakonia/Der Seelsorger 1 (1970), 30–40; N. Greinacher, Soziologie der Pfarrei, in: Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. III, Freiburg – Basel – Wien 1968, 111–139; Nichtgedrucktes Manuskript zum Thema „Pastoralplan“, erarbeitet in einem pastoralen Fortbildungskurs des Erzbistums München-Freising; J. Scharer, Soziologie der Gemeinde, in: Materialdienst Gemeindegemeinschaften, Mainz 1973.

Hannjürg Neundorfer

Kann eine Pfarrei missionarische Pfarrei sein?

Nach dem „Rückblick auf drei Jahre Arbeit als nebenamtlicher Pfarrer“ (H. 1/75) reflektiert Neundorfer die Situation und Möglichkeiten unserer Pfarrgemeinden. Bei allem Anspruch an den Glauben und bei aller Notwendigkeit einer gewissen Einbindung missionarischer Gruppen in die Gemeinden dürfen nach Neundorfer unsere mitteleuropäischen Pfarrgemeinden aufgrund unserer Geschichte (im Unterschied etwa zu Afrika, vgl. den folgenden Beitrag) nicht überfordert werden. Der Beitrag baut so bei Gemeinden und Seelsorgern schlechtes Gewissen ab und ermutigt zugleich zu einem möglichst wirk-

samen pastoralen Dienst sowohl durch die Seelsorger als auch durch die Laien. red

Diese Betrachtung geht aus von der Erfahrung, die ich als Arbeiterpriester und ehrenamtlicher Pfarrer der Pfarrei Sankt Gabriel (Nürnberg) machen konnte.

Die Einwohner der Großstadt leben in vielen Milieus nebeneinander. In diesen verschiedenen Milieus haben sie ihre Beziehungen, untereinander sind diese Milieus aber nicht verbunden. Auch die in diesen Milieus angeknüpften Beziehungen sind normalerweise wenig dauerhaft, sie sind durch die Lebensgewohnheiten vom Zerreißen bedroht: durch die Mobilität am Arbeitsplatz und Wohnplatz, durch Verkehrsgewohnheiten, Freizeitmöglichkeiten, Möglichkeiten individueller Unterhaltung und Bildung, die nicht von Versammlungen abhängig sind.

Diese Milieus sind: Familien, Wohngebiete, Arbeitsplätze, Erholungsplätze, Verkehrsflächen, Vereine, Gasthäuser, Gartenkolonien, Pfarreien. Ständig bilden sich neue Milieus dieser Art.

Die Pfarrei – ein Milieu neben anderen

Die Pfarrei umfaßt keineswegs alle Milieus, sie kennt sie nicht einmal, sie ist ein Milieu neben anderen. Im Bewußtsein derer, die in der Pfarrei neben verschiedenen anderen Milieus leben, wird der Pfarrei kaum die Aufgabe zugedacht, die anderen Milieus zu durchdringen. Doch ist den Menschen und ihren Beziehungen überall die Erlösung zugedacht.

Die Isolierung des einzelnen, dessen Leben in verschiedene Lebenskreise zerhackt ist, wird in einzelnen Milieus durch Kameradschaft und Herzlichkeit teilweise überwunden. Dies kann in bestimmten Häuserblocks geschehen, an bestimmten Arbeitsplätzen, in Gartenkolonien, Vereinigungen (Beispiele dafür sind uns genügend bekannt. Es wird wenig von dieser Menschlichkeit gesprochen, da sie den betreffenden Menschen selbstverständlich ist, durch keine Ideologie oder Lehre gefordert wird und ihre Unterlassung nicht bestraft oder gerügt wird). Eine solche Überwindung der Isolierung geschieht auch in vielen Pfarreien. Hier ist sie durch ständige Aufforderung gestützt.

Es ist offensichtlich, daß sich die Menschen, die in diesen Milieus verkehren – unsere

Zeitgenossen und nominell Mitchristen – sehr rasch der christlichen Kultur entledigen, und ebenso rasch der christlichen Fundierung ihrer Moral und Verehrung Gottes (wobei sehr häufig doch eine hohe Moral gefunden wird, eine große Tapferkeit bei der Bewältigung des Lebens und eine Sehnsucht nach Gerechtigkeit. Doch entbehrt diese Moral der christlichen Hoffnung und Gemeinschaft, sie ist von Sinnlosigkeit bedroht, die plötzlich offenbar werden kann und dann in Katastrophen bei einzelnen oder Gruppen enden muß).

„Galoppierende“ Entchristlichung

Die Entchristlichung nimmt sehr schnell überhand, nicht durch antichristliche Lehre oder Affekte, sondern einfach durch Abwesenheit der Kirche und durch Unkenntnis des Evangeliums.

Ein Maßstab für die galoppierende Entchristlichung ist die Abwesenheit von Kindern und Jugendlichen bei Veranstaltungen jeder Art der Pfarrgemeinde, und die Selbstverständlichkeit, mit der dies von Erwachsenen zur Kenntnis genommen wird, die sich mit der Trennung von Kindern und Erwachsenen abgefunden haben. Das Milieu, in dem die Anhänger Jesu Christi verkehren, wird von den Jugendlichen nicht angenommen und nimmt die Jugendlichen auch nicht an, wenn sie gelegentlich auftauchen. – Weniger meßbar ist der Mangel an christlicher Fundierung und Motivierung im selben Personenkreis. Trotz glaubensmäßiger Haltlosigkeit ist eine Aufgeschlossenheit bemerkbar, die sich bei gelegentlichen Aktionen in spontaner Hilfe zeigt, und sogar noch in der kritischen Einstellung der Gesellschaft gegenüber sichtbar wird.

Die Pfarrei und ihre Mitglieder können zur Zeit nicht in die von Jesus Christus berührten Milieus eindringen. Diese Milieus bleiben verlassen. Gründe dafür sind:

Gemeindebezogene Engagements, Wertordnungen und Verhaltensweisen

Führende Mitglieder der Pfarrei sind in der Pfarrgemeinde engagiert und haben nicht die Möglichkeit, ihre Zeit woanders zu verbringen. So halten sie sich diesen Milieus fern, bleiben stumm, wenn sie dort sind, oder haben gar keinen Zutritt zu ihnen (z. B.:

Vereine, Campinggelände, Treffpunkte von Jugendlichen, Fabrikhallen).

Die Wertordnung, der Lebensstil und die Verhaltensweisen, die in der Pfarrei legitimerweise gepflegt werden, verhindern, daß sich die Pfarrgemeindemitglieder in anderen Milieus aufhalten und heimisch werden. Sie verhindern ebenso, daß Leute, die von anderen Milieus geprägt sind, in der Pfarrei Zutritt finden.

Nicht alle Wertvorstellungen und Verhaltensweisen in der Pfarrei sind notwendigerweise vom Evangelium beeinflusst, sondern können auch die Vorstellungen von Gruppen sein, die im Pfarrmilieu überwiegend vertreten sind. Diese zeit- und personenbedingten Verhaltensweisen hindern das Evangelium daran, andere Milieus zu durchdringen, in denen andere Verhaltensweisen üblich sind und in denen diese Verhaltensweisen dann mit dem Evangelium identifiziert werden oder als Folgen des Evangeliums angesehen werden.

Öffentliche Versorgung, aber zu geringe Offenheit

Der Kirche wird eine Rolle in der öffentlichen Versorgung zugeschrieben, die zwar reichhaltig ist, aber auf keinen Fall deckungsgleich mit dem Evangelium (Caritatarbeit, Verbreitung einer gewissen angeblich staats- und gesellschaftserhaltenden Moral, Beschäftigung mit alten Leuten, Zeremonien und Gestaltung von Festtagen und dergleichen). Wer an diesen Dingen keinen Bedarf hat, sperrt sich leicht gegen das Evangelium. Bei der Berührung mit dem Evangelium sieht er sich aber leicht zugleich mit der Kirche konfrontiert, von der eine einseitige Vorstellung hat (die manchmal von kirchlichen Vertretern noch gestützt wird).

Umgekehrt nimmt die Gemeinde sehr schwer Verbindung mit neu hinzukommenden möglichen Mitgliedern auf. Das wird leicht den „Frauen vom Wohnviertelapostolat“ überlassen.

So habe ich am Ende eines Gottesdienstes eine kleine Gemeinde aufgefordert, einem Brautpaar, das am Tag nach der Hochzeit zur Messe gekommen war, zu gratulieren und habe die Leute der Gemeinde vorgestellt. Ungefähr alle Besucher des Gottesdienstes kannten sich und unterhielten sich in kleinen Kreisen, aber nur wenige lösten sich aus

ihrem Unterhaltungskreis und gratulierten den beiden. Niemand zog sie in seinen Kreis, trotz der fröhlichen Stimmung. Das war eine verpaßte Gelegenheit für die Gemeinde und für das Paar. Die Trauung blieb so eine Privatangelegenheit. Es sind Milieus bekannt, in denen man „leichter aus sich herausgeht“ und „aufgeschlossener“ ist.

Etablierte Pfarrgemeinden nicht missionarisch

In unserer Zeit und unserer Gegend sind Erfolge bei Bemühungen, eine etablierte Pfarrgemeinde missionarisch aufzuschließen, nicht bekannt. Natürlich werden von einzelnen Mitgliedern und kleinen Gruppen hin und wieder einzelne Personen herbeigebracht, die sich dem Milieu einordnen. (Häufig geht dies auf direkte Aufforderung des Pfarrers oder der Gemeindegewerter zurück.) Aber die Gemeinde als Ganze wird es kaum als einen Wesenszug ansehen, missionarisch zu sein. Bemühungen, missionarischen Geist zu wecken, sind: Verlesung und Erklärung des Evangeliums und der Propheten (im Gottesdienst und bei anderen Versammlungen), Predigt, gezielte Aktionen, Gründung von Aktionsrunden. Die Gemeinde, die doch einen gewissen Lebensstil und ein gewisses Selbstverständnis hat, ist zu schwerfällig, diese Anregungen aufzunehmen. Einzelne freilich tun dies.

Die Frage ist, ob eine Gemeinde grundsätzlich überhaupt einer missionarischen Einstellung fähig ist.

Von der Zusammensetzung ihrer Mitglieder her und von deren persönlichen Gründen, am Leben der Gemeinde teilzunehmen, ist diese Frage zu verneinen.

Die Personen, die am Leben der Pfarrei teilnehmen, sind normalerweise Menschen guten Willens, bereit zum Beten und zum Hören, bemüht, als Christen zu leben. Sie sind belastet von der Verantwortung in ihrer Arbeit und in ihrer Familie, sie haben gesellschaftliche Verpflichtungen und stellen gewisse Ansprüche, die man im Volk eben stellt (die Kirche ist ja Teil des Volkes). Sie sind von ihrer Erziehung, von festgefahrenen Einstellungen und Gewohnheiten eingeengt, auch von Erziehung, Einstellung und Gewohnheiten der Pfarrgemeinde, die aus einer Zeit

stammen, in der es ein „christliches Volk“ gab.

Sie haben nicht die Kraft und die Zeit, mehr zu tun, als sie jetzt schon tun. Sie wissen nicht, daß sie häufig nur dasselbe in anderer Einstellung tun müßten, das sie ohnehin tun. Normalerweise können sie ihre reservierte Haltung dem Nächsten gegenüber nicht überwinden, ebensowenig ihre Unsicherheit beim Gebet. Sie haben nicht die Freiheit, für Jesus Christus den Mund aufzutun, außer sie werden angegriffen. (Freilich – eine Bereitschaft zu Werken der Nachbarschaftshilfe ist da, ebenso zu großzügiger Katastrophenhilfe.) Welche Gründe haben sie, am Gottesdienst teilzunehmen? Sie kommen, um zur Ruhe zu kommen, um zu beten, um in der Menge der Gläubigen Kraft zu schöpfen, um Sakramente zu empfangen, um ein Gebot zu erfüllen, vielleicht aus Familienrücksichten, aus Gewohnheit, weil sie keine andere Gesellschaft haben, um sich zu zerstreuen oder fortzubilden.

Sie halten es für richtig, daß es einen Ort mit entsprechendem Personal gibt, an dem sie in ihrem Glauben gestärkt werden, an dem ihre Moral gestützt wird, an dem sie Gleichgesinnte treffen. Weil sie das Bedürfnis haben, kommen sie an diesen Ort und bringen erhebliche Geldsummen zu seiner Erhaltung auf. Sie bekennen sich auch offen zu ihm.

Aber die Kirche wird als notwendig angesehen in ähnlicher Form, wie andere Einrichtungen, die zu anderen Zwecken frequentiert werden (Büros, Krankenhäuser, Bahnhöfe). Sie benutzen die Kirche wegen ihrer speziellen Wichtigkeit mit größerem Interesse und Eifer, aber im Prinzip mit derselben Einstellung: Hier wird mir geboten, was ich notwendig brauche. In Jeder Gemeinde findet sich (oder läßt sich finden) eine kleine Gruppe, die sich mehr erfassen läßt, die aus der Kundenhaltung zur Brüderlichkeit und Aktivität kommt. Aber sie sind nicht die Gemeinde, sie sind eine kleine Gruppe, durch die die Gemeinde am Leben bleibt.

Wenn die Frage nach der missionarischen Gemeinde negativ beantwortet werden muß, kann man von ihr auch die missionarische Aktivität nicht verlangen, sonst tut man ihr Unrecht und enttäuscht die Gemeinde. Man kann von den Leuten nicht verlangen, was sie nicht geben können, und muß entspre-

chend die Themen der Versammlungen, die Predigtthemen und Schriftlesungen auswählen. Es kann geschehen, wie in unserer Pfarrei, daß die Gemeinde jahrelang die erstaunliche missionarische Tätigkeit einer ihrer Sondergruppen – christliche koreanische Arbeiter unter ihren Kameraden – sieht und keine Konsequenzen zieht. Sie sieht die Männer im Gemeindegottesdienst auftreten, sieht, wie sich ihre Gruppe vermehrt und für die ganze Landsmannschaft arbeitet, aber findet keinen Zugang zu deren Geist.

Mit der Pfarrei vergleichbare Einrichtungen in allen Religionen

Es ist erlaubt, einen Blick über die Grenzen der christlichen Pfarrei zu werfen:

In allen Kulturen und Zivilisationen gibt es eine vergleichbare Einrichtung: Ob es melanesische Gottesdienstversammlungen sind oder Gebetsgruppen in Moscheen oder Synagogen – immer kommt eine Gruppe von Menschen zusammen, um Gott (oder vielleicht auch Götter) zu ehren. Sie tun das, weil sie diese Liturgie für ihr Leben brauchen. Die Form ist von jeweiligen Stiftern geprägt, doch ist diese Zusammenkunft immer eine Zusammenkunft im Liturgiemilieu, um durch die Verehrung Gottes die Kraft zu finden zum Leben in den anderen Milieus. Diese Gottesdienste sind von der gesamten Öffentlichkeit gestützt und für gut und notwendig gehalten. (Klösterliche Gemeinschaften, ebenso wie religiöse Sondergruppen und Sekten müssen aus dieser Betrachtung ausgenommen werden. Die Mitglieder dieser Gruppen gehören eher zu dem missionarischen Kern oder haben Sonderziele.)

Die normale Pfarrgemeinde ist eine Parallelentwicklung unter diesen Gruppen. Sie nimmt in unserer Kultur und Glaubensform, die ja von der jüdischen Religion und Kultur her kommt, den Platz der Synagoge ein. Zur Zeit Jesu ermöglichte die Synagoge dem Volk, als Volk zu leben, indem sie sein Gebet, seine Lehre, seine Sitte, seine Moral erhielt. Aus dieser Synagoge (mit ihrer gesamten Hierarchie) stammen auch Jesus und seine Apostel. Sie waren von dort gebildet. Jesus stützte sich auf die Synagoge, griff auf die dort gelehrt Wahrheit zurück, hatte dort seine Mitläufer (die aber nicht mit ihm gingen und nicht missionarisch tätig waren. Sie

hörten ihn gelegentlich, luden ihn zu Versammlungen und zum Essen ein, sie besorgten sein Begräbnis, aber sie waren nicht Apostel). Jesus benutzte ihre Einrichtungen, übernahm ihre Bräuche, aber er agierte in anderen Milieus ebenfalls (und zog sich dadurch ihren Zorn zu, weil dieses Agieren in anderen Milieus als Angriff angesehen wurde, zum Teil mit Recht).

Pfarrei ist Synagoge, nicht Apostelschaft

Die Pfarrei ist unsere Version der Synagoge. Sie ist notwendig, lebenserhaltend, glaubenserhaltend, aber ein begrenztes Milieu. Sie kann die Heimat, der Stützpunkt von missionarischen Gruppen sein, sie ist aber selbst nicht missionarisch. (Wenn sie für missionarische Gruppen kein Stützpunkt ist, sondern diese Gruppen abweist, sind die Gruppen verloren. Sie lösen sich auf, weil sie keinen Hintergrund haben, oder sie werden geschlossene Sondergruppen, im ungünstigsten Fall Sekten.)

Von den Mitgliedern der Pfarrei kann man generell nicht verlangen, daß sie Apostel seien, obwohl sie sich zu Jesus Christus bekennen und am Opfermahl teilnehmen. Sie tun dies als Zuhörer, Teilnehmer, Menschen, die Bewahrung suchen und finden. Ziemlich leicht sind sie bereit, dieses Milieu, das ihnen lebensnotwendig ist, zu erhalten. Doch obernd sind sie höchstens ganz nebenbei.

„Hauptamtliche“ Missionare und Verkündiger

Für die Ausbreitung haben sie ihre Hauptamtlichen, die sie auch entsprechend unterhalten und ehren: Priester, Ordensleute, Seelsorgehelfer, Sekretäre, Leute der Katholischen Aktion. Man verlangt von denen, „die dafür da sind“, den missionarischen Einsatz. Dazu verlangt man ihn vielleicht von denen, die „Zeit dafür haben“, von den Jugendlichen und den Frauen, die nicht im Beruf stehen. Es besteht aber die Gefahr, daß auch dieser Personenkreis am Ende der Bewahrung des Pfarrmilieus dient und nicht mehr die anderen Milieus berührt. So verliert er seine missionarische Qualität.

Die missionarische Aktion hängt vom Geist Gottes ab

Die missionarische Aktion ist nicht zu institutionalisieren. Dies sehen wir aus der Geschichte der Kirche unseres Jahrhunderts

wie auch der früheren Jahrhunderte. Die Mission lebt tatsächlich vom Geist Gottes: Sie ist also auf das Gebet, den ständigen totalen Einsatz von Menschen, den Glauben angewiesen. Der Geist Gottes wirkt durch einzelne und Gruppen in bestimmten Zeitabschnitten. Sobald sie sich auf „Roß und Wagen“ und nicht mehr nur auf „Gottes Namen“ stützen, erlahmt die Mission. Wohl der Gruppe, wenn sie ihre Ernte in eine Pfarrei, die wohl organisiert ist, einbringen kann. Dies ist an allen Erweckungsbewegungen von den Propheten Israels bis heute, in unsrer und in andren Religionen zu sehen. Schon im nächsten Erben wirkt der Geist anders als im ersten Missionar – eben weil er ein anderer Mensch ist. Wenn er Bewahrung sucht, wird der Fluß stehen bleiben. Der gewonnene Einfluß wird sich in der Pfarrei bemerkbar machen: Menschen werden sich in die Pfarrei eingliedern, Milieus werden von Christi Geist berührt und „christliche Milieus“ werden, Menschen wird zu ihrem Heil geholfen. Jedoch wird nicht die Pfarrei eine missionarische Gruppe werden. Wir sehen diese Entwicklung schon in der Apostelgeschichte in der ersten Gemeinde der Apostel wirksam (Apg 5), ebenso in den Gemeinden Kleinasiens (Offb 2).

Die doppelte Funktion des Klerus: Missionar und Gemeindevorsteher

Der Klerus hat infolgedessen eine doppelte Funktion:

Von der direkten Nachfolge Jesu her eine missionarische, die sich auf alle Milieus erstreckt. Der einzelne Priester wird sich freilich nicht allen Milieus widmen können, noch weniger wird dies der Laie können, der sich der Mission widmet: Es gibt Spezialberufungen. Die missionarische Aufgabe richtet sich auch auf die Pfarrei.

Die andere Funktion ist eine bewahrende, als Vorbeter, Führer, Lehrer, Diener, Sakramentspender, Vater der Gottesdienstgemeinde. (Als Apostel darf der Priester sich – nach dem Wort Jesu – nicht „Vater“ nennen lassen, aber als Gemeindevorsteher schon.)

Beide Funktionen kann ein Priester nicht in gleicher Weise ausüben, das geht über seine Kräfte, er kann aber Schwerpunkte setzen. Wenn wir Priester das wissen, können wir

gezielter tätig sein, zugleich aber auch beruhigter. Wir werden als Missionare wissen, daß wir Jesus ähnlich sind – auch in unserem Erfolg (in jeder Hinsicht); wir werden als Gemeindeleiter aber von den Pfarreien nicht verlangen, was sie nicht geben können, und deshalb dann auch nicht mutlos werden. Wir geben vielmehr der Gemeinde, was ihr zukommt: den Dienst an ihrem Heil, und wir nehmen in Ruhe und Selbstbewußtsein unsere Aufgabe wahr: Wir sind die Gruppe, die für die Stadt und das Volk betet. In diesem Gesichtspunkt sind wir solidarisch mit allen Gebetsgruppen aller Religionen. Und wir haben dabei die Gemeinschaft Jesu Christi.

Man kann nicht – nicht einmal in seinen Träumen – von einer Pfarrgemeinde verlangen, was Jesus von seinen Aposteln und den Zweiundsiebzig erwartet hat, als er sie aussandte „ohne Schuhe und ohne Stab“. Die Pfarreimitglieder haben nicht diese Voraussetzungen. Wir können einigen missionarisch Gesinnten ein vergleichbares Verhalten zutrauen, wenn wir bereit sind, uns ähnlich von Jesu Christi Geist erfassen zu lassen. Von einem so geleisteten Einsatz können wir auch erwarten, daß er fruchtbar sei. Aber: Bürger dieser Welt zu sein (wie es die Pfarrangehörigen zwangsläufig sind) und Apostel Christi in gleicher Weise zu sein, das geht über alle Kräfte.

Missionarische Christen im Dienst an den Milieus

Der Einsatz von missionarisch gesinnten Christen dient den einzelnen, den verschiedenen Milieus und auch dem Milieu der Pfarrei. Das ist erwiesen und realisiert worden in unserer Zeit: In der Gründer- und Aufbauzeit der JOC, der CAJ (soweit sie nicht nur eine Form der Pfarrjugend war), der Arbeiterbewegung Deutschlands und Frankreichs (wer das nicht aus dem Augenschein kennt, mag das nachlesen in den entsprechenden Büchern, etwa von Abbé Godin und anderen Büchern der Edition du Cerf, Paris), aber ebenso in allen Berichten von Erweckungsbewegungen und Ordensgründungen. Daß dies in einem verbürgerlichten Milieu schwerer ist, als in kargen Zeiten, steht auf einem anderen Blatt.

Das Problem der missionarischen Pfarrge-

meinde muß von Pastoralwissenschaftlern erforscht werden (soweit dies noch nicht geschehen ist). Wir Priester aus den Gemeinden und wir Arbeiterpriester in den verschiedenen anderen Milieus können die nötigen Fakten beibringen.

Wenn auf diesem Gebiet klar gesehen wird, werden die Prediger besser predigen können, werden die Pfarreien den noch kommenden Schwund mit mehr Selbstbewußtsein aushalten und auch überwinden können, werden die Mitglieder der Pfarreien kein schlechtes Gewissen haben wegen einer Aufgabe, die sie sowieso nicht erfüllen können. Möglicherweise werden auch die Priester ihre Aufgabe mit mehr Ruhe wahrnehmen. Eine klarere Aufgabenstellung kann auch den jungen Männern helfen, sich für das Priestertum zu entscheiden.

Dieser Aufsatz ist geschrieben in Respekt vor der Mühe, dem Glauben und der Geduld der Pfargemeinden und in ebenso großem Respekt vor dem Einsatz der Priester und Laien in der Katholischen Aktion. Er ist geschrieben in Kenntnis verschiedener Milieus, die vom Evangelium verlassen zu sein scheinen. Er ist geschrieben in Liebe zu Jesus Christus, der uns gerufen hat, in Liebe zur Kirche und zum Volk, in dem wir leben.

Fritz Lobinger

Die Gemeinde kann mehr leisten, als wir meinen. Gemeindemodelle in Südafrika

Die in diesem Bericht geschilderten Gemeindemodelle von südafrikanischen schwarzen Christen sind auch für uns Mitteleuropäer von großem Interesse, weil sie zeigen, daß auch katholische Gemeinden – entgegen der bisherigen Meinung der weißen Missionare – wie die Gemeinden anderer Kirchen in hohem Ausmaß von den Gemeindemitgliedern getragen werden können. Allerdings bedarf es bei uns noch eines längeren Lernprozesses, daß wir auf allen Ebenen lernen, ähnlich wie die Afrikaner die Anliegen der Gemeinschaft als unsere eigenen Anliegen zu sehen und gemeinsam zu lösen. Die kirch-

liche Gemeinde könnte und sollte hier durchaus wegweisend sein, auch für aktivere Mitwirkung in der politischen Gemeinde, in der Schule, in anderen gesellschaftlichen Gruppen und dergleichen. red

Wenn wir hier von der Leistungsfähigkeit einer Gemeinde sprechen, dann interessiert uns das, was die Glieder der Gemeinde selber leisten, nicht das, was der Pfarrer, die Seelsorghelferin, der Pastoralassistent an Gemeindeaufgaben übernimmt. Der Pfarrer, wie wir ihn heute kennen, kommt erstens nicht aus der Gemeinde, zweitens nimmt er oft in der Gemeinde Aufgaben wahr, die eigentlich die der Gemeinde selber wären. Das gleiche gilt vom Laienkatecheten, vom Pastoralassistenten, der Seelsorghelferin und vom hauptamtlichen Katechisten der Dritten Welt. In alter Terminologie könnten wir auch sagen, wir fragen nach dem Umfang des Laienapostolates, aber dieser Begriff würde unsere Überlegungen nur unklar machen.

Die Frage nach der Leistungsfähigkeit der Durchschnittsgemeinde ist nicht nur eine praktische, sondern auch eine theologische, weil man eigentlich danach fragt, was man unter Kirche und Gemeinde versteht. Sie kann aber zunächst nur aus der praktischen Erfahrung heraus angegangen werden. Einen Beitrag dazu will der folgende Bericht aus schwarzen Gemeinden Südafrikas bieten¹.

1. Versorgte Gemeinden

In der Gemeinde T. leben rund 2000 Katholiken neben 2000 Christen mehrerer anderer Kirchen und 2000, die noch keiner christlichen Kirche angehören. Die Pfarrangehörigen leben verstreut in etwa zwanzig Dörfern, können aber in drei Zentren zum Gottesdienst zusammenkommen. Ein Priester und zwei hauptamtliche Katechisten dienen der Gemeinde.

Zählen wir nun alle Dienste zusammen, die vom Priester, den beiden Katechisten und von den Gemeindemitgliedern geleistet werden, und betrachten wir die Größe der drei An-

¹ Der Bericht wurde veröffentlicht und ist zu beziehen unter dem Titel „How much can Lay People do?“, Lumko 1973, 128 S., Adresse: Lumko Institute, P. O. Box 11, 5410 Lady Frere, Südafrika. Der Bericht enthält auf 17 farbigen Karten und Graphiken genauere Beschreibungen der einzelnen Gemeindetypen. An einer Übersetzung ins Deutsche wird gearbeitet.

teile. Zu den Leistungen der Gemeindeglieder zählen wir nur Dienste, die sie im Auftrag und im Namen der Gemeinde tun, also organisierte Hausbesuche, die Leitung von Beerdigungen oder die Leitung von Jugendarbeit, nicht jedoch privates Glaubensgespräch oder private Hausbesuche. Addieren wir so die Arbeit eines Monats, so ergibt sich folgende Verteilung:

Gemeinde 101 Std. 22%	2 Katechisten 152 Stunden 34%	1 Priester 198 Stunden 44%

Sieht man sich die einzelnen Dienste daraufhin an, ob sie unbedingt vom Priester oder hauptamtlichen Katechisten übernommen werden müßten oder ob sie auch von den Gemeindegliedern selbst geleistet werden könnten, so sieht die Verteilung anders aus²:

Gemeinde 83%	Priester und Katechisten 17%

Fragt man nun den Priester, warum die tatsächliche Arbeitsteilung nicht der möglichen entspreche, so antwortet er, daß die Gläubigen 1) nicht bereit wären, mehr Dienste zu übernehmen, 2) ihre Mehrzahl Analphabeten seien und also nicht fähig zu solchen Diensten, 3) daß sie nicht genug Zeit hätten, besonders jene, die im Arbeitsverhältnis stünden, und daß 4) von den Männern fast alle als Gastarbeiter in den Großstädten seien. Die Priester sind sich völlig sicher, daß diese Gründe gegeben sind. Die Pfarrei T. ist typisch für einen Großteil aller katholischen Gemeinden.

Es liegt auf der Hand, daß die obige Arbeitsteilung das Kirchenbewußtsein erzeugt: „Die Kirche versorgt mich“. Sämtliche katechetischen Dienste und die gesamte Liturgie sowie die Mehrzahl der Hausbesuche werden vom Priester und den Katechisten geleistet. Neben der Gefahr eines falschen Kirchenbildes erwachsen noch andere Gefahren: die Gemeinde und ihre Diözese wird nie finanziell selbständig werden, denn sie kann unmöglich ihre Amtsträger unterhalten, da sie so ab-

² Detaillierte Aufgliederung der einzelnen Dienste, a. a. O. 116.

hängig ist, wird sie wenig eigenes Denken zeigen; Bekehrungen zu dieser Gemeinde stehen unter dem Verdacht, sich versorgen zu lassen und so Vorteile zu suchen; die passive Gemeinde wird wenig von ihrem Glauben wissen und verstehen; afrikanische Männer lieben keine passive Rolle.

Wir brauchen auch nicht lange zu fragen, wie es zu einer solchen Gemeindeform kam. Die Missionare kamen aus Europa und haben von Jugend an nur diese Art von Gemeinde gesehen. Trotz der veränderten Situation scheint es den Priestern meist unmöglich, die Gemeindedienste anders zu verteilen. Ob dies tatsächlich so ist, können wir herausfinden, indem wir in genau dem gleichen Gebiet zu anderen christlichen Kirchen gehen.

2. Andere christliche Kirchen

Die methodistische Pfarrei in genau dem gleichen Gebiet, d. h. mit der gleichen Schwierigkeit der vielen abwesenden Gastarbeiter, der vielen Analphabeten, der gleichen Armut, lebt ihr Gemeindeleben anders. Die 5700 Gläubigen³ bilden 22 gottesdienstliche Gemeinden, geleitet von einem Pastor und einem Evangelisten (= Katechist). Greifen wir aus den 22 Gemeinden die von Cacadu heraus und betrachten wie die Verteilung der Dienste:

380 Gemeindeglieder 97%			1 Pastor 3%
Sonntags- schule 12 Std. 18 %	Frauen 24 Std. 37%	8 Laien- prediger 27 Std. 42%	2 Std. 3%

Der Evangelist hat nicht nur in jenem Monat, sondern im ganzen vergangenen Jahr in der Teilgemeinde Cacadu nicht gearbeitet. Der Pastor kam nur viermal im Jahr, und so ergibt sich, umgerechnet auf einen Monat, eine so geringe Arbeitszeit von 3 Prozent. Die Filiale Cacadu ist jedoch keine Ausnahme unter den 22 Teilgemeinden, und so würde sich auch für das Ganze der Pfarrei etwa der gleiche Prozentsatz ergeben.

³ Methodisten zählen eigentlich nur die erwachsenen, aktiven Gemeindeglieder, hier 1500. Um mit katholischen Pfarreien vergleichen zu können, mußten wir auch Kleinkinder und inaktive Christen dazuzählen.

Der Hauptunterschied liegt darin, daß diese methodistische Pfarrei insgesamt 102 Männer als ehrenamtliche Laienprediger hat. Jede Teilgemeinde hat also fünf, drei, oder auch acht solche Prediger⁴. Sie leiten den Sonntagsgottesdienst, die Beerdigungen, machen Hausbesuche, unterrichten, leiten die normalen Angelegenheiten der Gemeinde. Sie tun all diese Dienste ohne das geringste Entgelt, ja sie bezahlen selbst entstehende Fahrtkosten.

Es ist wichtig zu wissen, daß es sich bei den Methodisten nicht um eine Sekte handelt, die aus ihrer ersten Begeisterung lebt und die nicht den Durchschnittsmenschen, sondern besondere religiöse Begabungen anzieht. Die methodistische Kirche ist in jener Gegend über hundert Jahre alt und hat die typischen Schwierigkeiten der zweiten Generation schon hinter sich. Ihre Pfarrer sind durchwegs Afrikaner, und in schwarzen Gemeinden findet sich kein weißer Missionar mehr. Alle Pfarrer und Evangelisten werden von den Gemeinden selbst unterhalten. Die Methodisten sind auch keine organisations-scheue Kirche, wie schon ihr Name sagt. Neben der starken Laienaktivität besteht eine straffe Autorität der Pfarrer und der regionalen Autoritäten⁵.

Natürlich zeigen jene Gemeinden auch Mängel. Neben ihrem mangelnden Verständnis für sakramentales Leben ist dies vor allem die mangelnde Weiterbildung der Laienprediger, die auf diese Weise rückständig wirken, insbesondere auf die Gebildeten, sowie eine ziemlich große Introvertiertheit.

Das Beispiel der methodistischen Gemeinden wurde nicht angeführt, weil es dort keine Probleme gäbe, sondern deshalb, weil es zeigt, wie sehr der katholische Pfarrer im genau gleichen Milieu die Leistungsfähigkeit seiner Gemeinde unterschätzt. Er tut dies aber mit einer Überzeugung und mit einer Regelmäßigkeit, die verblüfft. Allerdings gelingt es heute einigen katholischen Priestern, aus dieser Verengung auszubrechen und neue Gemeindetypen aufzubauen, die den

⁴ Eingehendere Beschreibung, sowie Verteilungsplan und eine Aufstellung, wieviel jeder Prediger von seinen Pflichten erfüllt, siehe a. a. O. 20-25, 30-42.

⁵ O. Hirmer hat die Kirchenverfassung der Meth.-Kirche eingehend beschrieben und ihre Bedeutung für eine katholische Reform dargelegt: „Die Funktion des Laien in der Katholischen Gemeinde. Untersuchungen in der afrikanischen Mission“, Münsterschwarzach 1973.

Gemeindemitgliedern eine ähnlich aktive Rolle ermöglichen.

3. Neue katholische Gemeindemodelle

Nachbarschafts-Gottesdienste und -Katechesen In der Nähe von Johannesburg liegt der Vorort *Kwa Thema*, in dem etwa 80.000 Schwarze wohnen. Die Gemeinde der 6000 Katholiken wird von zwei (weißen) Priestern und einer schwarzen Schwester geleitet, die als Katechetin arbeitet. Die Verteilung der Gemeindedienste sieht wie folgt aus:

Gemeindemitglieder	1 Schw.	2 Priester
1700 Stunden	200 Std.	400 Std.
73%	9%	18%

Die Gemeinde hat den Vorort in 36 Wohnblocks aufgeteilt. In jedem Block besteht ein Team, das die Hausbesuche übernimmt, die Nachbarschafts-Gottesdienste hält, das Kirchengeld einsammelt und die Katechese leistet. Es gibt in der Gemeinde 80 Erwachsene, die je einer Gruppe von Kindern der Nachbarschaft einmal in der Woche Religionsunterricht geben. Diese ehrenamtlichen Katecheten kommen einmal im Monat am Samstag Vormittag zur Schwester-Katechetin, um für die nächsten vier Wochen Anleitung zur Unterrichtsgestaltung zu erhalten. Die Unterrichtsstunden sind nicht primitiv; so hat z. B. jeder Katechet eine Wandtafel zu Hause und bekommt eine Anleitung, wie er katechetische Zeichnungen im Unterricht verwenden kann.

Neben den Nachbarschaftskatecheten gibt es noch andere, die die Taufbewerber unterrichten, einige, die manchmal Beerdigungen leiten, und eine Gruppe, die sich auf das Vortragen der Lesungen im Sonntagsgottesdienst vorbereitet. Im Pfarrgemeinderat sind alle Wohnblocks vertreten, und die ganze Gemeinde versucht, ihre Entscheidungen gemeinsam zu finden.

Elternkatecheten und ehrenamtliche Gemeinde-Dienste

Die Landgemeinde *Taylorville-Makhoba* hat ihre Dienste ähnlich aufgeteilt. Der Priester ist der Ausbilder der vielen Elternkatecheten, die ihren eigenen Kindern Katechismusunterricht erteilen. In der Doppelpfarrei von 6000 Katholiken, die von zwei Priestern geleitet wird, versammeln sich jede Woche insgesamt etwa 250 Eltern in den etwa 12

größeren Dörfern, um Anleitung für die Unterrichtung ihrer Kinder zu erhalten. Im Unterschied zum obigen Beispiel werden hier nicht Gruppen von Kindern unterrichtet, sondern die Eltern unterrichten nur ihre eigenen Kinder.

In dieser Pfarrei werden auch 90 Prozent aller Beerdigungen von Laien geleitet, die diesen Dienst ehrenamtlich tun. Jeden Sonntag sind nicht nur drei Laien bereit, die Lesungen vorzutragen, sondern sie halten auch eine kurze Ansprache nach jeder Lesung.

Bezeichnend für das Gemeindeleben in T.-M. ist die Tatsache, daß niemand für ein bestimmtes Amt oder einen bestimmten Dienst aufgestellt ist. Es gibt also keine Prediger, keine Katecheten, keine Leiter von Beerdigungen. Jeder kann jederzeit ersucht werden, einen Dienst zu tun. Das wurde grundsätzlich so gehalten, damit niemand ein Monopol für eine Aufgabe beansprucht und damit niemand sich für nicht verantwortlich hält für einen bestimmten Dienst.

Selbständige „Wohnblock“- (Teil-)Gemeinden mit einem Team aus „Obmännern“

Die Pfarrei *Mofumahadi waKgotso* weist ein ebenso starkes Engagement der Laien auf. Es ist eine Stadtpfarrei von 3000 Katholiken. Auch sie hat den Vorort in Wohnblocks aufgeteilt, elf an der Zahl. Neu ist, daß jeder Wohnblock nicht nur ein Team hat, sondern daß der Block eine relativ hohe Selbständigkeit hat in seinem Gemeindeleben. Er ist fast eine Gemeinde für sich selbst. Er kann seine eigenen Vereine aufbauen, eigene Projekte anpacken, eigene Geldmittel sammeln, Streitigkeiten durch ein eigenes Friedensgericht beilegen, den Katechismusunterricht regeln. Im Gegensatz zu Taylorville-Makhoba sind jedoch jeweils bestimmte Leute für bestimmte Aufgaben zuständig. Doch haben derart viele eine eigene Aufgabe, daß ein Abschieben der Dienste auf wenige Eifrige nicht in Frage kommt. Unterschiedlich ist auch, daß das verantwortungsvollste Amt einen eigenen Namen erhalten hat: „Letona“ (Mehrzahl „Matona“), was etwa „Obmann“ heißen könnte. Er wird gewählt und vom Priester bestätigt, er existiert nicht allein, sondern als Team, er erhält von seinem Block Talar und Chorrock, er ist mit den anderen Matona des Blocks der

Vertreter dieses Wohnblocks im Pfarrgemeinderat. Sämtliche Beerdigungen ohne Ausnahme werden von den Matona in Teamarbeit geleitet, die Häuser werden von ihnen gesegnet, und sie assistieren in liturgischer Kleidung bei der Taufe von Kindern.

Hauptaufgabe der Priester in einer extrem priesterarmen Diözese: Ausbildung der örtlichen Katechisten und Diakone

Als letztes Beispiel sei die ganze Diözese von *Kronstad* genannt. Die Diözese zählt 40.000 Katholiken. Die Zahl der Priester ist bis auf zehn zusammengeschmolzen. Aber die Gemeinden sind lebendig. Die Form und der Umfang der ehrenamtlichen Gemeindedienste sind ähnlich denen der vorher beschriebenen Pfarreien. Was aber völlig über die oben geschilderten Beispiele hinausgeht, ist die Tatsache, daß hier seit Jahren eine systematische Ausbildung von örtlichen Führern und Mitarbeitern im Gange ist. Neben sehr vielen Helfern für die verschiedensten Gemeindedienste gibt es in der Diözese 40 Männer, die seit 3–5 Jahren einmal wöchentlich mit ihrem Pfarrer für mehrere Stunden zusammenkommen, um sich für die Diakonatsweihe vorzubereiten. Die ersten Diakone sind bereits geweiht, und noch in diesem Jahr kann die Diözese mehr Diakone als Priester haben. Nur eine Handvoll jener Männer stand schon immer als Katechist in kirchlichem Dienst, alle anderen erhalten und wünschen nicht das geringste Entgelt für ihre Dienste, aber sie üben schon während ihrer Ausbildung praktisch alle Aufgaben eines Diakons aus. Zu erwähnen ist noch, daß die Diakonatsweihe strikte nur denen gegeben wird, die als Team arbeiten. Wo nur ein einziger Bewerber vorhanden ist, muß er warten, bis sich mehrere gefunden haben. Wer die Verhältnisse in afrikanischen Gemeinden kennt, wird diese seltsam anmutende Bestimmung bejahen, denn nur so können Neid, Monopolismus, Überarbeitung, indirekte Bezahlung durch Geschenke und Überforderung vermieden werden. Es ist auch der einzige Weg, der neuen Klerikalismus verhindert.

4. Die Fehleinschätzung der Leistungsfähigkeit

Die Unterschätzung kam teilweise davon her,

daß der von Europa verschiedene Charakter des Zusammenlebens in der afrikanischen Gesellschaft nicht erkannt wurde. Für den Afrikaner war es klar, daß Aufgaben, die sich für eine Gemeinschaft ergeben, auch von der Gemeinschaft geleistet werden, ob es nun um den Bau von Wegen ging, um die Vorbereitung eines Festes, um das Ausheben eines Grabens oder um die Beilegung eines Streites. Sogar im Fall eines Ehestreites werden die Nachbarn gerufen, damit die Schwierigkeiten offen besprochen und so beigelegt würden. Man will Dinge offen sagen und gemeinsam tun. Auch in der Kirche fühlt sich der afrikanische Mann nicht wohl, wenn er nichts zu tun hat. Es waren die Missionare westlicher Kirchen, die die Idee mitbrachten, die Gläubigen sollten passiv mitfeiern und in der Stille des Herzens mitbeten. Die neue Idee der Passivität ist aber nun bereits derart bekannt, daß heute eine Einladung zu verstärkter gemeinsamer Verantwortung zunächst auf Widerstand stoßen kann, was wiederum viele Priester in ihrer Unterschätzung der Leistungsfähigkeit der Gemeinden bestärkt. Ein weiterer Grund dafür ist, daß die Beispiele der anderen christlichen Kirchen nur oberflächlich bekannt sind und wegen anderer Nachteile solcher Kirchen auch die ganze Idee der ehrenamtlichen Gemeindedienste beargwöhnt wird. Der stärkste Grund dürfte aber doch die alte westliche Tradition des Klerikalismus sein.

5. Das Subsidiaritätsprinzip ernst genommen . . .

Wir gingen bisher nicht nach diesem Prinzip vor, sondern nach einem anderen: Eine Gemeinde muß soviel Personal erhalten, daß sie mit allen notwendigen Diensten versorgt ist. Die schweren Nachteile dieses Prinzips der Versorgung wurden schon angeführt. Eine lebendige Gemeinde kann nur entstehen, wenn das Subsidiaritätsprinzip eingehalten wird: Eine Gemeinde soll so viele Dienste selber leisten, als ihr möglich ist. Nur jene Dienste, die über ihre Kräfte hinausgehen, sollen von hauptamtlichen Kräften und von Kräften, die von außerhalb der Gemeinde kommen, geleistet werden.

Dieser Beitrag wird in einem der nächsten Hefte fortgesetzt. red

Pfarreirat (Pfarrgemeinderat) St. Theresia Neualschwil

Die Sonntagsmesse im Leben der Gemeinde

Das weithin feststellbare Desinteresse an der Sonntagsmesse hat den Pfarreirat von Neualschwil (Schweiz) veranlaßt, sich über ihren Sinn und ihre Bedeutung klar zu werden. Er legt hiermit seine Überlegungen vor und hofft, daß sich viele seiner Überzeugung anschließen. Die Redaktion ist davon überzeugt, daß solche „Theologie von unten“, von der Basis, für die Weiterentwicklung unseres Glaubensbewußtseins und der kirchlichen Praxis, höchst bedeutsam ist. red

1 Die Kirche Christi lebt vom Zusammenkommen. Die allwöchentliche Feier des Mahles mit ihrem auferstandenen Herrn ist für die Gemeinschaft der Christen lebensnotwendig.

Denn:

1.1 Kirche ist die Gemeinschaft jener, die von Gott zur Einheit unter Christus zusammengerufen wurden. Diese Einheit und Gemeinschaft muß von den Christen erlebt und dauernd verstärkt werden.

1.2 Die Kirche lebt vom Wort Gottes. Wer es nicht hört, erkennt nur schwer die Liebe Gottes, die sein Leben trägt; er verfehlt eher den rechten Weg, den Jesus gezeigt hat; sein Leben wird kaum mehr mit dem Anspruch Christi und Gottes konfrontiert und läuft Gefahr, die christliche Motivation und Prägung und damit die Überzeugungskraft zu verlieren.

1.3 Die Kirche lebt vom Brot Gottes. Der Christ vermag alles in dem, der ihn stärkt. Christliches Leben wird aus der Kraft Christi möglich. Diese Kraft empfangen wir besonders durch die gläubige Teilnahme am Mahl des Herrn.

1.4 Wir sind eine Kirche der Sünder. Oft verwirklichen wir im Alltag die Nachfolge Christi nicht. Darum kommen wir zusammen, um Gott um Vergebung zu bitten. Er schenkt sie uns im Mahl, das zur Vergebung der Sünden gestiftet ist. Gemeinsames Mahl drängt uns zum Frieden untereinander.

1.5 Wir sind nicht als einzelne erlöst, sondern durch unsere Zugehörigkeit zur Gemeinschaft.

Darum trägt die Gemeinschaft den Gottesdienst, indem sie Gott freudig dankt und ihn preist für all das Große, das er an ihr getan hat und noch tut.

1.6 Inmitten einer glaubens- und hoffnungsarmen Welt müssen wir *als Gemeinschaft*, die sich zu ihrem auferstandenen Herrn bekennt, *sichtbar werden*. Diese Gemeinschaft tritt in Erscheinung durch die Feier des Mahles, die uns Christus, unser Herr, selber aufgetragen hat.

1.7 Durch ihre *Treue* zur allwöchentlichen Versammlung antwortet die Kirche auf die stete Treue Gottes, der mit ihr den neuen und ewigen Bund geschlossen und seinen eigenen Geist in ihr Herz gesenkt hat.

1.8 Der *Sonntag* (mit seinem Vorabend) ist eine Neuschöpfung der Christen – zur Erinnerung an den Auferstehungstag Christi. Er ist deshalb in besonderer Weise für den gemeinsamen Gottesdienst der Christen geeignet. Kein Herrentag ohne Herrenmahl!

2 Aus diesen Gründen ergibt sich nach unserer Meinung für jedes erwachsene Mitglied unserer Christengemeinschaft die treue, allwöchentliche Mitfeier der Sonntagsmesse.

2.1 Aus *Überzeugung* machen wir uns zu eigen, was das II. Vatikanische Konzil in seiner Liturgie-Konstitution sagt (Nr. 106):

„Aus apostolischer Überlieferung, die ihren Ursprung auf den Auferstehungstag Christi zurückführt, feiert die Kirche Christi das Pascha-Geheimnis jeweils am achten Tag, der deshalb mit Recht Tag des Herrn oder Herrentag genannt wird. An diesem Tag müssen die Christgläubigen zusammenkommen, um das Wort Gottes zu hören, an der Eucharistiefeier teilzunehmen und so des Leidens, der Auferstehung und der Herrlichkeit des Herrn Jesus zu gedenken und Gott dankzusagen, der sie ‚wiedergeboren hat zu lebendiger Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten‘ (1 Petr 1, 3). Deshalb ist der Herrentag der Ur-Feiertag, den man der Frömmigkeit der Gläubigen eindringlich vor Augen stellen soll, auf daß er auch ein Tag der Freude und der Muße werde.“

2.2 Dieses Gebot ist als *Hilfe* zu einem *erfüllteren Leben* für die Gemeinschaft und für jeden zu verstehen. Es verweist auf die Wichtigkeit des allwöchentlichen Zusammen-

kommens und will zu einer guten Gewohnheit anhalten.

2.3 Wer aus *Überzeugung* Christ ist und seine Zugehörigkeit zur Kirche Christi in Freiheit und persönlicher Verantwortung bejaht, wird *aus innerer Verpflichtung* ihren Gottesdienst mittragen und dies nicht von einem momentanen Bedürfnis abhängig machen.

3 Das Mahl des Herrn muß in das übrige Gemeindeleben eingebettet sein.

3.1 Eine *glaubensstarke Verkündigung* muß den Sinn und die Fülle, die Gott uns in Christus schenkt, überzeugend aufleuchten lassen, so daß man gerne seinen Ruf annimmt. Durch Erwachsenenbildung und Gespräche soll der Glaube vertieft und gestärkt werden.

3.2 Aus der Teilnahme am Herrenmahl muß ein ernster Wille zu einem *christlichen Leben im Alltag erwachsen*. Im Mahl hat sich Christus für uns hingegeben; wir dürfen im Alltag nicht anders handeln. Gottesdienst und Nächstdienst sind eine unteilbare Einheit. Wo wir als Kirche nicht mehr für die Welt da sind, sind wir nicht mehr Kirche Christi.

3.3 Die *Gemeinschaft unter den Christen* darf nicht auf die Eucharistiefeier beschränkt bleiben, sondern muß sich *im Alltag* bewähren (soziale Dienste, Nachbarschaftshilfe, Teilnahme an Freud und Leid, gegenseitige Einladungen). Eigene Anlässe der Pfarrei sollen die Verbundenheit stärken.

3.4 Das Herrenmahl muß so gefeiert werden, daß es sowohl den Absichten Christi als auch den Erwartungen der heutigen Menschen entspricht. Es soll in Inhalt und Form dem Christen von heute wirklich *Brot für den Alltag* sein.

4. Kinder und Jugendliche sind als Glaubenschüler (Katechumenen) zu betrachten. Mit deren Taufe haben Eltern und Gemeinde den Auftrag und die Verantwortung übernommen, sie zu einem persönlichen Entscheid für die Kirche Christi hinzuführen; zu ihrem Leben gehört das gemeinsame, allwöchentliche Herrenmahl.

4.1 Wie die *Eltern* in allen Bereichen darüber entscheiden, was für ihr *Kleinkind* gut ist, so auch über dessen Zugehörigkeit zur Kirche. Die Erziehung hat aber einen persönlichen,

auf Einsicht beruhenden, in voller Freiheit zu vollziehenden Entscheid für die Zugehörigkeit zur Kirche vorzubereiten und anzustreben.

4.2 Ein solcher *Entscheid* ist nur dann *zugunsten der Kirche Christi* zu erwarten, wenn der Glaubensschüler an seinen Eltern und an der Christengemeinschaft erfährt, daß ein Leben aus dem Glauben an Christus sinnvoll ist und eine reichere Existenz verheißt.

4.3 Der Glaubensschüler ist zur Einsicht zu führen, daß die *Teilnahme am Herrenmahl* sich zwingend aus der Mitverantwortung für die Gemeinschaft und ihr Leben ergibt. Eine rechte Einführung in das Glaubensleben der Gemeinde Christi strebt deshalb auch die treue, überzeugte Mitfeier des wöchentlichen Herrenmahls an (positive Gewöhnung).

4.4 Damit der Glaubensschüler die Teilnahme am Herrenmahl *innerlich bejahren* kann, ist sie stark und überzeugend zu motivieren. Der Glaubensschüler muß vor allem erleben, daß das Herrenmahl in das übrige Leben der Gemeinde eingebettet ist.

4.5 Durch *stufengemäße Gottesdienste* (in Inhalt und Form) sind die Glaubensschüler nach und nach zum Erwachsenengottesdienst hinzuführen. Damit sie darin heimisch werden, sollen sie von Zeit zu Zeit mit ihren Eltern am Erwachsenengottesdienst teilnehmen.

4.6 Eltern, Katecheten und Jugendleiter sollen den christlichen *Glauben der Katechumenen vertiefen* und deren Mitverantwortung für das Leben der Christengemeinde fördern: So schaffen sie die notwendigen Voraussetzungen für die Mitfeier des Herrenmahls.

4.7 Nur bei einer recht und überzeugend gelebten *Gottes- und Nächstenliebe von Eltern, Katecheten, Jugendleitern und Gemeinde* ist ein überzeugtes Ja der kommenden Generation zur Kirche Christi und zu ihrem Herrenmahl zu erwarten.

**Ferdinand Deigendesch —
Rudolf Müller**

Gemeindebildung von unten. Eine Zentrumsgemeinde in Tübingen

Die Erfahrung einer lebendigen Basisgemeinde

in München¹, die einige Theologiestudenten während ihres Studiums kennenlernten, führte zum Entschluß, eine ähnliche Gemeinde auch in Tübingen zu initiieren: eine Gemeinde zwischen Privatheit und Öffentlichkeit, eine Gruppe, die persönliche Kontakte ermöglicht und die zugleich eine gewisse Anonymität und Unverbindlichkeit zuläßt. Orientiert am Evangelium, wollte man neue Formen des Umgangs miteinander entwickeln, demokratische Willensbildung fördern, einen herrschaftsfreien Dialog führen und eine angstfreie Atmosphäre schaffen. Dies sollte in erster Linie durch die Feier eines menschlich ansprechenden, entstilisierten Gottesdienstes, bei dem die Aufmerksamkeit den Problemen der konkret versammelten Menschen gilt, versucht werden.

Nach Klärung der Personal- und Raumfrage wurde am ersten Adventssonntag 1972 im kleinen Kreis die erste gemeinsame Eucharistiefeier gehalten. Die menschlich offene Atmosphäre in dem gemütlichen, nicht-sakralen „Großen Clubraum“ des Erasmushauses (Zentrum der Katholischen Hochschulgemeinde) sprach alle spontan an; von da an wurde regelmäßig jeden Sonntag gemeinsam Eucharistie gefeiert. Durch persönliches Ansprechen wurde der Kreis bald größer, und es zeigte sich, daß die eigentliche Zielgruppe, die von dieser Art, Gottesdienst zu feiern, besonders angesprochen wird, Familien mit kleinen Kindern sind.

Gegenwärtig besteht die Gemeinde² aus ca. zehn bis zwölf Familien (vorwiegend Akademikerfamilien) und einigen Studenten, insgesamt etwa 50 Personen. Die Möglichkeit der Fluktuation soll die Gefahr einer esoterischen Gruppenbildung verringern.

Zum sonntäglichen Gottesdienst finden sich die Gemeindeglieder bis 10 Uhr im Clubraum des Erasmushauses ein. Der nichtsakrale Gottesdienstraum lädt dazu ein, daß man sich zwanglos begrüßt und miteinander plaudert. Vor Beginn der Messe wird kurz besprochen, welche Lieder gesungen werden, bzw. es werden neue Lieder eingeübt. Begleitet werden diese Lieder meist mit Gitarren oder Orff-

¹ Vgl. R. Dengel, Eine englisch-sprechende Gemeinde in München, in: *Diakonia* 4 (1973) 267 f.

² Gemeinde wird hier nicht im rechtlichen Sinn verstanden, sondern im theologischen bzw. auch soziologischen Sinn, konkret als Zentrumsgemeinde = Erasmus(haus)-Gemeinde.

schen Instrumenten. Nach einer Begrüßung durch den Eucharistievorsteher bzw. denjenigen, der die Feier vorbereitet hat, folgen Gebet, Lesungen, Kurzhomilie oder Gespräch, Meditation oder Spiel. Zur Gabenbereitung formulieren die Teilnehmer die Fürbitten frei (Kinder brachten auch schon selbstgebastelte Geschenke mit), zum Hochgebet stellt sich die ganze Gemeinde um den Tisch, nach den Einsetzungsworten wird sofort gesungen, öfters auch mehrstimmig, Vater unser mit Gestik und Friedensgruß, Spiele und Tanz lockern die Feier immer wieder spontan auf. Zum eucharistischen Mahl werden Brot und Wein gereicht. Nach dem Gottesdienst klingt das sonntägliche Fest aus in einem kurzen, gemütlichen Beisammensein bei Kaffee und Kuchen, den die Gemeindemitglieder – wie übrigens auch Wein, Brot und Blumendekoration für die Eucharistiefeyer – selbst mitbringen.

Die freie Atmosphäre und das ungezwungene Agierenlassen der Kinder, die aktive Beteiligung aller Gemeindemitglieder an der Feier sowie das Fehlen der Anonymität machen den Gottesdienst zum wichtigsten integrierenden Moment des Gemeindelebens, der jeden sein Charisma finden läßt.

Sehr bald wollte man sich auch außerhalb des sonntäglichen Gottesdienstes treffen, um anstehende Probleme zu lösen. Gegenwärtig kommt die Gemeinde einmal im Monat an einem Werktagabend zu einem Gespräch zusammen. Dabei werden nicht nur organisatorische Belange, sondern immer mehr auch religiöse Themen behandelt (Buße, Gebet, Schuld aus theologischer und psychoanalytischer Sicht, Tod aus theologischer und medizinischer Sicht usw.). Besonders die Frage nach der Frühkommunion der Kinder spielte eine große Rolle, da die Kinder immer wieder äußerten, daß sie auch gerne zur Kommunion gehen möchten. Das Problem wurde so gelöst, daß der Pater, der inzwischen fast regelmäßig den Vorsitz bei der Eucharistiefeyer einnimmt, zusammen mit den Eltern die Kinder zur Frühkommunion vorbereitet.

Die Gesprächsabende, Hausmessen und gemeinsamen Sonntagsausflüge führten zur Bildung einer Kerngemeinde von ungefähr 5 Familien und einigen Studenten, die regelmäßig am Gottesdienst teilnehmen und sich

für das Leben in der Gemeinde verantwortlich fühlen. Dabei reichen die Kontakte zwischen den Gemeindemitgliedern inzwischen über die Gottesdienste hinaus von gegenseitigen Besuchen bis hin zu Hilfeleistungen (Babysitting usw.).

Alle Entscheidungen werden von der ganzen Gemeinde getroffen. Dies geschieht jetzt in Gemeindeversammlungen, die im allgemeinen alle zwei Wochen nach dem Gottesdienst stattfinden. Die Gesprächsleitung übernimmt hier wie in den monatlichen Gesprächsabenden jeweils ein Gemeindemitglied. Auch hier läßt sich eine positive Entwicklung von anfänglicher Zurückhaltung der einzelnen hin zu einer lebhaften Beteiligung an den Diskussionen feststellen.

Die Gemeinde will nicht Selbstzweck sein, sondern sucht nach außen wirksam zu werden (sie beteiligt sich neben speziellen Aktionen u. a. an den allgemeinen kirchlichen Sammlungen für Caritas, Adveniat, Misereor usw.), doch wurde bis jetzt noch keine adäquate Aufgabe für die ganze Gemeinde gefunden³.

Die guten Erfahrungen mit der Gemeinde und das positive Echo, das sie bei den Ortsgeistlichen fand, gaben Anlaß zu Überlegungen, eine derartige Gemeinde auch anderswo zu initiieren. Gegenwärtig versucht ein Pfarrer in Tübingen, eine ähnliche Gemeinde mit Hilfe einiger Familien aus unserem Kreis aufzubauen.

Mit diesem Experiment ist es gelungen, Familien mit kleinen Kindern den Besuch eines ansprechenden, lebendigen Gottesdienstes zu ermöglichen, Kinder schon in einem sehr frühen Alter in eine Gemeinde voll zu integrieren und die Botschaft Jesu Christi auch dort zu verkünden, wo dies der Volkskirche kaum möglich ist.

Norbert Wetzel

Befreiung von Angst und Einsamkeit

Meditation zum Gründonnerstag

„Gibt es ein Leben vor dem Tode?“ Diese skeptische Frage findet sich auf dem Plakat

³ Kontaktadresse: Franz Aicher, D-74 Tübingen, Brunnsstraße 31.

eines Frankfurter Jugendclubs. Junge Leute zweifeln daran, daß ihr Leben gelingen könne. Nicht nur sie erleben sich selbst und ihre Welt am Ende der Möglichkeiten. Anlässe für eine solche Erfahrung gibt es genug. Ein Freund stirbt plötzlich. Ein Mißverständnis zwischen Ehegatten macht klar, daß keiner ganz beim andern, daß ihr Verstehen nicht umfassend ist. Eine Erkrankung unterbricht die Karriere und trennt von den Arbeitskollegen. Oder das Bild eines verhungerten Kindes aus der Sahel-Zone verfolgt einen bis in den Schlaf. Ein Großstadttag, an dem die verschmutzte Luft nicht abziehen kann und alte Leute an Atemnot leiden, macht die mörderischen Konsequenzen des technischen Fortschritts bewußt. Zweifel kommen auf, ob dieses Leben für den einzelnen und für die Menschheit überhaupt glücken kann. Gewißheiten werden brüchig. Was bisher Halt zu bieten schien, entpuppt sich als schwankender Grund. Die individuellen wie die kollektiven Anstrengungen, das Leben zu fristen, scheinen auf Kosten der Humanität eben dieses Lebens zu gehen.

Ängste...

So breitet Beklemmung sich aus, Angst um sich selbst, um die eigene Zukunft sowie die der Menschheit. Der einzelne erfährt seine Existenz in Frage gestellt und mehr und mehr an ihrer Entfaltung gehindert. Er sieht keine Möglichkeit, aus dem Einerlei seines täglichen Lebens auszubrechen, jeder Schritt führt nur in eine neue Sackgasse. Er fühlt sich wie umgeben von unübersteigbaren Mauern, die seinen Lebensraum eingrenzen und immer näherzurücken scheinen. Er ist wie ein Ertrinkender, dem die Luft zum Atmen knapp wird. Der Wunsch nach uneingeschränkter Selbstverwirklichung wirkt wie Hohn gegenüber den vielfältigen Versagungen, die dem einzelnen auferlegt sind. Stunden des Glücks und einer über sich selbst hinausragenden Freude lassen die Vergeblichkeit der Anstrengung um Dauer und Weite des Lebens nur schärfer heraustreten und machen bitter. Diese Ausweglosigkeit schafft Angst, die sich mit der Zeit immer weniger beschwichtigen läßt und schließlich im Tod endgültig zu siegen scheint.

... und Einsamkeit

Verschwistert mit der Angst ist die Einsamkeit. Der Geängstete kommt sich wie im Exil, wie in der Fremde vor, abgeschnitten vom lebendigen Kontakt mit anderen. Diesen geht es häufig gleich ihm: Zwischenmenschliche Beziehungen bleiben oberflächlich und führen nicht mehr zu wohlthuender Nähe. Wie könnten sie auch, da doch nicht gewiß ist, ob nicht die offene Hinwendung zum anderen nur Verletzungen einbringt! Der Einsame wohnt in einem Haus ohne Fenster. Die Vermittlung zur Welt geschieht nur mehr indirekt und ohne Beteiligung des Gefühls. Je dichter und weitverzweigter die technischen Kommunikationsmittel werden und je höher die Zahl der Menschen ist, denen man begegnen kann, desto zweifelhafter scheint die Fähigkeit, wenigstens mit einigen eine geglückte Beziehung aufbauen zu können. Überall ist einer nur teilweise, unter bestimmten Rücksichten, in einer festgelegten Rolle Partner einer Beziehung mit anderen. Jeder scheint seine eigene Sprache zu sprechen, die nur noch ihm selbst verständlich ist. Rituale oder Symbole, die früher der wortlosen Verständigung dienten, sind zur Karikatur verzerrt, sie teilen nichts mehr mit. So erreicht keiner mehr den anderen wirklich. Jeder bleibt sich selbst der Nächste. Diese Verschlossenheit verstärkt die Erfahrung der Grenzen, die der Selbstentfaltung entgegenstehen, und damit die Angst. Bieten sich Auswege aus Angst und Einsamkeit? Man kann sich weigern, die eigene Angst und das Scheitern zwischenmenschlicher Beziehungen zur Kenntnis zu nehmen, und sich in Illusionen flüchten. Die Formen dieser Flucht sind vielfältig: Flucht in kindliche Unmündigkeit zugunsten der Anpassung an vorgestellte Autoritäten – Flucht in alle möglichen Spielarten der Ablenkung und Selbsttäuschung – Flucht in Konsum und Sex – Flucht dadurch, daß man der Bedrohung zuvorkommt, indem man entweder sich selbst oder doch wenigstens seine Wünsche nach Sinnerfüllung und Gemeinschaft tötet. Auch die Religion wird leicht dazu mißbraucht, sich solchen Erfahrungen zu entziehen. Gott als „Lückenbüßer“, die Vorsehung als Garant einer geglückten Weltgeschichte, die Erwartung eines besseren Jen-

seits als Trost für eine bittere Gegenwart, Frömmigkeit als Ersatz für Menschlichkeit – lauter Versuche, die verdecken und verdrängen sollen, was sonst nicht ertragen werden könnte. Irgendwann einmal aber leuchtet jedem wie dem Kind im Märchen auf, daß nicht nur der Kaiser, sondern alle ohne Schutz und die Wärme von Kleidern bloß sind. Vielleicht versucht einer dann, durch Besitz, Macht und Leistung zeitweilig seiner Angst und Einsamkeit Herr zu werden oder sich mit der Herrlichkeit des Kollektivs zu bekleiden. Oder er lehnt sich trotzig auf gegen die Sinnlosigkeit eines Daseins, in das er mit dem Schrei der Angst hineingeboren wird und währenddessen er seine Einsamkeit nie ganz überwinden kann. Wie auch immer einer mit seiner Angst und Einsamkeit umgeht, der Tod ist letztlich unerbittlich und läßt sich nichts abmarkten. Er scheint das gängigste Leben vollends zu vernichten und muß in äußerster Einsamkeit bestanden werden.

Furcht und Angst Jesu

Gibt es also keine Befreiung von Angst und Einsamkeit? Diese Frage quälte auch einen Mann, der vor fast zwei Jahrtausenden auf schmachvolle und grausame Weise hingerichtet wurde. Die Geschichte des Jesus von Nazareth ist bis heute unvergessen. Vor Angst erstickt und verlassen von seinen Freunden stürzt er in einer Ölbaumplantage außerhalb der Stadt Jerusalem zur Erde nieder. Die seine Geschichte weitererzählen, gebrauchen Wendungen wie, „er ergriff ihn Furcht und Angst“, „er flehte“, „eine tödliche Niedergeschlagenheit erfüllte ihn“, sie sprechen von „Agonie“ und „Todesschweiß“. Hier kämpft einer mit seiner Angst im Angesicht des Todes, der über sein persönliches Geschick hinaus Ausdruck des Scheiterns alles dessen war, wofür er gelebt hatte. Religiös und gesellschaftlich gesehen war er ein von den maßgeblichen Kreisen seines Volkes verurteilter Verbrecher, in Kürze würden sich auch die Leute, die von ihm beeindruckt waren, von ihm abwenden und seine Freunde ihn verleugnen. Sein Werk würde vernichtet sein, sein Versuch, durch sein befreiendes Wort von Gott und sein neues Verhalten ein menschlicheres Leben in dieser Welt, Hoffnung und Zuversicht zu begründen,

wäre endgültig gescheitert und erledigt. Tod – das hieß für ihn nicht nur physische Zerstörung, sondern auch, daß zusammenbrechen würde, was er begonnen hatte. Aus dieser umfassenden Bedrohung erwuchs eine radikale Angst um sich selbst.

Mit dieser Angst hat er vollständig allein fertig zu werden. Seine engsten Freunde vermögen ihm in diese Angst hinein nicht mehr zu folgen. Die Situation überfordert sie, und sie entziehen sich einer Auseinandersetzung durch die Flucht in den Schlaf. Für den geängstigten Jesus war niemand mehr erreichbar. Es gab vor dem Ansturm der Angst keine Zuflucht in freundschaftliche Beziehungen. Immer wieder bittelt er vergeblich um Halt und Geborgenheit bei denen, die bisher seine Vertrauten waren. Die Brücke der Verständigung trägt nicht mehr. Seine Rufe bleiben ohne Antwort. Dem Einsamen sind die einst Nahen unendlich fern gerückt.

Hinwendung zum „Vater“

Einsam und voller Angst wendet sich der Mann am Ölberg daher an den, den er „lieber Vater“ zu nennen pflegte, von dem er seine Zuhörer belehrt hatte, dieser, Gott nämlich, sei um die Menschen besorgt. Aber auch diese Rufe verhallen ohne Antwort. Gott bleibt stumm. Somit ist Jesus zum Symbol menschlicher Angst und Einsamkeit geworden: Auch die Religion scheint ihm keinen Trost zu geben. Der Glaube selbst ist durch die Erfahrung der Angst und Einsamkeit in Frage gestellt, er erscheint einbezogen in die umfassende Verunsicherung, Bedrohung und Auflösung der Person. Der, mit dem sich Jesus zeitlebens in einzigartiger Weise verbunden fühlte, brachte ihm keine Hilfe gegen die Übermacht von Angst und Einsamkeit, er war nur als der von fern her Angerufene da. So aber, als der Geängstigte und Einsame und den fernen Gott Anrufende blieb Jesus sich selbst und seinem Glauben auch in dieser Stunde vor dem Tode treu. Er wurde nicht durch irgendwen außer ihm von Angst und Einsamkeit befreit, sondern er hielt im Tode an dem fest, was sein Leben vor dem Tode ausmachte: Das Eintreten für die Möglichkeit eines geglückten menschlichen Lebens in Form beispielhaften neuen Verhaltens und für die darin zum Vorschein

kommende Herrschaft eines den Menschen zugewandten Gottes. Gegenüber seiner Todeserfahrung, die Angstbefreiheit und Überwindung von Einsamkeit gerade zu verneinen schien, behauptete er unbeirrt die Unzerstörbarkeit jener anderen Erfahrungen, die er und die Leute um ihn in der kurzen Zeit seines öffentlichen Auftretens gemacht hatten:

Im Umgang mit ihm hatten die Leute ihre Ängste vergessen; sie hatten nicht nur eine erstaunliche Ausweitung ihrer menschlichen Möglichkeiten erlebt und den Glauben an ihre Würde zurückgewonnen; vielmehr war die zwanghafte Notwendigkeit, sich selbst verwirklichen zu müssen, überhaupt zweit-rangig geworden gegenüber dem Neuen, Guten, zum Leben spontan Ermutigenden, das sie ergriffen hatte. Gesellschaftliche Zwänge und Rollen, die Enge des täglichen Lebenskreises, das Festgelegtsein auf vorausgebaute Gleise, die innere Unbeweglichkeit und das Eingeschränktheit durch äußere Begrenzungen – all dies war in der Gegenwart Jesu nicht einfach weggezaubert, aber diese angstmachenden und lebensbedrohenden inneren oder äußeren Verhältnisse hatten in seiner Nähe ihre beherrschende Macht verloren. Die Leute um Jesus lernten, aufzuatmen und Mut zu schöpfen.

In der Gegenwart Jesu verschwindet die Angst

Dabei mußte keiner einsam bleiben. Jesu Wort und Beispiel wirkte ansteckend und brachte Menschen zusammen, gesellschaftliche Randexistenzen wurden wieder vollwertige Glieder des Volkes, Fromme brauchten sich nicht mehr um ihrer religiösen Leistung willen abzusondern, Schranken gleich welcher Art wurden unwichtig gegenüber dem Verbindenden, der beglückenden Erfahrung des Angenommenseins. Durch Jesus ermuntert, verzichteten die Leute darauf, sich durch Reichtum, Frömmigkeit, Ansehen oder Macht zu sichern, und wagten statt dessen die Offenheit zu anderen hin, das Abenteuer ungesicherter Beziehungen. Man fing an, sich dem anderen umsonst zuzumuten und die Ebene des ausgeglichenen Tauschgeschäftes zu verlassen, wo sich jeder nur soviel schenken läßt, als er selber geben kann. Wiederum: Nicht als ob die Menschen Trennendes, Ver-

einzelung und Ferne verschwunden waren; aber gegenseitiges Verstehen war in der Umgebung Jesu stärker als die Mißverständnisse, Sprache diente der Mitteilung, weil sie auf gemeinsamen Erfahrungen aufruhte, Worte führten auch Getrennte wieder zusammen, freundschaftliche Nähe und Gefährtschaft setzte sich durch gegenüber dem, was Menschen sonst einander entfremdet.

Jesus selbst hatte das überraschend Neue, das er brachte, das der Angst ihre zerstörerische Macht nahm und der Einsamkeit ihre Schrecken, als Nahkommen der Herrschaft Gottes gedeutet. Was die menschlichen Verhältnisse im Kern umstürzte und nach der Erfahrung der Leute zum Guten wendete, das nannte er eine Wirkung der heilsamen Nähe Gottes, der Leben ermöglicht. Dieser Gott Jesu ließ sogar über den Tod hinaus Leben erhoffen und gerade so Menschenwürde, Sinn und Zuversicht vor dem Tod entstehen.

Und eben dies, wofür Jesus in seinem Leben eingetreten war und was ihm nun den Tod brachte, weil es für das religiöse und gesellschaftliche Selbstverständnis der herrschenden Kreise unerträglich war, dies war es auch, woran er im Tode festhielt. Inmitten der Lebens- und Todesangst dieser Stunden und der Einsamkeit seiner Auseinandersetzung blieben eine leise Hoffnung und ein schweigendes Einverständnis mit dem fernen Gott stärker als die verzweifelten Bitten um Rettung und der antwortlos verhallende Schrei. Sein Glaube an die weltzugewandte Güte Gottes gab Jesus die Kraft, die Stunde der Angst und Einsamkeit vor seinem Tod und diesen selbst menschlich zu bestehen, das heißt in seiner Verfügtheit anzunehmen und auszuhalten.

Leben vor dem Tod

Gibt es ein Leben, ein menschliches Leben vor dem Tode? Gibt es Befreiung von Angst und Einsamkeit? Der Mann aus Nazareth, sein Glaube und seine Botschaft von Gott erspart nicht die Anstrengung, für ein menschenwürdiges Leben anderer einzutreten und das eigene menschlich zu gestalten. Der Gott Jesu zaubert auch Angst und Einsamkeit nicht einfach fort oder vertröstet auf ein besseres Jenseits. Vielmehr läßt die Geschichte Jesu den, der sich darauf einlassen will, dazu ein, nicht in der Angst zu versinken oder

sich der Einsamkeit zu verschleißen, sondern nach der Art Jesu und seiner Freunde zu leben: das eigene, wenn auch noch so bedrohte Dasein, wegzuschenken in die Beziehung zu anderen, Schranken zwischen Menschen abzubauen, der Freude und der verzeihenden Liebe mehr zuzutrauen als der bekümmerten Klage und dem ängstlichen Pochen auf das eigene Recht. Leben im Sinne Jesu öffnet auf verbindliche zwischenmenschliche Beziehungen hin, die Geborgenheit erleben lassen. Solche Erfahrungen von Angstfreiheit und Gemeinschaft, d. h. eines anfanghaft gegliückten Lebens weisen über sich hinaus und machen bereit für die Deutung, die Jesus gegeben hat: Daß solche Erfahrungen Zeichen der endgültig von Angst und Einsamkeit befreienden Wirklichkeit Gottes sind, die Vorwegnahme einer Erfüllung, die keine Bedrohung und keine Vergeblichkeit mehr kennt. Der Versuch, sich die Praxis Jesu, seine Deutung der damit gemachten Erfahrungen und seinen Glauben zu eigen zu machen, vermittelt also eine Hoffnung auf Vollendung, eine Zuversicht und Gewißheit, die gründen in der Zusage der befreienden Nähe Gottes und die weitergreifen als Angst und Einsamkeit, über den Tod hinaus. Den Fußstapfen Jesu von Nazareth folgend, kann einer daher auch im scheinbaren Triumph der einsamen Todesangst sich und seine Zukunft den Händen des Vaters Jesu empfehlen.

Bücher

Paul Weß, *Befreit von Angst und Einsamkeit*, Verlag Styria, Graz 1973, 322 Seiten.

Die christliche Gemeinde ist zum Thema der kirchlichen Öffentlichkeit geworden. Dies zeigt sich u. a. an zwei so verschiedenartigen Veröffentlichungen wie dem Memorandum des „Bensberger Kreises“ zum Thema „Offene Gemeinde“ und dem Fastenhirtenbrief des Limburger Bischofs Kempf „Gemeinden von heute – Gemeinden für morgen?“. Die Frage

freilich, wie denn die Gestalt einer neuen christlichen Gemeinde vom Glauben her (jenseits von kirchen-strukturellen oder durch den Priester-mangel aufgeworfenen Überlegungen) aussehen müssen bzw. wie der christliche Glaube in einer heutigen Gemeinde sich neu darstellen und verändert artikulieren müsse, schien bisher kaum im Vordergrund zu stehen.

Insofern scheint mir das Buch von Paul Weß ein grundlegender Neuansatz zu sein. Es überwindet die Praxisferne moderner Glaubensbücher und ist zugleich eine Glaubenslehre, die der Verwirklichung neuer christlicher Gemeindeformen dient, indem sie diese vom Glauben her begründet. Der Leser spürt, daß dieser „Katechismus“ erwachsen ist aus der langjährigen Erfahrung beim Aufbau einer Gemeinde. Ohne der Anstrengung begrifflichen Denkens aus dem Wege zu gehen oder Probleme zu verdecken, ist das Glaubensbuch von Weß in einer einfachen, präzisen und knappen Sprache geschrieben. Der systematische Ansatz des Verfassers, der auch im Einzelheiten durchgehalten wird, überwindet m. E. überzeugend Verlegenheit „traditioneller“ wie „progressiver“ Theologien, indem weder die Erfahrung humaner Wirklichkeit vorschnell religiös mißdeutet, noch der Glaube an Gott „unvermittelt“ dargestellt wird. Wer die neuere Geschichte der Theologie kennt, vermag die denkerische Kraft einzuschätzen, mit der fundamentale Probleme der wissenschaftlichen Theologie in einer derart einfachen und verständlichen Sprache mitgeteilt sind.

Die drei Teile des Buches sind durch eine einleuchtende Systematik gegliedert. In *Teil 1* („Warum wir von Gott sprechen“) wird die Offenheit der menschlichen Erfahrung dargestellt, die verschiedenen Möglichkeiten der Flucht und der scheinbaren Selbstbefreiung sowie die Frage nach Gott. Der Darstellung des christlichen Glaubens selbst ist *Teil 2* („Warum wir an Gott glauben“) gewidmet. Vertraute Themen tauchen in überraschend neuen Zusammenhängen auf. Gotteslehre, Erlösungslehre und Christologie sind bibelgemäß eingebettet in den Rahmen einer Kapitel-folge, die ausgeht von der Vermittlung des Glaubens durch Jesus und endet bei der Kirche als Zeugnis des Glaubens in der Welt.

Glaube bleibt das Stichwort bei der Behandlung dessen, was Ostern meint, ebenso wie bei der Beschreibung des von Jesus gebrachten „Evangeliums“ und bei dem Versuch einer Verhältnisbestimmung von Glaube und Liebe, Gottes- und Nächstenliebe. Teil 3 („Wie wir den Glauben in Gott verwirklichen“) gilt der Kirche als Gesamtkirche wie auch als Einzelgemeinde, ihren Sakramenten und Diensten. Wie auch an anderen Stellen des Buches wird auch in diesem Teil nicht einfach versucht, die durchschnittlichen Glaubensüberzeugungen eines Christen wiederzugeben (falls man dies überhaupt könnte).

Der Vorzug dieses „Katechismus“: Daß er Gedanken nicht abschließend tötet, sondern zum gläubigen Nachdenken reizt und als Handlungsentwurf dazu einlädt, in der eigenen Gemeinde und im Gespräch mit einzelnen vom Glauben her (statt mit Appellen) zu versuchen, Resignation und Kleinglauben zu überwinden. Nicht das geringste Zeichen für die schöpferische Krift christlicher Gemeinden wäre es, wenn sie sich dieses Glaubensbuch in kritischer Auseinandersetzung als Grundlage ihres Selbstverständnisses aneignen würden.

Norbert Wetzel, Frankfurt/M.

Ferdinand W. Menne (Hrsg.), Neue Sensibilität. Alternative Lebensmöglichkeiten. Reihe Theologie und Politik, hrsg. von Hans-Eckehard Bahr, Band 7, Hermann Luchterhand Verlag, Darmstadt und Neuwied 1974, 270 Seiten.

Zweifellos ist das hier mit dem von Herbert Marcuse geprägten Begriff „Neue Sensibilität“ gemeinte Phänomen einer ausführlichen Diskussion wert. Der Herausgeber umschreibt dieses Phänomen in seiner sehr informativen Einleitung mit folgenden Worten: „Neue Sensibilität wird als Möglichkeit der Zukunft begriffen, als realutopisches Ziel sozialer Evolution; neue Sensibilisierungen erscheinen als Vermittlungsprozesse, in denen gesellschaftliche Veränderung zum individuellen Bedürfnis wird“ (9). Sensibilisierung wird gesehen als potentielle Chance weiterer Humanisierung. Menne eröffnet Perspektiven einer solchen Sensibilisierung im Hinblick auf die persönliche Leidensgeschichte, auf kommunikative Sensibilisierung in der Gruppe, auf die Wirtschaftsformen, auf die Wissenschaft, die

Technik, die Politik, die Kunst usw. Deutlich sieht er das Problem, neue Sensibilität zu institutionalisieren. Richtig bemerkt er, daß neue Sensibilisierung sich nur problematisch, „vibriierend“ institutionalisieren läßt, daß aber ohne einen stabilisierenden Nomos ihre Chance spurlos vergeht. Zu Recht betont er auch die Bedeutung von neu sensibilisierten Gruppen, die sich als Zusammenschlüsse verstehen von Individuen, die sich gegen repressive Herrschaft und indiskutable Privilegien richten.

Gegenüber diesen konzisen, für unsere heutige gesellschaftliche, religiöse und kirchliche Situation sehr bedeutsamen und folgenreichen analytischen und normativen Ausführungen steht der Leser ziemlich verwirrt vor der Fülle der z. T. sehr divergierenden, in ihrer Qualität sehr unterschiedlichen Beiträge. Was wird da nicht alles mit „Neuer Sensibilität“ in Verbindung gebracht! Man kann nur einen der Autoren zitieren: „Die extensive Verwendung des Schlagwortes ‚Sensibilität‘ bis hin zur Deckung aller möglichen positiven Wert- und Zielsetzungen des jeweiligen Geltungsbereiches (Politik, Ästhetik, Pädagogik, Theologie) legt den Verdacht von Oberflächlichkeit nahe“ (166 f.). In der Tat! Man fragt sich auch, ob es notwendig ist, die fachspezifische Diskussion und persönliche Auseinandersetzung über Gruppendynamik ausgerechnet in diesem Buche auszutragen. Auch wünscht man sich bei nicht wenigen Autoren mehr Sensibilität für die Sprache und den Verstehenshorizont der Leser. Dennoch sollte keiner, der an Gesellschaft und Kirche interessiert und in ihnen engagiert ist, an diesem Buch vorbeigehen. Die Diskussion über die „Neue Sensibilität“ muß weitergeführt werden.

Norbert Greinacher, Tübingen

Büchereinlauf

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

- Abrahamowicz Alexander, Amaris. Ein Begleitbuch für junge Menschen, Flamberg Verlag, Zürich 1973.
Angulanza Marianne, Kinder in der Kirche. 22 Gottesdienste, die Freude machen, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1974.
Barta Johannes, Jüdische Familienerziehung. Das jüdische Erziehungswesen im 19. und 20. Jahrhundert, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln, Köln 1974.

- Baur Andreas – Höing Marianne, Gesprächsbilder – Bildergespräche, Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1974.
- Becker Klaus, Für uns gekreuzigt, Don Bosco Verlag, München 1974.
- Beilner Wolfgang, Jesus ohne Retuschen, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1974.
- Berz August (Hrsg.), Als Christ in den Tag, 3 Bde., Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1974.
- Birkenbeil Edward Jack, Christliche Erziehung. Eine Orientierungshilfe im Widerstreit der Meinungen, Don Bosco Verlag, München 1974.
- Caritas 74, Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes, Freiburg 1974.
- Deutscher Katechetenverein, München (Hrsg.), Exodus. Unterrichtswerk für den katholischen Religionsunterricht in der Grundschule, 2 Bde., Kösel-Verlag, München – Patmos-Verlag, Düsseldorf 1974.
- Dörig Bruno, Kreativität – praktische Impulse zur Methodik der Gruppenarbeit, Friedrich Reinhardt Verlag Basel 1974.
- Finkenzeller Josef, Von der Botschaft Jesu zur Kirche Christi, Don Bosco Verlag, München 1974.
- Ganeshan Vidhagiri, Das Indienerebnis Hermann Hesses, Bouvier Verlag H. Grundmann, Bonn 1974.
- Gott einlassen. Zur Vorbereitung auf die Sakramente der Eucharistie und der Buße, Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1974.
- Gouders Klaus, Katechesen für Schule und Erwachsenenbildung, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1974.
- Gruber Elmar, Arbeitshilfen für die Vorbereitung der Firmung (mit Arbeitsblättern), Don Bosco Verlag, München 1974.
- Gründel Johannes (Hrsg.), Spiritualität – Meditation – Gebet, Don Bosco Verlag, München 1974.
- Hansemann Georg (Hrsg.), Trauungsansprachen, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1974.
- Hamoncourt Philipp, Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1974.
- Heinen Wilhelm, Urfragen nach dem „Wie“ christlichen Lebens, Echter Verlag, Würzburg 1974.
- Kasper Peter Paul, Glaube auf eigene Gefahr. Provokationstexte, Verlag Styria, Graz – Köln – Wien 1974.
- Kasper Walter, Jesus der Christus, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1974.
- Kertelge Karl, Um unseres Heiles willen, Don Bosco Verlag, München 1974.
- Kolbe M., Le Bienheureux Père, L'Immaculée révèle l'Esprit-Saint, Editions P. Lethicelleux, Paris 1974.
- Kommission „Curricula in Theologie“ des Westdeutschen Fakultätentages durch Erich Feifel, Studium Katholische Theologie, Bd. 2: Beiträge zur Hochschuldidaktik, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1974.
- Kremer Jacob – Semmelroth Otto – Sudbrack Josef, Neues und Altes. Zur Orientierung in der augenblicklichen Situation der Kirche, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1974.
- Krenn Kurt (Hrsg.), Der einfache Mensch in Kirche und Theologie, Oberösterreichischer Landesverlag, Linz 1974.
- Läpple Alfred, Situation und Entscheidung, Kösel-Verlag, München 1974.
- Lehmann Karl, Gegenwart des Glaubens, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1974.
- Marböck Johannes – Zinnhobler Rudolf (Hrsg.), Spiritualität in Geschichte und Gegenwart, Oberösterreichischer Landesverlag, Linz 1974.
- Mühlen Heribert, Die Erneuerung des christlichen Glaubens, Don Bosco Verlag, München 1974.
- Müller Alois, Priester – Randfigur der Gesellschaft, Benziger Verlag, Zürich 1974.
- Müller Walter, Wer mich vor den Menschen bekennt, Don Bosco Verlag, München 1974.
- Muschalek Georg, Im Glauben reich geworden, Don Bosco Verlag, München 1974.
- Ostermann Heinrich, Lebensprobleme des modernen Menschen, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1974.
- Ott Ulrich, Meditation – praktisch, Friedrich Reinhardt Verlag, Basel 1974.
- Pfammatter Josef – Furger Franz (Hrsg.), Theologische Berichte IV, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1974.
- Pompey Heinrich, Fortschritt der Medizin und christliche Humanität, Kommissionsverlag Echter Verlag, Würzburg 1974.
- Randak Oskar, Leid – Angst – Tod – warum? Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1974.
- Rück Werner – Volk Hansjörg, Kirche für die Zukunft, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1974.
- Schwermer Josef, Psychologische Hilfen für das Seelsorgegespräch, Don Bosco Verlag, München 1974.
- Seuffert Josef, Gebet im Alltag, Kurzdachten – Meditationen, Don Bosco Verlag, München 1974.
- Seuffert Josef – Gruber Elmar (Hrsg.), Taufansprachen, Don Bosco Verlag, München 1974.
- Söll Georg, Abschied von Maria? Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1974.
- Stock Alex, Umgang mit theologischen Texten, Methoden – Analysen – Vorschläge, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1974.
- Suenens Léon-Joseph, Hoffen im Geist. Ein neues Pfingsten der Kirche, Otto Müller Verlag, Salzburg 1974.
- Thome Alfons, Moderne Problemliteratur im Religionsunterricht. Themen – Texte – Modelle – Methoden, Don Bosco Verlag, München 1974.
- Weber Norbert, Meßtexte zum Lesejahr A. Predigt- und Gebetsanstöße im Anschluß an die sonntägliche Leseordnung, Verlag Hans Driewer, Essen 1974.

Mitarbeiter dieses Heftes

- Helmut Erharter ist Chefredakteur dieser Zeitschrift und Generalsekretär des Österreichischen Pastoralinstitutes.
- Hans Schilling ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität München.
- Josef Müller ist Professor für Religionspädagogik und Kerygmatik an der Universität Wien.
- Norbert Greinacher, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Tübingen, hält sich derzeit zu pastoraltheologischen und sozialpsychologischen Studien in den USA auf.
- Heinz Feilzer ist Professor für Pastoraltheologie an der Hochschule Trier.
- Hannjürg Neundorfer ist Pfarrer in Nürnberg.
- Fritz Lobinger wirkt am Missiologischen Institut Lumko, Südafrika.
- Ferdinand Deigendesch und Rudolf Müller sind Mitglieder der Zentrumsgemeinde Tübingen.
- Norbert Wetzel ist Pfarrer in Frankfurt/Main und Mitarbeiter bei der Telefonseelsorge.

Mitarbeiter des Forums:

- Johannes Joachim Degenhardt ist Erzbischof von Padernorn.
- Karl Forster ist Professor für Pastoraltheologie in Augsburg.
- Klaus Hemmerle ist Professor für Philosophie in Freiburg/Br.
- Christoph Jost ist Mitarbeiter in der katholischen Hochschulgemeinde in Saarbrücken.
- Alfons Kirchgässner war Pfarrer in Frankfurt/M.
- Heinz Robert Schlette ist freier theologischer Schriftsteller.
- Karl Thöne ist Dechant von Grein/OÖ.
- Johann Weber ist Diözesanbischof von Graz-Seckau.

Hinweis

Infolge der großen Anzahl an Beiträgen zum Thema Kirche – Gemeinde muß die Fortsetzung des Beitrages von G. Siefer, Priester über sich selbst, noch einmal (auf Heft 3) verschoben werden.

Stellenangebote f. Lientheolog(innen)

Gemeindeassistentin für Krankenhausesseelsorge in der Diözese Speyer. Bewerbungen an: Bischöfliches Ordinariat – Seelsorgedezernat, D-6720 Speyer, Webergasse 11.

Theologischer Mentor in Tübingen, mit Berufserfahrung. Bewerbungen an: Theologisches Mentorat, D-7400 Tübingen 1, Belthlestraße 40, Tel. 07122/21 9 02.

Maria Bühner Emanzipation der Frau?

Es gibt kaum ein Thema, das gleichermaßen zerredet und von emotionsgeladenen Pro und Contras überfrachtet wurde seit den Anfängen der Frauenemanzipation. Dennoch: die sog. Frauenfrage steht nach wie vor an und noch so lange, bis sämtliche Relikte einer paternalen, die Frau benachteiligenden Rechtsordnung durch Gesetzrevision ausgeräumt werden. Der Katalog unerfüllter Postulate ist allgemein bekannt. Im Jahr der Frau rücken sie erneut ins Rampenlicht, mit guten Gründen.

Ohne jegliche Abschwächung der Notwendigkeit weiterer Gesetzesreformen bis hin zur vollständigen Gleichberechtigung von Mann und Frau drängt sich doch noch eine andere Frage auf: Wäre es nicht etwa und endlich an der Zeit, von der Befreiung des Menschen zu sprechen, statt das alte Feindbild der Frauenemanzipationsbewegung wieder aufzufrischen? Innert weniger Jahrzehnte haben sich — zumindest in den westeuropäischen Staaten — die Verhältnisse wesentlich verändert. Im Zug der Entwicklung zu einer offenen, pluralen, urbanisierten Industriegesellschaft und wirtschaftlicher Expansion erlangte die Frau finanzielle Unabhängigkeit, Freizügigkeit, Zugang zu allen Berufen. Sie hat sich ihren Platz in der Gesellschaft erobert; nicht zuletzt durch den Erweis, daß geschlechtliche Differenzierung des Menschen nichts über individuelle Fähigkeiten und Eignungen aussagt. — Gerade durch die Erlebniserfahrung auf der Ebene beruflicher und politischer Aktivitäten wurden Vorurteile überwunden, das Verhältnis von Mann und Frau entmagisiert, Partnerschaft möglich und realisiert. Freilich: der Entwicklungsstand variiert nach Regionen. Am meisten rückständig sind die ländlichen Gebiete, wo denn auch patriarchalische Lebensformen und kirchlich-klerikale Machtpositionen miteinander Urständ feiern. Auf's Ganze gesehen, fallen die regional unterschiedlichen Entwicklungsgrade kaum ins Gewicht. Die noch immer gängige Behauptung, die Frau sei — hinsichtlich ihrer *Stellung in der Gesellschaft* — nach wie vor benachteiligt, stimmt also nur mehr eingeschränkt.

Die Grenze zwischen stark und schwach, privilegiert und benachteiligt, geachtet und mißachtet verläuft nicht zwischen den Geschlechtern, sondern nach Maßgabe der wirtschaftlichen Produktivität. Wir leben in einer Leistungs-

Die Stellung der
Frau in der
Gesellschaft
— nicht mehr
das Hauptproblem

Das Leistungs-
prinzip — Kriterium
für Menschlichkeit?

gesellschaft. Sie hat ihr eigenes ungeschriebenes Gesetz: das Leistungsprinzip. Es prägt Denken, Streben und Sozialverhalten der Menschen, denn von der Leistungstüchtigkeit hängt die Wertschätzung seitens der Gesellschaft ab. Wenn Leistung zum Kriterium für den Wert des Menschen erhoben wird, *hat* dieser kein *Recht* auf Achtung, sondern er muß sie sich verdienen. Genau dies aber ist in unserer Gesellschaft der Fall. Die wirtschaftlich Unproduktiven, also Männer und Frauen, die nie leistungsfähig waren oder es nicht mehr sind (die Infirmen, Kranken und Betagten), sind gesellschaftlich deklassiert. Sie erregen Ärgernis, denn sie sind unnütz und verursachen überdies noch Kosten. Die am meisten der Mitmenschlichkeit Bedürftigen müssen sie weithin entbehren. Wer nichts verdient, verdient ganz offensichtlich auch nicht als vollwertiger Mensch behandelt zu werden. Leistungsorientierter Lebensstil führt fast unvermeidlich zu einer Verkürzung der Dimension Mitmenschlichkeit. Die einseitige, nur auf rentable Aktivität zielende Ausrichtung wird leider häufig schon in der familiären Erziehung grundgelegt: Die früher ganz „selbstverständliche“ Bevorzugung des Knaben gegenüber dem Mädchen punkto schulische und berufliche Ausbildung hat zunehmend einer Gleichstellung Platz gemacht. Heute scheint den Eltern das tüchtige Vorankommen der Kinder als das Wichtigste. Das bessere Schulzeugnis entscheidet über den Vorzug. So erfahren Kinder schon sehr früh, daß Anerkennung (in diesem Fall elterliche Zuwendung) erlernt werden muß. Die Schule ist schlechthin vom Leistungsprinzip beherrscht. Sie fördert fast ausschließlich die rationalen Fähigkeiten; musische Begabung, Gemütswerte, Erlebnisfähigkeit bleiben rudimentär. Es sei hier gegen den häufig gehörten Einwand, das Schulsystem sei für Jungen richtig, weil auf sie zugeschnitten, hingegen nicht für Mädchen, weil es der weiblichen Eigenart keine Rechnung trägt, festgehalten: Das System wird weder männlichen noch weiblichen Kindern gerecht, weil es die ganzheitliche Entwicklung verhindert. Diese aber ist für den Mann nicht minder wichtig als für die Frau.

Fehlentwicklungen
und die
Alarmzeichen

Die Einengung des Bewußtseins auf die Welt des Machbaren ist beim Großteil der erwachsenen Generation anzutreffen. Die Leistungs- und die ihnen entsprechenden Achtungserfolge (soziales Prestige) verdecken die Schäden einer durch die einseitige Erziehung entstandenen Fehlentwicklung der menschlichen Persönlichkeit.

menschlicher
Verelendung

In der Welt des Machbaren kommt der Mitmensch nicht vor; nur der Andere neben, über oder unter mir. Dieser Andere interessiert bloß unter dem Gesichtspunkt von

Nützlichkeit. Man kommt am besten miteinander aus, wenn man reibungslos aneinander vorbeikommt. Jeder lebt hinter einer Maske, vielbeschäftigt, überanstrengt. Keiner will mit den persönlichen Angelegenheiten des Nebenmenschen belastet werden. Die für den leistungsorientierten Lebensentwurf und -stil signifikante Beziehungslosigkeit ist teils gewollte Isolierung (Sicherung der Unabhängigkeit), teils eine Folge der Bindungs- und Liebesunfähigkeit.

Tausende Menschen gehen unter dem Leistungszwang zugrunde; zerbrechen unter dem Druck chronischer Überforderung oder erkranken an schweren existentiellen Lebensnöten. Die Statistiken aus Kliniken, Anstalten und Fürsorgestellen dokumentieren eine erschreckend zunehmende Häufigkeit von psychosomatischen Krankheiten, Depressionen, Alkoholismus, Medikamentensüchtigkeit, Suizidalität. Unter den Betroffenen befinden sich Männer und Frauen. Auffallend ist der Anstieg weiblicher Personen unter den Alkoholgeschädigten während der letzten Jahre. Das gleiche gilt für die Suchtgefährdung. Bei Erwachsenen spielen die harten Drogen (Weckamine) zur Kompensation von Erschöpfungszuständen eine erhebliche Rolle. Schmerzmittel werden wegen ihres euphorisierenden Effektes hauptsächlich von Frauen, die in großen Produktionskollektiven monotone Arbeit verrichten, konsumiert.

Die Alarmzeichen menschlicher Verelendung – so offenkundig sie auch sind – finden wenig Resonanz. Raffiniert gesteuerte Meinungsbildung sorgt für Ablenkung. Die Glücksverheißung „Leistung – Persönlichkeitsentfaltung; Geldverdienen – Unabhängigkeit“ wird völlig kritiklos angenommen. Ist Befreiung des Menschen überhaupt möglich, wenn gesellschaftliche Zwänge als solche gar nicht wahrgenommen werden wollen? Eine kleine kritische Minderheit durchschaut wohl den Betrug, resigniert jedoch schweigend.

Wenn es den Christen ernst ist mit der „Sorge um den Menschen“, können sie an der Gefährdung des Menschen, woher immer diese auch komme, nicht vorbeigehen. Die Versuchung liegt nahe, von veränderten wirtschaftlichen Verhältnissen eine positive Wirkung auf die Lebenseinstellung zu erwarten, etwa in dem Sinne: die – zweifellos von Wirtschafts(Produktions)interessen hochgezüchtete – Überbewertung von Leistung und Wohlstand werde „automatisch“ relativiert durch die Rezession. Aber: Vom Zwang, sich Wertschätzung erleisten zu müssen, wird der Mensch nicht einfach frei, wenn die Nachfrage nach Arbeitskräften sinkt!

Darum: statt passiv zu warten, daß Veränderungen „sich

Bewußtseins-
veränderung
und gelebte
Solidarität

ergeben“ — das Notwendende *tun!* Und das heißt als erstes: durch Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit bewußtseinsverändernd wirken. Weckung und Entfaltung des sozialen Bewußtseins. Entmythologisierung des Homo-faber-Leitbildes. — Gelebte Solidarität mit den gesellschaftlich Verachteten. Einstehen für die Würde der Hilf- und Wehrlosen und ihnen selber zum Bewußtsein ihres eigenen Wertes verhelfen.

Und zweitens: Befreiung des Menschen durch und zur Liebe. Das Kind soll erfahren, daß es angenommen ist von Vater und Mutter — geliebt in seinem Dasein und So-sein, ohne Vorleistung. Und gleiches gilt für jede andere und spätere personale Beziehung: Angenommensein hilft dem Menschen, sich selber annehmen zu können, auch in seiner Schwäche und mit seinen Grenzen, und er selber zu werden. Wenn nicht alles erlernt werden muß, darf man sich beschenken lassen und schämt sich der eigenen ständigen Verwiesenheit auf andere nicht mehr. Mitmenschlichkeit ist die höchste Weise menschlicher Seins- und Selbstverwirklichung. Weder Leistungstüchtigkeit noch Prestige-Erfolge verschaffen Freiheit: die vermeintliche Unabhängigkeit muß ständig verteidigt und behauptet werden. Die Liebe allein löst den Menschen aus Ängsten und Zwängen, schafft den Freiheitsraum, wo menschliches Dasein menschlich gelebt werden darf und kann.

Artikel

**Michael
Sievernich**

**Wann ist man
kirchlich?**

Als Fortsetzung einer Thematik, die F. Klostermann unter dem Titel „Die fernstehende Kirche“ aufgegriffen hat (Heft 2, 1974), und gleichzeitig als weiteren Beitrag zum Problem „Kirche — Gemeinde“, bringen wir im folgenden Kriterien einer Kirchlichkeit, wonach die Identität des Christlichen in einer solchen Pluriformität kirchlich-religiöser Sozialformen realisiert wird, daß auch für Randsiedler und Skeptiker, Suchende und Individualisten Platz ist. Der Verfasser geht von der verbreiteten kirchenungebundenen (nicht nur gemeindefernen) Religiosität vieler Getaufte aus, fordert ein vertieftes religiöses Wissen, dem aber ein Neugewinn

an christlich-religiösen Symbolen entsprechen muß, und er erwartet von einer Kasualverkündigung an den lebensgeschichtlichen Knotenpunkten eine Hinführung zur religiösen Erfahrung.

red

Die Frage, wer ein kirchlicher Christ sei, gewinnt zunehmend an Bedeutung. Die überlieferte Form der Kirchlichkeit, geprägt vom Sonntagsgebot, scheint anderen Formen der Verbundenheit mit der Kirche weichen zu müssen. Die Mehrzahl der Christen steht der Kirche wohlwollend und erwartungsvoll, gleichwohl aber distanziert gegenüber. Die meisten Getauften sind nicht engagierte Mitglieder einer Gemeinde; sie fühlen sich offensichtlich — ohne große Austrittsneigung — als kirchliche Randsiedler wohlher.

Zugleich sind im randkirchlichen wie auch außerkirchlichen Raum neue Religiositätsformen zu beobachten, die zumeist mit Gruppenbildungen im Zusammenhang stehen. Angesichts des — zwar nicht formellen — Exodus aus den überkommenen Sozialformen von Kirchlichkeit, und im Hinblick auf neue religiöse Formen und spontane Gruppen- und Gemeindebildungen, muß man sich fragen, ob und wie sich die Kirche diesen Entwicklungen stellt. Ist der traditionelle „Spielraum“ der Kirche groß genug für neue Formen der Religiosität und Zugehörigkeit? Müssen die Grenzen nicht durchlässiger werden? Sind nicht Basisgemeinden und Spontangruppen lebendiger Ausdruck einer *ecclesia semper reformanda*?

1. Kriterien der Kirchlichkeit

Die wie auch immer gestufte Zugehörigkeit zur Kirche ist sicher nicht ins Belieben von Einzelnen oder Gruppen gestellt. Welche Kriterien gelten dann aber für die Kirchlichkeit einer Person oder einer Gruppe, (abgesehen von juristischen und administrativen Überlegungen)?

Jedes soziale Gebilde muß Bedingungen für die Mitgliedschaft angeben und somit seine Grenzen definieren. Bei Vereinen oder Interessenverbänden ist das relativ einfach. Im Fall der Kirche aber ist die Sachlage ungleich schwieriger: die Kirche verfolgt keine partikulären Interessen. Sie ist gleichsam Sakrament, das „Zeichen und Werkzeug“ des universalen Heilswillens Gottes. Die Kirche hat den Doppelcharakter einer Heilswirklichkeit einerseits und einer gesellschaftlichen Realität andererseits.

Als soziales Gebilde muß die Kirche Grenzen festsetzen; und sie muß für den Fall, daß diese Grenzen an wesentlichen Stellen verletzt werden, eindeutige Verfahren des Ausschlusses vorsehen. Zugleich aber muß sie aufgrund des Heilsuniversalismus prinzipiell offen und (wieder) aufnahmebereit sein. Bei der Kirche ist „die *Universalität*

der möglichen Mitgliedschaft mit der Exklusivität der faktischen Mitgliedschaft“ kombiniert¹.

Diese Kombination bringt es mit sich, daß Grenzen zwar festgelegt, aber doch offen und durchlässig sein müssen. Der erwähnte Doppelcharakter kann zur Folge haben, daß Einzelne oder Gruppen der Kirche zwar „corpore“, aber nicht „corde“ angehören, wie andererseits viele auf die Kirche „corde“ zugeordnet sind, ohne ihr „corpore“ anzugehören (vgl. *Lumen gentium* Nr. 13 u. 14).

Entsprechend kann das Verhältnis der Christen zu ihrer Kirche sehr unterschiedlicher Art sein. Um dieses Verhältnis näher zu bestimmen, hält man sich üblicherweise an das Merkmal „Kirchgang“. Man identifiziert Kirchlichkeit beinahe ausschließlich mit dem Kirchenbesuch². Ohne Zweifel ist der Kirchenbesuch ein Indikator für Kirchlichkeit, der zudem nach neueren Umfragen zumeist in signifikanter Korrelation zu anderen religiösen Vollzügen steht. Wäre er aber das einzige und umfassende Kriterium, würde man allen, die nur selten oder gar nicht den Gottesdienst besuchen, jegliche Kirchlichkeit absprechen. Der möglichen Spiritualität dieser Menschen, ihrer Glaubenszustimmung, ihrem Leben nach dem Evangelium, ihrer Suche nach dem Sinn des Lebens würde man aber in keiner Weise gerecht³. Wenn sich Kirchlichkeit in eine Vielzahl von Dimensionen auslegt, kann sie nicht an einem einzigen Maßstab gemessen werden, der zudem einer Sozialform von Religiosität angehört, deren Pausibilitätsverlust unübersehbar ist.

2. Differenzierung der Kriterien

Von der Religionssoziologie werden zur Beschreibung religiöser Sozialgebilde vier Elemente angegeben:

- a) gemeinsame Glaubenswahrheiten (Lehre),
- b) gemeinsame Verhaltensnormen (Moral),
- c) gemeinsame gottesdienstliche Vollzüge (Kult, Liturgie),
- d) gemeinsame Organisation und Institution⁴.

Anhand dieser vier Elemente läßt sich Kirchlichkeit weit angemessener aufschlüsseln; der Gottesdienstbesuch erscheint als nur eines von mehreren Kriterien. Der Gottesdienstbesuch kann der liturgische Vollzug einer Lehre, Moral und Institution integrierenden Religiosität sein. Daß dies aber nicht notwendig der Fall sein muß, zeigt zum Beispiel das Phänomen der „Ritualisten“, wie es in der Synodenumfrage hervortrat⁵.

¹ N. Luhmann, Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen, in: J. Wössner (Hg.), *Religion im Umbruch*, Stuttgart 1972, 522 Anm.

² J. Höffner, Unsere Sorge um die der Kirche Entfremdeten (= Sonderdruck Nr. 7 des Presseamts des Erzbistums Köln), Köln 1973.

³ Vgl. H. Fleckenstein, Kirchenbesuch und aktive Mitarbeit am kirchlichen Leben – in ihrer Beziehung zum Verhältnis zur Kirche und Gemeinde, in: K. Foerster (Hg.), *Befragte Katholiken*, Freiburg – Basel – Wien 1973, 73–82.

⁴ Vgl. P. Lippert, Die „Fernstehenden“, Theologische Deutung eines praktischen Problems, in: *Theologie der Gegenwart* 16 (1973) 154–164.

Andererseits erhebt sich aber die Frage, ob nicht auch von Kirchlichkeit die Rede sein kann, wenn Religiositätsformen kaum oder nicht mit Kirchenbesuch verknüpft sind.

Eine um zwei Dimensionen erweiterte Fassung der Elemente von Religiosität, die rand- und außerkirchlichen Religiositätsformen besser gerecht zu werden scheint, hat Charles Y. Glock ausgearbeitet. Er unterscheidet fünf Dimensionen:

- a) religiöse Erfahrung (experimental dimension), die mehr auf die subjektive Seite von Religiosität zielt;
- b) religiöser Glaube (ideological dimension), der mehr auf die religiösen Lehren zielt;
- c) religiöse Praxis (ritualistic dimension), die sakramentale Partizipation, religiöse Praktiken und Gebräuche umfaßt;
- d) religiöses Wissen (intellectual dimension), das die Wissensarten und das Reflexionsniveau bezeichnet;
- e) religiöse Wirkungen (consequential dimension), Wirkungen religiöser Erfahrung und Praxis auf das Verhalten (Ethos)⁶.

Im Vergleich mit dem erstgenannten, viergliedrigen Kriterienkatalog fehlt hier das Element Organisation/Institution. Als zusätzliche Elemente jedoch erscheinen die Dimensionen der *religiösen Erfahrung* und des *religiösen Wissens*. Beide lassen sich von den vier Dimensionen Lehre, Moral, Kult und Institution unterscheiden, wenngleich sie nur in Beziehung mit diesen sinnvoll sein dürften.

3. Rückgang oder Wandel der Kirchlichkeit?

Kirchliche Religiosität, wie sie im viergliedrigen Kriterienkatalog beschrieben wird, ist ohne Zweifel rückläufig. Nur bei einer Minderheit ist eine volle Identifizierung gegeben⁷. Glaubens- und Sittenlehre werden selbst bei engagierten Christen nur noch selektiv angenommen. Die Zahlen für Kirchenbesuch, Taufen und Trauungen sinken. Institution und Organisation leiden an Plausibilitätsverlust. Auswahlchristliche Religiosität wird zur dominanten Sozialform⁸.

Man kann diese Auflösung des Gefüges volkskirchlicher Strukturen beklagen und sich nach der pianischen Gestalt der Kirche zurücksehnen, läuft dabei aber Gefahr, aus Angst vor der Gegenwart die Vergangenheit zu idealisieren und die sich eröffnenden Chancen zu verpassen.

Zunächst kommt es darauf an, die faktischen Veränderungen und Wandlungen in der Kirche zur Kenntnis zu neh-

⁵ G. Schmidtchen (Hg.), *Zwischen Kirche und Gesellschaft*, Freiburg - Basel - Wien 1973, 107-116; vgl. auch L. Bertsch, *Die „Ritualisten“ als Frage an die Riten und Symbole der Kirche*, in: K. Forster, a. a. O., 83-97.

⁶ Ch. Y. Glock, *Über die Dimensionen der Religiosität*, in: J. Matthes, *Kirche und Gesellschaft, Einführung in die Religionssoziologie II*, Reinbek 1969, 150-168.

⁷ Vgl. G. Schmidtchen, *Protestanten und Katholiken, Soziologische Analyse konfessioneller Kultur*, Bern - München 1973, 251-300.

⁸ Vgl. P. M. Zulehner, *Religiosität und Kirchlichkeit*, in: *Theologisch-praktische Quartalsschrift* 122 (1974) 336-346; J. Hoffmann, *Praktizierende Katholiken zwischen Kirche und Gesellschaft*, Düsseldorf 1973.

men, die sich teils aus veränderten gesellschaftlichen Bedingungen ergeben, teils aus dem Reformprozeß entwickelt haben, den das Konzil angestoßen hat. Sodann stellt sich die Frage, welche Entwicklungen nicht nur geduldet, sondern gefördert zu werden verdienen und wo korrigierend eingegriffen werden muß. Im Vertrauen auf den von heiligem Geist getragenen Glaubenssinn des christlichen Volkes (vgl. *Lumen gentium* Nr. 12!) kann man, was auf den ersten Blick als bloßer Rückgang von Kirchlichkeit erscheinen mag, auch als Beginn einer – freilich gewandelten – Form von Kirchlichkeit ansehen. Nicht nur für J. B. Metz „könnte gerade diese Figur der partiellen Identifikation zum Anlaß für Reformen werden, für Veränderungen in Gestalt und Verhalten der Kirche selbst. Die Ketzergeschichte des Christentums ist voll von solchen Figuren der partiellen Identifizierung. Doch vergessen wir nicht, daß diese Ketzergeschichte sehr oft zur Vorgeschichte des kirchlichen Christentums wurde“⁹.

4. Kirchlichkeit und Religiosität

Auf dem Hintergrund der Ambivalenz, ob die Entkirchlichung der Religiosität als bloßer Rückgang oder sich anbahnender Wandel von Kirchlichkeit zu interpretieren sei, kann man die klassische Form der Kirchlichkeit in den größeren Bezugsrahmen von Religiosität stellen. In diesem Rahmen erscheint jene als historische Sonderform von Religiosität, die sich im europäischen Raum herausgebildet hat. Das berechtigt keineswegs dazu, sie als obsolet und irrelevant einfach über Bord zu werfen; aber sie erfährt eine Relativierung.

Der Ansatz, die traditionell dominierenden Bestimmungen von Kirchlichkeit in einen größeren Bezugsrahmen zu stellen und zu relativieren, geht davon aus, daß die Kirche eine geschichtliche Gestalt hat, die, weil unter eschatologischem Vorbehalt stehend, Wandlungen unterworfen ist und der Veränderung bedarf. Das Christentum hat es ja schon immer verstanden, sich Moralien, Lehren, Liturgieformen und Organisationsmodelle zu assimilieren, die nicht genuin christlichen Ursprungs waren. Gerade darin bestand die kulturschöpferische Kraft des Christentums. Es ist nicht einzusehen, warum eine einmal gefundene Form der Kirchlichkeit kanonisiert werden sollte, warum die Geschichte des wandernden Gottesvolkes an einem Punkt festgeschrieben werden sollte. Wer sich die Negativfolgen solcher Fixierungen und dogmatischen wie rituellen Erstarrungen vor Augen führen will, der sei an Beispiele aus der Kirchengeschichte erinnert: an den chinesischen Ritenstreit, an die

⁹ J. B. Metz, Braucht die Kirche eine neue Reformation? in: *Concilium* 6 (1970) 268.

Autodafés, an den Modernismustreit, an den Konservatismus unserer Tage . . . Nach Ausweis des Neuen Testaments soll *alles* geprüft und das Gute behalten werden (1 Thess 5,21)!

Heute geht es um die Alternative, ob sich die Kirche künftig auf den „Marsch ins Getto“ begeben oder sich als geschichtlich verfaßter „Vortrupp“ (K. Rahner) verstehen will, dem es in der gegenwärtigen Situation gelingt, die Identität des Christlichen in einer solchen Pluriformität kirchlich-religiöser Sozialformen zu realisieren, daß auch für Randsiedler und Skeptiker, für die Suchenden, die „kosmopolitischen Individualisten, die Einsamen, die Steppenwölfe unserer Gesellschaft“¹⁰ Platz ist. Karl Rahner schrieb schon vor 1961: „Was würde eine *empirische* Katholizität (gerade heute, wo es zum ersten Mal auch organisatorisch verfaßte Welt- und Lebenssysteme weltweiter Art und Macht außerhalb der Kirche gibt) bedeuten, wenn man nicht *glauben* dürfte, daß wirklich alle Menschen in ihrer unabsehbaren Vielfalt grundsätzlich in ihr Platz haben, weil ihr Raum nicht ihrer, sondern der Gottes ist. Was würde die Einheit der Lehre und der Organisation letztlich besagen, wenn man nicht *glauben* (nicht erfahren!) dürfte, daß darin und darüberhinaus (d. h. über die Formeln und alle Organisation hinaus) die Wahrheit und Wirklichkeit selbst gemeinsam im Glauben, den der Geist mit sich selbst bringt, besessen wird und die Herzen eins sind, die so unsagbar einsam zu sein scheinen?“¹¹

5. Bildung und Wissen

Hier sollen die Dimensionen des religiösen Wissens und der religiösen Erfahrung aufgegriffen werden, die heute von besonderer Bedeutung sind. Sie charakterisieren den größeren Bezugsrahmen von Religiosität, in dem die traditionelle Engführung von Kirchlichkeit überwunden werden kann. *Religiöses Wissen* bezeichnet die Dimension der reflektiven Kenntnis des Christentums. Daß ein Christ die fundamentalen Lehren des Christentums kennen sollte, daß er mit den Büchern des Alten und Neuen Testaments und einigen Grundzügen ihrer Auslegung vertraut sein sollte, daß er die wichtigsten Fakten der Geschichte und Struktur der Kirche kennen sollte, ist eine Binsenwahrheit. Angesichts einer weitverbreiteten Ignoranz aber kann man sie kaum ausdrücklich genug betonen. Wer sich und anderen Rechenschaft von seinem Glauben und seiner Hoffnung geben will (1 Petr 3,15), bedarf solcher religiösen Bildung, ohne deshalb schon Theologe sein zu müssen.

¹⁰ G. Schmidtchen, Protestanten und Katholiken, a. a. O. 300.

¹¹ K. Rahner, Dogmatische Randbemerkungen zur Kirchenfrömmigkeit, in: J. Daniélou - H. Vorgrimler (Hg.), *Sentire Ecclesiam*, Freiburg - Basel - Wien 1961, 774.

Nun ist der Weg zu fundamentaler religiöser Bildung mit Hindernissen verbaut; es sei nur an die theologischen Sprachspiele und religiösen Denkstile erinnert, die oft so befremdend und entfremdend wirken, weil sie nicht in der Lebenswelt verankert sind.

Immerhin haben bis in die 60er Jahre die vielgescholtenen Katechismen dieses Problem zu steuern versucht; sie sind heute überholt, aber Entsprechendes ist nicht an ihre Stelle getreten. Zwar wird der Buchmarkt von einer neuen Literaturgattung überschwemmt, die als ein typisches Krisenprodukt zu bezeichnen ist. Es handelt sich um die Glaubensbücher und Christentumsdarstellungen. Aber ein wirklich populäres und weit verbreitetes und billig zu habendes Buch, das auch gelesen wird und eine Art Vademecum ist, konnte sich bisher nicht durchsetzen. Damit wird ein bleibendes Defizit benannt, nicht jedoch das Verdienst einiger sehr ansprechender Versuche geschmälert¹². Neben diesen Versuchen sind jene „*Kurzformeln des Glaubens*“ zu nennen, die die christliche Botschaft nicht in ein weit verzweigtes Lehrsystem gebannt wissen wollen, sondern sich auf dem Horizont einer langen theologischen Tradition und im Sinn der „Hierarchie der Wahrheiten“ (Ökumenismuskonkordat Nr. 11) auf die Mitte der kirchlichen Verkündigung konzentrieren¹³.

Ein alttestamentliches Beispiel einer solchen Kurzformel, das heilsgeschichtliche Credo (Dtn 6,20–25 und 26,5–11), weist eine *Erzählstruktur* auf, die den meisten Kurzformelversuchen abgeht. Es ist das Verdienst von J. B. Metz, das narrative Moment für Theologie und Verkündigung wieder fruchtbar gemacht zu haben¹⁴.

Gesprächsgruppen
zum Abbau des
religiösen Bildungs-
defizits

Mit Gedrucktem allein ist dem religiösen Bildungsdefizit nicht beizukommen. Deshalb dürften die Bemühungen um die Glaubensbildung der Jugendlichen und Erwachsenen von außerordentlicher Bedeutung sein. Sei es in pfarrlicher theologischer Bildungsarbeit, in den außerschulischen Primanerforen, in kirchlichen Akademien, oder sei es aus Anlaß der Tauf- und Ehevorbereitungsgespräche.

Freilich wird es dabei nie bloß um die Vermittlung positiven Faktenwissens gehen (so notwendig dies vorausgesetzt werden muß), sondern zugleich um eine reflektierende Beschäftigung mit dem Glauben, die die „Wüsten der

¹² Vgl. den Holländischen Katechismus und das Neue Glaubensbuch sowie: H. Küng, *Christ sein*, München 1974; O. H. Pesch, *Kleines katholisches Glaubensbuch*, Mainz 1974; W. Pannenberg, *Das Glaubensbekenntnis*, Hamburg 1972.

¹³ Vgl. K. Rahner, *Die Forderung nach einer ‚Kurzformel‘ des christlichen Glaubens*, in: *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln – Köln 1967, 153–164; R. Bleistein, *Kurzformel des Glaubens*, Würzburg 1971.

¹⁴ J. B. Metz, *Kleine Apologie des Erzählens*, in: *Concilium* 9 (1973) 334–341; ders., *Erlösung und Emanzipation*, in: *Stimmen der Zeit* 191 (1973) 171–184.

Kritik“ nicht scheut. Es geht um ein Wissen, das die heu-
tigen Problembestände nicht ausklammert, das die exe-
getischen Kritiken durchlaufen hat und des Wahrheits-
gehalts der ideologie- und religionskritischen Ansätze gewahr
geworden ist. Dies ermöglicht ein Stadium der „zweiten
Naivität“ (P. Ricoeur), in dem die religiösen Symbole, die
heute allzu leichtfertig wegrationalisiert werden, in neuer,
reflektierter Weise zugänglich werden und neue, befreiende
Kraft gewinnen können¹⁵. Diese Neugewinnung der christ-
lich-religiösen Symbole (auf verschiedenen Ebenen) geschieht
in einem dialogischen Prozeß, in dem Glauben das Ver-
stehen sucht und das Verstehen wieder dem Glauben zu-
gute kommt¹⁶. Diese *nachkritische Hermeneutik* wirkt dann
ihrerseits befruchtend auf andere Dimensionen der Religio-
sität und eröffnet Suchenden neue Wege.

Daß die Bemühungen um religiöse Bildung ausgebaut und
intensiviert zu werden verdienen, begründet sich zudem
von der Entwicklung zur Lerngesellschaft hin. Sicher sind
frühkindliche Erziehung und Erfahrung christlichen Lebens
von wesentlicher Bedeutung für die spätere Verbundenheit
mit der Kirche. Aber die einmalige Sozialisation in der
Kindheit gibt keineswegs die Garantie lebenslanger Religiosi-
tät. Soll das Ziel eine verstandene, bejahte und in die Lebens-
praxis umgesetzte Kirchlichkeit sein, ist die *permanente
religiöse Fortbildung* unverzichtbar. Seine Dringlichkeit er-
hält dieses Postulat durch einen Zusammenhang zwischen
Bildung und Kirchlichkeit, der bei einer neuen empirischen
Erhebung in der EKD zutage getreten ist: Je höher der
formale Bildungsstand, desto wahrscheinlicher wird ein
kritisch-distanziertes bis abständiges Verhältnis zur Kirche¹⁷.

6. Erfahrung und Mystagogie

Die Dimension der *religiösen Erfahrung* ist im Rahmen der
traditionellen Kirchlichkeit zu sehr an quasi-kanonisierte
Formen gebunden: Sie ist geprägt von überwiegend subjekt-
bezogenem Erleben, und sie vollzieht sich am alltäglichen
Erfahrungsmaterial. Menschliche Grundvollzüge wie Ein-
samkeit, Verantwortung, Schuld, Liebe haben dort ihren
Sitz im Leben. Wenn religiöse Erfahrungen heute zur Do-
mäne charismatischer Gruppen zu gehören scheinen, so
muß doch auch betont werden, daß sie sich ebenso in der
Breite alltäglicher Erfahrungen finden lassen. P. L. Berger
deutet die Phänomene von Ordnung, Spiel, Hoffnung und

¹⁵ Vgl. J. Shea, Die Zweite Naivität, in: Concilium 9 (1973) 56–62; J. Na-
vone, Das Böse und seine Symbole; ebd. 10 (1974) 106–113; G. Baum, Die
Berufung des Intellektuellen in der Kirche; ebd. 11 (1975) 11–16; F. Schupp,
Glaube – Kultur – Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Pra-
xis, Düsseldorf 1974, 241–287.

¹⁶ Vgl. zur Neugewinnung des Symbols „Exodus“: A. Exeler, Exodus. Ein Leit-
motiv für Pastoral und Religionspädagogik, München 1974 (Ms.).

¹⁷ H. Hild (Hg.), Wie stabil ist die Kirche? Gelnhausen – Berlin 1974, 242–
251.

Humor als Spuren der Transzendenz, wenn sie oft auch nicht als solche bewußt werden¹⁸. Religionsphilosophisch sieht K. Riesenhuber religiöse Erfahrung im Erleben von Sinn, im Ja zur Wirklichkeit der Welt, in der Freude am Werk, in der Verpflichtung durch das Sollen, in der Liebe und im „Dennoch“ des Vertrauens¹⁹. Diese gewichtigen existentiellen Erfahrungen können die transzendente Gotteserfahrung in sich tragen, so man sich radikal auf das Geheimnis seines Daseins einläßt²⁰. Dazu bedarf es der Hilfestellung.

Wenn 71% der 18- bis 24jährigen jungen Erwachsenen es für möglich halten, daß man Christ sein könne, ohne der Kirche anzugehören²¹, dann erweist sich allein von hierher die Notwendigkeit einer *Mystagogie in den Glauben*, die bei einer Einführung in das Geheimnis des Menschen ansetzt, also kirchenungebundener Religiosität nicht nur kritisch be- und verurteilend gegenübersteht, sondern sie ernstnimmt und behutsam entfaltet. Wenn man sich darauf einläßt, „wird man auf eine andere Art der ‚Indoktrination der Gotteserfahrung‘ als die überkommene Wert legen müssen, die ein Gottesverhältnis auch außerhalb eines katholischen Milieus und eines geschlossenen Systems gewährleistet“²². Spezifische Anlässe zur Mystagogie in den Glauben könnten im liturgischen und homiletischen Handlungsfeld die stark besuchten Gottesdienste an den hohen kirchlichen Feiertagen sein sowie die kirchlichen Handlungen an den lebensgeschichtlichen Knotenpunkten. Auf die kirchliche Begleitung und religiöse Orientierung bei herausragenden Ereignissen im Lebenszyklus will selbst die Mehrheit der „Fernstehenden“ nicht verzichten. Diese Chancen der Kasualverkündigung bei Taufe, Trauung und Beerdigung, sowie bei der Firmung zu Beginn der Jugendzeit sollten intensiv genutzt werden, nicht als Gelegenheit, kirchliche Hoheitsansprüche geltend zu machen, sondern als Chancen der Mystagogie bei einer überschaubaren Gruppe einander bekannter Menschen²³.

Darüberhinaus ergibt sich eine Vielzahl von Anlässen aus der konkreten Situation: Unterstützung der Eltern in der (frühkindlichen) Erziehung²⁴, Befähigung der Kindergärtnerinnen zum Erzählen und Gestaltenlassen der Jesus-Ge-

18 P. L. Berger, Auf den Spuren der Engel, Frankfurt 1970.

19 K. Riesenhuber, Existenzerfahrung und Religion, Mainz 1968, 39–87.

20 K. Rahner, Kirchliche und außerkirchliche Religiosität, in: Stimmen der Zeit 191 (1973) 3–13.

21 W. Harenberg (Hg.), Was glauben die Deutschen? München – Mainz 1968, 75.

22 R. Bleistein, Mystagogie in den Glauben, in: Kat. Blätter 98 (1973) 33.

23 Vgl. H. Hild (Hg.), a. a. O. 233–241.

24 Vgl. A. Exeler, Religiöse Erziehung in einer säkularisierten Gesellschaft, in: Kat. Blätter 98 (1973) 717–732.

Chancen der Kasualverkündigung

schichte(n), Besinnungstage, Angebote sozialer und lebenshilflicher Art, soziale und politische Aktionen . . .

7. Missionarische Kirche

„Eine missionarische Kirche in der Gestalt einer Bewegung und einer offenen Gemeinschaft, die weiß, daß das verheißene Heil mitten in der Welt auf dem Spiel steht, entwickelt eine Pluriformität von Strukturen der Wahrnehmung und der Präsenz in den weltlich-geschichtlichen Prozessen und rechnet daher auch von vorneherein mit verschiedenen Weisen der Zugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinschaft und zur kirchlichen Organisation“²⁵. Diese Bemerkung scheint wichtig für die Bewertung der Gruppen- und Gemeindebildungen innerhalb der Kirche und an ihren Rändern.

Die Bedeutung der kleinen Gruppen und Gemeinschaften für die Vermittlung von Werten und Verhaltensmustern, insbesondere bei jugendlichen Gleichaltrigen (peer groups) ist allgemein bekannt. Bei wachsendem Funktionsverlust der traditionellen Sozialisations-träger (Familie, Schule) können kleine Gemeinschaften von Glaubenden deren Funktionen teilweise übernehmen.

Allerdings sollten die Gefahren gruppaler Zersplitterung nicht übersehen werden: so legitim und innovatorisch die Gruppenbildungen im (vor- und rand-)kirchlichen Raum auch sind, sie dürfen nicht zu Sektenbildung und Spaltungen führen²⁶. Kirche wird (theologisch wie soziologisch) nie der Einheit in aller Pluralität entbehren können; letztgültiger Maßstab wird das *Evangelium* sein, das immer mehr zum „Ferment der Freiheit und des Fortschrittes . . . , Ferment der Brüderlichkeit, der Einheit und des Friedens“ werden soll (Missionsdekret *Ad gentes* Nr. 8).

Kirchlichkeit vollzieht sich nicht allein in den tradierten Frömmigkeitsformen. Sie vollzieht sich aber sicherlich auch dort; deshalb dürfen die volkskirchlichen Elemente nicht vernachlässigt werden. Unter gewandelten gesellschaftlichen Bedingungen jedoch, denen sich die Kirche nicht entziehen kann, bedürfen sie der Ergänzung und Modifizierung. Eine vertiefte und aufgeklärte Glaubensbildung, Anerkennung eines erweiterten „Spielraumes“ religiöser Erfahrung, Entwicklung von mystagogischen Modellen, Legitimierung von pluralen Teilnahmeformen, Förderung von Kerngruppen innerhalb und Katechumenengemeinden am Rand der Kirche: ein solchermaßen differenzierter und er-

²⁵ L. Rüttli, *Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen*, München – Mainz 1972, 343.

²⁶ Gefahren im innerkirchlichen Bereich etwa durch „Katharergruppen“ wie das „opus angelorum“ oder durch Orthodoxengruppen, die mit Apostasiebeschuldigungen nicht sparen; vgl. hierzu auch das Heft 2/3 von *Lebendige Seelsorge* 25 (1974): Sauerartig oder Sekten? Zu neueren Konzentrationsbewegungen in der katholischen Kirche, sowie D. Emeis, *Die Gruppe in der Kirche*, in: *Diakonia* 4 (1973) 223–234.

weiterer „Spielraum“ von Kirchlichkeit hebt weniger auf die Wahrung des Besitzstandes ab. Vielmehr ist es der „Spielraum“ einer offenen und missionarischen Kirche, die „in ihrer Verkündigung und in ihrem Leben den Schwerpunkt auf eine offensive Haltung für die Gewinnung neuer Christen aus einem ‚unchristlichen‘ Milieu“ legt²⁷.

Walter J.
Hollenweger
Die Sekten und
die Katholizität
der Kirche

Der folgende Versuch einer ökumenischen Neu-Definition der Sekte ist gleichermaßen für die Begegnung mit Angehörigen der Sekten wie für eine ökumenische Erneuerung der Kirche von Bedeutung. red

1. Explosion
der Sekten

Deutschland erlebt gegenwärtig eine Explosion der Sekten. Man schätzt die Sektenangehörigen auf beinahe eine Million. Diese Vermehrung der Sekten hat ihre Ursache einerseits im schwindenden Wirklichkeitsbezug der kirchlichen Verkündigung, andererseits in der Sehnsucht des durch den modernen Pluralismus verwirrten Menschen nach Sicherheit in der Stubenwärme der Konventikel, in den Reihen der siegesgewissen Zeugen Jehovas, unter dem Schirm eines allmächtigen Stammapostels (Neuapostolische Gemeinde) oder eines geheimnisvollen Priestertums (Mormonen).

Wichtige
sozial-psychologische
Funktion

Insofern die Sekten Menschen helfen, das Leben zu meistern – und sei dies auch nur in der Form einer „lebensnotwendigen Illusion“ –, üben sie eine wichtige sozial-psychologische Funktion aus. Die Theologie allerdings hat die Sekte bis jetzt kaum so beurteilt. Sie mißt sie an ihrem dogmatischen Lehrgehalt. Je weiter die Sekte sich von der als Mitte der Schrift erkannten lutherischen, reformierten oder katholischen Lehrauffassung entfernte, umso eher wurde sie als die Gemeinschaft der Irrenden beurteilt.

2. Gemeinschaft
der Irrenden?

Dieses Urteil ist m. E. heute unhaltbar geworden, und zwar aus folgenden Gründen: Die neuere Forschung am Neuen Testament hat gezeigt – ganz zu schweigen vom Alten Testament –, daß die Bibel eine Sammlung von einzelnen unter sich verschiedenen theologischen Entwürfen darstellt. Die Differenzen haben zum Teil mit den verschiedenen Situationen zu tun, in denen die Verfasser schrieben, zum Teil aber gründen sie in der Wahl einer grundsätzlich verschiedenen Hermeneutik. Die Differenzen können nicht leicht harmonisiert werden.

Das Neue Testament enthält einige Passagen, die – stünden

²⁷ K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg 1972, 35.

sie nicht in der Bibel – von der durchschnittlichen Kirchlichkeit unbedenklich als sektiererisch verurteilt würden. Man denke nur an das Eidverbot, an das Gebot der Fußwaschung, an die Erwartung der baldigen Wiederkunft Jesu auf den Wolken des Himmels, an die Praxis des Zungenredens und der Gebetsheilung. Jahrhundertlang haben die katholischen und protestantischen Kirchen die nicht mit den Hauptkonfessionen Übereinstimmenden als Sektierer verurteilt und verfolgt. Im 16. Jahrhundert wurden z. B. 5000 Täufer hingerichtet – auch in Österreich –, obschon diese – jedenfalls von einem biblizistischen Gesichtspunkt aus – näher bei der Bibel standen als die Reformatoren. Es war ein Kurzschluß, dem die evangelischen Kirchen bis vor kurzem erlagen, daß sie den Sekten einfach die Botschaft der Bibel entgegenhielten. Die Botschaft der Bibel gibt es nicht. Diese Apologetik übersieht nicht nur, daß die Bibel eine Sammlung theologischer Entwürfe ist, sondern auch, daß heute mit Menschen aus verschiedenen Kulturen und Gesellschaftsschichten ganz verschieden von dem einen Evangelium geredet werden muß. Der Neger aus Georgia wird dem lutherischen sola gratia nie zugänglich sein, und der vom Alokohl befreite Bergbauer aus dem Berner Oberland wird das simul iustus simul peccator nie begreifen.

Meines Erachtens ergibt sich daraus die Notwendigkeit, Kirche und Sekte neu zu definieren, denn auch die selbstverständliche Postulierung der Mitte der Schrift (Christus, Rechtfertigung aus Glauben oder wie man den gesuchten Maßstab immer definieren will), genügt schon deswegen nicht, weil sich hinter diesen Schlagworten entweder nichtsagende Leerformeln oder dann konfessionelle Urteile verbergen. Der Anhänger der Heilsarmee wird unter Christus immer das durch die Wiedergeburt neu gewordene Leben verstehen, der Katholik aber das Sakrament, der Lutheraner das sola gratia und der Angehörige der neuapostolischen Gemeinde die im Apostel wirksame Kraft Christi. Die reformatorische Rechtfertigung aus Glauben wird von den Sektierern entweder mißverstanden oder als Mitte der Schrift bestritten, weil sie die Schrift nicht – wie die Protestanten – von Paulus aus, sondern von Matthäus, von der Offenbarung des Johannes oder vom Danielbuch aus interpretieren.

Was aber ist denn der Unterschied zwischen sektiererischem und nicht-sektiererischem Christentum? Auf diese Frage gibt es weder unter den Kirchen, noch unter den Sekten eine einheitliche Antwort. Vorläufig wird diese Frage konfessionell beantwortet, denn auch die in der Ökumene zusammengefaßten Kirchen sind sich über die Mitte der Schrift nicht einig. Bevor ich im folgenden einen Versuch zu einer öku-

Notwendigkeit
einer Neudefinition
von Sekte

Wo liegt der
Unterschied?

menischen Definition der Sekte wage, will ich kurz nach dem Verständnis der Sekte in den beiden Korintherbriefen fragen. Auf Grund einer Analyse der wichtigsten Texte werde ich dann einige Hinweise in Richtung einer Neudefinition der Sekte versuchen.

3. Die Sektierer in Korinth

1 Kor 12,1-3: „Daher tue ich euch kund, daß niemand, der im Geiste Gottes redet, sagt: Ein Fluch ist Jesus, und niemand sagen kann: Herr ist Jesus, außer im heiligen Geist.“

1 Kor 1,11-13: „Denn es ist mir über euch, meine Brüder, durch die Leute der Chloe kundgeworden, daß Streitigkeiten unter euch sind. Ich meine aber dies, daß jeder von euch sagt: Ich gehöre Paulus an, ich aber Apollos, ich aber Kephas, ich aber Christus. Ist Christus zerteilt? Ist etwa Paulus für euch gekreuzigt worden . . .?“

Auffallend sind an diesem Text vor allem zwei Dinge. Erstens: Die, die sich auf Christus berufen, sind eine Partei unter anderen. Paulus stellt nicht den Paulus-, Kephas- und Apollosleuten die Christusleute gegenüber, wie das sonst in unserer Auseinandersetzung mit der Sekte üblich ist. Zweitens: Man muß in Korinth öffentlich in pneumatischer Rede in der Gemeindeversammlung gesagt haben: anathema Iesous. Die Gemeinde fragt an, ob ein solcher Ausdruck im *pneuma theou* fallen könne.

Was sind das für Leute, die Jesus verfluchen? Handelt es sich um *apistoi* (1 Kor 14,23), die in ekstatischer Ergriffenheit ausrufen: Verflucht ist Jesus? Wie könnte aber dann eine Gemeinde bei Paulus anfragen, ob diese im Geist reden? Das wäre doch bei aller Berücksichtigung der Übersteigerung des Ekstatischen selbst für korinthische Verhältnisse zu dick aufgetragen. „So wenig wie eine Gemeinde von heute, deren Prediger auf die Kanzel stiege und in schlimmsten Ausdrücken gegen Christus redete und ihn verfluchte, bei der Synode anfragen würde, ob dieser Prediger wohl christlich gesprochen hätte, so wenig konnte damals Jesus verflucht werden, sei es auch in höchster ekstatischer Erregung, und konnten die Hörer es doch für möglich halten, daß dieser Fluch im Namen Gottes, des Vaters des Verfluchten gesprochen sei . . .“¹

Verfluchung des irdischen Jesus

Es muß sich um Leute handeln, für die die Ausdrücke *anathema Iesous* und *kyrios Christos* kein Gegensatz sind. Solche Leute sind uns im Neuen Testament bezeugt (1 Joh 2,22). Wenn sie Jesus verleugneten, so bestritten sie damit nur, daß der Messias „in das Fleisch“ gekommen sei (1 Joh 4,3). Sie bekannten also Christus, aber nicht Jesus als den Christus und müssen das der kirchlichen Lehre gegenüber scharf betont haben.

¹ W. Schmidthals, Die Gnosis in Korinth, Göttingen 1956, 47.

Paulus selbst hat in dieser Richtung bis an den Rand des Erlaubten formuliert (2 Kor 5,16! Röm 1,3; 9,3). Der Christus kata sarka interessierte ihn nicht. Er hatte ihn ja auch nicht gekannt, und es war ein ständiger Vorwurf an ihn, daß er nur den Christus kata pneuma kannte. Von der gnostischen Trennung des historischen Jesus vom Christus des Glaubens war er allerdings dadurch geschützt, daß er in allen Christushymnen und -bekenntnissen, die den Christus kata pneuma betonen, das Kreuz als historisch verifizierbaren Fixpunkt der geschichtlichen (allerdings rational uneinsichtigen) Offenbarung Gottes einführte.

Die Verfluchung Jesu (= des irdischen Jesu) ist auch sonst aus der Alten Kirche bekannt. Origenes berichtet² von Gnostikern, die „niemand zu ihrer Gemeinschaft zulassen, der nicht vorher Jesus verflucht hat“³.

Daß Paulus mit „Jesus“ immer den irdischen Jesus meint, ergibt sich aus dem Vergleich der übrigen Stellen, wo Paulus „Jesus“ verwendet, vor allem Gal 6,17 und Röm 8,11. Im Galaterbrief spricht er von den Stigmata tou Iesou und im Römerbrief vom Leib Jesu, der auferweckt wird. Paulus verwendet also gnostische Begrifflichkeit und spricht von Jesus (dem irdischen Jesus von Nazareth) und von Christus (dem erhöhten Christus). Dasselbe kann er auch mit dem Begriffspaar Christus kata sarka und Christus kata pneuma ausdrücken. Aber Paulus verwendet nur die gnostische *Begrifflichkeit*. Im Gegensatz zu den Gnostikern gilt sein Anathema dem irdischen Jesus *nicht*, auch wenn er über das „daß“ der Existenz und des Kreuzes Jesu hinaus wenig Interesse an der gesamten synoptischen Tradition zu haben scheint (vgl. die Nähe zu Bultmann). Aber gegen die Gnostiker ist für Paulus Jesus mit seinen „Wundmalen“ und seiner Auferstehung im Leibe (Röm 8,11) Grund von Glaube und Hoffnung.

„Die Christuspartei“

Schmidthals kommt in seiner Untersuchung über die Gnosis in Korinth zu folgender Beschreibung der Christuspartei (1 Kor 1,12, vgl. auch 2 Kor 10,7!): Die Korinther sagen zu Paulus: Wir gehören zu Christus, was wir bei dir bezweifeln. Jeder einzelne ist ein Teil des Christus. Jeder einzelne hält sein eigentliches Selbst, den im Gefängnis des Leibes lebenden Pneumafunken, für einen Teil des kosmischen Soma Christou. Darauf fragt Paulus mit Recht: Ist das Soma Christou geteilt in Pneumafunken?

Diese Interpretation löst das Rätsel der Christuspartei in Korinth. Die übrigen Parteien sind in diesem Schema nicht so leicht zu erklären. Man kann vermuten, daß die übrigen

² Contra Celsum VI, 28, Kotschau I, 98.19.

³ Schmidthals, a. a. O. 48.

Parteien sehr wohl wissen: Wir können uns nicht direkt auf Christus berufen. Seine Botschaft ist über historische Tradenten zu uns gekommen. Daß sie in ihrer Berufung auf die Traditionsreihe in polemischer Übertreibung Vereinsseitigungen zum Opfer gefallen sind, mag ihr Fehler gewesen sein. Jedenfalls aber kann die Sektiererei nicht einfach als Menschenverherrlichung und Personenkult verharmlost werden. Sie ist viel gefährlicher. Sie ist die Ablösung des Christuszeugnisses vom irdischen Jesus. Damit wird – nach Paulus – das Kreuz entleert.

4. Eine ökumenische Definition der Sekte

Zusammenfassend läßt sich aus obiger Analyse der Korintherbriefe entnehmen: Die Christuspartei beanspruchte für sich, sie bringe den endgültigen und unkorrigierbaren Christusglauben. Damit stellte sie sich in Konkurrenz zu Jesus selbst. Wer immer behauptet, daß bei ihm, in seiner Glaubensvorstellung, in seiner Frömmigkeit, in seiner Theologie, in seiner Konfession, in seiner Liturgie, in seinem Kirchenregiment, Gottes Wille endgültig Fleisch geworden ist, der leugnet damit die radikale Bedeutung der Fleischwerdung Gottes in Jesus.

Falsche Verabsolutierung

Mit anderen Worten: Wer von sich, von seiner Theologie, von seiner Frömmigkeit, von seiner Kirche behauptet, sie enthalte die letztgültige, die allein richtige Offenbarung des Willens Gottes, und wer darum anderen Christen ihren Christenstand abspricht, der hat sich selbst aus der Ökumene, aus der allgemeinen christlichen Kirche ausgeschlossen. Allerdings ruft diese Definition die Gefahr des Relativismus herauf: Man kann glauben, was man will, wenn man nur die anderen nicht behelligt. Darum wäre diese Definition noch zu erweitern durch Fragen, wie: Hat die betreffende Frömmigkeit oder Lehre im sozialen Feld, in dem sie auftritt, eine heilende, integrierende, vermenschlichende, zur kritischen Mündigkeit verhelfende Funktion? Befreit sie den Menschen von Ängsten und Zwängen? Hilft sie ihm zu einem evangelischen Engagement für Welt und Ökumene? Oder engt sie seinen Horizont ein, verstümmelt und entmündigt sie ihn? Es ist klar, daß bei Berücksichtigung dieser Fragen nicht mehr auf immer und überall gültige Sätze verwiesen werden kann, denn vermutlich ist nicht überall und immer das Gleiche für alle hilfreich.

Damit aber habe ich die Definition der Sekte nur verschoben, vom Feld der Dogmatik auf den Schnittpunkt zwischen Theologie und Humanwissenschaften. Dort ist der Streit erneut aufzunehmen, nämlich darüber, was Freiheit, was Menschsein, was gut und was böse ist.

5. Soziologische Beurteilung der Sekte

Hier ist auch der Ort, wo die soziologische Beurteilung der Sekte ihren Platz hat, nicht als letzter Richter, sondern als

ein Aspekt der Beurteilung (man müßte auch die Wirtschaftswissenschaften, die Psychologie und die Politologie einbeziehen. Ich beschränke mich hier auf die Soziologie).

Die soziologische Beurteilung der Sekte hat eine lange Geschichte. Namen wie Troeltsch und Niebuhr, Emile G. Léonard und Brian Wilson sind hier zu nennen. Troeltsch — dessen Thesen von Niebuhr aufgenommen wurden — kann hier übergangen werden, schon aus dem Grunde, weil in seinem Sektenverständnis die neutestamentliche Gemeinde selber zur Sekte wird. Die These Niebuhrs, daß jede Sekte in der zweiten oder dritten Generation zur Kirche wird, hat von Wilson eine wertvolle Differenzierung erfahren. Zwar stimmt die These Niebuhrs für die „konversionistischen“ Typen der Sekte, das heißt, für Sekten, in die man durch ein Bekehrungserlebnis eintritt: Heiligungs- und Pfingstbewegung, die meisten unabhängigen Kirchen Afrikas. Neben diesen Sekten aber gibt es die durch eine feste Priesterhierarchie und eine rationalistische Diesseitserklärung geschützten Sekten (pessimistisch: Zeugen Jehovas; optimistisch: Mormonen und Christliche Wissenschaft). Bei diesen Sekten wird man nicht Mitglied durch ein Bekehrungserlebnis, sondern durch die Übernahme einer bestimmten Welterklärung und/oder Unterwerfung unter eine Hierarchie. Und bei diesen Sekten kann man nicht im Sinne Niebuhrs eine Entwicklung zur „Kirche“ hin feststellen.

Es ist sicher, daß das, was wir bislang als Sekten betrachteten, in Zukunft sowohl politisch wie auch kulturell eine wichtige Rolle spielen wird. Einige von ihnen werden — trotz unorthodoxer Dogmatik — einen befreienden, heilsamen, zum offenen Dialog verhelfenden Einfluß ausüben. Und Organisationen, die wir bislang aus dogmatischen Gründen als Kirchen betrachteten, werden eine den Menschen versklavende Rolle spielen. Die rein auf die Lehre gegründete Definition der Sekte muß daher durch ein dynamischeres Konzept ersetzt werden, das nicht nur nach der rechten Lehre fragt, sondern darnach, ob in der betreffenden Gruppe Raum für Selbstkritik ist, die sich vom Leben und von der Botschaft Jesu von Nazareth inspirieren läßt.

6. Zusammenfassung: Auf der Suche nach einer interkulturellen Theologie

1) Nicht Widerlegung der „Sektenlehre“

Erstens: Dem Begriff der Sekte ist theologisch nicht beizukommen, indem man der Lehre der Sekte die biblische Lehre gegenüberstellt. Das ist der Mangel zum Beispiel eines Buches wie desjenigen von Z. Renker „Unsere Brüder in den Sekten“⁴. Renker will ein „übersichtliches Nachschlagewerk schaffen, in dem man schnell zur Sektenlehre die Widerlegung aus der Schrift findet. Darum sind in den eigentlichen Lehrabschnitten jeweils links die Lehre der

⁴ Limburg 1964.

Sekte, rechts die Lehre der Bibel nebeneinander aufgeführt“. Nun aber gibt es die Lehre der Bibel nicht. Das haben die Protestanten unterdessen von den Katholiken gelernt. Renker wirft den Sekten zu Recht vor, daß sie „kein Wissen von den modernen Forschungsergebnissen bezüglich der literarischen Gattung der biblischen Bücher“ haben. Zur Form- und Redaktionsgeschichte gehört aber die Erkenntnis, daß die biblischen Schriften in konkreten historischen Situationen entstanden sind, darum nicht ewige Wahrheiten verkünden, sondern situationsbezogene konkrete Offenbarung. Deshalb kann sich diese Offenbarung (z. B. in den für die Sekten wichtigen eschatologischen Perikopen) widersprechen. Es ist Taktik der Sekte, diese vielfältigen Aussagen der Schrift vom hermeneutischen Ansatz der Sekte her zu harmonisieren. Aber was hilft es, wenn dieser häretischen Harmonisierung eine katholische (oder lutherische oder liberale) Harmonisierung entgegengehalten wird? So wird das Problem einer ökumenischen Bibelinterpretation nicht gelöst, sondern verdrängt.

2) Manches in der Sekte ist vielleicht Kirche

Zweitens: Wenn wir den soziologischen Gesichtspunkt mit einbeziehen, so ergibt sich die Möglichkeit, daß manches, was sich Kirche nennt, theologisch gesehen Sekte ist. Könnte nicht auch einiges, was Sekte genannt wird, Kirche sein? Dann nämlich, wenn sie ihre Anhänger zur kritischen Mündigkeit führt? Der Weg zu dieser kritischen Mündigkeit führt — das glauben wir von Paulus gelernt zu haben — über den Rückbezug zum Ursprung allen christlichen Glaubens, Jesus von Nazareth. Von ihm allein können wir Christen wissen, was gut ist. Wir brauchen dabei nicht zu behaupten, daß es außer ihm nichts Gutes gibt. Aber von ihm her wissen wir Christen, was gut ist. Seine Gleichnisse, sein Leben (eine Lehre Jesu ist ja kaum zu rekonstruieren), seine Bilder, Wortfelder, Assoziationen sind es, die uns wenig, aber für uns Christen die einzige Hilfestellung zur Lösung dieser schwierigen Frage geben.

3) Einheit in Geschichten

Drittens: Daraus ergeben sich weitreichende Konsequenzen für die Artikulation der Katholizität und Ökumenizität der Kirche. Wenn nämlich weder die Lehre der Bibel noch die Lehre der Kirche Artikulationsmedium der Einheit und Unfehlbarkeit der Kirche sind (daran ist notabene festzuhalten), kann diese Katholizität nicht in überall und allezeit gültigen Sätzen ausgedrückt werden. Sie muß in Geschichten gefunden werden, die analog der Geschichte Jesu erzählt werden (narrative Theologie). Diese Katholizität wird nicht in Konzepten begriffen, sondern an Banquetten erfahren (das ist der Sinn der Eucharistie). Sie wird nicht in Lehrsätzen fixiert, sondern in Liedern gefeiert. Hier ist das Medium der Kom-

munikation nicht die Definition, sondern die Beschreibung, nicht die These, sondern der Tanz, nicht eine theologische Systematik, sondern das Zeugnis. Wer bestreitet, daß man in diesen Kategorien anständig Theologie betreiben kann, muß beweisen, daß die Bibel kein theologisches Buch ist.

Damit hat uns die Beschäftigung mit der Sekte zu einem der wichtigsten Probleme der heutigen ökumenischen Debatte geführt, nämlich zur Erkenntnis, daß das ökumenische Problem der Zukunft nicht in den Auseinandersetzungen verschiedener theologischer Lehrauffassungen liegt (z. B. die Debatte zwischen katholisch und evangelisch), sondern in der Suche nach einer interkulturellen, und in diesem Sinne ökumenischen Theologie. So war es schon in der Vergangenheit. Die Beschäftigung mit der Sekte soll nicht lediglich zu einer Widerlegung der Sekte, sondern zu einer tieferen Einsicht dessen führen, was heute theologisch gefordert ist.

Robert Hotz

Ist kirchliche Ehescheidung möglich?

Theorie und Praxis
der orthodoxen Kirchen

Auf die Frage, ob kirchliche Ehescheidung möglich ist, wird der katholische Christ mit „Nein“ antworten. Diese Antwort ist jedoch auch für die lateinische Kirche noch zu differenzieren. Vor allem aber könnte das orthodoxe Verständnis vom „Tod der Ehe“ auch für unsere Diskussion um Unauflöslichkeit und Ehescheidung einen entscheidenden Aspekt beitragen. red

„Ich aber sage euch: Jeder, der seine Frau entläßt, *außer wegen Unzucht*, gibt Anlaß, daß ihr gegenüber Ehebruch begangen wird; und wer eine Entlassene heiratet, begeht Ehebruch“ (Mt 5,32).

„Ich sage euch aber: Wer seine Frau entläßt, *außer wegen Unzucht*, und eine andre heiratet, begeht Ehebruch“ (Mt 19,9).

Nur in diesen beiden (in der Exegese nicht unumstrittenen) Matthäustexten scheint innerhalb des Neuen Testaments die Entlassung der Ehegattin, welche sich der Unzucht schuldig gemacht hat, als erlaubt bezeichnet zu werden. Immerhin bleibt festzuhalten, daß die Kirchenväter ebenso wie die frühen ökumenischen Konzilien und einzelnen Lokalsynoden, auch wenn sie grundsätzlich die Verpflichtung zur lebenslangen ehelichen Treue mit aller Festigkeit betonten, die zwei Matthäustexte eindeutig dahingehend interpretierten, daß sowohl Christus als auch seine Apostel einem Mann erlaubten, sich bei einem Ehebruch der Frau

Die katholische
Kirche und
die Ehescheidung

von dieser zu scheiden. Dabei war die Vorstellung miteinander geschlossen, daß sich der schuldige Teil nicht mehr verhelichen bzw. nicht mehr geheiratet werden durfte.

Dieser altüberlieferten Tradition folgten denn auch die Kirchen des Ostens in ihrer Praxis. Aber nicht nur sie allein. Denn wie Synoden der lateinischen Kirche zeigen, anerkannte man auch im Westen des ersten Jahrtausends dieses Prinzip der Ehescheidung.

Selbst später noch, als durch die Trennung der östlichen und westlichen Kirchen die Auffassungen in dieser speziellen Frage ebenfalls auseinanderzugehen begannen, scheint die Ehescheidungspraxis der Orthodoxen nicht als Streitpunkt betrachtet worden zu sein. Denn weder auf dem Unionskonzil von Lyon (1274) noch auf dem von Florenz (1439) gehörte diese Frage zu jenen Punkten, die die Orthodoxen als Vorbedingung für eine Union hätten aufgeben müssen. Auch wurden die nach einer orthodoxen Ehescheidung Wiederverheirateten nach Abschluß der Union von den Lateinern durchaus als vollgültige Kirchenmitglieder eingestuft¹.

Auf dem Konzil von Trient (1563) waren es die Legaten der Republik von Venedig, welche ausdrücklich die Rede auf die östliche Ehescheidungspraxis brachten, wobei sie betonten, diese Praxis entspreche der Lehre der Kirchenväter, und kein ökumenisches Konzil und kein Papst habe sie je verurteilt. Und das Faktum besteht denn auch, daß selbst Trient die Unauflöslichkeit der Ehe nicht als ein Glaubensdogma definierte². Und wenn das Konzil von Trient in seinen Lehrsätzen über das Ehesakrament unter Hinweis auf Mt 19,6 („Was nun Gott verbunden hat, darf der Mensch nicht trennen“) den katholischen Brauch verteidigte, Ehebruch nicht als Scheidungsgrund anzuerkennen (vgl. D/S 1807), so hütete sich das Konzil doch gleichzeitig, die andersartige Praxis der Ostkirchen zu verurteilen. Die Konzilsväter hatten dafür gute Gründe.

Zwar ging die lateinische Kirche stets von dem Prinzip aus, daß eine *gültige sakramentale Ehe*, sofern sie *normal vollzogen* wurde, *unauflösbar* sei. Das Konzil von Florenz beispielsweise begründete die Unauflöslichkeit der Ehe damit, daß sie „die unlösliche Verbindung Christi und der Kirche darstellt“ (D/S 1327). Und im kirchlichen Gesetzbuch (CIC) von 1917, das in der katholischen Kirche noch heute Gültigkeit besitzt, heißt es in Can. 1013, § 2: „Die wesentlichen Eigenschaften der Ehe sind die Einheit und Unauflöslichkeit, die in der christlichen Ehe kraft des Sakraments eine

¹ Vgl. G. A. Maloney, Catholicism, orthodoxy and divorce, in: diakonia No. 4, Bronx, New York 1972, 298 f.

² Ebd. 299.

besondere Festigung erfahren.“ Aber das alles darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch die lateinische Kirche stets Fälle kannte, in denen eine Ehe *aufgelöst* werden kann (der Begriff Ehescheidung wird vermieden). Damit nämlich eine Ehe absolut unauflösbar ist, muß sie folgende drei Bedingungen erfüllen:

1. sie muß *gültig* geschlossen sein,
2. zwischen zwei Getauften, d. h. *sakramental*,
3. sie muß durch *normalen* Geschlechtsverkehr besiegelt sein.

Alle übrigen Ehen jedoch, die diese Bedingungen nicht erfüllen, können nach Auffassung der lateinischen Kirche aufgelöst werden³.

Der Unterschied zwischen lateinischer und orthodoxer Auffassung über die Scheidungsmöglichkeit einer Ehe liegt demnach nicht darin, daß die katholische Kirche grundsätzlich keine Ehescheidung kennt, während sie von den orthodoxen Kirchen praktiziert wird, sondern darin, daß die orthodoxen Kirchen in ihrer Ehescheidungspraxis weiter gehen als die lateinische Kirche. Die orthodoxe Begründung basiert dabei, im Gegensatz zur katholischen Denkweise, wesentlich weniger auf streng umschriebenen Rechtsregeln. — Eine Annäherung der lateinischen Kirche an die orthodoxen Kirchen ist in Aussicht, wie man den folgenden Ausführungen des katholischen Kirchenrechtlers, P. A. Gommenginger SJ entnehmen kann:

„Wie auf anderen Gebieten, so ist auch die Theologie über die Ehe in der katholischen Kirche in Bewegung geraten. Nach Auffassung der neueren Exegese wollte Jesus im Gegensatz zur alttestamentlichen Gesetzlichkeit bei der Verkündigung der Frohbotschaft die innere Umwandlung und ein entsprechendes sittliches Handeln betonen. Das gilt auch für seine Aussagen über die Ehe. Jesus gibt in seinen Ausführungen über die Ehescheidung kein Gesetz. ‚Da Jesus hinter die Ebene des Gesetzes zurückgreift auf den Ursprung, darf sein Wort selbst nicht wieder unmittelbar und ohne weiteres als Gesetz angesehen werden‘ (Ratzinger). Trotz der radikalen Forderung des Herrn muß der sündigen Natur des Menschen Rechnung getragen werden. Die christliche Gemeinde hat bei aller Bindung an das Wort Jesu dieses nicht als Gesetz aufgefaßt, sondern als einen Imperativ, der je nach den Umständen eine Auslegung verlangt. Dies stellen wir schon bei Matthäus fest mit seiner Einschränkung unter Berücksichtigung des jüdischen Milieus, an das er sich wandte. Auch Paulus hat im 1. Korintherbrief, trotz des Gebotes des Kyrios, eine Scheidung unter gewissen Bedingungen erlaubt. Bei der Auslegung von Jesu Wort berücksichtigte demnach die frühchristliche Gemeinde sowohl die Forderung des Herrn als auch die Situation des

³ Vgl. zum Thema Katholische Kirche und Ehescheidung die Ausführungen von A. Gommenginger, Zur Unauflöslichkeit der Ehe, in: Orientierung 30 (1966) 7 ff, und Unauflöslichkeit der Ehe und Tradition, ebd. 41 ff.

Wandlungen im katholischen Eheverständnis

konkreten Menschen, indem sie bereits das bei der orthodoxen Kirche angerufene Prinzip der ‚Oikonomia‘ angewandte*.

Noch von einer anderen Seite wird das Problem der Ehescheidung angegangen. Wie es eine Dogmengeschichte gibt, in der das langsame, oft mühsame Verständnis der Kirche über die Glaubenswahrheiten aufgezeigt wird, so gibt es auch eine Geschichte des langen zögernden Weges, welchen die Kirche im Verständnis ihrer Gewalten zurückgelegt hat. Wie soll sie sich verhalten bei Eiden und Gelübden, die der Votant nicht erfüllen kann? Denn sie werden Gott abgelegt. Auch bei der Auflösung der sakramentalen, nicht vollzogenen Ehe hat sie lange gezweifelt, ob sie dies könne. Aus dem tatsächlichen Handeln der Kirche hat sich die Lehre von der ‚potestas propria‘ und ‚vicaria‘ herausentwickelt. Die erstere kommt der Kirche als sichtbare Gesellschaft zu und wird in ihrem Namen ausgeübt. Die andere übt die Kirche im Auftrag und in Stellvertretung Gottes aus. Für die ‚potestas vicaria‘ gilt das Schriftwort: ‚Alles, was ihr auf Erden löst, wird auch im Himmel gelöst sein‘. Mit dieser stellvertretenden Gewalt befreit die Kirche von Gelübden und löst gültige Ehen auf, wenn sie ein Hindernis für den von Paulus angerufenen Frieden sind, weil Gott in seinem Heilshandeln die individuelle Lage akzeptiert. Kanon 1118 sagt, daß die sakramentale, vollzogene Ehe durch keine menschliche Gewalt aufgelöst werden kann. Die ‚potestas vicaria‘ ist jedoch keine menschliche Gewalt. Und die Kirche muß heute erst die ganze Weite ihrer Gewalt für das Heil der Menschen noch immer tastend, zu erkennen suchen.“

Die Ehescheidungspraxis der orthodoxen Kirchen

Das orthodoxe Eherecht stützt sich auf die Beschlüsse der Konzilien und Synoden des ersten Jahrtausends sowie auf die Aussagen der Kirchenväter. Als wichtige Rechtssammlungen sind zu erwähnen: die „Nomocanones“ (bis 920), den „Hexabiblos“ (1350) und insbesondere das „Pedalion“, eine von Athosmönchen zusammengestellte Sammlung (publiziert in Leipzig 1802 und in Athen 1841), welche die Grundlage des heutigen kanonischen Rechts der orthodoxen Kirche bildet.

Wenn man sagt, das „Pedalion“ bilde die Grundlage, so ist das wörtlich zu nehmen, denn es besteht kein einheitliches Kirchenrecht für die einzelnen orthodoxen Kirchen. Es gilt hier der Grundsatz, daß nur im Dogma das Unveränderliche der Offenbarung enthalten ist, während die kirchenrechtlichen Kanones das Bewegliche, Dynamische in den historischen Formen des kirchlichen Lebens ausdrücken. Aus diesem Grunde kennen auch die einzelnen orthodoxen Kirchen bezüglich der Ehescheidung gewisse unterschiedliche Praktiken. Allgemein jedoch stützen sich alle orthodoxen Kirchen auf die bereits erwähnten Texte Mt 5,32 und

* Man vergleiche hierzu *Paul Hoffmann*, Jesu Wort von der Ehescheidung und seine Auslegung in der neutestamentlichen Überlieferung, in: *Concilium* 6 (1970) 326–331.

19,9, indem sie die Scheidung als eine göttliche Dispens für den Ehemann betrachten, der durch einen Ehebruch seiner Gattin betrogen wurde.

Scheidungsgründe

Durch das Zivilrecht wurden noch drei weitere Scheidungsgründe eingeführt:

1. Ehebruch der Ehefrau *oder des Ehemannes*,
 2. Abwesenheit oder Fehlen von Nachrichten von einem der Ehepartner während fünf Jahren,
 3. der zivilrechtliche „Tod“ durch eine Verurteilung.
- Seit 1877 behält sich das Ehegericht von *Konstantinopel* das Recht vor, die Scheidung auch auf Grund anderer Ursachen auszusprechen.

In der Sowjetunion bestimmte das Konzil von *Moskau* durch ein Dekret vom 20. April 1918 noch folgende Gründe als für eine Ehescheidung zulässig:

1. den Abfall vom Glauben,
2. schwere Krankheit (Lepra, Syphilis, Selbstverstümmelung),
3. unheilbarer Irrsinn,
4. strafbares Verlassen des einen Ehepartners durch den anderen,
5. dreijährige Abwesenheit ohne Benachrichtigung,
6. Nachstellung gegen das Leben des Ehegatten, schwere Beleidigung sowie Tötlichkeiten gegen den Gatten oder die Kinder⁴.

Der Vollständigkeit halber sei an dieser Stelle noch ein Spezialfall einer „Scheidungs“-Möglichkeit angefügt, die in allen orthodoxen Kirchen Geltung besitzt. Wird nämlich der Ehemann zum Bischof erwählt oder nimmt einer der Ehegatten (in fortgeschrittenem Alter) das Mönchskleid, so werden die Gatten vom Eheleben suspendiert, nicht eigentlich geschieden, was zur Folge hat, daß sich der andere Ehepartner nicht mehr verehelichen darf.

Während früher dem für die Ehescheidung schuldigen Teil die Schließung einer neuen Ehe unter keinen Umständen gestattet wurde, kann sich neuerdings auch dieser (wenn auch nicht in allen orthodoxen Kirchen) nach Ablauf einer bestimmten Zeit und nach Leistung der kanonischen Buße wieder verehelichen. Dies entspricht auch der modernen, von der Psychologie beeinflussten Rechtseinsicht, daß — wenn es zur Scheidung kommt — oft die Schuld hierfür nicht allein nur einem Ehepartner voll und ganz angelastet werden kann.

Dies veranlaßte allerdings den evangelischen Theologen und Ostkirchenspezialisten Friedrich Heiler in seinem Standardwerk „Urkirche und Ostkirche“ zur zweifellos nicht völlig zutreffenden Bemerkung:

Evangelische Kritik an dieser Praxis

⁴ Vgl. F. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, München 1937, 281 f (Anm. 190).

„Die kanonistische Anerkennung der Auflöslichkeit der Ehe ist eine der unseligen Folgen des byzantinischen Staatskirchentums; infolge der Versklavung der Kirche unter den Staat wurde einfach dessen Gesetzgebung übernommen; die Erleichterung der Ehescheidung beruht aber auch auf dem Einfluß, welchen das laxe Eherecht des Islam auf die östliche Christenheit ausübte. Die Verletzung des Herrenwortes: ‚Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden‘ (Mt 19,6) ist ein dunkler Punkt im Leben der orthodoxen Kirche, während umgekehrt das unbeugsame Festhalten an der Unauflöslichkeit der Ehe ein Ruhmestitel der römischen Kirche ist, die sich darin als strenge Hüterin des Gesetzes Christi erweist. Dennoch hat dieses kanonistische Abirren von der apostolischen Tradition in der orthodoxen Frömmigkeit und Theologie niemals die Überzeugung von dem sakramentalen Charakter der Ehe auszulöschen vermocht“⁵.

Paul Evdokimovs
Interpretation

Insofern nun jedoch, wie wir bereits erwähnten, die Rechtspraxis der einzelnen orthodoxen Kirchen etwas voneinander abweicht, lassen sich auch die Aussagen der verschiedenen orthodoxen Theologen zur Frage der Ehescheidung nicht einfach auf einen Nenner bringen.

Grundsätzlich sind sie sich jedoch alle (wie auch in der katholischen Kirche) darin einig, daß letztlich *nur der Tod* das Eheband zerreißt, und daß auch erst dann eine Wiederverheiratung möglich wird, wobei man als Begründung stets 1 Kor 7,39 heranzieht, wo es heißt: „Eine Frau ist gebunden, solange ihr Mann lebt; ist aber der Mann entschlafen, so ist sie frei, sich, mit wem sie will, zu verheiraten, nur (geschehe es) im Herrn.“

Analogie zum
Tod eines der
Gatten

Alle anderen Scheidungsgründe basieren auf der Vorstellung, daß es sich hierbei um Situationen handle, die in Analogie zum Tode eines der Ehegatten stehen, d. h. die Ehe ist „gestorben“, wodurch das Band der Ehe ebenfalls gelöst wird. Der dem Institut S. Serge in Paris angehörende russisch-orthodoxe Theologe Paul Evdokimov dürfte dies in einer für die Gesamtorthodoxie recht allgemeingültigen Fassung ausgedrückt haben.

Paul Evdokimov, dem wir in unseren weiteren Ausführungen folgen, faßte die Gründe für eine Annullierung der Ehe wie folgt zusammen:

1. der Tod der Materie des Sakramentes, nämlich der Liebe (durch den Ehebruch);
2. der religiöse Tod durch den Abfall vom Glauben;
3. der zivilrechtliche (bzw. gesellschaftliche) Tod durch eine Verurteilung;
4. der physische Tod durch Abwesenheit.

„Die Kirche anerkennt also, daß es Fälle gibt, wo das eheliche Leben seiner sakramentalen Substanz entleert ist und

⁵ Ebd. 281 f.

nur noch eine fortgesetzte Profanierung darstellt, die bis zum Verderben der Seele geht. Die Unauflöslichkeit des Ehebandes riskiert zur Lüge zu zwingen und, indem man das gemeinsame Gut schützt, das persönliche Gut zu massakrieren“⁶.

Die Liebe
als „Materie“ des
Ehesakraments

Nach Evdokimov ist das eigentliche, was die Ehe zutiefst zu einem sakramentalen Akt macht, die Liebe. Nicht zufällig sahen ja auch die Kirchenväter in der Ehe ein Abbild der innigen Liebesbeziehung zwischen Gott und den Menschen. Die Liebe ist demnach das eigentlich Zentrale, um mit Evdokimov zu sprechen, die „Materie“ des Ehesakraments.

„Nach dem Evangelium zerstört der Ehebruch die eigentliche Realität, das mystische Wesen der Ehe. Wenn die Liebe die Materie des Sakraments ist, und Justinian erklärt, daß die Ehe nur durch die Liebe allein real ist (Nov. 74), dann ist der Austausch der Versprechen nur ein symptomatisches Zeugnis für die reale Gegenwart der Liebe. Der Ehebruch jedoch gibt davon Zeugnis, daß nichts mehr von der Materie des Sakraments existiert. Die Ehescheidung ist deshalb bloß eine Feststellung der Abwesenheit, des Verschwindens und der Zerstörung der Liebe und folglich eine einfache Erklärung für die Inexistenz der Ehe. Sie erfolgt analog zum Akt der Exkommunikation. Diese ist keineswegs eine Strafe, sondern die Feststellung post-factum einer bereits vollzogenen Trennung“⁷.

„Die Liebe interessiert sich für die Unauflöslichkeit des Ehebandes in keiner Weise. Die Frage stellt sich, wann es nichts mehr zu bewahren gibt. Das Band, das ursprünglich als unauflöslich proklamiert wurde, ist bereits aufgelöst, und das Gesetz besitzt nichts, um die Gnade zu ersetzen. Es kann weder heilen, noch auferwecken, noch sagen: ‚Steh auf und geh‘“⁸.

„Indem sie die Ehescheidung akzeptiert“, so erklärt Evdokimov, „bezeugt die orthodoxe Kirche ihren unendlichen Respekt vor der menschlichen Person und vor dem Sakrament der charismatischen Liebe. Wenn sie dennoch eine Ehescheidung erschwert und deutlich ihre Vorbehalte anmeldet, dann deshalb, weil sie jeder schuldhaften Leichtfertigkeit vorzubeugen trachtet und vor der Gefahr warnen will, das Schicksal zu versuchen“⁹.

Übrigens muß in diesem Zusammenhang auch noch angefügt werden, daß die Möglichkeit zur Wiederverheiratung auch nicht unbeschränkt ist. In Erleichterung früherer, wesentlich strengerer Bestimmungen gilt seit der Synode von Konstantinopel im Jahre 920 der Grundsatz, daß nur drei Heiraten möglich sind, eine vierte ist ungültig, und zwar auch für Verwitwete.

Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat und die Unterschiede zwischen kirchlichem und staatlichem Recht hatten

⁶ Paul Evdokimov, *Sacrement de l'amour*, Paris 1962, 263.

⁷ Ebd. 262.

⁸ Ebd. 264.

⁹ Ebd. 262 f.

schon sehr früh auch einen Einfluß auf die Ehescheidungspraxis. Nach dem älteren römischen Recht existierten zwei Möglichkeiten der Ehescheidung:

1. das „divortium ex consensu“, wodurch eine Ehescheidung dann in Kraft trat, wenn beide Partner eine solche wünschten;
2. das „divortium ex rationali causa“ oder „repudium“, wo das Verhalten eines der Ehegatten den Scheidungsgrund lieferte.

Von ihrer Sicht der Ehe her konnte die Kirche ein „divortium ex consensu“ unter keinen Umständen akzeptieren, und man kann bei den Kirchenvätern nachlesen, wie scharf sie diese Form der Ehescheidung zurückwiesen. Klemens von Alexandrien (gest. 217) sprach von Ehebruch, Gregor von Nazianz (325–389) von Apostasie, einen Ausdruck, den in diesem Zusammenhang auch Johannes Chrysostomus (347–407) gebrauchte. Er erinnerte seine Hörer in einer Homilie¹⁰ daran, daß sie nicht nach dem römischen Gesetz, das den Abfall vom Glauben (die Apostasie) erlaube, gerichtet würden, sondern entsprechend dem Gesetze Gottes. Nachdem Kaiser Justinian, der im 6. Jahrhundert das römische Recht kodifizieren ließ, zuerst ebenfalls noch das „divortium ex consensu“ gestattete, gab er später den kirchlichen Forderungen nach. Im Jahre 541 erschien eine kaiserliche Novelle, welche die Gründe für eine mögliche Ehescheidung aufführte. Es sind die uns bereits bekannten Punkte aus der heutigen Ostkirchlichen Rechtspraxis, was kein Zufall ist, denn diese Scheidungsgründe wurden in Zusammenarbeit mit der Kirche erarbeitet und in der Folge von dieser in ihre Rechtssammlung, den Nomocanon, aufgenommen. Allerdings findet sich in der justinianischen Fassung noch ein Punkt, der später weggelassen wurde, weil die Kirche fand, daß in dem Falle, wo die „wesentlichen natürlichen Voraussetzungen für den Vollzug einer Ehe fehlen“, von Ehe überhaupt nicht gesprochen werden kann, und sie deshalb auch nicht geschieden werden muß.

Der griechisch-orthodoxe Theologe L. J. Patsavos dürfte jedenfalls mit seiner Annahme, daß die Kirche gewisse Grundsätze des römischen Rechts übernommen habe, kaum fehlgegangen sein¹¹. Wie aber kann die Kirche eine solche Adaption rechtfertigen, geht diese doch unzweideutig weiter als es die Texte des Evangelium vorsehen?

Nun, für die orthodoxen Kirchen bleibt es klar, daß in sich nur der natürliche Tod das Band der Ehe zerreißt. Gleichzeitig aber anerkennt sie in Berücksichtigung der Schwäche

¹⁰ Johannes Chrysostomus, Hom. 19 zu 1 Kor 7.

¹¹ Vgl. Lewis J. Patsavos, The orthodox position on divorce, in: diakonia No. 1, Bronx, New York 1970, 4–15.

der menschlichen Natur, daß es Fälle von untragbaren ehelichen Beziehungen gibt, die einem physischen Tod gleichkommen. In einer solchen Situation wendet die orthodoxe Kirche das Prinzip der „oikonomia“ an, d. h. die Kirche als Spenderin der Gnaden weicht in einem bestimmten Einzelfall vorübergehend von der Strenge („akribia“) eines Gesetzes ab, um zum Wohl der Seele Milde walten zu lassen. Cyrill von Alexandrien erläuterte dieses Prinzip der „oikonomia“ (der kirchlichen Milde und des Nachgebens) einmal mit dem Bild von Schiffleuten, die in einem Sturm einen Teil ihrer Ladung ins Meer werfen, um das ganze Schiff vor dem Untergang zu bewahren. — Die „oikonomia“ schafft kein Gesetz, sie ist im Grunde ihres Wesens nicht eine Regel, sondern die Ausnahme von einer Regel¹².

Man könnte nun aus lateinischer Denkart heraus allerdings die orthodoxe Kirche der Unlogik bezichtigen. Hat sie nicht Regeln für die Ehescheidung aufstellen helfen und diese akzeptiert? Die Antwort müßte heißen: Nein! Die Kirche hat nur einen Rahmen geschaffen, innerhalb dessen die „oikonomia“ wirksam werden kann. Der Staat macht allgemeine Gesetze, die Kirche jedoch appliziert ihre „oikonomia“ als Ausnahme von der Regel (der Unauflöslichkeit der Ehe) auf den Einzelfall. Die Vorstellung: „es gibt ein Gesetz und nach diesem Gesetz muß er sterben“, kann und darf nach orthodoxer Auffassung der Kirche als Mittlerin der Gnaden nicht genügen. Es existiert daneben eben noch ein anderes Gesetz, das der göttlichen Milde.

¹² Siehe hierzu *Panagiotis N. Trembelas, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, vol. III, Chevetogne 1968, 60 ff, sowie *Archeveque Jérôme Kotsonis, Problèmes de l'économie ecclésiastique*, Gembloux 1971.

A. M. J. M. Herman van de Spijker Normal jenseits der Normen*

Kaum ein Gebiet der Anthropologie und Ethik ist gegenwärtig so problembelastet wie das der Sexualität. Auf der einen Seite wirken noch zahlreiche Tabus, Vorurteile und kasuistische Einengungen nach, auf der anderen Seite wird mit der Sexualität der Mensch als Ware feilgeboten, verdinglicht und verkauft. Ein besonders heikles und brennendes Problem ist dabei sicher das der gleichgeschlechtlichen Zuneigung. Der folgende Beitrag versucht, auf dem Hintergrund von Erkenntnissen der verschiedenen anthropologischen Wissenschaften hier einen Weg zu weisen, der dem Geist Jesu Christi und seiner Verkündigung des Reiches Gottes entspricht, das jedem Menschen die Chance bietet, sich selbst zu finden. Auch wenn man zu Einzelaussagen noch Fragen und Bedenken anmelden mag, so dürfte die „menschenfreundliche“ Grundlinie doch richtig sein und sollte möglichst bald in das pastorale Wirken der Kirche gegenüber dieser Minderheit von Menschen übernommen werden. red

„Seine Normen soll man für die wenigen Augenblicke im Leben aufsparen, in denen es auf Normen ankommt. Für das meiste genügt ein wenig Menschenfreundlichkeit“

(nach Albert Camus).

„Die meisten Männer können Frauen lieben, aber selbst dann nicht alle Frauen. Ich fühle mich zu Männern hingezogen. Warum sollte ich mich deswegen schämen?“¹ Diese Roman-aussage ist für den homotropen Menschen die Lebensfrage schlechthin! Warum soll man sich als Mann, der zum Mann hinneigt, als Frau, die nur bei einer Frau das Lebensglück zu finden glaubt, schämen? Diese Frage wird überall gestellt, nicht zuletzt im pastoralen Gespräch.

In seinem Buch „In den Schuhen des Fischers“ läßt Morris L. West Papst Kyrrill entgegen: „Sie sollten sich deswegen nicht

schämen.“ Eine solche „päpstliche“ Antwort mag – freilich zu Unrecht – vielen Menschen, besonders jenen Theologen, die bloß ihre moraltheologischen Handbücher fleißig studiert haben, als normwidrig erscheinen. Dieses Unrecht hervorzuheben und gleichzeitig Perspektiven für eine gerechte und den homotropen Menschen dienende pastorale Hilfe zu bieten, soll Aufgabe dieses Beitrages sein.

Eine Lebenswirklichkeit

Die gleichgeschlechtliche Zuneigung oder Homotropie ist eine Lebenswirklichkeit. Immer wieder trifft man erwachsene Menschen, die offen gestehen, daß sie zum gleichen Geschlecht hinneigen. Sie waren sich dessen anfänglich nicht bewußt, und gelegentlich wollten sie es nicht wahrhaben. Sie haben anderen und noch mehr sich selbst etwas vorzumachen versucht, bis es nicht mehr möglich war.

Kriterien für Homotropie

Vor der Pubertät ist die Homotropie nicht erkennbar, auch während der Pubertät wohl kaum. Erst im Erwachsenenalter ist allmählich festzustellen, ob man überwiegend und für das ganze Leben homotrop ist. Diese Diagnose ist nicht möglich auf Grund homoerotischer Gefühle und homosexueller Handlungen bei und zwischen Jugendlichen oder sogar bei und zwischen Erwachsenen. Dieser Kurzschluß, von homosexuellen Handlungen auf Homotropie als Grundhaltung zu schließen, wird allzuoft gemacht – nicht zuletzt im Beichtgespräch. Die Homotropie läßt sich nur anhand dreier Kriterien feststellen: 1. an einem dauerhaften und ständigen Zustand, der sich in den verschiedensten Lebenssituationen durchsetzt; 2. an auf gleichgeschlechtliche Personen ausgerichteten Phantasien beim Onanieren und 3. vor allem an Traum-inhalten bei nächtlichen Pollutionen².

Die Homotropie kennt sowohl beim Einzelmenschen als auch im individuellen Lebenslauf viele Intensitäts- und Extensitätsnuancierungen. Die Komplexität dieses Phänomens, die Unsicherheit und Unschärfe in

* K. J. H. K. gewidmet

¹ M. L. West, In den Schuhen des Fischers. Übersetzt von U. von Wilse, München 1964, 368.

² Vgl. A. M. J. M. Herman van de Spijker, Homotropie. Menschlichkeit als Rechtfertigung. Überlegungen zur gleichgeschlechtlichen Zuneigung, München 1972, 67–72.

der sexuellen Anziehung überhaupt, die nicht übersehbare Bitropie und gelegentliche Bisexualität, die in jedem Mann und in jeder Frau naturgemäß durchbrechen können, und nicht zuletzt die gesellschaftlichen Normen: – „so (d. h. heterotrop) soll man sein, soll man fühlen, denken, sehnen und leben“ – erschweren die Selbstfindung und die Selbstbejahung vieler homotrop empfindenden Menschen.

Homotropie als statistische Abnormität

Soziographische Untersuchungen haben aufgewiesen, daß der Prozentsatz jener Menschen, die exklusiv oder überwiegend zum gleichen Geschlecht hinneigen, zwischen vier und fünf liegt. Die Homotropie ist also nach der statistischen Norm, die Normalität und Häufigkeit identifiziert, als Abnormität zu betrachten³. Der homotrope Mensch ist laut Zahlenstatistik, die freilich die vielen homotropoiden Lebensmöglichkeiten und Lebensweisen der menschlichen Existenz nicht empirisch und exakt festlegen kann, anomal. Seine Lebensweise wirkt normwidrig.

Diese Feststellung gibt allerdings bloß einen quantitativen Tatbestand an. Sie sagt etwas aus über das tatsächliche Sein, aber überhaupt nichts über das Sein-Müssen oder über das Nicht-Sein-Dürfen. Es geht also bei der statistischen Norm nicht um qualitative Aussagen. Die statistische Norm berechtigt die Mehrheit weder zu Verehrung noch zu Verachtung der Minderheit. Sie gibt der Minderheit keinen Grund, mit Minderwertigkeitsgefühlen oder mit Stolz auf ihr Anders-Sein zu reagieren. Niederländische Untersuchungen haben aber erwiesen, daß der Prozeß der Bewußtwerdung der Homotropie und der Annahme der Erkenntnis, als homotroper Mensch leben zu müssen, für 95 Prozent der Befragten problematisch verlaufen ist. Man könnte die entstandenen Schwierigkeiten und Probleme bei der Selbstdeckung und bei den Bemühungen zur Selbstbejahung stichwortartig folgendermaßen umschreiben: 43 Prozent befürchten, von der Gesellschaft abgewiesen zu werden; 16 Prozent fühlen sich durch die Einsamkeit und die Isolation, die

mit der Homotropie in unserem Kulturraum heute zusammenhängen, bedroht; bei 6 Prozent treten durch das Bewußtsein, anders zu sein, starke Unsicherheitsgefühle auf; 14 Prozent sind peinlich betroffen, weil sie den geschlechtlichen Normen der Gesellschaft nicht entsprechen (können); 18 Prozent ächten sich selber und leiden unter dem Druck, einer Minderheitsgruppe anzugehören; 12 Prozent ringen mit der Problematik, wie, wann, mit wem und wo sie ihre Homotropie aktualisieren und leben können.

Unberechtigte Angst vor dem Anders-Sein

Gerade durch das Wissen um ihr Anders-Sein treten bei fast allen Homotropen (bei 95 Prozent der Befragten) starke Unsicherheits- und Unlustgefühle hervor: man fühlt sich bedrängt und empfindet sein Anders-Sein, seine Homotropie, vielfach als beschämend⁴. Die Gesellschaft, der Staat und die Kirchen sollten zwar allen Menschen, die aus irgendwelchem Grund zahlenmäßig einer Minderheitsgruppe angehören, klar machen (können), daß sie sich deshalb nicht zu schämen brauchen. Wo immer aber von Homotropie die Rede war oder die gleichgeschlechtliche Zuneigung gelebt wurde, bediente sich die Gesellschaft aller Zeiten und Länder einer Reaktion der Homophobie. Die Gesellschaft identifiziert sich stets und überall mit der Mehrheit. Die so entstandene Homophobie sollte man dann freilich situationsgemäß als Furcht, Haß, Verketzerung, falsche Anteilnahme, Mitleid, repressive Toleranz, Tabuisierung, heitere Gelassenheit, strafrechtliche Verfolgung, Diskriminierung oder als Erpressung zum Einzelgängertum interpretieren.

Außenseiter, weil eine Minderheit

Obwohl sich die gesellschaftlichen Bewertungen eines Phänomens wie das der gleichgeschlechtlichen Zuneigung und ihrer verschiedensten Äußerungen ändern, hat man in unserem Kulturraum noch immer große Schwierigkeiten, die Homotropie sachgerecht zu deuten, zu bewerten und die homotropen Menschen so anzuerkennen, wie sie anerkannt werden wollen und anerkannt werden sollten: nicht weil sie so sind, sicherlich nicht

³ Vgl. ders., Die gleichgeschlechtliche Zuneigung. Homotropie – Homosexualität, Homoerotik, Homophilie – und die katholische Moralthologie, Olten 1968, 194–196.

⁴ Vgl. ders., Homotropie – Homophobie, menschliche Wirklichkeit – kirchliche Stellungnahme. In: A. Gross – St. H. Pfürtner (Hrsg.), Sexualität und Gewissen, Mainz 1973, S. 81–104.

obwohl sie so sind, aber einfach so, wie sie sind: homotrop. Aber auch wenn die Bereitschaft wächst, diese Menschen anzunehmen, werden die homotropen Menschen doch Außenseiter bleiben, und zwar schon deshalb, weil sie zu einer Minderheit gehören. Dieser Tatbestand kann nur von starken Persönlichkeiten ohne Leid ertragen werden. Es ist daher nur zu menschlich und selbstverständlich, daß die homotropen Menschen wie die anderen sein möchten, wie die Mehrheit, um von den Normalen, den Ordentlichen und Gewöhnlichen nicht ausgeschlossen zu sein. Andererseits läuft die Mehrheit immer und überall Gefahr, die Minderheiten – unbeschadet ihrer menschlichen Qualitäten – abzulehnen. Sie fühlt sich leicht durch die Andersartigkeit des anderen in Frage gestellt, angefochten, angegriffen – und reagiert mit Abwehr, Ablehnung, Phobie. Nur in eine gesunde Gesellschaft, nur in eine menschlich nicht verkümmerte Gemeinschaft kann der statistisch Abnorme seinsgerecht integriert werden. Erst auf diesem Hintergrund kann auch die Frage nach der idealen Norm einigermassen richtig gestellt werden⁵.

Homotropie – auch eine ontologische Abnormität?

Die ideale Norm definiert einen Zustand der Vollkommenheit, dessen Erreichung manchmal – aber nicht immer – als möglich, stets aber als objektiv wünschenswert zu betrachten ist. Bezogen auf die menschliche Existenz kommt der idealen Norm immer ein Anforderungscharakter zu. Die ideale Norm ruft den Menschen auf zur Verwirklichung des idealen Zustandes, auch wenn dieser oder jener Mensch diesen idealen Zustand nicht erreichen kann, ja auch wenn dieser Zustand einem Menschen nicht wünschenswert erscheint. Die ideale Norm macht es möglich, eine Wertskala aufzustellen, die objektiv im Sein und nicht im subjektiven Empfinden ihre Begründung hat.

Die ideale Norm?

Was ist aber die ideale Norm, mit der wir Homotropie und Heterotropie bewerten können? Wo findet man sie? Welche sind die Kriterien dafür? Unsere Zeit ist – vielleicht stärker als frühere Epochen – einer Schwan-

kung in der Bewertung früherer Denkweisen ausgesetzt. Das Verhalten des Menschen und seine Verhaltensnormen ändern sich. Es läßt sich deshalb auch nicht bestreiten, daß der heutige Mensch jenen Theorien und Normen, mit denen man früher Homotropie und Heterotropie zu bewerten versuchte, keinen großen Beifall mehr zollt.

Die Geschichte lehrt, daß die Zeugung vorrangigste Aufgabe eines Volkes war, das um seinen Bestand ringen mußte; sie ist auch in einer Welt, die man gelegentlich überfüllt nennt, schlechthin notwendig. Daher wird die Homotropie – freilich in schwankendem Maße – immer ein Randphänomen bleiben und kann nicht Ideal einer Gesellschaft sein. Andererseits sind Zeugung, Empfängnis und Geburt von Kindern kein menschliches Grundbedürfnis in dem Sinne, daß ihr Ausfall die Persönlichkeitsentwicklung schädigen müßte⁶. Für viele Menschen – nicht nur in der Ehe – ist die Geschlechtlichkeit eine Mitermöglichung personaler Entfaltung und interpersonaler Begegnung. Aus diesem Grund werden heute z. B. auch voreheliche und außereheliche Beziehungen in einem anderen Licht gesehen, und es wird die Behauptung der Moralprediger, Homotropie sei die Folge einer generellen Sittenverwilderung, in Frage gestellt.

Die Entstehung der Homotropie

Auch wenn wir die Entstehung der Homotropie noch nicht kennen, so wird doch von den verschiedensten Wissenschaften nachgewiesen, daß Homotropie weder durch angestrebte Pervertierung der Heterotropie noch durch Verführung entsteht. Sie ist also nicht automatisch eine Frucht der Sittenlosigkeit oder ein Zeichen der Schamlosigkeit⁷.

Die gleichgeschlechtliche Zuneigung läßt sich (wie auch die Heterotropie) nur aus einer

⁶ Vgl. F. W. Menne, *Kirchliche Sexualethik gegen gesellschaftliche Realität*, München 1971, 102.

⁷ Diese hier kritisierte Auffassung wird immer wieder von kirchlichen Behörden vertreten. So der österreichische Episkopat: „Homosexualität ist an sich sittenwidrig“, in: *Wiener Diözesanblatt* 109 (1971) Heft 8, Nr. 144. So der deutsche Episkopat: „... Homotropie als Zeichen der allgemeinen Erlösungsbedürftigkeit des Menschen“, in: *Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität*, Synode 7 (1973) 15. So der niederländische Bischof J. M. Gijsen: „Homosexualität ist schamlos und egoistisch.“ In: *Informatiebulletin van het bisdom Roermond* 2 (1974) Nr. 6–7, S. 8. Die Auswirkung solcher „kirchlichen“ Stellungnahmen ist verheerend. Vielen homotropen Menschen wird damit jeder Mut genommen, überhaupt noch etwas von den Kirchen und vom Christentum zu erwarten.

⁵ Vgl. Anm. 3, 196–211.

Reihe vielfältiger, einander ergänzender Ursachen erklären. Nicht selten beinhaltet die Frage nach den Entstehungsursachen der Homotropie schon eine bewertende Stellungnahme. Obwohl weder die Biologie noch die Psychoanalyse und der Behaviorismus Entstehung und Entwicklung der Heterotropie hinreichend aufgeklärt haben, wird die Frage nach der Entstehung der Homotropie so gestellt, als ob diese auf jeden Fall eine Abart, eine Deviante der Natur sein müsse und nicht eine ihrer Variationen sein könne⁸.

Konstitution, Situation und freie Stellungnahme sind Voraussetzungen der menschlichen Existenz schlechthin. Sie prägen ebenfalls die Entstehung der Homotropie, die wie die Heterotropie angeboren, angetragen und angenommen sein kann und oft auch ist.

Homotropie und Therapie

Mit der wachsenden Erkenntnis über die Ursachen hat man versucht, eine Therapie zu finden, die dann meistens im Sinne einer Umwandlung der Homotropie in Heterotropie verstanden wird. Solche Therapien – die medizinischen sind noch aussichtsloser als die psychotherapeutischen – sind sehr umstritten. Dies mag mit der Tatsache zusammenhängen, daß kein allgemein akzeptierter Begriff von Homotropie vorliegt. Da in der Homotropie starke Nuancierungen möglich und die ätiologischen Komponenten in Struktur und Stärke bei jedem einzelnen sehr unterschiedlich sind, kann man nicht – wie es homotrope Menschen fast allgemein tun – von vornherein für jeden Homotropen die Möglichkeit einer Umstellung von Homotropie auf Heterotropie ausschließen. Es ist aber die Frage zu stellen, ob und wie man bei solchen Versuchen dem betreffenden homotropen Menschen auf mitmenschliche und wissenschaftlich verantwortliche Weise hilft und dient⁹.

Homotropie und Theologie

Wenn nun aber diese Frage von Biologie, Psychologie oder Soziologie nicht ausreichend beantwortet werden kann, müssen wir die Anthropologie und die Offenbarung befragen,

ob sie uns die ideale Norm – ontologisch und moraltheologisch – bieten können.

Was sagt die Bibel zur Homotropie?

Im Gegensatz zu der postivistischen Bibelzitation und den dogmatischen Axiomen der meisten moraltheologischen Handbücher ergibt eine nuancierte Exegese der einschlägigen Bibelstellen folgendes:

1. Das Phänomen der Homotropie wird in der Bibel nirgends erwähnt. Es gibt keine einzige Bibelstelle, die homosexuelle Handlungen homotroper Menschen abweist¹⁰.

2. Sogar die Frage, inwiefern die meistens angeführten Texte homosexuelle Handlungen heterotroper Menschen verurteilen, steht noch offen.

3. Das biblische Menschenbild spricht von der Schöpfung des Menschen als Mann und Frau. Die Schöpfungsgeschichte kann aber, weil es ein zeitgebundenes, sozio-kulturell bedingtes Dokument ist, nicht gegen die Homotropie und ihre Aktualisierungsformen verwendet werden¹¹.

4. Man soll der biblischen Schöpfungsgeschichte keine größere Bedeutung zumessen als sie hat. Nicht alles ist dort auf die Beziehung Mann-Frau zurückzuführen. Es handelt sich dabei ebenfalls um die Unterscheidung und Beziehung Mensch-Mensch.

5. Außerbiblische Schöpfungsgeschichten, wie zum Beispiel das Gilgameschepos, erhärten unsere Vorsicht. In diesem babylonischen Heldengedicht heißt es ebenfalls, daß es für den Menschen nicht gut sei, allein zu sein. Darum wird dem Gilgamesch ein Freund, Enkidu, der ihm gleichwürdig ist, gegeben¹².

Man sollte also die geschlechtlich differenzierte Partnerschaft aus dem Buche Genesis nicht übertreiben¹³. Bei einer solchen Einseitigkeit droht jede außerhalb dieses Mann-Frau-Verhältnisses gelebte Mitmenschlichkeit unter das Verdikt der problematisierten Humanität oder sogar der Inhumanität zu geraten¹⁴. Eine biblische Theologie und eine

¹⁰ Vgl. Anm. 3, 55–96.

¹¹ Vgl. Anm. 4, 96–97.

¹² Vgl. A. M. J. M. Herman van de Spijker, Homotropie und Christentum. Referat, gehalten auf der Boldern-Tagung, 26.–27. I. 1974, in Männedorf/CH., noch nicht veröffentlichtes Manuskript.

¹³ Vgl. die Kontroverse, die K. Barth, Kirchliche Dogmatik III/1, S. 217, aufgelöst hat und dessen Meinung von A. Dekker, *Homines bonae voluntatis*, Zürich 1969, widerlegt worden ist.

¹⁴ Vgl. A. Dekker, a. a. O. 75–76.

⁸ Vgl. Anm. 2, 15–17.

⁹ Vgl. Anm. 4, 92–93.

von Christus inspirierte Lebenseinstellung haben die Aufgabe, den Menschen zu suchen. In diesem Suchen wurde Gott Mensch. Durch dieses Suchen entgeht der Mensch der Gefahr der Entmenschlichung¹⁵.

Das Reich Gottes, von dem Jesus in seiner Frohbotschaft spricht und in seinen Begegnungen mit Menschen Zeugnis ablegt, bietet jedem Menschen Platz und Lebensraum und gibt ihm die Chance, zu sich selbst zu finden; und das gerade in der Konfrontation mit den anderen, die anders sind. Dieses Verhalten Christi muß in der pastoralen Verkündigung immer wieder als für den in der Nachfolge Christi stehenden Menschen verpflichtend hingestellt werden. Anderswo haben wir zudem auf die Unsachlichkeit jener doktrinären Vorurteile hingewiesen, die sich in falscher Weise auf die contra-naturam-Lehre eines Thomas von Aquin berufen¹⁶. Man muß also zur Folgerung kommen: Wir haben für die Behauptung, die Heterotropie sei ontisch gesehen für jeden einzelnen der ideale Zustand, keine andere Norm als die eigene Grunderfahrung, die eigene (bisweilen schwankende und wandelbare) Grundneigung. Auch das sogenannte „gesunde Volksempfinden“ der Mehrheit geht davon aus; es steht aber im vollkommenen Widerspruch zu dem – doch ebenfalls ernst zu nehmenden – Selbstempfinden homotroper Menschen, die homotrop sind und ihre gleichgeschlechtliche Zuneigung sexuell und erotisch mit gleichgeschlechtlichen Personen und Partnern leben möchten¹⁷. Für diese Menschen sind homosexuelle und homoerotische Äußerungen „natürlich“, wie auch Thomas (wenngleich aus anderen Gründen) schon zugab¹⁸. Daß homosexuelle und homoerotische Erfahrungen weniger widernatürlich sind, als gewöhnlich behauptet wird, können auch die vielen heterotropen Männer und Frauen bestätigen, die im Laufe ihres Lebens solche Erlebnisse hatten. Offenbar können homosexuelle und homoerotische Handlungen ebenfalls der menschlichen Natur entspringen.

Homotropie und ethische Normen

Im Grunde sind alle Fragen nach der Ent-

¹⁵ Vgl. Anm. 2, 9.

¹⁶ Vgl. Anm. 3, 105–112.

¹⁷ Vgl. ebd. 163–166.

¹⁸ Vgl. ebd. 110 und Anm. 4, 91, 96.

stehung der Homotropie oder nach dem Vergleich zwischen Homotropie und Heterotropie menschlich und mitmenschlich und damit auch pastoraltheologisch uninteressant. Entscheidend ist die menschliche Wirklichkeit und ihre Bewältigung. Es gibt nun einmal homotrope Menschen. Unter ihnen sehen die einen nicht ein, warum sie heterotrop sein sollten, die anderen werden nicht heterotrop, obwohl sie es aus irgendwelchen persongebundenen oder gesellschaftsbedingten Gründen sein möchten. Hauptfrage ist und bleibt: Wie können homotrope Menschen ihr Leben meistern, ihrer gleichgeschlechtlichen Zuneigung eine gute Richtung geben? Und hier gibt es Normen! Für Männer, die Freunde suchen, für Frauen, die von Frauen beglückt werden möchten, gelten die gleichen Normen wie für die Mehrzahl der heterotropen Menschen. Die Norm heißt: Menschenfreundlichkeit, Liebe und Partnerschaft. „Sie sollten sich deswegen nicht schämen.“ „Es sei denn, ihre Liebe wird zerstörerisch“, so heißt es aus dem Munde einer päpstlichen Romanfigur.

Einengung der Lebenschancen?

Vergleicht man Homotropie mit Heterotropie, dann scheint soziologisch, psychologisch und anthropologisch Homotropie eine Einengung der Lebenschancen, eine zusätzliche Belastung, ein Existenzmanko zu sein. Dieser Vergleich ist aber in hohem Maße wirklichkeitsfremd. Es geht ja vielmehr darum, jeden einzelnen Menschen, den homotropen wie den heterotropen, in seinem Eigen-Sein und in seinem individuellen Eigenwert zu sehen. Auch der heterotrope Mensch bleibt öfters weit zurück hinter dem, was ihm von der Polarität seiner Heterotropie möglich wäre. Die Reife eines Menschen ist nie etwas Totales, sondern sie aktualisiert sich immer in Schichten und verschiedenartig in den Dimensionen des Mensch-Seins. Die volle Verwirklichung einer Dimension geschieht oft durch Beschränkung einer anderen. Der Begriff Reife ist relativ und nicht auszuloten, weil jeder Mensch einmalig ist. Jeder Mensch wird sich in der Freiheit seiner Wahl mit einer nur fragmentarischen Selbstverwirklichung abfinden müssen. Dies gehört zur „condition humaine“, wie es eben-

falls dem Mensch-Sein entspricht, daß man durch konstitutionelle und situationsbedingte Komponenten schon in der Wahl beeinflusst wird, ja sogar eingeschränkt ist. Hier sehen jene Psychotherapie und jene Pastoraltheologie, die dem homotropen Menschen beim Akzeptieren seiner faktischen Natur zu helfen versuchen, durchaus richtig. Man ist dabei allerdings weit entfernt von jener „Anthropologie“, die im voraus schon weiß, was der Mensch sein soll, anstatt zu fragen, wer und was er ist.

Selbstbejahung als Dienst am Menschen

Der Mensch, homotrop oder heterotrop, der weiß, wer er ist, hat sich selbst zu akzeptieren. So allein kann er sich – teilweise rudimentär, teilweise evolvierend – entwickeln. Allmählich dürfte er dann zur Einsicht kommen, daß die beiden Aspekte einander bedingen und sowohl das Zurückbleiben als auch die Entwicklung ermöglichen. Der homotrope Mensch kann sein Mensch-Sein erst entwickeln, wenn er sich selbst als homotropen Menschen bejaht und damit sich selbst die Chance gibt, seine Lebensmöglichkeiten zu entdecken. Selbstakzeptierung ist wesentlich intentionell: man will aus dem, was man ist, etwas machen, man will jener werden, der man sein könnte. Man weiß um seine Homotropie, um ihre soziale Ächtung, um ihre (damit zusammenhängende) psychische Belastung, um ihre (in ihrer ausgeprägten Form) selten vorkommende Existenzweise. Aus diesem Wissen heraus entdeckt man aber ebenfalls Werte für die Gesellschaft und somit auch für sich selbst¹⁹. Wenn man homotropen Menschen begegnet, wird man nicht selten durch ihre Lebensweise erschüttert, und man wird den Eindruck nicht los, sie seien überdurchschnittlich in ihrem Leben gefährdet. Versucht man, den homotropen Menschen zu verstehen, ihn in seiner Homotropie zu achten, und stärkt man ihn damit in seinem Streben nach einer gewissenhaften, verantwortlichen und wirklichkeitsgemäßen Selbstfindung, so ist die Homotropie in sich selbst für die Menschheit nicht, wie man im allgemeinen annimmt, nur eine unheilvolle Gegebenheit. Die pastoraltheologische Verkündigung, die den Auftrag

hat, an der Freude des Menschen mitzuarbeiten, soll für alle Menschen – die heterotropen und homotropen – das Wort von Paulus konkretisieren: „Jeder soll sein Leben mit den Gaben führen, die Gott ihm verlieh, unter den Bedingungen, unter denen ihn sein Ruf erreichte“ (1 Kor 7,17).

Normal jenseits der Normen

Der homotrope Mensch muß jenseits gewisser Normen leben: der statistischen Norm und jener abstrakten ontologischen Normen, die von der Gesellschaft (noch) als ideal angesehen werden. Der homotrope Mensch kann aber wie jeder andere ethischen Normen entsprechen. Hier nützt allerdings keine abstrakte Ethik. Eine konkrete Ethik (und Sexualethik) wird versuchen, sich dem konkreten Menschen zuzuwenden, ihm gerecht zu werden, ihn nicht einer abstrakten Natur zu überantworten, das Ebenbild Gottes nicht zwangsweise auf ein heterotropes Bild hin zu verpflichten, eine humane Gewissensbildung zu fordern, das einmalige, nie wiederholbare Persönliche, das Anders-Sein dem Gewissen des Einzelmenschen anheim zu stellen. Solche Bedingungen hat man insbesondere auch beim Erstellen einer Ethik der homotropen Lebensgestaltung zu berücksichtigen. Wie diese Ethik im Entwurf für homotrope Menschen innerhalb und außerhalb der Ehe, für Eltern mit homotropen Kindern, für homotrope Menschen, die ledig sind oder sich im kirchlichen Rahmen zum Zölibat verpflichtet haben, aussieht, kann hier nur angedeutet werden²⁰.

Ethik zur homotropen Lebensgestaltung

Ausgangspunkt der Ethik zur homotropen Lebensgestaltung ist: Die einzige und eigentliche humane Konsequenz der Homotropie ist die Homophilie, eine Liebe zwischen Männern oder zwischen Frauen, die sich bemühen, für einander da zu sein, und die diese Verbindung – sexuell und erotisch aktualisiert – zum Ausdruck zu bringen und zu intensivieren versuchen. Der Mensch bleibt aber in der Aktualisierung seiner Homotropie oder Heterotropie auf sexueller und erotischer Ebene stets Mensch, auch dann, wenn er in

²⁰ Vgl. Anm. 2, 47–65, über Homotropie und Ehe; 67–79, über Homotropie und Elternschaft; 81–93, über Homotropie und Zölibat.

¹⁹ Vgl. Anm. 4, 100–103.

seine sexuellen Handlungen und erotischen Spielereien nicht die Fülle seiner Persönlichkeit hineinlegt beziehungsweise dies nicht kann oder dies nicht will. Die flüchtige abendliche Begegnung zwischen zwei homotropen Männern in einem Stadtpark, zwischen zwei lesbischen Frauen in einer Sauna, wo sie einander sexuell befriedigen, ist nicht nur eine bloße Sexangelegenheit oder ein infrahumanes Treiben. Zwischen Menschen wird auch bei flüchtigen Begegnungen nie eine bloße Kopulation vollzogen. Immer findet – wenn auch noch so schwach – eine Kommunikation statt, ist ein Moment der Sympathie anwesend, selbst wenn diese nur oberflächlich ist. Die entscheidenden ethischen Fragen liegen tiefer: ob z. B. einer den anderen nur egoistisch ausnützt, ob er ihn abhängig, unfrei macht, ob er seine menschliche Entwicklung fördert oder hemmt und zerstört.

Der pastorale Dienst am Menschen

Im Bereich des Menschlichen gibt es das Absolute nicht. Man muß das Fragmentarische sehen, um das wahrhaft Menschliche fassen zu können. Der sexuelle Ausdruck zwischen homotropen Menschen muß immer in seiner interpersonalen Bedeutung und in seiner personalen Würde gesehen, beurteilt und bewertet werden. Solange man diese Werte des fragmentarischen Charakters wegen nicht erfaßt, hat man sich von einem Urteil zu enthalten. Sehr oft kann nur die betroffene Person ihre Gesamtsituation, ihre konkrete Natur und ihre Einmaligkeit richtig einschätzen.

Unser Jasagen zu dem, was der homotrope Mensch ist, kann diesem den Mut geben, sich selber anzunehmen. Nur der Mensch, der sich akzeptiert und geliebt weiß, wird zur Liebe aufgefordert. Für eine Gruppe Menschen heißt das: Liebe zu Gleichgeschlechtlichen, mit denen sie ihr „kleines Stückchen Glück“ zu verwirklichen versuchen. Pastorale Verkündigung, priesterliche Diakonia an diesen Menschen heißt: ihnen helfen, daß ihre Neigung zur Liebe wird und damit nicht zerstört, sondern beglückt.

Gregor Siefer

Priester über sich selbst Zur Auswertung der Priesterumfragen in der BRD, in Österreich und der Schweiz. II: Autorität

Eines der überraschendsten Ergebnisse der Priesterbefragungen in den deutschsprachigen Ländern war die Einstellung zur Autorität (Bischof, Ordinariat u. ä.). In dieser ersten Fortsetzung der in Heft 4/1974 (S. 251–266) begonnenen Zusammenfassung werden nicht nur die wichtigsten Ergebnisse, sondern auch einige Konsequenzen aufgezeigt. – Siehe auch die Einführung in den I. Teil (1. Sozialstruktur, 2. Amtsverständnis).

3. Autorität

Obwohl die Frage der Autorität unmittelbar mit der des Amtsverständnisses verknüpft ist – man denke nur an den Begriff der „Amtsautorität“ –, bedarf sie doch einiger spezieller Überlegungen. Zunächst einmal ist nicht sehr erstaunlich, daß die Autoritätskrise, die gerade die traditionell verfestigten Standesberufe, wie Lehrer, Arzt, Richter oder Offizier betroffen hat, auch in der konkreten Lebenswirklichkeit wohl eines jeden Priesters spürbar geworden ist. Mehr noch als die Vertreter der genannten „Profan“berufe steht der Priester – als letztes Glied einer hierarchischen Kette – im Schnittpunkt von genau formulierten Verpflichtungen und nicht minder belastenden Erwartungen, die an ihn, der „aus den Menschen genommen und für die Menschen bestellt ist in ihren Anliegen bei Gott“ (Hebr 5,1), fordernd oder bittend herangetragen werden. Solange die Spannung, einerseits einer Autorität unterworfen zu sein, aber andererseits auch eine Autorität auszuüben, sich einigermaßen im Gleichgewicht hielt, waren die Legitimität priesterlichen Handelns gesichert, die Funktion dieses Berufes (vor allem dem Priester selbst) plausibel, weder Rechte noch Pflichten grundsätzlich in Frage gestellt.

Nachdem nun Veränderungen im Amtsverständnis gerade bei jüngeren Priestern zunehmend an ihrer Zurückhaltung erkennbar werden, etwa in der Predigt „klare Richtlinien für das christliche Leben aufzuzeigen“¹,

¹ Vgl. Teil I dieses Aufsatzes in Diakonia 5 (1974) S. 263.

mußte diese Reduktion der eigenen Autoritätsausübung (wie immer sie im einzelnen begründet und motiviert sein mag) allmählich auch stärker in eine Frage nach der Legitimation jener Autorität umschlagen, der man als Priester selbst unterworfen war.

Die allerjüngste Kirchengeschichte, die immer häufiger auch vehemente Angriffe gerade konservativer Kleriker gegen vatikanische Liturgiereform, Ostpolitik etc. verzeichnet, kann verdeutlichen, daß es sich hier keineswegs nur um ein Nachwehen modischer linker Protestwellen handelt, sondern eher um eine strukturelle Veränderung der Autorität im Funktionsgeflecht der Kirche. Mochte der Hinweis auf die Autorität Gottes, des Papstes, der Priester früher vieles, wenn auch nicht alles „erklären“, d. h. die genaueren Fragen schlicht abschneiden (*Roma locuta, causa finita*), so ist es genau dieser Mechanismus selbst, der jetzt zur Debatte steht.

3.1 Belastung

Man geht kaum fehl in der Annahme, daß die Berufsidentifikation des Priesters heute problematisch geworden ist, zumindest problematischer als sie noch vor ein oder zwei Jahrzehnten war. Die Bereitschaft, ja auch die Fähigkeit, sich vollen Herzens und guten Gewissens mit „der Kirche“ zu identifizieren, ist einigen Belastungen ausgesetzt.

Fragt man zunächst einmal ganz undifferenziert nach „Zufriedenheit im Beruf“, dann antworten mindestens 80% aller Priester positiv (CH 13, 30 und 61; D 78; A 100, 12), wobei tendenziell die Älteren überall etwas zufriedener sind als die Jüngeren. Erst bei genaueren Recherchen erweist es sich, daß „Zufriedenheit“ keineswegs volle Übereinstimmung mit dem System Kirche bedeutet, sondern eher als das persönlich so oder so gelungene Arrangement mit dem, was nicht zu ändern ist, gedeutet werden kann. Zu bedenken ist natürlich auch, daß die Antworten auf die einfache Frage nach den Gründen des Unbehagens mit Zurückhaltung zu interpretieren sind, denn oft ist es ja gerade die gelungene Sublimierung der wirklichen Belastungen, die ein effektives Weiterarbeiten überhaupt erst ermöglicht. Insofern dürften gerade in diesem Felde manche Fragen unbe-
wußt abgelenkt worden sein und sekundäre

Rationalisierungen, die ihrerseits ja durchaus handlungsstabilisierend wirken können, in einigen Antworten Eingang gefunden haben. So kann – um das an einem Beispiel zu illustrieren – ein Kaplan, dem sein Pfarrer in hohem Grade unsympathisch ist, zur Vermeidung eines unmittelbaren Dauerkonflikts im Pfarrhaus eine starke Antipathie gegen die kirchliche „Behörde“ aufbauen. Da diese auch den Pfarrer zu kritischen Äußerungen provoziert, finden sie in diesem gemeinsamen Sündenbock die Minimalbasis für die notwendige oder unvermeidbare Kooperation im Alltag. Im Fragebogen dürfte in einem solchen Fall nur die Kritik an der bischöflichen Behörde auftauchen².

Einige Annahmen

Trotz derartiger Einschränkungen des Aussagewerts mancher Ergebnisse lassen sich aufgrund der vorliegenden Daten jedoch folgende Annahmen formulieren und gerade im Vergleich der drei Länder untereinander annähernd bestätigen.

– Übereinstimmend – aber nicht überraschend – ist in allen Ländern das kritische Potential, das sich gegen die Kirchenoberen richtet, bei den jüngeren Priestern größer als bei den älteren. Das liegt natürlich auch daran, daß zumindest ein Teil der älteren Priester selbst zu den Kirchenoberen gehört oder ihnen als Jahrgangsgenossen mehr oder minder freundschaftlich verbunden ist.

– Etwas mehrdeutig ist die bei den jüngeren

² Es ist zu beachten, daß eine solche „Übertragung“ einer Antipathie vom Mitbruder auf die Institution – wenn überhaupt – eher dann zustande kommt, wenn der Ältere dem Jüngeren unsympathisch ist, als wenn diese Abneigung umgekehrt verläuft. Denn – wie es bei G. Schmidchen heißt: „Unzufriedenheit, die konkret im beruflichen Bereich entsteht, wird nicht ohne weiteres auf die Institution verallgemeinert, und umgekehrt: Konflikte, die die Institution erzeugt, schlagen nicht notwendigerweise in berufliches Unbehagen um. – Während ein verstärktes Amtsverständnis die Generalisierung der Konflikte mäßigt, ist ein horizontales Amtsverständnis (vgl. *Diakonia* 5, 1974, 259 – G. S.) eine der nicht unwesentlichen Voraussetzungen für die Verallgemeinerung der Reaktion auf Konflikte. Rein Berufliches und Institutionelles wird jetzt in einen größeren Zusammenhang prinzipieller Kritik gestellt. Der Nachweis: Priester mit eher vertikalem Amtsverständnis übertragen berufliche Konflikte weniger auf die Institution (Korrelationskoeffizient $r = .23$) als Priester mit horizontalem Amtsverständnis ($r = .34$). Die Unterschiede wirken nicht dramatisch, aber sie weisen in die erwartete Richtung. Priester mit einem vertikalen Amtsverständnis tragen zur Abkapselung von Konflikten bei, die aus der beruflichen Tätigkeit und Rolle des Priesters erwachsen. Tendenziiell können diese Priester mehr Konfliktspannung absorbieren, während die Priester mit einer horizontalen Orientierung eher dazu tendieren, die beruflichen Spannungen auf die Institution zu übertragen“ (D 85 ff).

Priestern sehr stark geäußerte Klage über „Belastung mit zu vielen Aufgaben“ (D 40; aber auch CH 14, 248 und A 117, 37 f), die einerseits sicher auf den zunehmenden Priesterangel zurückzuführen sind, andererseits aber auch in einem höheren Anspruchsniveau und damit einer geringeren Überlastungstoleranz der jüngeren Priester selbst ihren Grund haben mag. (Analoge Entwicklungen lassen sich auch in der Lehrerschaft nachweisen, wo generationsspezifische Gefühle unter den Etiketten „Selbstbestimmung“, „Ich-Identität“, „Vertretung berechtigter Interessen“ etc. natürlich deutlicher artikuliert werden.)

– Ist die „Zufriedenheit im Beruf“ noch überall mit 75–80% ausgesprochen positiv beantwortet, so wird etwa das „Verhältnis zum Ordinariat“ von nur noch 59% aller deutschen Priester als „sehr gut“ (13%) oder „gut“ (46%) eingeschätzt (bei den Weihenjahrgängen 1966/70 nur noch von 6% als „sehr gut“ und von 34% als „gut“; vgl. D 57). Die Zahlenwerte für Österreich (insgesamt rd. 50% „freundschaftlich“ oder „vertrauensvoll“ – A 100, S. XXVIII) liegen ähnlich, während in der Schweiz nur nach den „Beziehungen zum unmittelbaren kirchlichen Vorgesetzten“ gefragt wurde, die aber ebenfalls in dieser Größenordnung positiv bewertet wurden (30% freundschaftlich, 31% gegenseitig vertrauend, CH 13, 50).

Liest man diese Zahlen einmal umgekehrt, dann sind es immerhin 40–50% aller Priester (und bei jüngeren noch mehr), die ihr Verhältnis zu ihren Oberen selbst bestenfalls als „korrekt“ oder „es geht“ bezeichnen, so daß eine Nachfrage nach den speziellen Konfliktpunkten angezeigt ist.

3.2 Konflikte

Daß die Spannungen innerhalb des Klerus offensichtlich nicht geringer sind als in anderen Berufen auch, kann nur den noch verwundern, der gerade in der Priesterschaft (sozusagen per definitionem) ein besonders hohes Maß an Brüderlichkeit erwartet. Da zu den in dieser Hinsicht Enttäuschten auch viele Priester selbst gehören, ist es wiederum nicht erstaunlich, daß – nach „Arbeitsüberlastung“ – der „Mangel an Brüderlichkeit“ als relativ häufigster Grund für Unbe-

hagen im Beruf genannt wird (vgl. bes. CH 13, 31 und 60). Das nur vorweg.

Dem Themenkomplex „Belastung durch Vorgesetzte und Vorschriften“ ist besonders die österreichische Umfrage sehr detailliert nachgegangen (A 117, 90–115). Daraus ergab sich folgendes Bild:

Tabelle 1

Kirchliche Vorschriften bzw. Vorgesetzte sind

	in % (N = 4913)	eher		weder noch
		eine Hilfe	eine Belastung	
1. bei der Gestaltung der Meßfeier		68	16	16
2. bei der Gestaltung v. Tauf- u. Trauritus		58	11	31
3. bei der Gestaltung d. Religionsunterrichts		41	19	40
4. bei der Arbeit oder Mitarbeit an der Leitung d. Gemeinde		35	19	46
5. bei der Wahl des seelsorglichen Einsatzbereiches		40	24	36

Die auf den ersten Blick (wenn auch nur relativ) hohe Identifikation mit dem in Vorgesetzten und Vorschriften institutionalisierten und darin auch als „Hilfe“ empfundenen System Kirche fällt rapide mit der Entfernung vom unmittelbar eucharistischen bzw. sakramentalen Dienst in andere Bereiche priesterlicher Tätigkeit. Dann votiert sogar die Mehrheit für „Belastung“ oder bestenfalls „weder-noch“. Aus den sehr sorgfältigen Vergleichen der verschiedenen Priestergruppen, die sich hier nach Grad und Intensität ihrer Identifikation mit „der Kirche“ herauskristallisieren, lassen sich summarisch folgende Konsequenzen ziehen:

- Welt- und Ordenspriester unterscheiden sich in dieser Hinsicht überhaupt nicht.
- Nur bei dem Komplex „Gestaltung der Meßfeier“ spielt die Ortsgröße insofern eine Rolle, als Großstadtpriester sich etwas mehr „belastet“ fühlen als ihre Mitbrüder auf dem Land und in den Kleinstädten.
- Generell aber gilt, daß „Belastungen durch Vorschriften und Vorgesetzte“ eher empfunden werden
- von jüngeren Priestern (unter 42 Jahren),

- von Priestern, die – gleich welchen Alters – für Reformen aufgeschlossen sind,
- von Priestern, die sich für die Mitwirkung von Laien im Wortgottesdienst und in der Predigt, aber auch bei der Bestellung des Gemeindepfarrers engagieren,
- von Priestern, die die Bischofswahl durch direkte Wahl seitens aller Priester befürworteten und generell (zumindest in ihrer gemessenen Intention) einen „demokratischen“ Führungsstil bevorzugen,
- von Priestern, die Veränderungen des Priesterberufs (Zweitberuf, Priester im Nebenamt, auf Zeit etc.) wenigstens überlegenswert finden und dem täglichen Breviergebet ebenso wie der regelmäßigen Priesterbeichte nur noch sekundäre Bedeutung zubilligen,
- von Priestern, die dem Zölibat kritisch gegenüberstehen.

Es ergibt sich fast von selbst, daß Priester, die nach einem oder mehreren der genannten Merkmale dieser Gruppe angehören, in ihrem Beruf überdurchschnittlich unzufrieden sind und auch ein weniger freundschaftliches und vertrauensvolles Verhältnis sowohl zu ihren unmittelbaren Vorgesetzten wie auch zu ihrem Bischof haben, – unter der wohl etwas allzu stark verengenden Einschränkung auf „Kontakte mit Priestern und Priesterkreisen“ als nicht besonders kooperativ gelten³.

³ Vgl. A 117, 101, 108 und 115. Die Beurteilung des Merkmals „kooperativ“ ist etwas schwieriger, als es zunächst scheint. Da zur Kooperation ja stets mehrere gehören, bleibt die Frage „Kooperation mit wem?“ und „mit wem nicht?“ implizit immer mitgestellt. Was man aufgrund der speziellen Auszählung nach Altersgruppen schlußfolgern darf, ist etwa dies (A 117, 101):
 - Ältere Priester (über 52 J.), die für die Gestaltung der Meßfeier „Vorgesetzte und Vorschriften als Belastung“ empfinden, tendieren mehrheitlich dazu, allein zu wohnen, allein zu arbeiten etc., wahrscheinlich schon deshalb, weil sie gegenüber den „Jüngeren“ zu alt, gegenüber ihren Alterskollegen aber doch in einer verfestigten Minderheit sind und „Diskussionen“ hier wohl auch nicht mehr viel ändern dürften. (Immerhin gehören 97 der 851 über 61 Jahre alten österr. Priester zu dieser Minderheitsgruppe.)
 - Bei den jüngeren Priestern (unter 52 J.) ist die Tendenz eher umgekehrt. Hier ist die Tendenz zu Wohnungsgemeinschaft und Zusammenarbeit mit anderen Priestern bei denen, die sich durch die Kirche „belastet“ fühlen, eher größer als bei der mit der Kirche voll identifizierten Priesterschaft. Fast gleichförmig ist in beiden Gruppen die Beteiligung an Priesterkreisen (A 117, 101; vgl. aber auch A 118, 19-46). Auch wenn man nicht ohne Grund die Vermutung hegen möchte, daß die „kritisch“ eingestellten Priester kooperativer als andere sein müßten, darf man aus dem Nachweis, daß sie sich nur durchschnittlich an Priesterkreisen beteiligen, wohl nicht ohne weiteres den etwas pauschal klingenden Schluß ziehen, daß sie nicht kooperativer sind als andere auch (A 117, 115). Hier stellt sich wieder die Frage nach der Kooperation „mit wem?“ Die deutsche Untersuchung (D 81) kommt in diesem Zusammenhang zu folgendem Fazit:

Es sieht so aus, als ob die oben genannte Merkmalreihe, aus der sich vielleicht so etwas wie die Kunstfigur des „progressiven Priesters“ herausdestillieren läßt, einfach nur eine ableitbare Variante der Tatsache sei, daß es sich meist um jüngere Priester handelt. Das trifft allerdings nur halbwegs zu, denn es gibt – natürlich? – eine Kumulation derartiger Tendenzen vor allem bei jungen Priestern. Andererseits schlagen bestimmte Einzelprobleme immer wieder (statistische) Schneisen in den vermeintlich geschlossenen Block der älteren Kleriker, die keineswegs so einheitlich und vor allem nicht so „konservativ“ agieren, wie sie von den Vertretern eines auch unter den Theologen anzutreffenden Jugendkultes zuweilen dargestellt werden. In der BRD und in der Schweiz ist der Fragenkomplex „Autoritäre Konflikte“ ebenfalls ausführlich behandelt (D 85–127 und CH 14, 283–308 und 411–499), jedoch sind die Fragen anders formuliert und auch die Ergebnisse sind in unterschiedlicher Form (mit anderen Korrelationstabellen etc.) verarbeitet. Ohne auf die Fülle interessanter Einzeldaten hier näher eingehen zu können, lassen sich jedoch – vor dem Hintergrund der ausführlicher referierten österreichischen Ergebnisse zu diesem Themenfeld – summarisch etwa folgende Trends bzw. Schwerpunkte für alle drei Länder herausarbeiten:

- Die Vermutung, daß die Identifikation mit dem System Kirche bei den jüngeren Priestern insgesamt geringer – und damit die Kritik an diesem System größer – sei als bei älteren Priestern, läßt sich überall bestätigen (vgl. D 86; CH 13, 49 und CH 14, 306–8; A 117, 96 ff).
- Allerdings läßt sich die Schlußfolgerung „Je jünger, desto kritischer“ nicht ziehen, da bei den meisten Problemfragen die Allerjüngsten (also Weihejahrgänge nach 1966) meist etwas weniger „kritisch“ reagieren als die schon etwa 10 Jahre im Priesteramt Stehenden. Dabei muß es offen bleiben, ob das (noch) an einem Mangel an Standfestigkeit der jüngsten

„Während die zufriedenen (Priester) bei Schwierigkeiten das Gebet, das geistliche Leben als hilfreich empfinden und das Gespräch mit priesterlichen Mitbrüdern suchen, wenden sich die konfliktbelasteten Priester mehr ihrem Freundeskreis außerhalb der Priesterschaft zu. Tendenziell führen Konflikte also dazu, daß die Interaktion der Priester innerhalb des Standes herabgesetzt wird. Kontakte mit Außenstehenden werden lebhafter.“

Kapläne liegt oder ob einfach die Selektion dieser Jahrgänge schon anders verlaufen ist und wirklich eine größere Identifikation mit der Kirche schon die vielleicht gar nicht immer voll reflektierte Bedingung für die Wahl des Priesterberufs war.

- Wirklich konfliktträchtig ist – oder wäre – allerdings nur die allgemeine Durchsetzung *einer* von den beiden identifizationshemmenden und gegen die gegenwärtige Kirche kritischen Positionen, wie sie in allen Untersuchungen deutlich und keineswegs nur als Splittergruppen auftauchen. Sie konnten sich bislang stets in der Balance halten, was in der Praxis allerdings dennoch manches Problem der Personalrotation der sog. „schwierigen Fälle“ auslösen mochte.

Das sei nur an einem Beispiel aus der Schweiz verdeutlicht: Auf das Statement 43 (CH 13, 30): „Der Priester soll in seiner Sorge um den Menschen gegebenenfalls den offiziell-kirchlichen Standpunkt als nicht zutreffend bezeichnen“, antworteten

1. voll und ganz einverstanden 16% aller
2. im großen u. ganzen einverst. 32% Welt-
3. eher nicht einverstanden 28% prie-
4. absolut nicht einverstanden 18% ster

Diese Streuung entspricht fast einer Normalverteilung. Das ist für das „System“ recht vorteilhaft, da sich damit eine breite, vermittelnde Pufferzone zwischen die „radikalen Minderheiten“ schiebt und diese (statistischen) Randgruppen einerseits durch vielerlei persönliche Verflechtungen noch in der Kirche hält, andererseits eine direkte Konfrontation zwischen den Extremen vermeidet. Das gelingt auch und gerade dann, wenn sich beide „Richtungen“ in eigenen Zirkeln organisieren⁴. Diese Vereinigungen (Una voce,

⁴ Auf der Basis einer heutigen Gemeinde stellt sich das Problem allerdings ganz anders dar. Denn bei zunehmendem Priesterangel wächst auch die Möglichkeit, daß ein einzelner Gemeindepriester, der sich betont progressiv oder konservativ artikuliert, eben dadurch den jeweils anders orientierten Teil des Kirchenglaubenden abstoßt. Selbst bei einer – dank hoher Individualmotorisierung – theoretisch oft gegebenen Möglichkeit, sich zu ferner liegenden Gemeinden hin zu orientieren, dürfte eine solche Kompensationschance auf die Dauer nicht viel nützen. Vielmehr ist zu vermuten, daß mit der Zunahme derartiger Situationen einer (von vielen zumindest so empfundenen) Einseitigkeit im pastoralen Stil einer Gemeinde die Zahl der regelmäßigen Kirchenbesucher zurückgehen wird. Da eben dies – der Rückgang der Dominikantenzahl

der Fels, oder am anderen Ende SOG-Gruppen, Christen für den Sozialismus u. a.) könnten „dem System“ theoretisch gefährlich werden, wenn sie selbst eine in sich geschlossene Einheit bildeten (was kaum der Fall ist) und außerdem jemals doch mehr als (bislang maximal etwa) ein Fünftel der Priester und engagierten Laien zu binden vermöchten. So aber haben sie faktisch nur die (auch für die beteiligten Individuen psychologisch sicher wichtige) Funktion, ein Forum für die gemeinsame Klage über die jeweils „anderen“ zu bieten, was am Ende zu nichts führt, als daß das kritische Potential, das sich hier zunächst einmal gesammelt hatte, vielleicht ganz effektiv formuliert, zugleich aber auch abgebaut und damit ungefährlich wird für das „System“, gegen das es sich ursprünglich gerichtet hat. Härtere Konflikte werden meist individualisiert und enden in der Regel mit der oft provozierten Niederlegung aller Ämter, nicht selten auch mit dem Austritt aus der Kirche überhaupt.

In der Regel kommt es gar nicht so weit, dank eines für die kirchliche Erziehung typischen Merkmals – nämlich des Denkens in langen Zeiträumen oder besser noch: infolge der stets vermittelten Vorstellung, daß „die Kirche“ nur in Jahrhunderten denke. Das war und ist wahrscheinlich auch die Basis für jegliche „Theologie der Hoffnung“, und das säkularisierte Denaturat davon kennt der Soziologe als die (angeblich nur für Mittelschichten bezeichnende) „aufgeschobene Bedürfnisbefriedigung“ (deferred gratification pattern). Unmittelbar auf unser Problem angewandt hat dieses Langzeit-Denken in der Tat eine für „Reformer“ und „Konservative“ vermittelnde Funktion. Denn:

„Wer sich innerhalb der Reformfraktion mit der Kirche identifiziert, beurteilt die Entwicklung positiv, das heißt günstig für die Reform. Umgekehrt beurteilen Konservative, die sich mit der Kirche nicht identifizieren können, die Entwicklung der letzten Jahre äußerst negativ, unter Beibehaltung... einer hohen beruflichen Identifikation. Die Kirche

– in den letzten Jahren schon ganz eindeutig ist und eine kontinuierliche Abnahme von 50,6% (1950) auf 32,4% (1972) aufweist (vgl. HK 28, 1974, 255, Tab. 9), käme es nur noch darauf an zu prüfen, ob diese Distanzierung der meisten Katholiken von ihrer Kirche tatsächlich nur (oder vorwiegend) auf einige problematische Enzykliken, Hirtenbriefe etc. zurückzuführen ist oder nicht doch (auch) auf die – im Einzelfall oft respektable – hartnäckige Einseitigkeit einzelner Priester.

treibt gewissermaßen von ihnen und ihren Idealen weg. Die Konservativen dagegen, die sich mit der Kirche in ihrer gegenwärtigen Gestalt identifizieren, beurteilen auch die Entwicklung positiv, aber sie meinen natürlich etwas ganz anderes damit als die Reformer.“ (D 105)⁵

3.3 Lösungen?

Will man sich nicht allzu sehr darauf verlassen, daß die gemeinsame Hoffnung auf eine jeweils ganz anders vorgestellte Zukunft die Probleme dadurch löst, daß sie den jeweiligen Konflikten sub specie aeternitatis einfach ihre Aktualität und Brisanz forttheologisiert, dann wird man wenigstens einige Überlegungen auf die Probleme verschwenden müssen, die schon heute eine Mehrheit – oder zumindest eine sehr große Minderheit – von Priestern für reformbedürftig hält.

Es besteht wohl kaum ein Zweifel daran, daß die Infragestellung eines Systems von innen her, also in unserem Fall durch einen Teil der Priesterschaft selbst, ein Signal ist, das niemand übersehen sollte, dem am Überleben dieses Systems – der Kirche – gelegen ist. Versucht man einmal, die Tabellen zur „Krisendiagnose“ (D 99), über „Gründe des Unbehagens“ (CH 13, 61) oder zum „Kirchenverständnis“ (A 100, VIII ff) quer zu lesen, dann tauchen neben unspezifischen Merkmalen (wie „Arbeitsüberlastung“) und theologisch tradierten Leerformeln (wie „zu wenig Vertrauen auf den Geist Gottes“)⁶ eine Reihe von Stichworten

⁵ Der Beobachter der politischen Szenerie in der BRD wird an analoge Entwicklungen in der SPD erinnert. Gerade die Bemühungen um ein Langzeitprogramm sollten auch einmal unter diesem Gesichtspunkt gesehen werden, zumal eine politische Partei – zwangsläufig immer stark auf die Aktualitäten des Tages fixiert – auch des „archimedischen Punktes“ entraten muß, den die regionale Kirche in der Institution des Papsttums zur Verfügung hat. Es wäre sicher recht aufschlußreich, in einer detaillierten Analyse innerkirchlicher Konflikte einmal festzustellen, in welchem Ausmaß der Argumentationskomplex „Rom“ – als Tröstung oder Drohung eingebracht – zur Regelung und Verarbeitung solcher Streitfälle beigetragen hat.

⁶ Dieser etwas abschätzig klingende Begriff „Leerformel“ bedeutet hier nichts anderes, als daß ein derartiges Merkmal bei Einzelnen (oder auch bei Gruppen) durchaus begründet auftreten bzw. geäußert werden kann, und so – individuell wie sozial – von großer Wichtigkeit sein mag. Nur: Vertrauen, Gemeinschaftsgefühl, Hoffnung etc. ergeben sich erst auf der Basis eines kooperativen Handelns, sind insofern Folgen vorangehender Handlungen und können sicher nicht einfach ad hoc „organisiert“ werden. Hier aber geht es vorrangig um die Veränderung von Strukturen, die durch Veränderung der Institutionen tatsächlich verbessert werden könnten.

in mancherlei Abwandlung immer wieder auf. Daß z. B. in der BRD 74% der „Reformer“ die „veralteten kirchlichen Strukturen“ als Krisenursache am häufigsten nennen (gegenüber nur 11% Nennungen bei den „Konservativen“), während die „Konservativen“ sogar zu 86% die „Verwirrung in der Theologie“ als Hauptursache beklagen („Reformer“: 40%) ist nicht überraschend⁷, dokumentiert sich doch gerade darin noch einmal die Divergenz der Priesterschaft selbst in der Einschätzung der Situation (D 99).

Aufschlußreicher scheinen mir deshalb die Gründe zu sein, die insgesamt häufig genannt werden, bei denen aber die Streuung zwischen „Reformern“ und „Konservativen“ relativ gering ist, so daß man von einem relativ kompakten Meinungs-votum einer großen Zahl von Priestern ausgehen kann, das außerdem in der gesamten Priesterschaft nicht kontrovers ist. Unter diesen Voraussetzungen fallen in der insgesamt 36 „Gründe“ umfassenden Krisendiagnose der BRD-Untersuchung (D 99) die in Tabelle 2 (Seite 186) angeführten Ursachen besonders auf.

Welche Konsequenzen lassen sich daraus ziehen? Der gemeinsame Nenner sind offenbar wiederum gravierende Unterschiede in der Beurteilung der Situation. Das – angesichts der Unsicherheit der Kirchenführung – fast unvermeidbare Verwiesensein auf „eigene Gedanken“, Selbständigkeit etc. wäre ja auch positiv zu werten, wenn sich Eigeninitiativen nicht stets (und oft unerwartet) an strukturellen Grenzen stoßen würden (zur Zeit z. B. Ökumenischer Gottesdienst oder Problem der Erstbeichte von Frühkommunikanten)⁸. Die von manchem Priester (und auch Laien) in Problemfällen schon erfahrene Auskunft: „Du mußt Dich selbst entscheiden, aber die Kirche sagt Dir (hinterher), ob die Entscheidung richtig war oder nicht“, ist weder eine menschenwürdige noch auf die Dauer praktikable Maxime. So bieten sich auf der Basis der Defizienzerfah-

⁷ Daß auch viele „Reformer“ die „Verwirrung in der Theologie“ beklagen, ist verständlich, obwohl sie sicher die fortdauernde Geltung gerade der theologischen Schulen beklagen, auf die die Konservativen sich stützen.

⁸ Daß die Priester „niemals ihre eigenen Gedanken vortragen (sollen)“ steht – sicher etwas mißverständlich formuliert – schon (oder noch) im Konzilsdekret „Presbyterorum ordinis“. Vgl. K. Rahner – H. Vorgrimler (Hrsg.), Kleines Konkordienkompendium, Freiburg 1966, 566, Kommentar 554 f.

Tabelle 2

Frage: Man sagt, die Kirche ist heute in eine Krise geraten. Worauf führen Sie diesen Zustand zurück?	Welt- und Ordenspriester insges.	Welt- und Ordenspriester, die auf die Frage, ob in der Kirche energische Reformen vorangetrieben werden sollten, antworteten		
		ja	teils/teils	nein
	%	%	%	%
Unsicherheit der kirchlichen Führung	46	43	46	50
Auseinandertreten von theologischer Wissenschaft und Verkündigung	38	34	41	42
Mangelnde Einigkeit unter den Geistlichen	38	29	41	46

rung der Mehrheit aller deutschsprachigen Priester zur Wiederherstellung der Autorität (pastoral ausgedrückt: der Glaubwürdigkeit) der Kirche im wesentlichen folgende Wege an, die schon jetzt als Schwerpunkte der Kirchenreform anzusehen sind und – in der detaillierten Auswertung der Umfragedaten – je eines eigenen Kommentars bedürften. Hier können sie nur benannt werden:

a) *Verbesserung der Ausbildung im Bereich der Theologie*

– was nun nicht einfach heißt „mehr Psychologie“ oder „mehr Soziologie“, sondern eher z. B. bessere Ausbildung in Fragen des „geistlichen Lebens“ – ein Bereich, in dem in der BRD gerade die jüngeren Priester ein Defizit anzeigen (D 197)⁹. Auf jeden Fall aber heißt Verbesserung der Ausbildung überlegte Anpassung der Lehrinhalte an die veränderten Realitäten, damit das wohl immer unvermeidliche und auch notwendige „Auseinandertreten von Theologischer Wissen-

schaft und Verkündigung“ nicht zu einem Bruch oder Widerspruch wird. Daß dabei die Theologie als die „Theorie des Glaubens“ keineswegs immer vorn ist, sondern sich – wie früher auch – zuweilen in manche Sackgassen verrennt, sei unbestritten. Sie bedarf der Rückmeldung (des „Feed back“) aus der Praxis ebenso wie die Praxis der Reflexion bedarf, soll sie nicht in Routine versacken oder sich in Aktionismus verschleißen.

b) *Entwicklung neuer Formen menschlicher und vernünftiger Partizipation in Entscheidungsprozessen*

Auch das heißt nicht „Demokratisierung“ um jeden Preis und überall, und vor allem auch nicht Aufhebung der Arbeitsteilung, die eine unabdingbare Voraussetzung für das Leben (und Überleben) komplex und kompliziert gewordener Gesellschaftsformen ist. Aber es bedeutet gegenseitiges Ernstnehmen über alle hierarchischen Stufenleitern hinweg, was gerade die innerkirchliche „Personalpolitik“ wahrscheinlich schwieriger, aber mit Sicherheit auch effizienter machen würde als bisher. Der Problembereich ist in den Umfragen meist unter dem nicht ganz treffenden (aber modischen, und darum verständlichen) Stichwort „demokratischer Führungsstil“ abgehandelt, bezieht sich also vor allem anderen auch auf die Ausübung von – und nicht nur auf das Leiden unter – Autorität.

c) *Neuordnung der priesterlichen Lebensformen*

– was implizit auch eine Veränderung des kirchenrechtlich nicht gerade glücklich fixierten Verhältnisses von Priester und Laien bedeutet. Über Formvarianten (Priester als

⁹ Die Angaben zu diesem Komplex sind zwischen den Ländern etwas widersprüchlich. Tabelle A 71 (D 197) zeigt eindeutig ein zunehmendes Defizit der jüngeren Priester in ihrer Antwort auf die Frage: „Hat man Ihnen in Ihrer Studienzeit Wege zum geistlichen Leben gezeigt?“

Die österreichische Untersuchung hat diese Frage nicht direkt gestellt, kommt aber zu der Ansicht, daß gerade jüngere Priester aufgrund der bei ihnen überwiegenden Kritiken an traditionellen Formen der Spiritualität ihre eigene Unerfahrenheit im geistlichen Leben nicht als besonderen Mangel empfinden (A 116, 39). In der Schweiz schließlich finden besonders die 31–40-jährigen Priester ihre Ausbildung „als Grundlage für geistliches Leben“ ungenügend. So urteilen jedenfalls 50% dieser Altersgruppe, während sich nur 39% der unter 30-jährigen negativ äußern (CH 14, 201). Alle älteren Priester urteilen (in allen Ländern) sehr viel positiver über ihre Ausbildung, was natürlich auch damit zusammenhängen mag, daß nach einem schließlich so oder so gemeisterten Leben gerade die Studienphase immer günstiger beurteilt wird als in einer Problemsituation, für deren Lösung man trotz der noch gar nicht so lange zurückliegenden Seminarzeit nun doch keine praktikablen Rezepte zur Hand hat.

Zweitberuf, als Nebenberuf, Week-end-Priester, Frau im Priesteramt etc.) wird seit Jahren diskutiert, ohne daß sich wirklich etwas geändert hätte – außer der eher unwilligen Duldung von Sonderregelungen (z. B. evangelische Pfarrer, die konvertieren, dürfen verheiratet bleiben, auch wenn sie weiterhin als Priester tätig sein wollen). Immerhin – und das soll als Faktum nicht unterschätzt werden – ist es allgemein zu einer Schärfung des Problembewußtseins gekommen, und dies wäre eine – wenn auch nicht hinreichende – so aber doch notwendige Bedingung dafür, daß eine Reform auf diesem Gebiet nicht nur verordnet, sondern auch angenommen werden könnte. Im Zentrum der Diskussion dieser Thematik und deshalb auch im Schnittpunkt vieler Fragen der Forschungsprojekte in den drei Ländern steht jedoch das Problem, das unter dem Stichwort „Zölibat“ zusammengefaßt wird und deshalb auch hier einer etwas ausführlicheren Behandlung bedarf.

Alex Stock

Wirbel um die Auferstehung

Resümee einer Debatte

Das folgende Resümee einer Debatte zur /Auferstehung“ will die Aufmerksamkeit auf einige theologische Probleme hinlenken, die nicht unmittelbar in die Verkündigung gehören, wohl aber für das eigene Glaubensbewußtsein und damit indirekt auch wieder für die Glaubwürdigkeit der Verkündigung wichtig sind. red

Nicht jeder Wirbel muß ein Strudel sein, der in den Abgrund zieht. Aber manche Wirbel lassen tiefer blicken und Strömungen erkennen. Ein solcher Wirbel scheint mir die Debatte um die Auferstehung zu sein, die im Jahre 1973 durch einen Gastvortrag von R. Pesch in Tübingen ausgelöst wurde. Genau zu besichtigen ist er in Heft 3 des Jahrgangs 1973 der „Theologischen Quartalsschrift“, Tübingen. Denen, die dazu Zeit und Gelegenheit nicht haben, soll hier ein kurzer kommentierter Bericht davon gegeben werden. Erschienen sind in dem genannten Heft der Vortrag von R. Pesch sowie Stellungnah-

men der Katholischen Theologen W. Kasper und K. H. Schelkle und der evangelischen Neutestamentler P. Stuhlmacher und M. Hengel; dazu eine abschließende Stellungnahme von R. Pesch – insgesamt ca. 100 Seiten mit viel historischem Detail; der Bericht muß also notgedrungen vereinfachen, wenn er versucht, die entscheidenden Gesichtspunkte der Tübinger Auferstehungs-Debatte herauszuarbeiten.

I. R. Peschs Konzeption

1. Die Grundthese

„Die Rede von der Auferstehung Jesu ist ... Ausdruck des gläubigen Bekenntnisses zur eschatologischen Bedeutung Jesu, seiner Sendung und Autorität, seiner göttlichen Legitimation angesichts seines Todes“ (226). Das Kerygma von der Auferstehung Jesu wurde nicht ausgelöst durch „irgend etwas nach dem Tode Jesu“ (271), sondern durch den Tod Jesu selbst. Durch den Kreuzestod werden Jesu messianisch-eschatologische Sendung und seine göttliche Legitimation nicht infragegestellt oder widerlegt. Sein Tod am Kreuz ist auch nicht bloß Konsequenz seines Wirkens, sondern gerade Vollendung und göttliche Rechtfertigung seiner Existenz als eschatologischer Prophet. Im Tod vollendet sich die sein Leben und Wirken prägende „Gottesgewißheit“. Und entsprechend gilt für die Jünger, daß sie den Glauben, den Jesus von Nazareth in ihnen gestiftet hatte, durch den Kreuzestod nicht verloren haben; sein Tod war für sie vielmehr die endgültige Bestätigung ihres Glaubens an seine messianische Sendung. Man kann damit rechnen, „daß die Jünger gemäß der Ankündigung Jesu seinen Tod bestanden und verstanden haben“ (220). Der Ausdruck dafür ist das Auferweckungs-Kerygma. Der Tod Jesu selbst und nicht ein neues Ereignis oder Widerfahrnis nach diesem Tod ist „das Ereignis der Entbindung seines Geistes, des Geistes Gottes“ (271), durch den das Kerygma und der urchristliche Enthusiasmus ausgelöst wurde.

2. Die Argumente

a) Das „leere Grab“ ist kein Ansatzpunkt für „irgend etwas nach dem Tode“. Im paulinischen Auferstehungs-Kerygma spielt das leere Grab, ja – trotz der Erwähnung des „begrab-

ben“ in 1 Kor 15 – das Grab Jesu überhaupt keine Rolle. Aus den Berichten der Evangelien läßt sich die Auffindung des leeren Grabes als historisches Faktum nicht unbezweifelbar sichern. Bereits im ältesten Bericht Mk 16,1–8 kommt es nicht als historisches Faktum vor, das die Frauen „rekonstruieren“, sondern im Munde des Engels, dem das urchristliche Kerygma in den Mund gelegt wird, also als „Implikation der Auferstehungsvorstellung“ (205). Da auch die Episode der Grablegung durch Joseph von Arimathäa „nicht über berechnete historische Zweifel erhaben“ (206) ist, läßt sich nicht sicher sagen, ob der Jerusalemer Urgemeinde überhaupt das Grab Jesu bekannt war. Die Verkündigung der Auferweckung ist auch an die Vorstellung eines leeren Grabes nicht unbedingt gebunden; denn in Mk 6,14.16 ist eine Vorstellung erkennbar, dergemäß Volksmeinung und Herodes angesichts der Wunderbarkeit Jesu von der Auferweckung Johannes des Täufers sprechen können, ohne daß das Täufergrab als leer vorausgesetzt würde.

b) Die „Erscheinungen“ entfallen als Grund für die Entstehung des Auferstehungskerygmas. Die Erscheinungsberichte der Evangelien setzen immer schon das urchristliche Kerygma voraus, das dem „angelus interpret“ am Grabe in den Mund gelegt wird; die Erscheinungen kommen also – wenn es sie überhaupt geben sollte – bestenfalls für die Bestätigung, nicht aber für die Entstehung des Auferstehungskerygmas in Frage. Es gibt sie aber historisch nicht. Denn die im ältesten Auferstehungszeugnis 1 Kor 15,5 ff vorkommende Formel „ophthe + Dativ“ (er erschien dem...) ist nicht wie in der traditionellen Exegese als Hinweis auf historische Erscheinungsereignisse anzusehen, sondern als Legitimationsformel, die die autorisierten Träger der urchristlichen Botschaft benennt.

Der Täuferbewegung und von daher auch der Jesusbewegung ist eine Vorstellung vertraut, nach der ein einzelner, der als eschatologisch-messianischer Prophet gilt, durch sein Martyrium selbst als von Gott gerechtfertigt angesehen wird, was man mit der Kategorie „Auferweckung“ ausdrückt. Neutestamentliche Belegstelle ist Mk 6,14.16. Von dieser Interpretationskategorie her (nicht von der Vorstellung einer in Jesus beginnenden allgemei-

nen Totenauferweckung her) konnten die Jünger Jesu „angesichts seines Kreuzestodes seine die Erwartung der Traditionen erfüllende und überbietende eschatologische Sendung und Heilsbedeutung proklamieren mit der Botschaft: Er ist auferweckt“ (225).

3. Konsequenzen

Ist die Annahme der historischen Fakten „leeres Grab“ und „Erscheinungen“ nicht mehr vonnöten, um die Entstehung des Osterglaubens zu erklären, so bedeutet das für die moderne Vernunft eine erhebliche Entlastung, insofern die „Glaubensbedeutung Jesu“ aufgewiesen werden kann, ohne „ein unserem Denken nicht mehr akzeptables theistisch-supranaturalistisches Offenbarungs- und Vermittlungsschema“ (227) zugrunde zu legen. Die Christologie kann sich auf Jesus, sein Wirken, sein Selbstverständnis, sein Geschick und seinen Tod konzentrieren. Historische Leben-Jesu-Forschung und Theologie des Todes bleiben als entscheidende Aufgabe.

II. Gegenargumente

Begeisterung und völlige Ablehnung habe dieser Vortrag geerntet, meldet die „Theologische Quartalschrift“; in den veröffentlichten Voten gibt es ausschließlich Ablehnung, wobei die grundsätzlichen und ins historische Detail gehenden Argumente konvergieren¹. Im wesentlichen sind es folgende: 1. Das von Pesch mit fragwürdigen gattungsgeschichtlichen Argumenten gegen den unmittellbaren Text behauptete Desinteresse der Jüngergemeinde am Problem des Grabes widerspreche entschieden der religiösen Situation zur Zeit Jesu.

Neuere religionsgeschichtliche und archäologische Forschungen bezeugten gerade für diese Zeit einen intensiven Gräberkult, wobei vor allem die Gräber der jüdischen Märtyrer und Propheten große Verehrung genossen hätten, da man sie als sichere Anwärter auf die Auferstehung der Toten angesehen hätte. Gerade die vom leeren Grab herrührende Verweigerung des üblichen Gräberkults durch die Jesusgemeinde sei als religionsgeschichtliches Novum und Proprium anzusehen.

¹ In die gleiche Richtung geht im großen und ganzen auch H. Klings Stellungnahme „Zur Entstehung des Auferstehungsglaubens“ in: *Theologische Quartalschrift* 154 (1974) 103–117.

2. In der „ophthe + Dativ-Formel“ von 1 Kor 15,5 ff werde das sekundäre Motiv der Legitimation der Zeugen durch Pesch zum Hauptmotiv gemacht unter Eliminierung des eigentlichen Grundmotivs, des Sehens. Die Formel besage gerade, daß die 1 Kor 15 erwähnten Zeugen als Zeugen des gekreuzigten und auferweckten Jesus Christus legitimiert seien kraft seiner Offenbarung und Erscheinung vor ihnen.

3. Das von Pesch rekonstruierte Interpretationsschema verdanke sich einer „kombinatorischen Magie“ mit z. T. nachneutestamentlichen und christlich beeinflussten Texten. Bei der als neutestamentlichen Kronzeugen aufgeführten Stelle Mk 6,14.16 handle es sich um keine ernsthaftige Analogie zur Auferweckung Jesu, sondern um die Meinung des Volkes und des Herodes Antipas, Jesus sei als Wundertäter der Johannes redivivus. Um eine Analogie zur Auferstehung Jesu handle es sich hier gerade nicht, „es sei denn, man glaubt, der Gekreuzigte sei in Simon-Petrus hinein auferstanden, Simon sei der Jesus redivivus, der dessen Werk weiterführt. Solche Exegese würde zwar eine ganz neue Begründung des heute so umstrittenen Petrusamtes ermöglichen, aber sie entfernte sich doch wohl allzuweit von allen neutestamentlichen Aussagen“ (Hengel 258 f).

4. Entgegen der Vollendungsthese von Pesch halten alle Diskussionspartner daran fest, daß der Kreuzestod als Schandtod, Bruch und Katastrophe verstanden werden muß. Entgegen der Durchhaltethese betonen sie, daß die Tradition von Jüngerflucht und Jüngerunverstand doch wohl einen historischen Kern haben müsse. Die Auferweckung Jesu sei ein Neuanfang, verdanke sich einer neuen Initiative Gottes und führe zu neuen Erfahrungen. Nur dadurch und nicht durch Erinnerung und Anwendung von Interpretationsschemata allein sei das Osterkerygma und die Dynamik der missionarischen Expansion nach Ostern erklärlich.

5. Durch alle Beiträge geht der Einwand, daß hier durch eine „einseitig akzentuierte und spekulativ belastete Interpretationsmethode“ (Stuhlmacher 246) einem dogmatischen Interesse zum Sieg verholfen werden solle. Der Beitrag von Pesch löst bei allen Debatanten Bedenken an der methodischen Solidität aus. „Kritischer müßten mir die Histo-

risch-Kritischen sein“ nennt mit einem Wort von K. Barth Stuhlmacher seinen Beitrag, Hengel zweifelt angesichts der in der Exegese möglichen Hypothesenkonstruktionen daran, „ob wir Exegeten noch zu retten sind“, und Kasper fragt kritisch nach der Methode einer theologisch in Dienst genommenen historisch-kritischen Exegese.

III. Nachbemerkungen

R. Pesch reagiert in seiner abschließenden Stellungnahme zu den ohne Zweifel hart und scharf vorgetragene Angriffen auf seine These mit einer Rundumverteidigung. Am Schluß ist der Gesprächsstand klar, ein Gesprächsfortschritt aber eigentlich nicht erkennbar. Es hat auch den Anschein, daß er auf der bisherigen, vor allem historischen Argumentationsebene nicht weiter erreichbar ist. Das wird deutlich in einer Bemerkung am Schluß des Vortrags von Pesch, wo es heißt: „Unser Diskussionsvorschlag wäre als fundamentaltheologischer Diskussionsvorschlag auch dann wohl nicht schon erledigt, wenn die Erfassung und Auswertung des religionsgeschichtlichen Materials... (und die) traditionsgeschichtlichen Hypothesen korrekturbedürftig wären“ (227). Hier kommt zum Vorschein, daß es Pesch – wie seine Kontrahenten ja auch vermuten – um bestimmte systematische Grundanliegen geht. Mir scheint, es sind diese zwei:

1) Nur durch die Rekonstruktion der historischen Realität Jesu von Nazareth ist heute eine vernünftige Grundlage für den Glauben zu finden, die mehr ist als subjektive Versicherung oder supranaturalistische Zumutung. Hier liegt die entscheidende theologische Aufgabe der historisch-kritischen Exegese.

2) Der Tod Jesu ist als Vollendung und Bestätigung seines Lebens anzusehen. Dies zu explizieren ist heute Aufgabe einer Theologie des Todes.

An diesem systematisch-methodisch orientierten Doppelinteresse muß m. E. die weitere Diskussion zunächst ansetzen. Dazu zum Abschluß zwei Überlegungen:

1. Methodische Revision der historisch-kritischen Exegese

Daß nach der Bultmannschen Lähmung das Problem des historischen Jesus in den letzten

zehn Jahren wieder in den Mittelpunkt des exegetisch-theologischen Interesses gerückt ist, ist verständlich und legitim. Dennoch wird nur ein gänzlich vom Horizont der eigenen Zeit Befangener leugnen können, daß der in vielen Untersuchungen aus der neutestamentlichen Überlieferung rekonstruierte Jesus von Nazareth auch Züge der geistig-sozialen Situation eben dieses Jahrzehnts angenommen hat. Das ist kein Schaden, sondern nur ein Zeichen für die Unumgänglichkeit der hermeneutischen Situation. Wer sich jedoch der Gefahr, die A. Schweitzer zu Beginn dieses Jahrhunderts der Lebens-Jesu-Forschung ins Stammbuch schrieb, daß nämlich jeder Jesus nach seinem eigenen Bild und Gleichnis rekonstruiere, jedoch leicht hin enthoben fühlt und in dem jetzt rekonstruierten Jesus die endlich objektive historische Wirklichkeit als den heute jedermann vernünftig ausweisbaren Grund des Glaubens zu haben meint, täuscht sich nicht nur über seine geschichtliche Lage, sondern auch über die Möglichkeiten der historischen Vernunft. Eine historisch-kritische Exegese, die ihre vornehmste Aufgabe im Abtragen alles „Sekundären“ sieht, um so fundamental-theologisch auf den harten und verlässlichen Grund der geschichtlichen Wirklichkeit zu kommen, orientiert sich an einem Wirklichkeitsverständnis und arbeitet mit einem Verifikationsmodell, das den Reflexionsstand der wissenschaftlichen Methodendiskussion (z. B. in der Wissenssoziologie, den Sprach- und Literaturwissenschaften, der Geschichtswissenschaft) nicht genügend berücksichtigt. Der Literaturwissenschaftler H. Weinrich hat als interessierter Beobachter der theologischen Szene auf die methodologische Befangenheit einer so orientierten historisch-kritischen Exegese jüngst hingewiesen: „Es ist... nicht recht einzusehen, warum die Theologen zusammen mit den Historikern wie fixiert auf den einen Punkt starren, wo es um die Wahrheit einer Geschichte geht. Die Faktizität ist nicht die *conditio sine qua non* dafür, daß eine Geschichte uns etwas angeht, uns ‚betrifft‘. Auch fiktionale Geschichten können im Modus der Betroffenheit rezipiert werden. Die Betroffenheit ist eine generell narrative und nicht spezifisch-historische Kategorie, und die Betroffenheit beim Hören einer fiktionalen Geschichte kann ebenso wie

beim Hören einer tatsächlich geschehenen Geschichte jenes Weiterhandeln und das zugehörige Nacherzählen auslösen, das denen auferlegt ist, die hingehen und ein gleiches tun wollen“². Gewiß ist es für die christliche Theologie nicht einfach gleichgültig, ob und in welchem Sinn ihre Texte fiktional sind. Aber die Wirksamkeit fiktionaler Geschichten (man denke nur an die Bedeutung des Oedipus-Mythos) zeigt, daß nicht das, was hinter, sondern was in Geschichten steckt, dafür verantwortlich ist, ob und wie sie weiterwirken. Das fundamentaltheologische Interesse am Aufweis der Wirklichkeit des Glaubens für den, der nicht oder noch nicht glaubt, sollte sich darum nicht fixieren lassen durch den Zwang, dieser Aufweis sei heute nur zu leisten, indem man durch historische Rekonstruktion Jesus von Nazareth als Grund des Glaubens vernünftig akzeptabel mache. Viel entscheidender ist, ob die erzählten Geschichten der biblischen Überlieferung noch eingreifen in die Geschichten, in die wir heute verstrickt sind. Und darum ist vor allem zu fragen, welche Modelle der Welterfahrung und Weltbewältigung sie in ihrer Tiefenstruktur enthalten. Welche Konfliktkonstellationen und -lösungen, welche Identifikationsmöglichkeiten sie anbieten, welche Spielräume der Erfahrung und des Handelns sie eröffnen. Und was all dies angeht, ist man mit der erzählten Geschichte von Tod und Auferstehung Jesu noch längst nicht am Ende. Ich halte es für möglich, daß die strukturelle Textforschung (vor allem die Erzählforschung) und die pragmatische Textwirkungsforschung, die heute in der Literaturwissenschaft mit großer Intensität betrieben werden, die historisch-kritische Exegese aus dem etwas unfruchtbaren Zustand, in dem sie sich nach meiner Überzeugung im Augenblick befindet, befreien kann³. Die Strukturelle Erzählforschung steht in der Theolo-

² H. Weinrich, *Narrative Theologie*, in: *Concilium* 9 (1973) 329–334, hier 333 f.

³ Vgl. A. Stock, *Umgang mit theologischen Texten*, Einsiedeln 1974 [Literatur].

⁴ M. Brändle, *Die synoptischen Grabeserzählungen*, in: *Orientierung* 31 (1967) 179–184; E. Guttgemanns, *Linguistische Analyse von Mk 16, 1–8*, in: U. Gerber – E. Guttgemanns (Hrsg.), „Linguistische“ Theologie, Bonn 1972, 59–100; L. Marin, *Die Frauen am Grabe, Versuch einer Strukturanalyse an einem Text des Evangeliums*, in: Cl. Chabrol – L. Marin (Hrsg.), *Erzählende Semiotik nach Berichten der Bibel*, München 1973, 67–85; Fr. Schneider – W. Stenger, *Beobachtungen zur Struktur der Emmausperikope (Lk 24, 13–35)*, in: *BZ* 16 (1972) 94–114.

gie, zumal im Bereich der Osterüberlieferung⁴ noch sehr am Anfang. Doch ist so viel schon zu sehen, daß man in dieser Richtung vielleicht aus Frontstellungen herauskommt, an denen innertheologisch gewiß noch Wirbel entstehen kann, an denen die Auseinandersetzungen der Gegenwart jedoch nicht mehr ausgetragen werden.

2. Das zweite systematische Problem in Peschs Thesen ist die Absorption der Theologie der Auferstehung durch eine Theologie des Todes. Pesch zitiert in diesem Zusammenhang auffällig oft K. Rahner, und wie mir scheint, nicht zu Unrecht. In Rahners Spekulationen zu Tod und Auferstehung begegnen Sätze wie die folgenden: „Durch den Tod Christi ist seine geistige Wirklichkeit, die er von Anfang an besaß und die er in seinem durch den Tod sich vollendenden Leben tätigte, offen geworden für die ganze Welt, ist eingestiftet worden dem Ganzen der Welt und zur bleibenden Bestimmung real-ontologischer Art für diese Welt in ihrem Grund geworden“⁵. „Tod und Auferstehung Christi sind ein einziger, innerlich in seinen Phasen unlöslich zusammenhängender Vorgang... Jeder Mensch stirbt von innen her in seine Endgültigkeit hinein, so daß diese die gezeitigte Frucht seines zeitlichen Daseins und nicht bloß in einem zeitlichen Hintereinander folgende Periode ist, in der etwas zum Vorausgehenden völlig Heterogenes gegeben sein könnte. Diese Vollendung ist dennoch zugleich von Gott geschenkt, da der Tod ja in jeder Hinsicht ein Sicheinlassen auf die Verfügung des Verfügenden ist. Bei Jesus muß darum die Auferstehung das vollendende Ende eben dieses seines Todes sein, und beide Momente des einen Vorgangs müssen sich gegenseitig bedingen und interpretieren“⁶. Was hier in existentialontologischer Terminologie formuliert wird, stimmt m. E. mit Peschs exegetisch formuliertem Verständnis von Tod und Auferstehung in der Substanz überein. Peschs eigene jüngste Versuche zu einer Todestheologie⁷ zeigen, wie stark er hier im Einflußbereich Heideggers bzw. der dem Boden Freiburgs entstammenden katholischen Heideg-

gerschule steht. Ein Verdikt Peschs in dieser Sache träfe nicht nur ihn.

Daß Tod und Auferstehung zu einem einzigen Vorgang bzw. Ereignis werden, als existentialontologische Phasen oder als historisches Faktum + Deutungsschema, ist, wenn man diese Aussage auf die geistigen und sozialen Auseinandersetzungen unserer Zeit bezieht, mehr als eine harmlose oder gar selbstverständliche Interpretation der biblischen Überlieferung von Tod und Auferstehung, die den Zeitgenossen inakzeptable Vorstellungen erspart.

S. Freud hat in seinen späten kulturtheoretischen Arbeiten immer mehr den kulturellen Prozeß als den Streit der Giganten Eros und Thanatos, als den Kampf von Lebens- und Todestrieb angesehen. Wie sehr Aggression und Moral, Melancholie und Herrschsucht, Askese und Mystik (die Nacht des dunklen Geheimnisses) mit der Herrschaft des Todestriebes zusammenhängen, dafür haben Freuds Schriften uns die Augen geöffnet. Wenn ich es richtig sehe, wird im AT an der Opposition von Tod und Leben strikt festgehalten, wobei das Bekenntnis Israels gerade darauf zielt, Jahve als Gott des Lebens zu bekennen; gegen eine religiöse Faszinierung des Todes hat sich Israel entschieden zur Wehr gesetzt. In der neutestamentlichen Opposition von Tod und Auferstehung scheint mir dies festgehalten; der Tod ist der letzte Feind (1 Kor 15,26) und nicht wie in platonischen, gnostischen, stoischen, existenz-philosophischen Menschheitsüberlieferungen „Freund Hein“, der erst das Eigentliche und Wahre bringt. Ich bin nicht sicher, ob dies in allen Texten und Schriften des Neuen Testaments durchgehalten ist. (Wie stehen vor allem die soteriologischen Wertungen des Todes Jesu zu dieser Opposition?) Konfrontiert mit der Freudschen Problemstellung könnte man sich fragen, ob die Stellungnahme der neutestamentlichen Schriften zu dem nach Freud die Kulturgeschichte beherrschenden Streit der Giganten einhellig ist; dies, ohne zu freudianisieren, aber auf dem Freudschen Reflexionsniveau zu untersuchen⁸, wäre eine m. E. fruchtbare, d. h. in

⁵ K. Rahner, Zur Theologie des Todes, Freiburg 1958, 58.

⁶ Ders. - H. Vorgrimler, Kleines Theologisches Wörterbuch (Art. Auferstehung), Freiburg 1961, 38 f.

⁷ R. Pesch - H. Zwergel, Kontinuität in Jesus, Freiburg 1974.

⁸ Die (theologisch interessierte) philosophische Aufarbeitung der Freudschen Problematik durch P. Ricoeur wäre dafür ein gutes Beispiel, vgl. P. Ricoeur, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Frankfurt 1969; ders., Hermeneutik und Psychoanalyse, München 1974.

Forum (II): Kirche und Gemeinde

206

Siehe dazu die Einleitung in den ersten Teil des Forums im vorausgehenden Heft 2, S. 111.

Helmut Blasche

Nach dem Neuen Testament ist Kirche Gemeinde

Nach der Konstitution über die heilige Liturgie (42) muß der Bischof das Volk seiner Kirche in Einzelgemeinden aufgliedern; unter ihnen ragen die Pfarren hervor, „die auf eine gewisse Weise die über den ganzen Erdkreis hin verbreitete sichtbare Kirche darstellen“. Aus diesem Satz geht eigentlich ziemlich klar hervor, daß nicht nur die Gemeinde Kirche ist, sondern daß sich die Kirche eben in Gemeinden realisiert. Nach dem Neuen Testament ist das völlig eindeutig, was auch Schilling nicht bestreitet. Ich frage mich, wonach sich die Kirche immer wieder ausrichten muß, wenn nicht nach dem Neuen Testament. Daran kann m. E. auch die historische Entwicklung nichts ändern. Auch wenn das Senfkorn zur Staude geworden ist, ist es immer noch ein Organismus. So ist einer immer nur Christ, wenn er in organischer Verbundenheit mit den andern Gliedern der Kirche lebt; dasselbe gilt von den einzelnen Gemeinden in der Kirche. Isolierte Einzelteile sind kein Organismus, sind nicht der „Leib Christi“. Nun weiß Schilling aber, daß die heutigen Pfarreien mit ihren anonymen Christen und Taufscheinbesitzern weithin keine Gemeinden sind, sonst wäre die „Gemeindekirche“ ja verwirklicht. Er plädiert vielmehr dafür, daß der derzeitige Zustand „distanzierter Kirchlichkeit“ auch Kirche und erhaltenswert sei. Damit setzt er sich aber in Widerspruch zum Neuen Testament und zur Lehre der Kirche.

Wenn Schilling schreibt, daß vom 4. Jh. an kirchliche und gemeindliche Wirklichkeit niemals mehr voll identisch waren, dann wäre das ein gewichtiger Grund, die verlorene volle Identität wieder anzustreben, denn gerade insoweit diese Identität nicht mehr

die Auseinandersetzungen der Zeit wirklich eingreifende Aufgabe theologischer Forschung am Neuen Testament. Sicher scheint mir zu sein, daß das spätere abendländische Christentum aufs Ganze gesehen im Streit von Tod und Leben synkretistische Stellung bezieht, synkretistisch nicht nur, was die Vielfalt der Vorstellungen, sondern auch was die Vielfalt der Tendenzen angeht. Ja, man kann fragen, ob nicht in theologischer Theorie und kirchlicher und persönlicher religiöser Lebenspraxis weithin die *ars moriendi et occidendi* gegenüber der *ars vivendi, resurgendi et vivificandi* die Oberhand gewonnen hat. Eine existentialontologisch orientierte Todestheologie wie die Peschs löst das synkretistische Amalgam in einer Richtung auf. Die religiöse Faszinierung des Todes, die Eliminierung der Erfahrungen, die mit Bruch, Flucht, Scheitern, Krise, Verleugnung, Reue, Umkehr, Gottverlassenheit und dem Wunder des Neuanfangens zusammenhängen, spiegeln das Bild einer Welt, die zugleich „heldischer“ und kontinuierlich-konfliktloser ist als das, was die erzählte Geschichte von Tod und Auferstehung Jesu bisher der leidenden und kämpfenden Menschheit angeboten hatte. Hier, bei den unterschiedlichen „Weltmodellen“ und ihren lebenspraktischen Konsequenzen muß die theologische Reflexion weitergetrieben werden.

Bei P. Ricoeur, der mit starkem theologischen Interesse die Lehre Freuds aufgearbeitet hat, steht der Satz: „Immer kämpft das Lebende zusammen mit einem anderen gegen den Tod“⁹. Darum sind m. E. auch Mitteilung, Kommunikation und Kommunion, nach Bruch und Fluchtwiederzusammenkommen und Zusammenneuanfangen die großen Themen der Ostererzählungen und gar nicht etwa der vom Problem seines Todes umgetriebene einzelne Jünger. Im Anschluß an diese Erzählungen wäre die *ars vivendi, resurgendi et vivificandi* zu lernen und zu lehren. „Manchmal stehen wir auf / stehen wir zur Auferstehung auf / mitten am Tage“¹⁰.

⁹ P. Ricoeur, *Die Interpretation* 299.

¹⁰ M. L. Kaschnitz, *Auferstehung*, in: K. Mati (Hrsg.), *Stimmen vor Tag. Gedichte aus diesem Jahrhundert*, München - Hamburg 1965, 74.

vorhanden war, hat die Kirche aufgehört, „Stadt auf dem Berge“ zu sein, ist sie nicht mehr „ihrem Wesen nach missionarisch“ (Missionsdekret 1), sind Menschen großteils nicht mehr durch die Kirche, sondern trotz der Kirche christlich geworden, hat sie weithin aufgehört, Salz der Erde zu sein.

Da die Kirche nicht mehr hinreichend Gemeinde war, sondern zu sehr der Welt gleichförmig wurde, bildeten jene, die wirklich als Kirche leben wollten, eigene „Gemeinden“, indem sie sich von der Welt aussonderten und „Orden“ bildeten. In ihnen behielt die Kirche ihren missionarischen Charakter; die Lebensweise ihrer Mitglieder wurde zum Ersatzzeichen für die verlorene Zeichenhaftigkeit der Kirche. Und solange die Kirche nicht selbst wieder Zeichen geworden ist, muß sie an diesen Ersatzzeichen (z. B. Zölibat) auch krampfhaft festhalten.

Während im Neuen Testament jeder Christ ein „Berufener“ ist (und Kirche die „Herausgerufenen“ – ekklesia – sind), waren bald nur mehr die Priester und Ordensleute „Berufene“. Die andern waren Glieder der Kirche nicht so sehr deshalb, weil sie Antwort gegeben hatten auf einen Ruf, sondern weil sie „als Christen geboren“ waren. Und das waren sie, weil sie zufällig in Europa auf die Welt gekommen waren.

Ich habe beim Lesen des Neuen Testaments nicht den Eindruck, daß mit Kirche dieser Zustand gemeint ist. Vielmehr ergibt sich aus ihm ganz klar, daß von seiten des Menschen die Bereitschaft zur Bekehrung da sein muß, die Bereitschaft, Gottes Ruf zu folgen, sich der Gemeinde seines Christus anzuschließen, mit einem Wort, daß der *Glaube* die Voraussetzung ist, daß einer getauft und in die Kirche aufgenommen werden kann.

Welch seltsamer Vorwurf, daß ein paar Rigoristen sich die Kirche der Zukunft als „Freiwilligkeitskirche“ vorstellen. Nie konnte man anders Christ und Mitglied der Kirche sein als auf Grund freier Glaubensentscheidung. Wenn einer als Kind getauft wurde und später nicht in Freiheit sich zu dieser Kirche, in die er hineingetauft war, bekannt hat, hat er nie wirklich dazugehört, auch wenn er z. B. sein Leben lang Kirchensteuer bezahlt hat, um sich ein kirchliches Begräbnis zu sichern. Wäre er „ausgetreten“, hätte er nur seine Papiere richtigstellen lassen.

Die Haltung des Glaubens ist notwendig die Bereitschaft, sich zur Verfügung zu stellen zum Aufbau der Gemeinde. Ob einer dann auch die Möglichkeit hat, in einer konkreten Gemeinde mitzuleben, sich zu integrieren und sein Charisma einzubringen, damit diese Gemeinde ihre Sendung, ihren Dienst an ihrer Umwelt erfüllen kann – das ist eine ganz andere Frage.

Gründe für die Distanz zur Kirche

Die Gründe für die „distanzierte Kirchlichkeit“ können ja recht verschiedene sein. Es ist die Frage, ob sich einer von einer anspruchsvollen, brüderlichen, überschaubaren Gemeinde distanziert oder von der unpersönlichen Institution „Kirche“. In wie vielen Pfarreien gibt es denn wirklich Gemeinden? Wo wird denn einer, schon durch die bloße Existenz der Gemeinde, vor die Entscheidung gestellt, ob er sich zu ihr bekennen will oder nicht? Die weitaus meisten Pfarreien, zumindest in der Stadt, sind bloße Verwaltungszentren mit einem gewissen Angebot von Gottesdiensten, Bildungsveranstaltungen, Kinderbetreuung und dgl. und dem üblichen Service für die religiöse Verzierung der Höhepunkte des Lebens, mit einem Mitarbeiterstab des Pfarrers, allen möglichen Ausschüssen und Gremien, aber keine Gemeinden.

Aber selbst, wo es Gemeinde gibt, kann es sein, daß einer aus zeitlichen, beruflichen oder persönlichen Gründen gehindert ist, sich in ihr zu engagieren. Und freilich muß auch die kleine Gemeinde keineswegs immer besonders attraktiv sein. Daher gibt es gewiß viele, die Christus verbunden sind und ihm nachfolgen wollen, es aber nicht fertigmachen, sich der Kirche als Gemeinde anzuschließen (vgl. Lk 9,49). Sie mögen ihre Gründe dafür haben, und kein Mensch wird ihnen den guten Willen und die Ehrlichkeit ihrer Überzeugung absprechen. Aber diese letztgenannten haben keinen Anspruch auf die Sakramente der Kirche. Sie mögen zur „unsichtbaren Kirche“ gehören – sie durch die Taufe in die sichtbare Gemeinschaft der Kirche eingliedern aber kann man wohl nicht, und es wäre auch nicht einzusehen, warum sie Wert darauf legen sollten, wenn sie mit dieser Kirche nichts zu tun haben wollen.

Es ist die Frage, ob nicht distanzierte Kirchlichkeit von Mitgliedern der Kirche ein Wider-

spruch in sich ist. Ich kann meiner eigenen Familie gegenüber distanziert sein, ich bin schließlich nicht gefragt worden, ob ich ihr angehören will und ich kann es nicht ändern. Bei der „neuen Familie“, der Kirche, aber werde ich sehr wohl gefragt bzw. *müßte* gefragt werden. Da wäre es höchstens denkbar, daß ich mich im Laufe der Zeit enttäuscht von ihr wieder innerlich distanzieren und auch äußerlich abwende. Im allgemeinen aber sind die Distanzierten jene, denen die Kirche nachgeht, um die sie wirbt, denen sie dient, für die sie da ist, aber sie sind nicht Kirche.

Kirche – Zeichen des Heiles für alle

Wenn alles, was „Welt“ ist, gleichzeitig „Kirche“ ist, wie bei uns in Österreich, wo alles getauft wird, was auf die Welt kommt, wo bleibt da der Modellcharakter der Kirche, wie kann sie Stadt auf dem Berge sein, Zeichen des Heiles?

Allen hat die Kirche zu dienen, niemand darf ausgeschlossen sein von ihrer Liebe, ihrer Sorge, allen verkündet sie die frohe Botschaft, zu allen weiß sie sich gesendet – aber nicht alle gehören zu ihr. Zu ihr gehören nur die, die ihre Einladung annehmen und sich ihr – selbstverständlich *freiwillig* und aus *Überzeugung* – anschließen, um, auserwählt zum Dienst und Zeugnis, in diesem Sinn durchaus als „elitäre Gruppe“ für die andern dazusein. Sie haben die Sache Gottes, die Sache der Kirche, zu ihrer eigenen Sache gemacht. Alles andere entspricht m. E. nicht den Weisungen und Kriterien des Neuen Testaments.

Kirche kann sich zwar nur als Gemeinde realisieren (Klostermann), aber die konkreten Erscheinungsformen von Gemeinde sind äußerst vielfältig und mannigfaltig, und es ist keineswegs die Konformität mit einem einzigen Gemeindemodell gefordert. Auf jeden Fall gefordert aber ist der Glaube. Die Kirche wird zwar immer Kirche der Sünder sein, nicht aber sein darf sie, was sie heute weithin ist: Kirche der Ungläubigen. Gewiß gibt es eine gestufte Kirchlichkeit: Katechumenen – Getaufte – Gefirmte, mit dem Vorfeld der Sympathisanten und Suchenden, aber niemals Kirche der Indifferenten, Ungläubigen, Kirchengegner, die bloß aus den ver-

schiedensten Gründen den Austritt nicht vollziehen.

Selbst bei den Massentaufen des Frühmittelalters hat man wenigstens verlangt, daß einer „verbrenne, was er angebetet hat, und anbete, was er bisher verbrannt hat“, heute aber braucht er nichts zu verbrennen, kann seine Götter behalten, kann Gott dienen und dem Mammon, muß keineswegs allem entsagen, was er besitzt, von dem er besessen ist. Wir machen nur einen lächerlichen Pseudoexorzismus bei der Taufe, aber niemand wird den „Mächten und Gewalten“ entrisen, von niemand wird eine klare Entscheidung verlangt, im Gegenteil, so etwas wird als Rigorismus, Intoleranz, Konformitätsdruck verurteilt. Hört einer nicht auf die Gemeinde, gilt er keineswegs als Zöllner und Sünder, sondern gehört genau so dazu, liebt einer Vater und Mutter, Hab und Gut und das eigene Leben viel mehr als den Herrn Jesus Christus, ist das ganz selbstverständlich und alles andere überspitzte Forderung wild gewordener Rigoristen. Wer gibt uns eigentlich das Recht, die klaren Forderungen des Neuen Testaments zu ignorieren? So erhalten wir uns zwar Millionen von Kirchenbeitragszahlern, verzichten aber auf eine Kirche, die für ihre Umwelt das Zeichen des Heiles ist, das Heil sichtbar macht und bewirkt. Freilich könnte man sich fragen, wozu man dann überhaupt eine Kirche braucht, wenn sie ihre Sendung nicht mehr erfüllen will.

Joseph Höffner

Minderheitenkirche statt Volkskirche?*

Die beiden Gegentypen „Volkskirche“ und „Gemeindekirche“ werden von den modernen Autoren keineswegs als gedankliche Modelle (Idealtypen) verwandt, sondern mit dem Anspruch ausgestattet, wahre Abbilder der geschichtlichen Wirklichkeit (Realtypen) zu sein. Diese idealistische Apriori-Methode über-

* Der folgende Beitrag ist ein sehr knapper Auszug aus einem Vortrag Kardinal Höffners zum Thema „Minderheitenkirche statt Volkskirche“, Köln 1973, Presseamt, den wir mit Zustimmung des Verfassers als seinen Beitrag für das Forum veröffentlichten.

sieht die Vielfalt des geschichtlichen Geschehens und ist deshalb wissenschaftsmethodisch unhaltbar.

Läßt sich die religiöse Wirklichkeit der katholischen Gemeinden etwa des Westerwaldes oder der Stadt Neuss in den Jahren 1912 oder 1935 so einfach in das aprioristische, negativ geladene Modell der „Volkskirche“ pressen? Waren die Mitglieder jener Gemeinden damals in ihrem Gebetsleben, in ihren Ehen und Familien, in ihrer Arbeit, in ihrem Gottesdienst nur aus gesellschaftlichen Gründen und nur dem Namen nach katholisch? Waren die am Herz-Jesu-Freitag gefüllten Kirchen nur Ausdruck einer erbärmlichen Heuchelei? Sind die Seelsorger jener Gemeinden damals wirklich so blind gewesen?

Das einheitliche christliche Milieu, das im 19. Jahrhundert in vielen Gegenden gegeben war, besagt nicht, daß es dort keine glaubensstarken, überzeugten und innerlich-frommen Christen gegeben habe. Tradition ist mehr als bloß äußerliche Konvention. Damit soll freilich nicht geleugnet werden, daß mit dem geschlossenen Milieu die Gefahr eines veräußerlichten Gewohnheitschristentums gegeben ist.

Eine saubere wissenschaftliche Methode verlangt, daß die reiche Vielfalt des geschichtlichen Geschehens nicht durch einige willkürlich herausgegriffene Züge verallgemeinert und damit vergewaltigt wird. Auch in früheren Jahrhunderten war die Geschlossenheit des katholischen Milieus keineswegs so stark, wie oft behauptet wird.

Auch gegen die Idealisierung der sogenannten „Gemeindekirche“ sind wissenschaftsmethodisch Bedenken vorzubringen, weil auch hier ein aprioristischer Idealtyp über die geschichtliche Wirklichkeit gestülpt wird. Es sollte uns stutzig machen, daß selbst die christlichen Gemeinden der Urkirche, die doch offensichtlich der modernen Gemeindekirche als Vorbild dienen, keineswegs nur Ausdruck der Liebe und Brüderlichkeit gewesen sind. Der heilige Paulus beklagt sich über die „Spaltungen“ in der Gemeinde von Korinth. Im Hebräerbrief liest man, daß manche Christen nicht mehr an der Eucharistiefeier der damals noch sehr kleinen, überschaubaren Gemeinde teilnahmen. Ernst und liebevoll mahnt der Brief: „Wir wollen von unserer Versammlung nicht fernbleiben,

wie es bei einigen Gewohnheit ist“ (Hebr 10,25). Es gab auch in der damaligen „Gemeinde der Brüder“ gute und weniger gute, treue und „kirchenscheu“ gewordene Christen. Würde es heute anders sein, wenn unsere Gemeinden auf 30 oder 80 Mitglieder zusammenschumpften?

Gesetz der Spirale

Geschichtliches Denken wird weder die sogenannte Volkskirche noch die sogenannte Gemeindekirche verketzern, aber auch nicht idealisieren, sondern beide in ihren jeweiligen Chancen und Grenzen sehen. Die Erfahrung deutet darauf hin, daß die besondere Versuchung der großen Gemeinde die Passivität ist, während die kleine „Brüder-Gemeinde“ für Exklusivität und Hybris anfällig zu sein scheint.

Im heilsgeschichtlichen Aon zwischen der Himmelfahrt des Herrn und seiner Wiederkunft gibt es keine allzeit gültigen Idealformen der christlichen Gemeinde. Sowohl die sogenannte Volkskirche als auch die sogenannte Gemeindekirche stehen unter dem Gesetz der Spirale: Alle Mitglieder der Gemeinde sind unterwegs, einige mit der Gnade Christi vielleicht nahe der Mitte, andere noch am äußersten Ende der Spirale, wieder andere auf halbem Wege zur Mitte, andere auch auf der Flucht vom Innern der Spirale wieder nach außen.

Die sogenannte Volkskirche und die sogenannte Gemeindekirche sind – als Realtypen verstanden – keine einander ausschließenden Gegensätze. Die Grenzen sind in der geschichtlichen Wirklichkeit fließend. Auch gibt es keine Epochen, in denen für die Gesamtkirche nur die eine oder die andere Form verwirklicht gewesen wäre.

Für das Spannungsverhältnis „Minderheitskirche statt Volkskirche“ ergeben sich *sechs*

Folgerungen:

1. Der Sendungsauftrag Christi: „Gehet hin in alle Welt und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen; wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet werden, wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden“ (Mk 16, 15–16; vergleiche Mt 28, 19; Lk 24,47; Apg 1,8) läßt es nicht zu, als Ziel der Verkündigung von vornherein und grundsätzlich nur die kleine Gemeindekirche hinzustellen

und das breite Volk – selbst dann, wenn es gläubig werden will – zurückzuweisen.

2. Die These, daß die christliche Gemeinde nur eine Elite der Vollkommenen sein dürfe, übersieht, daß die Kirche eine Kirche der Sünder ist (vergleiche LG 8, GS 43).

3. Das Bekenntnis aller oder vieler Einwohner einer bürgerlichen Gemeinde zum katholischen Glauben darf weder zur Uniformität noch zur Anonymität führen.

4. Wenn auch der göttliche Sendungsauftrag die Christen verpflichtet, allen Menschen die Frohbotschaft zu verkündigen und „alle zeitlichen Dinge... so zu durchleuchten und zu ordnen, daß sie immer Christus entsprechend geschehen und sich entwickeln“ (LG 31), ist doch die typische Situation der Kirche im heilsgeschichtlichen Äon zwischen Sündenfall und Parusie nicht das einheitlich-christliche, sondern das pluralistische Milieu.

5. Charakteristisch für die Welt von heute ist ein ausgeprägter religiös-weltanschaulicher Pluralismus, der sich naturgemäß auf die Lebensbedingungen und Wirkmöglichkeiten der katholischen Pfarrgemeinden auswirkt.

6. Die Kirche vermag – auch in der Gestalt der Pfarrgemeinde – in der pluralistischen Gesellschaft auf die Dauer nur soweit gegenwärtig und wirksam zu sein, als „das Zeugnis der Christen“ reicht (GS 76).

Es wäre kurzsichtig, sich auf überkommene Gewohnheiten und rechtlich gesicherte Stellungen zu verlassen. Fehlt das lebendige Zeugnis der Christen, das sich „im Bereich der Arbeit, des Berufes, des Studiums, der Wohnstätte, der Freizeit, des kameradschaftlichen Zusammenseins“ auswirken muß (LA 13), so wird die Kirche den geistigen Raum der modernen Gesellschaft nicht mehr füllen, und es werden andere Kräfte eindringen und sich durchsetzen. Fehlende Glaubenssubstanz kann durch gesetzliche Sicherungen nicht ersetzt werden. Entscheidend ist vielmehr „das Zeugnis eines lebendigen und gereiften Glaubens“ (GS 21).

Die *extensive* Präsenz der Kirche ist erfreulich groß, wie es etwa der vielfältige Dienst der Caritas und die Opferbereitschaft für die Werke Misereor und Adveniat bezeugen. Entscheidend kommt es freilich auf die *intensive* Präsenz der Kirche an. Hier fehlt es weithin, und es wäre töricht, die religiöse Krise, die besonders die jüngere Generation erfaßt

hat, leugnen zu wollen. Aber zum Teil handelt es sich um Anpassungsprozesse an die neuen Verhältnisse der modernen Welt und um einen Wandel der Formen des religiösen Verhaltens.

Bernhard Honsel

Für eine Strategie der offenen Gemeinde

Vom Evangelium her scheint es mir sicher, daß Jesus keine Elitekirche wollte. Zwar ruft Jesus einerseits die Jünger in seine Nachfolge und stellt harte Anforderungen an sie. Andererseits wendet er sich *allen* Menschen zu, in besonderer Weise sogar den Gescheiterten, den Gestrandeten und den zu kurz Gekommenen. Er hat mit ihnen Tischgemeinschaft. Er akzeptiert sie. Darin liegt eine große Spannung. Die Kirche, wenn sie Gemeinde Jesu sein will, muß ebenfalls diese Spannung zulassen – aushalten.

Von der Situation der Menschen her erscheint mir die Konzeption Kirche = Gemeinde in der Form, wie Schilling sie anfangs schildert, an der Wirklichkeit vorbeizugehen. Jeder Mensch durchläuft in seinem Leben viele Phasen. Es gibt Zeiten der Faszination oder des Druckes, in denen der Mensch von einer Sache gewissermaßen besetzt ist – Schule – Hobby – Beruf – Liebe –, alles andere tritt dann zurück, unter Umständen auch seine Verbindung zur Gemeinde. Viele Menschen haben die religiöse Erziehung in der Familie und in der Gemeinde nicht als Hilfe zur Selbstfindung, zur persönlichen Freiheit erfahren, sondern eher als Verfremdung. Für diese kommt notwendig eine Zeit der Absetzung – der Distanz.

Durch Begegnungen, den Tod naher Angehöriger etc. kann sich eines Tages die Frage der Einstellung zur Gemeinde und des Mituns in ihr ganz neu stellen. Ich habe in den Jahren als Pfarrer sehr oft erlebt, daß Menschen, die lange Jahre distanziert waren, sich neu öffnen und heute qualifizierte und engagierte Mitarbeiter sind. – Wenn diese alle in der Zeit der Distanz als nicht dazugehörig abgetan worden wären, wäre für viele der Schritt zum Wiedereintritt sehr viel schwieriger gewesen.

Ich glaube nicht, daß die Kirche die kleine Herde wird. Die Frage nach Gott ist so tief im Menschen verwurzelt, und die Sehnsucht nach erlebbarer Gemeinschaft ist so stark, daß trotz allen Versagens der konkreten Gemeinde viele Menschen weiterhin mitgehen, hoffend, daß eines Tages, wenn es für sie darauf ankommt, die Gemeinde doch für sie da ist.

In unserer Gemeinde wie in verschiedenen Nachbargemeinden hat sich der Übergang von der Volkskirche zur offenen Gemeinde in einem jahrelangen Prozeß zum Teil schon vollzogen. Der Prozeß ist im vollen Gang.

Immer mehr Menschen, Frauen und Männer, ältere und jüngere wie auch Kinder, machen mit und werden zu echten Mitarbeitern. Immer mehr erfahren und erkennen: Gemeinde, Kirche, das sind wir, und so übernehmen sie selbstverständlich und auch selbständig Verantwortung. Unter den verantwortlichen Mitarbeitern sind viele, die Jahre, ja Jahrzehnte distanziert waren – es sind auch evangelische Christen darunter. Wir entdecken und glauben immer mehr, daß in jeder Gemeinde alle Begabungen und Charismen vorhanden sind, um das Glaubensleben in der Gemeinde zu intensivieren und weiterzugeben. Entscheidend ist, daß diese Begabungen entdeckt, gefördert und in ihre volle Möglichkeit geführt werden.

Der Prozeß in unserer Gemeinde war in dieser Form nur möglich, weil von Anfang an das entscheidende Prinzip der von Schilling genannten Strategie C – nämlich der Rückkoppelung der gesamten Pastoral und allen Geschehens an die Gemeinde – versucht wurde.

Konkret: 1) Anwendung des dialogischen Prinzips. 2) Ich habe als Pfarrer auf mein Vetorecht im Pfarrgemeinderat und in allen Ausschüssen verzichtet, qualitative Mehrheitsentscheidungen akzeptiert, auch wenn ich persönlich hin und wieder anderer Meinung war. Dadurch erfuhren die Mitarbeiter, daß sie wirklich mitbestimmen und waren daher auch bereit, Verantwortung mitzutragen.

Für viele kritische, distanzierte Leute war dies das entscheidende Kriterium für ihren Einstieg.

Wenn die Kirche in bezug auf die gottesdienstliche Praxis in vielen Großstädten und auch auf dem Land schon die kleine Herde wird, ist nach den Ursachen zu fragen.

Sicher gibt es Gleichgültigkeit, Ablehnung und Feindschaft gegenüber der Botschaft Jesu und der Kirche, die sie vertritt – so wie der Herr es selbst erfahren hat. Aber meines Erachtens ist das starke Schrumpfen der Gemeinden ebenso sehr darauf zurückzuführen, daß die Kirche berechnete Erwartungen der Menschen nicht erfüllt.

An einem Beispiel möchte ich das verdeutlichen: In den Osterberichten wird wiederholt erwähnt, daß die Jünger den Herrn am Brotbrechen erkannten. Wer den Herrn beim Brotbrechen nicht erkennt, wird ihn schwer sonst erkennen können. Die Tradition der Kirche bezeugt ununterbrochen die gemeindebildende Kraft der Eucharistie und ebenso die Bedeutung der Eucharistie für das gläubige Leben einzelner.

Spätestens seit der Scholastik hat die Kirche allen, die nach Vollkommenheit strebten, die tägliche Mitfeier der heiligen Messe empfohlen.

In Gruppen gelingt Erfahrung von Kirche...

Wenn ich von unserer Gemeinde ausgehe, in der ich seit eineinhalb Jahren ohne Kaplan allein als Pfarrer bin, muß ich sagen, daß der überwiegend große Teil der Kinder und Jugendlichen und auch viele Erwachsene kaum die Möglichkeit haben, in der Eucharistiefeier den Herrn zu erkennen, denn seit Weggang des Kaplans kann außer den sonntäglichen Eucharistiefeiern, den Trauungen, den Totenmessen und drei Werktagsmessen keine Eucharistiefeier in kleinen Gruppen mehr stattfinden. In den sonntäglichen Eucharistiefeiern allein aber können die Kinder und die Jugendlichen nur selten angesprochen werden. De facto sind sie zumeist psychologisch und von ihrem Verständnis her exkommuniziert. Kein Wunder, daß in manchen Pfarreien die Altersgruppe zwischen 14 und 25 Jahren nahezu vollkommen fehlt.

Es bestehen in unserer Gemeinde seit Jahren Gruppen von Kindern, die in außerschulischer Katechese von Multiplikatoren auf die Sakramente vorbereitet und tiefer in das Glaubensleben eingeführt werden. Diese Kindergruppen bereiten hin und wieder einen Sonntagsgottesdienst vor. Sie tun das mit großem Eifer und großer Furcht – aber nur wenige Male im Jahr besteht für sie die Möglichkeit.

Die Kinder machen in diesen Gruppen die Erfahrung von Kirche. Je länger, desto mehr bin ich der Überzeugung, daß auch in diesen kleinen Gruppen Eucharistiefiern vorbereitet und durchgeführt werden sollten. Gerade hier könnten die Kinder und auch Jugendliche und Erwachsene erfahren, daß die Botschaft Jesu Antwort auf ihre Fragen an das Leben sein kann. Gerade hier würde sich die Feier der Eucharistie als gemeinbildende Kraft erweisen, wie die tausendjährige Tradition der Kirche es bezeugt. (Hier sei daran erinnert, daß es jahrhundertlang sogenannte Meßprieester gab, die keinerlei theologische Qualifikationen besaßen, sondern nur für die Feier der Messe angeleitet waren, damit diese Gruppen, meistens handelte es sich um Fürstenfamilien oder Klostersgemeinschaften, nicht auf die tägliche Meßfeier verzichten mußten. Ein anderer Grund war die von den Pfründen auferlegte Persolvierungspflicht)*. – Wenn schon aus solch fragwürdigen Gründen Menschen zur Eucharistiefier bevollmächtigt wurden, stellt sich die Frage, ob die Kirche heute noch länger dem Drängen nach der Bevollmächtigung von menschlich und theologisch qualifizierten Laien widersprechen darf.

Mehr Priester für die Gruppen!

In unserer Gemeinde sind jetzt schon sechs Frauen und Männer, die alle menschlichen und theologischen Qualifikationen besitzen, um mit solchen Gruppen Eucharistie zu feiern, auch mit Gruppen von Erwachsenen und Kranken. Diese Gruppen und die verantwortlichen Gremien der Gemeinde (Pfarrgemeinderat und Kirchenvorstand) würden akzeptieren, ja begrüßen, wenn diese Frauen und Männer Vollmacht erhielten, mit ihnen Eucharistie zu feiern. Zielbild: Eine große offene Gemeinde, in der viele überschaubare, sehr unterschiedliche Gruppen für sich und miteinander arbeiten. Diese Gruppen würden sich dann als Kirche im vollen Sinne erfahren können. In dieser Gemeinde wäre Raum für Engagierte und Distanzierte jeglichen Grades. – Aus den oben erwähnten Frauen und Männern könnte die Gemeinde in absehbarer Zeit einige auswählen, die auch

* Zur Darstellung und Bewahrung dieses Phänomens vgl. *Ökumenische Kirchengeschichte II* [Mittelalter u. Reformation], hg. v. R. Kotje und B. Moeller, München – Mainz 1973, Seite 278 f und Seite 422 f.

am Sonntag der Eucharistiefier mit vorstehen.

Wenn dieses Prinzip der ständigen Rückkopplung und der vollen Mitentscheidung und Mitverantwortung der entscheidenden Gremien auf Bistums- und Weltebene angewandt würde, wenn Bischöfe und Papst ihr Amt in dieser Weise ausüben würden, könnte deutlich sichtbar werden, daß das Amt Dienst und nicht Herrschaft ist.

Wenn die Gemeinde in ständigem Dialog mit dem Amt und der Theologie – dazu gehört auch der Erfahrungsaustausch der Basis untereinander – so ihren Weg sucht, darf sie hoffen, daß sie der Sache Jesu nicht untreu wird, sondern, daß Gottes Geist sie in eine Zukunft führt, die neue, nicht voraussehbare Möglichkeiten öffnet.

Maria Kassel

Kommunikation in neuer Symbolsprache

Die Option für bestimmte Formen von Kirche muß von der tatsächlichen religiösen Situation ausgehen, d. h. von den *Erwartungen der Menschen in der säkularisierten Industriegesellschaft* an Kirche bzw. Religion. Darauf bezogen sind gegenwärtig sowohl im Modell der Gemeindekirche als auch in dem der Großkirche notwendige Elemente des Dienstes der Kirche angelegt. In der *einen* Kirche müßte beides realisierbar sein: starkes Engagement nicht nur von einzelnen, sondern auch von Gruppen, die sich als Form von Gemeinde verstehen, und eine lose Bindung von Menschen, die nach religiöser Transzendierung ihrer vordergründig greifbaren Lebensrealität verlangen. Ich möchte nur von der Funktion der Kirche für die letztere Gruppe von Menschen sprechen. Für sie hat die Großkirche eine unersetzbare Bedeutung, da engagierte Kleingruppen nur einen beschränkten Aktionsradius haben können.

Die hier angezielte Gruppe von Menschen, die teils mehr am Rande, teils außerhalb der Kirche angesiedelt zu denken ist, läßt sich, trotz größter Differenzierungen, dadurch

charakterisieren, daß sie *religiöse Bedürfnisse* hat. Darunter verstehe ich ein, wenn auch oft *unbewußtes Verlangen nach Transzendenz*, die Suche nach einem Sinnentwurf, die Frage nach dem Unverfügbaren des Menschen über seinen Leistungswert hinaus, den Versuch, aus den Erfahrungen überzeugende ethische Werte zu gewinnen und zu leben. Typische kirchliche Äußerungen solch religiöser Bedürfnisse sind *das Taufscheinchristentum* und die *passive Konsumentenhaltung* eines regelmäßigen Gottesdienstbesuches ohne weiteres Engagement. Die Kirche hat für diese große Zahl von Menschen eine Aufgabe wahrzunehmen, bei der sie zugleich in unserer Gesellschaft sich anzeigende Gefahren religiöser Pervertierung abzuwenden vermag.

1. Das Phänomen der sogenannten *Randchristen* läßt sich wohl nicht einfach mit dem Schwund religiöser Substanz erklären. Der Grund dafür dürfte eher sein, daß diese Menschen in der ihnen geschichtlich begegnenden Kirche die gesuchte religiöse Sinngebung nur noch rudimentär oder gar nicht mehr finden. Offenbar vermögen die der Kirche zur Verfügung stehenden traditionellen religiösen Symbole – vor allem ihres (auch reformierten) Gottesdienstes und ihrer Lehre – weithin das Evangelium nicht mehr als Antwort auf das Transzendenz-Verlangen vieler Menschen überzeugend zu vermitteln. Abschreiben kann die Kirche diese Menschen aber nicht wegen ihres biblisch begründeten Weltauftrages, den sie nicht nach Belieben aussetzen kann. Ihrem Auftrag an dieser Zielgruppe kann die Kirche nur gerecht werden, indem sie ihre eigene „unzeitgemäße Mentalität“ (K. Rahner) wandelt und den Menschen mit ungeklärten religiösen Bedürfnissen zu einer ebensolchen Wandlung hilft. Dazu aber wird die Kirche eine *neue Symbolsprache* entwickeln müssen, die unmittelbarer an die Lebenssituation und tägliche Erfahrung der Menschen in der säkularisierten Welt anknüpft als z. B. der heutige durchschnittliche Sonntagsgottesdienst. In den Symbolen müßten Ausdrucksformen der kirchlichen Tradition, vor allem der biblischen, mit solchen gegenwärtigen Lebenskonvergieren, damit sich in ihnen religiöse Sinnereferenzen manifestieren können. Bei der Kälte der sozialen Bezugsräume in der Lei-

stungsgesellschaft werden sie sich weniger auf ein direktes Gottesverhältnis als vielmehr auf den interpersonalen Bereich beziehen müssen. Eine solche Entwicklung würde die Großkirche in ihrer jetzigen Form, auch strukturell, erheblich verändern; denn die hierarchische Symbolik kann der in der Industrielwelt lebende Mensch wohl nur als Verhaftetwerden in der Abhängigkeit erleben, nicht als zeichenhaften Anbruch der Befreiung zu einer sinnvollen Existenz.

2. Die gegenwärtige Situation unserer Gesellschaft bedarf zur Erfüllung von religiösen Bedürfnissen der Menschen auch einer *Instanz ohne wirkliche politische Macht*, wie die Kirche sie ist – und idealtypisch wünschenswert noch weit mehr werden müßte durch *Aufgeben traditioneller Privilegien* im politischen Raum. Verzichtet die Kirche als Institution auf ihr Angebot an religiöser Sinndeutung für *die* Menschen, die sich nicht in ihr engagieren, so wird wahrscheinlich ein Vakuum entstehen, in das leicht Ideologien einströmen, die von Gruppen mit Hilfe politischer Macht oder gar Gewalt durchzusetzen versucht werden. Ein exemplarischer Sektor für die notwendig bleibende Funktion der Großkirche an ihren nicht engagierten Mitgliedern wie an Nicht-Mitgliedern stellt in der BRD der *Religionsunterricht* in der öffentlichen Schule dar. Auch zu einem nicht als Glaubensverkündigung aufgefaßten Religionsunterricht muß die Kirche ihren Beitrag leisten, weil sonst staatliche Instanzen weltanschauliche Kompetenz für dieses oder ein ähnliches Schulfach usurpieren und durch politischen Machteinsatz, sei er auch demokratischer Art, bestimmte Weltanschauungen als Antwort auf die Sinnfrage des Menschen verordnen können.

3. Eine Reduzierung der Kirche auf die gemeindegkirchliche Gestalt könnte weiter dazu führen, daß große Bevölkerungsgruppen in *religiöse Irrationalität* abgleiten, da hierzu offensichtlich eine Bereitschaft vorhanden ist (vgl. das Interesse für parapsychologische Phänomene u. ä.). Als Anzeichen solcher Irrationalität dürften manche sich auf Jesus berufenden subkulturellen Bewegungen zu werten sein, die nicht danach fragen, ob es den von ihnen gewählten Jesus überhaupt gegeben hat bzw. gibt. Hier ist Jesus ein aus der christlich-kirchlichen Tradition gewis-

sermaßen herausgeschnittenes (= häretisches) Symbol und dient als Chiffre für die irrational verschwommene Sehnsucht ins Transzendente. Offenbar vermag es die Kirche bei diesen Menschengruppen nicht mehr, den wirklichen Jesus als das wahre Symbol der Sinnsuche und Sinngebung zu vermitteln. Genau das aber wäre die Aufgabe der Kirche in ihrer Großform.

Chancen hat die Kirche, die sowohl ein gestuftes Engagement für ihre Mitglieder als auch ein gestuftes Angebot für Mitglieder und Nicht-Mitglieder kennt und ermöglicht; die gerade als Großkirche ihre Grenzen offenhält zu den Menschen außerhalb von ihr und zur ganzen Gesellschaft. Abgrenzung dürfte in Zukunft weder für stark engagierte Gemeindegruppen noch für die Großkirche mehr ein Kennzeichen sein.

Heinz Schuster

Emotionen statt Argumente

Die Anregungen, die K. Rahner der praktischen Theologie im Hinblick auf das Problemfeld „Kirche – Volkskirche – Gemeindekirche“ gegeben hat, sind pastoral und pastoral-theologisch zu seriös, als daß die vielfältigen und scheinbar so gut belegten Vorwürfe Schillings unwidersprochen und undifferenziert bleiben könnten. Dabei geht es mir nicht bloß um eine „Rechtfertigung“ Rahners, sondern auch um die Zurückweisung einiger Mißverständnisse, für die Schillings Beitrag nur typisch ist.

1. Die „Gemeindekirche“ meint – in Abhebung zur „Volkskirche“ – keinesfalls einen „heiligen Rest“; meint nicht die keimfreie, sünden- und fehlerlose, von Müller bis Schulz und von morgens bis abends total engagierte „reine Gemeinde“. Diese Gemeinde gab es auch nicht in der neutestamentlichen Zeit, wie Schilling meint; man denke nur an die Gemeinden, die im 1. Korintherbrief und im Galaterbrief angesprochen sind (1 Kor 5; 11,17–22; 14; Gal 4,15–20; 5,1–12). Die Rahner und anderen Pastoraltheologen unterstellte „Sehnsucht“ nach der „Kraft der neutestamentlichen Ursprünge“ und der

„restitutio ad integrum“ ist also zunächst eine Unterstellung. Sie ist dazu ein Signal, daß die Begründung des Postulats nach einer Gemeindekirche nicht verstanden worden ist.

2. Schilling sieht die Hauptmotive für das Postulat nach einer Gemeindekirche, wie These 2 deutlich macht, in romantischen, rigoristischen, elitären, ja sogar militanten Tendenzen. Wer beim anderen in einem solchen Maß Emotionen sieht, anstatt und ehe er nach Argumenten fragt, ist offensichtlich selbst nicht frei von Emotionen. Der Fleiß, mit dem Schilling bei Rahner nach Begriffen aus der „Militärsprache“ gesucht hat, ist bestützend für den, der sich Rahner als „Militaristen“ vorzustellen versucht. Mit dem – nicht nur bei Rahner vorliegenden – entscheidenden pastoral-theologischen Argument für die „Gemeindekirche“ setzt sich Schilling überhaupt nicht auseinander. Es lautet: Die Volkskirche mit ihren überlieferten Strukturen, mit den von der anonymen Größe zwangsläufig diktierten Zielsetzungen (z. B. Versorgung der Gemeinde mit Predigt, Katechese, Kult; aufwendige Verwaltung und Organisation dieser Gemeinde; Erhaltung der „Einheit“ durch Tabuisierung eines Minimalkonsenses usw.) und den damit präjudizierten pastoralen Methoden ist hier und heute (d. h. angesichts der in der heutigen Gesellschaft bestehenden Erwartungen gegenüber der Kirche) nicht mehr in der Lage, den Grundauftrag von Kirche, nämlich die glaubwürdige Interpretation und Realisation des Evangeliums zu leisten.

3. Statt gegen diese These zu argumentieren, versucht Schilling die Überlebenschance der Volkskirche „empirisch-religionssoziologisch“ zu beweisen (These 5). Wer zweifelt denn daran? Wer hat nicht sogar im Geheimen davor Angst? Statt sich dem pastoral-theologischen Argument zu stellen, unterstellt Schilling den „kirchlichen Insidern jeglicher Profession und Provenienz“ einfach ein „aus seelischen Tiefenschichten aufsteigendes Mißbehagen an der kirchlichen Gegenwart“ und – siehe oben – die „Sehnsucht nach einer besseren, ursprünglicheren Kirche“ (These 2).

4. Wie sehr Schilling Begriff und Sache der „Gemeindekirche“ mißverstehen, wird vor allem in seiner These 4 deutlich. Für ihn heißt

„Gemeindekirche“: „Ständiges Mitmachen und Mitwirken“; strikte Unterordnung unter den „gemeindlichen Verhaltensstandard“, im anderen Fall „negative Sanktionen“; vor allem aber „Konformitätsdruck“.

Zugeben: Es gab und gibt „Gemeindemodelle“, in denen man genau in dieser Richtung übertrieben haben mag. Die Geschichte hat über sie geurteilt: man spricht schon kaum mehr von ihnen.

Die „Gemeindekirche“, die u. a. auch Rahner meint, ist aber unbedingt die „offene Gemeinde“. Diesen Abschnitt in Rahners Büchlein kann Schilling nicht gelesen haben, obwohl er daraus zitiert – zur scheinbaren Bestätigung seiner Thesen. Nach Rahner gibt es in der „offenen Gemeindekirche“ sehr verschiedene, auch theologisch verschiedene Meinungen. Dabei überlegt er sogar, was man heute als Häresie betrachten und behandeln muß (Strukturwandel der Kirche... 103–105). „Wir sollten... in einer unbefangenen Art und ohne zu viel dogmatische Ängstlichkeit in der Praxis die Sympathisanten um die Kirche herum praktisch zu ihr rechnen und sie dies durch unser ganzes Verhalten ihnen gegenüber merken lassen...“ (ebd. 107). „Wenn die Nächstenliebe uns gebietet, keinen als Feind im letzten Sinn des Wortes zu behandeln, dann ist es den Christen in der Kirche erst recht theologisch gestattet und moralisch geboten, solche Randsiedler (!) als Brüder zu betrachten, ohne es sie bei jeder Gelegenheit merken zu lassen, daß sie ja, genau genommen, doch keine wahren Christen in der Kirche seien“ (ebd. 79).

Der „Konformitätsdruck“, den Schilling in der „Gemeindekirche“ befürchtet, ist doch ein entscheidendes Symptom gerade der „Volkskirche“! In einer Gemeinde (oder auch einer Gruppe) kann man fragen, um Information bitten, Gegenargumente ins Spiel bringen, um Geduld bitten. Die „Gemeindekirche“ hat von ihren Zielsetzungen her nicht primär die Aufgabe, „Inquisition“ zu spielen, sondern freie und freiwillige christliche Initiative (auch im Bereich der Theorie) zu akzeptieren. Die „Volkskirche“ hatte nur eine – makabre – Möglichkeit, aus der präsumierten Konformität auszusteigen: Man mußte gehen. Auf Distanz, aber immerhin. Eine Diskussion anderer Meinungen, die Durchset-

zung anderer „Spielregeln“, ein individueller (also nicht-konformer) Beitrag war angesichts des „Gesetzes der großen Zahl“ (so Schilling, These 3) einfach nicht möglich.

Dabei wird ein anderes Mißverständnis deutlich: Wenn Schilling meint, innerhalb der „Gemeindekirche“ sei eine „partielle Identifikation“ nicht mehr möglich – im Gegensatz zur Volkskirche –, dann verkennt er offensichtlich, was damit sachlich gemeint ist: Gemeint ist eigentlich nicht die *negative* Möglichkeit, „auf einer gewissen Distanz“ zu bleiben und doch zur (Volks-) Kirche gerechnet zu werden (was Schilling offensichtlich für so erstrebenswert hält), sondern die Tatsache, daß letztlich jeder Christ nur nach „dem Maß der Gabe Christi“ fähig ist, *seinen* individuellen „partiellen Beitrag“ *positiver* Art in die Kirche bzw. Gemeinde einzubringen (vgl. Eph 4). Dieser Beitrag wird, richtig gesehen, auch von dem eingebracht, der „resistent“, kritisch, wählerisch ist und also sein Praktizieren von bestimmten Bedingungen abhängig macht.

Vom Gesichtspunkt der „Volkskirche“ war ein solcher eben ein „Fernstehender“, ein Nichtpraktizierender, ein *bloß* „partiell Engagierter“. Die „Gemeindekirche“ aber *lebt* letztlich von diesen Menschen: von Menschen, die je nach ihrer Gabe und Begabung, je nach der Betroffenheit innerhalb ihrer privaten Glaubensgeschichte, je nach der Faszination, die von Mitchristen ausgeht, ein Stück Glaube, Liebe und konkrete christliche Tat in die Gemeinde einbringen, damit so das getan wird, was die *Christen als Kirche* in ihrer Welt zu tun haben.

Adolf Stadelmann Probleme nicht überspielen

Leider habe ich gegenwärtig nicht genügend Zeit, mich eingehend mit den gestellten Fragen zu beschäftigen. Doch will ich wenigstens mit den zwei folgenden Bemerkungen zum Forum beitragen:

1) Der Artikel von Hans Schilling bestätigt eigentlich überraschend klar meine Erfahrungen der letzten Jahre. Mir scheint die Alternative „Gemeindekirche – Volkskirche“

falsch zu sein, wenn sie in dieser Schärfe und mit den bis anhin gewohnten Inhalten gestellt wird. Ich halte diese Alternative zum mindesten für unsere Generation nicht den Fakten gemäß. Darum scheint mir – um ganz konkret Stellung zu beziehen – eine Auseinandersetzung mit Strategie B u. C, wie sie Schilling skizziert, im Augenblick sinnvoller, weil weniger frustrierend, als den Tod der Volkskirche vorauszusetzen.

2) Ich bin mir klar, daß viele Züge, Gegebenheiten und Tendenzen der „lieben, alten Volkskirche“ endgültig vorbei sind oder in den letzten Zügen liegen. Aber es scheint mir so ganz und gar nicht der Tendenz eines glaubenden Menschen zu entsprechen, die Flucht nach vorn anzutreten (womit übrigens nur bewiesen wird, wie sehr man den Untergang der bestehenden Zustände bedauert). Zukunftsüberlegungen anstellen ist nicht dasselbe, wie Entwicklungen forcieren und überspringen zu wollen. Wie ein glaubender Mensch in der jetzigen Situation der Kirche reagieren müßte, ist mir allerdings ganz und gar nicht klar. Darum ist mir eine Stellungnahme von innen her nicht möglich. Haben wir früher alle Probleme mit frommen Glaubenssprüchen zu überspielen versucht, sind wir heute kaum mehr in der Lage, den Glauben glaubwürdig ins Spiel zu bringen.

Paul Weß

Unser Leitbild: die Gemeindekirche

1. Hans Schilling bleibt in seiner Kritik und Beweisführung (wie auch vielfach jene, die er als Vertreter der Gemeindekirchenkonzeption angreift) weitgehend in soziologischen Überlegungen stecken. Für den Christen ist die Entscheidung Gemeindekirche–Volkskirche aber *eine theologische Frage*, vom Evangelium her zu lösen: „Daran sollen alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, daß ihr *einander liebt*“ (Joh 13,35). Christentum ist Gottes- und Nächstenliebe in gegenseitiger Verschränkung¹. Diese gläubige Nächstenliebe geht als Brüderlichkeit über jede einseitige

¹ Vergleiche den Versuch einer theologischen Begründung der Gemeindekirche in: P. Weß, *Befreit von Angst und Einsamkeit. Der Glaube in der Gemeinde*, Graz 1973.

Hilfe hinaus und setzt – ähnlich wie Freundschaft oder Ehe – die Zustimmung des anderen voraus. Sie muß jedem Menschen angeboten und verkündet werden, verwirklicht wird sie in der gläubigen Gemeinschaft. Diese wird gerade dadurch zum Zeichen des Heiles Gottes in der Welt, von dem die Umgebung sagt: „Seht, wie die einander lieben.“

Diese Gemeinden hat es in der Kirche immer gegeben. Jede Ordensgemeinschaft war ein solcher Neubeginn. Auch die schwere Verpflichtung zur gemeinsamen Meßfeier am Sonntag weist auf die Notwendigkeit der Gemeinde hin. Solche Gemeinden muß es in der Kirche immer geben, wenn sie am Leben bleiben soll. Eine rein anonyme, unverbindliche Massenbetreuungs-Volkskirche ist zum Absterben verurteilt. Sie kann auch nicht Salz der Erde sein.

2. Den kritischen Thesen Schillings ist nicht zu entnehmen, worauf die Reform der Volkskirche hinauslaufen und wer sie tragen soll. Wenn Schilling seine Strategie B selbst zu Ende dächte, käme er auch darauf, daß das Leitbild der Reform nur die Gemeindekirche sein kann. Denn die Kirche sollte doch eine Gemeinschaft Gläubiger sein. *Glaube ist* ähnlich wie die Ehe eine totale *Lebensentscheidung*, Glaube „auf Distanz“ ist Klein- oder Unglaube, müßte also dauernd überwunden werden. Und die „Engagiert-Kirchlichen“, die Christen mit bewußter Glaubensentscheidung, werden ihre Verantwortung nur mitsammen – in brüderlicher Gemeinschaft – tragen können, wo sie sich gegenseitig im Glauben stärken und jene Erfahrungen machen, die ihrer Verkündigung den Rückhalt geben (siehe oben). Also in Gemeinden.

3. Die Reform der Volkskirche ist leider nicht so einfach, wie Schilling es sich vorstellt. Sobald den passiven Angehörigen einer traditionellen Volkskirche nämlich eine mündige, verbindliche Glaubensentscheidung mit entsprechenden Konsequenzen auch nur zugemutet (nicht einmal abverlangt) wird, kommt es zu einer Krise². Es heißt dann sofort: Bisher ist es auch anders gegangen, was wollen denn die! Sind wir, die wir da nicht mittun, jetzt Christen zweiter Klasse? Was man den Priestern und Ordensleuten als Christen „von Berufs wegen“ noch zuge-

² Vergleiche die Darstellung eines solchen Versuches: P. Weß, *Pfarrre Machstraße – Pfingstnovene 1972*, in: *Diakonia* 3 (1972), 354 ff.

billigt hat, wird gefährlich, wenn es Laien tun. Denn dann kann man sich ja nicht mehr darauf ausreden, daß man dazu nicht berufen sei. Wenn also einige Christen beginnen, ihr ganzes Leben aus dem Glauben zu gestalten, werden sie zum Vorwurf für die anderen. Auch der Versuch, die entsprechenden Voraussetzungen für die Spendung von Kindertaufe, Erstkommunion und Firmung zu verlangen, wird gleich als Schikane mißverstanden. Selbst wenn man sich damit begnügt, als Mindestmaß nur eine Auseinandersetzung mit diesem Verständnis von Glaube und Kirche zu erwarten, wird man damit viele, die sich bislang für gute Christen hielten, so vor den Kopf stoßen, daß sie sogar wegbleiben. Schon der Gedanke einer gestuften Zugehörigkeit erweckt also Ärger.

4. Selbstverständlich wird diese Gemeinde der „Engagiert-Kirchlichen“, auf die die Reform der Volkskirche dauernd hinielen muß, sich für die Menschen in ihrer Umgebung verantwortlich wissen, vor allem für die „Distanziert-Kirchlichen“, und sich deshalb nie elitär abschließen. Sie ist kein Getto, lebt aber in der Diaspora. Andererseits kann die Gemeinde nicht um einer falsch verstandenen Offenheit willen auf alle Voraussetzungen ihres gemeinsamen Lebens verzichten. Eine Kette ist immer so stark wie ihr schwächstes Glied. Ohne Glauben und eine verbindliche Zugehörigkeit ihrer Glieder kann eine Gemeinde nicht leben (ähnlich wie auch eine Ehe nicht funktionieren kann, wenn nur ein Teil die Treue als Pflicht auffaßt). Meinungsverschiedenheiten in den grundlegenden Fragen lähmen die Wirksamkeit jeder Gruppe. Toleranz gegenüber Andersdenkenden schließt die nötige Konformität in der Gemeinde nicht aus. Die Zugehörigkeit ist ja freiwillig. In der Praxis: Wenn ein regelmäßiger Gemeindeabend für die einen eine Verpflichtung bedeutet, für andere nur eine Veranstaltung, wird es von selbst zu einer Trennung kommen, oder der ganze Gemeindeabend sinkt auf das Niveau einer unverbindlichen Versammlung. Die notwendige Ungleichzeitigkeit wird es durch Gemeinden mit verschiedenem Selbstverständnis geben und dadurch, daß jede Gemeinde ihre Stufen des Hineinwachsens entwickeln muß (Erwachsenenkatechumenat usw.).

Paul M. Zulehner

Auswahlchristen und Sozialform der Kirche

Die Diskussion um die Volks- und Gemeindekirche leidet an begrifflicher Unschärfe, Mangel an Detailkenntnissen über die religiös-kirchliche Lage sowie den gesellschaftlichen Standort der Kirche und in Verbindung damit über die gesellschaftliche Globalentwicklung (konkret: den Verlauf der sog. „Säkularisierung“) und schließlich an Vermengung von theologischen und soziologischen Reflexionen. Die folgenden Thesen sollen einzelne Elemente zur gegenwärtigen Lage der Kirche aus soziologischer und theologischer Sicht festhalten. Der Vergleich dieser Thesen mit den engagierten Darstellungen von Schilling läßt unschwer Ähnlichkeit und Unterschied erkennen.

1 Dominanz der Auswahlchristen

1.1 In einer sehr groben Typologie lassen sich drei Arten religiös-kirchlichen Verhaltens unterscheiden: Nichtchristen, „vollkirchliche“ Christen und Auswahlchristen¹. Typisch für die Auswahlchristen ist eine (im Rahmen der prägenden sozialen Umwelt) subjektiv „gewählte“ Teilnahme am Glauben und Leben der Kirche, wobei das Kriterium der Auswahl die „Lebensnot-Wendigkeit“ religiös-kirchlicher Wirklichkeiten zu sein scheint. Auf diese Weise geraten Auswahlchristen in eine seltsame „partielle Distanz“ zur Kirche und ihren Gemeinden. Ihre „Distanz“ unterscheidet sich wesentlich von jener „kritischen Distanz“ „vollkirchlicher Christen“, welche an die Stelle traditioneller Formulierungen (von denen sie sich absetzen) neue zu setzen versuchen; Auswahlchristen hingegen streichen die traditionellen Formulierungen ersatzlos und füllen die leeren Stellen durch gesellschaftliche Formen der Lebensdeutung und Lebensführung aus².

1.2 Die Auswahlchristen repräsentieren die in der gegenwärtigen Gesellschaft *dominierende Sozialform der Religion*. Die Möglichkeit des „Auserwählens“ ist durch die sozial verbrieft Religionsfreiheit gegeben. Religion

¹ P. Zulehner, Religion nach Wahl. Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral, Wien 1974, 15–24.

² Ders., Die partielle Identifikation als Not der Kirche und Chance der Pastoral, Würzburg 1973, Habilitationsschrift.

und Kirche werden im „gesellschaftlich“ üblichen Ausmaß in Anspruch genommen, also zur Deutung und Bewältigung außeralltäglicher Situationen der individuellen und familiären Existenz. Dermaßen „dient“ Religion als „heiliger Schild“ und „heiliger Baldachin“³ zur Abwehr der Bedrohungen geschätzter und erreichter Lebenswerte (wie Gesundheit, Ehe, Liebe, Familie, Kinder etc.⁴). Es ist hier festzuhalten, daß diese „Religiosität“ unabhängig von Tradition existiert und Ausdruck „religiöser Sinn-Not“ ist, Zeichen der Ambivalenz menschlicher Grundsituationen⁵.

1.3 Insofern in den gegenwärtigen freiheitlichen Gesellschaften des Westens auswahlchristliche Religiosität dominiert, *unterscheidet sich diese Gesellschaft* sowohl von den christentümlichen Gesellschaften des Mittelalters mit ihrer „kirchlichen Kultur“⁶ sowie den „säkularistischen“ Gesellschaften des Ostens: In den „christentümlichen Gesellschaften“ dominierte der „vollkirchliche“ Typ, in den „säkularistischen“ hingegen überwiegt der nichtchristliche.

1.4 *Mit dem dominierenden Typ religiös-kirchlichen Verhaltens* (und in Verbindung damit dem gesellschaftlichen Standort der Kirche) *wandelt sich auch die Sozialform der Kirche*. Unbeschadet der Eigenentwicklung einer religiösen Bewegung vom Jüngerkreis über die Bruderschaft zur Großkirche⁷ erhält auch die Großkirche je nach gesellschaftlichem Standort ein anderes Gesicht. Der Unterschied

zwischen den einzelnen (großkirchlichen) Sozialformen liegt insbesondere darin, in welchem Ausmaß die Kirchen nichtreligiöse gesellschaftliche Funktionen wahrnehmen, m. a. W., wie stark die „eigentlichen“ Funktionen der Kirchen durch subsidiär übernommene Funktionen überlagert sind. Positiv ausgedrückt heißt dies: Je nach Kirchentyp kommt die „gemeindliche Grundstruktur“ der Kirche mehr oder weniger stark zum Vorschein. Dabei ist festzuhalten, daß Kirche stets gemeindliche Grundstrukturen besaß⁸. Großkirche – Volkskirche – Staatskirche und Gemeindegemeinde sind daher keine Gegensätze.

1.5 Auf Grund ihres hohen Gehalts an Subjektivität hat auswahlchristliche Religiosität einen beträchtlichen Grad an Labilität und von daher eine beachtliche *Tendenz zur („weiteren“) Entkirchlichung*. Vergleichsweise dazu hat „vollkirchliche Religiosität“ eine ausgeprägte Stabilität. Für den Fall, daß keine gegenläufigen Entwicklungen stattfinden oder eingeleitet werden, ist daher mit einem zunehmenden Verfall (auswahlchristlicher) Kirchlichkeit und als Kontrastphänomen mit einer *Verdichtung* (vollchristlicher) Kirchlichkeit zu rechnen. *Diese Entwicklung findet nicht statt, wenn sich der gesellschaftliche Standort der Kirche im Sinn der „Säkularisierung“* (als Entflechtung von Kirche – Staat – Gesellschaft sowie Kirche – Bewußtsein der Menschen⁹) nicht weiter verändert; wenn der „Lebenswert“ der Religion und der diese tragenden Kirchen einseitig gemacht werden kann; wenn die kirchlichen Sozialisationsanstrengungen (die im Vergleich zu früheren Zeiten heute mehr denn je für eine über die auswahlchristliche Religiosität hinausgehende vollkirchliche Christlichkeit von Bedeutung sind) erfolgreich sind. Für alle genannten Bedingungen gibt es *Indikatoren*: P. L. Berger verzeichnet Ansätze zu einer „Gegensäkularisierung“¹⁰; die Nachfrage nach Religion und Kirche rund um die Grund- und Krisensituation des Lebens ist ungebrochen; die Kirche besinnt sich

³ P. L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt 1973.

⁴ Kirche und Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen. Ergebnisse der Umfragen des Instituts für kirchliche Sozialforschung Wien über „Religion und Kirche in Österreich“ und „Priester in Österreich“, bearbeitet und interpretiert von P. M. Zulehner, hg. von der Linzer Diözesansynode, Linz – Wien 1974; G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg 1972.

⁵ Zur Ambivalenz menschlicher Grundsituationen u. a.: B. Malinowski, Magie, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften, Frankfurt 1973; J. Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz, Meitingen 1966; W. Kasper, Wort und Symbol im sakramentalen Leben; eine anthropologische Begründung, in: Bild – Wort – Symbol in der Theologie, hg. von W. Heinen, Würzburg 1969, 157–176; P. L. Berger, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Frankfurt 1970; A. Hahn, Religion und der Verlust der Sinngewissheit. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft, Frankfurt 1974; F. Schupp, Glaube – Kultur – Symbol, Düsseldorf 1974.

⁶ E. Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, München – Berlin 21911.

⁷ J. Wach, Religionssoziologie, Tübingen 41951.

⁸ Dies ist der harte Kern des „Prinzips Gemeinde“, wie es von F. Klostermann formuliert wurde: F. Klostermann, Prinzip Gemeinde, Wien 1966; ders., Die Gemeinde Christi. Prinzipien, Formen, Dienste, Augsburg 1972; ders., Allgemeine Pastoraltheologie, in: Handbuch der Pastoraltheologie, III, Freiburg 1968; ders., Gemeinde – Kirche der Zukunft, Freiburg 1974.

⁹ P. M. Zulehner, Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion, Wien 1973.

¹⁰ Berger, Zur Dialektik, IX.

auf Inhalt und Formen ihres Dienstes an Menschen und Gesellschaft.

2 Christlicher Glaube und Gemeinde

2.1 Es gibt theologische wie soziologische Gründe, daß christlicher Glaube und christliche Gemeinde aufeinander verwiesen sind: Glaube kommt von der Gemeinde, realisiert sich in voller Gestalt in ihr, wird von ihr getragen¹¹.

2.2 Die Situation vieler Auswahlchristen muß auf Grund behutsamer theologischer Reflexionen¹² als Phänomen zwischen Glauben und Unglauben beschrieben werden: Man kann in diesem Sinn am ehesten von „Nichtglauben“ reden. Ihre Religiosität ist mehr Ausdruck ihrer „religiösen Lebensnot“ und begründet eine Beziehung zu einem aus dieser Not geborenen „höheren Wesen“, in dessen Welt die Zugehörigkeit zu (irgend)einer religiösen Gemeinschaft und die Teilnahme an deren Riten (als „Fahrzeuge“ in die heile Welt Gottes) einordnet, was die bedrohte Lebenswelt „in Ordnung“ bringt¹³.

2.3 Insofern Auswahlchristen im christlichen Sinn „nicht glauben“ (der Bezug zu Jesus Christus fehlt fast gänzlich, jede Religion ist gleich wahr und gut: daß es gerade die katholische oder eine andere christliche Kirche ist, ist das wichtigste traditionelle Element!), gehen die Grenzen zwischen Glauben und Nichtglauben heute quer durch die Großkirche. Dabei ist festzuhalten, daß sich (wegen der starken Privatisierung der Religiosität, aber auch wegen der hohen Mobilität) diese Grenzen der Kontrolle der amtlichen Kirche entziehen. Einzig rund um die „Amtshandlungen“, die Spendung von Sakramenten, bricht das Problem des „hinreichenden“ Glaubens als Voraussetzung für einen sinnvollen und fruchtbaren Empfang der Sakramente auf.

2.4 Hier liegt nun das Kernproblem heutiger Kirchen: „Die Gemeinde Christi wird zwar immer eine Gemeinde der Sünder bleiben, aber eine Gemeinde der Ungläubigen sollte sie nie werden“¹⁴. Dieser Aspekt fehlt in den Ausführungen von Schilling so gut wie ganz.

¹¹ P. Weß, Befreit von Angst und Einsamkeit. Der Glaube in der Gemeinde, Graz 1973.

¹² Zulehner, Religion nach Wahl 51–92.

¹³ P. L. Berger – T. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt 1969.

¹⁴ F. Klostermann, in: P. Gerbé u. a., Zulassung zur Taufe, Wien 1969, 5.

3 In erneuerten Gemeinden lebendige (Groß-) Kirche

3.1 Der veränderte Standort der Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft hat die gemeindliche Grundstruktur (und damit die „eigentlichen“ Aufgaben) der Kirchen deutlicher ans Licht gerückt; die Einsicht, daß sich christlicher Glaube in voller Gestalt nur im „Widerspruch“ zu manchen gesellschaftlichen Formen der Lebensdeutung und Lebensführung verwirklichen läßt, hat Christen aneinander verwiesen; die Einsicht, daß die Kirche nie zur Kirche von Ungläubigen werden dürfe, hat pastorale Kräfte mobilisiert: Alle diese Faktoren haben zum Ruf nach „Erneuerung der christlichen Gemeinden“ (und damit der Kirchen) geführt.

3.2 Diese Erneuerung soll vor allem in den „Gemeinden am geschichtlichen Ort“, also den Ortspfarrn geschehen: Sie sollen lebendiges Unterholz im Hochwald der großkirchlichen Institution bilden und damit das erfahrbare Zwischenglied zwischen der „Kirche“ und den einzelnen Menschen. Es geht hier u. a. darum, die formelle Zugehörigkeit zu einer erfahrbaren Zusammengehörigkeit auszuweiten, und dies durch neue Formen des Engagements der Kirchenglieder für ihre Gemeinden nach Maßgabe ihrer Charismen. Auch die Bildung vielfältiger Gruppierungen soll dazu beitragen. Die Vielfalt der Gruppen eröffnet die Chance einer „polyzentrischen Integration“¹⁵, d. h. vielfältiger Zugänge zur Gemeinde. Sie gibt aber auch den Raum für eine sehr unterschiedlich starke soziale Integration in die Gemeinde frei. Hier sei festgehalten: Das theologisch erforderliche Maß sozialer Integration in die Kirche (durch eine Gemeinde) ist relativ, d. h. bezogen auf die Glaubenssituation des einzelnen sowie auf das Ziel der Kirche: „Erforderlich ist grundsätzlich, je nach individuellen und gesellschaftlichen Gegebenheiten, jenes Maß an sozialer Integration in eine Gemeinde, welches garantiert, daß Menschen zum Glauben kommen an die Person und die Sache Jesu, aus diesem Glauben in geduldiger Hoffnung ihr Leben gestalten und so in der Solidarität mit anderen Glaubenden

¹⁵ Der Ausdruck stammt von J. Schasching, ich habe ihn bei der Interpretation einer Umfrage an Industriearbeitern verwendet: P. M. Zulehner, Religion ohne Kirche? Das religiöse Verhalten von Industriearbeitern, Wien 1969, 120–122.

vor der Welt zum glaubwürdigen und einheitsstiftenden Zeichen werden“¹⁶.

3.3 Neben diesen Erneuerungsbestrebungen in den „Gemeinden am geschichtlichen Ort“ (wovon viele Synoden ein beredtes Zeugnis geben) entstanden in den letzten Jahren ordensähnliche „integrierte“ Gemeinden, quasi *Sondergemeinden* mit einem hohen Maß an Integration ihrer Mitglieder in die „Gemeinde“. Sie tragen alle Merkmale geschlossener Gruppen (in-groups) an sich: hohe Ansprüche, deren Erfüllung dadurch erleichtert wird, daß die Erfüllung als „elitär“ dargestellt wird und als „eigentliche“ Verwirklichung des Christseins gilt; auffällig starke Uniformität der Ansichten und Lebensformen, die so stark ist, daß Abweichungen als Bedrohung der „Gemeinde“ erfahren werden und folglich zur Abstoßung der Abweichler führen, daß in Verbindung damit das oft betonte „Freiwilligkeitsprinzip“ lediglich auf den Eintritt zur Gruppe zutrifft, liegt auf der Hand – für die Dauer der Mitgliedschaft hingegen treten unentrinnbar die Mechanismen der Kleingruppenkontrolle in Kraft, die meist anonym, faktisch aber wirksamer als alle bisherige staats- und volksskirchliche Kontrolle sind. Nicht zuletzt ergeben sich auch Probleme in der Beziehung zur „Gemeinde am geschichtlichen Ort“ für den Fall, daß eine „integrierte Sonder-Gemeinde“ inmitten einer Ortsgemeinde begründet wurde: die „normalen, nichtintegrierten Christen“ gelten als „zweite Klasse“, während die „integrierten Christen“ als „first-class-Christen“ dann in sozialpsychologische Bedrängnis kommen, wenn die „anspruchslöser normale“ Form gleich legitime Verwirklichung des Evangeliums darstellt. Dabei fällt auch auf, daß in den „integrierten Sondergemeinden“ bevorzugt Personen mit hoher verbaler Ausdrucksfähigkeit (Lehrer, Akademiker etc.) sowie vielfach problemgeladener Lebenslage (Ehekonflikte, Einsamkeit, Bedürfnis nach dem „großen Ich“ etc.) anzutreffen sind. Integrierte Sondergemeinden haben daher, wie im übrigen auch alle anderen religiösen Gemeinschaften, keineswegs „bloß“ religiöse Funktionen, sondern decken erwiesenermaßen (wie ja auch die Sekten¹⁷) allgemeinsch-

¹⁶ Zulehner, Religion nach Wahl 87.

¹⁷ B. Wilson, A Typology of Sects, in: Types, dimensions et mesure de la religiosité, CISR, Roma 1969. – Eine Untersuchung des IKS-Wien über die Nachbar-

liche Bedürfnisse ab. Alle diese Begrenztheiten machen „integrierte“ Sondergemeinden nicht überflüssig. Sie müssen aber als Sondergemeinden gesehen werden und gelten daher (ganz gegen die stillschweigende Annahme von Schilling) keineswegs als „die“ Repräsentanten der gemeindlichen Struktur auch heutiger Großkirchen. Folglich ist es auch widersinnig, mit Hilfe solcher Sondergemeinden eine Attacke gegen die „Gemeindekirche“, genauer gegen die gemeindliche Substruktur der Kirche zu reiten.

Praxis

Hans Ammerich

Gemeinde als Lebensgemeinschaft und Ort der Gotteserfahrung

Möglichkeiten und Grenzen einer Integrierenden Gemeinde*

In der Diskussion um die „Gemeindekirche“ spielt auch die Sonderform einer „integrierten“ Gemeinde eine gewisse Rolle. Es handelt sich dabei um eine Gemeindeform, die unter bestimmten Verhältnissen sinnvoll und möglich ist, etwa bei Ordensgemeinschaften oder bei Menschen, die nach Art eines Ordens gemeinsam leben wollen. Von solcher Gemeinde kann auch manche Anregung für andere Gemeinden ausgehen, wenngleich eine „Integrierte Gemeinde“ nicht das verbindliche Gemeindemodell ist, an dem alle anderen Gemeinden zu messen sind, sondern Einseitigkeiten und Gefahren in sich birgt. red

schafts- und Verkehrskreise zeigt, daß jeder Städter durchschnittlich 21,5 Personen mehr oder weniger gut kennt, etwa 10 auch häufig kontaktiert. Damit scheint die Kontaktfähigkeit der meisten Städter gut ausgelastet zu sein.

* Vgl. zur Integrierten Gemeinde in München besonders die Berichte von T. Wallbrecher – L. Weimar, in: N. Hepp (Hrsg.), Neue Gemeindemodelle, Wien 1971, 245–264; M. Plate, in: Christ in der Gegenwart 24 (1972), Nr. 10, S. 75 f und 25 (1973), Nr. 43, S. 339 f; R. Schwager, in: Orientierung 36 (1972), Nr. 5, S. 62 ff; N. Greinacher, in: Publik-Forum 3 (1974), S. 12 f; J. C. Hampe, in: Zeitwende (Januar 1973), S. 15–26. Zum Problem der Gruppe siehe besonders D. Emeis, Die Gruppe in der Kirche, in: Diakonia 4 (1973) 223–234.

1. Struktur und Zielsetzung der Integrierten Gemeinde

Die Integrierte Gemeinde in München entwickelte sich 1968 aus dem vor etwa dreißig Jahren entstandenen theologisch-liturgischen „Goergen-Kreis“. Sie ist eine christliche Lebensgemeinschaft, die sich aus etwa 200 Mitgliedern aus den verschiedensten Berufen und Altersschichten zusammensetzt (wobei die Schicht der 35- bis 45jährigen und die Berufsgruppe der Akademiker überwiegt). Diese Menschen leben in 20 sogenannten „Integrationshäusern“, die von der Gemeinde in verschiedenen Stadtteilen Münchens gemietet oder erworben wurden. Dieses Zusammenwohnen erleichtert nicht nur eine bessere Kooperation und gegenseitiges Helfen im Alltag, sondern auch das gemeinsame Musizieren, die Vorbereitung verschiedener Aktionen und dgl. Die Finanzierung der Integrationshäuser wie des gesamten Gemeindegelbens wird je nach Vermögen von Gemeindegliedern und „Katechumenen“ getragen. Da die Gemeinde für ihre Aktivitäten, vor allem auch für die Öffentlichkeitsarbeit viel Geld braucht und keinerlei Subvention erhält, betreibt die Gemeinde etliche wirtschaftliche Unternehmen: eine Pumpenfabrik, eine Versicherungsagentur, ein Unternehmen, das Fotosetzgeräte anfertigt, ein Ingenieurbüro, eine ärztliche Gemeinschaftspraxis, eine Spar- und Kreditgenossenschaft, eine Erdbeerplantage usw. Außer den ausschließlich für die Gemeinde erforderlichen Einrichtungen (Druckerei, Krankenstation, Gemeindezentrum, Fest- und Tagungshaus) bleibt Besitz Privateigentum der Gemeindeglieder. Der Besitz wird dem einzelnen oder der Gesamtgemeinde zur Benutzung zur Verfügung gestellt, wobei allerdings der Eigentümer die Verantwortung dafür weiter behält.

Mitglied dieser Gemeinde wird man nach einer ein- bis zweijährigen Vorbereitungszeit, dem „Katechumenat“. Die Gemeinde nimmt grundsätzlich jeden auf, der sich der Gemeinde anschließen will und ihre Anforderungen bejaht, unabhängig von seiner Herkunft, Stellung und Konfession. Wer die Gemeinde kennenlernen will, kann als Gast über einige Zeit in ihr leben.

Als primäres Ziel der Integrierten Gemeinde

gilt trotzdem nicht das christlich geprägte Zusammenleben, sondern primär das missionarische Zeugnis, nämlich das Heil, das real im Glauben und in der Gemeinde erfahren wird, zu verkünden. Es werden daher nicht nur Feste in der Gemeinde gefeiert, sondern auch öffentliche Gottesdienste in der St. Anna-Kirche, es werden Vorträge gehalten, Wochenendtagungen und Symposien veranstaltet und es wird eine Vierteljahresschrift herausgegeben.

Da alle Gemeindeglieder ihrem normalen Beruf nachgehen bzw. in Ausbildung stehen, werden diese Aktivitäten vor allem in der Freizeit vorbereitet und durchgeführt. Die Gemeinde verlangt für sich von allen Mitgliedern die gesamte Freizeit. Eine solche „Integration“ kann verständlicherweise nur in einer überschaubaren Gruppe von Menschen, die sich alle gegenseitig persönlich kennen, erreicht und gelebt werden.

Keine „Ämter“, aber wohl mehrere Schlüsselpersonen

Bis jetzt gibt es keine rechtlich umschriebenen Aufgaben und Ämter. Die Ämter innerhalb der Gemeinde verteilen sich charismatisch über die ganze Gemeinde. Die entscheidenden Fragen werden in gemeinsamen Gesprächen erarbeitet und geklärt. Wer etwas zu vertreten hat, erhält seine Stimme. Beschlußfähig ist die Gemeinde nur in Einmütigkeit. Diese wird im Gespräch der Gemeindeversammlung erzielt und bestimmt sich im Detail durch fachmännische und gemeindliche Erfahrungen.

Trotzdem wird die Gemeinschaft von einigen Schlüsselpersonen zusammengehalten. Alles Entscheidende wird durch ein Leitungsteam von höchstens sechs Gliedern besorgt, das seinen Einfluß offen, aber auch in gruppodynamischer Abstimmung zur Geltung bringt. Diese Glieder sind wohl die Sprecher der Gemeinde, aber alle tragen die gleiche Verantwortung. Der einzelne setzt sich dort ein, wo er besonders gebraucht wird. – Der charismatische Schwung der Gemeinde ist eine wesentliche Ergänzung der pastoralen Planung. Er umschreibt eine theologische Grundausrichtung, das Fluidum und den geistlichen Hintergrund, aus dem die Aktionen erwachsen.

2. Theologie als Weisung für das Leben der Gemeinde

Jeden Freitagabend finden sich Gemeindeglieder in der Gemeindeversammlung zusammen. Die Teilnahme ist selbstverständlich, nur schwerwiegende Gründe entschuldigen die Abwesenheit. Woche für Woche wird in dieser Versammlung ein theologisches Thema besprochen, das von den in der Gemeinde lebenden Theologen vorbereitet und zur Diskussion vorgelegt wird. Zwar wird hierbei historisch-kritische Exegese betrieben, jedoch stellt man sich zugleich in persönlicher Weise und im Glauben unbedingt hinter dieses kritisch erarbeitete Wort. Dieses Wort ist nicht nur wissenschaftliche Theorie, sondern auch Weisung für das Leben. Die Symposien und Gästetage haben immer einen doppelten Charakter, nämlich einen Einblick in das konkrete Gemeindeleben zu geben und die theoretische Auseinandersetzung mit dem theologischen Selbstverständnis der Gemeinde weiterzuführen. Auf diese Weise artikuliert sie in Wort und Zeichen, was Gott für sie bedeutet. Ihr zentraler Glaubenssatz lautet, daß die Königsherrschaft Gottes sich nur in der konkreten Gemeinde verwirklicht und nur hier erfahren werden kann. Das Bild der Gemeinde wird durch die eschatologische Spannung in einem sehr starken Maß bestimmt: zwischen dem „Schon“ der Heilserfahrung als Volk Gottes und dem „Noch-nicht“ des immer wieder hereinbrechenden Unglaubens, der auch als „Abfall von der Gemeinde“ verstanden wird.

3. Artikulation des Gemeindelebens im Gottesdienst

Jede Meßfeier soll Ausdruck des Glaubens der christlichen Gemeinde von heute sein. In wechselseitigem Zusammenhang von Gottes- und Nächstenliebe verwirklicht sich der Glaube; deshalb müssen beide Bezüge in der Feier ihre Gestaltung finden. Daher wird die Meßfeier durch heute übliche Formen des festlichen Beisammenseins erweitert. Der Gottesdienst wird als Feier dessen verstanden, was sich in der Gemeinde konkret ereignet. In verdichteter Weise wird innerhalb des Wortgottesdienstes die Geschichte einer oder mehrerer Wochen dargestellt. Dies geschieht nicht nach Art einer Chronik, sondern in

theologischer Auslegung des Lebens und des Geschehens. Die Gestaltung des Gottesdienstes setzt die Mitarbeit aller Gemeindeglieder voraus und fördert sie. Die Kluft zwischen Gottesdienst und Gemeindeglieder fällt somit weg, der Kreis der Engagierten und der Feiernden ist identisch.

In den äußeren Formen der Gestaltung der Gottesdienste ist man dementsprechend experimentierfreudig. Mit Vorlesen und szenischen Bildern, mit selbstkomponierter Musik, vor allem mit einem wirklichen Festmahl wird von der Gemeinde Eucharistie gefeiert. Die Grenze zwischen Gottesdienst als Feier und Gottesdienst als Darstellung des Lebens wird fließend und verwischt.

Voraussetzung für jede Feier ist, daß Schwierigkeiten und Meinungsverschiedenheiten vor Beginn der Feier öffentlich oder im kleinen Kreis geklärt werden. Nur in Einmütigkeit der Gemeinde kann eine Feier stattfinden; falls diese Übereinstimmung fehlt, muß die Feier solange aufgeschoben werden, bis sie wiederhergestellt ist.

Die öffentlichen Gottesdienste werden zu meist in einen größeren Rahmen eingegliedert, z. B. in eine Wochenendtagung, um das Gemeindeleben und die konkrete Gemeindegliedertheologie zu zeigen. Die Sonntagsgottesdienste in einer öffentlichen Kirche in der Innenstadt von München sollen besonders denjenigen gelten, die sich in keiner der üblichen Messen angesprochen fühlen können.

4. Vorbehalte

Neben sehr positiven Punkten bleiben allerdings auch noch offene und ungeklärte Fragen; so kann besonders die Theologie der Gemeinde zu Bedenken reizen. Die anklingende Kritik soll als Anstoß zum Weiterdenken gedacht sein und gleichzeitig bewirken, daß die negativen Aspekte eher überwunden werden.

1) Die Gemeindeglieder behaupten – ohne zu bestreiten, daß Kirche auch an anderen Stellen als der Integrierten Gemeinde ist – daß sie Kirche nur hier im ernsthaften Vollzug des gemeinsamen Lebens erfahren können und daß nur solche Gemeinde „eigentliche“ Kirche ist (daher auch „Katechumenat“ und „Abfall von der Gemeinde“). Scheint hier nicht eine gewisse Heilsexklusivität deutlich zu werden?

2) Das Heute des Handelns Gottes wird dermaßen betont, daß eine Erwartung in der Zukunft ganz in den Hintergrund tritt. Die Gemeinde vertritt eine sehr präsentische Eschatologie.

3) Die starke Verankerung des Glaubens in der Gemeindeerfahrung kann dazu führen, die Verkündigung in eine fast ausschließliche Selbstdarstellung der Gemeinde abgleiten zu lassen. Reflexionen über das Leben der Gemeinde und ihr Selbstverständnis sind die zentralen Themen.

4) Die Gemeinde kann bei ihrem gegenwärtigen Selbstverständnis gegenüber Menschen, die sich nur partiell mit der Gemeinde identifizieren und gerade deshalb der Gemeinde neue Impulse geben könnten, nicht offen sein.

5) Es besteht auch die Gefahr, daß Erwachsene und Kinder religiös übersättigt werden. Besonders für die Heranwachsenden sollte genügend freier Raum bleiben, um entweder langsam in diese Gemeinschaft hineinzuwachsen, oder um einen Weg zum Glauben zu suchen, ohne dabei die gesamte Gemeinde radikal ablehnen zu müssen.

6) Es bleibt auch die Frage, wie viele Konflikte etwa verdrängt oder doch zu gewaltsam gelöst werden müssen, damit das Leben innerhalb der Gemeinde nicht gestört wird und man einen Gottesdienst nicht zu lange aufschieben muß.

5. Ein bemerkenswerter Ansatz und seine Gefahren

Die Integrierte Gemeinde ist kein Modell für eine zeitgemäße Pfarrseelsorge; dennoch könnte manches, was von dieser Gemeinde erarbeitet und verwirklicht wurde, auch für unsere Pfarreien Vorbild sein. Auf jeden Fall sind Experimente auf dem Gebiet der Gemeindepastoral sehr notwendig.

So wird der Versuch unternommen, Fehlerquellen in der kirchlichen Praxis aufzudecken und im eigenen Bereich auszuschalten, neue Ausdrucksformen für den Gottesdienst zu finden, in der Auslegung des Evangeliums auf eine dem heutigen Menschen verständlichere Form zu kommen, in der Mitmenschlichkeit im Vordergrund steht.

Wie die Basisgemeinden ist auch die Integrierte Gemeinde eine Form von Teilkirche, in der Kirche als Gemeinschaft besonders in-

tensiv erfahren und gelebt werden kann. Sie bietet die Möglichkeit, in einer konkreten Glaubensgemeinschaft einen Anfang von neuem mitmenschlichen Umgang zu versuchen und in einem Prozeß der gegenseitigen Teilnahme die erneute Erfahrung des einen verbindenden Geistes zu machen.

Die Gefahren liegen auf der Hand: das Sektentwesen, die Selbstbezogenheit, der Gruppennarzißmus, eine gewisse Heilsexklusivität, der zügellose Aktivismus. Doch gibt es in der Großkirche und ihren Pfarrgemeinden nicht auch große Gefahren und Nachteile?

Egbert Reil

Erwachsenenbildung in einer Gemeinde

Ein Erfahrungsbericht

Religiöse Erwachsenenbildung ist sicher überflüssig, wo man weiterhin „Pfarrkinder betreuen“ will, sie ist unumgänglich, wo eine Gemeinde entstehen soll, von der „etwas ausgeht“. Es ändert sich tatsächlich etwas, wo nicht nur von der Kanzel herab belehrt wird, wo Menschen im Gespräch ihre Fragen und Probleme dem Anspruch des Evangeliums gegenüberstellen. Wie die Gemeinde wirklich denkt, erfährt ein Seelsorger erst im Gespräch mit einzelnen und Gruppen seiner Gläubigen.

Gesprächskreise

In einem Gesprächskreis wird man etwas bieten müssen, jedenfalls sachliches Wissen zu dem Thema, das ansteht. Man sollte dabei möglichst keinen „Vortrag“ halten, lieber seine Antworten dosiert geben, indem man vielleicht durch ein paar provozierende Fragen oder Thesen die Leute an das Problem heranführt. Fragen zu wecken und diese auch ganz und gar ernst zu nehmen, schafft Vertrauen, das gerade bei Menschen, die der Kirche abwartend oder kritisch gegenüberstehen, wieder neu geschaffen werden muß. Der Gesprächsleiter sollte sich nicht allzu „orthodox“ gebärden; man wird auch bei verkürzten oder einseitigen Aussagen den Wahrheitskern würdigen. Man darf an einem Abend nicht jede kirchliche Lehre um jeden

Preis retten wollen. Man muß den Gesprächspartnern Zeit lassen. Vielleicht genügt es das erste Mal, den Teilnehmern mit einigen guten Argumenten einen Denkanstoß mit nach Hause zu geben. Nach einiger Zeit muß man von einer bloßen Debattierlust wegkommen oder von einer bloßen Kritik an äußeren Symptomen der Kirche und in tiefere Dimensionen vorstoßen. Man sollte die Teilnehmer ermutigen, sich mit persönlichen Fragen mitzuteilen und Probleme in der Familie, im Beruf, im Glauben usw. zur Sprache zu bringen. Vielleicht kann erst auf dieser Vertrauensbasis, die langsam wachsen muß, eine gewisse Glaubens- und Lebenshilfe gegeben werden. Man wird sich als Gesprächsleiter einige gruppenspezifische Grundkenntnisse aneignen müssen. Man wird sich auch etwas sagen lassen müssen, auch harte Kritik einstecken. Humor ist wohl in so einem Kreis ebenso wichtig wie der Glaube. — In unserer Gemeinde gibt es derzeit sechs Gesprächskreise.

Andere Formen der Erwachsenenbildung

Wir veranstalten halbjährlich in einem Saal einen *Bildungsabend* mit einem (theologischen) Fachmann von Rang, wozu wir auch die Nachbargemeinden mit einladen. Im vergangenen Herbst hatten wir eine *ökumenische Woche* mit den katholischen und evangelischen Gemeinden unseres Stadtteiles, die sowohl bei dem Gespräch über den Sinn des Lebens, als auch über die Sanierung von Hochfeld auf echte Anliegen traf, wie aus der Resonanz zu ersehen war. Gute Erfahrungen haben wir in den letzten Jahren auch mit intensiverer Arbeit etwa bei einem exegetischen Wochenende oder einem theologischen Seminar gemacht.

Zur Bildungsarbeit zählt sicher auch die *Gemeindekatechese*, Vorbereitung auf Kommunion und Firmung. Erwachsene (Eltern) werden sich nicht von sich aus melden. Man wird sie ansprechen müssen zum Dienst als Katecheten. Man wird auf natürliche Talente achten, aber sie nicht einfach voraussetzen können. Man wird in einer Vorbereitungsgruppe der Gemeindekatecheten jede der Katechesen miteinander vorbesprechen, inhaltliche Fragen klären, pädagogische Hilfen anbieten, Medien bereitstellen und die ganze Arbeit mit Umsicht begleiten.

Eine Form der Bildungsarbeit ist sicher das *Braut- und das Taufgespräch*, bei denen man vielfach Menschen begegnet, die der Kirche sehr ferne gerückt sind. Dabei steht meist zu wenig Zeit zur Verfügung, um Vorurteile auszuräumen, verschüttete Glaubenselemente wieder ans Licht zu rücken und Ermutigung und Hilfe zu geben, das Leben einer Familie im Glauben zu fundieren. Trotzdem können einige Denkanstöße gegeben werden.

Das Problembewußtsein (der Jugend u. a.) wecken

Ein schwieriges Feld ist die Jugendpastoral. Neben einer Minderheit von Engagierten, die religiöse Weiterbildung bewußt suchen, steht das Gros derer, die der Auseinandersetzung mit Glaubensfragen aus dem Weg gehen. Neben all den Formen der Geselligkeit, die in der Jugendarbeit beliebt sind, darf man es nicht versäumen, das *Problembewußtsein* für Fragen der Welt und der Kirche zu wecken, vom persönlichen Gespräch bis zu neuen Formen von Gottesdienst. Bildungsarbeit in vielfältiger Form ist am Platz bei den *verschiedenen Gruppen*, die das Pfarrleben hauptsächlich mittragen, dem Pfarrgemeinderat mit den verschiedenen Arbeitsgruppen für Gottesdienstgestaltung, soziale Aufgaben, Jugendarbeit, Öffentlichkeitsarbeit usw. Die typischen Pfarrgemeinderatsfrustrationen auch in fortschrittlichen Gemeinden rühren wohl daher, daß eine neue „heilige Leistungsgesellschaft“ aufgebaut wird, ohne die Leute auf ihre Aufgabe genügend vorzubereiten und einzustimmen. Neben spiritueller Führung (nicht zu vergessen bei allen Aktivitäten!) sollten die einzelnen auch auf ihrem speziellen Arbeitsgebiet Hilfe erfahren in sachlichen Fragen (heutige Jugendpsychologie, Handwerkliches bei sozialen Maßnahmen und Öffentlichkeitsarbeit!). Der gesamte Pfarrgemeinderat und die einzelnen Kreise sollten befähigt werden, die geleistete Arbeit zu reflektieren, wobei vom Pfarrer gemachte Fehler genau so offenerzig zugegeben werden sollten wie von weniger gut vorgebildeten Mitarbeitern. Reflexion bedeutet: Sich über Gelungenes freuen, aus Fehlern lernen und — was für den einzelnen und eine Gemeinschaft gleichermaßen heilsam und weiterführend ist — Erfahrungen machen. Christen sind in

einer glücklichen Lage: Sie müssen nicht immer alles richtig gemacht haben, sie brauchen nicht immer erfolgreich sein, sie können trotzdem voll Hoffnung in die Zukunft blicken.

Literatur zum Thema, die mir geholfen hat:
T. Brodier, Gruppendynamik und Erwachsenenbildung (Westermann); O. Betz - F. Kasper, Die Gruppe als Weg (Pfeiffer); E. Müller, Die Kunst der Gesprächsführung (Furche), M. Kelber, Fibel der Gesprächsführung (C. W. Leske), Abc der Erwachsenenbildung, hg. v. M. Schmid - V. Schoiswohl (Tyrolia); D. Emeis, Lernprozesse im Glauben (Herder); J. Feiner - L. Vischer, Neues Glaubensbuch (Herder); B. Dreher, Glaubensbuch für Erwachsene (Styria); A. Exeler - G. Scherer, Sachbuch zur Theologischen Erwachsenenbildung (Herder); J. Ries, Geprüfter Glaube (Kath. Bibelwerk). Für spezielle Themen (biblische Fragen, Moraltheologie, Religionspädagogik, Jugendarbeit, Sakramentenpastoral) wird selbstverständlich die entsprechende Literatur herangezogen.

Glosse

Ferdinand Klostermann

Für oder gegen Fristenlösung – Unterscheidungszeichen der Christlichkeit?

Diese Zeitschrift hat in den vergangenen Jahren zu verschiedenen Gesichtspunkten der Abtreibungsproblematik Beiträge veröffentlicht¹. Im folgenden (für Heft 2, also vor der jüngsten Entwicklung) abgefaßten Beitrag zur österreichischen Fristenlösungsdiskussion geht es nur um das in der Überschrift angesprochene grundsätzliche Problem. Da ein Fristenlösungsmodell in Frankreich und Österreich bereits geltendes Gesetz ist, die Diskussion um die strafrechtliche Regelung der Abtreibung der Leibesfrucht aber weit über diese Länder hinaus weitergeht, dürften die folgenden Überlegungen von allgemeinem Interesse sein. red

Wiewohl es Sozialisten gibt, die die Fristenlösung aus Gewissensgründen ablehnen, und das „Volksbegehren“ der Aktion Leben² un-

¹ Vgl. Diakonia 4 (1973) 201–205, Anm. 1.

² Seit Oktober 1974 wird in Österreich ein „Volksbegehren zum Schutz des Lebens“ vorbereitet, dessen Hauptziele eine Verfassungsbestimmung zum umfassenden Schutz des menschlichen Lebens und die Änderung der seit 1. 1. 1975 in Kraft befindlichen straf-

terstützen, und überzeugte Katholiken, die dem Volksbegehren und dem damit zusammenhängenden Gesetzesvorschlag ihre Unterstützung versagen, und trotz erster Bemühungen auf beiden Seiten, droht die derzeitige Auseinandersetzung um die Abtreibungsparagraphen im neuen Strafgesetz immer wieder das Klima des Dialogs zwischen der katholischen Kirche und der konkreten Tagespolitik in Österreich zu vernichten, das seit mehr als 25 Jahren mühsam genug aufgebaut wurde. Das Gespräch zwischen Kirche und sozialistischer Partei hat dabei auf Grund der historischen Belastungen eine besondere Rolle gespielt.

Man kann angesichts dieser Situation nur hoffen, daß die Worte Kardinal Königs zur Jahreswende Beachtung finden: „Wenn politische Kräfte sich gegen das Volksbegehren wenden, so ist es gewiß für viele Katholiken bedauerlich, muß aber nicht zu einer Konfrontation mit einer Partei führen. Wenn andere politische Kräfte sich neutral oder positiv verhalten, so mag dies für viele Katholiken erfreulich sein, muß aber nicht zu einer parteipolitischen Identifikation führen. Die Kirche selbst will keine politische Konfrontation und keine politische Identifikation, auch nicht in dieser Frage. Sie wird sich dazu auch nicht zwingen lassen, von keiner Seite“³. An einem Rückfall in die Ära des Kulturkampfes kann kein Christ und kein Staatsbürger interessiert sein, man muß vielmehr als Christ und Staatsbürger alles tun, um überall die aufgerissenen Gräben ehestens wieder zuzuschütten. Diesem Ziel wollen auch die folgenden Überlegungen dienen. Es liegt dem Verfasser ferne, Unterstellungen, Diffamierungen und Generalisierungen nur einer Seite zuzuschreiben oder gar die Lösung des Problems im neuen österreichischen Strafrecht als gute Lösung hinzustellen. Es gibt auch Fristenlösungsmodelle, die dem Anliegen der Gegner wie auch

gesetzlichen Regelung der Abtreibung sowie weitere Verbesserungen der Beratung und Hilfe für schwangere Frauen sind. Für einen Initiativantrag, mit dem sich der österreichische Nationalrat befassen muß, sind 200.000 notariell beglaubigte Unterschriften notwendig. Damit die Auseinandersetzung nicht in den österreichischen Wahlkampf hineingezogen wird, wurde das Vorverfahren im März 1975 bei einem Stand von über 700.000 Unterschriften im wesentlichen abgeschlossen.

³ Kathpress v. 31. 12. 1974, n. 301, 1 f. Vgl. auch Bruno Kreisky, in: Herder Korrespondenz 29 (1975) 13–17; Herbert Salcher, in: Kathpress v. 14. 1. 1975, n. 10, 2 f.

vieler Vertreter der österreichischen Lösung, nämlich der Eindämmung der nicht geringen Abtreibungsziffern, durch ein besseres Beratungsmodell (etwa Nichtidentität von Berater und abtreibendem Arzt) gerechter werden.

1. Der Verfasser vertritt selbstverständlich die Überzeugung, daß Abtreibung kein zulässiges Mittel der Geburtenregelung darstellt, weil durch sie menschliches Leben vernichtet wird. Es ist daher zu begrüßen, daß auch das neue Strafgesetz (§ 96) an der grundsätzlichen Strafbarkeit der Abtreibung festhält. Es sollen auch alle Maßnahmen getroffen werden, die geeignet sind, die Abtreibung in unserer Gesellschaft überflüssig zu machen.

2. Da das Problem der Abtreibung strafrechtlich allein nicht lösbar ist, sind alle Lösungsversuche gezwungen, weitgehende Ausnahmen von der grundsätzlichen Strafbarkeit der Abtreibung vorzusehen. Dies ist nur deshalb möglich, weil der Verzicht des Staates auf eine strafrechtliche Verfolgung in gewissen Fällen keinesfalls schon eine moralische Freigabe bedeutet – strafrechtliche Regelung und sittliche Verantwortung sind nicht dasselbe; man sollte den Befürwortern der Fristenlösung daher nicht von vornherein Verantwortungslosigkeit gegenüber menschlichem Leben unterstellen⁴, wenngleich man sich darüber im klaren sein muß, daß gerade beim österreichischen Fristenlösungsmodell auch viele sittlich durch nichts zu begründende Fälle straffrei bleiben werden.

3. Ausgehend von gemeinsamen Grundüberzeugungen können Christen in gesellschaftlichen und politischen Fragen zu verschiedenen Auffassungen kommen. Nach dem Zweiten Vatikanum hat „in solchen Fällen niemand das Recht, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen“. Die Laien „mögen auch nicht meinen, ihre Seelsorger seien immer in dem Grad kompetent, daß sie in jeder, zuweilen schweren Frage, die gerade aufbricht, eine konkrete Lösung schon

⁴ So der Münchner Moraltheologe Johannes Gründel nach Kathpress v. 6. 8. 1974, n. 181, 5 f., vgl. J. Gründel, Leben mit der Fristenlösung: Stimmen der Zeit 99 (1974) 507–520.

Zudem ist zu bedenken, daß auch katholische Moraltheologen eine Abtreibung im Fall einer medizinischen Indikation moralisch für vertretbar halten.

fertig haben könnten oder die Sendung dazu hätten“⁵. Eine Verschiedenheit in den Auffassungen ist umso mehr in einer pluralistischen Gesellschaft möglich, in der nicht nur kirchlich gebundene Christen leben.

4. Ein gemeinsames Eintreten für einen umfassenden Schutz des Lebens und gegen die Abtreibung vorausgesetzt und unbeschadet des Rechtes der Kirche, vor möglichen Gefahren zu warnen, was die österreichischen Bischöfe auch getan haben, können Christen hinsichtlich der verschiedenen strafrechtlichen Regelungen in der Abtreibungsfrage und hinsichtlich deren politischer Durchsetzung verschiedene Auffassungen vertreten. Auch die zuständigen Fachleute sind in der Beurteilung der Zweckmäßigkeit und Effizienz der einzelnen Regelungen – Nichtbestrafung in gewissen Fällen („Aktion Leben“) oder innerhalb einer gewissen Zeit (Fristenlösung) – verschiedener Meinung⁶.

Es handelt sich dabei letztlich um die Frage, welches Lösungsmodell dem Gemeinwohl am besten entspricht, das heißt, u. a. am geeignetsten ist, die Abtreibung möglichst einzudämmen. Die bei jedem Modell auftretenden unerwünschten Folgen müssen in Kauf genommen werden. Man wird ihnen soweit möglich durch Schutzmaßnahmen, Beratung und Aufklärung begegnen und so zu verhindern trachten, daß die Nichtbestrafung als Verharmlosung mißverstanden wird oder daß verantwortungslose Kindesväter die Mütter unter Druck setzen. Mehr denn je wird es in Zukunft auf das Ethos des einzelnen und vor allem der Ärzte ankommen.

5. Aus den angeführten Gründen und unabhängig von der persönlichen Meinung hinsichtlich der konkreten Lösung ist die Entscheidung für oder gegen diese oder jene strafrechtliche Lösung und daher auch für oder gegen das Volksbegehren wohl nicht geeignet, zum Erkennungs- und Unterscheidungszeichen des christlichen Glaubens erklärt zu werden. Selbstverständlich muß es jeder Gruppe unbenommen bleiben, die Gründe für ihre Auffassung frei darzulegen und sich dabei aller demokratischen Mit-

⁵ Pastoralkonstitution, n. 43.

⁶ Auch katholische Fachleute, etwa der Sozialethiker Oswald von Nell-Breuning, sind der Meinung, daß erst die Zukunft lehren wird, welche Lösung die beste gewesen sein wird, in: Zur Debatte 2 (1972) 6,6 f.

tel zu bedienen. Ob und wie weit für diese Auseinandersetzung der offiziell-kirchliche Raum selbst geeignet ist und vor allem, wie sie hier geschehen soll, sollte angesichts der konkreten Situation ernstlich geprüft werden.

6. Es ist zu hoffen, daß die derzeitige Auseinandersetzung und der besonnene Dialog der Verantwortlichen der verschiedenen Gruppen in den verschiedenen Ländern auch in Österreich noch zu verbesserten (novellierten) und auch praktikableren Lösungen der anstehenden Probleme führt⁷.

Bücher

Hubert Bausch-Hug, Neue Gemeinde – Wachsende Gemeinde. Erfahrungen und Anregungen. Gruppendynamik und Liturgie. Rex-Verlag, Luzern – München 1974, 172 Seiten.

Lebendige Liturgie schafft Glaubensgemeinschaft, gleichsam aus dem Nichts. Das wird hier gezeigt am Beispiel einer „Liturgiegemeinschaft“ in einem Vorort von Zürich, in einem Bauerndorf, das innert weniger Jahre zur städtischen Siedlung wurde. – Der Verfasser, Theologe und Gruppendynamiker, hat Entstehen und Wachsen der Gemeinde seit 1970 behutsam und zugleich kritisch begleitet. Er legt nun einen Bericht vor, der „ein Stück Leben erzählen“ will. Lehrreich sind die vielen „liturgischen“ Texte im Wortlaut. Sie werden von ihrem Sitz im Leben her begründet. Ihre Auswirkung wird analysiert, so daß der Leser den Sinn und die Bedeutung solchen Redens ermessen kann. – Höhepunkt des Buches bilden wohl der Gottesdienst mit der „Rollenverteilung und Rollenübernahme“ in der aufwachenden Gruppe (13 ff) und die „Kommunionfeier ohne Priester“ (142 ff). Den Teilnehmern kam zum Bewußtsein: „Der Priestermangel von heute wird für uns kein unlösbares Problem werden“ (148). Die echt „missiona-

rische“ Frage, die sich am Schluß erhebt und die zugleich für die Richtigkeit des gewählten Weges bürgt, könnte auch zum Anstoß für andere Gruppen werden: „Müßten wir nicht wieder den Anfang zu einer neuen Liturgiegemeinschaft setzen: Einen bescheidenen Anfang aus dem Nichts, in einem leeren Raum, irgendwie neu, mit Menschen, die wir jetzt noch nicht kennen?“ (169).

Alois Odermatt, Matran/Schweiz

Homiletische Arbeitsgruppe Stuttgart – Frankfurt, Die Predigt bei Taufe, Trauung und Begräbnis. Inhalt, Wirkung und Funktion. Eine Contentanalyse, Chr. Kaiser Verlag, München – Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1973, 192 Seiten.

Der heute vermeintlich oder wirklich gegebenen Predignot rückt die theologische Wissenschaft nunmehr auch mit Hilfe empirisch-kritischer Analysen zu Leibe. Ein Beispiel dafür ist vorliegende Studie an Kasualpredigten evangelischer Pfarrer. Diese Arbeit ist ein wichtiger Beitrag zur Sensibilisierung des Predigers für kommunikationswissenschaftliche Probleme, ein Versuch, neben der Dimension der Inhaltsvermittlung („Verkündigung“) auch andere offenkundige oder latente „Wirkungen“ von Predigten ans Licht zu heben: Funktionen individueller und sozialer Art, Erlebnisdimensionen, Glaubens- und Kirchendimension. Das Autorenteam selbst mahnt aber zu großer Vorsicht bei der Verwendung der gewonnenen Ergebnisse: erhoben wurden lediglich jene Wirkungen, welche ein geschriebener Text (von keineswegs repräsentativen evangelischen Pfarrern des Stuttgarter Raums) auf die Bearbeiter dieser Texte (Coder) gemacht hat. Eine solche erste „Suchstudie“ ist für die Forschung von großem Wert. Sie gehört aber wohl nicht in die Reihe „Praxis der Kirche“, da der Praktiker damit nur wenig anfangen kann. Denn es werden über weite Strecken Probleme der Contentanalyse behandelt. Wo es aber um die Inhalte dieser Analyse, um ihre Ergebnisse geht, wird eine Darstellungsweise verwendet, die dem Leser, der an der Untersuchung nicht beteiligt war, auch nach zweiter Lektüre nicht leicht verständlich ist. Es wäre ein großer Vorteil gewesen, wenn zur Illu-

⁷ Zum Ganzen vgl. *H. Herrmann, Ein unmoralisches Verhältnis*, Düsseldorf 1974.

stration der einzelnen Dimensionen (neben deren Definition im Anhang: wer blättert schon gern bei der Lektüre fortlaufend in einem Buch herum!) auch konkrete Textbeispiele angeführt wären. Noch ratloser ist der an der Praxis interessierte Leser, wenn er eine Konfrontation der Ergebnisse mit theologischen Zielvorstellungen und von da weg mit seiner Predigtpraxis erhofft. Zwar wird darauf hingewiesen, daß eine solche notwendig wäre. Damit ist aber zum eigentlichen Problem schon das meiste gesagt. Diese Kritik trifft aber nicht den Wert der Contentanalyse; sie soll jedoch darauf aufmerksam machen, daß die Präsentation und Umsetzung von sozialwissenschaftlichen Forschungen in die theologische Diskussion, und von da weg der Versuch der Abgrenzung des Feldes situationsgerechten pastoralen Handelns heute nur selten gelingt.

Paul M. Zulehner, Passau

Klaus Hemmerle (Hg.), *Die Botschaft von Gott, Orientierungen für die Praxis*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1974, 192 Seiten.

Was einige Professoren der Ruhr-Universität Bochum im Rahmen eines Kontaktstudienganges im Wintersemester 1972/73 als Orientierungshilfen für die Praxis angeboten haben, wird hier weiteren Kreisen zugänglich gemacht. Faszinierend sind gerade für jenen Leser, der mit dem herkömmlichen theologischen Begriffsapparat nicht vertraut ist, aber auch für jenen, der glaubt, ohne die alten Formeln nicht auskommen zu können, vor allem die Beiträge von Klaus Hemmerle (jetzt Universität Freiburg/Brsg.). Hier zeigt sich eine Weise, von Gott zu sprechen, wie sie in der bisherigen Schultheologie nicht oder nur selten (etwa bei Hemmerles Lehrer Bernhard Welte) gelang: Frömmigkeit und Wissenschaft, Spiritualität und Theologie, Meditation und Schärfe des Gedankens zu verbinden und als Einheit erscheinen zu lassen. Besonders das Kapitel „Sprechen von Gott“ zeigt diese gelungene Synthese in dialektisch geschliffener Sprache und strenger Gedankenführung, die dennoch (oder besser: gerade deswegen) im besten Sinne „fromm“ erscheint und „fromm“ machen

kann: „Sprechen von Gott und Schweigen von Gott gründen im Schweigen vor Gott“ (50).

Die Beiträge von Lothar Ruppert (Altes Testament) und Gerhard Schneider (Neues Testament) tragen interessante exegetische Befunde übersichtlich zusammen. Ludwig Hödl unternimmt einen beachtlichen Versuch (der noch weiter ausgeführt und ausgebaut werden sollte), das Trinitätsdogma als „implizite Christologie“ zu verstehen. Der Philosoph Richard Schaeffler reflektiert die „Wandlungen des Gottesbegriffes“ im Blick auf das Verhältnis von Denken und Erfahrung: „Theologisch von Gott reden heißt immer auch denjenigen und dasjenige benennen, was nicht dadurch verstanden wird, daß es als neuer Inhalt in eine alte Form des Denkens eingeht, sondern dadurch, daß es dieses Denken auch seinen Formgesetzen nach als ‚töricht‘ erweist und ihm sogleich eine veränderte Weise des Hörens und Begreifens eröffnet“ (92 f).

Am wenigsten trägt der Beitrag von Rudolf Padberg zur „Botschaft von Gott“ bei. Padberg polemisiert gegen verschiedene neuere Richtungen in der Religionspädagogik, um schließlich auf 4 Seiten (189–192) noch eine „konkrete Wegbahnung“ abzuhandeln, die für die Praxis kaum Neues bringt. – Trotz dieser Einschränkung bleibt das Buch nachdrücklich empfehlenswert.

Norbert Scholl, Wilhelmsfeld

Alois Müller, *Priester – Randfigur der Gesellschaft?* Verlag Benziger, Einsiedeln – Zürich – Köln 1975, 132 Seiten.

Veröffentlichungen von Umfragen – wenn sie schon einmal erfolgen – jagen dem Leser gewöhnlich mit vielen Tabellen und Kurven einen Heidenrespekt ein. Wer glaubt, im vorliegenden Taschenbuch mit einem Zahlenberg Bekanntschaft machen zu müssen, ist angenehm überrascht, wie er vom Verfasser Schritt um Schritt mit den sechs Fragekreisen vertraut gemacht wird, die das Selbstbildnis der Schweizer Priester wie in einem Spiegel einfangen möchten. Müller hat es unternommen, in einer verständlichen Sprache die Umfrage zu kommentieren, die im Auftrag der gemischten Kommission Bischöfe/

Priester unter den Schweizer Priestern durchgeführt wurde (vgl. dazu auch Diakonia 5, 1974, 251 ff). Die Enquete ist als repräsentativ zu bezeichnen und bringt eine Momentaufnahme aus dem Frühsommer 1971.

In diesen 4 Jahren mögen sich die Akzente in der einen oder andern Richtung leicht verschoben haben. Doch gerade weil der Verfasser sich in seinem Kommentar nicht bloß an die Zahlen klammert, sondern sie in Läufen und Gegenläufen mit dem Blickpunkt auf die Zukunft darstellt, hat der Umfragenbericht nicht an Aktualität eingebüßt. Müller befragt sie sorgfältig auf Grundströme, die im Denken, Reden, Fühlen und Handeln des Schweizer Priesters (immer nach seinen Antworten) eine Rolle zu spielen scheinen: woher er kommt, wo er in der Gesellschaft und in der Kirche seinen Platz zu haben glaubt, wie er sein eigenes Tun und Lassen beurteilt, wie er sein Verhältnis zu seinen Mitmenschen und Vorgesetzten sieht, wie er zum Zölibat steht und es für die Zukunft in der Kirche sehen möchte und schließlich, wie er seine Erfahrungen mit der kirchlichen Autorität bewältigt.

Ohne den Bogen in seinen Deutungen zu überspannen, wagt Müller in der einen oder andern Richtung deutlich auf Konsequenzen oder auch Inkonsequenzen im Denken und Schreiben der Priester hinzuweisen. Er findet hoffnungsvolle Ansätze von Entwicklungen, die zwar noch in vielem die bedächtige Fortschrittlichkeit des Schweizers überhaupt widerspiegeln, die aber aktiv weitergeführt werden können zu einem dynamischen Priesterbild, das auch ein zukunftsgerichtetes Kirchenleitbild darstellt. *Hans Cantoni, Zürich*

Gerhard Schmidtchen, Gottesdienst in einer rationalen Welt. Religionssoziologische Untersuchungen im Bereich der VELKD, Calwer Verlag, Stuttgart – Verlag Herder, Freiburg 1973, 276 Seiten.

Zentralthema dieser religionssoziologischen Untersuchungen ist der Gottesdienst. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts hält der Rückgang des Gottesdienstbesuches an, ohne daß die Kirchen dagegen etwas unternommen hätten.

Ein Schritt einer solchen kirchlichen Politik gegen den Rückgang ist die Suche nach Ursachen. Die Ergebnisse sind bedeutsam: Der Gottesdienst ist eingeflochten in das Grundverhältnis der Kirche zur Welt. Wer eine Konsistenz zwischen kirchlichen und gesellschaftlichen Werten erfährt, wer die Kirche zeitgemäß findet, besucht auch den Gottesdienst und schätzt seine Formen positiv ein. Ebenso trifft normalerweise das Gegenteil zu. Trotz erfahrener Diskrepanz zwischen Kirche und Gesellschaft besuchen jene Menschen überdurchschnittlich den Gottesdienst, die aus einer religiösen Familie kommen, an die christliche Gemeinde gebunden sind, religiös sensibel sind sowie „nicht nur fürs Heute leben“. Überraschenderweise zeigt sich, daß sich Katholiken und Protestanten hinsichtlich der Einschätzung des Verhältnisses ihrer Kirche zur Gesellschaft kaum unterscheiden. Dieses Ergebnis zwingt zu einem pastoral wichtigen Schluß: Gottesdienstreform kann für sich allein nicht erfolgreich werden. Sie muß eingebettet sein in eine tiefgreifende Reform der Kirche, die sich insbesondere mit dem Verhältnis Kirche und Gesellschaft auseinandersetzt. Die Kirche muß also zugleich die Bindung an die Gemeinde fördern, den persönlichen Glauben der Menschen vertiefen, das Interesse an religiösen Problemen und transzendenten Fragen achten, den Gottesdienst, aber auch die kirchliche Institution insgesamt, im Hinblick auf die Gesellschaft reformieren.

Man stellt sich allerdings auch die Frage, ob insbesondere der Begriff „gesellschaftliches Wertsystem“ nicht allzu global ist. Die heutige Gesellschaft scheint nämlich in ihrer Wertdimension überaus differenziert zu sein. Man kann zwar entgegenhalten, daß in der Untersuchung die subjektive Erfahrung einer Diskrepanz zwischen Kirche und Gesellschaft erhoben wurde und damit die objektiven Unterschiede zweitrangig sind. Dennoch werden diese sekundären Aspekte vorrangig, wenn das Verhältnis zwischen Kirche und Gesellschaft politisch neugestaltet werden soll. Zusätzlich ist dann auch zu fragen, ob nicht auch eine erhebliche Diskrepanz herrscht zwischen „gesellschaftsöffentlichen“ Wertsystemen und jenen, nach welchen die Menschen in ihrem Privatraum ihre indi-

viduelle und familiäre Existenz gestalten. Geht man einmal von der Annahme aus, daß sich die Person heute von der Gesellschaft zurückgezogen hat (wie im übrigen auch die Religion), wird eine solche Unterscheidung zwischen gesellschaftlichem und gesellschaftsprivatem Wertesystem bedeutsam. Es zeigt sich nämlich, daß Religion in diesem Privatraum keineswegs überwiegend disfunktional ist. Vielmehr dient sie nahezu durchgehend zur Deutung und Bewältigung von (Sinn-)Krisen der individuellen und familiären Existenz. – Typisch für unsere Gesellschaft ist somit weder volle Konsistenz, auch nicht völlige Inkonsistenz, sondern ein Zwischenzustand: es dominiert heute der Typ des Auswahlchristen mit partieller Identifikation.

Paul M. Zulehner, Passau

Büchereinflauf

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

- Das Alte Testament. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Katholische Bibelanstalt, Stuttgart 1974
- Bessière Gérard, Augenblicke der Besinnung. Texte – Impulse – Meditationen, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1975
- Betscheider Heribert (Hrsg.), Theologie und Befreiung, Steyler Verlag, St. Augustin über Siegburg 1974
- Bischöfliche Hauptarbeitsstelle Haus Hoheneck (Hrsg.), Fastenzerziehung 1975. Versöhnung – Freude – Erfüllung, Hoheneck-Verlag, Hamm 1975
- Bleistein Roman (Hrsg.), Tourismus-Pastoral, Echter Verlag, Würzburg – Tyrolia Verlag, Innsbruck 1973
- Bleistein Roman u. a., Türen nach innen. Gebrauchsanweisung für ein vertieftes Leben und Anleitung zur Meditation, Taschenbuchausgabe, Robert Pflüchner, München – Christophorus-Verlag Herder, Freiburg (Auslieferung) 1974
- Dimbeck Josef, Unser Ja. Leben mit dir, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1974
- Großteam Hagen-Haspe (Hrsg.), Kommunionvorbereitung mit der Gemeinde, Verlag Hans Driewer, Essen 1974
- Höfer Albert (Hrsg.), Arbeitsbuch für Firmhelfer. 15 Gruppenstunden, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1975
- Hoppe Günter, Intime Kommunikation. Ehekrise und Ehe-therapie, Kattmann Verlag, Tübingen 1974
- Klostermann Ferdinand, Gemeinde – Kirche der Zukunft. Thesen – Dienste – Modelle, 2 Bände, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1974
- Klostermann Ferdinand – Zerfuß Rolf (Hrsg.), Praktische Theologie heute, Chr. Kaiser Verlag, München – Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1974
- Kner Anton, Schritte nach vorn. Nöte – Fragen – Chancen, Seelsorge Verlag Echter, Würzburg 1975
- Lenfers Karl – Janssens Peter, Angst und Vertrauen. Gebete und Meditationen mit Bildern und Schallplatte, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1975
- Moltmann Jürgen, Wer ist der „Mensch“? Benziger Verlag, Einsiedeln – Zürich – Köln 1975
- Müller-Pozzi Heinz, Psychologie des Glaubens. Versuch einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie, Chr. Kaiser Verlag, München – Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1975
- Nastainczyk Wolfgang (Hrsg.), Neue Wege für Religionsunterricht und Kateches. Modelle – Erfahrungen – Überlegungen, Echter Verlag, Würzburg 1975
- Pichon Dominique, Heureux qui écoute la Parole, Editions P. Lethielleux, Paris 1974
- Reuss Josef Maria, Familienplanung und Empfängnisverhütung, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1975

- Rommerskirch Erich, Hoffnung und Reife. Betrachtungen im Alter für das Alter, Echter Verlag, Würzburg – Tyrolia Verlag, Innsbruck 1975
- Schneider Gerhard, Parusiegleichnisse im Lukas-Evangelium, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1975
- Schulz Heinz-Manfred, Damit Kirche lebt. Eine Pfarrei wird zur Gemeinde, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1975
- Steffens Hans, Sprich ein Wort. Kurze Meditationen zu den Wochentagslesungen. Bd. 1 Weihnachts- und Osterfestkreis; Bd. 2 Jahreskreis I, Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1975
- Stiefvater Alois – König Hermann, Altenseelsorge heute. Altengottesdienste, Seelsorge Verlag Echter, Würzburg 1975
- Sudbrack Josef – Blank Josef – Hünermann Peter – Biser Eugen – Schwabe Gerhard H. – Groesbeck C. Jess, Heilkräft des Heiligen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1975
- Waldenfels Hans, Meditation – Ost und West, Benziger Verlag, Einsiedeln – Zürich – Köln 1975
- Wiederkehr Dietrich, Perspektiven der Eschatologie, Benziger Verlag, Einsiedeln – Zürich – Köln 1974
- Wimmer Otto, Kennzeichen und Attribute der Heiligen. Dritte, neu bearbeitete Auflage, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien – München 1975

Mitarbeiter dieses Heftes

- Maria Bührer, Dr. med., ist Psychotherapeutin in Burgdorf/Schweiz und Dozentin für Spiritualität bei den Theologischen Kursen für Laien.
- Michael Sievernich, SJ, ist Doktorand bei Prof. Exeler in Münster
- Walter J. Hollenweger, 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.
- Robert Hotz, SJ, ist Ostreferent am Institut für weltanschauliche Fragen in Zürich und Redaktionsmitglied der Zeitschrift „Orientierung“.
- A. M. J. M. Herman van de Spijker, Kapuziner, cand. phil., lic. theol., Dr. theol., ist seit 1962 als diakonaler Priester insbesondere für homotrope Menschen tätig.
- Gregor Siefer ist wiss. Oberrat und Privatdozent für Sozialwissenschaften an der Universität Hamburg.
- Alex Stock ist Professor für Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Rheinland in Köln.
- Hans Ammerich studiert in Saarbrücken katholische Theologie, Geschichte und Germanistik.
- Egbert Reil ist Pfarrer der Christ-König Gemeinde in Duisburg.

Mitarbeiter des Forums:

- Helmut Blasche ist Pfarrer in Schwechat bei Wien.
- Joseph Höffner ist Kardinal Erzbischof von Köln.
- Bernhard Honsel ist Pfarrer in Ibbenbüren.
- Maria Kassel ist Studienprofessor im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster.
- Heinz Schuster ist Professor für Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule des Saarlandes.
- Adolf Stadelmann ist Pfarrer in Luzern-Maihof.
- Paul Weß ist Pfarrer in Wien-Machstraße.
- Paul M. Zulehner ist Professor für christliche Gesellschaftslehre und Pastoraltheologie an der Hochschule Passau.
- Heinz Robert Schlette, der im letzten Heft mitgearbeitet hat, ist Professor für allgemeine Pädagogik und Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Rheinland, Abt. Bonn.

Information

Das Europäische Colloquium der Pfarrgemeinden lädt ein zum 8. Kongreß vom 7. bis 11. Juli 1975 in Lissabon. Unter dem Thema „Neue Ämter und Dienste in der Gemeinde von morgen“ werden fünf Modelle (aus Deutschland, Frankreich, Spanien, Brasilien und Mozambique) vorgestellt und bearbeitet. Theologen und Soziologen begleiten die Gespräche. Simultanübertragung! Nach-Anmeldungen sind zu versuchen an: Mde. Bazin de Jessey, 5, Place du Palais Bourbon, F-75007 Paris.

Leitartikel

Norbert
Greinacher

Gelassene Leidenschaft

Leidenschaft für den
Mitmenschen

Es soll hier die Rede sein von einer Einstellung und einem Verhalten des Menschen, und im besonderen des Christen, zu Gott und der Welt, die durch Leidenschaft und Gelassenheit, von beiden, und zwar von beiden zugleich und in dieser Reihenfolge, gekennzeichnet sein soll. Und von dieser Einstellung wird behauptet, sie sei eine heute besonders notwendige christliche Tugend.

Solange es Menschen auf der Erde gibt, die an Hunger oder Durst zugrunde gehen, die von anderen Menschen beherrscht und unterdrückt werden, die krank oder einsam sind, solange – und das heißt: für immer – darf sich kein Mensch Mensch nennen, der sich nicht mit allen seinen Kräften, mit wirklicher Leidenschaft für seine Mitmenschen einsetzt. Die sogenannte „goldene Regel“, in den verschiedensten Kulturen und Religionen zur sittlichen Grundforderung erhoben und von Jesus übernommen: „Alles nun, was ihr wollt, daß euch die Leute tun, das sollt auch ihr ihnen tun!“ (Mt 7,12; vgl. Lk 6,31), bietet die Grundlage für ein solches Verhalten. Wir sind vielleicht versucht, eine solche Ethik etwas vorschnell als zu pragmatisch, in gewissem Sinne als zu egoistisch, als eine reine „Do-ut-des-Ethik“ abzutun: Ich tue dir Gutes, damit du mir Gutes tust oder zumindest nichts Schlechtes antust. Indessen sollte es uns doch zu denken geben, daß Jesus in seiner zentralen ethischen Forderung die Selbstliebe als den entscheidenden Maßstab für die Nächstenliebe angibt: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Mt 22,39 par.). Darüber hinaus sollen wir nicht vergessen, daß auf dem Boden einer solchen Ethik, dem Bewußtsein der unabdingbaren Verpflichtung zu gegenseitiger Menschlichkeit auf Grund der Zugehörigkeit zu derselben Gattung Mensch, in Theorie und Praxis in der Geschichte der Menschheit viel Menschlichkeit verwirklicht wurde.

Für den Christen ergibt sich eine zusätzliche und verstärkte Motivation zu solchem Engagement: Der Christ weiß, daß der Gott, von dem uns Jesus berichtet, ein menschenfreundlicher Gott ist, ein Gott, der sich selbst engagiert für das Heil und Glück der Menschen. Von Jesus Christus bekennen wir, daß er für uns Menschen und um unseres Heiles willen Mensch geworden ist. Er hat sich – nach Aussage von Mt 25,31–46 – mit den Menschen identifiziert,

vor allem mit der Sorge um die Befriedigung ihrer grundlegenden Bedürfnisse: Hunger, Durst, gastfreundschaftliche Aufnahme, Kleidung, Überwindung der Einsamkeit. Sein ganzes Reden, Handeln und Verhalten war Ausdruck seines Mitleides und Mitleidens mit den Notleidenden und bestand in dem Versuch, ihnen zu helfen. So steht Paulus in der direkten Nachfolge Jesu, wenn er schreibt: „Die Liebe Christi drängt mich!“ (2 Kor 5,14).

Gelassenheit — um der Menschlichkeit willen

Auf der anderen Seite muß diese Leidenschaft für mehr Menschlichkeit und mehr Gerechtigkeit und Liebe unter den Menschen gekennzeichnet sein durch Gelassenheit — um ihrer Menschlichkeit, das heißt also um ihres eigenen Zieles willen. Sobald diese Leidenschaft absolut gesetzt wird, geht sie über Leichen. Sobald sie total wird, gerät sie in Gefahr, fanatisch zu werden. Sobald sie autoritär wird, droht sie unmenschlich zu werden.

Wieviel Leid und Unglück, wieviel Not und Unmenschlichkeit sind nicht in der Geschichte der Menschheit entstanden unter dem Anspruch oder mit der Überzeugung, den Menschen helfen zu wollen. Greifen wir drei Beispiele heraus: die Inquisition, den Stalinismus und den Nationalsozialismus. So unterschiedlich diese drei Phänomene untereinander sind, so ist ihnen doch gemeinsam, daß man mit dem Anspruch auftrat, dem wahren Glück und Heil der Menschen zu dienen. Dabei möchte ich nicht die im letzten wohl unentscheidbare Frage beantworten, ob die Großinquisitoren, ob Stalin, ob Hitler selbst an diesen Anspruch glaubten oder vielmehr von Machthunger, Menschenhaß, Selbstsucht und dergleichen bestimmt waren. Wahrscheinlich war all dieses und noch viel mehr im Spiel. Zweifellos scheint es aber in der Inquisition, im Stalinismus, im Nationalsozialismus und in zahlreichen ähnlichen unmenschlichen Bewegungen viele Menschen gegeben zu haben, die tatsächlich glaubten, der Menschheit einen Dienst zu leisten, indem sie unzählige Menschen folterten und verbrannten, indem sie Arbeitslager einrichteten, in denen Millionen Menschen ärgste Strapazen und Qualen erlitten und viele von ihnen jämmerlich umkamen, oder indem Konzentrationslager schon mit der Absicht eingerichtet wurden, um Hunderttausende, ja Millionen von Menschen unmenschlich zugrunde zu richten — und all dies mit fanatischer Leidenschaft.

„Aber sie taten es doch im guten Glauben“, ist mancher vielleicht versucht einzuwerfen. Um so schlimmer! Denn jemand, der die Abscheulichkeit seines Tuns einsieht oder auch nur einen Zweifel an der Redlichkeit seines Tuns hat, ist vielleicht bekehrbar, ist womöglich lernfähig, ist vielleicht

noch überzeugbar. Blinde Leidenschaft aber ist kaum von ihrem Ziel abzubringen.

Eine dialektische
Verhaltensweise . . .

Wenn hier deswegen von gelassener Leidenschaft die Rede ist, dann handelt es sich um eine dialektische Verhaltensweise. Dialektik meint hier nicht, daß getrennte Phänomene auf einer höheren Ebene ineinander übergehen. Dialektik meint hier auch nicht, daß Leidenschaft und Gelassenheit im Sinne von Thesis und Antithesis zu einer Synthesis kommen, in einer einzigen, wertvolleren Verhaltensweise aufgehoben werden. Sondern wenn hier im Zusammenhang mit gelassener Leidenschaft von Dialektik gesprochen wird, dann ist damit eine bipolare Spannungseinheit gemeint, ein Verhalten und eine Einstellung, die als andauernder Prozeß angesehen werden, in dessen Verlauf Leidenschaft und Gelassenheit in ihrer Spannung immer von neuem erworben, erhalten und ausgehalten werden müssen.

. . . in Gesellschaft

Diese gelassene Leidenschaft muß sich auf den verschiedensten Problemfeldern bewähren. Sie gilt zum Beispiel im Verhältnis des Christen zu der Gesellschaft, in der er lebt. Er wird sich in ihr engagieren — er wird sich aus dem einmal vorgegebenen Schuld- und Schicksalszusammenhang nicht davonschleichen können. Aber es wird eine Identifikation mit Vorbehalt, mit kritischer Solidarität sein. — Als Wissenschaftler wird er sich mit Leidenschaft seinem Fach hingeben im Dienste an der Wahrheit und damit auch im Dienst an den Menschen. Aber er wird nie vergessen, wie oft auch sich sehr objektiv gebende Wissenschaftler in der Geschichte schon getäuscht haben und auch mißbrauchen ließen. — Da man sich die Familie, aus der man abstammt, nicht aussuchen kann, wird der Christ sich mit ihr identifizieren, allerdings auch hier nie total, sondern in kritischer Verbundenheit. Ehe und Freundschaft können sicher Orte leidenschaftlicher Liebe sein. Und doch darf auch hier keine totale Identifikation, keine vollkommene gegenseitige Vereinnahmung, sondern so etwas wie eine Intimität auf Distanz gelten. Ja, auch seiner eigenen Identität gegenüber wird der Christ mit einer Offenheit und Lernbereitschaft begegnen, sich nie total in eine bestimmte Rolle hineinbegeben, sondern wandlungsbereit sein, begierig nach neuen Erkenntnissen und neuen Erfahrungen, die eventuell seine bisherige Identität in Frage stellen oder verändern.

. . . Familie

. . . eigenem Leben

. . . im Verhältnis
zu Gott

Diese gelassene Leidenschaft wird für den Christen selbst im Verhältnis zu Gott von Bedeutung sein. Dabei gilt es zunächst zu beachten, daß Gott selbst zwar sein leidenschaftliches Interesse am Menschen immer wieder gezeigt hat, aber daß auch dieses Interesse nie totalitär ist. Er respektiert die Freiheit des Menschen sogar in dem Maße,

daß der Mensch sich gegen ihn entscheiden kann. Der Christ weiß ferner, daß der Gott, von dem Jesus sprach, kein Moloch ist, der alles in sich auffrißt, sondern ein Gott, der das Glück und die Autonomie der Menschen und der menschlichen Bereiche will. Dies gibt dem christlichen Glauben einen Zug von Gelassenheit. Interessant scheint es mir in diesem Zusammenhang zu sein, daß es auf der einen Seite bei Mt 12,30 heißt: „Wer nicht mit mir ist, ist wider mich!“, aber bei Mk 9,40: „Wer nicht gegen uns ist, ist für uns!“, zwei Aussagen also, die in ihrer Widersprüchlichkeit die Gelassenheit und Leidenschaft zugleich zum Ausdruck bringen.

. . . und im Verhältnis zur Kirche

Wenn diese gelassene Leidenschaft schon im Verhältnis zu Gott gilt, dann noch mehr im Verhältnis zur Kirche. Das Gottesreich ist eben nicht identisch mit der Kirche, sondern die Kirche ist um des Gottesreiches willen da. So sehr die Kirche notwendig ist um des Gottesreiches willen, so groß ist der Abstand zwischen beiden Größen. Von daher verbietet sich geradezu eine totale Identifikation mit der Kirche. Die gelassene Leidenschaft ist ein Ausdruck der „condition humaine“: eine Anerkennung der Bedingtheit der menschlichen Existenz. Sie allein kann der Gefahr begegnen, einen Sachverhalt oder eine Beziehung absolut zu setzen, Phänomene also, die in Wirklichkeit relativ sind. Sie ist die Grundlage von Toleranz und menschlicher Freiheit. Ihre letzte Begründung erfährt diese gelassene Leidenschaft in der Hoffnung des Christen, daß er und seine Mitmenschen nicht allein am Werke sind, sondern eine Wirklichkeit, die ihre Kräfte übersteigt und die bei allem menschlichen Ungenügen und Versagen doch einmal den neuen Himmel und die neue Erde schaffen wird, allerdings nicht ohne Berücksichtigung dessen, was der Mensch getan hat.

Ihren dichterischen Ausdruck hat diese gelassene Leidenschaft in den Worten von Charles Peguy gefunden: „Den liebe ich nicht, der nicht schläft, spricht Gott. Der Schlaf ist der Freund des Menschen. Der Schlaf ist der Freund Gottes. Der Schlaf ist vielleicht meine schönste Schöpfung. Und ich selber ruhte am siebenten Tage . . . Nun sagt man mir, daß es Menschen gibt, die gut arbeiten und schlecht schlafen. Die nicht schlafen. Welch ein Mangel an Vertrauen in mich . . . Sie haben die Tugend der Arbeit, sie haben jedoch nicht die Tugend des Nichtstuns. Sie können sich nicht entspannen. Sich ausruhen. Schlafen . . . Wer nicht schläft, ist untreu der Hoffnung. Und das ist die größte Untreue. Weil es die Untreue gegen den größten Glauben ist“ (Das Mysterium der Hoffnung, Wien 1952, 178 f).

Artikel

Heinz-Rolf
Lückert

Mit Konflikten
leben lernen

Wege der
Konfliktregelung

Einleitende
Bemerkungen
Äußere und
innere Konflikte

Offene und
verdrängte Konflikte

Ärger und
Konflikt-Verarbeitung

In den letzten Jahren hat eine positivere Beurteilung des Konfliktes und seiner Bedeutung für das Zusammenleben von Menschen wie auch für die persönliche Entfaltung des einzelnen eingesetzt. Der folgende Beitrag faßt die wichtigsten psychologischen Erkenntnisse zusammen, zeigt Gefahren der Konfliktverdrängung und Möglichkeiten der Konfliktregelung auf. Seelsorger, Erwachsenenbildner und Erzieher sollten diese Erkenntnisse und Anregungen weitergeben, damit das Versöhnungsangebot der Kirche in das konkrete Leben einfließen kann.* red

Der Ausdruck „Konflikt“ kommt aus dem Lateinischen und bedeutet Zusammentreffen, Widerstreit.

Der Mensch kann mit anderen Menschen in Konflikt geraten. Solche sozialen oder äußeren Konflikte finden wir zwischen Ehepartnern, Arbeitskollegen, Eltern—Kindern, Lehrern—Schülern und darüber hinaus zwischen Menschen verschiedener Religion, Nationalität, Schicht, Partei, Alterszugehörigkeit, Position (z. B. Studenten—Professoren).

Neben den äußeren Konflikten gibt es die sog. inneren Konflikte, die Spannungs- und Ärgerzustände und -prozesse beim einzelnen Menschen. Man denke z. B. an einen Gewissens- und Entscheidungskonflikt.

Es sei schon hier vermerkt, daß äußere und innere Konflikte in Wechselbeziehung stehen, sich oft gegenseitig bedingen und ergänzen. Ein innerer Konflikt entlädt sich nach außen, ein äußerer Konflikt vergrößert die inneren Spannungen. So besteht z. B. zwischen Angst und Grausamkeit eine nachweisbare Wirkbeziehung.

Der offene Konflikt ist eine notwendige Bedingung intimer Liebe und produktiver Arbeit. Den Konflikt bezeichnen wir als offen, wenn er über die Gefühlsregungen des Ärgers von den Betroffenen selbst erlebt und anderen mitgeteilt, nicht in ein unbewußtes Aggressionsdepot verdrängt wird.

Konfliktspannungen melden sich zumeist im Ärger. Bereits auf dieser ersten Stufe des Spannungsprozesses — wenn der

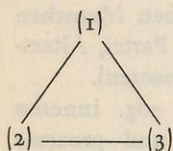
* Der Beitrag wurde in etwas erweiterter Fassung als Hauptreferat auf dem Akademikertag der Diözese Linz am 13. April 1975 gehalten. Zur weiteren Vertiefung sei auf folgende Werke des Verfassers hingewiesen: Konfliktpsychologie. Einführung und Grundlegung, München — Basel 1972; Der Mensch, das konfliktträchtige Wesen. Das Konzept vom Menschen in der gegenwärtigen Psychologie (Taschenbuch), München 1973; Mitarbeiter auswählen, beurteilen und führen (Taschenbuch), München 1974.

Ärger entsteht – sollen wir uns mit dem Problem auseinandersetzen und nach Verarbeitungsmöglichkeiten suchen. Verarbeitung heißt: die in der Situation gegebenen und erreichbaren Chancen und Alternativen zur Spannungslinderung und Konfliktregelung erkennen und die uns zur Verfügung stehenden Kräfte und Mittel einsetzen, um eine Lageverbesserung zu erreichen.

Wir sollten diese Verarbeitung nicht hinauszögern, sondern stets so unmittelbar wie möglich, also noch im Spannungszustand in Angriff nehmen. Jedes Aufschieben kann uns um eine Chance ärmer machen, weil wir das Problem nur noch in seinen Nachwirkungen, aber nicht mehr mit seiner gefühlsmäßigen Aufladung angreifen können und weil sich bei dem Partner bereits harte Konsequenzen – Enttäuschung, Verbitterung, Aggressivität, Entmutigung, Flucht – fixiert haben.

Ich werde das, was ich zu sagen habe, in 6 Thesen oder Sätzen zusammenfassen und jede These kurz erläutern.

Erste These:
Zu den Dimensionen
des Konfliktfeldes



Die sachlich-
intellektuelle
Dimension

Die sozio-emotio-
nelle Dimension

Zur Konfliktanalyse gehört die genauere Feststellung der verschiedenen Dimensionen (Ebenen) des Konfliktfeldes.

Konflikte sind als mehrdimensionale Probleme zu begreifen. „Konfliktprozesse spielen sich auf mehreren Ebenen ab, die miteinander in ständiger Wechselwirkung stehen und sich gegenseitig beeinflussen. So werden zum Beispiel Sachkonflikte überlagert von emotionellen Konflikten, oder hinter scheinbar in Sachfragen geführten Auseinandersetzungen verbergen sich Konflikte über Werturteile“¹.

Die meisten Konflikte enthalten drei Dimensionen: (1) die sachlich-intellektuelle Dimension, (2) die sozio-emotionelle Dimension und (3) die wertmäßig-kulturelle Dimension.

Bei Sachfragen sind die Konfliktparteien mit ihrem Verstand und ihrer Intelligenz angesprochen und beteiligt. Im einzelnen handelt es sich hier vielfach um drei Kategorien von Konflikten: Konflikte über Ziele, Konflikte über Mittel der Zielerreichung (Verfahren, Methoden, Techniken), Konflikte über Fakten. Bei der Einführung von Veränderungen wird oft je nach Zielvorstellung mit zu erwartenden Nah- oder Fernwirkungen operiert, werden diese oder jene besonders hervorgehoben, so daß die Konfliktkonstellation oft schwer durchschaubar ist, was übrigens noch zusätzlich durch einen unterschiedlichen Informationsstand der Kontrahenten deutlich wird.

Mit der sozio-emotionalen Dimension wird darauf hingewiesen, daß sich Konflikte nicht im luftleeren Raum,

¹ W. Krüger, Konfliktsteuerung als Führungsaufgabe, München 1973, 75.

sondern zwischen Personen und Personengruppen abspielen. Die zwischenmenschlichen Beziehungen beeinflussen also jedes aktuelle Konfliktfeld.

Wo soziale Beziehungen im Spiel sind, dort finden wir auch Sympathie — Antipathie, Vertrauen — Mißtrauen, Zuneigung — Abneigung als emotionelle Komponenten des Geschehens. Die Emotionen beeinflussen sowohl den Konfliktprozeß als auch die Chancen der Konfliktregelung. So führen z. B. Mißtrauen und Abneigung zu wechselseitiger Abkapselung und zum Errichten von Barrieren aller Art — zu persönlichen Zugangsschranken oder/und den betrieblichen Abteilungszäunen.

Die wertmäßig-
kulturelle
Dimension

Die Probleme der wertmäßig-kulturellen Dimension betreffen die Organisation als Ganzes; sie verdichten sich in Bezeichnungen wie „Betriebsklima“ oder noch deutlicher wie „Geist des Hauses“, „esprit de corps“ usw. Die Summe solcher Wertvorstellungen eines Betriebs, einer Verwaltung, einer Organisation bezeichnet man als deren „Kultur“. Werte bilden auch eine wichtige Instanz der Persönlichkeit. Sie werden dem einzelnen schon von früher Kindheit durch Erziehung und andere Umwelteinflüsse vermittelt. Nach wie vor orientieren wir uns in der Psychologie noch an der alten, sicher revisionsbedürftigen Gliederung Eduard Sprangers, der folgende sechs Richtungen unterscheidet: die theoretische, ökonomische, politische, ästhetische, soziale und religiöse Wertorientierung. Bei der Urteilsbildung und den Entscheidungen des Einzelnen und der Gruppen bilden solche Wertsysteme bewußt oder unbewußt einen wesentlichen Faktor.

Konflikt und
Normenbewußtsein

Der Konflikt bringt den Kontrahenten und der Gemeinschaft vielfach erst Normen und Regeln ins Bewußtsein, die bis zu diesem besonderen Konflikt schlummerten. Nach Durkheim ist z. B. das Verbrechen eine „normale“ Erscheinung, nicht nur weil es eng mit den grundlegenden Bedingungen sozialen Lebens verbunden ist, so daß bestimmte Formen der Verletzung normativer Regeln bestimmten Gesellschaftstypen entsprechen, sondern auch weil es funktionale Bedeutung für die Integration aller Gesellschaften hat². Das Verbrechen bringt die Bürger zusammen und einigt sie.

Das Verbrechen bringt die Gefühle der Gemeinschaft gegen die Verletzung von Regeln auf und trägt damit dazu bei, die Gefühle von Gemeinsamkeit neu zu beleben und zu erhalten³.

² Vgl. L. A. Coser, Theorie sozialer Konflikte, Neuwied 1965, 149 f.

³ Im gleichen Sinne formuliert G. H. Mead: „Die feindliche Haltung dem Gesetzesbrecher gegenüber hat den einzigen Vorteil, alle Mitglieder der Gemeinschaft in der emotionalen Solidarität der Aggression zu vereinen . . .

Der Konflikt ist „ein Mechanismus, durch den eine Anpassung an veränderte Bedingungen geleistet werden kann. Eine flexible Gesellschaft profitiert vom Konfliktverhalten insofern, als dieses Verhalten durch die Bildung und Modifizierung von Normen ihre Kontinuität auch unter veränderten Bedingungen garantiert“⁴.

Zweite These:
Zu Konflikt und
Sozialverhalten

Die Einstellung zum Konflikt und die Beurteilung des Konflikts beeinflussen in hohem Maße unser Sozialverhalten.

Wenn man Konflikte als lästige Störung bewertet, die es zu vermeiden gilt, dann können die Partner nicht mehr offen zueinander sein. Sie müssen Teile ihrer Persönlichkeit unterdrücken. Aus Angst vor Konflikten vermeiden Menschen, unterschiedliche Bedürfnisse zu haben. Unterschiedliche Bedürfnisse und Wünsche werden als Bedrohung der Partnerschaft, als Mangel an seelischer Verbundenheit mit dem anderen erlebt. So kommt es, daß die eigenen Wünsche zurückgehalten werden; die Partner verleugnen ihre Gefühle. Die Gefahren für Partnerschaft und Gemeinschaft sind groß:

Folgen einer
Angst vor dem
Konflikt:

Zunächst führt die Angst vor Konflikten zu distanzierten Beziehungen. Wo wir ständig darauf achten müssen, die Harmonie nicht zu stören, da werden wir uns zwangsläufig stark kontrollieren. Wir müssen darauf achten, daß der andere nicht geärgert wird und daß er unseren Ärger nicht merkt. Wir spielen Rollen, verhalten uns distanziert, fassadenhaft und unecht.

Distanz

Mißverständnisse

Die zweite Gefahr einer Angst vor Konflikten ist die Entstehung von Mißverständnissen. Wo wir nicht über unsere Gefühle sprechen, wo wir nicht unsere Meinung sagen, da ist der andere auf Vermutungen angewiesen. Im zwischenmenschlichen Bereich verschwistern sich Vermutungen oft mit Mißtrauen; und Mißtrauen verzerrt leicht die Gedanken und Vermutungen über die anderen.

Zweideutigkeit
der Kommunikation

Die dritte Gefahr einer Angst vor Konflikten zeigt sich darin, daß die Kommunikation zweideutig wird. Wenn wir nicht wagen, unsere Interessen in die Beziehung einzubringen, die Ärgergefühle in Worten auszudrücken, dann werden diese in unseren nonverbalen Signalen und in unseren Handlungen sichtbar. Und unsere Worte sagen etwas anderes als unser Verhalten.

Ohne das Kriminelle würde wohl der Zusammenhalt der Gesellschaft verschwinden . . . Das Kriminelle ist verantwortlich für eine Art Solidarität, die unter solchen sich entwickelt, deren Haltung andernfalls auf Interessen zentriert wäre, die kaum etwas gemeinsam haben.“ (The Psychology of Punitive Justice, in: Am. Journal of Sociology XXII, 1928, S. 577–602, hier S. 591.)

⁴ Coser, a. a. O., 151 f.

Die Meinung, daß Menschen, die sich gut verstehen, ihre Wünsche und Bedürfnisse gegenseitig ahnen und sich von den Augen ablesen können, ist ein verhängnisvoller Irrtum. In einer solchen Beziehung haben sich die Partner bereits gegenseitig so eingeeignet, daß sie nur noch den Teil ihrer Persönlichkeit realisieren, der die gleichen Wünsche, Bedürfnisse oder Vorlieben wie die des Partners aufweist. Aus dem Wunsch nach immerwährender Harmonie werden die Verschiedenheiten der Partner verleugnet oder durch Anpassung egalisiert.

Diese Menschen „ohne Streit und ohne Konflikte“ leben als „halbe“ Menschen zusammen. Sie tragen ständig eine nicht zu stillende Sehnsucht nach Befriedigung derjenigen Bedürfnisse, die sie aus Angst vor Konflikten vor sich selbst und anderen verbergen.

Dritte These:
Zur Annahme
des Ärgers

Wir sollten den Ärger registrieren, akzeptieren und die Ärgergefühle in irgendeiner Form ausdrücken.

Alle Menschen ärgern sich hin und wieder. Ärger ist ein menschliches Grundphänomen, ebenso fundamental wie Hunger, Müdigkeit, Liebe, Einsamkeit, Angst.

Schon Säuglinge zeigen uns ihren Ärger. Die Ursachen sind verschieden: zunehmende körperliche Spannung wegen eines Unbehagens oder einer Enttäuschung. Das Kind will z. B. gefüttert oder von einer nassen Windel befreit werden. Bei Erwachsenen sind die Wege zum Ärgererleben oft verschlungener.

Die Fähigkeit, sich zu ärgern, ist angeboren. Doch *was* uns ärgert, die Ärgeranlässe, und *wie* wir uns dabei verhalten, sind gelernt – und deshalb auch so individuell verschieden. Vieles lernen wir von unseren Eltern und Geschwistern, durch ihre Zustimmung und unseren Erfolg.

„Freies Spiel“ für
alle Gemüts-
bewegungen

Ein emotionales Klima gilt dann als entwicklungs- und persönlichkeitsfördernd, wenn allen Gemütsbewegungen des Kindes, des Partners, besonders seinem Ärger, „freies Spiel“ gewährt wird. In einer solchen Atmosphäre

- gibt es keinen Mangel an Gefühlsäußerung und Gefühls-
austausch;
- sind die emotionalen Äußerungen angemessen und folge-
richtig;
- erfährt man leicht, was die Menschen fühlen, besonders
wenn sie verärgert sind, weil Gefühle und deren Mit-
teilung offen und frei und ohne Androhung von Re-
pressalien belohnt werden;
- begreift ein Kind, ein Partner, schnell, daß Wärme,
Offenheit und Folgerichtigkeit im Hinblick auf sämt-
liche Gefühle vorherrschen.

- In einer solchen Atmosphäre kann man Vertrauen entwickeln.
- In einer solchen Atmosphäre können die Partner aneinander und miteinander lernen, sich aufeinander einstellen. Auch Liebe läßt sich lernen.

Viele von uns scheuen sich, Gefühle zu haben und auszudrücken. Sie scheuen sich auch vor Gefühlen, die andere ihnen entgegenbringen. Viele Menschen sind emotional stark verkrüppelt. Sie möchten nur sog. „akzeptablen“ Gefühlen den Durchbruch gestatten – und selbst das nur mit großer Vorsicht, mit Einschränkung und Zagen. Für viele von uns ist der potentielle Gefühlsspielraum – Erlebnisstärke, Erlebnisreichtum, Erlebnistiefe – sehr klein. Die emotionale Entwicklung ist oberflächlich oder/und unangemessen.

Was ist über ein krankes emotionales Klima zu sagen?

- Die Menschen handeln oft völlig entgegengesetzt zu ihren Gefühlen. Wenn sie ärgerlich sind, lächeln sie süß oder kühl.
- Die Menschen entwickeln keine starken Gefühle.
- Was manchmal als starkes Gefühl auftritt, ist, näher besehen, ein oberflächlicher, künstlich herbeigeführter hysterischer Ausbruch.
- Kleine Anlässe setzen einen großen Aufwand in Szene, wesentliche Anlässe rufen dagegen nichts hervor: Die Atmosphäre ist durch viele Ungereimtheiten gekennzeichnet, die ein Kind nicht verstehen kann.

Eltern sprechen zu ihren Kindern offen oder verschlüsselt etwa so:

Hemmende Äußerungen

- Manchmal darfst du wütend sein, manchmal nicht. Das hängt von meiner Stimmung ab.
- Warum kannst du nicht so sein wie ich?
- Ich werde niemals böse und wenn, dann zeige ich es nicht.
- Wenn du schon ärgerlich sein mußt, sei aber wenigstens höflich.
- Artige Kinder werden nicht böse, besonders nicht gegenüber Erwachsenen.
- Wenn du wütend bist, kann dich niemand leiden.

Eine solche Erziehung schränkt die Kinder in ihrer Entwicklung ein, macht sie zu gehemmten Menschen, zu Menschen, die ständig darauf bedacht sind, auf andere einen guten Eindruck zu machen.

Vierte These:
Für eine offene
Aussprache

Wir sollten über unsere abweichenden Einstellungen und Beurteilungen, über unsere Wünsche, Vorstellungen und Vorhaben mit anderen sprechen und uns über unsere Beeinträchtigung und Verärgerung mit anderen aussprechen.

Konflikte, Spannungen und Streit gehören zu einer guten Partnerschaft. Man kann sagen, daß Ehen und Familien,

in denen es zu keinem Streit kommt, ohne gute Zukunft sind.

Bösartigkeit
des Schweigens

Eine schlimme Methode, auf Konflikte zu reagieren, ist das Schweigen. Mit dem Schweigen entzieht man sich der Auseinandersetzung, man hebt den Kontakt auf und versetzt den anderen in eisige Einsamkeit. Anschweigen ist eine der verbreitetsten und doch bösartigsten ehelichen Methoden, denn das Schweigen läßt den anderen im Ungewissen über das, was sich ereignet, und über das, was geplant wird. Die Formel „Reden ist Silber, Schweigen ist Gold“ war eine bäuerliche Maxime, die in feudalistischen Zeiten nützlich gewesen sein mag, als Widerspruch tatsächlich für Untergebene gefährlich sein konnte.

Manche Menschen halten das Schweigen tage- und wochenlang durch. Die Auswirkung auf den Partner kann grausam sein. Diese meinen, sie lebten mit dem wandelnden Tod zusammen. Sie schreien dann manchmal: „Schlag mich, brülle, mach irgendetwas kaputt – aber mach doch wenigstens etwas – und sprich endlich ein Wort!“

Der Schweiger leugnet, daß hinter seinem Schweigen Grausamkeit steht. Er kennt nicht das unbewußte Spiel, das etwa lauten könnte: „Ich will dich bestrafen, indem ich dich meiner Gefühle und Worte beraube. So kommst du nicht an mich heran.“ Hält man ihm die Grausamkeit entgegen, so sagt er, man sei närrisch: „Ich war ja noch nicht einmal ärgerlich, ich habe einfach keine Lust zum Sprechen.“

Fünfte These:
Zur Konflikt-
regelung

Wir sollten durch die Aufstellung gewisser Ausspracheregeln die Eskalation des Konflikts verhindern und die Konfliktregelung in die Bahnen des produktiven Streites lenken.

Aus der Konfliktpsychologie wissen wir, daß Gewinnen bei der Konfliktregelung von Partnern selten von Nutzen ist. In einem Boxkampf zwischen Fremden gibt es nur ein naheliegendes Ziel: den raschen Sieg, möglichst durch Knockout. Für einen Streit zwischen Ehepartnern gelten völlig andere Regeln. Schließlich sollte ein konstruktives Wortgefecht (wenn es das auch oft gar nicht ist) nur ein Glied in einer Kette von Schritten sein, mit deren Hilfe die Intimpartner zur Lösung ihrer unvermeidlichen Konflikte gelangen. Das Ziel ist alles andere als ein Knockout. Es ist vielmehr der Versuch, das Klima zu verbessern für das ständige Geben und Nehmen in der Ehe. „Der Sieg wäre hier geradezu gefährlich.

– Er könnte den Verlierer entmutigen und davon abhalten, in künftigen Gefechten aufrichtig zu sein.

- Er könnte ihn bezüglich der Zukunft seiner Ehe unnötig pessimistisch machen oder ihn gar zur Verzweiflung bringen.
- Er könnte ihn in einen ausweichenden, sich tarnenden Streiter verwandeln.
- Er könnte übertriebene Vorstellungen über die Wichtigkeit eines bestimmten Streitthemas für den ‚siegenden‘ Partner hervorrufen.

Es klingt paradox, aber wenn ein ‚Sieg‘ zu solchen Nachwirkungen führt, dann sind beide Partner Verlierer.

Daraus folgt, daß der einzige Weg, wie man intimen Streit gewinnen kann, der ist, daß beide Partner ‚Sieger‘ sind. Das klingt unlogisch, wenn nicht gar unmöglich. Doch das ist es nicht. Manchmal ist es lediglich eine Frage von vernünftig und mit gutem Willen geführten Verhandlungen.

In dem klassischen Urlaubskampf um die Frage, ob man ins Gebirge oder an die See fahren solle, können beispielsweise beide Partner siegen,

- wenn sie vereinbaren, das Urlaubsziel jährlich zu wechseln und
- wenn sie eine Münze werfen, um zu entscheiden, wessen Lieblingsziel zuerst an die Reihe kommt oder
- wenn sie eine dritte Möglichkeit suchen, etwa zu Haus zu bleiben⁵.

Es ist wichtig, einen intimen Streit erst dann zu beginnen, wenn sich die Partner auf eine ‚Notbremse‘ geeinigt haben . . . , „auf ein bedingungslos gültiges Stoppsignal, durch das jeder Partner den Streit beenden oder mindestens zu einem vorübergehenden Halt bringen kann. Verhaltensforscher haben entdeckt, daß Hunde gewisse Gesten (‚Ich gebe auf‘) benutzen, die selbst eindeutig überlegene Angreifer davon abhalten, die Rauferei fortzusetzen. Leider wirkt dieses lebensrettende Ritual nicht recht, wenn es den . . . Menschen überlassen bleibt . . . Beim intimen Streit sollten die Partner deshalb vorher zu einer Abmachung über eine ‚Notbremse‘ gelangen, die von beiden eingehalten wird“⁶.

Als Signal kann dabei alles dienen, auch die Worte:

- Bitte hör auf! oder
- Heute: 1 zu 1 für Dich/Patt
- Freundschaft!

Sechste These:
Zum Alphabet
der Konflikt- und
Warnsignale

Wir sollten das Alphabet der Konflikt- und Warnsignale kennen und beachten.

In den friedlichsten Ehen gibt es Warnsignale, die unbedingt beachtet werden sollten. Einer der Partner hat doch Ärger

⁵ G. R. Bach und P. Wyden, Streiten verbindet, Gütersloh 1970, 64 f.

⁶ Ebd., 98 f.

verdrängt, Beschwerden nicht rechtzeitig vorgebracht, so daß die Signale ernst zu nehmen sind. Es handelt sich um Andeutungen folgender Art:

- Ich wünschte, du tätest das nicht!
- Du mußt aufhören, mich zu ignorieren!
- Treib' es nicht zu weit!
- Ich wollte, du würdest dich entscheiden!
- Ich finde es deprimierend, daß du dauernd auch über die kleinen Ausgaben Rechenschaft haben willst.

Psychosomatische
Krankheiten
durch verdrängten
Ärger

Der verdrängte Ärger ist wahrscheinlich die Hauptquelle der sog. psychosomatischen Erkrankungen. Das Ärgergefühl wird vom ganzen Körper empfunden. Durch chemische Veränderungen in den Nerven werden Botschaften ausgesandt, verschiedene Hormone werden abgesondert, der Herzschlag und der Durchmesser der Blutgefäße werden verändert und so fort. Diese Wirkungen beeinflussen wiederum die Haut, die Muskulatur, den Verdauungstrakt, den Kreislauf – kurzum alle Systeme und Organe des Körpers. Jede dieser Störungen kann als Warnsignal aufgefaßt werden. Der Partner signalisiert über seine Beschwerden, daß er sich nicht wohlfühlt. Die Flucht in die Krankheit entzieht ihn der lebens- und liebesfördernden Auseinandersetzung. Die Somatisierung – die Verleiblichung seelischer Konflikte – ist in unserer Gesellschaft sehr verbreitet. Etwa 55% der Patienten des praktischen Arztes haben psychosomatische Beschwerden. Medikamente führen hier nur zu Scheinlösungen. Ein Konfliktregelungs-Seminar mit Etüden bio-nomer Lebensführung, mit Einübung in die Techniken der Erlebnisverarbeitung, der Entspannung, Meditation, Imagination, Ausdrucksbewegung und Ausdrucksgestaltung würde hier weiterführen.

Über die Flucht in die Betäubung durch Drogen und Alkohol versucht der Mensch sich der Konfliktverarbeitung zu entziehen. Dazu zwei kurze Geschichten:

Das Leben des großen französischen Malers Henri de Toulouse-Lautrec war eine einzige Flucht vor sich selbst. Von Kindheit an verkrüppelt und entstellt, opferte er sein adeliges Erbe für eine Künstlerlaufbahn. Seine erstaunliche Begabung und Energie machten ihn früh berühmt. Doch alles dies brachte ihm nicht das, wonach er sich bis zum Ende sehnte: erfüllte und erwiderte Liebe. Rastlos jagte er dem Glück in einem wilden Leben voller Arbeitswut und Ausschweifungen nach, ein ruheloses Leben in den Ateliers, Nachtlokalen und Bordellen des Montmartre. Immer wieder rettete ihn die sinnlose Betrunkeneheit über die traurige Gegenwärtigkeit seines Unglücks. Wenn um ihn alles zu wanken begann, sich die Konturen der Umgebung auflösten, erhoben sich die trügerischen Visionen eines gesunden starken Lebens.

Angstneurose und Alkoholismus

Ein erstaunliches Ergebnis erbrachte auch folgendes Tier-Experiment: Masserman brachte Katzen Furcht vor Futterkästen bei. Sobald sich eine Katze dem Kasten näherte und ihn öffnen wollte, wurde sie durch einen starken Luftstrom erschreckt. Alle Katzen hatten durch diesen fortgesetzten Schreckreiz eine Angstneurose entwickelt. Im leichten Rausch ließen sich die Katzen durch diesen Störreiz nicht verscheuchen; sie öffneten den Kasten und fraßen ihr Futter. — Wenn später die Tiere hungrig wurden, ließ man ihnen die Wahl zwischen Milch und einer Mischung von 95% Milch und 5% Alkohol. Im Laufe einiger Wochen entwickelte sich etwa die Hälfte der Katzen zu Alkoholikern. Sie zogen den Milchpunsch der gewöhnlichen Milch vor. Wenn man diese Katzen durch einen sog. Re-Trainingsprozeß von der Furcht befreite, gaben sie ihren Alkoholismus auf. Sie zogen jetzt wieder reine Milch vor.

Beim Menschen sind die Verhältnisse sicher komplizierter. Aber auch hier ist der Alkoholismus als eine Flucht vor angsterregenden Konfliktsituationen zu deuten.

Es gibt aber auch die Flucht in die betriebsame Arbeit. Diese „Zwangsarbeiter“ wollen ihre Gefühle, auch ihren Ärger, abarbeiten. Sie vernachlässigen persönliche Beziehungen in Ehe und Familie.

Die Besinnung auf die Chancen der Konfliktregelung eröffnet uns einen neuen Zugang zum Glauben.

Abschließende Bemerkungen

Viele Konflikte lassen sich regeln, viele Spannungen lassen sich beheben. Es gibt aber Schwierigkeiten, die unüberwindbar sind. Sie gehören zur menschlichen Existenz. Unheilbare Krankheit und der Verlust eines geliebten Menschen sind solche Grenzsituationen. Wo sie auftreten, verliert der Mensch plötzlich den Halt; ein tiefes Unglück hat ihn heimgesucht.

In solchen Grenzsituationen verspüren wir die Macht der Grundangst. Wie können wir hier bestehen? Wie überwinden wir diese Angst? Auf diese Fragen kann die Psychologie keine Antwort geben. Wir werden auf eine andere Instanz verwiesen.

Alle Religionen haben neben dem theologischen auch einen pädagogischen Aspekt. Sie wollen die Gläubigen für ein sinnerfülltes Leben ausrüsten, sie gegenüber Versuchungen eigener egoistischer und aggressiver Durchsetzung stärken. Religionsunterricht neuer Art könnte dazu beitragen, daß die jungen Menschen bei ihrem Bemühen um Konfliktregelung die Freude der Selbstlosigkeit erfahren.

Alle Religionen haben auch eine therapeutische Aufgabe. Diese Aufgabe besteht darin, den Gläubigen bei der Konfliktregelung und der Angstverarbeitung beizustehen, ihnen zum Frieden zu verhelfen, ihnen eine konfliktüberwindende Hoffnung auf Versöhnung zugänglich zu machen.

Willem. J. Berger

Die vom Priester heute geforderte „Trauerarbeit“ und Lernbereitschaft*

Eingestürzte
Festungsmauer

Im folgenden Beitrag beschreibt Berger einige wichtige Bereiche, in denen die Priester einen erheblichen Verlust erlitten haben: an Prestige, an Sicherheit und an Erhabenheit. Diese Situation kann und soll der Priester aufarbeiten, und er soll und wird durch solche „Trauerarbeit“ in Verbindung mit der Bereitschaft, zu lernen und sich weiterzuentwickeln, an Dienstbarkeit, Sachverstand und Glauben wachsen. red

Vor etwa fünfzehn Jahren schrieb Fritz van der Meer in der Weihnachtsnummer einer Zeitschrift eine Betrachtung mit dem Titel: „Die Stadt auf dem Berge wird nicht zerstört, sie wird aber ihre Festungen schleifen...“¹. Bei der schwierigen Verteidigung der Gottesstadt auf dem Berg kam es früher einmal darauf an, daß das ganze Volk, vor allem die Priester, das ihnen anvertraute Gut mit aller Kraft zu schützen suchten. Diesem Ziel dienten in den verschiedenen Ländern u. a. auch verschiedene Vereine und Zeitschriften². Als dann später die Theologiestudenten begannen, mit den Studenten der anderen Fachbereiche zu diskutieren, hatte das „Schleifen der Festungen“ bereits begonnen. Und als Osmund Schreuder in seiner Antrittsvorlesung an der Universität Nijmegen über den professionellen Charakter des geistlichen Amtes³ die Feststellung machte, daß das Priestertum heute weniger soziales Prestige und weniger Sicherheit gebe und daß es darum in Zukunft weniger Priester geben werde, veranlaßten diese Feststellungen den großen Seelsorger und Rechtsphilosophen Duynstee zur empörenden Feststellung: „Diese Ausführungen lassen jeglichen Sinn vermissen für das, was Berufung zum Priestertum ist...“. Duynstee kannte die menschlichen Gebrechen, sah sie mit dem Blick der Liebe und konnte fast allen Menschen ein wenig weiterhelfen. Aber was Schreuder sagte, ging ihm zu weit. Und doch sollte Schreuder in seiner Prognose mehr bestätigt werden, als er erwartete. Und wir meinen, daß alles das der göttlichen Berufung keinen Abbruch tut.

Wohl jeder der heutigen Priester hat sich mit bunt ge-

* Dieser Beitrag – als Vortrag gehalten vor Pfarrern des Bistums Haarlem anläßlich des vierzigjährigen Priesterjubiläums von Bischof Zwartkruis – ist (mit einer etwas längeren Einleitung) erschienen in: praktische theologie 1 (1974) 227–235; er wurde übersetzt von deutschen Studenten an der theologischen Fakultät in Nijmegen.

¹ Ich zitiere aus der Erinnerung und bin obendrein nicht sicher, in welcher Zeitung dieser Artikel erschienen ist. In einer späteren Veröffentlichung schreibt van der Meer als Motto über das erste Kapitel: „Nicht die Stadt Gottes ist eingestürzt, wohl aber ihre uralte Festungsmauer, die bisweilen so majestätisch aussah, aber immer etwas im Wege stand.“

² In den Niederlanden z. B. „Het Schild“ (ein apologetisches Monatsblatt, das 1919 gegründet und 1961 fortgesetzt wurde unter dem Namen „Oecumene“) und „De katholieke“ (eine religions-, geschichts- und literaturwissenschaftliche Monatsschrift, die 1842 gegründet und 1924 fortgesetzt wurde unter dem Namen „Studia Catholica“).

³ Deutsch in: Der Seelsorger 36 (1966) 320–335.

Seinerzeitige Motive zum Theologiestudium

gemischten Gefühlen und Motiven zum Theologiestudium entschlossen. Waren das nicht schöne Aussichten: jeden Sonntag als Solist in einer gefüllten Kirche aufzutreten; die Menschen mit Geist zu beseelen; ihr Vertrauen zu haben; ihr Mittelsmann bei Gott zu sein; Gott näher zu stehen als andere; die Sakramente „verwalten“ zu können... Manch einer von uns hat in seiner Jugend davon geträumt, wie er einmal als Bischof die Kathedrale durchschreitet. (Wir sollten das nicht so schnell leugnen!) Unsere Träume vom Priestertum waren auch Träume von Geborgenheit und Innerlichkeit, von langen Gebeten vor dem Tabernakel, natürlich auch Träume von Opferbereitschaft, von harter Arbeit und einem Sichverzehren. Aber es waren doch schließlich auch Träume von Macht, Ansehen, Einfluß, von Prestige und von einer Führer- und Kämpferrolle⁴. Als ich 1973 in den USA war, habe ich in Princeton eine Beratungsstelle für Eheschwierigkeiten besucht, in der Geistliche verschiedener Konfessionen mitarbeiten⁵. Bei einem Gespräch dort tauchte die alte Frage auf: Welchen spezifischen Beitrag soll der Geistliche in einer solchen Einrichtung einbringen? Oder in einem weiteren Sinn gefragt: Was ist der besondere Auftrag des Pastors, wodurch wird er „profilirt“? Ich habe gesagt, daß in den Niederlanden schon schärfere Konturen hervortreten und daß mir zuweilen die Worte des Paulus einfallen: „Mir scheint, daß Gott uns Apostel den letzten Platz angewiesen hat... Wir sind wie der Auswurf der Welt, wie ein Abschaum, bis zur Stunde...“ (1 Kor 4,9–13). Man verstehe mich recht: Paulus schreibt das, wie er sagt, nicht etwa, um seine lieben Korinther zu beschämen, sondern um sie zu ermahnen. Die Apostel waren ja nicht nur der Auswurf der heidnischen Welt, sondern auch der satten, reichen und einfältigen korinthischen Gemeinde, die lieber ohne Apostel auskommen wollte.

Wenn wir uns also Gedanken machen über die notwendige lebenslange Lernbereitschaft der Priester, dann können wir diesen Prozeß unter drei Gesichtspunkten bzw. im Hinblick auf drei Ziele beschreiben:

1. Wachstum an Dienstbarkeit,
2. Wachstum an Sachverstand,
3. Wachstum im Glauben.

Der Lernprozeß muß auch die „Trauerarbeit“ im Sinn der

⁴ Als am 24. Dezember 1945 im Radio die Nachricht verbreitet wurde, daß der Erzbischof von Utrecht durch Papst Pius XII. zum Kardinal ernannt worden war, hatten wir Holländer das Gefühl, auch ein wenig Kardinal geworden zu sein. So war es damals. Und auch heute gibt es noch etwas davon. Ist das schlimm? Vielleicht nicht sehr...

⁵ Siehe A. J. van de Blink, Enkele gedachten over gezinstherapie en pastoraat, in: praktische theologie 1 (1974) 178 ff.

heutigen Psychologie enthalten und zur richtigen Einstellung gegenüber einem dreifachen Verlusterlebnis führen:

1. Aufarbeiten der Trauer um das verlorene Prestige,
2. Aufarbeiten der Trauer um die verlorene Sicherheit und Geborgenheit,
3. Aufarbeiten der Trauer um den Verlust des Schönen, Erhabenen.

1. Das Aufarbeiten der Trauer um das Prestige ...

„Decorum clericale“ – das wurde einmal als eine wichtige Aufgabe der Priester betrachtet. Sie hatten ein heiliges Amt, waren Gottes „Bodenpersonal“. Sie waren darauf aus, alles zu unterlassen, was dem Vertrauen der Gläubigen zum geistlichen Stand abträglich sein konnte, auch wenn sie gelegentlich zugaben, daß Gott sich zuweilen mit mäßigem Personal zufriedengeben muß.

Aber das Prestige ist nun einmal gesunken, das Vertrauen ist erschüttert. Wir sind nicht mehr die „Sachverständigen“, vor denen man Respekt hat. Durch die vielen Amtsniederlegungen, durch unsere wenig bedachte Einmischung in viele Angelegenheiten, durch die Polarisation der Meinungen wurde vielfach das Vertrauen erschüttert. Das bereitet uns Unbehagen. Wir wissen oft keinen Ausweg mehr. Als wir hörten, daß ein Priester, der Dozent an der Universität Nijmegen war, die Frau eines guten Freundes heiraten wollte, standen einem Kollegen und Mitbruder die Tränen in den Augen – weil wieder Ansehen verloren war, Vertrauen erschüttert war ...

In den letzten Jahren wurden Untersuchungen angestellt über das Verarbeiten von Trauer: Trauer über einen Todesfall; Trauer bei einer Trennung; Trauer über den Verlust der Gesundheit ...⁶. Wir wissen nun: Trauer kann gut oder schlecht verarbeitet werden. Wir kennen auch die Symptome einer schlecht verarbeiteten Trauer:

- a) nicht wahrhaben wollen,
- b) Protest,
- c) Niedergeschlagenheit,
- d) Wegschieben und Eingehen neuer Bindungen⁷.

(Hinsichtlich ernsthaften Ärgers und Verdrusses sind dieselben Phasen festzustellen).

Richtig verarbeitete Trauer

Im Hinblick auf unseren Lernprozeß im Zusammenhang mit dem verlorenen Prestige und Vertrauen bedeutet das:

- a) Wir müssen es wirklich wahrhaben wollen, es nicht abstreiten;
- b) wir müssen über den Protest hinauswachsen;

⁶ Über Psychohygiene der Trauer vergleiche z. B.: Y. Spiegel, Der Prozeß des Trauerns. Analyse und Beratung, Mainz – München 1973.

⁷ Die verschiedenen Phasen werden auch verschieden benannt; die Phase des Nichtwahrhabenwollens wird, meiner Meinung zu Unrecht, manchmal übergangen.

- c) wir müssen unsere Niedergeschlagenheit überwinden;
- d) wir müssen zu einem neuen Ansehen, zu einem andersartigen Vertrauen gelangen.

Bisher waren Ansehen und Vertrauen einfach selbstverständlich gegeben. Und darum spüren wir um so mehr ihren Verlust. Jetzt geht es darum, ein neues Wachstum zu fördern – das Wachstum an Dienstbarkeit.

... Wachstum an
Dienstbarkeit

Was verstehen wir darunter? Auf keinen Fall das, was einmal in einem Bericht aus der Diözese Limburg erwähnt wurde. Da war ein Pfarrer, der mit Gemeindegliedern Schwierigkeiten hatte. Er verteidigte sich und sagte: das sei völlig unverständlich. Mit ihm brauchte niemand Streit zu haben, denn er hatte längst den Standpunkt eingenommen, daß „jeder haben konnte, was er wollte“. Er war zu jedem Dienst bereit. Er war vollkommen „dienstbar“ . . .

Das ist also nicht Dienstbarkeit in unserem Sinne. Ich verstehe darunter erstens: immer besser zuhören lernen. Man muß auch die Gefühlstöne wahrnehmen, die Angst, den Widerstand, die verborgene Verzweiflung, die Hoffnung und die Freude. Und man muß Anteil daran nehmen. Und zweitens: Man muß sich selbst als hilfreiches Instrument anbieten, damit der andere besser mit allem fertig wird. Man darf sich also nicht heraushalten, nicht darüberstehen wollen. Man muß ruhig zulassen, daß man zuweilen der Schirm wird, auf den die Konflikte der anderen projiziert werden können. Das ist gut so.

2. Das Aufarbeiten
der Trauer um
die verlorene
Sicherheit und
Geborgenheit . . .

Es ist nicht angenehm, auf dem Präsentierteller zu liegen. Ein Beispiel: Der Bischof von Haarlem hat uns im April 1974 ein Schriftstück geschickt: „Die Kirche, wir gemeinsam‘ – Überlegungen zu den Prinzipien der pastoralen Führung im Bistum Haarlem“⁸. Dabei wurde mir klar: der ganze Plan bleibt Schönfärben, wenn wir es nicht wagen, unsere Sicherheit aufs Spiel zu setzen und dabei an Sachverstand zu wachsen.

Wir müssen hinter all unseren Barrieren hervorkommen: Priester, komm hinter deinem Latein hervor, hinter deinem Promptuarium, deinem offiziellen Segen, deinem Amt. Laß erst einmal sehen, wie es steht um die Echtheit deines Glaubens, deiner Ansteckungskraft, deiner Konsequenz . . . Zeig einmal, ob du tatsächlich den Geist der Weisheit und des Verstandes, des Rates und der Stärke hast. Oder bist du nur ein Schwätzer, der leeres Gerede macht? Und zeig, ob du den Geist der Wissenschaft, der Frömmigkeit und der Furcht des Herrn hast. Oder hast du etwa Angst vor

⁸ „De kerk, wij samen“ – Gedachten over pastorale beleidsbeginselen in het bisdom Haarlem, Bisdom Haarlem, April 1974.

den Menschen und schwankst wie ein Schilfrohr im Wind, je nach dem, was sie von dir erwarten oder wodurch sie dich bange machen... Deinen Segen will ich nur, aber dann doppelt und dreifach, wenn ich weiß, daß du ein klein wenig vom Geist Gottes hast...

So holt man uns hinter unseren Barrieren hervor. Ja, wir müssen wohl sagen, daß wir nicht freiwillig hervorkommen. Man hat uns zwingen müssen, unsere Sicherheit mehr und mehr aufzugeben. Es ist ein großer Schritt – von der Predigt zum Dialog; vom Einzelgespräch zum Gruppengespräch; vom Führer einer Gruppe zu ihrem Berater, der mit der Gruppe in allem unterwegs ist... Demokratie ist niemals leicht⁹. Ich habe früher einmal von einem Missionswissenschaftler ein aufschlußreiches Erlebnis gelesen: Er besuchte eine junge Kirche auf den indonesischen Inseln und fragte: „Gibt es bei euch schon Ketzereien?“ Er bekam die selbstzufriedene Antwort: „Glücklicherweise bei uns nicht!“ Er bedauerte: „Dann habt ihr den Menschen das Wort Gottes noch nicht wirklich in die Hände gegeben...“ Wir haben den Menschen jetzt zwar den Leib des Herrn in die Hände gegeben – nach Jahren der Strenge und der Scheu. Noch schwieriger wird es sein, ihnen den Leib des Herrn, der die Kirche ist, in die Hände zu geben, „Corpus Christi, quod est Ecclesia“. Warum fällt uns das so schwer? Wir haben Angst und sagen: Wie soll daraus schon etwas Rechtes werden? Ein leider früh verstorbener Studienfreund pflegte zu sagen „Die sagen (,die‘ ist immer ein Zeichen des Mißtrauens): die Stunde der Laien ist gekommen. Aber wenn es darauf ankommt, müssen wir Priester die Arbeit doch immer alleine machen!“

... Wachsen an
Sachverstand

Die schwerste und wichtigste Aufgabe der nächsten fünf bis zehn Jahre wird darin bestehen, daß Laien und Priester wirkliche Zusammenarbeit lernen. Unser Sachverstand wird sich dann darin zeigen müssen: einen jeden zum Zuge kommen lassen, jedem zu helfen, daß er seine Scheu überwindet, seine Kreativität entfaltet, seine eigene Verantwortung entdeckt, daß er im Glauben wächst. Das alles, damit jeder wachsen kann in und an der Kirche: die Basisgruppen, die Aktionsgemeinschaften usw.

Es gibt einen Lernprozeß im Umgang mit Gruppen. Mit vielen Dingen, die im Umgang mit einzelnen Menschen gut und richtig sind, muß man in einer Gruppe völlig scheitern. Der einzelne Mensch ist schon ziemlich kompliziert. Aber eine Gruppe ist komplizierter als die acht oder zehn komplizierten Leute zusammen, aus denen die Gruppe

⁹ Vergleiche zu dieser Problematik: J. Knowles, Gruppenberatung und Seelsorge als Lebenshilfe, Mainz – München 1971.

3. Aufarbeiten
von Trauer
um Verlust
des Schönen,
Erhabenen . . .

besteht. Und wenn es dann nur um Fußball oder sogar um Politik ginge, wäre es schon schwierig genug. Aber es geht um das Reich Gottes — hier am Ort. Arnold Meyer formuliert darum die fünfte seiner sieben Zielvorstellungen zum Lernprozeß mit Gruppen¹⁰ folgendermaßen: „Man muß sich die Furcht bewußt machen, die eine Gruppe weckt, und mit diesem niederdrückenden und hemmenden Gefühl etwas anfangen können . . .“ Ja, wer es wagt, sich etwas von dieser Furcht bewußt werden zu lassen, ist schon dabei, seine Trauer um die verlorene Sicherheit zu verarbeiten. Und bei dieser „Trauerarbeit“ wächst seine Sachkenntnis, die ihn befähigt, mitzuarbeiten am Aufbau des Leibes Christi, „quod est Ecclesia“.

Vor einiger Zeit war in Nijmegen ein englischer Psychologe zu Besuch. Nebenbei erwähnte er, was ein Besucher an seiner Zimmertür in London lesen kann: „As we have no money — we have to think.“ Wir könnten an unsere Türe schreiben: „As we have no power — we have to think.“

Ein Pfarrer ist jemand, der bereit und imstande ist, seinen Glauben anzubieten, um Menschen zu helfen. Er hat keine Instrumententasche bei sich. Er hat nur ein Instrument zur Verfügung, ein mehr oder weniger zuverlässiges, und das ist er selbst. Es ist deutlich: Lernen bedeutet für den Pfarrer glauben lernen, das ist seine größte Aufgabe.

Dazu einige Bemerkungen, die diese Aufgabe wohl verdeutlichen, nicht aber endgültig und zufriedenstellend klären können. Glauben lernen ist immer etwas Umfassendes. Es betrifft meinen Verstand, mein Herz und alle meine Sinne. Das Wachsen im Glauben stagniert, wenn ich meinen Verstand nicht länger gebrauchen will, wenn ich denkfaul werde und Denkverbote nachgebe; wenn mein Herz versiegt, wenn ich so hart arbeite, daß ich keine Zeit mehr zum Liebèn finde; wenn meine Sinne verdorren oder, um ein krasses Wort der Psychoanalyse zu gebrauchen, wenn ich mich kastrieren lasse.

Der größte Vorwurf, der in steigendem Maße der institutionalisierten Kirche gemacht wird, ist wohl der, daß sie oft das Denken verbietet, daß sie das Gesetz über die Liebe stellt, daß sie entmündigt und infantil hält.

Es stellt sich also die Frage: Was kann und muß geschehen, wenn unser Glaube auf diese Weise in seinem Wachsen blockiert wird; wenn uns vor den Menschen bange wird; wenn wir aus der Kirche eine Göttin statt eine Dienstmagd machen; wenn wir dürr werden wie Brennholz; wenn man keinen Fuß mehr, geschweige Berge, versetzen kann?

¹⁰ A. Uleyn, Pastoraal counselen met groepen, in: Tijdschrift voor pastorale psychologie 2 (1970) 93–103.

... Wachstum im
Glauben

Was soll nun also geschehen? Nach meiner Meinung an erster Stelle, daß wir uns selbst mit Hilfe anderer besser kennenlernen wollen;

wetiers, daß wir an die Hilfe glauben und daß wir untereinander unsere Sachkenntnis im Helfen entwickeln, und schließlich, daß wir echt an die Fruchtbarkeit einer Krise glauben.

Ich habe mich in den letzten Jahren besonders um Trauernde bemüht. Dabei habe ich gelernt, daß ihr Glaube durch die Trauerkrise verändert wird, wenn sie die Krise wirklich verarbeiten: ihr Glaube wird frischer, selbständiger, weniger angstvoll, auch weniger defatistisch. Doch dann muß jedes Gefühl seine Chance bekommen. Das Gefühl, zum Narren gehalten zu werden, das Gefühl, betrogen zu sein, das Gefühl, daß ich der Dumme bin. Dieses Gefühl haben viele von uns einmal mehr und einmal weniger in ihrem Leben. Nicht allein angesichts der Kirche, sondern auch Gott selbst gegenüber. Kann ich diese Aggression und diesen Groll nicht ausdrücken, dann komme ich nicht weiter. Dieses Ausdrücken und Aufarbeiten ist notwendig, damit mein Glaube so lebendig wird, daß ich sagen kann: „Der Herr ist mein Hirte, an nichts wird's mir mangeln“ (Psalm 23)¹¹.

Unser Glaube befindet sich in diesem Trauerprozeß, in der Krise um den Verlust des Schmuckhaften, des Schönen und Erhabenen. Bisweilen sind wir auf der Suche nach dem verlorenen Paradies – und fühlen uns nicht selten im Stich gelassen. Wir werden jedoch darauf gefaßt sein müssen, daß wir uns noch mehr im Stich gelassen fühlen und noch tiefer im Dunkeln stehen. Dann ist es gut, sich von dem etwas zu eigen zu machen, was Johannes vom Kreuz über die Krise in der dunklen Nacht der Sinne und der dunklen Nacht des Geistes geschrieben hat. Bei älteren unter uns kann man fragen: Werden sie durch ihre dunkle Nacht hindurchkommen? Und manche Jüngere lassen einen bisweilen nachdenklich werden: Die Nacht beginnt bei ihnen schon so früh, aber wer weiß schon, wie es auch anders mit ihnen gehen soll? Und doch, so sagt Johannes vom Kreuz, hört man in dieser Nacht die Stimme des Freundes, des Bräutigams. Und wer die Stimme gehört hat, wird einigem gewachsen sein, selbst dem Kreuz.

Ich begann meine Ausführungen mit dem Hinweis auf einen Artikel von Fritz van der Meer. Viele Pfarrer fühlen sich ihm verbunden durch sein Buch: „Augustinus der

¹¹ Vgl. dazu auch H. M. M. Fortmann, *Hoogtijd*, Balthoven 21970, 138. Fortmann weist darauf hin, wieviel Mut es braucht, um das sagen zu können; ein Mut, der in einer gelungenen Krisenbewältigung nicht selten in Erscheinung tritt. Ich habe dies bei Fortmann selbst gesehen, aber nicht nur bei ihm allein.

Seelsorger“. Ein glänzendes Kapitel dieses Buches trägt den Titel: „Die Nörgler von 410“ (nach dem Fall von Rom). Van der Meer zitiert darin ausführlich eine Predigt des Augustinus gegen Christen, die ihre Trauer über den Untergang Roms nicht verarbeiten konnten. Darin sagt Augustinus: „Die wahre Stadt besteht nicht aus Mauern, sondern aus Bürgern... Seid ihr etwa traurig und weint ihr, weil Holz und Steine heruntergestürzt sind? Was Christus beschützt, nimmt der Barbar das etwa weg?“¹²

Selten habe ich so wunderbar ausgedrückt gefunden, wie Trauer um verlorene Schönheit und Erhabenheit verarbeitet worden ist zu einem Glauben, der weniger der Einkleidung bedarf, weil er echter geworden ist.

¹² F. van der Meer, Augustinus, de zielzorger – en studie over de praktijk van de kerkvader, Utrecht 1947, 145 ff. In meiner Edition steht hier „Gote“ anstelle von „Barbar“.

Ralph Sauer

Das Kind im Vorfeld der Eucharistie

Überlegungen und Anregungen zur voreucharistischen Erziehung

Soll die Eucharistiefeier tatsächlich der lebendige Mittelpunkt des kirchlichen und gemeindlichen Lebens sein (bleiben, werden...), muß einerseits diese Feier selbst mehr Elemente heutiger Festgestaltung und Gemeinschaftserfahrung aufnehmen, durch eine zeitgemäße Verkündigung den Glauben fördern und die Verantwortung für die Mitmenschen und die gesamte Gesellschaft wachhalten; es muß aber andererseits auch vieles geschehen, daß die Menschen wieder lernen, Symbole als solche zu verstehen, ein Fest zu feiern u. dgl. Der folgende Beitrag reflektiert über diese Wechselbeziehungen und die daraus folgenden Aufgaben; er bietet aber auch praktische Anregungen zu ihrer Erfüllung. red

Mit welchem Aufwand an Zeit, Material und Personal werden Kinder in unseren Gemeinden heute auf den Mitvollzug der Eucharistie vorbereitet! Multiplikatoren werden ausgebildet, Elternabende bzw. Elternseminare veranstaltet, Kindergruppen mit Kindern gebildet, und schließlich wird die Erstkommunionfeier sorgfältig vorbereitet und mit festlichem Glanz umgeben. Doch sehr bald schon lichten sich die Reihen der Kinder, die an der sonntäglichen Eucharistiefeier regelmäßig teilnehmen. Wir stoßen bei vielen Kindern und Jugendlichen auf ein mangelndes Symbolverständnis. Gründe dafür sind die vorherrschende funktionale Betrachtung der Wirklichkeit, der Bezug zur kirchlichen Gemeinschaft ist in den wenigsten Fällen angebahnt, das Hören

auf Gottes Wort nicht eingeübt und die Fähigkeit, ein Fest zu feiern, auch bei vielen verkümmert. Müßten daher nicht vor der Hinführung zur Mitfeier der Eucharistie erst einmal die Voraussetzungen dafür geschaffen werden, daß die Kinder liturgie- und eucharistiefähig werden?¹

I. Das Vorfeld von Eucharistie und Liturgie

I.1 Weckung des Symbolsinnes

Vor aller Einweisung in Liturgie und Eucharistie muß zunächst im Kind der Symbolsinn geweckt werden, denn wenn die Sakramente wirksame Zeichen des Heils, sog. Realsymbole für die Begegnung mit Jesus Christus sind, dann muß zunächst der Blick des Kindes für das Symbolische geöffnet werden. Der symbolische Charakter ist kennzeichnend für das Wesen der Religion, was besonders die religionspsychologische Schule von Löwen und auch der evangelische Religionsphilosoph P. Tillich betonen: „Alles, was ins Unbedingte weist, hat Symbolcharakter und kann nie eigentlich empirisch gefaßt werden“². Und der Marxist R. Garaudy weist darauf hin, daß erst, wenn das Auge „einen Gegenstand kontemplativ betrachten kann, dann ist dieses Auge ein menschliches Auge geworden“³. Schon früh müssen daher die Sinne der Kinder geschärft werden, damit sie nicht verkümmern, es besteht ja schon vom Wort her ein enger Zusammenhang zwischen den Sinnen, der Sinnlichkeit und dem Sinn. Die Kinder müssen lernen, die Dinge zu verkosten, sie zu betasten und wahrzunehmen, sonst gehen sie achtlos an dem Reichtum des Seins vorbei. Daraus kann dann auch die Haltung der Dankbarkeit erwachsen, weil einem aufgeht, daß dies alles nicht selbstverständlich ist, sondern Geschenkcharakter besitzt. Eucharistie aber kann nur der feiern, der einstimmen kann in den Lob- und Dankgesang der Gemeinde, die sich beschenkt weiß.

Beispiele: Sinnes- und Meditations- übungen

Um das hier Angedeutete ein wenig zu konkretisieren, greife ich einige Beispiele heraus: Im Kindergarten wie auch in den ersten Jahren des RU auf der Primarstufe könnte man Sinnes- und Meditationübungen in die religiöse Erziehungsarbeit einbeziehen. Eine pädagogische Einheit (bzw. eine Unterrichtseinheit) könnte etwa unter dem Thema stehen: Was ich schon alles kann. Intendiert ist dabei folgendes: Die Kinder (Schüler) sollen durch Sinnesübungen sensibler werden für den Gebrauch ihrer Sinnesorgane. Sie sollen fähig werden, über das zu staunen, was ihnen so selbstverständlich erscheint. Dazu bieten sich einige Übungen an:

a) ein Kind (Schüler) soll mit verbundenen Augen das Licht anmachen,

¹ Die zur Zeit im Erstkommunionunterricht verwandten Materialien für die Hand des Lehrers und der Kinder gehen von der stillschweigenden Voraussetzung aus, daß der Ersthinführung bereits eine propädeutische Erziehung vorausgegangen sei, auf der man aufbauen könne.

² P. Tillich, zit. nach H. Scheurl, Die exemplarische Lehre, Tübingen 21964, 68.

³ R. Garaudy, Marxismus im 20. Jahrhundert, Reinbeck 1969, 151.

- b) die Kinder (Schüler) werden aufgefordert, ohne hinzuschauen ihr Rechenbuch aus der Schultasche herauszuholen,
- c) die Kinder (Schüler) erhalten einen rauhen und glatten Gegenstand in die Hand und sollen sie betasten und dabei auffallende Unterschiede beschreiben.

In einer durch Technik und Wissenschaft geprägten Welt müssen die im Kinde schlummernden Fähigkeiten zur Meditation geweckt und gepflegt werden. Das kleine Kind vermag noch in den Dingen, Personen und Situationen die Tiefe der Wirklichkeit zu erahnen. Daher sollte die Hinführung zur Meditation bereits beim Kleinkind in der Familie ansetzen⁴. Seine angeborenen meditativen Kräfte können entbunden werden durch Bildbetrachtungen, Malen, Kneten, Spielen und Erzählen. Was im Elternhaus grundgelegt wird, muß weitergeführt werden im Kindergarten und in der Vorschule. Hier bieten sich Meditationen an über die Hand, den Atem, den Puls- und Herzschlag, über die Luft, den Baum usw. Auch der Religionsunterricht der Schule kann sich nicht dieser Aufgabe entziehen. Neue curriculare Pläne für den Religionsunterricht bekennen sich auch zu dieser Aufgabe.

1.2 Weckung der Liebesfähigkeit und des Gemeinschafts- sinnes

Liturgie und vornehmlich Eucharistie ist ein Gemeinschaftswerk aller am Gottesdienst Beteiligten, ja die Eucharistie wird in der Tradition als Sakrament der Einheit und Band der Liebe verstanden. Kirche als Leib Christi lebt vom Leibe Christi, der Eucharistie; dort wo Eucharistie gefeiert wird, vollzieht die Kirche ihr eigenes Wesen. Eucharistie als feiernde Erinnerung an die befreiende Liebestat Jesu macht aus den vielen die eine brüderliche Gemeinschaft, deren Glieder durch Christus auch untereinander verbunden werden.

Voraussetzungen für den lebendigen und fruchtbaren Mitvollzug der Eucharistie ist daher die Gemeinschafts- und Liebesfähigkeit und die Bereitschaft, anderen zu helfen, denn Eucharistie und Diakonie gehören eng zusammen. In der frühen Kindheit werden die Liebeskräfte im Kinde entbunden, wenn es die liebende und gefühlsbetonte Zuwendung der Eltern erlebt. Die Bereitschaft der Eltern, sich für andere einzusetzen, sich für die Gesellschaft verantwortlich zu fühlen, kann früh im Kinde eine dienende Haltung wecken. Was Gemeinschaft ist, das muß das Kind zunächst innerhalb der eigenen Familie erfahren, hier findet die Primärsozialisation statt, hier kann es zu einem sozialen Wesen erzogen werden, das sich in eine Gemeinschaft einfügt und das Gemeinschaftsleben aktiv mitträgt. Im Kinder-

⁴ K. Tilmann, Die Einführung des Kindes zur Meditation, Würzburg 21961, 34.

garten und in der Primarstufe muß die Einbindung des Kindes in eine Gemeinschaft fortgesetzt und vertieft werden. Die Eltern sollten schon früh beginnen, ihre Kinder an ihrem Leben teilnehmen lassen. In Spielstunden, Gesprächsrunden und liturgischen Feiern können die Kinder in Kontakt zur Gemeinde treten⁵. Hierbei kommt der kleineren Gruppe eine besondere Bedeutung zu. Die Gruppe im Rahmen der Gemeindekatechese kann zum Ort gemeinsamer Erfahrungen und gegenseitiger Anregungen werden. In diesen Gruppen werden den Kindern die Erfahrungen von Glaube und kirchlicher Gemeinschaft vermittelt⁶. Durch Aktionen verschiedenster Art (z. B. Gestaltung eines Gottesdienstes für die Gemeinde, Besuch in einer Tagesstätte für lern- und geistig behinderte Kinder) erfolgt eine Identifikation mit der Gemeinde, die zum Dienst an den Hilfsbedürftigen aufgerufen ist, weil sich darin Jesu Dasein für andere widerspiegelt, das wir in der Eucharistie feiern⁷. Auch gruppenpädagogische Prozesse im schulischen Religionsunterricht können das Gemeinschaftserlebnis festigen. Im Gottesdienst werden die Heilstaten Jesu Christi erzählt, damit der Hörer zum Glauben und das heißt zur Lebensgemeinschaft mit Christus und dem Vater gelangen kann. Die heiligen, wirkkräftigen Zeichen sind auf das deutende, auslegende Wort bezogen, erst durch das hinzutretende Wort kommt das Sakrament zustande. Für K. Rahner ist das Sakrament ein spezifisches Wortereignis; das eigentliche Wesen des Sakramentes besteht für ihn im Wort, in der endzeitlichen und unüberbietbaren Heilszusage Gottes⁸. Das Hören auf das erzählte und im Erzählen vergegenwärtigte Wort Gottes setzt die Fähigkeit voraus, zu hören auf das, was ein anderer mir erzählen will. Die Hörfähigkeit muß schon früh eingeübt werden, sie wird heute erschwert durch den Lärm, der pausenlos auf den Menschen eindringt. Von allen Seiten werden wir durch die Massenmedien mit Worten eingedeckt, so daß wir kaum noch hinhören. Hören im Sinne von Horchen und Lauschen kann unter Umständen kaum noch gelingen, zumal es Sammlung und Stille

1.3 Weckung der Hörfähigkeit

⁵ Das Arbeitspapier der Sachkommission I der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD über das katechetische Wirken der Kirche schildert For-Praxis, in: Kat. Blätter 99 (1974) 132 ff.

⁶ D. Emeis, Das katechetische Wirken der Kirche — Ein Papier und die Praxis, in: Kat. Blätter 99, 132 ff.

⁷ Im Rahmen einer „pädagogischen Einheit“, die sich mit den alten Leuten in unserer Gemeinde befaßt, kann man auch mit den Kindern einen Besuch in einem Altenheim planen und durchführen bzw. man kann mit den Kindern einen Nachmittag für die alten Gemeindeglieder gestalten, die sich monatlich oder 14tägig im Altenclub der Pfarrei treffen, vgl. H. Große-Jäger, Alte Menschen in unserer Gemeinde, Beschreibung einer pädagogischen Einheit für den Kindergarten, in: Welt des Kindes (1972), H. 4, Anhang.

⁸ K. Rahner, Was ist ein Sakrament? in: Stimmen der Zeit, Jg. 96 (1971), H. 7, 18 ff.

voraussetzt. „Wenn die Schicht des Schweigens fehlt, gerät das Außerordentliche leicht in den Zusammenhang des Ordentlichen, mit dem gewöhnlichen Ablauf, und der Mensch reduziert dann das Außerordentliche leicht zu einem Teil des Ordentlichen des Betriebes“⁹. Entspannungs- und Sammlungsübungen können dazu dienen, daß die Kinder sich innerlich sammeln, um das Wort Gottes aufnehmen zu können¹⁰.

Beispiele

Einige Beispiele dazu: Die Kinder bilden einen Kreis in einem abgedunkelten Raum, nebenan tropft ein Wasserhahn; erst wenn die Kinder still geworden sind, können sie auf das Geräusch von nebenan aufmerksam werden. Oder die Kinder schließen die Augen und lauschen auf die Geräusche, die von draußen in das Zimmer hereindringen. Schließlich kann ein Kind ein Erlebnis erzählen, andere Kinder versuchen, die Geschichte nachzuerzählen.

Kinder hören bekanntlich gerne zu, wenn ihnen erzählt wird, ob es sich nun um ein Märchen, eine Legende, eine Sage oder eine biblische Perikope handelt. Sie öffnen sich spontan den Worten und Bildern und werden dadurch in ihrer Phantasietätigkeit angeregt. Leider haben heute weitgehend die Eltern das Erzählen verlernt, an seine Stelle ist die Schallplatte, das Fernsehgerät und das Kino getreten. Diese Medien können jedoch nie die Unmittelbarkeit und Eindruckskraft persönlichen Erzählens ersetzen. Den Eltern und Erziehern muß wieder Mut gemacht und Hilfen angeboten werden, wie man biblische und nichtbiblische Geschichten Kindern erzählen kann; denn mit Hilfe der Sprache können Erfahrungen neu gestiftet werden, die es den Kindern ermöglichen, der Wirklichkeit inne zu werden (D. Steinwede). Im Hinblick auf das Märchen und andere profane Kinderliteratur ist der Hinweis von K. Rahner zu bedenken: „Die Fähigkeit und die Übung, das dichterische Wort zu vernehmen, ist eine Voraussetzung dafür, das Wort Gottes zu hören“¹¹. Märchen sind hervorragend geeignet, Kinder für die Welt des Numinosen und Transzendenten zu sensibilisieren, da hier Tiefenschichten im Kinde angesprochen werden. Auf dem Wege über die symbolische Ausdrucksform der Märchensprache werden Kinder auch an die Bildersprache der Bibel herangeführt, so daß sie mit der Mehrschichtigkeit der Sprache schon anfänglich vertraut werden können.

Biblische Geschichten erzählen!

Daneben wird man den Kindern auch einige Perikopen des Alten und Neuen Testaments erzählen, ohne aber in den

⁹ M. Picard, *Die Welt des Schweigens*, Mainz 1961.

¹⁰ H. Lubienska de Lenval, *Die Stille im Schatten des Wortes*, Mainz 1961.

¹¹ K. Rahner, *Das Wort der Dichtung und der Christ*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. IV, 443.

Fehler zu verfallen, den knappen biblischen Text psychologisch und moralisierend auszuschnücken. Andererseits sollte man sich davor hüten, die gehobene literarische Sprachform der Bibel durch eine banale Umgangssprache zu ersetzen, in der Absicht, dadurch den Kindern einen Zugang zur Sprachgestalt der Bibel zu ermöglichen, wie dies M. Bieler versucht hat („Mein kleines Evangelium“); denn hier wird unter dem Deckmantel der Kindertümllichkeit Primitivität und Banalität verbreitet, so daß Kinder gerade nicht für die Mehrschichtigkeit der biblischen Sprache aufgeschlossen werden. Auch muß man achtgeben, daß die biblischen Texte in den Augen der Kinder nicht in die unmittelbare Nähe von Märchen rücken, das würde sich später in der Pubertät unheilvoll auf die Wertschätzung der Schrift auswirken.

Gläubige Eltern werden ihren Kindern von Gott und Jesus erzählen und damit die Grunderfahrungen der Kinder deuten und behutsam mit Gott in Verbindung bringen, denn ohne Versprachlichung können diese Erfahrungen ihre prägende Kraft nicht ausüben, wie die Tiefenpsychologie uns lehrt. Das verantwortliche und altersgemäße Sprechen von Gott, der sich in Jesus uns zur Sprache gebracht hat, muß in das Sprechen mit Gott einmünden, das für die Kinder zunächst am Beispiel der betenden Eltern erfahrbar wird. Durch das Vorbild der Eltern ermutigt, wird das Kind sich dann auch mit eigenen Worten bittend und dankend an Gott wenden¹².

Der eucharistische Gottesdienst ist – besser müßte man wohl sagen sollte – ein Fest (sein), in ihm feiern wir die Erinnerung an die befreienden Taten Jesu zum Heil der Menschen und preisen dabei Gott den Vater. Treffend kommt dieser Aspekt in der Ankündigung des „Konzils für die Jugend“ zum Ausdruck, das Ostern 1970 in Taizé ausgerufen worden ist: „Der auferstandene Christus kommt, um im Innersten des Menschen ein Fest lebendig werden zu lassen.“ Aber diese Feststimmung will sich sinnhaft äußern; sie findet ihren Höhepunkt im Festmahl. „Um einmal in der Kirche mitfeiern zu können, müssen Kinder vorher erfahren haben, was ein Fest ist und wie man es begehen kann“¹³. Im Rahmen der Familienfeste, wie z. B. am Geburtstag oder an einem Hochzeitstag, lernt das Kind Elemente des Festes kennen: die festliche Kleidung, das Freisein von Arbeit, die Freude, das gemeinsame Mahl, Lied,

¹² An dieser Stelle kann die umfangreiche Problematik des Redens von Gott und Jesus nicht weiter behandelt werden. Dazu sei verwiesen auf den Beitrag des Verfassers, Wie können wir mit Kindern von Gott sprechen, in: R. Sauer (Hg.), Wer ist Gott – wo ist Gott? München 1973, 16–28.

¹³ Das katechetische Wirken der Kirche, Nr. 2.1.2.

Wort und Musik, Spiel und Tanz. Kinder feiern gerne Feste, wenn wir ihnen dazu Gelegenheit bieten. Leider ist die Fähigkeit der Erwachsenen, echte Feste zu feiern, oftmals verkümmert. Die Eltern brauchen daher zunächst selbst Anleitungen und Hilfen, wie sie Feste sinnvoll begehen und wie sie die Sonn- und Feiertage in der Familie gestalten können. In jeder Feier, mag der Anlaß noch so weltlich sein, wird das Vordergründige auf einen tieferen Sinnzusammenhang transparent, letztlich geht es um die Zustimmung des Menschen zum Ganzen der Wirklichkeit (J. Pieper). Daher eignet auch den nichtkirchlichen Festen eine religiöse Dimension. Darüber hinaus bietet der Festkreis des Kirchenjahres Anlaß, das Kind mit kirchlichen Festen vertraut zu machen. Dies kann innerhalb der Familie und beim Kirchenbesuch geschehen. Für die „Familienliturgie“ hat der belgische Religionspädagoge P. Ranwez folgende Forderungen aufgestellt:

Zur
Familienliturgie
gehören:

- a) der festliche Rahmen, der das zu feiernde Ereignis aus dem gewöhnlichen Alltag heraushebt,
- b) die Teilnahme aller,
- c) die Lesung des Wortes Gottes und dessen Erklärung,
- d) das Gebet.

Durch diese Familienliturgie, die gegenüber der offiziellen Liturgie der Kirche über größere Freiheit verfügt, werden die Kinder auf die Liturgie der Kirche und auf die Eucharistiefeier vorbereitet¹⁴. Der Kindergarten bietet viele Möglichkeiten, mit Kindern Feste zu feiern, und diese werden oft auch reichlich ausgeschöpft. Hier sollten die Bemerkungen von Stoevesandt/Schäfer beachtet werden, „daß es nicht darauf ankommt, möglichst viele Feste zu feiern. Kinder haben viel mehr von einem Fest, wenn es wirklich etwas Besonderes ist... Zu viele gesuchte Höhepunkte werden fade... Noch größer ist die Gefahr, daß man mit dem vielen Festfeiern den Alltag entwertet“¹⁵. Auch zum Schulleben gehören die Feste, etwa: Klassenfeste, Sommerfest, Schulentlassungsfest, Jahresgedächtnis des Namenspatrons der Schule; dabei fällt dem Religionsunterricht die Aufgabe zu, das Verständnis für die christlichen Feste zu wecken. Innerhalb der Gemeinde soll das Kind durch Wortgottesdienste, Bußfeiern und Andachten mit gottesdienstlichen Festformen bekannt gemacht werden. Hier besteht ein großer Spielraum an Gestaltungsmöglichkeiten, so daß die Kinder sich ungezwungen der Festfreude hingeben und ihre

¹⁴ Religionspädagogik des Kleinkindes, in der Reihe: Unterweisen und Verkünden, Einsiedeln - Zürich - Köln 1970, 93-98.

¹⁵ K. Stoevesandt - L. Schäfer, Feste und Festzeiten im Kindergarten, Lahr 1973.

Spontaneität und Kreativität einbringen können¹⁶. Noch wichtiger aber ist die Art und Weise, wie in den einzelnen Gemeinden der Sonntagsgottesdienst gestaltet und gefeiert wird, ob ihm eine festliche Note eignet, ob er Raum läßt für phantasievolle und kreative Gestaltung und ob er den Kindern Beachtung schenkt. Leider bieten zu wenige Pfarrgemeinden dafür das entsprechende Anschauungs- und Erlebnisfeld. Hier kommt der Gruppen- und Familienmesse eine große Bedeutung zu.

2. Pastorale Maßnahmen zur voreucharistischen Erziehung

2.1 Die verschiedenen Träger

2.1.1 Die Eltern

Elternseminare und praktische Hilfen

Unsere bisherigen Überlegungen machten deutlich, wo Ansatzpunkte für die voreucharistische Erziehung zu suchen sind; diese müssen aufgegriffen und vertieft werden. An erster Stelle wäre hier die Elternarbeit zu nennen. Die „Erziehung der Erzieher“ erweist sich heute als eine vorrangige pastorale Aufgabe, zumal die Zahl der Eltern wächst, die auf Grund einer allgemeinen Unsicherheit in Erziehungsfragen und einer weit verbreiteten Glaubenskrise die religiöse Erziehung ihrer Kinder weit von sich schieben und sie anderen Institutionen und Personen überlassen¹⁷. Zu diesem Zweck empfiehlt es sich, Elternseminare einzurichten, in denen Eltern Hilfen und Anregungen für die religiöse Erziehung ihrer Kinder empfangen. Dabei wird auch der eigene Glaube der Eltern zur Sprache kommen. Wie sollen Eltern mit ihren Kindern von Gott und Jesus sprechen, wenn ihnen ihr eigener Gottesglaube abhanden gekommen oder fragwürdig geworden ist? Erst wenn sie das eigene Glaubensverständnis geklärt haben, kann man ihnen auch Sprachhilfen vermitteln für das Sprechen mit Kindern von Gott und mit Gott. Sie benötigen darüber hinaus Hilfen für die Gewissens- und Gemütsbildung des Kindes, für die Bußerziehung, für das Erzählen biblischer Geschichten sowie für die Gestaltung von Festen des Kirchenjahres¹⁸.

2.1.2 Die Erzieherinnen

Ein weiterer bedeutsamer Personenkreis sind die Erzieherinnen, bzw. für die Vorschule die Sozialpädagogen, deren religionspädagogische Aus- und Weiterbildung bislang sträf-

¹⁶ Es gibt eine Reihe von Vorlagen, die zeigen, wie man schrittweise Kinder über voreucharistische Gottesdienste an die Eucharistie heranführen kann. *Orchampt-Polaert*, Liturgie mit Kindern, München 1968; *G. Nissim*, Auf dem Weg zur Eucharistie, München 1970; *K. Furrer*, Voreucharistische Gottesdienstgestaltung, Einsiedeln – Zürich – Köln 1974.

¹⁷ Die Notwendigkeit und die Möglichkeiten katechetischer Elternarbeit behandelt *D. Emeis* in seinem Buch, Zielgruppe Eltern, Freiburg 1974. Allerdings bleibt der gesamte Bereich der voreucharistischen Erziehung, wie wir ihn hier beschrieben haben, weitgehend ausgespart. Modelle für die häusliche Katechese in der DDR enthält das Buch von *H. Geiger*, Christliches Elternseminar, Freiburg 1971.

¹⁸ Anregungen für die religiöse Erziehung des Kleinkindes bietet die dreibändige Theologie für Eltern der holländischen Pastorin *J. Klink*, Kind und Glaube, Düsseldorf 1971; Kind und Leben, Düsseldorf 1972; Kind auf Erden, Düsseldorf 1973. Anregend geschrieben ist das Buch von *Heidi und Jörg Zink*, Kriegt ein Hund im Himmel Flügel? Nürnberg – Freiburg i. Ue. 1972.

lich vernachlässigt worden ist. Die früher so selbstverständliche religiöse Erziehung im Kindergarten erweist sich heute als äußerst problematisch und verleitet daher viele Erzieherinnen dazu, diesen Bereich aus ihrem Erziehungsprogramm auszusparen. Wenn diesen im Glauben bedrängten und in ihrer religiösen Erziehungspraxis unsicher gewordenen Erzieherinnen nicht bald eine wirksame Hilfe von seiten der Religionspädagogik und der verantwortlichen kirchlichen Stellen zuteil wird, dann können die Kindergärten und Vorschulen ihren religiösen Erziehungsauftrag nicht mehr wahrnehmen. Dringend erforderlich ist ein Rahmenkonzept für eine dreijährige religiöse Erziehung in Kindergarten und Vorschule, das nicht nur die traditionellen Inhalte und Ziele religiös-christlicher Erziehung umschreibt, sondern darüber hinaus auch Hilfen zur Ermöglichung und Deutung von Transzendenzerfahrung vermittelt, wofür sich besonders das Märchen, die naturale Meditation, Sinnesübungen sowie das Feiern von Festen anbieten.

2.1.3 Die Religionslehrer

Früher übertrug man dem Religionsunterricht die gesamte Eucharistiekatechese. Dies erweist sich heute als äußerst fragwürdig, da Pfarrgemeinde und Schule nicht mehr einen einheitlichen Lebensraum bilden. Aber auch wenn dem schulischen Religionsunterricht im Unterschied zur kirchlichen Katechese ein eigener Aufgabenbereich zufällt, dem eigene Lehr- und Lernmethoden entsprechen, so kann doch auch der Religionsunterricht auf seine Weise einen Beitrag im Rahmen der voreucharistischen Erziehung leisten, worauf wir an mehreren Stellen bereits hingewiesen haben. Darüber hinaus ist es anzustreben, daß die Religionslehrer sich auch in der Gemeindegatechese engagieren, sie könnten Spiel- und Gesprächsgruppen betreuen und bei der Durchführung von Elternseminaren mithelfen. Auf ihre Dienste und pädagogischen Fähigkeiten kann eine Gemeinde nicht verzichten.

2.1.4 Die Gemeindeglieder

Schließlich fällt der Gemeinde eine besondere Aufgabe in diesem Rahmenkonzept zu. Wenn die Kinder mit der Kirche bekannt gemacht werden sollen, dann kann dies nur gelingen, wenn sie in der Ortsgemeinde eine lebendige Erfahrung mit der Kirche machen können. Hier muß Kirche als Gemeinschaft der an Christus Glaubenden erfahrbar werden, und dies nicht nur bei der Feier des Gottesdienstes, sondern auch im Bereich der Unterweisung, der Diakonie und des Apostolates. Sind unsere Gemeinden für diesen Zeugendienst an den Kindern schon hinreichend gerüstet? Ich glaube, keiner wagt zur Stunde diese Frage zu bejahen. Hier liegt noch eine große Aufgabe vor unseren Gemeinden.

Von den Spielgruppen und Gesprächskreisen war schon die Rede, in denen Kindern das Erlebnis kirchlicher Gemeinschaft anfänglich vermittelt werden kann.

2.2 Der voreucharistische Kurs im Rahmen der Ersthinführung zur Eucharistie

Was aber ist von all diesen Forderungen realistisch in absehbarer Zeit einzulösen? Wieviel Kinder kommen wirklich in den Genuß dieser umfangreichen und kontinuierlichen voreucharistischen Erziehung? Müssen wir nicht ganz nüchtern damit rechnen, daß der größere Teil der Erstkommunionkinder weitgehend ohne diese eucharistische Propädeutik auf direktem Wege zur Eucharistie hingeführt wird? Wenn diese Annahme berechtigt ist und wir andererseits nicht auf eine Grundlegung der Eucharistiekatechese verzichten können, dann müssen wir uns zu einer Kompromißlösung durchringen und der eigentlichen Eucharistiekatechese einen voreucharistischen Kurs vorausschicken, der als Bestandteil der Ersthinführung zur Eucharistie zu betrachten ist. Für diesen Kurs benötigen wir kleine, überschaubare Gruppen, die von Gemeindemitgliedern nach dem Vorbild der Florentiner Vorortgemeinde Isolotto geleitet werden¹⁹.

Das Programm

Zum Programm dieses voreucharistischen Kurses gehören:

Sinnesübungen,
naturelle und christliche Meditationsübungen,
Sprachübungen, wodurch die Kreativität der Kinder gefördert wird; durch Reizfragen der Erzieher werden die Kinder angeregt, ihre Erfahrungen in Sprache umzusetzen²⁰,
das Sprechen von Gott und Jesus,
das Sprechen mit Gott und Jesus,
die Bußerziehung,
das Erzählen und die bildnerische Gestaltung biblischer Perikopen,
das Gestalten von Festen,
die Planung und Durchführung von Aktionen, mit denen man anderen eine Freude bereiten will.

Ähnlich wichtig ist die Suche nach Ansätzen in der Weiterführung der Kinder und Jugendlichen, die bereits zur Kommunion geführt worden sind. Zuweilen wird von seiten der Kinder, die während der Vorbereitung auf die erste heilige Kommunion in einer Gruppe zusammengefaßt waren, selbst der Wunsch geäußert, über die Vorbereitungszeit hinaus in dem Gruppenverband verbleiben zu können²¹.

¹⁹ Ein solcher Ansatz liegt dem Eucharistiekurs zugrunde, den A. Kalteyer jüngst in dem Buch „Katechese in der Gemeinde. Hinführung der Kinder zur Eucharistie“ vorgestellt hat, wenn man sich auch hier auf das Einüben von Grundhaltungen (Hören, Sehen, Beschenkt werden – Schenken) beschränkt hat (Frankfurt 1974, 69–77).

²⁰ A. Becker, Sprechen – erzählen – sich mitteilen lernen, in: F. Betz – A. Becker – W. Kettler, Religiöse Elemente in der Vorschulzerziehung, München – Wuppertal 1973, 210–216.

²¹ Die Erfahrungen der Priestergemeinschaft im Stadtgebiet von Rüsselsheim bei der Hinführung der Kinder zur Eucharistie in kleinen von Eltern geleiteten Gruppen zeigten, daß 80 Prozent der Kinder weiter am Gruppenleben teilnehmen wollten. A. Kalteyer (Hg.), Katechese in der Gemeinde, a. a. O. 55.

Sollte man nicht diesen Wunsch aufgreifen und dafür ein weiterführendes Angebot machen? Das Ziel müßte ein umfassendes pastorales Konzept sein, das sowohl die Voraussetzungen wie auch die Weiterführung der Eucharistiekatechese umgreift.

Alfons Schäfer

Das Leben kostet das Leben

Eine Meditation

Darum ist es so kostbar. Jedes Leben! Gott selber hat es gezeigt, als er Mensch wurde und als Mensch sein Leben für uns hingab. Der Reiche wurde arm, damit wir reich würden — ein grandioser Austausch zu unseren Gunsten (vgl. 2 Kor 8,9).

Diesen Austausch wollte Gott in Gang bringen. Wir sollen nicht reich bleiben, damit andere arm bleiben. Wir sollen nicht alles behalten, sondern alles mit allen teilen. Das gilt für materielle und geistige Werte. Im Austausch erlebt der Mensch den Reichtum des Lebens. Im Abgeschlossenensein, in der Isolierung erlebt er die Armut.

In der Art, wie Jesus sich verausgabte für die vielen, erkennen wir, wie wichtig das Leben jedes Menschen ist. Auf solchem Hintergrund wird erst vollends sichtbar, wie kostbar menschliches Leben ist. Wenn Gott soviel investiert!

Als der Apostel Paulus gefragt wird, was man als Christ tun darf und was man nicht tun darf, weist er die Frager auf den Einsatz Gottes für den Menschen hin. Er macht zum Maßstab des Handelns „den Bruder, für den Christus gestorben ist“ (1 Kor 8,13; auch Röm 14,15). Das ist *christlicher Humanismus*. Nicht einfach um den Menschen geht es, sondern es geht um den Menschen in der Art, wie es Jesus um den Menschen geht. Nur wer sein Leben für den anderen einsetzt, kann sagen, daß es ihm um den Menschen geht — auch wenn das „in kleiner Münze“ Tag für Tag geschieht: in kleinen Aufmerksamkeiten, Hilfen; in bereitwilligem Zuhören; in ständigem Gedankenaustausch, im Sicheinlassen, Sicheinstellen auf den Mitmenschen, in immer neuem Geben: Zu-geben, Nach-geben, Weg-geben, Aus-geben, Hin-geben, Ver-geben. „Geben macht glücklicher als Nehmen“ (Apg 20,35) ist ein Wort des Herrn. Wie kostbar ein Leben ist, wissen wir leider oft erst, wenn ein Leben in Gefahr ist oder wenn ein Mensch gestorben ist. Dann spüren wir: „Wenn ein Mensch stirbt, stirbt mit ihm eine ganze Welt“ (Jewtuschenko). In „Haben und Nichthaben“ läßt Ernest Hemingway eine Frau, die ihren

Mann durch einen Unfall verloren hat, sagen: „Jetzt bin ich innen so tot, wie die meisten Menschen immer schon sind.“

Wie kostbar das Leben ist, sollte man aber nicht erst beim Sterben des anderen erfahren. Wir sollten es auch vorher wissen und wissen lassen.

Jesus war so ungeheuer interessiert am Leben jedes einzelnen Menschen und hat sich so sehr dafür engagiert, daß er z. B. schon nicht mitansehen konnte, wenn einer auf Grund körperlicher Gebrechen am Rande steht. Er heilte einen Mann mit verkrüppelter Hand noch während des Gottesdienstes mit der Bemerkung: „Ist es erlaubt, am Sabbat . . . Leben zu retten oder zu vernichten?“ (Mk 3,4). (Man sieht, aufgeschobene Hilfe ist für ihn schon Mord!) Aber das hätte er nicht machen dürfen, Gott so interpretieren! Sofort nach dem Gottesdienst beschließen die Führenden der Religionsgemeinschaft, ihn zu vernichten im Namen *ihres* „Gottes“. Die Rettung des Lebens anderer kostet ihn das Leben. Aber indem sie ihn in den Tod drängen, der ein Tod für andere ist: der Tod des Unschuldigen für die Schuldigen, machen sie — unfreiwillig — deutlich, wie kostbar das Leben des Menschen ist. Das Leben kostet das Leben. Auch heute.

Gregor Siefer

Priester über sich selbst. III: Zölibat

In dieser weiteren Fortsetzung zur Auswertung der Priesterumfragen in der BRD, in Österreich und der Schweiz bietet Siefer eine Zusammenschau und Interpretation der Ergebnisse, die behutsam und deutlich zugleich die Ansichten der Priester für die künftige Gestaltung des priesterlichen Lebens und Wirkens zur Sprache bringt. Mit der überwiegenden Mehrzahl der Priester sieht auch Siefer die Lösung der Probleme nicht in einer der extremen Positionen, sondern etwa in der Zulassung von verheirateten Männern zum Priesteramt und in der Weiterverwendung der Laiierten wenigstens im kirchlichen Dienst. — Teil I erschien in Heft 4, 1974 (1. Sozialstruktur, 2. Amtsverständnis), Teil II in Heft 3, 1975 (Autorität). Es folgen noch die Abschnitte 5 und 6 (Kooperation und Berufszufriedenheit). Vgl. auch die Einleitung zu Teil I (1974, S. 251). red

4. Zölibat

Die Verpflichtung, lebenslang ehelos leben zu müssen, ist als *conditio sine qua non* für die Zulassung zum Priesteramt in der Tat auch heute noch *das* — wenn auch aus vielerlei und sehr verschiedenartigen Gründen — Anstoß erregende Zeugnis, das jedem Priesteramtskandidaten abverlangt wird.

Das Themenfeld Zölibat stand und steht deshalb derart im Mittelpunkt der Diskussion um die Krise des Priesteramtes, daß man nur allzu leicht geneigt ist, in diesem Verzichtverlangen die Wurzel aller Probleme und Schwierigkeiten zu sehen. Alle, denen der Sinn einer solchen Askese ohnehin nicht mehr plausibel ist, aber auch jene, die darin den Inbegriff der priesterlichen Lebensform sehen, meinen, nur hier — entweder durch Freigabe oder durch spirituelle Neubegründung — den Hebel für die Lösung der Priesterkrise ansetzen zu können. Vor allem die plakative Ausbeutung einzelner „Fälle“ hat die Problematik des Zölibats immer wieder ins Bewußtsein gerückt, zumal die kaum zu bestreitende Tatsache, daß die meisten ehemaligen Priester nach ihrer Amtsniederlegung tatsächlich heiraten, dem Vorurteil, „es stecke im Grunde immer

eine Frau dahinter, wenn ein Priester sein Amt aufgebe“ ex post auch den Schimmer einer Bestätigung verleiht.

Diesem Verdacht hat eine Minderheit stets widersprochen und die Krise des Amtes fast ausschließlich auf die Autoritätsproblematik zurückzuführen versucht, der gegenüber die Zölibatsfrage nur ein Randproblem sei. Diese Abwehr ist verständlich, denn man wollte die Reinheit des freien und mutigen Wortes vor Bischof und Papst nicht durch die Schatten privater „Schwächen“ getrübt sehen, während umgekehrt der Nachweis einer Verfehlung im puncto puncti stets die beste Abwehrwaffe gegen ein allzu kritisches Argument im innerklerikalen Dialog blieb.

Der Zölibat — ein Problem unter anderen

So hat sich die Diskussion um dieses Thema geradezu polarisiert und den Zölibat zum schlechthin alles erklärenden Grund oder zur wichtigsten Belanglosigkeit stilisiert, dabei aber die nächstliegende Erklärung verschüttet: daß der Zölibat in der Tat — für fast alle Priester — ein Problem ist, aber eines unter anderen. So kann es bei einer Problemmakulation durchaus zu einer Belastung kommen, an der der einzelne zu zerbrechen droht, aber welches Problem dann das letztentscheidende war — wer wollte das im Einzelfall beweisen?

Gegenüber den zahlreichen Arbeiten zum Zölibatsproblem — Überlegungen, die fast stets die Meinungen und Ansichten von Individuen waren und darum eine Polarisierung und Zuspitzung der Argumente durchaus zuließen — zeigt sich in dieser Situation der (ergänzende) Wert repräsentativer Umfragen. Mögen die Prozentzahlen im Detail aus vielerlei Gründen auch angreifbar oder fragwürdig sein, sie zeigen gerade im Vergleich der methodologisch unterschiedlich angelegten Enquêtes der drei Länder die Schwerpunkte, Trends und Strukturen der Veränderung. Vor allem aber machen sie deutlich, daß Prozesse des sozialen Wandels eben nicht nur *eine* Ursache haben, sondern eher die Funktion von Veränderungen in der Konstellation mehrerer Faktoren sind. Insofern meine ich, daß auch die vorliegenden Untersuchungen das schon so intensiv beachtete Themenfeld Zölibat um einige

neue Einsichten bereichert haben – auch und gerade, weil sie nicht so sehr überraschende Einzelgründe hervorheben, sondern eher verdeutlichen, daß und in welchem Ausmaß der einzelne Priester selbst in einem Geflecht von Normen, Handlungs- und Verhaltensanweisungen steckt – unter denen die der Ehelosigkeit nur eine ist.

Normen als Be- und Entlastung zugleich

Diese Normen erweisen sich für ihn in der Regel als Be- und Entlastung zugleich. Gelingt es, in der Reflexion des Für und Wider zumindest eine Balance herzustellen und zu halten, dann wird sich eine solche Norm als hilfreich, als „funktional“ erweisen. Die Balance kann in unserem Fall durchaus nach zwei Seiten hin verfehlt werden. Steht heute die Lösung des Zölibatskonflikts durch Amtsniederlegung im Vordergrund, so war (und ist) die formal gelungene Einhaltung des Zölibatsgebots aufgrund einer Verteufelung der Sexualität schließlich nur eine krampfhaft Pflichterfüllung, die sich in der Pastoral oft genug verheerend ausgewirkt hat.

Abhängigkeit vom sozialpsychologischen Klima

Spätestens hier wird deutlich, wie sehr die Chance dafür, daß dem einzelnen Priester dieser Balanceakt gelingen kann, zumindest auch von dem sozialpsychologischen Klima abhängig ist, in dem er lebt und handelt. Eine bis zur Prüderie übersteigerte Sexualfeindlichkeit der Öffentlichkeit mag die formale Einhaltung der Zölibatsvorschriften erleichtert haben, ob sie den Priestern und den Gläubigen insgesamt wirklich hilfreich gewesen ist, darf wohl bezweifelt werden.

Die angesammelten Umfragedaten lassen sich unter zwei Perspektiven ordnen:

- Beurteilung des Zölibats durch die Priester selbst.
- Vorschläge der Priester zur Behebung der Problemlagen, die sich (offensichtlich) aus der Zölibatsverpflichtung ergeben.

4.1 Beurteilung des Zölibats durch die Priester selbst

Schon ein ruhiges Nachdenken über diese Frage kann zeigen, daß es mit einem vor-schnellen Dafür oder Dagegen nicht getan

ist. Und in der Tat finden sich unter den Priestern in allen drei Ländern sehr viel differenziertere Stellungnahmen, so daß man zunächst einmal mindestens drei „Fraktionen“ unterscheiden kann:

- diejenigen, die eine Aufhebung des Zölibats für notwendig halten (ca. ein Viertel),
- diejenigen, die eine Aufhebung nicht als notwendig (ca. ein Viertel) oder gar als unvertretbar (ca. ein Sechstel) ansehen, und schließlich
- diejenigen, die sich überhaupt nicht auf diese Alternativen einlassen und sich zu den Einzelaspekten des Problems jeweils differenzierend äußern (ca. ein Drittel bis die Hälfte).

Ausgehend von der nicht verwunderlichen Tatsache, daß schon die Diskussion des Themas Zölibat keineswegs von allen Priestern – aber auf jeden Fall von der Mehrheit der jüngeren – begrüßt wird, ist die westdeutsche Untersuchung sehr sorgfältig der Frage nachgegangen, ob und wenn in welchem Ausmaß eine Stellungnahme zum Zölibat „objektiv“ erfolgt oder ob sich darin „nur“ der Grad der eigenen subjektiven Schwierigkeit bei der Einhaltung dieses Verzichts niederschlägt.

Ein methodologisches Problem: Eingriff in den psychologischen Haushalt und Schwierigkeit „objektiver“ Antworten

Fragen, die derart mit den privatesten Problemen der Respondenten verknüpft sind, stellen in doppelter Hinsicht auch ein methodologisches Problem dar: Zunächst muß (oder sollte) sich jeder Soziologe dabei fragen, ob er nicht durch den mit der Frage gestellten Reflexionszwang u. U. folgenreich in den psychologischen Haushalt des Befragten eingreift, ohne daß er die Folgen übersehen oder gar verantworten könnte. Zweitens kann der Fragesteller gerade in diesen Themenbereichen kaum sicher sein, objektiv „richtige“ Antworten zu bekommen. Denn je sicherer und stabiler die Rationalisierungsstrategie (die „Balance“) ist, mit der der Priester für sich das Zölibatsproblem gelöst hat, um so eher kann er – ganz unbewußt – Fragen abweisen, ablenken oder mit sekundären Argumenten abspeisen. Deshalb ist es wahrscheinlich „sicherer“, die wirk-

liche Meinung aus Stellungnahmen etwa zur Möglichkeit der „viri probati“ zu deduzieren oder aus der Bereitschaft zu erschließen, jungen Menschen zum Priesterstand zu raten, was z. B. etwa zwei Fünftel der jungen Priester tun, obwohl die meisten von ihnen sich gegen eine Verpflichtung zum Zölibat wenden (D 70, Tab. 46). Die immerhin mögliche Interpretation, solche Priester träten eben nicht so sehr gegen die Zölibatsverpflichtung, sondern mehr für das Prinzip der Entscheidungsfreiheit ein, ist jedoch nur mit Zurückhaltung zu formulieren. Denn „diejenigen, die gegen die Zölibatsverpflichtung auftreten, wollen in der Mehrheit auch die Sache nicht“ (D 71 f). Doch auch hier gilt es zu unterscheiden. Mindestens drei Gruppen gibt es, die diese Sache selbst – den Zölibat – ablehnen:

1. diejenigen, die prinzipiell keinen Sinn darin zu erblicken vermögen;
2. diejenigen, die den Zölibat prinzipiell für sinnvoll halten, heute aber keine Chance mehr sehen, diesen Sinn glaubwürdig wirksam werden zu lassen;
3. diejenigen, die im Zölibat zumindest ein (vermeidbares) Hindernis zur Gewinnung eines auch quantitativ hinreichenden Priesternachwuchses sehen.

In diesen Gruppen ist sicher die Mehrheit derjenigen zu finden, die mit der Aufhebung der Zölibatsverpflichtung ein persönliches Problem zu lösen hoffen (ca. ein Fünftel).

Gemeinsame Bilanz

Qualitativ sind die Untersuchungen in dieser Frage in allen drei Ländern sehr ausführlich, aber auch sehr verschiedenartig und darum kaum direkt vergleichbar vorgegangen.

Versucht man eine gemeinsame Bilanz in dieser speziellen Thematik der Beurteilung des Zölibats durch die Priester selbst, so läßt sich folgendes erkennen:

- Die Diskussion des Themas wird in allen Ländern von einer (knappen) Mehrheit der Priester für notwendig gehalten.
- Diese Mehrheit ist sehr beträchtlich bei den jüngeren (unter 50jährigen) Priestern, am stärksten bei den 30–40jährigen Klerikern.

- Diese Altersverteilung (mit dem „kritischen“ Gipfel bei den 35jährigen) wiederholt sich auch bei der Bewertung des Zölibats selbst.
 - Eine (knappe) Mehrheit für die rigide Verpflichtung bzw. Ablehnung jeder Aufweichung findet sich nur noch bei den über 50 Jahre alten Priestern, was jedoch nicht nur mit dem Alter, sondern auch mit der theologischen Prägung dieser Generation zusammenhängen dürfte.
 - Eine (offensichtlich zunehmende) Mehrheit nimmt gegenüber dem Zölibat eine ambivalente Haltung ein.
 - Unter den (für den Zölibat) positiven Argumenten wächst die Zahl der funktional-pragmatischen auf Kosten der theologisch-spirituellen Begründungen.
 - Die Gegner der Zölibatsverpflichtung (sie mögen für sich und andere durchaus einen Sinn darin sehen, nur die generelle Verpflichtung wollen sie abbauen) sind überwiegend durch ein Amtsverständnis gekennzeichnet, das seine Autorität vom Dienst am anderen herleitet und sich erst dadurch – nicht durch einen Weiheakt o. ä. – legitimiert.
 - Die (theologisch wohl kaum bestreitbare) Feststellung, daß Priestertum und Zölibat nicht unbedingt zusammengehören, wirkt sich vor allem dahingehend aus, daß Priester dieser Auffassung nichts dagegen haben,
 - wenn geeignete, verheiratete Männer zu Priestern geweiht würden;
 - wenn verheiratete Priester in kirchlichen Funktionen, u. U. auch im priesterlichen Dienst verbleiben könnten;
 - wenn geeignete, in anderen Berufen tätige Männer priesterliche Funktionen im Nebenamt ausüben (würden).
- Die Tatsache, daß derartige Priester neuen Typs hinsichtlich des Zölibats von anderen Gläubigen gar nicht unterschieden werden könnten, also auch nicht in der dadurch bedingten (positiv oder negativ zu wertenden) Distanz zu ihnen leben würden, hätte natürlich sehr weitreichende Folgen auf die Entwicklung des Verhältnisses Priester – Laie überhaupt. So wenden sich Priester, die eine Entwicklung in dieser Richtung begrüßen würden, durchweg gegen eine besondere

Priesterkleidung, und sie plädieren für eine stärkere, durchaus mit-bestimmende Einbeziehung von Nichtpriestern in die allgemeinen (auch liturgischen) Dienste der Gemeinde selbst. Insofern wird die Zölibatsfrage – über die engere und fast individuelle Problematik hinaus – zu einem Indikator für eine (gegenüber einer seit Jahrhunderten zum Gewohnheitsrecht gewordenen Tradition) sich abzeichnende Neukonzeption des Priesteramts schlechthin. Deshalb ist der anhaltende Widerstand der Hierarchie gegen jegliche Aufweichung in dieser Frage verständlich, denn es hängt sehr viel mehr davon ab, als nur die Reinhaltung eines Standes von den Gefahren der (oft nur vermeintlichen) Sünden wider das 6. Gebot. Auch wenn man der Meinung ist, daß gerade eine grundlegende Neuordnung oder auch nur Reform der Kirchenstruktur vonnöten sei, bleibt die Schlußfolgerung Gerhard Schmidchens doch zu Recht bestehen: „Der Widerstand gegen die Zölibatsverpflichtung hat keine partiellen Motive, sondern ist eingebettet in eine grundlegende Neukonzeption des Priesteramtes, von der spirituellen Begründung bis zur Ausformulierung eines neuen Rollenkonzeptes und einer darauf abgestimmten Berufsausbildung“ (D 74).

4.2 Vorschläge der Priester zur Behebung der Problemlagen, die sich (offensichtlich) aus der Zölibatsverpflichtung ergeben

Nahezu alle Priester sind sich angesichts der zugespitzten Situation in der Pastoral darin einig, daß irgend etwas geschehen muß, was einerseits die pastorale Versorgung der Gemeinden garantiert, andererseits aber doch die Kontinuität des Priesteramtes sichert. Damit ist die Theologie insgesamt angesprochen, und es werden Überlegungen und Entscheidungen provoziert, die in ihren Konsequenzen allerdings weit über das Zölibatsproblem hinausgehen. Dennoch ist es nicht zufällig, daß die meisten Reformüberlegungen in irgendeiner Weise die Zölibatsproblematik tangieren. Die radikalsten Vorschläge sind gleichzeitig die, die nur von einer kleinen Minderheit (jeweils unter 15 Prozent aller Priester) artikuliert werden: „gar nichts ändern“ oder „völlige Abschaffung des Zölibats“. – Die einen haben eine lange und

gewichtige (wenn auch nicht die ganze) Tradition hinter sich, die anderen haben vielleicht die besseren theologischen Argumente, da ein zwingender Konnex von Amt und Zölibat sicher nicht überliefert ist.

Weil aber beide radikalen Lösungen z. Zt. kaum realisierbar sind (auch das starre Beharren auf dem status quo ist ja nicht nur eine temporäre Problemverschiebung, sondern auch eine – vermeidbare – Konfliktverschärfung), konzentrieren sich die meisten Priester in ihren Überlegungen auf eine Reihe von prinzipiell praktikablen Vorschlägen, unter denen besonders herausragen:

- die Aufhebung der *Zölibatsverpflichtung* (d. h. nicht Abschaffung des Zölibats!);
- die Zulassung von *viri probati* zum Priesteramt;
- das Modell eines Priesters im Nebenamt (Teilzeitpriester);
- die Belassung und Weiterverwendung verheirateter Priester in kirchlichen Diensten;
- die Aufschiebung der Zölibatsverpflichtung bis zur Priesterweihe und die Vorschaltung einer längeren Seelsorgepraxis in die Diakonzatszeit.

4.21 Die Aufhebung der Zölibatsverpflichtung

Nimmt man die Gesamtheit aller Priester der BRD, dann ergibt sich in den Stellungnahmen zu diesem Thema eine relativ breite, fast ausgewogene Streuung der Standpunkte.

Die Vorgabe „Daß die Zölibatsverpflichtung in Zukunft aufgehoben und dem einzelnen die Entscheidung überlassen wird“

halten für:	Weihejahrgänge		
	alle Priester (ϕ)	1961/5	1966/70
	%	%	%
notwendig	28	53	54
erwägenswert	23	28	25
nicht notwendig	16	9	9
unvertretbar	28	8	9
keine Antwort [kA]	5	2	3

(D 69, Tab. 45)

Die strikten Befürworter und die Gegner der Aufhebung bilden ein Patt von jeweils 28 Prozent. Ein Blick auf die Entscheidung der jüngeren Jahrgänge macht jedoch deut-

lich, daß diese Frage innerhalb der Priesterschaft zunehmend im Sinne einer Aufhebung der Verpflichtung entschieden werden dürfte (auch bei den allerjüngsten). Selbst wenn man bei zunehmendem Alter eine Abnahme der Entschiedenheit in dieser Frage in Rechnung stellen darf, so wird hier ein Unruheherd bleiben, wenn nicht eine pastoral zu verantwortende Entscheidung der Hierarchie zur Lösung dieses Problems beiträgt – zumal die ständige Verringerung der Priesterzahlen ja auch identisch ist mit einer zunehmenden Arbeitsüberlastung der bereits (oder noch) amtierenden Priester.

Auch in Österreich spricht sich eine knappe Mehrheit der befragten Priester für die Freigabe der Verpflichtung aus. Hier war nur „ja“ (48,9 Prozent) oder „nein“ (47 Prozent) gefragt – bei 4,1 Prozent Enthaltungen (A 100, 15 und XLVI). Interessant sind hier – neben der üblichen Altersstreuung – die relativ großen Unterschiede zwischen den Diözesen – etwa Eisenstadt (mit 66 Prozent Zustimmung zur Freigabe) gegenüber Feldkirch (mit nur 37 Prozent Zustimmung).

Ähnlich ist die Situation in der Schweiz, wo sich zwar 7 Prozent der Befragten einer Antwort enthalten haben, jedoch auf die hier ebenfalls alternativ gestellte Vorgabe sich wiederum zwei genau gleich große „Fraktionen“ bildeten. Der Satz:

„Die Zölibatsbestimmung soll für alle Priester bestehen bleiben“
 provozierte jeweils genau 43 Prozent Ja- und 43 Prozent Nein-Stimmen (CH 13,45).

Die Unschlüssigkeit, fast Ratlosigkeit vieler Priester in dieser Frage kommt bei der Stellungnahme zu den beiden folgenden Vorgaben zum Ausdruck:

„Die Entkoppelung von Priesteramt und Zölibat ist an und für sich vertretbar, sollte aber in der heutigen Situation noch nicht vorgenommen werden“ (Ja 38 Prozent, Nein 38 Prozent, kA 11 Prozent; CH 13,45).

„Die Zölibatsverpflichtung soll grundsätzlich aufgehoben werden“ (Ja 31 Prozent, Nein 55 Prozent, kA 6 Prozent; CH 13,45).

4.22 Die Zulassung von viri probati zum Priesteramt

Da die generelle Aufhebung des Zölibats auch für die amtierenden Priester sehr tief-

greifende Folgerungen hätte – schon einmal beschlossene Lebensentscheidungen müßten noch einmal sehr umfassend reflektiert werden –, stoßen alle Problemlösungsvorschläge, die vorwiegend andere betreffen, auf relativ großzügige Befürwortung, zumal darin eine doppelte Entlastung verborgen sein könnte: – die Chance zur Verringerung der eigenen Arbeitslast (infolge Wiederanstieg der Priesternachwuchszahlen), die Vermeidung des Zwanges zur Infragestellung der einmal getroffenen Lebensentscheidung.

Die in der BRD schon bis zur Synodenvorlage gediehene Diskussion um die Zulassung der viri probati findet deshalb in der Priesterschaft durchwegs mehrheitliche Zustimmung.

Den Satz „Daß bewährten verheirateten Männern die Priesterweihe erteilt wird“

halten für:	alle Priester (ϕ) %	Weihejahrgänge	
		1961/5 %	1966/70 %
notwendig	28	46	43
erwägenswert	51	43	43
nicht notwendig	10	4	6
unvertretbar	6	2	3
kA	5	5	5

(D 69, Tab. 45)

Auffällig ist hier, daß fast 80 Prozent zumindest nichts dagegen haben (oder hätten), wenn sie in Zukunft verheiratete Confratres begrüßen könnten. Außerdem ist anzumerken (wenn auch nicht überzuinterprieren), daß die insgesamt sehr kleine Zahl von strikt ablehnenden Stimmen bei den allerjüngsten Jahrgängen wieder etwas anzusteigen scheint. Das bestätigt den auch bei fast allen anderen Fragen durchschlagenden Eindruck, daß die „kritische“ Priestergeneration nicht bei den Allerjüngsten, sondern etwa bei den Mittdreißigern zu finden ist.

Auch in Österreich sind mehr als zwei Drittel (69 Prozent) aller Priester dafür, daß unter bestimmten Bedingungen und bei gegebenen Voraussetzungen auch verheiratete Männer zu Priestern geweiht werden können (A 100, 4 und XIX). Die Streuung ist hier relativ gering – stärkste Zustimmung

fand diese Möglichkeit in der Diözese Graz (75 Prozent), die relativ geringste erstaunlicherweise in der Erzdiözese Wien (mit immerhin auch noch 63 Prozent).

Fast in der gleichen Größenordnung stellt sich das Ergebnis dieser Fragestellung in der Schweizer Untersuchung dar.

„Ehemänner, die Priester werden wollen, sollen von der Zölibatsverpflichtung großzügig dispensiert werden“ (Ja 66 Prozent, Nein 14 Prozent, kA 10 Prozent; CH 13,45).

Die abrupte Beschneidung der Diskussion über die Modalitäten einer solchen Tätigkeit hat sich offenbar auch auf die Untersuchungen ausgewirkt. Gefragt wurde nur nach dem „Ja“ oder „Nein“ – was ja nicht ausschließt, daß sich diese großzügigen Zustimmungen u. U. dann verringern würden, wenn es um die Details der konkreten Regelungen ginge.

4.23 Das Modell eines Priesters im Nebenamt (Teilzeitpriester)

So stark die Zustimmung zur Möglichkeit der *virī probati* unter den Priestern in allen drei Ländern ist, so zurückhaltend ist die Stellungnahme zum Modell des nebenamtlichen oder sogen. Teilzeitpriesters. Die Gründe dafür liegen auf der Hand – denn die Mehrzahl der Befragten wird sich kaum vorstellen können, wie das eigentlich (auf Dauer) geschehen solle. Außerdem kann dies etwas lässig ja auch schon unter dem Terminus Weekend-Priester laufende Modell den Verdacht provozieren, daß Priestersein eigentlich kein „richtiger Beruf“ sei oder zumindest nur so einer, den man im Notfall auch nebenbei ausüben könne.

In der BRD plädieren nur 22 Prozent aller Priester dafür, diesem Versuch eine Chance zu geben, 32 Prozent sind dagegen. 42 Prozent sind „unter bestimmten Umständen dafür“. Diese Gruppe der zurückhaltend Unentschiedenen bleibt in allen Altersstufen fast gleich stark. Die mit 42 Prozent – relativ – stärkste positive Entscheidung für dieses Modell findet sich wiederum bei den Wehejahrgängen 1961/5.

In Österreich hat man die Prinzipienfragen – ob das überhaupt möglich sei – mit der Frage nach der Opportunität gekoppelt, so daß sich drei Gruppierungen ergeben: – „Ab-

lehnung“ (43,5 Prozent), „Prinzipiell möglich (mit NT vereinbar), aber jetzt in Österreich nicht angebracht“ (25,8 Prozent) und „So bald wie möglich erlauben“ (25,8 Prozent; A 100, XIII).

In der Schweiz wurde die Frage nach dem Teilzeitpriester nicht ausdrücklich gestellt, jedoch ist aus der Ähnlichkeit der Antwortquoten in diesem Umfeld zu vermuten, daß große Abweichungen hier nicht vorkommen würden.

4.24 Belassung und Weiterverwendung verheirateter Priester in kirchlichen Diensten

Daß die Frage überhaupt diskutiert wird, darf man vor dem Hintergrund einer langen und sehr rigiden Verurteilungspraxis, mit der die Kirche die „abgefallenen Priester“ bisher behandelt hat, schon als positiv verbuchen. Recht erstaunlich ist sogar die relativ große Anzahl von Priestern, die nichts dagegen haben (oder hätten), wenn inzwischen verheiratete Amtsbrüder weiterhin im priesterlichen Dienst verbleiben würden.

In der BRD äußern sich immerhin 29 Prozent aller Priester in diesem Sinn, weitere 60 Prozent plädieren für ein Belassen in kirchlichen Diensten (wenn auch nicht in priesterlichen Funktionen; D 76, Tab. 51). Man muß sich fragen, ob nicht an diesen relativen Randproblemen sehr viel deutlicher herauskommt, welchen – inzwischen relativierten – Wert der Zölibat für die befragten Priester selbst wirklich einnimmt.

In Österreich gar ist die Zustimmung zur Belassung im priesterlichen Amt (31,2 Prozent) noch etwas höher, für die Verwendung in kirchlichen Funktionen plädieren 53 Prozent, während die Ablehnung (in der BRD 9 Prozent) hier ebenfalls etwas höher liegt: 14,2 Prozent (A 100, XLVI).

In der Schweiz ist das Ergebnis auf den ersten Blick anders, was aber auf eine veränderte Fragestellung zurückzuführen ist. Die Vorgabe

„Priester, die heiraten und das Priesteramt weiterhin ausüben wollen, sollen von der Zölibatsverpflichtung dispensiert werden“ führte (bei 11 Prozent Enthaltungen) zu 49 Prozent positiven und 40 Prozent negativen Äußerungen (CH 13,45). Hier ist allerdings zu vermerken, daß die Fragestellung die ver-

mittelnde Zwischenantwort „kirchlicher Dienst (aber ohne priesterliche Funktion)“ nicht vorsah, was die Stellungnahmen notwendig polarisierend verschärfen mußte. Um zu überprüfen, ob diese Möglichkeit aus der Sicht der u. U. Betroffenen eigentlich eine realistische Perspektive sei, sind in der Schweizer Untersuchung diese Frage und die Frage der Zölibatsbelastung gekreuzt worden. Unter dem Fünftel jener Priester, die den Zölibat als „schwere“ oder auch „sehr schwere“ Last empfinden, würde eine derartige Möglichkeit von 68 Prozent bzw. 88 Prozent begrüßt werden (CH 14,356), d. h. für diese immerhin recht gewichtige Minderheit unter den Priestern wäre eine derartige Möglichkeit zumindest die Chance zur Lösung vieler Probleme (für „die Kirche“ vielleicht auch).

4.25 Aufschiebung der Zölibatsverpflichtung bis zur Priesterweihe

Zu nennen wäre schließlich noch ein Vorschlag, der nur in der deutschen Untersuchung eine Rolle spielte und im Prinzip am Zölibat überhaupt nichts ändern würde, aber die Zahl der kaum mehr revozierbaren Fehl- und Frühentscheidungen etwas verringern könnte.

Dieser Vorschlag sähe vor, die Zölibatsverpflichtung erst mit der Priesterweihe zu verbinden (54 Prozent ja, 29 Prozent nein), jedoch vor der Priesterweihe eine längere Diakonatsphase mit intensiver Seelsorgearbeit zu legen (55 Prozent ja, 28 Prozent nein). Die auch in vielen „Profanberufen“ erkennbare Tendenz, der endgültigen Entscheidung eine Phase realer Praxiserfahrung vorzuschalten, würde in der Tat die Entscheidung (ob mit oder ohne Zölibat) etwas besser fundieren, müßte im Falle einer Negativentscheidung natürlich zumutbare Alternativwege offen halten. Auffällig an dieser Frage ist übrigens, daß es hier so gut wie keinen Generationenbruch gibt, im Fall einer Realisierung derartiger Überlegungen also mit einem breit gestreuten Consensus in der Priesterschaft zu rechnen wäre (vgl. D 76).

Schlußbilanz

Versucht man eine Schlußbilanz zu diesem Thema, so wird man feststellen, daß die

Mehrheit der Priester dem Zölibat nicht schlechthin ablehnend gegenübersteht, wenn auch die spirituelle zugunsten der funktionalen Begründung offenbar immer schwächer wird.

Man sollte nicht vergessen: Das insgesamt stärkste Votum unter den „positiven Begründungen“ zog das Statement „Der Zölibat ermöglicht eine größere Verfügbarkeit für den priesterlichen Dienst am Menschen“ auf sich (D 72).

Einen solchen Satz kann man natürlich von beiden Seiten her – spirituell und funktional – begründen. Nicht zu vergessen ist dabei jedoch, daß die Mehrzahl der Laien – auch der Kirchentreuen – ein immer geringeres Verständnis für den Sinn des Zölibats an den Tag legt (Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft... S. 128), so daß gerade den Priestern, die selbst diesen spirituellen Sinn erkennen, die Vermittlung dieses Sinngelhalts immer seltener gelingt. Mit der zunehmenden Liberalität des öffentlichen Klimas gerät die Ehelosigkeit – die ohnehin glaubwürdig kaum vermittelbar ist – in die Beliebigkeit des einzelnen: Sie wird zu einer unter vielen Varianten der individuellen Lebensgestaltung, wenn nicht gar zur privaten Marotte eines Outsiders. Man sollte die darin liegende Frustration nicht unterschätzen, da die einst auf diese Askeseleistung gestützte Prämie einer speziellen Autorität des Priesteramts nicht das geringste Motiv vieler Bemühungen um Aufnahme und Zugehörigkeit zu diesem Berufsstand war und wohl auch zu einer wesentlichen Hilfe beim „Durchhalten“ wurde.

Man kann natürlich lange darüber streiten, warum die Menschen von heute – auch die Katholiken – den Zölibat überwiegend ablehnen. Ob sie darin die Anstoß erregende Andersartigkeit erkennen, die sie von sich weisen, weil darin eine Appellation an sie selbst liegt, oder ob sie schlechthin den Sinn *dieses* Verzichts nicht mehr verstehen – das Faktum selbst ist wohl kaum zu leugnen. So ist zu erwarten, daß mit der Schwächung der spirituellen Zölibatsmotivationen die Dringlichkeit einer wie immer gearteten Lösung des Problems noch schärfer hervortreten wird. Man hätte ganz offensichtlich die Zustimmung der Mehrheit der jetzt

amtierenden Priester (auch das sollte man nicht unterschätzen), wenn eine solche Regelung auf eine Freigabe der Entscheidung hinausliefe. Vor allem wäre dann auch der Weg frei zu einer spirituellen Neubegründung einer solchen Lebensweise, die dadurch die Attraktivität wieder gewinnen könnte, die ihr ein funktionaler Pragmatismus gewiß nicht erhalten kann.

(Wird fortgesetzt.)

Fritz Lobinger

Die Weihe bewährter Laien für den priesterlichen Dienst

Die Gemeinde kann mehr leisten, als wir meinen (Forts.)

Die in Heft 2/75 geschilderte Erfahrung mit südafrikanischen Gemeinden („Die Gemeinde kann mehr leisten, als wir meinen“, S. 131 bis 135) zeigt, daß auch eine Durchschnittsgemeinde eine Gruppe von viri probati hervorbringen kann. Der Schlußteil des vorangehenden Beitrages (hier I) leitet über zu den Grundzügen und Kriterien, unter denen die Weihe bewährter Laien sinnvoll und für die Gemeinden selbst akzeptable erscheint (II). Im letzten Teil (III) werden dann noch einige besondere Probleme behandelt. — Die südafrikanische Bischofskonferenz hat sich im Juni 1975 für die Weihe solcher Presbyter-Teams ausgesprochen. red

I. Viri probati aus jeder Gemeinde

1. Die Sendung der Ortsgemeinde

Ausgangspunkt unserer Überlegungen ist die Sendung der Ortsgemeinde. Die Gruppe von Christen, die an einem bestimmten Ort ihren Glauben gemeinsam lebt, diese Gruppe ist gerufen, soviel als möglich an der Verantwortung der ganzen Kirche teilzunehmen. Sie sollte auch dazu aufgerufen werden, Männer hervorzubringen, die fähig und bereit sind, die Feier der christlichen Geheimnisse zu leiten. Es steht nirgends geschrieben und es widerspricht dem Gedanken der Sen-

dung der Ortsgemeinde, daß die Verantwortung dieser Gemeinde vor der Feier der Sakramente Halt machen müsse, daß also die Gemeinde warten müsse, bis von außen jemand geschickt wird, der die Priesterweihe besitzt.

Man könnte es auch so ausdrücken: Jede Gemeinde ist aufgerufen, in ihrer Bekehrung zu Christus nach einer gewissen Vollständigkeit zu streben. Es gehört aber zur Vollständigkeit der Bekehrung, vor der tiefsten Verantwortung für die Wahrheit des Evangeliums und die Einheit der Kirche nicht zurückzuschrecken. Wer nur die Verantwortung für sein Privatleben tragen will, aber nicht für die Kirche, hat in seiner Bekehrung jene Vollständigkeit noch nicht erreicht. Wenn man das auch nicht von jedem einzelnen in der Gemeinde erwarten kann, so muß man es doch von der reifen Durchschnittsgemeinde erwarten. Man muß sie sogar dazu aufrufen, nach diesem Ziel zu streben¹.

2. Weihe bewährter Männer

Die Frage der Ordination von verheirateten Männern wird gewöhnlich nur von der pastoralen Not her gesehen. Dann käme sie also gar nicht in Betracht, wo der Bischof genügend Priester, die aus anderen Gemeinden stammen, zur Verfügung hätte. Von diesem Ansatz her brauchte also im Normalfall nicht jede Gemeinde zu jener vollständigen Verantwortung aufgerufen zu werden. Sie sollte vielmehr nur aufgerufen werden, junge Männer für den Dienst der ganzen Diözese freizustellen. Das soll sicher weiterhin geschehen, aber darüber hinaus sollten wir in jeder Gemeinde den Gedanken an die Vollständigkeit ihrer Berufung wecken.

Was halten wir von einem Missionar, der bei der Gründung einer neuen Gemeinde lediglich aufruft zum Meiden der groben Sünden, zum Halten der Gebote und dem Empfang der Sakramente? Wir werfen ihm vor, er versäume es, zur Christusnachfolge in ihrer Vollständigkeit aufzurufen. Dazu gehöre z. B. auch der Aufruf zur Feindesliebe, zur Weltgestaltung aus dem Geist des Evangeliums, zur Vervollkommnung unserer

¹ Damit wird nicht behauptet, die höchste Form der Bekehrung sei die Ordination. Die höchste Ausdrucksform der Bekehrung ist die Liebe. Aber für die Gemeinde als Ganzes gehört auch die Ordination zur Vollständigkeit der Ausdrucksformen der Liebe.

Begabungen, unseres Volkstums, unseres Landes, zum Christuszeugnis der ehelosen Hingabe für das Reich Gottes. Was zur christlichen Berufung gehört, läßt sich sicher nicht listenmäßig aufzählen, und es ist auch nicht für jeden Einzelnen gleich. Trotzdem bleibt es eine Pflicht, nach der Vollständigkeit der christlichen Bekehrung zu streben. Wenn Paulus aufruft, nach den größeren Gaben zu streben (1 Kor 12,31), und wenn das Konzil erinnert, daß es Berufung aller Christen sei, nach Heiligkeit zu streben (LG 39), dann geht es um das gleiche Anliegen, die Christen nicht zu Mindestforderungen aufzurufen, sondern zu möglichst tiefer Ausformung des Evangeliums.

3. Ordination nur zur Ermöglichung der Sakramentenspendung?

Wer Ordination nur als Ermöglichung der Sakramentenspendung sieht, wird den nächsten Gedankengang nicht mitvollziehen können. Wer sie aber als Führungsverantwortung für die Verwirklichung des Evangeliums in der Gemeinde sieht, was natürlich die echte Feier der Sakramente einschließt, der wird zustimmen, daß möglichst viele Glieder der Gemeinde in möglichst tiefer Weise an dieser Verantwortung teilnehmen sollen. Dies bedeutet sakramentale Weihe von möglichst vielen zum Dienst in der Gemeinde. Die Pflicht, die Leistungsfähigkeit einer Gemeinde auszuschöpfen, ist tiefer begründet und reicht weiter, als wir oft meinen. Diese Sicht ergibt sich auch von einem anderen Ansatz her. Bekehrung zu Christus muß zu einem Gemeindeleben führen, denn nur als Kirche sind wir das Zeichen, das Christus aufrichten will. Erst die Feier des Kultmysteriums aber macht das Gemeindeleben vollständig. Möglichst tiefe Teilnahme an diesem Mysterium bedeutet aber auch, daß die Glieder der Ortsgemeinde nicht nur kommen und mitbeten, sondern auch, daß sie die volle Verantwortung für die Echtheit dieser Feiern übernehmen. Diese schwerste und tiefste Verankerung im Kultmysterium sollen sie nicht auf jemanden abschieben, der von außen kommt. Auch zu dieser sehr hohen Leistung sollen sie aufgerufen werden, und zwar nicht nur dort, wo es zu wenige zölibatäre Priester gibt, sondern überall.

4. Kann eine Durchschnittsgemeinde *virii probati* hervorbringen?

Der ganze Gedankengang hängt aber an der sehr praktischen Frage, ob die Durchschnittsgemeinde solche *virii probati* hervorbringen kann, Männer, die bereit sind, als Team ohne jede Bezahlung soviel Verantwortung und Last zu tragen, und ob solche Männer, die durch kein Seminar gingen, auch fähig sein werden, eine derartige Verantwortung zu übernehmen. Zwar würden solche Männer nicht völlig allein arbeiten, sondern könnten auf die Hilfe von spiritueller und theologischer Hochgebildeten, hauptamtlich arbeitenden Priestern rechnen, aber trotzdem bleibt es eine sehr bedrückende Frage, ob die Gemeinden solche Männer nicht nur als Einzelgestalten, sondern sogar als Teams hervorbringen könnten. Auch aus diesem Grund sollten wir uns um die Leistungsfähigkeit der Durchschnittsgemeinde viele Gedanken machen. Wir meinen, daß genügend Anzeichen vorliegen, die zur Annahme berechtigen, die Gemeinden könnten dies leisten.

5. Zur Terminologie

Es ist bisher noch nicht gelungen, einen wirklich treffenden Ausdruck zu finden für jene neue Art von Priestern, die in so vielen Ländern gefordert wird. Weder der lateinische Ausdruck „*virii probati*“ befriedigt, noch der englische „*part-time priests*“ oder „*auxiliary priests*“. Der beste Ausdruck wäre eigentlich der „Weltpriester“, doch hat dieser schon seine eigene Bedeutung. „Volkspriester“ hätte einen seltsamen Klang. Wir versuchen es hier mit dem Ausdruck „Gemeindepriester“, im Anschluß an den englischen „*community priest*“^{1a}. Auch dieser Ausdruck kann mißverstanden werden, etwa als Unterstellung, die jetzigen Priester wären nicht Gemeindepriester. Das ist natürlich nicht gemeint. Der Ausdruck soll hervorheben, daß diese Priester mehr als die bisherigen Seelsorger in die Gemeinde integriert sind oder sein sollen, weil sie für eine bestimmte Gemeinde da sind, weil sie so leben wie die anderen Gemeindeglieder, weil sie im Normalfall einen weltlichen Beruf ausüben und eine Familie gegründet haben. Vielfach werden sie kein

^{1a} Vgl. J. Van Cauwelaert, Promoting Lay Leaders for the new type of Ministry, in: Teaching all nations 10 (1973) 72–76.

volles Studium der Theologie mitgemacht haben.

II. Grundzüge und Kriterien

Erfahrungen aus dem Gemeindeleben der Dritten Welt deuten darauf hin, daß eine mögliche Einführung von solchen „Gemeindepriestern“ folgende Grundzüge aufweisen soll:

1. *Gemeindepriester sollen in langen Jahren aus den Gemeindediensten herauswachsen.*

Jeder einzelne Kandidat soll zuerst viele Jahre sich nicht nur als Einzelchrist bewährt haben, sondern als führender und dienender Teil des Gemeindelebens. Er soll im Pfarrgemeinderat gewirkt haben, im Dienst an den Bedürftigen, in der Öffentlichkeitsarbeit der Pfarrei, in Vereinen, in der Verkündigung usw. Er soll dabei jene Eigenschaften bewiesen haben, die er als „Gemeindepriester“ braucht, jenen Geist der Zusammenarbeit, der Geduld und Ausdauer, Frohmüt und Optimismus, unauffällige Vorbildlichkeit, die Fähigkeit anderen Mut zu machen, die Fähigkeit zu führen und sich trotzdem in die Gemeinschaft einzufügen, die Undankbarkeit durchzustehen, die scheinbare Aussichtslosigkeit des Christlichen zu ertragen und vor allem einfach den Geist des Evangeliums.

Mit dieser Forderung soll die Weihe jener ausgeschlossen werden, die nur brave Christen sind, sich beim Bischof für das neue Amt melden und an einer Zentralstelle ausgebildet wurden, ohne sich in den Wirbel des Gemeindelebens zu wagen. Auch jene, die es zwar wagen würden, die es aber einfach nicht schaffen können.

Konkretisierung

Bei den Anglikanern, die in Südafrika schon über sechzig solche Priester haben, muß man z. B. für etwa zehn Jahre aktive Gemeindearbeit geleistet haben als Vorbedingung. In einer bestimmten Diözese hat man einige Teile der Ausbildung zusammen mit der Gemeinde unternommen, d. h. Besprechungen im Beisein aller gehalten und Übungen gemeinsam mit allen durchgeführt. Man ging also von der Idee der Initiationsriten ab, bei denen der Gedanke der Absonderung wichtig ist, um den neuen Status klar zu machen. Beim „Gemeindepriester“ wäre die Entwick-

lung eines hohen Status und ein Bruch mit der Vergangenheit unerwünscht. — Auch in katholischen Gemeinden, die diese Art von Priestern anstreben, ist diese Art von Vorbereitung bereits seit einigen Jahren im Gange.

Auf diese Weise kann das Wachstum der „Gemeindepriester“ auch ein Wachstum der Gemeinde sein, und es würde verhindert, daß die Gemeinden diese Männer nach der Weihe für lange Zeit ablehnen, in ihrem Sakramentenverständnis irre werden und sich verlassen fühlen.

2. *Gemeindepriester sollen ihre Eignung durch stufenweise Übertragung der Verantwortung beweisen.*

Es ist eine häufige Erfahrung, daß jemand durch die Übertragung einer neuen Verantwortung tief verändert wird — oft zu seinem Nachteil. Der neue Amtsträger wird ängstlich, mißtrauisch, herrschsüchtig oder handlungsscheu. Der Vorgang wird sich auch bei der Übertragung von Gemeindeämtern zeigen, und zwar dann, wenn sie nicht nur „aus-hilfsweise“, sondern auf definitive Weise übergeben werden. Selbst in Gemeinden, die bei der Ausbildung von Gemeinde-Diakonen auf die oben beschriebene Weise vorgehen, ist dies beobachtet worden. Obwohl die angehenden Diakone schon jahrelang predigten und taufte, hat sich das Verhältnis der Diakone zum Priester und zur Gemeinde vom Zeitpunkt der Weihe an merklich verändert.

Also ist es wichtig, daß die künftigen „Gemeindepriester“ nicht nur vor der Weihe viele Dienste tun, sondern daß ihnen diese auch durch öffentliche Weiheakte übertragen werden. Die Reaktion auf den Verantwortungsschock muß stufenweise geübt und geprüft werden. Wir kommen also wieder zurück zu den alten Stufen in das Priesteramt. Sicher soll man das neue Lektorat und Akolythat nicht als bloße Stufen verstehen, aber man soll ihre vorbereitende Funktion auch nicht verachten. (Noch weniger darf der ständige Diakonat als Stufe zum Priesteramt verstanden werden.) Das verlangt aber auch, daß man diese Weihen nicht als „Machtpakete“ versteht, die jeweils angeben, „was er jetzt tun kann“. Vielmehr soll jeder der Weihe-

akte als eine umfassendere Verpflichtung zu verläßlichem Dienst in tieferer Christusähnlichkeit, eine verbindlichere Annahme durch die Gesamtkirche und ein engagiertes Einstehen für das Evangelium gesehen werden.

Es wird sehr oft gesagt, all die neuen Dienstämter seien sinnlos, es sei nur eines wichtig und dies sei die Priesterweihe. Dieses Denken kommt über das „Machtpaket“ nicht hinaus. Amtsübertragungen in der Kirche sind aber viel mehr als das. Und wenn man in der Kirche Menschen finden will, die es seelisch verkraften, ein so exponiertes Amt zu übernehmen, ohne komisch zu werden, dann muß es eben viele geben, die schon längere Zeit ähnliche Ämter übernommen haben. Aus vielen nicht so verbindlichen Diensten kann man dann einerseits Diakone wählen und andererseits „Gemeindepriester“.

3. Die Zustimmung der ganzen Gemeinde muß ernster genommen werden.

Die bisherige Art, die Zustimmung der Gemeinde zur Weihe von Priestern einzuholen, wird im Fall von „Gemeindepriestern“ bei weitem nicht mehr genügen. Schon durch die lange Zeit der gewöhnlichen Gemeindedienste wird sich ein natürlicher Auswahlprozeß abspielen. Aber dies wird nicht genügen. Denn manche energischen Charaktere werden trotz ihrer offensichtlichen Ungeeignetheit sich weiter um das Amt bemühen. Man hat daher in manchen Diözesen vor der Diakonatsweihe die ganze Gemeinde gebeten, durch geheime Abstimmung ihre Meinung über die Kandidaten zu äußern. In einer der Gemeinden wurde einer der Kandidaten schon vorher, bei der Abstimmung im Pfarrgemeinderat, abgelehnt, obwohl er sich seit Jahren in der Gemeinde vorbereitet hatte und der Priester ihn für geeignet hielt. Trotz seiner Ablehnung gab es aber keinen Skandal und auch keine Trotzreaktion. Die Wichtigkeit der Einholung der Zustimmung der gesamten Gemeinde kann bei diesen neuen Gemeindeämtern nicht genug betont werden. Ein Bagatellisieren dieses Vorgangs wäre verhängnisvoll. Die Annahme der Diakone oder der „Gemeindepriester“ durch die Gemeinde ist schwierig genug, weil sie seit langem eine ganz andere Art von Amtsträgern gewohnt ist.

4. „Gemeindepriester“ müssen unbedingt in Teams arbeiten.

Als Solo-Priester wird der „Gemeindepriester“ bald unweigerlich in eine Vater-Rolle gedrängt werden. Die Versuchung, sie in eine Meister-Rolle zu verwandeln, ist sehr groß. Sie kann durch bloße Appelle nicht gemeistert werden. In einem armen Land wird der einzelne für seine Dienste auch bald Geschenke erhalten. Aber auch wenn sie gut gemeint sind, wird sich daraus etwas Ungutes entwickeln.

Ein Solo-Priester käme vor allem für die kleinen Orte in Frage. Dann bestünde entweder die Gefahr, daß einer z. B. als Regierungsangestellter plötzlich versetzt würde und daß ein Ersatz nur nach sehr langer Zeit gefunden werden könnte. Oder aber er würde nach einiger Zeit untragbar; eine Versetzung von kirchlicher Seite käme aber für berufstätige Männer nicht in Frage.

Auch über diese Frage liegen bereits Erfahrungen vor. Selbst dort, wo von Anfang an vor Klerikalisierung gewarnt wurde und wo die Rolle eines Priesters oder Diakons als die eines Animators der Gemeinschaft gesehen wurde, kam es vor, daß er als Einzelner von diesem Ziel abgedrängt wurde. Oder aber er ersuchte nach einiger Zeit darum, nun nicht mehr ehrenamtlich zu arbeiten, sondern kirchlich angestellt zu werden. Diese Entwicklung ist im Fall eines Solo-Gemeindepriesters die wahrscheinlichere.

Die Aussichten für eine gesunde Entwicklung ehrenamtlicher „Gemeindepriester“ ist viel größer im Fall von Teamarbeit. Dies bedeutet, daß für die gleiche Arbeit an einem Ort immer mehrere zur Verfügung stehen. Es bedeutet also nicht nur, daß etwa ein einzelner Gemeindepriester mit einer Ordensschwester und einigen aktiven Laien sich bespricht und mit ihnen arbeitet, sondern daß es an einem bestimmten Ort nicht einen einzelnen „Gemeindepriester“ geben darf.

Die Gründe für diese schwierige Forderung

1. Teamarbeit macht die Übernahme des Amtes leichter, da ein Mitglied eines Teams nicht so exponiert ist wie ein Einzelner. Das ist wichtig im Fall von berufstätigen Menschen, die für ihr Geschäft werben müssen

oder in ihrem Geschäft auch Pleiten erleben und in Spannungen mit anderen Geschäftsleuten kommen. Auch für Angestellte öffentlicher Dienste entstehen Spannungen, die für Glieder eines Teams geringer sind. Außerdem werden Leute, die im Leben stehen, mit ihren eigenen Fehlern rechnen. Das wird vor allem gesunde, ehrliche Charaktere von der Übernahme des Amtes abhalten, und man bekommt eher unerwünschte Kandidaten.

2. Teamarbeit verhindert Überlastung. Ein einzelner Dorfpfarrer wird es schwer finden, sich für jeden Sonntag des Jahres zu verpflichten, den Gottesdienst zu leiten. Noch dazu, wenn er dies völlig unentgeltlich tun soll.

3. Da Versetzungen durch den Bischof unmöglich sind, entstehen im Krankheits- und Todesfall sowie bei Wechsel des Wohnortes große Schwierigkeiten, die bei Vorhandensein eines Teams leicht gelöst werden können.

4. Teamarbeit ermöglicht es, einzelne zu beurlauben oder in Ruhestand gehen zu lassen, ohne daß dies besonders ins Gewicht fällt. Das bringt neues Blut in das Team, und es ermöglicht die Behebung von allzu großen Spannungen. Vielleicht wäre es überhaupt gut, von vorneherein eine Unterbrechung der Dienstausbübung nach zehn Jahren vorzusehen. Nach dieser Zeit könnte der „Gemeindepriester“ einer Art Priestersanat der Gemeinde angeschlossen werden. Wir klagen heute schon oft darüber, daß Priester zu lange an einem Ort bleiben und dadurch untragbar werden. „Gemeindepriester“ werden aber noch viel länger an einem Ort bleiben und können noch viel leichter untragbar werden, weil sie auf vielerlei Weise mit der Bevölkerung verflochten sind.

5. Der tiefste Grund für Teamarbeit ist aber nicht ein praktischer, sondern ein theologischer. Die Kollegialität des kirchlichen Amtes und der ganzen Kirche wird in einem Team konkretisiert. Dieses wesentliche Anliegen sollte mehr beachtet werden.

In der Praxis sieht die Einführung von Teamarbeit so aus, daß der Bischof nur dort ehrenamtliche Diakone oder Priester weihet, wo sich mehr als ein Kandidat zur Verfügung stellt. Dies mag eine sehr harte Regelung sein, doch wird sich diese Härte lohnen.

Teamarbeit ist eine unabdingbare Vorbedingung der Vermeidung von neuer Klerikalisierung. Teamarbeit muß auch während der Ausbildung angestrebt werden. Gemeinsames Studium am Abend, gemeinsame Übungen und gemeinsame Beratung müssen die Regel sein. Denn es geht darum, eine Team-Haltung zu bilden. — Für die Sakramentenspendung wie bei der Meßfeier sind die gemeinsame Leitung bzw. die Konzelebration die Regel².

Teamarbeit läßt sich aber auch mit dem Amt eines einzelnen Vorsitzenden verbinden, wenn diese Funktion abwechselnd jeweils von einem anderen übernommen wird. Dann ist die Gefahr einer Spaltung in dieser Priestergruppe verringert. Diese Gefahr wird allerdings gewöhnlich überschätzt. Als Begründung dieser Furcht wird auf die vielen Spaltungen in den protestantischen Kirchen hingewiesen. Es wird dabei aber übersehen, daß diese Spaltungen von den Pastoren hervorgerufen wurden, die als Einzelne arbeiteten, nicht von den ehrenamtlichen Laien.

5. Die Mehrzahl der „Gemeindepriester“ muß ehrenamtlich arbeiten.

Wer das harte Ringen der jungen Kirchen der Dritten Welt um finanzielle Unabhängigkeit kennt, wird diese Forderung sofort verstehen. Das Problem der bezahlten Katechisten hat bereits gezeigt, daß die jungen Kirchen sich nicht eine Unzahl von bezahlten Dorfpfarrern leisten können. Selbst wenn sie im Augenblick von Europa Finanzhilfe dafür erhalten könnten, so ist diese große Abhängigkeit der wesentlichsten Führungsstruktur nicht nur recht beschämend, sondern auch gefährlich. Und auch wenn die einheimischen Bischöfe und Priester viel mehr Kirchgeld von den Gläubigen erhalten werden als die weißen Missionare, so ist doch klar, daß die einzelnen Dörfer weder einen Katechisten noch einen Priester unterhalten können. Auch drei Dörfer zusammen tun sich im Normalfall nicht nur schwer, sondern können es nicht schaffen. Wenn man aber noch mehr Dörfer zusammenlegt, dann ist

² Bei der Einführung von unbezahlten „Laienpfarrern“ in Borneo hat man festgelegt, daß Sakramente nur zusammen, nicht allein gespendet werden dürfen. Vgl. M. Neubauer, Sabah — Modell einer Laienkirche, Evangelisches Missions Magazin 118 (1974), 27.

man wieder genauso weit wie jetzt, daß die Sonntagsmesse die seltene Ausnahme bleibt. Und dies ist kein katholisches Gemeindeleben mehr.

Die Frage der ehrenamtlichen Arbeit reicht aber noch tiefer. Wenn es im Dorf einen bezahlten kirchlichen Arbeiter gibt, sei er Katechist, Diakon oder Priester, dann werden die Gläubigen eine Versorgungsmentalität entwickeln bzw. nicht ablegen. Wo die Gemeinde auf sich gestellt ist, gelingt es viel besser, diese zu vermeiden, wie die Erfahrung gezeigt hat. Nötig ist lediglich der Ausbilder jener vielen Charismen. Er kann ohne Schwierigkeit mehrere Gemeinden betreuen. Es wird also in Zukunft zwei Arten von Priestern geben müssen. Der Voll-Theologe, hauptamtlich von einem Zentrum aus arbeitend, wo er mit anderen in einer kleinen Priestergemeinschaft lebt, wird geistlich und geistig Hilfestellung leisten für die vielen Teams von „Gemeindepriestern“.

Wo ein Team von „Gemeindepriestern“ besteht, muß es zugleich noch eine große Zahl von anderen, ebenfalls ehrenamtlich arbeitenden Gemeindediensten geben. Sie geben Katechismusunterricht, leiten Beerdigungen, regeln Finanzangelegenheiten, machen Hausbesuche usw. Diese Vielzahl ist nicht eine Frage der Überlastung der Priester, sondern eine Frage des theologischen Selbstverständnisses der Gemeinde. Man ist Christ, um an der Aufgabe der Kirche so viel teilzunehmen als möglich. Zugleich verhindert diese große Zahl anderer Gemeindedienste ein Monopoldenken der Gemeindepriester und bereitet neue Kandidaten vor³.

6. *Der Übergang zur Sakramentenfeier mit „weltlichen“ Priestern muß katechetisch gearbeitet werden.*

Die meisten Gläubigen ziehen heute die Feier der Sakramente unter der Leitung von „Sakral-Priestern“ vor, d. h. Priestern im heutigen Sinn. Schon heute ist zu sehen, daß die Umstellung auf Sakramentenspendung durch weltlich wirkende „Gemeindediakone“ nicht leicht ist und noch schwerer werden wird bei „Gemeindepriestern“.

Es ist klar, daß die Umstellung nicht zu

plötzlich, nicht ohne Klärung der Gründe vorgenommen werden darf. Wo die oben geforderte langfristige Vorbereitung durch viele Jahre von Gemeindediensten und gemeinsame Ausbildung der Gemeinden und ihrer Leiter eingehalten wird, ist die Schwierigkeit schon viel geringer. Jedoch ist diese Frage keine rein psychologische. Die Sakramentenspendung durch „Weltleute“ hat einen positiven Sinn. Die Umstellung auf „Gemeindepriester“ gibt nämlich eine Chance, zur Klärung des Begriffes des Sakralen beizutragen. Das bedeutet, daß die Umstellung katechetisch verarbeitet werden muß und nicht nur als unvermeidliche Notlösung dargestellt werden soll. Hand in Hand damit geht die Klärung der alten Frage, was ein Laie und ein Kleriker in der Kirche sei. Während diese Frage sich jedoch durch die Einführung von Gemeindepriestern leichter lösen lassen wird, braucht die des Sakralen in der Kirche die katechetische Verarbeitung.

III. Einige besondere Schwerpunkte und Probleme

1. Kann neue Klerikalisierung vermieden werden?

Sehr viele schrecken vor der Ordination von Diakonen und „Gemeindepriestern“ zurück, weil sie eine Monopolisierung neuen Stils fürchten: „... es wurde festgestellt, daß es in manchen Kulturkreisen besser ist für die Gemeinde, wenn der Amtsträger der Eucharistie nicht ordiniert ist. In manchen Kulturen verführt Ordination ihren Träger dazu, daß er alle Rollen der anderen Gemeindedienste übernimmt und auf diese Weise die so wesentliche Vielfalt der Gemeindedienste zerstört, während dies in anderen Kulturkreisen nicht geschieht“⁴. Die gleichen Argumente werden gegen die Diakonatsweihe vorgebracht⁵.

Die Angst vor neuer Klerikalisierung ist sehr berechtigt. Sie ist so groß, daß man dafür lieber die Ordination preisgeben will. Man fordert, daß bewährte Laien die „Erlaubnis“

⁴ Pro mundi vita, New Forms of Ministries in Christian Communities, Brüssel 1974, No. 50, S. 63, engl. Ausgabe, eig. Übersetzung.

⁵ Vgl. Record of the 1970 Amecea Study-conference on the priest in Africa today, zit. in Missionaries to yourselves, hg. v. A. Shorter u. E. Kataza, London 1972, 195.

³ Vgl. dazu F. Lobinger, Die Gemeinde kann mehr leisten, als wir meinen, in: Diakonia 2 (1975) 131-135.

zur Leitung der Eucharistiefeyer erhalten oder daß statt der Diakonatsweihe die Katechisten „Indulte“ erhalten sollten, das zu tun, was sonst der Diakon tut.

Es muß aber klar sein, daß auch die „Erlaubnis“ und das „Indult“ die gleiche Klerikalisierung hervorgerufen können. Und es sollte bedacht werden, daß die zu Recht gefürchtete Klerikalisierung auf andere Weise viel wirkungsvoller verhindert werden kann. Sie wird am ehesten verhindert durch eine Kombination von mehreren Faktoren: durch Teamarbeit, verbunden mit ehrenamtlicher Amtsausübung, verbunden mit Bewußtseinsbildung, verbunden mit gesicherten Gemeindeämtern⁶, verbunden mit Begrenzung der Amtszeit. Ein Faktor allein kann sie allerdings nicht verhindern. Wiederum liegen auf dem Gebiet der ehrenamtlichen Gemeindefarbeit durch Teams schon Erfahrungen vor, die beweisen, daß dies tatsächlich möglich ist⁷.

Die gleichen Erfahrungen warnen auch vor einer anderen Form des Klerikalismus, dem Gruppen-Monopolismus. Er besteht darin, daß es nun eine Gruppe ist, die alle Funktionen für sich beansprucht und nicht mehr die ganze Gemeinschaft an den Aufgaben und Entscheidungen teilnehmen läßt. Durch eine Kombination von verschiedenen Faktoren kann dem Klerikalismus erfolgreich entgegen gearbeitet werden.

Diese Art der Monopolverhinderung ist wesentlich katholischer als die der Eucharistie-Erlaubnis. Auch wenn diese denkbar wäre, gäbe sie doch wesentliche Inhalte der Ordination preis. Der Vorsitz der Eucharistie ruft nach einer dauernden Verpflichtung, nach Anerkennung durch die Gesamtkirche, nach öffentlicher und kultischer Bezeugung des Ursprungs dieses Amtes und nach Anrufung des im Geist gegenwärtigen Christus. Auch wenn Eucharistie schon in einigen Fällen ohne Ordination gefeiert wurde und man dies

also „kann“, so geht es heute doch darum, wie dieses Amt am besten gestaltet werden soll.

2. Die geheime „monarchistische“ Theologie

In Diözesen, deren Gemeinden bereits eine lebendige und bunte Vielfalt von Diensten und Ämtern aufweisen, will man manchmal nur einen einzigen Mann als „Gemeindepriester“ weihen „als Ausdruck des ‚Sakraments‘ der Einheit“ der vielen Dienste⁸. In vielen Diskussionen mit Priestern kann man hören, daß man den einen Nothelfer sucht, der den einen Priester vertritt.

Diesen Äußerungen liegt eine Strömung zugrunde, die nicht leicht zu definieren ist, die aber unsere ganze Planung in dieser Frage beeinflußt. Eine Komponente dieser Theologie ist die Logik: ein Christus – ein Petrus – ein Bischof – ein Pfarrer – also auch *ein* „Gemeindepriester“. Dabei wird übersehen, daß der *eine* Brüderkreis (Mt 23,9) noch lange nicht einen irdischen Meister braucht, ja nicht haben soll. Einheit ist sicherlich unauflösbar, aber sie muß nicht die vielen zur Untätigkeit herabdrücken. Im Bild des Leibes, in dem jedes Glied seine Arbeit tut, gab Paulus die Funktion des einen Hauptes nur Christus, nicht einem einzelnen Gemeindevorsteher. Sicher hatten wir immer nur einen Bischof, aber niemand zieht daraus den Schluß, daß er allein der Eucharistie vorstehen soll. Eine „monarchistische“ Theologie müßte das aber eigentlich fordern. Wenn Einheit in der Diözese nicht verlangt, daß nur ein einziger Mann Eucharistie feiert, dann wird man nicht unbedingt nur einen einzigen Gemeindepriester für eine Gemeinde fordern können. Unsere Theologie muß also die Kollegialität ernster nehmen.

3. Motivklärung: warum wollen wir „Gemeindepriester“?

Aus der alten Kirche wird berichtet, daß Männer, die zum Martyrium bereit waren, aber dem Tod entkamen, ohne jede Weihe der Eucharistie vorstehen durften. Das zeigt nochmals ein ganz anderes Denken. Während wir fragen, wie viele Vorsteher wir benötigen, fragten jene, wie viele Männer als Vorsteher geeignet sind, um Zeugnis zu geben.

⁶ Solche Sicherung von Gemeindeämtern würde z. B. durch den neuen Lektorat und Akolythat erreicht. Dann hängt es nicht mehr vom guten Willen der Priester allein ab, ob diese Dienste ausgeübt werden, denn sie sind ihren Trägern von der Kirche durch den Bischof zugesprochen. Diese institutionalisierte Sicherung der Laienprediger hat z. B. in der methodistischen Kirche zum großen Erfolg der Laienaktivität geführt. Vgl. O. Hirmer, Die Funktion des Laien in der katholischen Gemeinde. Untersuchungen in der afrikanischen Mission, Münsterschwarzach 1973, 174 u. 176.

⁷ Ebd. 92–113.

⁸ Pro mundi vita, a. a. O. 75.

Unsere Bemühungen um „Gemeindepriester“ müssen fehlgehen, wenn wir nicht unser Denken über Ordination korrigieren. Versorgung darf nicht das erste und einzige Motiv sein, sondern das erste Motiv muß die Entwicklung der Charismen sein, was gleichbedeutend ist mit dem Zeugnis des Geistes. Die Charismen nicht nur benützen, wo sie unbedingt benötigt sind, sondern sie entwickeln, so weit als möglich, das muß unser Ziel sein. Wenn sie sich so weit entwickeln, daß sie sogar der Eucharistie vorstehen können, dann ist das ein Grund zur Freude und nicht zum Bremsen. Wenn sie die Liebe Christi so weit auszudrücken vermögen, daß das Geheimnis der Kirche sichtbar wird, dann sollen wir keine Beschränkungen auferlegen, sondern noch mehr Männer und Frauen aufrufen, danach zu streben. Bloße Versorgung mit Sakramenten ist ein zu enger Blickwinkel.

Selbst wenn also in der Kirche plötzlich sehr viele bereit wären, als zölibatäre Priester zu arbeiten, wäre das kein Grund, auf „Gemeindepriester“ zu verzichten.

Klemens Richter

Was leistet die theologische Ausbildung zur Bewältigung pastoraler Praxis?

Der Beitrag informiert über die Bemühungen, durch die Reform des Theologiestudiums die Laientheologen wie die Priesteramtskandidaten besser auf ihren pastoralen Beruf vorzubereiten. Von einer Analyse der Tätigkeitsfelder und von einer Besinnung auf die wesentlichen und vielfältig spezialisierten Aufgaben von Trägern kirchlicher Dienste her ergeben sich Konsequenzen für die Aus- und Weiterbildung, die erst allmählich und in ständigem Austausch zwischen Theorie und Praxis in die Tat umgesetzt werden können.*

* Zum gesamten Betrag vergleiche auch G. Siefer, Priester über sich selbst. Zur Auswertung der Priesterumfragen in der BRD, in Österreich und der Schweiz, in: *Diakonia* 5 (1974), 251–264 und 6 (1975), Heft 1 u. 3 f.

1. Worauf zielt theologische Ausbildung?

Was sollen Theologen lernen, warum sollen sie es lernen und wie können sie es am besten lernen? Dies ist eine zentrale Frage heutiger Curriculum-Diskussion¹ im Bereich der Theologenausbildung. Wurde bislang weiterhin vom vorhandenen Fächerkanon der Theologie ausgegangen und gefragt, was der Theologe alles wissen muß, damit er sich in den angebotenen Disziplinen auskennt, geht es heute bei der Bestimmung der Lernziele zunehmend darum, die Lernprozesse auf berufsspezifische Qualifikationen auszurichten. Während theologische Fakultäten und Fachbereiche zumeist noch Studiengänge anbieten, die an der Ausbildung wissenschaftlichen Nachwuchses orientiert sind – wobei lediglich der zur Verfügung stehende Stundenanteil zu Abstrichen am „Ideal“ zwingt (Doktorat minus x = Diplom; Diplom minus x = Lehramt für Gymnasium; dieses minus x = Lehramt an Realschulen) –, verlangen die für die Praxis Verantwortlichen wie auch die Studenten selbst einen stärkeren Praxisbezug der Ausbildung. Danach ist der Ansatz der Curriculumrevision nicht bei den bestehenden Fächern zu wählen, sondern bei den Berufen und Berufsqualifikationen, auf die die theologische Ausbildung zielt². Dabei zwingt die rasche Veränderung von Berufen und Berufsanforderungen in der modernen Gesellschaft, nicht von statischen Berufsbildern auszugehen, sondern von Tätigkeitsfeldern (TF), wobei ein bestimmter Beruf zwar mit einem TF deckungsgleich sein kann, normalerweise aber mehrere Tätigkeitsfelder umfassen dürfte³.

2. Zur Analyse von Tätigkeitsfeldern

Doch was sind theologische Tätigkeitsfelder? Ausgangspunkt für die Gewinnung tätigkeitsfeldorientierter Lernziele müßten Situationsanalysen sein, die theologische TF beschreiben, Kriterien für die einzelnen Tätigkeiten

¹ Zum Begriff Curriculum und dessen verschiedener Verwendung vgl. u. a. K. Frey, *Theorien des Curriculum*, Weinheim 1971, 20–94.

² A. Stock, *Aspekte einer Curriculumrevision des Theologiestudiums*, in: E. Feifel (Hrsg.), *Studium Kath. Theologie (SKT)* 1, Zürich – Einsiedeln – Köln 1973, 78 f. Diese Reihe beinhaltet Arbeitsergebnisse der Kommission „Curricula in Theologie“ des Westdeutschen Fakultätentages.

³ Der Begriff „Tätigkeitsfeld“ wird in der Diskussion durchaus nicht immer im gleichen Sinn verwendet. Für unsere Überlegungen bedarf es aber keiner klaren Definition.

erstellen und es so ermöglichen, Qualifikationen zu benennen, die zur Ausübung dieser Tätigkeiten erforderlich sind. Hier beginnen aber die Schwierigkeiten. So einsichtig auch sein mag, daß die Bildungsinhalte des Theologiestudiums bisher in vom kirchlichen Lehramt abgestecktem Rahmen von den Lehrenden oft einseitig nach Interessenschwerpunkten festgelegt, aus der Tradition übernommen oder spekulativ abgeleitet wurden und nunmehr die Lernziele mehr auf das bezogen sein sollen, was im jeweiligen Beruf an Theologie gebraucht wird, so unklar ist, wie kurzfristig entsprechende Tätigkeitsfeldanalysen und Qualifikationsbestimmungen vorgenommen werden sollen.

Der erste Schritt zu Tätigkeitsfeldanalysen⁴ muß darin bestehen, Berufsfelder voneinander abzugrenzen⁵. Da entsprechende Untersuchungen für theologische TF kaum vorliegen⁶, muß im gegenwärtigen Stadium auf Expertenbefragungen zurückgegriffen werden⁷. Dabei kommt es darauf an, die auf diesem pragmatischen Weg erhobenen Erfordernisse daraufhin zu untersuchen, ob sie auch zukünftigen Entwicklungen gerecht werden und neue Anforderungen bewältigen können.

3. Besondere Schwierigkeiten pastoraler Tätigkeitsfelder

Der Großteil pastoraler Aufgaben wird noch immer einer gleichförmigen Ausbildung zum Allround-Theologen zugeordnet. Diese Totalrolle, von der das Priesterbild auch heute weithin bestimmt ist, wird durch neue kirchliche Dienste bislang kaum tangiert, vielmehr orientieren sich auch die Aufgabenumschreibungen für Pastoralassistenten z. T. an diesem Verständnis. Die neuen Dienste entlasten zwar den für alles zuständigen Priester, sagen aber nichts Hinlängliches darüber aus, welche Aufgaben wem im kirchlichen Dienst

⁴ Zur Problematik der Tätigkeitsfeldanalyse vgl. E. Brinkmann, Ohne Tätigkeitsfeldanalysen sind keine konkreten Lehrpläne zu erstellen. Analysen. Zeitschrift für Wissenschafts- u. Berufspraxis 3 (1973), Heft 12, S. 13 f.

⁵ Das dürfte aber schon nicht ganz einfach sein bei den Berufsfeldern für Pfarrer und Pastoralassistenten.

⁶ Material kann erhoben werden z. B. bei G. Schmidtchen, Priester in Deutschland. Forschungsbericht zur Priesterumfrage durch die Deutsche Bischofskonferenz, Freiburg 1973; auch in der Umfrage unter Priesteramtskandidaten März 1974 (vor kurzem veröffentlicht, ebenso eine vom Fakultätentag am 29./30. 10. 1974 erbetene Erhebung für Laientheologen).

⁷ Die Curricula-Kommission hat einen solchen Fragebogen erstellt und verschickt.

spezifisch zukommen. Der Versuch des Priesters jedenfalls, diesen komplexen Rollenerwartungen (von Gottesdienst über Gemeindeleitung, Erwachsenenbildung, Individualseelsorge bis zu Beratungstätigkeit) zu entsprechen, führt nicht selten zu Überforderung⁸, zu beruflichem Dilettantismus mit Frustrationsfolgen oder auch zum Rückzug auf bestimmte Tätigkeitsfelder. Zu einer solchen Fülle kann ein Studiengang allein nicht befähigen, schon gar nicht in der ersten Studienphase⁹.

Daher scheint es selbstverständlich, daß die Ausbildungsziele nicht unvermittelt aus den Anforderungen und Bedürfnissen herrschender Praxis abgeleitet werden können. So ergab eine time-budget-Untersuchung bei Priestern im Dekanat Ibbenbüren (Bistum Münster) in den Monaten März und November 1973, daß längst eine Spezialisierung vorherrscht¹⁰.

3.1 Überforderungen der pastoralen Tätigkeit

Die Überforderung drückt sich darin aus, daß den Erwartungen, denen sich der einzelne ausgesetzt sieht, nicht oder nur ungenügend entsprochen werden kann. So sehen die Priester die Schwierigkeiten ihrer Tätigkeit der Rangfolge nach weiter in zuviel Verwaltungsarbeit, zunehmender Säkularisierung, Unentschiedenheit der kirchlichen Autorität, Auswirkungen der theologischen Diskussion, fehlender Teamarbeit, ungenügender Ausbildung und veralteten Pastoralstrukturen¹¹. Liegt „ungenügende Ausbildung“ insgesamt an 6. Stelle der Mängelskala mit 24%, so nimmt dieser Mangel bei den jüngsten Weihenjahrgängen (1966–70) mit 49% nach der Rollenüberlastung den 2. Rang ein. Die eigene Ausbildung erscheint den Aufgaben nicht angemessen und völlig unzureichend. Dabei wird der Mangel an Spezialisierung hervorgehoben. Auf die Frage, „Was ist für Sie besonders wertvoll, um mit Schwierigkeiten

⁸ Vgl. Schmidtchen, a. a. O., Tab. A 47, A 48; 39 Schaubild 9.

⁹ 1. Studienphase: Studium bis zum Examen (z. B. Diplom); 2. Phase: Ausbildung bis zum vollen Eintritt in den Beruf; 3. Phase: Fort- und Weiterbildung. Vgl. SKT 1.

¹⁰ So gibt es Experten für Liturgie, Seelsorge, Religionsunterricht und Verwaltung, selbst wenn einer alle diese Funktionen ausüben muß. Dabei brachte eine Stunde seelsorglicher Tätigkeit etwa drei Stunden an Verwaltung, Vorbereitung und Studium mit sich. Wie kann die Ausbildung dafür qualifizieren?

¹¹ Schmidtchen, a. a. O. 38 f.

bei Ihrer Tätigkeit fertig zu werden?“ wird von genau der Hälfte aller Priester in der Bundesrepublik nach Gebet und Gespräch an 3. Position das Weiterstudium genannt¹².

3.2 Forderungen zur Ausbildung

Symptomatisch und ein tätigkeitsfeldorientiertes Studium bejahend sind die Forderungen, die für die Ausbildung erhoben werden. Interessant ist hier ein Vergleich der Prozentsätze für den Durchschnitt der Priester, für die Weihejahrgänge 1961–65 und 1966–70 sowie für die Priesteramtskandidaten (März 1974), bei denen die Ankreuzungen „großes Gewicht“ zugrunde gelegt werden¹³:

	Priester		PAK	
	allgemein	61/65 WJg.	66/70 WJg.	74 WJg.
Pastorale Praxis während der Studien	58	67	68,7	62,9
Soziale Praxis während der Studien	35	46,7	48,1	43
Psychologie und Pädagogik	51	65,5	66,9	43,8
Menschenführung und Gruppenarbeit	60	78,2	78,1	78
Frühzeitige Spezialisierung	12	20,4	19,5	5,7
Einführung in kirchl. Verwaltung	17	8,8	6,3	1,4

Es fordern also nicht nur Jüngere, diese aber in besonderem Maße, pastorale Praxis während des Studiums.

Als Schwerpunkte bisheriger Tätigkeit werden Liturgie und Verkündigung genannt. Dabei zeigen sich signifikante Unterschiede, denn für die Jüngeren sind z. B. Glaubensgespräche wichtiger, für die Älteren der Religionsunterricht. Die Jüngeren legen mehr Gewicht auf Taufgespräche, Gruppengottesdienste und Hausmessen, dagegen im Gegensatz zu den Älteren weniger auf die Vorbereitung zu Erstkommunion und Erstbeichte. Sie legen Wert auf Hausbesuche, Sprechstunden, Hilfen für Randexistenzen, Öffentlichkeitsarbeit. Sie zielen also auf ein höheres Maß sozialer Interaktion¹⁴. Gut die Hälfte

¹² Ebd. A 49.

¹³ Da eine Auswertung der PAK-Umfrage noch nicht vorliegt, dürfen aus den hier genannten Zahlen keine voreiligen Schlüsse gezogen werden. Vgl. auch G. Siefer, Priester über sich, in: *Diakonia* (1974) 251–266, bes. 261 f und *Schmidtchen*, Schaubild 18.

¹⁴ Ebd. 24, Tab. A 34.

aller ist recht ausgeprägt an einer weitgehenden Professionalisierung interessiert. Insbesondere wieder die jungen Priester treten mit Nachdruck für Reformen der Ausbildung und der Institutionalisierung ihres Berufes mit dem Ziel größerer Professionalisierung ein¹⁵. Es liegt ihnen an zeitgemäßer Ausbildung im Sinne einer Stärkung der Kompetenz. „Insbesondere die jüngeren Priester fühlen sich beruflich nicht mehr kompetent, mit den Problemen fertig zu werden, die sie ihrem Auftrag gemäß eigentlich sollten lösen können“¹⁶. Darum ergibt sich bei Jüngeren eine deutliche Richtung, durch einen zweiten Beruf die fehlende Kompetenz auszugleichen (insgesamt: 38%; WJg. 66/70: 60%). Nicht wenige scheinen ohne Genehmigung der Kirchenleitung in ihrer Freizeit ein Zweitstudium zu betreiben, ganz abgesehen auch von den Studenten, die als Ziel Priesteramt angeben und ebenfalls ein weiteres Fach belegen. Das Auseinanderfallen von Theorie (weitgehend Studium) und Praxis (TF) wird in symptomatischen Äußerungen deutlich wie: „Was können wir mit Hebräisch, philologischer Exegese, Kirchengeschichte und Dogmatik in unserem zukünftigen Pfarrerberuf praktisch anfangen?“ Und weiter: „Das Studium reicht weder als Rüstzeug aus, um die Aufgaben des herkömmlichen Pfarramtes einigermaßen befriedigend ausüben zu können, noch leitet es an, ein neues, identitätsvermittelndes Berufskonzept zu entwickeln, geschweige denn, es in die Praxis umsetzen zu können“¹⁷.

3.3 Folgerungen aus dem Ansatz bei bestehenden Tätigkeitsfeldern

Das bisherige Studium qualifiziert nur unzureichend für heute tatsächlich ausgeübte Tätigkeiten.

Das disziplinentorientierte und in Fächer aufgesplitterte Studium ist einem Konzept entlehnt, das als TF den zukünftigen Theologen als Wissenschaftler vor Augen hat.

Es stellt sich mitunter die Frage, ob das Theologiestudium allein überhaupt für eine Tätigkeit qualifizieren kann¹⁸.

Die Entwicklung einer tätigkeitsfeldbezogenen Ausbildung ist notwendig.

¹⁵ Ebd. Tab. A 112 und A 113.

¹⁶ Ebd. 65. Vgl. Tab. A 69, A 70, 42.

¹⁷ Vgl. K. W. Dahm, *Beruf: Pfarrer*, München 1971. Dazu: *Theologia practica* 8 (1973), H. 2.

¹⁸ Im Bistum Münster gibt es in Kürze an drei Orten (Pfarreien) eine praxisbezogene Ausbildung, die vom Würzburger Fernkurs theologisch begleitet wird.

nen Ausbildung kann nur bedingt bei derzeitigen Tätigkeiten ansetzen. Der Spielraum zur Selbstbestimmung im pastoralen Bereich läßt Schwerpunkte entstehen, bei denen zu fragen ist, ob sie überhaupt einem theologischen TF zuzuordnen sind¹⁹.

Auch eine Untersuchung seelsorglicher Planungen kann kaum weiterhelfen, da unterschiedlichste Vorstellungen bestehen und eine Bedarfsplanung noch völlig in den Anfängen steckt. Die Bestallung von Pastoralassistenten und die damit mögliche Spezialisierung sind noch nicht so weit gediehen, daß daraus schon einheitliche und konkrete Umsetzungen für die Ausbildungsplanung möglich wären²⁰.

Die pragmatische Lösung zur Bestimmung von ausbildungsrelevanten TF wirft also erhebliche Probleme auf. Es ergeben sich nicht mehr als Orientierungsdaten für die erste Phase des Studiums²¹.

4. Ansätze zu einer Expertenbefragung

Die Kommission „Curricula in Theologie“ des Westdeutschen Fakultätentages, die sich mit Unterstützung der Deutschen Bischofskonferenz um eine Neuordnung der theologischen Studiengänge bemüht, hat einen Fragebogen entworfen und an Experten (z. B. die Regenten der Seminare) geschickt²². Die Antworten waren nicht sonderlich ermutigend, doch wird in allen Aussagen deutlich, daß ein Tätigkeitsfeldbezug in der Ausbildung gewünscht wird, auch in der ersten Phase, wobei es unterschiedliche Meinungen über den Beginn einer Spezialisierung gibt. Eine solche Praxisorientierung meint für die erste Phase nirgendwo eine ausgesprochene Spezialisierung des Studenten auf eine theologische Sonderaufgabe, die in jedem Fall der dritten Phase des Studiums vorbehalten bleibt.

¹⁹ Das ist sicher nicht der Fall bei Verwaltungstätigkeit (an 2. Stelle der ausgeübten TF aller Priester) oder gar Bautätigkeit. Wie aber ist es bei der Eheberatung? Gehört diese zum theologischen Aufgabenbereich? Ein theologischer Studiengang kann dafür sicher auch nicht qualifizieren.

²⁰ Vgl. L. Karrer, *Laientheologen in pastoralen Berufen*, Mainz 1974.

²¹ Mehr erwartet z. B. das Wissenschaftsministerium in NRW für so eindeutig scheinende Bereiche wie Ingenieur- und Naturwissenschaften auch nicht.

²² SKT 4 (voraussichtlicher Erscheinungstermin Mitte 1975) wird sich mit der Frage der TF befassen und auch eine Auswertung des Fragebogens bieten.

5. Art der Tätigkeitsfelder

Es gibt inzwischen eine Reihe von Katalogen, die theologische TF aufführen, sich interessanterweise zumeist aber nicht wesentlich voneinander unterscheiden. Von da aus wird eine vorläufige Bestimmung von TF erleichtert, so daß sich daran die Erstellung von Curricula erst einmal orientieren kann. Solche Kataloge bieten beispielsweise das Memorandum ökumenischer Universitätsinstitute²³, eine wohl von Mitgliedern der Sonderkommission der Deutschen Bischofskonferenz erarbeitete Empfehlung²⁴, das Theologisch-Pastorale Institut für berufsbegleitende Bildung in Mainz²⁵ und ein Symposium des Beirates der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen vom April 1974²⁶, das fünf TF als studienrelevant betrachtet, die von der Kommission „Curricula in Theologie“ in folgender Weise adaptiert wurden:

- Verkündigung und Erziehung;
- Beratung;
- Sozialarbeit, Gemeinwesenarbeit, Diakonie;
- Liturgie, Sakramente;
- Gemeindeorganisation, Gemeindeaufbau.

Schon für die erste Studienphase wird verlangt, daß ein Student sich einen Schwerpunkt sowohl in einer theologischen Disziplin als auch im Hinblick auf die spätere Praxis in einem TF wählt. Ein Praxisbezug wird von allen Disziplinen erwartet. Dabei sollen Schwerpunkte der Ausbildung in den einzelnen Phasen sein:

- erste Phase: praxisbegleitete Theoriebildung,
- zweite Phase: Einübung in die berufsspezifische Praxis in Rückbindung an die Theorie,
- dritte Phase: Reflexion der ausgeübten Berufspraxis in Selbst- und Fremdkontrolle.

Am TF „Beratung“ wird dies folgendermaßen exemplarisch konkretisiert:

Globalziel: Fähigkeit zur pastoralen Interaktion in Gruppen und in der Zweierbezie-

²³ Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter, Mainz – München 1973, 83.

²⁴ Empfehlungen zur Reform der Priesterausbildung an den theol. Fakultäten, Redaktion: H. Geist, Würzburg (Ende 1973!) (vervielf.)

²⁵ Fortbildung im kirchlichen Bereich. Überlegungen zur berufsbegleitenden Fortbildung im pastoralen Dienst, Mainz 1974.

²⁶ Vgl. Ergebnisprotokoll des Symposiums „Der Ort der Praktischen Theologie im Rahmen eines erneuerten Theologiestudiums“ vom 3./5. 4. 1974 in München (vervielf.).

hung bzw. zur Lebens- und Krisenilfe aus dem Glauben in der face-to-face-Beziehung. Schwerpunkt der ersten Phase: Begleitstudium

- Weckung von Problembewußtsein,
- allgemeine Orientierung in der praktischen Theologie.

Schwerpunkt der ersten Phase: Kernbereichsstudium

- Kenntnis von theoretischen und methodischen Ansätzen der seelsorglichen Beratung und ihrer Konsequenzen,
- Grundkenntnisse der wichtigsten allgemeinen, tiefen- und sozialpsychologischen Realitäten,
- exemplarische Erfahrungen durch Übungen zur Kontrolle von pastoraler Praxis durch Theorie und von pastoraler Theorie in Praxis.

Schwerpunkt der zweiten Phase:

Theoretische und praktische Vertiefung der in der ersten Phase erworbenen Qualifikationen und Vorbereitung auf die Praxis durch

- Clinical Pastoral Education,
- Ausbildung in begleitender Informationsanalyse und/oder Gesprächstherapie.

Schwerpunkte der dritten Phase:

- ständige Praxiskontrolle und -reflexion in Fallbesprechungsgruppen,
- evtl. Spezialausbildung zum Supervisor.

Es sind dies erste Entwürfe, die der weiteren Diskussion aller für die Ausbildung im theologischen Bereich Verantwortlichen bedürfen. Daß es dabei einer engen Zusammenarbeit der Lehrenden aller drei Studienphasen bedarf, damit eine Phase organisch auf der anderen aufbaut, ist selbstverständlich, leider aber noch längst keine Wirklichkeit. Gemeinsamer Überlegungen bedarf es auch, damit die Ausbildung für kirchliche Dienste nicht zunehmend in eine Fülle mehr und mehr unübersichtlicher Formen zerfällt. Gerade der mangelnde Tätigkeitsfeldbezug bisheriger traditioneller Ausbildung führt zu diesem Splitting²⁷. So sehr verschiedene Wege und Formen der Ausbildung wünschenswert sind, so muß doch am Ende eines jeden Ausbildungsganges ein vergleichbarer Standard des Ausgebildeten erreicht werden.

²⁷ Der Westdeutsche Fakultätentag (mit Vertretern Österreichs und der Schweiz) hat am 29./30. 10. 1974 einen TOP „Nichtakademische Wege zum Priestertum“ behandelt. Diese Wege scheinen zunehmend beschränkt zu werden.

Hermann Reifenberg

Tischseggen — Pessach — Brotbrechen — Hauseucharistie

Perspektiven eucharistischer Hausliturgie

Der folgende Beitrag ist ein Musterbeispiel dafür, wie Theorie und Praxis ineinander übergehen können. Das hier erarbeitete Modell dürfte für viele Seelsorger sehr anregend sein.

red

Wer Mahlgebräuche jüdischer Hausliturgie kennt, beispielsweise am Sabbatmahl teilnahm oder die Pessachfeier miterleben konnte, und vor diesem Hintergrund das christliche Brotbrechen betrachtet, den lassen bestimmte Eindrücke nicht mehr los¹. Die Teilnahme an solchen jüdischen Feiern vermittelt, und das sei in diesem Zusammenhang nachdrücklich herausgestellt, nicht etwa nur für Bibelwissenschaftler, sondern gerade auch für die Praktische Theologie — und hier speziell die Liturgik — unschätzbaren Gewinn².

1.1 Stellenwert des alttestamentlichen Hintergrundes der Eucharistie

Um Mißverständnisse zu vermeiden, muß dabei gleich zu Beginn eine Bemerkung vorausgeschickt werden. Eucharistie läßt sich keineswegs restlos aus jüdischem Brauchtum ableiten. Das wesentlich Neue, das Christus gebracht hat, ist au chhier das Entscheidende. Andererseits zeigt sich jedoch, speziell wenn man die Entwicklung der christlichen Liturgie samt ihren Überlagerungen im Laufe der Geschichte betrachtet, daß der Wurzelgrund, aus dem die Eucharistie entstand (Altes Testament, Judentum), eine wichtige Basis und ein ständiges, wertvolles und heilsames Korrektiv bildet. Man darf davon ausgehen, daß der Horizont: „Gehoben gestaltete (d. h. über den Alltagsbrauch hinausgehende), geistlich geprägte Mahlzeit“ (wobei die obengenannten

¹ Hinsichtlich des jüdischen Tischsegens, des Sabbatmahles, des Festtagssegens (Kiddusch), des Pessach (Sederabend) usw. vgl. entsprechende Lexika und Spezialabhandlungen. Knapp, aber instruktiv dazu und zum Folgenden: A. Hänggi — I. Pahl, *Præx eucharistica — Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Freiburg/Schw. 1968.

² Vgl. in diesem Zusammenhang den interessanten Bericht: E. Pax, *Warum studiert man Exegese in Jerusalem?* in: *Das Heilige Land 106* (1974) 10–15, hier bes. 11.

Ausformungen im Hintergrund stehen) ein in verschiedenster Hinsicht geeignetes Koordinatensystem darstellt, in welches die im Neuen Testament greifbaren unterschiedlichen Konzeptionen vom „Mahl des Herrn“ eingeordnet werden können.

1.2 Gruppenmesse und Gemeindemesse als Gegensätze?

Die angesprochenen jüdischen Feiern sind Familienliturgie. Wenn sie hier anvisiert wurden, geht es dabei jedoch keineswegs um eine Konfrontation oder ein Gegeneinander von Messe als Großgottesdienst und als Gruppenliturgie. Schon gar nicht darum, im Sinne eines Monopolanspruchs etwa *einer* Form das Wort zu reden. Wohl aber darum, neben dem einen auch dem anderen Modell, hier der „Hauseucharistie“, d. h. dem Familien- bzw. Kleingruppengottesdienst oder wie immer man es nennen will, sein gutes Recht zu sichern und seinen Wert herauszustellen. Dabei wird dieser Typ nicht als Miniausgabe einer Großfeier verstanden, sondern als eine eigenwertige Konzeption, wobei freilich, wie überhaupt bei christlicher Liturgie, stets alle Formen offen zueinander sein müssen.

1.3 Eucharistiefeier um den Tisch – legitim?

Was die Frage grundsätzlicher Legitimität von Eucharistiefeiern nach Art der „Tischgemeinschaft“ angeht, bestehen in den meisten christlichen Kirchen keine generellen Bedenken (mehr). Im Gegenteil. Kirchenleitungen, und zwar hier speziell interessierend katholische und protestantische, haben sogar entsprechende Weisungen herausgegeben. Deshalb kann hier betreffs dieser Frage auf derartige Äußerungen verwiesen werden³. Was die katholische Kirche angeht, seien vor allem die Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz genannt⁴.

2. Hauseucharistie und Praxis

Aus den besagten Gründen kann unser jetziges Augenmerk auf die praktische Seite der

³ Dazu vgl. C. Mahrenholz – H. von Schade (Hrsg.), Abendmahlsordinarien, Hamburg 1972. Ferner H. Löwe – J. Lütticken – C. Zippert – W. Stökl – J. Boeckh, Abendmahl in der Tischgemeinschaft, Kassel 1971.

⁴ Vgl. Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz für die Meßfeier kleiner Gemeinschaften (Gruppenmessen), approbiert von der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 24. 9. 1970 in Fulda. – Bzgl. Text vgl. Anm. 5.

Hauseucharistie gerichtet werden. Dabei handelt es sich weniger darum, etwa die allgemeinen Verordnungen zu interpretieren und Grundmodelle anzubieten, sondern bestimmte spezielle Fragen anzupeilen⁵.

2.1 Hauseucharistie und Spiritualität

Wie die Praxis zeigt, ist die Hauseucharistie eine überaus vielfältige Quelle geistlicher Begegnung und spiritueller Gewinn. Selbstverständlich müssen zuvor mancherlei Voraussetzungen geprüft werden, man muß beispielsweise erkunden, welche konkrete Form bzw. welche von Lebensalter, Umständen usw. her bedingten Adaptationen angebracht sind und vieles andere mehr. Besonderer Akzent kommt ferner dem stetigen Bemühen um das geistliche Fundament, dem grundsätzlich sachgemäßen Vollzug und der rechten Weiterführung ins Leben zu.

Daneben darf man aber nicht übersehen, daß die Form im engeren Sinn, also das „Wie“ der Feier selbst, große Bedeutung besitzt. Einerseits ist in sie das Wesentliche eingebettet, andererseits erfährt die Form ihre Prägung von diesem Kern. Was die Gestaltung im einzelnen betrifft, zeigt sich, daß menschliche Formen leicht abschleifen und daß auch die Hauseucharistie dabei keine Ausnahme macht. Deshalb muß nicht zuletzt die Gestaltung immer wieder neu belebt und durchdacht werden. Eine Möglichkeit, dem Abnutzungsprozeß entgegenzuwirken, ist das stete Bemühen um Entdeckung des „Neuen im Alten“, eine andere die verantwortbare Suche nach neuen und abwechslungsreichen Formen. Freilich: verantwortbar! Und zwar vor „Ihm“ und der Gemeinde. Auf solchem Gesamthintergrund steht auch die hier angesprochene Thematik sowie der angebotene Gestaltungsvorschlag. Er versteht sich weniger im Sinne von Alltagsmodell als vielmehr als ein Sondermodell, gedacht für bestimmte Situationen und Gelegenheiten.

2.2 Hauseucharistie und Familienliturgie

Eine Frage der Überschrift muß noch gestreift werden: Hausliturgie – Familienliturgie. Betrachtet man die oben andeutungsweise ge-

⁵ Hinsichtlich grundsätzlicher Fragen, Modelle und Erfahrungen bzgl. Messe im kleinen Kreis vgl. H. Reifenberg, Hauseucharistie – Gedanken und Modelle, München 1973. Darin 169–181 auch die in Anm. 4 genannten Richtlinien.

nannten und die sonstigen jüdischen Hausfeiern und vergleicht damit die christliche Praxis, fällt hinsichtlich Familienliturgie die Bilanz auf Seite der letzteren etwas mager aus. Sicher kann man auf im christlichen Raum übliches Familiengebet, Bibellesung, Tischsegen und auf ein vom Sonntag, von Festen oder von der Kirchenjahreszeit geprägtes Brauchtum verweisen. Doch ohne Zweifel ist dieses Angebot erweiterungsfähig und -bedürftig sowie vor allem vertiefbar. Daß dabei der Hauseucharistie als Messe im „kleinen Kreis“ grundsätzlich ein wirksamer Stellenwert zukommt, kann man kaum bestreiten. Was die praktische Verwirklichung angeht, muß in dieser Beziehung selbstverständlich noch manches durchdacht werden. Ferner treten, etwa infolge der Belastung kirchlicher Dienste, hinsichtlich Hausmesse mitunter Termschwierigkeiten und andere Probleme auf⁶. Dennoch ist nachdrücklich darauf zu verweisen, daß in Verbindung mit konstruktiver pastoraler Planung, beispielsweise dem Besuch des Gemeindegemeindeglieds in der Familie u. ä., zahlreiche praktikable Ansätze zum Vollzug einer Hauseucharistie bestehen. Gelegenheiten gibt es viele, und zwar frohe und ernste, Feste und Normalanlässe⁷.

Nicht vergessen sei, daß Hauseucharistie bzw. die hier anvisierte Form, speziell was „Anwendungsmöglichkeiten“ betrifft, manche über die geläufigen Aspekte hinausgehenden, bisher wenig reflektierten Perspektiven enthält. Dies geht u. a. gerade zahlreiche außerordentliche Anlässe an. So konnten z. B., wie eigene Erfahrung bestätigt, Christen auf Reisen in asiatische Gebiete auf diese Weise (d. h. nach Art der Hauseucharistie) selbst unter extremen Umständen⁸ des Geschehens der Eucharistie teilhaftig werden.

2.3 Eucharistieverständnis und Sonderformen der Hauseucharistie

Um das Eucharistieverständnis zu vertiefen bzw. immer wieder neu zu gewinnen, sind unterschiedliche Wege möglich. Neben den

⁶ Dazu *Reifenberg*, passim, speziell 60 ff (Messe im kleinen Kreis in gemeindlicher Praxis – Hintergrund, Anlässe, Möglichkeiten).

⁷ Vgl. dazu die durchaus erweiterungsfähige Aufzählung ebd. 65 f.

⁸ Hier ist daran zu denken, daß bei einer solchen Fahrt Ausstattung, Geräte und Gewänder fehlten bzw. abhanden kamen.

bekanntten Hilfen wie Einführung, entsprechende Gestaltung der Feier und Nachbereitung kann auch die Hauseucharistie einen wertvollen Beitrag leisten.

Dabei kommt in Gruppen, die schon öfters Eucharistie im kleinen Kreis gefeiert haben, nach einer gewissen Zeit vielfach das Bedürfnis auf, das Herrenmahl einmal in einer Form zu begehen, die möglichst stark mit den im Neuen Testament angedeuteten Perspektiven korrespondiert. Das besagt im Kern: wirkliches Festmahl, freilich mit geistlicher Prägung. Wenn dabei auch die obengenannten, vom jüdischen Brauchtum herrührenden Modelle sowie die Synoptikerberichte bzw. das Herrenmahl der frühen Christenheit (vgl. *Apg*; *Paulus*)⁹ im Hintergrund stehen, ist jedoch hinsichtlich des Rahmens nicht nur bzw. unbedingt an Details dieser Feiern (etwa Pessachbräuche) gedacht, sondern vor allem an eine enge Verbindung der Stiftung Jesu mit einer echten Mahlzeit. Hinsichtlich der Gestaltung eines solchen „Mahlhaltens“ tritt immer wieder der Wunsch auf, einmal heute übliche Konzeptionen bzw. Tischbräuche zugrunde zu legen. Näherhin handelt es sich dabei um Formen, wie sie etwa in Verbindung mit Mählern an kirchlichen Festen und Anlässen (Trauung) u. ä. praktiziert werden. Dabei ist das sie durchziehende geistliche Motiv (bzw. der Akzent) das Entscheidende, nicht etwa „Aufwand“.

Neben dem oben skizzierten Ansatz der Begehung einer solchen Feier, d. h. im Anschluß an eine längere Zeit der Praxis von „Hausmessen“, sei hier noch eine andere Erfahrung mitgeteilt. Es hat sich gezeigt, daß auch Christen, die nicht auf eine derartige Erfahrung (von Hauseucharistie im engeren Sinne) zurückgreifen können, ja sogar solche, denen das Eucharistieverständnis abhanden gekommen ist (bzw. wo ein solches nur schwach vorhanden war), mittels eines solchen Erlebnisses (wieder oder sogar erstmals) zu einem für sie geradezu fundamentalen Verstehen der Eucharistie bzw. zum Einstieg in entsprechende Perspektiven gelangen (können)¹⁰.

⁹ Dazu vgl. die entsprechenden exegetischen Werke. In bestimmter Hinsicht äußerst anregende Perspektiven vermittelt *R. Feneberg*, *Christliche Passafeier und Abendmahl*, München 1971.

¹⁰ Vgl. dazu auch in diese Richtung gehende Erfahrungen der früheren Jugendbewegung, ausgesprochen

3. Situation zum vorliegenden Ansatz

Überlegungen der geschilderten Art haben in einer im obigen Sinne gemischten Gruppe dazu geführt, einmal einen derartigen Weg der Eucharistiefeyer anzuvisieren. Vertreten waren Mitglieder, die schon Gruppenmessen nach den vorhandenen Richtlinien gefeiert hatten, aber auch solche, denen derartige Erfahrungen fehlten. Die Idee war, nach theoretischer Durchleuchtung entsprechender biblischer, systematischer und praktischer Positionen zu einem Modell zu kommen, das man als gangbaren Weg anbieten und zur Diskussion stellen konnte. Die Gedankenschritte dazu und das Ergebnis sollen hier skizziert werden.

3.1 Wege zum Ziel

Um die Ergebnisse besser einordnen zu können, ist es gut, das Vorfeld und den Werdegang kurz zu kennzeichnen. Im Rahmen einer Zusammenkunft junger Christen unter dem Thema „Gottesdienst und Improvisation“ sollte der Versuch gemacht werden, sich mit dem einschlägigen Problemkreis zu beschäftigen¹¹. Zunächst ging es darum, grundsätzliche Fragen zu erörtern. Wie erwähnt, stand als Ideal im Hintergrund, ein Modell zu entwickeln. Um jedoch Hast, Zeitdruck usw. zu vermeiden, wurde klar herausgestellt, daß die Zusammenkünfte auch ohne ein solches konkretes Ergebnis echter Vertiefung dienlich bzw. sinnvoll seien¹².

Die Gespräche bewegten sich etwa auf folgender Spur: Hintergrund der Eucharistie, Perspektiven alttestamentlich-jüdischer Mahlzeiten und Wandel der Formen des christlichen Kultes im Laufe der Geschichte. Alle die vielfältigen Variationen in West und Ost kreisen jedoch stets um ein Thema. Dies lautet: Gedenken der Heilstat Jesu im Rahmen eines Vollzuges (Mahles), der in der Christenheit als Vermächtnis des Herrn geglaubt und als sein Wunsch begangen wird,

wobei Brot und Wein eine wesentliche Rolle spielen und in Verbindung damit Koinonia (Teilhabe) mit ihm geschieht.

Gemäß Überlieferung der Christenheit erfolgt dabei an bestimmter Stelle (Stellen) ein ausdrücklicher Bezug auf das Tun Jesu, und zwar speziell auf einen „Umkreis“, den man am trefflichsten mit „Paschageschehen“ umschreibt. Dieser Bezug steht auf dem Hintergrund des überlieferten „Tut dies zum Gedenken an mich“ (Lk 22, 19; 1 Kor 11, 24), rührt also vom Herrn her und geht auf ihn zu. Das bedeutet: man versammelt sich „im Namen Jesu“ zu seinem „Gedenken“. Das Gedenken verdichtet sich in spezifischer Weise im „Horizont“ von Brot und Wein. Im besagten „Horizont“ erhalten diese Elemente eine höhere Dimension, d. h. bleiben nicht mehr bloße („nur“) Nahrungsmittel bzw. Zeichen der Festesfreude usw., sondern werden zu „Gaben des Herrn“. In seinem Geist teilt man sie und genießt sie.

In Verbindung mit diesem Kerngehalt werden, nicht zuletzt mittels der verschiedenen Akte des kommunikativen Phänomens „Mahl feiern“, wesentliche Aspekte des Christlichen wie Hingabebereitschaft repräsentiert bzw. realisiert. Vor allem: der Willige („Würdige“) erhält in vertieftem Maße Anteil an Jesu Lebensstrom und an der Gemeinschaft mit den Brüdern und Schwestern (Kirche).

Bei der Frage nach dem „Wie“ des Mahles, näherhin des genannten zentralen Aktes und seiner Lokalisierung, stößt man im Neuen Testament auf Perspektiven wie Tischsegnen, Sabbatmahl nebst Verwandtem und Pessach. Als Elemente der Kernhandlung treten uns dabei in den neutestamentlichen Berichten einerseits verbale Bestandteile, andererseits Tätigkeiten entgegen. Stabile Elemente (dieser beiden Felder) sind zunächst das aus dem alttestamentlich-jüdischen Brauchtum herrührende (a) Nehmen der Gaben, (b) der Segensspruch, (c) das Teilen (Brechen) und (d) die Speisung. Dazu kommt das entscheidend Neue. Es ist die neue Deutung, die Jesus gibt („Konsekration“)¹³. Wie nun die Liturgiegeschichte lehrt, hat man das Kernstück je nach Raum und Zeit (vgl. schon Synoptiker; Paulus) je unterschiedlich eingebettet, umkleidet

¹³ Dazu vgl. die synoptischen Einsetzungsberichte nebst 1 Kor 11, 23 ff, mit den entsprechenden Partien der jüdischen Pessach-Haggadah.

von W. Dirks, Fünfzig Jahre Burg Rothenfels, in: Vereinigung der Freunde von Burg Rothenfels (Hrsg.) [Rothenfeler Schriften, Bd. 1], Burg Rothenfels 1968, 3-7, hier bes. 6.

¹¹ Es handelt sich um eine Veranstaltung des Seminars für Liturgiewissenschaft der Gesamthochschule Bamberg. An dieser Stelle sei allen Teilnehmern für ihre rührige Mitarbeit gedankt!

¹² Die „Übungen“ erstreckten sich zusammengenommen über einen Zeitraum von vier Monaten.

und differenziert (vgl. Patrologie; Liturgiegeschichte).

Von letzterem Faktum her entsteht die Frage, ob nicht auch gegenwärtige Formen („gehobenen Mahlhaltens mit geistlicher Prägung“) einen legitimen Rahmen für Eucharistie abgeben können. Da man in der hier geschilderten Gruppe zur Überzeugung kam, dies sei der Fall, wurde versucht, den Aufriß eines solchen Mahles zu ermitteln und zu klären, wo das besagte „zentrale Tun“ (d. h. Konsekration) eingesetzt werden könne.

Ein besonderes Anliegen der Bemühungen war es dabei, das „Geistliche“ des so gewonnenen Mahlmodells nachhaltig (etwa durch über die Kernhandlung hinausgehende zusätzliche Elemente) zu akzentuieren. Auf diese Weise sollte die Legitimität liturgischer Entwicklung, d. h. die Berechtigung, je nach Raum und Zeit unterschiedliche Ausdeutungen hinzuzufügen zu dürfen, bejaht und sinnfällig gemacht werden. Dabei gingen die Überlegungen dahin, diesbezügliche zusätzliche Elemente so zu konzipieren, daß sie auswechselbar waren, also ein zwar hinsichtlich Details je nach Umständen veränderliches, sonst aber stabiles Rahmenmodell entstand.

Nach mancherlei Abwägen entwickelte sich, wohlgemeint als *eine* Möglichkeit, ein realisierbar und diskutierbar erscheinendes Konzept.

3.2 Perspektiven des Modells

Die Zusammenkunft steht unter einem Thema. Bei dem hier ins Auge gefaßten Versuch wurde der Ausspruch „Löschet den Geist nicht aus“ (1 Thess 5, 20) vereinbart. Gedacht war, daß sich jeder Teilnehmer auf die Eucharistie u. a. in der Weise „vorbereitet“, daß er dieses Motto etwa acht Tage lang in seine Meditationen aufnimmt. Die gewonnenen geistlichen Erfahrungen (Meditationsergebnisse) und dazu das Charisma des Augenblicks (Kairos) sollten die Basis für ein geistliches Sprechen, Erleben und Beten (bei der Feier) bilden. Die technischen Vorbereitungen für die Eucharistie besorgt der Vorsteher der Feier in Verbindung mit der Hausgemeinschaft, wo die Zusammenkunft stattfindet.

Das erwähnte meditativ-dialogische Element

bildet, das wurde klar herausgestellt, einen echten und eigenständigen Part der Feier. Daneben dient es aber zugleich als Einstimmung auf das Ganze. Deshalb schien es angebracht, es im Anfangsteil anzusiedeln. Da die ganze Feier, wie erstrebt, dem Stil eines „Symposions (mit Mahl)“ verpflichtet sein sollte, hat es sich zugleich dessen Konzept, und zwar, wie geplant – dem eines Mahles in heutzutage üblicher Form – einzufügen. Darum bildet ein heutzutage üblicher *Auftakt* zu einem solchen Festmahl den eröffnenden Beginn: Sich versammeln (Empfang), etwas verweilen, zu Tisch bitten (Hausvater) sowie der Aufforderung zum Mahl Folge leisten (Gäste)¹⁴.

Am Tisch markiert ein kurzes *Einleitungswort*, etwa des Hausvaters (vgl. Tischrede)¹⁵, den Anfang, danach kommt das *Vor-Tischgebet*¹⁶. Gemäß bei feierlichen Mahlzeiten üblicher Sitte reicht man nun ein Getränk bzw. eine *Vorspeise* o. ä. (Um die Vorbereitung des Erforderlichen haben sich die Gastgeber bemüht.) In Fortführung der Eröffnung entfaltet sich nach und nach das *Gespräch* zum Thema¹⁷. Dabei sollte man sich des Hintergrunds der Feier bewußt bleiben und deshalb einerseits zwar eine gewisse Steuerung in Kauf nehmen, andererseits aber Dirigismus und Steifheit auf alle Fälle vermeiden.

Ist eine gewisse Abrundung erreicht, erfolgt durch den Vorsteher in ungezwungener Weise die *Überleitung* zum „Hauptmahl“¹⁸. An sei-

¹⁴ Vgl. dazu das bei solchen Anlässen übliche Brauchtum.

¹⁵ Die „Begrüßung – Tischrede“ steht am Anfang und kann so einerseits zu einer gewissen Sammlung beitragen, andererseits die Zusammenkunft deuten usw. und zum Gebet überleiten.

¹⁶ Im Begriff „Vor-Tischgebet“ stecken zahlreiche Perspektiven, etwa Tischgebet allgemein (vgl. auch jüdische Praxis), „Tagesgebet“ der Gemeindefeier usw.

¹⁷ Beim „Geistlichen Gespräch“ ist daran zu denken, daß zunächst persönliche und familiäre Motive anklingen, dann eine Überleitung auf eine „religiöse“ Linie erfolgt und schließlich das „Thema“ anvisiert wird. Dabei sind durchaus kritische Gedanken möglich. Evtl. kann ein gebetsähnlicher Abschluß, ein Bekenntnis („Credo“) o. ä. folgen. – Die Beachtung eines Themas bewahrt solche Feiern vor Eintönigkeit. Es hat eine ähnliche Funktion wie etwa das Maßformular u. ä. Während in diesem Teil „kritische“ Beiträge durchaus am Platze sind, ist das „Nach-Tischgebet“ ganz der Preisung (Dank, Lob, Bitte) gewidmet.

¹⁸ Da bei einer solchen Feier kein enger zeitlicher Rahmen besteht, kann sich das Gespräch gebührend entfalten. Doch darf es nicht ausufern. Ist eine gewisse Abrundung (des Gespräches) erreicht, soll die Überleitung erfolgen. Hierbei kann sich – über Konsekration usw. hinaus – in entscheidendem Maße die „Qualität“ des Vorstehers bekunden.

nem Beginn hat die „Broteucharistie“, d. h. Konsekration des Brotes nebst Kommunion (des eucharistischen Brotes) ihren Platz (vgl. Aufriß)¹⁹. Ihr schließt sich das („profane“) *Hauptmahl* in üblicher Form an²⁰. Gegen Ende dieses Teiles ist (nach einer *Überleitung*) – ähnlich wie in einem Überlieferungsstrang neutestamentlichen Mahlberichts – die „Weineucharistie“, d. h. Konsekration des Weines nebst Kommunion (dieses eucharistischen Weines) angesiedelt (vgl. Aufriß)²¹. Im Anschluß an eine *Akklamation* (Wechselspruch) und besinnliche *Stille* beendet das *Nach-Tischgebet*, im Sinne von „Eucharistia“ (Hochgebet) gestaltet (nebst einer *Doxologie*, d. h. Lobpreis), den Hauptteil der Zusammenkunft²².

Nun folgt eine *Überleitung*, sodann der aufgelockerte *Ausklang*, und zwar je nach Familiensitte, Teilnehmerkreis, Situation u. ä. geprägt. Eine solche Lösung des Endteils ermöglicht es auch, daß sich die Feier unterschiedlich auflösen kann, entweder im Zuge eines allgemeinen Aufbruchs oder nach und nach, d. h. Verabschiedung einzelner gemäß Lage der Dinge.

3.3 Aufriß der Feier

Schematisch betrachtet ergibt sich aus den skizzierten Überlegungen folgender Aufriß:

Herrenmahl nach Art gehoben gestalteter geistlich geprägter Tischgemeinschaft

¹⁹ Die Broteucharistie ist, wie die ntl. Berichte zeigen, ein sehr komplexes Gebilde. Hinsichtlich hier anvisierter Perspektiven wäre an die Herrenworte der Messe (Konsekration) und an den Gabendarbringungskreis der Messe (Berakah) zu denken. Vgl. auch Anm. 21.

²⁰ Hinsichtlich der Gestaltung des Hauptmahls sei an festliche Formen (Gespräch; Musik usw.) erinnert.

²¹ Der „Bogen“ eines Mahles richtet sich nach verschiedenen Gegebenheiten wie Speisefolge usw. Die hier vorgesehene „Weineucharistie“ (gemäß einem ntl. Traditionsstrang an das Ende des Hauptteils gesetzt) soll dann erfolgen, wenn eine gewisse Zäsur des Mahles erreicht ist. Im „Umkreis“ dieser Zäsur kann eine Überleitung des Vorstehers die Brücke zur Weineucharistie (die ähnlich wie die Broteucharistie gestaltet ist; vgl. Anm. 19) schlagen.

²² Im Begriff „Nach-Tischgebet“ stecken mehrere Perspektiven, vor allem Tischgebet (Dank) allgemein (vgl. auch jüdische Praxis), Eucharistiegebet der Gemeindefeier (Kanon) und Abschlußgebet der Messe. Grundidee ist Dank (Denken – Gedenken), Lob und Bitte (ähnlich wie im Kanon der Messe). Hinsichtlich Gestaltung sei an passende Elemente der Gemeindefeier erinnert. Als Beispiele denkbar: Part des Vorstehers, Akklamationen, die Teilnehmer geben Dankmotive; die Beteiligten äußern Bittanliegen („Fürbitten“, Memento). Dieser „Dialog“, der sich durchaus (in gewissem Rahmen) ausweiten kann, hat eine andere Funktion als der Dialog (Gespräch) zu Beginn. Hier geht es um Eucharistie – Lobpreis.

A) Auftakt

- I. Zusammenkunft – Empfang der Gäste
- II. Hausherr bittet zu Tisch

B) Mahl

I. Eröffnung

- a) Am Tisch kurze Deutung der Zusammenkunft („Begrüßung“) in einigen knappen Sätzen
- b) Vor-Tischgebet, d. h. eröffnende Preisung (Gebet; evtl. mit Vater unser)
- c) Vorspeise
- d) Geistliches Gespräch (Thema)

II. Hauptmahl

a) Überleitung

- b) Beginn des Hauptmahls mit Broteucharistie:

1. Nehmen des Brotes
2. Segensspruch über das Brot (Berakah)
3. Jesuswort („Konsekration“)
4. Erläuterndes Deutewort zur Brechung (vgl. 1 Kor 10, 16 b)

5. Austeilen und Speisung

c) Es folgt das Hauptmahl

- d) Überleitung (gegen Schluß des Hauptmahles)

e) Beschluß des Hauptmahles mit Weineucharistie:

1. Nehmen des Weines (Becher)
2. Segensspruch über den Wein (Berakah)
3. Jesuswort („Konsekration“)
4. Erläuterndes Deutewort zum Teilen (vgl. 1 Kor 10, 16 a)

5. Austeilen und Genuß

f) Akklamation (z. B. „Geheimnis des Glaubens“)

g) Stille u. ä.

- h) Nach-Tischgebet, d. h. beendende Preisung (Eucharistia) als Dank (Danken – Gedenken), Lob und Bitte (mit aktuellem Bezug hinsichtlich der drei genannten Teilbereiche; evtl. Vater unser)

i) Doxologie (Lobpreisung)

III. Ausklang

a) Überleitung

b) Nachspeise

c) Beisammensein

C) Abschluß

I. Verabschiedung

II. Aufbruch

4. Aphorismen zum Vollzug

Überschauen wir die einzelnen Stationen und fragen nach einem zusammenfassenden Ergebnis (von Vorarbeit und Vollzug), erscheint es instruktiv, kurz die Perspektiven zu nennen, die (nach einer gewissen Zeitspanne und damit verbundenen Einzelüberlegungen) bei einer abschließenden Etappenbesprechung des Kreises zutage traten. Grundsätzlich kam heraus, daß man das Modell als Ganzes überaus positiv beurteilte. Abgesehen von Einzelheiten, die zu modifizieren sind (was für manche Parteien gleichbedeutend ist mit ständig „verbessern“), wurde zunächst hervorgehoben, daß die Feier abgerundet („aus einem Guß“) und ungezwungen sei.

Wohlthuend erschien ferner die schlichte Feierlichkeit und Innerlichkeit. Dabei zeigte sich, daß diese Faktoren durch gepflegte Gestaltung, dezenten Schmuck u. ä. wertvolle Impulse erhalten, (äußerlicher) Aufwand aber unnötig und überflüssig ist. Ganz besonders wurde es begrüßt, daß man sich „Zeit für Gott und füreinander“ nimmt (auch uhrzeitmäßig gemeint) bzw. Routine, Zeitdruck und damit zusammenhängende Mängel entfallen. Alles in allem: eine solche Zusammenkunft kann wertvollen geistlichen Gewinn vermitteln. Dies betrifft zunächst die Feier selbst. Daneben gilt das aber auch hinsichtlich der Impulse für die sonstigen Bereiche des Glaubens, das Leben aus ihm und das, was damit zusammenhängt. Vor allem: Eine derartige Feier bildet eine nicht zu unterschätzende Vertiefung und Bereicherung des Gottesdienstlichen im weitesten Sinne. Dies nicht zuletzt deshalb, weil die so gestaltete Zusammenkunft einerseits eine neue Dimension für die Eucharistie eröffnet, andererseits die übrigen Formen, speziell die nach Art der Gemeindemesse gefeierten, daraus großen Nutzen ziehen.

Karl Frielingsdorf

Seelsorgliche Praxisberatung (Supervision) im Theologiestudium

Der folgende Beitrag beschreibt die Erfahrungen mehrerer Gruppen von Theologiestudenten, mit denen der Verfasser eine

„seelsorgliche Praxisberatung“ durchgeführt hat. Die guten Erfahrungen zeigen, daß auf diesem Weg ein wichtiger Beitrag zur Vermittlung von theologischer Theorie und seelsorglicher Praxis geleistet werden kann. Das hier beschriebene Modell läßt sich auch auf gemischte Gruppen von Studenten und erfahrenen Praktikern oder auch von Praktikern allein anwenden. red

1. Was ist „Seelsorgliche Praxisberatung“ (Supervision)?

1.1 Die Frage nach den Gründen für Erfolg und Mißerfolg

Seit vier Semestern wird den Theologiestudenten der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt eine „Seelsorgliche Praxisberatung“ in Gruppen angeboten. Die Idee für diese Lehrveranstaltung entstand bei einem Gespräch mit Studenten über den Praxisbezug des Theologiestudiums. Diesem Gespräch lagen zwei Modelle des amerikanischen „Field Education Program“ zu Grunde, das seit Jahren in der Theologenausbildung praktiziert wird: Die Studenten arbeiten während ihres Theologiestudiums in verschiedenen Praxisfeldern unter Anleitung und Kontrolle eines Supervisors, der zudem in Praxisberatungsgruppen diese pastoralen Erfahrungen mit ihnen reflektiert und aufarbeitet.

1.2 „Praxisberatung“ und „Supervision“

Der Begriff „Praxisberatung“ wird hier als deutsche Übersetzung von „Supervision“ benutzt. Die Supervision wurde zuerst in den angelsächsischen Ländern im Zusammenhang mit der Ausbildung für Sozialarbeit entwickelt¹. Wir wählen den Begriff „Praxisberatung“ deshalb, weil einmal die meisten amerikanischen Fachausdrücke für die Methoden der Sozialarbeit bereits in deutscher Übersetzung vorliegen und gebraucht werden². Andererseits klingt das angelsächsische Wort ‚Supervision‘ nicht nur etwas mysteriös. Es ist auch von der Diskussion um die Rolle und die Position des Supervisors so vorbelastet, daß die von uns betonte Aus-

¹ C. F. Wieringa, Einzel- und Gruppensupervision im Rahmen der Sozialen Gruppenarbeit, in: D. von Caemmerer (Hrsg.), Praxisberatung (Supervision). Ein Quellenband, Freiburg 1970, 290 ff.

² Z. B. Einzelhilfe (Casework), soziale Gruppenarbeit (Groupwork) und Gemeinwesenarbeit (Community Organization).

bildungsfunktion leicht zu kurz kommen könnte³.

„Seelsorgliche Praxisberatung“ verstehen wir also hier im Sinne der Supervision als einen Lehr- und Lernprozeß von Theologiestudenten in Gruppen von 4 bis 6 Teilnehmern (die Einzelberatung nicht ausgeschlossen). Die „Seelsorgliche Praxisberatung“ strebt einen Prozeß persönlicher Veränderung an, in dessen Verlauf die Teilnehmer ihre emotionalen und intellektuellen Fähigkeiten weiterentwickeln. Sie sollen über das imitierende Lernen hinaus befähigt werden, selbstverantwortlich und eigenständig die aus dem Studium gewonnenen Erkenntnisse in der seelsorglichen Praxis umzusetzen und ihr berufliches Planen und Handeln zu verbessern⁴.

Bessere Methoden

Bei dieser Befähigung zu einem besseren Handeln im seelsorglichen Praxisfeld geht es immer wieder um die methodischen Elemente der Diagnose, der Zielsetzung oder Planung, des Intervenierens und der alles reflektierenden Auswertung.

Hier unterscheidet sich die „Seelsorgliche Praxisberatung“ von der bloßen Praxishilfe oder Praxisanleitung, wo z. B. ein Praktikant in sein Arbeitsgebiet eingeführt wird, wo ein Tutor mit einer Studentengruppe Praxiserfahrungen bespricht oder ein Dozent Studenten auf ein Praktikum vorbereitet oder ihnen hilft, die vielfältigen Eindrücke des Praktikums zusammenzufassen. Zwar sind die eben genannten Elemente – besonders zu Beginn – auch in der Praxisberatung vorhanden, die jedoch schon bald über die bloße Praxisanleitung und Befähigung zu methodischem Arbeiten hinausgeht: Die „Seelsorgliche Praxisberatung“ hat mit dem Lernen in und an der Praxis (das theologische Wissen eingeschlossen) zu tun und will letztlich Lernerfahrungen und Handlungsstrategien für die seelsorgliche Arbeit mit Einzelnen und Gruppen bzw. Institutionen vermitteln.

³ Vgl. zu der gesamten Begriffsproblematik D. Caemmerer, Praxisberatung, 11 ff.

⁴ Natürlich ist die Voraussetzung für eine Teilnahme an der Praxisberatungsgruppe, daß die Studierenden seelsorglich tätig sind und über ein gewisses Maß an theoretischem Wissen und praktischer Erfahrung verfügen.

2. Lernziele und angewandte Methoden

2.1 Die Lernziele – gemeinsam erarbeitet

Die Lernziele für die „Seelsorgliche Praxisberatung“ wurden gewöhnlich in vorbereitenden Einzel- und Gruppengesprächen von Teilnehmern und mir als Praxisberater geklärt und festgelegt. Dabei ergab sich für die bisherigen 5 Gruppen etwa folgendes *Globalziel*: durch eine qualifizierte Reflexion der eigenen seelsorglichen Tätigkeit eine Verbesserung der beruflichen Praxis zu erreichen. Das sollte einmal durch ein besseres Wahrnehmen, Überprüfen und Handhaben der eigenen Gefühle und Verhaltensweisen geschehen. Andererseits sollten die Teilnehmer durch eine in der Praxisberatung erweiterte Selbsteinsicht lernen, sich selbst mehr als ganzer Mensch, d. h. mit seinem Fühlen und Denken, mit seiner Gläubigkeit, seinem theologischen und methodischen Wissen einzubringen. Dadurch würden sie eine qualitativ bessere Beziehung zu Einzelnen und Gruppen herstellen können, die eigenen Fähigkeiten besser entwickeln und die seelsorgliche Arbeit weniger behindern.

Neben diesem globalen Lernziel formulierten die verschiedenen Gruppen noch einige für sie *spezifische Wünsche und Lernziele*, von denen die wichtigsten hier genannt seien:

- Kennenlernen der eigenen Fähigkeiten und Behinderungen im Kommunikationsgeschehen und in der Zusammenarbeit;
- mit den eigenen Gefühlen, Ängsten, Bedürfnissen sowie mit Macht und Abhängigkeit besser umgehen lernen (Problem von Nähe und Distanz; Übertragung und Gegenübertragung);
- die Frage nach der eigenen Identität und der beruflichen Motivation klären und vertiefen;
- mit Konfliktsituationen sowie mit den eigenen und fremden Normen und Wertvorstellungen besser umgehen lernen;
- Möglichkeiten kennenlernen, um sich selbst und das theologische Wissen besser in das seelsorgliche Tun einbringen zu können (authentische Seelsorge).

Wie viele dieser Lernziele erreicht wurden, hing einmal von der „Vorbildung“ und Sensibilität der Teilnehmer und zum anderen von der Intensität der Arbeit in den Praxis-

beratungsgruppen ab: inwieweit es die Teilnehmer fertig brachten, sich selbst und ihre Probleme einzubringen und das Feedback anzunehmen und zu integrieren.

Wichtig scheint mir in diesem Zusammenhang, daß die Lernziele von der Gruppe und vom Praxisberater gemeinsam erarbeitet und festgelegt wurden und daß man in immer wieder eingeschobenen Reflexionsstufen gemeinsam fragte, welche Lernziele aus welchem Grunde erreicht oder nicht erreicht wurden und welche eventuell neu zu formulieren und zu korrigieren seien. Diese Lernzielkontrolle hatte nicht nur den Vorteil, daß die vielen Lernziele realistisch eingeschränkt wurden. Sie machte auch den Lernprozeß für die einzelnen Teilnehmer durchsichtiger, erhöhte die Lernmotivation und trug wesentlich zu einem partnerschaftlichen Arbeitsstil bei.

2.2 Methoden: Selbststudium, Protokolle, Berichte

Was die *Methoden* betrifft, so wurde das theoretische Wissen weniger durch die Kurzinformationen des Leiters und durch zusammenfassende Papiere als vielmehr mit Hilfe des Selbststudiums vermittelt. Im Vordergrund standen eindeutig Protokolle und Berichte der einzelnen Teilnehmer über konkrete Praxisprobleme.

Ein *Protokoll* sollte möglichst konkrete Aussagen über das eigene Verhalten und die persönlichen Eindrücke und Empfindungen des Protokollanten enthalten, was den Studenten beim ersten Protokoll gewöhnlich ziemlich schwer fiel. Das Protokoll war in vier Punkte aufgliedert:

- 1) Einführung in die Situation und Problematik mit einer kurzen Beschreibung der beteiligten Personen und des sozialen Umfeldes (Daten, erste Analyse und Diagnose);
 - 2) Planung und Zielsetzung;
 - 3) Ablauf und Durchführung, möglichst mit wörtlichen Passagen, wobei vor allem das Verhalten und die Gefühlsreaktionen des Praktikanten sowie die Wirkung auf die anderen im Vordergrund der Darstellung stehen sollte;
 - 4) eine kritische Beurteilung und Auswertung des Praktikanten mit eigenen Verbesserungsvorschlägen und neuen Lösungsstrategien.
- Jeder Student hatte Gelegenheit, im Laufe des Semesters zwei bis drei Protokolle über

seine Arbeit vorzulegen. Alle Gruppenmitglieder erhielten 5 Tage vor der Sitzung eine Kopie der Aufzeichnungen und waren verpflichtet, das Protokoll gründlich zu studieren und ihre Eindrücke und Fragen schriftlich festzuhalten.

Diese Vorbereitungsphase halte ich nicht nur für unabdingbar, weil sie gegenüber einem mündlichen Bericht viel Zeit einspart, sondern vor allem deshalb, weil sie für den Protokollanten wie für die übrigen Teilnehmer große Lernmöglichkeiten eröffnet, von denen ich hier nur einige erwähnen möchte.

Lernmöglichkeiten und Vorteile des Protokolls

Zunächst bringt das vorbereitende Durcharbeiten des Protokolls die Gruppe auf den gleichen Informationsstand, so daß jeder dieselben Einstiegsmöglichkeiten hat. Die entstandenen Fragen und Eindrücke der Teilnehmer werden zu Beginn der Sitzung gesammelt und geordnet. Je nach den eingebrachten Gesichtspunkten und den Fragen des Protokollanten verläuft dann die Sitzung: einmal steht z. B. das Leiterverhalten des Praktikanten, sein Verhältnis zur Autorität und Abhängigkeit oder seine Ängste im Mittelpunkt des Gruppengesprächs; ein anderes Mal wird etwa ein Protokoll über eine Tagung mehr nach methodischen und pädagogischen Fragen durchgearbeitet oder ein theologisches Problem herausgegriffen und von der Verkündigung her befragt. Dabei ist es oft erstaunlich, wie sehr die Teilnehmer an Hand der fremden Protokolle lernen, ihre eigenen Probleme klarer zu erkennen und das eigene Verhalten selbstkritischer einzuschätzen. Die subjektive Beurteilung der Protokolle durch die einzelnen Gruppenmitglieder ist meist ein gutes Spiegelbild ihrer eigenen Fähigkeiten und Blockierungen.

Für den Protokollanten bringt der schriftliche Bericht andere Vorteile. Er lernt ein Gruppengeschehen oder einen Gesprächsvorgang aus der Distanz des Protokolls differenzierter zu beurteilen und wird gleichzeitig für die positiven und negativen Auswirkungen seiner eigenen Verhaltensweisen auf andere sensibilisiert. Durch die bewußte Wahrnehmung und Reflexion persönlicher und fremder Gefühle und Reaktionen kann er zu einer besseren Selbst- und Fremdeinschätzung kommen, und eventuell gelingt es

ihm, unterstützt durch das Feedback der anderen Teilnehmer, entsprechende Verhaltensänderungen vorzunehmen. Außerdem können ihm die Protokolle im Laufe des persönlichen Lernprozesses in der Praxisberatungsgruppe als Kontrolle für den eigenen Fortschritt dienen.

Weitere Methoden

Neben den Kurzinformationen und Protokollbesprechungen wurden in der Praxisberatung u. a. folgende Methoden angewandt:

- Übungen und kurze Rollenspiele mit Auswertung zur Verdeutlichung von Protokollaussagen;
- thematische Reflexionen und „Metapher-Meditationen“ mit anschließendem Gespräch;
- Einübung kommunikativer Spielregeln;
- Gruppensoziogramme;
- Selbsterfahrungssitzungen mit Auswertung;
- Feedback-Übungen und -Gespräche;
- Aktionsplan für Verhaltensänderung (Kräfte-Feld-Analyse);
- verschiedene Formen der Auswertung;
- Einzelberatung.

Die halbstündige Auswertung am Ende jeder Sitzung erwies sich in allen Gruppen als sehr wichtig und fruchtbar.

3. Wichtige Elemente der Durchführung

3.1 Voraussetzung: Praxiserfahrung und aktuelle Tätigkeit

Voraussetzung für die Teilnahme in einer Praxisberatungsgruppe war eine gewisse Erfahrung auf einem pastoralen Praxisfeld und eine aktuelle seelsorgliche Tätigkeit. Als Interessenten meldeten sich meist Theologiestudenten der höheren Semester, die z. B. in der freien Jugendarbeit, in Primanerakademien, im Religionsunterricht, in der Betreuung schwer erziehbarer Jugendlicher, in der Resozialisierung, in der Ausländerseelsorge oder in der Studentenarbeit tätig waren. Obwohl viele eine Praxisanleitung von einem Mentor erhalten hatten, waren alle Teilnehmer für die Arbeit in der Praxisberatungsgruppe motiviert, weil sie eine intensivere Hilfe für sich und ihre berufliche Praxis erhofften.

Um möglichst vielen Studenten die Teilnahme zu ermöglichen, begannen wir mit 6er-Gruppen, die sich aber für einen in-

tensiven Lernprozeß während eines Semesters als zu groß erwiesen. Die beste Zahl für eine Praxisberatungsgruppe dürfte 4-5 Teilnehmer sein.

Freiwillige Teilnahme und vorausgehende Gespräche

Für den Abbau der anfänglichen Ängste und Widerstände waren nicht nur die freiwillige Teilnahme, sondern auch die vorausgehenden Gespräche mit den Teilnehmern über ihre Erfahrungen und Erwartungen von großer Bedeutung. Wenn ich auch mit den Studenten nicht den sonst üblichen schriftlichen Kontrakt abschloß, so trafen wir in der ersten Sitzung doch einige verbindliche Absprachen über die Termine, die regelmäßige Teilnahme, die Zahl und die Dauer der Sitzungen (12-15 Sitzungen zu je zweieinhalb bis drei Stunden und eine abschließende 6stündige Arbeitseinheit zur Auswertung) sowie über die Arbeitsverpflichtung der einzelnen Teilnehmer. Darüber hinaus einigten wir uns auf einige Kommunikationsregeln und auf die diskrete Behandlung der Protokolle und der Gruppengespräche. Wie sich zeigte, spielte die Frage der Diskretion für einige Studenten eine bedeutende Rolle, weil sie zum Teil im gleichen Haus zusammenlebten und im Verlauf der Sitzungen auch über Probleme ihrer eigenen Gruppen berichteten.

Praxisberatung - eine Lehrveranstaltung?

Wir sprachen weiter über die Schwierigkeit, eine so intensive seelsorgliche Praxisberatung als Lehrveranstaltung während eines Semesters durchzuführen, und beschlossen, keine Noten für die Seminarübung zu verteilen. Meine Rolle als Professor und Praxisberater sowie mein Leitungsverhalten wurden in den Auswertungen der einzelnen Sitzungen immer wieder in die kritische Beurteilung ebenso mit einbezogen wie das Verhalten der Teilnehmer. Diese offene und kritische Diskussion baute schon bald die größten Unsicherheiten und Abhängigkeiten ab und wirkte sich fruchtbar auf den Lernprozeß der einzelnen Studenten aus, der ja auch entscheidend von der Beziehung zwischen Praxisberater und Praktikanten mitbeeinflusst wird.

Ebenso wichtig war für die Gruppenmitglieder die Erfahrung, daß ich als Leiter in schwierigen Situationen Schutzfunktionen

übernahm und daß die in der Gruppe angeschnittenen, aber nicht aufzuarbeitenden Probleme einzelner auf Wunsch in Einzelgesprächen weiterbehandelt werden konnten.

Was mein Verhalten als Leiter angeht, so verhielt ich mich in den ersten Sitzungen meist direkter und aktiver als später. Ich strukturierte und gab einige Hilfen, bis die zum Teil unerfahrenen Praktikanten sich an den für sie etwas ungewohnten Arbeitsstil einer Praxisberatungsgruppe gewöhnt hatten. Im weiteren Verlauf ging ich vorwiegend „induktiv“ voran, d. h. ich ergänzte das durch die Gruppe erarbeitete Material und beschränkte mich auf weiterführende Informationen und klärende Zusammenfassungen.

3.2 Entwicklung der persönlichen Fähigkeiten jedes einzelnen

Da es in unserem Verständnis von „Seelsorglicher Praxisberatung“ unter anderem um die Entwicklung der persönlichen Fähigkeiten der einzelnen ging, stand natürlich besonders *die Person* des berichtenden Teilnehmers im Mittelpunkt der Sitzungen. Wenn auch das im Protokoll vorgestellte Geschehen bereits der Vergangenheit angehört, so ist es doch immer wieder erstaunlich, wie sehr sich die Teilnehmer in ihren Berichten widerspiegeln und typische Verhaltensweisen zeigen. So kann man z. B. aus der Art, wie die Protokolle geschrieben sind (persönlich – unpersönlich, emotional – rational, theoretisch – praktisch, kritisch – unkritisch, bewertend – „objektiv“, klar – übersichtlich, gründlich – oberflächlich, kurz – lang, sich anklagend – sich entschuldigend etc.), bereits manche Vermutungen über die Person des Verfassers anstellen, die dann durch entsprechende Fragen ergänzt werden. Hinzu kommen die unmittelbaren Eindrücke vom Verhalten des Protokollanten in der Hier-und-Jetzt-Situation der Praxisberatungsgruppe. Auf diese Weise werden für die anderen Teilnehmer einige typische Verhaltensmuster, Gefühle und Reaktionen des Berichtenden sichtbar. Dabei geht es u. a. um folgende Fragen: Was ging im Protokollanten vor? Welche Gefühle, Assoziationen, Voreinstellungen, Identifikationen oder welche Abwehrmechanismen zeigte er? Wie ging er mit seinen Ängsten, mit seinem Einfluß, mit seinem theologischen

Wissen um? Wie waren seine Interventionen? Was hätte er in der Planung und Durchführung eventuell anders machen sollen? Wo liegen seine besonderen Fähigkeiten und Schwächen im Umgang mit einzelnen oder Gruppen?

Angemessene Form der Bestätigung und Korrektur

Aus all diesen mittelbaren und unmittelbaren Fragen und Eindrücken ist es den anderen Gruppenteilnehmern dann möglich, mit ihren subjektiven Wahrnehmungen in einer Art Feedbackprozeß die Selbsteinschätzung des Protokollanten zu bestätigen oder aber zu korrigieren. Dabei ist es natürlich sehr wichtig, daß diese Rückmeldung in angemessener Form, also nicht bewertend und aggressiv oder gar als Vorwurf eingebracht wird. Es dauert gewöhnlich einige Zeit, bis die entsprechenden Kommunikationsregeln von allen beobachtet werden und das Feedback so geschieht, daß es der Betroffene als wohlwollendes und doch kritisches Angebot aufnehmen kann.

Dieser Feedback-Dialog war bei den Teilnehmern schon bald hoch geschätzt, weil er im Grunde allein die blinden Flecke der Selbsteinschätzung beseitigen und zu einer wirklichkeitsgerechten Verhaltensänderung führen kann.

Bei den Gesprächen in der Praxisberatungsgruppe ging es also zunächst darum, daß der Protokollant in seinem Bericht bereits sein Denken, Erleben und Planen im Hinblick auf sein Handeln aus einer gewissen Distanz heraus reflektierte und der Gruppe seine eigene kritische Beurteilung des vergangenen Handelns vorlegte. Damit verbunden sollte er Alternativen suchen und neue Pläne für ein zukünftiges Handeln entwerfen, die wiederum im Feedback-Gespräch mit der Gruppe und dem Praxisberater kritisch begutachtet und zum Teil wesentlich verbessert wurden. In vielen Fällen war es notwendig, auf die sozio-kulturellen und institutionellen Faktoren einzugehen, die sich im Arbeitsfeld des Praktikanten oft störend auswirkten. Dabei wurden auch Überlegungen zu möglichen Strukturveränderungen gemacht, deren Verwirklichung aber wegen des relativ geringen Einflusses der Studenten meist im Ansatz stecken blieb.

3.3 Gruppendynamische Vorgänge

Nicht zuletzt spielten die gruppendynamischen Vorgänge in der Praxisberatungsgruppe eine wichtige Rolle. Sie wurden soweit nötig und möglich thematisiert und transparent gemacht, so daß manche Sitzungen hauptsächlich von der Selbsterfahrung bestimmt waren, was der Gruppenentwicklung insofern diente, als latente Spannungen und Konflikte angesprochen und bearbeitet werden konnten. Das psychodynamische Gruppengeschehen kam auch regelmäßig in der halbstündigen Auswertung der einzelnen Sitzungen zur Sprache, wo etwas zurückhaltendere Teilnehmer oft erst die Möglichkeit fanden, ihre „eigentlichen Aussagen“ zu machen.

Gut bewährt hat sich in diesem Zusammenhang auch die themenzentrierte interaktionale Methode (R. Cohn) in einer etwas modifizierten Anwendung. Wenn z. B. in einem Protokoll vom Umgang mit Macht oder von Ängsten oder von Berufsschwierigkeiten die Rede war, so blieben wir häufig bei diesen Themen stehen. Dabei erwies es sich als nützlich, wenn die einzelnen Teilnehmer nach einer kurzen Reflexionspause ihre persönlichen Empfindungen und Erfahrungen zu diesen Problemen einbrachten.

3.4 Abschlußsitzung mit „Kräfte-Feld-Analyse“

Die letzte Sitzung der Praxisberatungsgruppen dauerte gewöhnlich 6–7 Stunden und fand an einem Wochenende oder an einem Nachmittag und Abend statt. Für diese Sitzung bereitete jeder Teilnehmer für sich selbst eine kleine „Kräfte-Feld-Analyse“ nach K. Lewin vor, um einen Aktionsplan für eine konkrete Verhaltensänderung zu entwickeln⁵. Zunächst sollte jeder als „Hausaufgabe“ folgende Fragen überlegen und beantworten:

- 1) Welche Stärken und Fähigkeiten habe ich in der Kommunikation mit einzelnen und mit Gruppen?
- 2) Welche Schwächen und Behinderungen habe ich in der Kommunikation? Woher kommen diese Behinderungen?
- 3) Womit sollte ich sofort aufhören, womit sofort anfangen?
- 4) Formulieren Sie aus den obigen Erkenntnissen einen konkreten Veränderungswunsch

⁵ Vgl. K. Lewin, Feldtheorie in den Sozialwissenschaften, Bern 1963, 271 ff.

wunsch und erstellen Sie eine kleine Kräfte-Feld-Analyse, mit deren Hilfe Sie die Veränderung durchführen können.

Wenn möglich, ging dieser Selbsteinschätzung noch eine Fremdeinschätzung voraus, wo jeder Teilnehmer dem anderen mitteilte, welche Fähigkeiten und Behinderungen in der Kommunikation er im Laufe der Sitzungen an ihm wahrgenommen hatte. Daraufhin äußerte jeder für jeden einen Verhaltensänderungswunsch.

Die kleine „Kräfte-Feld-Analyse“ besteht darin, daß der Teilnehmer 1) versucht, sein Problem genauer zu erkennen und zu beschreiben (z. B. sein zu autoritäres Verhalten); 2) formuliert er auf Grund der Problemeinsicht einen Wunsch zur Veränderung (z. B. partnerschaftliches Verhalten); 3) schreibt er auf der einen Seite die helfenden Kräfte auf, die den Verhaltensänderungswunsch unterstützen (z. B. mehr delegieren, andere bei Planung und Durchführung beteiligen, Ehrgeiz abbauen, sich durch Feedback mehr kontrollieren etc.), und auf der anderen Seite die hemmenden Kräfte, die den Veränderungswunsch behindern (z. B. Leistungsdruck, Angst vor Machtverlust, Erwartungen anderer, zu wenig Feedbackkontrolle, falsche Normen etc.). Erst wenn er dieses Kräftefeld verändert, kann eine Veränderung im Handeln eintreten. Deshalb muß 4) ein Aktionsplan entworfen werden, in dem konkret festgelegt wird, welche hindernden Kräfte abgebaut und welche helfenden Kräfte verstärkt werden müssen, damit der Veränderungswunsch verwirklicht werden kann.

Alle diese Fragen wurden in der abschließenden Sitzung mit den anderen Teilnehmern besprochen, so daß für den einzelnen noch die Möglichkeit bestand, die Selbsteinschätzung mit Hilfe des Feedback zu überprüfen und den Aktionsplan entsprechend zu korrigieren. In einigen Gruppen schrieben die Teilnehmer an sich selbst einen Brief mit ihrem Veränderungswunsch und dem Aktionsplan, der an Ort und Stelle verschlossen und ihnen nach 3–4 Monaten als zusätzliche Kontrolle zugeschickt wurde.

4. Auswertung und kritische Beurteilung

4.1 Die wichtigsten Lernerfahrungen

In der abschließenden schriftlichen (anonymen) und mündlichen Auswertung wurde

von den meisten Teilnehmern die Schlußsituation mit der individuellen Vorbereitung am positivsten beurteilt, weil sie hier ganz konkrete Anregungen und Hinweise für eine Verhaltensänderung erhalten hätten. Als weitere wichtige Lernerfahrungen wurden genannt:

- bessere Selbst- und Fremdeinschätzung;
- größere Einsicht in das eigene Verhalten und emotionales Reagieren, sowie Wahrnehmen der Wirkung auf andere Menschen;
- besser mit Konflikt- und Entscheidungssituationen umgehen können;
- größere Klarheit über die eigenen Fähigkeiten und Blockierungen in der Kommunikation;
- die eigene Autoritätsproblematik deutlicher erkannt;
- gelernt, Gefühle bei sich selbst und anderen wahrzunehmen und auszudrücken;
- größere Klarheit über eigene Identität, Glaubenseinstellung und berufliche Motivation gewonnen;
- gelernt, besser zu planen und ‚kontrollierter‘ zu arbeiten;
- Wichtigkeit des Feedback für die seelsorgliche Arbeit erkannt etc.

4.2 Allgemeine Beurteilung

Der Gesamtkurs „Seelsorgliche Praxisberatung“ wurde im Durchschnitt gut bis sehr gut beurteilt, mit der Bitte, ähnliche Veranstaltungen öfter und für alle Theologiestudenten durchzuführen. Einige Studenten schlugen vor, *auch in anderen theologischen Fächern exemplarische Projektstudien* mit Supervision einzurichten und auf diese Weise einen Beitrag zur Lösung des Theorie-Praxis-Problems in der Theologenausbildung zu leisten.

Die *Arbeitsbelastung* und der *Zeitaufwand* wurden von einigen als ziemlich groß für ein Semester empfunden. Andere meinten, ein Semester reiche für einen guten Lernerfolg nicht aus und bildeten eine neue Praxisberatungsgruppe für das nächste Semester. Eine mögliche Lösung des Zeitproblems könnte darin bestehen, daß die Gruppen zu Beginn und am Ende des Semesters jeweils ein bis zwei Tage geschlossen zusammenarbeiten.

Die *Arbeitsmethode* mit Protokollen und Feedbackgesprächen ergänzt durch Kurzinformationen und Übungen fand bei fast

allen Teilnehmern Zustimmung, weil sie dabei – wenn auch mit einiger Anstrengung – gelernt hätten, ihre eigene seelsorgliche Arbeit qualifizierter zu planen und durchzuführen, sowie ihr eigenes Verhalten und seine Auswirkung auf andere kritisch zu überprüfen. Dabei wurde mit Erstaunen festgestellt, daß einige Teilnehmer von Protokoll zu Protokoll z. B. ihr Leitterverhalten und ihren Arbeitsstil positiv verändert hatten. Für eine nicht geringe Anzahl von Studenten war es schon ein Erlebnis, daß in einer Gruppe von zunächst „fremden Kommilitonen“ derart persönliche Gespräche über existentielle Fragen geführt werden konnten. Einige bezweifelten, ob man so intensive Kurse als „Lehrveranstaltung“ bezeichnen könne.

Die *Vielfalt* der in den Protokollen vorgestellten Praxisfelder wirkte sich – wenn man sie etwa mit einheitlich durchgeführten Praxisberatungsgruppen für Gesprächsführung vergleicht – eher positiv und befruchtend auf den Lernprozeß aus.

4.3 Hohe Lernmotivation

Meine anfänglichen Bedenken bezüglich der Lernmotivation und des Engagements der Theologiestudenten für die „Seelsorgliche Praxisberatung“ wurden in diesen Gruppen weitgehend zerstreut. Wenn den Praktikanten notwendigerweise auch ein Stück Verantwortung und Leidensdruck fehlte, die etwa erfahrene Seelsorger zur Praxisberatung bewegen, so war ihr Interesse und persönlicher Einsatz doch erstaunlich groß, auch ohne die sekundäre Motivation eines Examensscheins. Bedeutsam erscheint mir schließlich die Bemerkung eines Studenten, daß seine „Lernmotivation für das Theologiestudium während der ‚Seelsorglichen Praxisberatung‘ gewachsen“ sei, weil ihm bei der Überprüfung seiner seelsorglichen Tätigkeit die Bedeutung dogmatischer, ethischer oder exegetischer Fragen bewußt wurde.

Es wäre wünschenswert, wenn diese oder andere Formen der Praxisberatung, die nicht nur die intellektuelle Ebene, sondern auch das Wollen (Emotionen) und Handeln des Menschen im Lernprozeß berücksichtigt, mehr als bisher in die Theologenausbildung hingenommen würden. Auf diese Weise könnte ein Beitrag zur Vermittlung von theologischer Theorie und Praxis geleistet werden.

Norbert Höslinger

Erfahrungen mit der Demokratie in der Gemeinde

Sieben Jahre „nebenamtlicher“ Pfarrer in Klosterneuburg – St. Martin

Im Anschluß an den Bericht von Pfarrer Neundorfer in Heft 1 und 2, 1975, bringen wir im folgenden einen Bericht eines weiteren „nebenamtlichen“ Pfarrers, der einerseits sehr positive Erfahrungen mit der Mitverantwortung der Laien und der Demokratie in der Gemeinde gemacht hat, andererseits aber darunter leidet, den Menschen in ihren vielfältigen Nöten zu wenig zur Verfügung stehen zu können. red

„Es ist bewundernswert, was Sie alles in St. Martin machen.“ Das kann ich immer wieder hören. Und immer wieder muß ich korrigieren: „Ich selbst mache sehr wenig, das meiste geschieht durch Mitglieder unserer Gemeinde.“ Darauf folgt sehr oft ein ungläubiges Lächeln: „Aber Sie stehen doch dahinter!“

Es hat sich noch zu wenig herumgesprochen, welches Maß an Eigenverantwortung Christen heute in einer Gemeinde haben können. Wir praktizieren diese Eigenverantwortung nun schon das siebente Jahr und haben Erfahrungen gesammelt.

St. Martin ist ein besonderer Fall, da der Pfarrer nur nebenberuflich der Pfarre zu Verfügung steht. Hauptamtlich leite ich das Sekretariat des „Österreichischen Katholischen Bibelwerkes“, eine kirchliche Zentralstelle mit neun Angestellten, die Bewältigung von vielen organisatorischen, schriftstellerischen und wissenschaftlichen Arbeiten verlangt und Reisen, Konferenzen, Vorträge, Ausstellungen usw. mit sich bringt. Die Pfarre hat zur Zeit nicht ganz 6000 Einwohner; seit 5 Jahren gibt es keinen Kaplan, wohl aber Aushilfen, die in erster Linie Sonntagsgottesdienste und Begräbnisse versorgen. Hauptamtliche Laien und ein gut arbeitender Pfarrgemeinderat mit etlichen Ausschüssen machen die eigentliche Arbeit.

1. Mitverantwortung und Qualifikation

Die Laien haben tatsächliche, nicht schein-

bare Eigenverantwortung. Der Erfolg wird ihnen angerechnet; genauso aber auch die Kritik. Beschwerzt sich etwa jemand über Veranstaltungen des Bildungswerkes beim Pfarrer, so wird der Beschwerdeführer an den zuständigen Bildungswerksleiter verwiesen. – Ein gewisser Vertrauensvorschuß ist vonnöten; das zeigt sich schon bei Kleinigkeiten wie Überantwortung des Schlüssels oder Führung einer Kassa. – Die Leute dürfen nie das Gefühl haben, sie arbeiten für den Pfarrer oder sie ersetzen den Pfarrer, weil dieser zu wenig Zeit hat. Sie arbeiten nicht für ihn, sondern für die Gemeinde.

Es dürfen nur solche betraut werden, die die nötigen fachlichen und menschlichen Qualitäten besitzen. Das müssen nicht immer die sein, die sich freiwillig antragen. Die Erfahrung zeigt, daß zumeist solche Mitarbeiter die Fähigeren sind, die beruflich und familiär stark beansprucht sind. Sie haben zwar weniger Zeit, sind aber die Tüchtigeren. Jemand, der „viel Zeit hat“, bringt in der Pfarre meistens nicht viel vom Fleck. Die Erfahrungen der einzelnen in ihren verschiedenen Berufen kommen der Gemeinde zugute. Viele haben mit Geld, mit dem Bauwesen, mit Organisation zu tun. Viele beschäftigen sich privat mit sozialen und kulturellen Fragen. Dazu kommen persönliche Begabungen und Talente; es gibt den Typ des mahnenden Propheten, des Kalmierers, viele Einfälle und Ideen.

2. Organisatorisches

Es ist nicht gesagt, daß jeder, der eine Verantwortung für ein gewisses Aufgabengebiet hat, auch im *Pfarrgemeinderat* sitzen muß. Dieser soll sich in seinen Sitzungen nicht mit Einzelproblemen beschäftigen, sondern soll in einem Gespräch die große Linie der Gemeinde vor Augen haben. Die Einzelprobleme werden in den *Ausschüssen* besprochen. Die Ergebnisse des Pfarrgemeinderates werden allen mitgeteilt, die in einem Ausschuß sind. Somit wird ein verhältnismäßig großer Kreis (80–100) laufend informiert. Das wäre in anderen Berichten des Pfarrgemeinderates nicht zu bewältigen. Eine wichtige Aufgabe der Koordination und der Information kommt dabei dem *Pfarrsekretariat* zu. – Das wichtigste Gremium ist der

Vorstand des Pfarrgemeinderates, in dem auftauchende Probleme im kleinen Kreis besprochen werden. Dieses bewegliche Organ ist verhältnismäßig rasch einsetzbar und kann wichtige Vorarbeiten für die Pfarrgemeinderatssitzung leisten.

Eine demokratisch strukturierte Gemeinde braucht unbedingt *hauptamtliche Mitarbeiter*. In St. Martin sind dies: eine Sekretärin, eine Jugendleiterin, eine Sozialschwester, eine Mesnerin und – was nicht zu übersehen ist – eine Raumpflegerin.

Demokratie in einer kirchlichen Gemeinschaft wird immer etwas anderes sein als Demokratie im Staat, in einer Partei oder in irgendwelchen Gremien oder Gruppen. Das Amt, die weltweite kirchliche Organisation, die Lehre, das alles gibt eine eigene Situation. Zu bedenken ist aber, daß die Menschen unserer Zeit in einer demokratischen Gesellschaft leben und sie nur dann in der Kirche eine Heimat finden können, wenn ihnen die Möglichkeit gegeben wird, in zeitgemäßer Weise mitzuarbeiten und Verantwortung zu übernehmen.

Die Menschen in der Pfarre haben sich an die demokratische Lebensweise in St. Martin nicht nur gewöhnt; die Eigenverantwortlichkeit wirkt ansteckend, und so fühlen sich viele zu „St. Martin“ gehörig, ohne das bewußt vollzogen zu haben. Das pfarrliche Leben ist entklerikalisiert, was jedoch nicht gleichzeitig Substanzverlust bedeutet.

3. Chancen und Probleme des nebenamtlichen Pfarrers

Der Priester selber hat seine Aufgabe als Liturge, Gemeindeleiter und Lehrer insofern sehr ernst zu nehmen, als er sich auf diesen Gebieten immer wieder fortbildet. Die Gemeinde muß einsehen lernen, daß der Priester nur dann etwas bieten kann, wenn er systematisch weiterarbeitet. Selbstverständlich muß die Gemeinde von dieser Tätigkeit in der Verkündigung auch etwas merken. Sie wird ihm aber letztlich diese Tätigkeit mehr honorieren als seine Flucht in Verwaltungsarbeit oder Leutseligkeit.

Nachteile bestehen vor allem darin, daß der Pfarrer persönlich sehr wenige Kontakte zur Bevölkerung hat. Er wird vielfach immer noch als „der“ Repräsentant der Kirche und

der konkreten Gemeinde angesehen. Das könnte eine neue Form des Klerikalismus heraufbeschwören, insofern der Geistliche in der Öffentlichkeit nur bei gottesdienstlichen Funktionen auftritt und dadurch „entrückt“ wird. Der „kleine Mann“ kommt zu kurz, das System hebt den Tüchtigen empor. Größte Schwierigkeiten ergeben sich auch im Kontakt mit den „Auswahlchristen“, die einen Zeremonienmeister und einen entsprechenden Rahmen für ihre Taufen und Hochzeiten suchen. Der Priester, der für die Menschen da ist, sich mit ihnen auseinandersetzt, sich ihrer in Ruhe widmen kann, ist eine Vertrauensperson, die so gut wie unersetzlich ist.

Aus ähnlichen Erfahrungen, wie sie Pfarrer Neundorfer in Nürnberg gemacht hat, sehe daher auch ich mich genötigt, einem hauptamtlichen Pfarrer Platz zu machen.

Walter Sauer

Der Austausch von Initiativen zur „offenen Gemeinde“

Für die Erneuerung der Kirche sind mitentscheidend die Initiativen, die auf Gemeindeebene entstehen. Die Jahresversammlung 1974 der Arbeitsgemeinschaft von Priester- und Solidaritätsgruppen (APG) in der BRD auf der Burg Rothenfels war dem Erfahrungsaustausch über solche Gemeinden gewidmet. Im folgenden bringen wir einige dort gegebene Anregungen. red

Die über 70 Tagungsteilnehmer aus mehreren Ländern versuchten ihre bisherigen Erfahrungen bei ihren Bemühungen um die Bildung lebendiger Gemeinden auszutauschen und so reflektieren. Als Grundlage der Überlegungen dienten der Fastenhirtenbrief 1974 des Limburger Bischofs Wilhelm Kempf „Gemeinden von heute – Gemeinden für morgen“ sowie das Memorandum des Bensberger Kreises „Offene Gemeinde“. „Gemeinsames Christsein stellt eine ursprüngliche Lebensweise dar, die aus der Orientierung an Jesus Christus hervorgeht. Diese Lebensweise ist ein vorläufiger Versuch und ein Modell des zukünftigen Zusammenlebens der Men-

schen überhaupt. Durch die Entwicklung positiver Alternativen menschlichen Zusammenlebens und Handelns in den verschiedensten Lebensbereichen und durch die wenigstens anfängliche und bruchstückhafte Verwirklichung solcher Alternativen tragen christliche Gruppen dazu bei, die bereits im Leben Jesu angebrochene Zukunft für alle glaubwürdig zu repräsentieren¹.

Zunächst stand ein informierender Überblick über einige dieser Versuche auf dem Programm: Vertreter von Gemeinden oder Basisgruppen berichteten über ihre Motivationen, Lebensformen und Erfahrungen in mehr oder weniger traditionellen, mehr oder weniger institutionalisierten, mehr oder weniger engagierten Gemeinschaften: neue Formen des Pfarrlebens in einer Frankfurter Neubausiedlung wurden ebenso vorgestellt wie ein von der Pfarre Mühlheim (Ruhrgebiet) ins Leben gerufenes Projekt der Altenhilfe und Altenpastoral, Modelle von Jugendgruppen und Wohngemeinschaften ebenso wie eine durch Abspaltung vom Mutterhaus entstandene ordensähnliche Vereinigung in Mainz oder die offene Gemeinde Krefeld. Jan Ruyter referierte über neue Entwicklungen in seiner Kritischen Gemeinde Ymond (KGY) in Holland², die vom Episkopat als erste holländische Basisgemeinde (Mai 1974) anerkannt wurde. Während Marie Veit einen historischen Rückblick über die Kölner Gruppe des politischen Nachtgebets gab, schilderte Dorothee Sölle Bildung, Zielsetzung und Arbeitsweise der „Christen für den Sozialismus“. Ferdinand Kerstiens (Münster) berichtete über die Lage der Studentengemeinden als Beispiele für Personalgemeinden. Ihre Situation sei bestimmt durch die Situation der Großuniversität (Anonymität, zunehmende Verschulung, Leistungsdruck), die Situation der Kirche (weniger Interesse an der Amtskirche, mehr an der eigenen christlichen Praxis) und die Situation der Gesellschaft überhaupt (kein Getto möglich). Von daher ergebe sich in der Praxis oft das Problem, die Offenheit gegenüber nicht engagierten oder auch anders-

gläubigen Studenten mit der traditionellen Vorstellung einer spezifisch christlichen Gemeinde in Einklang zu bringen.

Gemeinschaft, Feier, soziales Engagement – mit diesen Stichworten könnte man wohl die Grundtendenzen aller vorgestellten Modelle umreißen. Es zeigte sich deutlich, wie sehr im christlichen Raum das Bedürfnis nach neuen, alternativen Lebensformen zur herrschenden Konsum- und Leistungsgesellschaft, nach neuen Wohn- und Kommunikationsmöglichkeiten, nach neuen Modellen der Nächstenliebe besteht. Sicher sind viele Probleme hier noch ungelöst: der Stellenwert von Meditation und Frömmigkeit; Fehlen der Arbeiter- oder Bauernschaft bei solchen Gruppen; Mangel an Gesellschaftsanalyse, an Reflexion über die die Gemeinde tragenden ökonomischen, politischen und kulturellen Verhältnisse und ihre inhumane Eigendynamik³.

Arno Jenemann

Didaktik der Predigt und Predigtausbildung

Zur 12. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Homiletiker

Der folgende Bericht beschränkt sich auf solche Ergebnisse der Homiletiker-Tagung, die für die Aus- und Weiterbildung wie auch für die Praxis des einzelnen Predigers von Interesse sind. red

„Didaktik der Predigt“ wird häufig auf eines ihrer Probleme verkürzt: auf das methodische Vorgehen. Demgegenüber war es das Anliegen der letzten Jahrestagung der Homiletiker, die Bedingungen der Vermittlung des Wortes Gottes in einer spezifisch kirchlichen Redeform gerade nicht in Reduktion auf Methodik zu reflektieren (wie muß ich predigen, um die größte Wirkung zu erzielen?), sondern unter Einbeziehung der Frage nach den Verkündigungsinhalten, ihrer Auswahl und Angemessenheit in bezug auf die Hörsituation. Entsprechend diesem Verständnis

³ Einen ersten Anstoß in dieser Richtung bildeten die Referate und Diskussionen auf dem Kongreß europäischer Priestergruppen in Lyon (November 1973), dessen Materialien als Sondernummer der in Trier erscheinenden Zeitschrift „imprimatur“ veröffentlicht wurden.

¹ Bensberger Memorandum „Offene Gemeinde“, Teil III. Vgl. auch W. Weymann-Weyhe (Hg.), Offene Kirche. Analysen zur Situation – Modelle zur Praxis, Düsseldorf 1974.

² Vgl. die ungedruckte Dissertation von J. Friebe, Pilgerndes Gottesvolk. Eine pastoraltheologische Untersuchung in der kritischen Gemeinde Ymond, Nijmegen 1973.

von Didaktik der Predigt wurden den nahezu 70 Teilnehmern (davon 17 evangelische Theologen) drei homiletische Verfahren zur Diskussion gestellt, um sie auf ihre Stärken, Schwächen und Grenzen zu befragen und die ihnen innewohnenden Prämissen und Vorurteile aufzudecken. Die Teilnehmer sollten befähigt werden, den Verkündigungsvorgang und auch die eigene homiletische Aus- und Fortbildungspraxis mit Hilfe didaktischer Kategorien zu analysieren und zu verbessern im Sinne einer Vertiefung der Predigerkompetenz.

Drei homiletische Modelle

Die drei Modelle wurden zunächst vorgestellt und dann in verschiedenen Arbeitsgruppen diskutiert, begleitet von einer eigenen Didaktikgruppe. Daneben versuchte eine Video-Trainings-Gruppe vermittelt Bild- und Tonaufzeichnungen von Kurzansprachen und Statements ihrer Teilnehmer, die einzelnen Theorieschritte der vorgestellten Modelle auf ihre mögliche Praktikabilität zu erproben.

1. Das *lernpsychologische Modell* versteht Predigt aus der Sicht des Hörers als einen Lernprozeß. Predigtvorbereitung und Predigtaufbau werden bewußt dem Phasenablauf eines derartigen Prozesses angeglichen und formalisiert. Die Stärken des Modells liegen offensichtlich in seiner Praktikabilität; die Schwächen darin, daß hier Didaktik auf Methodik reduziert erscheint, und leicht die Gefahr besteht, die Größen „Hörer“, „Situation“, „Evangelientext“ usw. funktional in das Modell einzupassen.

2. Das *sprechakt-theoretische Modell* geht von linguistischen Voraussetzungen aus und interpretiert Predigt als einen Sprechakt. Sprechakte sind Äußerungen eines Sprechers in einer bestimmten Situation mit bestimmten Intentionen. Der Sprechakt „morgen komme ich“ kann die sachliche Ankündigung eines Besuches sein (Inhaltsaspekt). Wie aber diese Ankündigung gemeint ist, ob verheißungsvoll, tröstlich oder bedrohlich, entscheidet der zwischen beiden Sprechern waltende Beziehungsaspekt. Wenn Predigt als Sprechakt nicht mehr funktioniert, so ist primär eine Beziehungsstörung zwischen Prediger und Gemeinde angezeigt. Die Stärken des Modells bestehen darin, daß es die Beziehung

zwischen Prediger und Gemeinde exakt zu beschreiben und dementsprechend die Inhalte zu ordnen vermag. Seine Schwächen liegen offensichtlich im Unvermögen, eine im Verkündigungsgeschehen angezeigte Beziehungsstörung aufheben zu können.

3. Das *Predigttheoriemodell* der „(Evangelischen) Predigtstudien“ beschreibt die Regeln des Sprachspiels „Predigt“, das der Köhner beherrscht, ohne sie zu kennen. Dieses Modell geht von der grundlegenden hermeneutischen Einsicht aus, daß zwischen Text (Überlieferung) und Situation ein Spannungsfeld besteht. Predigt begreift sich hierbei als Vermittlung zweier verschiedener Interessensstandpunkte. Die Schwächen des Verfahrens zeigen sich in der Vielzahl der zu leistenden Theorieschritte. Ferner hat die textgeleitete Arbeit nicht selten ein Übergewicht gegenüber der situationsgeleiteten. Die Stärken des Modells liegen nicht zuletzt darin, die Theorieschritte als Kontrollschritte heranziehen zu können. Das Modell bedürfte freilich einer Ergänzung durch ein drittes Element, der kommunikationsgeleiteten Arbeit.

Ergebnis der Tagung war – um einen Teilnehmer zu zitieren – „sehr viel Nachdenklichkeit“; einmal in bezug auf den „homiletischen Freistil“, den man selber praktiziert, ohne genau die angewandten Regeln zu kennen, denen man folgt; zum anderen in bezug auf die vorgestellten Modelle, von denen keines allseits befriedigt.

Bücher

Ferdinand Klostermann, Gemeinde – Kirche der Zukunft. Thesen – Dienste – Modelle, 2 Bde., Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1974, 447 und 364 Seiten.

Kirche ist im Auftrag Jesu um der Menschen willen da. Deshalb ist eine zweifache Übereinstimmung in der Kirche notwendig: die mit den Absichten des Gründers und die mit der Eigenschaft der Gesellschaft. Mit seinem neuen Werk konkretisiert Klostermann die-

ses pastoraltheologische Grundkonzept im Hinblick auf die spezielle Frage kirchlicher Strukturen, also der konkreten Gestalt einer Kirche von morgen. (Es soll aber keine neue allgemeine Pastoraltheologie geschrieben werden, wie das etwa im Handbuch der Pastoraltheologie zuletzt versucht wurde).

Zu diesem Zweck werden in einem 1. Teil die theologischen Prinzipien thesenhaft rekapituliert: Kirche als Gemeinde des Christus Jesus; Christus – das Haupt der Kirche; die Apostel und Propheten – das Fundament der Kirche; Pneuma – das Lebensprinzip der Kirche. Klostermann hält hier seinen schon früher präzisierten pastoraltheologischen Ansatz konsequent durch. Nicht nur Schrift und kirchliche Tradition dienen ihm als verbindliche Quelle, sondern auch die vorfindbare Situation von Mensch und Welt werden im Sinn einer Kairologie zur theologischen Arbeit herangezogen. Dies verleiht selbst den prinzipiellen Überlegungen kirchenpolitische Brisanz, vor allem in jenen Abschnitten, in denen es in Abwehr unchristlicher Herrschaft um den Dienstcharakter der Kirche geht, wo die Charismenlehre in die These von der pneumatischen Grundstruktur der Kirche einmündet und Themen wie Brüderlichkeit, universale Mitverantwortung aller Christen, Informationsfreiheit und Recht auf Kritik zur Sprache kommen.

Großes Interesse verdient auch der 2. Teil, in dem Dienste und Funktionen der Kirche behandelt werden. Die Grundthese: Träger des kirchlichen Heildienstes ist die gesamte Kirche, ist jede christliche Vollgemeinde als Ganze. Erst in diesem Rahmen wird der kirchliche Leitungsdienst, damit auch die heute so brennende Priesterfrage aufgegriffen. Aufmerksam wird zu Problemen Stellung genommen, die auch nach der Bischofssynode 1971 offen geblieben sind: Bestellung zu den Leitungsfunktionen, Amt auf Zeit, kollegiale Amtsführung, Zölibatsfrage. Sehr wertvoll sind zweifellos auch die Ausführungen über die kirchlichen Rätegemeinschaften (Orden) und die Funktion der „Laien“ in der Kirche von morgen. Hier geht es besonders um eine Neubestimmung des Standorts der Katholischen Aktion, die nicht zuletzt durch die Errichtung postsynodaler Gremien in eine schwere Identitätskrise geraten

ist. Als Lebensäußerung im „freien gesellschaftlichen Raum der Kirche“ müßten sie aber am Leben bleiben, jedoch ihre Aufgabe in der postkonziliaren Kirche neu bestimmen. Allerdings vermerkt Klostermann sehr nüchtern: „Wenn die Katholische Aktion ihre Stunde nicht wahrnimmt, wird diese Art des Laienapostolats wohl absterben, jedenfalls an Bedeutung verlieren, wie das ja schon in manchen Ländern der Fall ist“ (I 447).

Der 3. Teil entwirft schließlich ein Strukturmodell einer Kirche von morgen. Kernstück sind die diözesane Ortskirche und ihre Substrukturen (pfarrliche Basiseinheit und ihre Teilstrukturen, zwischenpfarrliche Strukturen), sodann werden interdiözesane Strukturen entworfen (auf innerstaatlicher und nationaler, großregionaler und kontinentaler Ebene), zuletzt werden die Strukturen einer Weltkirche von morgen skizziert. Auch in diesem 3. Teil werden fraglos brennende Probleme diskutiert. Ganz allgemein geht es um die Neuordnung des Verhältnisses der Ortskirchen zur Gesamtkirche, das bedeutet konkret etwa um die Bedeutung der Bischofskonferenzen, die Rolle der Kurie, die Neuordnung des kirchlichen Gesandtschaftswesens. Zugleich wird auf all diesen Ebenen das Strukturprinzip durchgehalten, daß nicht nur die jeweiligen Vorsteher einer Kirche oder Vollgemeinde (Papst, Bischof, Priester) allein die Verantwortung tragen, sondern an die Mitverantwortung aller übrigen Mitglieder (Laien, Rätegemeinschaften, Presbyter, Träger von Charismen) verwiesen sind.

Klostermann betont selbst, er entwerfe eine Realutopie. Zugleich belegt er aber mit vielen empirischen Fakten, Modellen und Ereignissen, wie weit die heutige Kirche sich dieser Utopie schon angenähert hat. Es ist nicht verwunderlich, daß dabei wiederholt kirchliche Entwicklungen auch kritisch beleuchtet und gegeißelt werden, die nach Ansicht Klostermanns von dieser Utopie wegzuführen scheinen. Was speziell von der Kirche Italiens gilt, dürfte auch auf die Gesamtkirche zutreffen: „Es ist anscheinend für die Kirche (Italiens) nicht ganz leicht, Konklusionen aus den eigenen Prämissen zu ziehen“ (I 429). So erweist sich Klostermanns jüngstes Werk als alles andere als ein abstraktes Buch aus der Gelehrtenstube. Es ist

ein höchst politisches Buch. Für den Verfasser trifft aber fraglos zu, was er den kritischen Christen zugute hält: „Meist spricht auch aus der mitunter scharfen Kritik eine echte Sorge um die Kirche und eine brennende Liebe zu ihr“ (I 359).

Paul M. Zulehner, Passau

Ein unmoralisches Verhältnis?

Horst Herrmann, Ein unmoralisches Verhältnis. Bemerkungen eines Betroffenen zur Lage von Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1974, 160 Seiten.

Gegenwärtig rühren Kräfte mit unterschiedlichem weltanschaulichen Standort – politische Gruppierungen (FDP und Jungdemokraten) oder Einzelne (wie der hier vorzustellende H. Herrmann) – am traditionell eingespielten und gut geölten Staat-Kirche-Verhältnis in der BRD. Die vorgetragenen Argumente und empfohlenen Kontraindikationen sind sich jedoch so ähnlich, daß dies nicht nur aus dem nun einmal vorgegebenen Sachverhalt allein erklärt werden kann. Die durchaus gemeinsamen ideologischen Wurzeln sind klar erkennbar. Auch ein katholischer Kirchenrechtler wie Horst Herrmann (Münster), der zur Problematik in einer „bestürzenden Sprache“ (Klappentext) kritisch Stellung nimmt, kann dies nicht verleugnen. Zur Sache selbst werden – insgesamt beurteilt – lediglich (leider) längst bekannte Überlegungen angestellt. Die versprochenen, „gewagt erscheinenden“ Perspektiven (Klappentext) können nirgends gesehen werden. Das Buch von Herrmann mag eine Bestätigungsfunktion für bereits in diesen Fragen sensibilisierte Zeitgenossen erfüllen, sein Überzeugungspotential ist gering einzuschätzen, vom Inhaltlichen her und – was nicht zu unterschätzen ist – auch und gerade, was die Sprache betrifft.

Zunächst zum Inhaltlichen: Herrmann entlarvt fortlaufend, wenn er – nur ein Beispiel für viele – die Nuancen jenes Mechanismus „Sicherungsmoral“ (54) aufzeigt, der „Individualverzicht durch Kollektivsicherungen zu kompensieren“ (53) sucht. Oder: Die spezifischen Machtstrukturen in der kath.

Kirche hatten ein „Kabinettsrecht“ zur Folge, „von wenigen Kennern und Spezialisten entworfen und am Leben erhalten“ (68). Herrmann prangert zu Recht den Unfug an, die Kirche als „vollkommene Gesellschaft (societas perfecta) mit dem Staat auf eine Stufe zu stellen (74 f). Der grimmige Humor des Verfassers wirkt gelegentlich erfrischend. So versäumt er nicht, daran zu erinnern, daß die UNESCO im Jahre 1960 – übrigens ausgerechnet am damaligen Festtag Petri Stuhlfest – den Vatikan in die Reihe der schutzwürdigen Kulturgüter aufgenommen hat (77). Das Buch ist engagiert und mit Verve geschrieben – von einem „Betroffenen“, wie es ja bereits im Untertitel heißt. Das bedeutet dann konkret: Die Diktion ist eigenwillig, gelegentlich ressentimentgeladen, anmaßend und eitel, somit für einen trotz aller Vorbehalte kühlen Beobachter des Staat-Kirche-Verhältnisses eher befremdend denn einladend. Der Verfasser ist etwa zu fragen, was die ständige Verwendung der Bezeichnung „Altkirche“ für die Groß-, Volks- oder Amtskirche eigentlich bezwecken soll. Eine „Neukirche“ als alternierender Begriffsinhalt ist nicht in Sicht. Erst wenn dies auch nur in bescheidenen Ansätzen der Fall wäre, könnte ein solcher zunächst noch unnötiger, weil lediglich reaktionäre Reaktionen weckender Begriff einigermaßen berechtigt verwendet werden. Dieser verbale Radikalismus könnte H. Herrmann durch eigenes Zutun in einer für innerkirchliches Engagement toten Ecke isolieren, was nicht zu wünschen ist, denn der Verfasser vermag es zweifelsohne, die Probleme klug zu analysieren. Lösungsversuche hingegen kann er ebensowenig anbieten wie andere, die sich mit diesem verfilzten Komplex befassen.

Die Vorbehalte zur Sprache Herrmanns beginnen bereits beim Titel des Buches. Kann man – und wenn auch provokatorisch – das Verhältnis von Staat und Kirche in der BRD ein unmoralisches nennen? Wohl kaum. Es ist dringend revisionsbedürftig. Wer das nicht sieht oder – so er es sieht – nichts dagegen tut, dem mag man – je nach Geschmack – Unmoral vorwerfen wollen. Das Verhältnis selbst ist nicht unmoralisch. Herrmanns Sprache ordnet sich auf Kosten des analytisch Verantwortbaren der ständigen Provokation un-

ter. Sie wird dadurch plakativ und vermag nicht mehr zu überzeugen.

Es würde sich deshalb lohnen, das Buch neu zu schreiben. Die Demaskierung eines jeden „Systems“ wird durch seine Darstellung („so wie es ist“) erreicht, nicht durch verbale Radikalität. Bei Herrmann gibt es dazu beachtliche Ansätze. Doch der heutige gesellschaftliche Stellenwert der Kirche wird von ihm allzu unrealistisch eingeschätzt, daraus resultierend wohl auch der zukünftige Platz einer wie immer strukturierten Kirche im sozialen Gefüge der Bundesrepublik von morgen. Die Folge sind Wunschurteile. Es reicht aber nicht hin, das Staat-Kirche-Verhältnis in der BRD moralisierend anzugehen.

Knut Walf, München

Befreiungstheologie als wichtige Sinnprovinz christlicher Wirklichkeit

Gustavo Gutiérrez, Theologie der Befreiung. Mit einem Vorwort von *J. B. Metz*, Chr. Kaiser Verlag, München – Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1973, 288 Seiten.

Die Frage nach der Relevanz christlichen Glaubens für die Menschen und ihre Gesellschaft stellt sich heute in aller Schärfe. Eine aktuelle Antwort versucht die „Theologie der Befreiung“, die auf dem Hintergrund der lateinamerikanischen Situation formuliert wurde und versucht, die Rolle der Kirche im Befreiungsprozeß dieses Kontinents zu bestimmen. Dabei werden nicht nur Elemente einer sozialwissenschaftlichen Analyse zum Problem Ausbeutung, Unterdrückung und Befreiung präsentiert, sondern auch zentrale Probleme moderner Theologie diskutiert und appliziert: etwa die Frage nach Heil und Erlösung sowie deren Zusammenhang mit dem gegenwärtigen Zustand der Menschen; die Frage nach dem Verhältnis von Welt- und Heilsgeschichte; von diesseitiger Befreiung und der „Befreiung“ durch Christus. Insofern gesellschaftliche Abhängigkeit (und darin enthaltene Ungerechtigkeit) Ausdruck sündhafter Herrschaft ist, von der Christus zu befreien in die Welt gekommen ist, hat auch die Kirche als Trägerin des Auftrags Jesu einen Beitrag zur „integralen“, umfassenden Befreiung der Menschen zu lei-

sten. Evangelisierung wird somit zur recht verstandenen Politisierung, oder, wie es Pius XII. einmal formuliert hat, zur Zivilisierung. – An diesem theologischen Modell lassen sich einige nicht unwichtige wissenssoziologische Momente studieren. Sein Grundanliegen ist die Relevanz des Evangeliums und der Kirche für das Zusammenleben der Menschen, und zwar in einer konkreten Situation. Man kann hier auch von Funktionalität sprechen. Dieses Anliegen wirkt wie ein geheimer oder auch offen eingestandener Filter. Aus dem theologischen Sinnkosmos werden jene Elemente herausgenommen, die dem vorgegebenen Anliegen dienen. Ein solcher Auswahlvorgang verfälscht nicht die Wahrheit des Evangeliums, es werden aber deutlich Akzente gesetzt. Andere soziale Voraussetzungen verlangen nach anderen spirituellen Modellen. Dazu kommt, daß selbst den „abhängigen“ sozialen Gruppen Lateinamerikas dieses Modell der „Befreiungstheologie“ nur partiell „dient“: vielmehr fordert es ihr soziales Engagement heraus und zwingt sie zu politischem Handeln. Selbst aber dann, wenn einem solchermaßen theologisch legitimierten sozialrevolutionären Handeln nachhaltiger Erfolg beschieden wäre (was zum Teil durch den „eschatologischen Vorbehalt“ selbst noch einmal systemintern in Frage steht), bleibt immer noch ein großes Bündel unbewältigter menschlicher Grundkonflikte, wie die Frage nach dem Sinn, dem Tod, dem unvermeidbaren Leid etc. Eine Theologie der Befreiung manifestiert diesen Menschlichkeiten gegenüber ihre Grenze: Befreiungsspiritualität, wie sie hier als Ansporn zur Beseitigung von Ungerechtigkeit, Unfreiheit und anderen Konflikten gemeint ist, verliert damit nicht ihre Gültigkeit; sie kann als eine heute zunehmend wichtige Sinnprovinz christlicher Wirklichkeit gelten. Der einzelne Christ, der stets in sündigen Abhängigkeiten lebt, wird aber auch eine Spiritualität des Trostes und der Ergebung für jene anderen Konflikte, die grundsätzlich oder zumindest zur Zeit nicht beseitigt werden können, benötigen. Weder Gruppen von Christen noch die Kirche als ganze dürfen auf ein „Teilmodell“ christlicher Spiritualität eingeschworen werden.

Paul M. Zulehner, Passau

Büchereinlauf

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

- Bertsch Ludwig (Hrsg.), Theologie zwischen Theorie und Praxis, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1975
- Beutler Johannes - Semmelroth Otto (Hrsg.), Theologische Akademie, Bd. 11, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1974
- Bopp Linus, Wenn es Abend wird. Sinn und Sendung des Alters, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1975
- Camenzind-Weber Hildegard (Zusammenstellung und Kommentar), Liebe, Sexualität, Ehe, Reihe: Die Synode zum Thema . . . , Benziger Verlag, Zürich - Einsiedeln - Köln 1975
- Deßcker Klaus - Martin Gerhard (Hrsg.), Modelle für den Religionsunterricht, Hefte 4-6, jeweils Lehrerheft und Materialheft, Calwer Verlag, Stuttgart - Kösel-Verlag, München 1974
- Deutscher Katechetenverein München (Hrsg.), Zielfelder Religionsunterricht, 5./6. Schuljahr, Kösel-Verlag, München 1975
- Enomiya-Lasalle Hugo M., Zen-Meditation. Eine Einführung, Benziger Verlag, Zürich - Einsiedeln - Köln 1975
- Evangelisch-katholische Arbeitsgemeinschaft für Mischchen-Seelsorge der Deutschen Schweiz (Hrsg.), Das Traugespräch. Eine ökumenische Handreichung, Benziger Verlag, Zürich - Einsiedeln - Köln - TVZ Verlag, Zürich 1975
- Feifel Erich - Leuenberger Robert - Stachel Günter - Wegenast Klaus (Hrsg.), Handbuch der Religionspädagogik. Bd. 3, Religionspädagogische Handlungsfelder in kirchlicher Verantwortung, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn - Benziger Verlag, Zürich - Einsiedeln - Köln 1975
- Gastager H. u. a. (Hrsg.), Praktisches Wörterbuch der Pastoral-Anthropologie. Sorge um den Menschen, Verlag Herder, Wien - Freiburg - Basel - Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975
- Greeley Andrew M., Kompaß. Zielwerte für den Christen, Verlag Styria, Graz - Wien - Köln 1974
- Grom Bernhard - Schmidt Josef, Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1975
- Gruber Winfried, Marienpredigten, Verlag Styria, Graz - Wien - Köln 1975
- Heim Walter (Zusammenstellung und Kommentar), Frieden, Entwicklung, Mission, Reihe: Die Synode zum Thema . . . , Benziger Verlag, Zürich - Einsiedeln - Köln 1975
- Hombach Raphael, Einsam für alle. Mönchsworte, Echter Verlag, Würzburg 1975
- Kampmann Theoderich - Padberg Rudolf, Der Fall Josef Wittig fünfzig Jahre danach, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1975
- Knecht Sebastian, Die Vision des Papstes. Erzählung, Verlag Styria, Graz - Wien - Köln - Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975
- Kommission „Curricula in Theologie“ des Westdeutschen Fakultätentages durch Erich Feifel (Hrsg.), Studium Katholische Theologie, Bd. 3: Bartholomäus Wolfgang - Stock Axel, Wissenschaftstheorie und Studienreform, Benziger Verlag, Zürich - Einsiedeln - Köln 1975
- Kult in der Säkularisierten Welt, mit Beiträgen von B. Fischer, E. J. Lengeling, R. Schaeffler, F. Schulz, H.-R. Müller-Schwefe, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1975
- Maas-Ewerdt Theodor, Fürbitten beim Gedächtnis der Heiligen, 2 Bde., Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1975
- Mayer Frederick, Vorurteil - Geißel der Menschheit, Verlag Herder, Wien - Freiburg - Basel 1975
- Pfleger Karl, Lebensausklang, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1975
- Richolet Gaston, Der Heilige und die Nonne. Spiel mit einem Goethe-Text, Echter Verlag, Würzburg 1975
- Rotter Hans, Grundlagen der Moral. Überlegungen zu einer moraltheologischen Hermeneutik, Benziger Verlag, Zürich - Einsiedeln - Köln 1975

- Schnell Hugo, Der Kirchenbau des 20. Jahrhunderts in Deutschland, Verlag Schnell & Steiner, München - Zürich 1973
- Schöpping Wolfgang, Heimkehr zum Vater. Neues Buß- und Beichtbüchlein für Kinder, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1974
- Schräder Hermann, Die Religion der Religionspädagogik, Benziger Verlag, Zürich - Einsiedeln - Köln 1975
- Schweizerischer Beratungsdienst Jugend + Gesellschaft, Luzern (Hrsg.), Religion im Untergrund. Die religiösen Randgruppen Jugendlicher in der Schweiz - Eine Herausforderung, Benziger Verlag, Zürich - Einsiedeln - Köln 1975
- Siebert Norbert, Erwachsenenbildung in der Gemeinde, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1975
- Splett Jörg, Wagnis der Freude. Meditationen zu Worten der Schrift und Zeichen der Kunst, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1975
- Stertenbrink Rudolf - von Canitz Hanne-Lore, Psychologie als Glaubenshilfe. Thematische Gottesdienste, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1974
- Stock Alex (Hrsg.), Religionspädagogik als Wissenschaft. Gegenstandsbereich - Probleme - Methoden, Benziger Verlag, Zürich - Einsiedeln - Köln 1975
- Tannen Ursula, Bis Deine Schöpfung in Erbarmen flammt, Echter Verlag, Würzburg 1975
- Trenkler Gerhard, Das Arbeitsbuch zum EGB. Eine Einführung für Seelsorger, Katecheten und Chorleiter, Verlag Styria, Graz - Wien - Köln 1975
- Voss Gerhard, Bilder des Heils. Biblische Meditationen, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1974

Mitarbeiter dieses Heftes

- Norbert Greinacher ist Professor für Praktische Theologie an der Universität Tübingen.
- Heinz-Rolf Lückert ist Vorstand des Instituts für Kinderforschung und Unterrichtspsychologie der Pädagogischen Hochschule der Universität München und Vorstand der Gesellschaft für Erziehungsberatung.
- Willem J. Berger ist Professor für Pastoralpsychologie an der Katholischen Universität Nijmegen.
- Ralph Sauer ist Professor für katholische Religionspädagogik an der P. H. N., Abteilung Vechta.
- Alfons Schäfer ist Seelsorgeamtsleiter in Magdeburg.
- Gregor Siefert, Privatdozent für Soziologie, lehrt im Seminar für Sozialwissenschaften an der Universität Hamburg.
- Fritz Lobinger wirkt am Missiologischen Institut Lumko, Südafrika, als Ausbilder der Katechisten und ist Mitglied der Kommission zum kirchlichen Amt der dortigen Bischofskonferenz.
- Klemens Richter ist Akademischer Oberrat für Curriculumrevision und Liturgiewissenschaft des Fachbereichs Katholische Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster.
- Hermann Reifenberg ist Professor für Liturgiewissenschaft an der Philosophisch-theologischen Hochschule Bamberg.
- Karl Frielingsdorf ist Professor für Psychologie an der Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main.
- Norbert Höslinger ist Leiter des Katholischen Bibelwerkes Österreichs und Pfarrer in Klosterneuburg.
- Walter Sauer ist Liturgiewissenschaftler in Wien.
- Arno Jenemann war Religionslehrer und Pfarrassistent und ist Dissertant in Würzburg.

Leitartikel

Wilhelm Zauner Urlaub von Gott?

In vorsommerlichen Predigten, im letzten Pfarrblatt vor den Ferien, wird oft der Slogan eingeschärft: „Von Gott gibt es keinen Urlaub.“ – Der zur Erholung und Entspannung entschlossene Urlauber reagiert darauf mit Unbehagen. Was will der Pfarrer? Will er mir sagen, daß ich auch im Urlaub in die Sonntagsmesse gehen soll? Will er sagen, daß im Urlaub die Unkeuschheit ebenso verboten ist wie in der Dienstzeit? Oder will er sagen, daß er keinen Urlaub macht?

Das Unbehagen des Urlaubers ist in diesem Fall ein locus theologicus, ein Satz, der andere Aussagen auffinden hilft: Dieser Slogan verrät ein bestimmtes Gottesbild.

Gott als Aufpasser?

Zunächst soll der Slogan wohl bedeuten: Gottes Gesetze gelten immer, auch im Urlaub. Und er paßt auch auf, ob sie erfüllt werden. Der Gott, von dem es keinen Urlaub gibt, erscheint so wie der neue falckenäugige Meßroboter „Gatso-Mini“, der von der deutschen Polizei eingesetzt wird und den Temposündern die Hölle heiß macht (ich folge einer Beschreibung in der österreichischen Auto-Touring-Zeitung). „Stiehl mir nicht mein Lineal, denn Gott sieht überall!“ haben wir schon als Kinder zur Warnung für den geneigten Nachbarn auf unser Schreibgerät geschrieben. Besser sagt es Eugen Roth:

Ein Mensch, der recht sich überlegt,
daß Gott ihn anschaut unentwegt,
fühlt mit der Zeit in Herz und Magen
ein ausgesprochenes Unbehagen
und bittet schließlich Ihn voll Grauen,
nur fünf Minuten wegzuschauen.
Er wollte unbewacht, allein
inzwischen brav und artig sein.
Doch Gott, davon nicht überzeugt,
ihn ewig unbeirrt bäugt.

Gott als Aufpasser, als Superpolizist, als unbestechliches Radar, das „ewig unbeirrt bäugt“ – ist das der Gott der Bibel, der Gott Abrahams und Jakobs, der Gott Jesu? Ich hatte schon als Schulkind Angst vor einem Gott, der alles weiß, vor dem man nichts und sich nicht verbergen kann – bis man mir sagte, Gott sei einer, bei dem man sich bergen kann. Wenn es schon keinen Urlaub von Gott gibt – vielleicht gibt es einen Urlaub bei Gott? Vielleicht kann man sich bei ihm entspannen und erholen? Vielleicht kann man

Gott als Dienstherr . . .

bei ihm so sein, wie man ist, ohne sich beaufsichtigt zu fühlen, ohne eine Rolle spielen zu müssen, einfach — leben? In Dudens Herkunftswörterbuch steht zu lesen: „In der Neuzeit bezeichnet ‚Urlaub‘ die (amtliche) vorübergehende Freistellung von einem Dienstverhältnis.“ Also hat der Pfarrer doch recht: Von unserem Dienstverhältnis zu Gott gibt es keine Freistellung. Wir müssen Gott immer dienen, auch im Urlaub.

. . . oder als Freund?

Aber — stehen wir überhaupt zu Gott in einem Dienstverhältnis? Ist Gott ein Dienstherr, ähnlich jenen ersten Fabriksbesitzern vor aller Sozialgesetzgebung, die niemals Urlaub gewährten und dem, der ihn sich nehmen mußte, die Rückkehr in den Betrieb verweigerten? — Sicher, Gott ist der Herr, und wir sind die Knechte. Aber er ist auch der Vater, und wir sind seine Kinder. Er ist auch der Freund des Menschen, und wir sind seine Freunde. Wir fahren nicht von unseren Freunden in Urlaub, sondern mit und zu unseren Freunden. So fährt Gott wohl auch mit uns in den Urlaub. Der Gottesname Jahwe heißt ja: Ich werde mich als der erweisen, der bei dir ist. Isaias läßt Gott sprechen: „Fürchte dich nicht, ich bin ja bei dir.“ Und Jesus sagt: „Ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Weltzeit.“ In der Geschichte von Tobias wird die ganze orientalische Erzählkunst aufgeboten, um zu zeigen, daß Gott immer mit uns geht, wenn wir auf Reisen gehen. — Die Bibel sagt also: Fahr hin, wohin du willst — Gott fährt mit dir. Hab keine Angst, jetzt einmal Urlaub zu machen. Du bist nicht nur ein „Arbeitnehmer“, du bist ein Mensch, ein Freund, ein Verwandter. Gerade im Urlaub mußt du begreifen lernen, daß ich dich nicht allein nach dem Maß deiner Leistungen messe, sondern daß ich dich mag als Person, auch als Untätigen, sogar noch als Versager. Von mir brauchst du keinen Urlaub — bei mir hast du ihn immer. Wenn du kommst, erwarte ich dich, und wenn du fortgehst, gehe ich mit dir. — Urlaub bedeutet ursprünglich die Erlaubnis, von einer höhergestellten Person wegzugehen. Gott kann es sich wohl leisten, diese Erlaubnis zu geben. „Wohin könnte ich gehen, von deinem Geiste fort? Wohin flieh'n, vor deinem Angesicht? Steig ich zum Himmel hinauf, so bist Du dort; bette ich mich in die Unterwelt: siehe, auch da bist Du“ (Ps 138).

Die Gelöstheit, die sich aus einem solchen Bewußtsein (und Glauben) ergibt, müßte sich auch im Urlaub zeigen und bilden. Viele, die Kant nie gelesen haben, sind seine Jünger geworden und glauben an eine Art Magie der Pflichter-

Magie der
Pflichterfüllung . . .

. . . oder Freude an
Gebet, Gottesdienst,
„geistlicher“ Lektüre?

Gottes Liebe
erfahren

füllung. Wer im Urlaub an Pflichterfüllung denkt, kann sich nicht erholen. Wer etwas Arbeit mitnimmt, um sein schlechtes Gewissen zu beruhigen, daß er jetzt eine Zeitlang nichts tut, der wird nicht entkrampft. Auch wer im Urlaub seine während des Jahres versäumten „religiösen Pflichten“ nachholen möchte, wird sich nicht voll entspannen können. Die spielerisch zur Hand genommene Hotelbibel sagt oft mehr als eine vorgenommene Pflichtlektüre. Ein von selbst aufsteigendes Gebet kommt aus einem tieferen Grund als das „Erfüllen von Gebetspflichten“. Soll man nicht gerade im Urlaub auch darauf warten dürfen, daß die Freude am Gebet, an der Lektüre oder am Gottesdienst sich von selber wieder einstellt? Oder haben wir so wenig Vertrauen, daß das geistige und geistliche Leben aus uns aufsteigen wird, wenn die Belastungen weichen? Beten wirklich nur die, die sich dazu verpflichtet fühlen? Und wenn: Beten sie gut? — Darf man den Satz denken, aussprechen, bejahen: Mich freut heute das Beten nicht, die Messe, die Theologie? Darf man auch davon einmal Urlaub nehmen (die „vorübergehende Freistellung von einem Dienstverhältnis“)? Oder muß man so tun, als freute einen das immer?

Ich möchte eine Antwort mit Hilfe der Etymologie versuchen. Urlaub kommt von erlauben. Erlauben hängt zusammen mit glauben. Glauben kommt von ge-lieben, also lieben. Sprachlich stecken also im Urlaub der Glaube und die Liebe, und das heißt doch: Im Urlaub sollen wir erfahren (für Kraftfahrer: er-fahren), daß wir von Gott Geliebte sind, geliebt über alle Leistung hinaus, über die Welt des Berufes und der Pflichterfüllung hinaus, selbst wenn es uns einmal nicht freut, zu beten, zur Messe zu gehen oder Theologie zu treiben.

„Von Gott gibt es keinen Urlaub“, denkt sich mancher Pfarrer (oder Bischof) und bleibt daheim, d. h. auf seinem Posten. Er glaubt vielleicht, daß die Leute oder gar Gott selbst es ihm übel nähmen, würde auch er einmal sagen: Jetzt tue ich drei Wochen einmal nichts, rein gar nichts. Ein Pfarrer, der das nicht kann, bringt sich damit nicht nur um seine Gesundheit. Er gibt auch ein schlechtes Beispiel, weil er den Eindruck erweckt, so sollte man eigentlich leben und immer im Dienst stehen. Er vermittelt ein falsches Gottesbild. Er bringt sich um die wichtige Erfahrung — daß er nicht so wichtig ist. Er bringt sich vor allem um die wunderbare Erfahrung, daß das Leben schön ist, und daß Gott die Welt in Seinen Händen hält, auch wenn er die seinen einmal drei Wochen ruhen läßt.

Hermann Josef
Schmitz
Sinn und Funktion
von Urlaub und
Freizeit

Arbeitstag,
Lebenstag,
Freizeit

Einer kritischen Analyse der gegenseitigen Bedingtheit von Arbeit und Freizeit, Berufstätigkeit und Urlaub sowie der Gefahr eines bloßen Urlaubskonsums folgen einige theologische Überlegungen, welchen grundlegenden Orientierungsdienst die Kirche noch vor allen Einzelaktivitäten anbieten kann und soll.

red

„Was ist ein Arbeitstag?
Jedenfalls weniger als ein Lebenstag.“¹

Auch Nichtmarxisten werden diesem Satz von Karl Marx mindestens gelegentlich ihre seufzende Zustimmung nicht versagen. Anders als in den Tagen des Frühkapitalismus und der beginnenden Industrialisierung ist dieser Satz für die Gegenwart auch zu einer quantitativen Realität geworden. Der Arbeitstag deckt sich nicht mehr mit dem Lebenstag, die Arbeitszeit nicht mehr mit der Lebenszeit, verschiedene Formen von arbeitsfreier Zeit, „Freizeit“, sind entstanden. Die Erwerbstätigkeit wird unterbrochen und begrenzt durch Feierabend, Zweitage-Wochenende, Urlaub, und an ihrem Ende steht heute normalerweise nicht mehr der Tod, sondern die gesetzliche Pensionierung.

Wir sind eine Freizeitgesellschaft — oder mindestens auf dem Wege dazu. Zugegeben, bei solchen Aussagen eilt feuilletonistisches Bewußtsein der Wirklichkeit bisweilen weit voraus. Für die meisten Zeitgenossen ist das Leben nach wie vor durch harte Arbeit und Leistung im Beruf bestimmt, und die Charakterisierung „Freizeitmensch“ werden die meisten mit nicht unbegründeter Entrüstung zurückweisen. Ob Prognosen für die Jahrtausendwende zutreffen, sei bis zum Jahr 2000 dahingestellt. Doch bei aller notwendigen Skepsis — die Tendenz ist unverkennbar: Der Raum der arbeitsfreien Zeit wächst beständig, und es könnte durchaus sein, daß sich die Freizeit eines Tages von der Arbeitszeit emanzipiert und sogar die das Leben primär bestimmende Zeit wird. Ob wir dann wie die alten Römer von der Arbeit wieder als von der Nicht-Muße (negotium) reden, statt die Freizeit von der Arbeit her als Nicht-Arbeit zu definieren?

¹ K. Marx, Das Kapital. Im Zusammenhang ausgewählt von B. Kautsky, Stuttgart 1969, 187.

I. Arbeit und Freizeit
in ihrer gegenseitigen
Bedingtheit

1. Komplementär-
funktion

Im Jahre 1975 ist das Leben der meisten Menschen jedenfalls durch Arbeit bestimmt, und die Freizeit hält sich durchaus in Grenzen. Schon heute aber gilt der „Urlaub“, die „Erlaubnis“, sich für eine längere Zeit vom Arbeitsplatz zu entfernen, vielen als die „kostbarste Zeit des Jahres“, auf ihn richten sich in besonderem Maße die Erwartungen, Hoffnungen und Wünsche. Allerdings wird in einer Motivanalyse der unterschiedlichen Erwartungen sicher auch der Begriff „Erholung“ auftauchen. Dieses Stereotyp, das wiederum sehr differenzierte Inhalte haben kann, deutet immerhin eines an: die Freizeit und mithin auch der Urlaub lassen sich nicht von der Arbeitswelt isolieren. Sie haben eine Komplementärfunktion zu dieser Arbeitswelt und sind wesentlich dadurch geprägt. Der Urlauber will sich erholen, und das heißt, zu einem guten Stück die Defizite des Arbeitslebens aufholen und nachholen.

Physiologische
Regeneration

Da ist zunächst einmal ganz vordergründig die physiologische Regeneration, sie ist sozusagen die „klassische Funktion“ der Freizeit: „Ganz allgemein ist aber daran festzuhalten, daß man dem Arbeiter soviel Ruhe zuerkennen muß, wie zum Ersatz der verbrauchten Kräfte nötig ist; darin liegt ja der Zweck der Ruhepause“² (Leo XIII.). In dieser Regeneration von der Arbeit für die Arbeit erschöpfte sich in der ersten Phase der Industrialisierung die „freie“ Zeit der Arbeiter, und nicht einmal sie war, wie das Zitat zeigt, selbstverständlich. Heute indes dürfte bei den meisten weder die zeitliche Ausdehnung der Arbeit, noch die primär körperliche Erschöpfung so groß sein, daß die Freizeit vorwiegend zur physischen Reproduktion der Arbeitskraft verbraucht werden müßte.

Suspension und
Kompensation

Jürgen Habermas weist daher auf zwei andere Komplementärfunktionen der Freizeit hin, die er als die *suspensive* und die *kompensatorische* bezeichnet.

„In einem Fall wird während der Freizeit ein Arbeitsverhalten geübt, das von der mit der Berufsarbeit verbundenen Fremdbestimmung, Abstraktheit und Unverhältnismäßigkeit suspendiert; die Quasiarbeit soll die Freiheit, die Anschaulichkeit und Ausgeglichenheit des Leistungsanspruches wiederbringen, die jene versagt. Man findet sich mit den Versagungen nicht ab, will sie auch nicht bloß kompensieren, sondern im genauen Sinne suspendieren: Die Freizeit verspricht eine Erfüllung, die echt ist und nichts von Ersatzbefriedigung an sich hat. Im anderen Fall wird während der Freizeit ein arbeitsfremdes Verhalten geübt, das die Arbeits-

² Enzyklika „Rerum Novarum“, Nr. 33.

folgen einer vorab psychisch erschöpfenden und nervös verschleißenden Tätigkeit kompensiert. Es soll recht eigentlich die Leere ausfüllen und die Abspannung wettmachen, die nichts mehr mit jener wohltuenden Ermüdung nach rechtschaffener Arbeit zu tun haben. Man findet sich mit den Versagungen ab und will Kompensation; man will abschalten, einen Strich ziehen zwischen dem ‚Dienst‘ und dem ‚Leben‘³.

Aber auch als Suspension und Kompensation bleibt die Freizeit unter dem Gesetz der Arbeit. Inhaltlich: Die Inhalte bestimmen sich von den Versagungen der Arbeit her, und formal: Die Gesetze der Arbeitswelt werden auch zu den Maßstäben der Freizeit. Beide erweisen sich nach Habermas deshalb als Fehlleistungen, die nicht das halten, was sie versprechen; als eine Flucht, die dorthin zurückführt, woher sie ihren Ausgang nahm: in die Arbeitswelt. Die Freizeit bleibt „unter dem gesellschaftlich notwendigen Diktat der Arbeit“ und kann darum „nicht wirklich frei werden“⁴.

2. Urlaub und Freizeit als Konsum

Man muß nicht kulturkritische Horror- und Zerrbilder von der konfektionierten Inklusivreise etwa oder von der Freizeit allgemein als einer wahren Orgie des Geldausgebens im Auge haben, um die Freiheit der Freizeit durch den Konsum gefährdet zu sehen.

Wir erfahren täglich, daß wir bei immer mehr Freizeit immer weniger freie Zeit haben. Noch einmal Habermas: „An der absonderlichen Jagd nach Erlebnisanreicherung oder der Furcht sie zu verpassen, an dem Bedürfnis, Konsumchancen zwar nicht eigentlich wahrzunehmen, aber doch wie ein Kalenderblatt abzureißen, oder zutreffender im Perfekt formuliert: abgehakt und zu den Akten genommen zu haben – daran wie an vielen anderen ist zu beobachten, wie sich die eingeschliffenen Zensuren des Arbeitszwangs ironisch zu denen des Konsumzwangs sublimieren“⁵.

Nur rascher Konsum hält die Produktion in Gang, und erst diese sichert die Lebensgrundlagen der Massengesellschaft. Beides bedingt sich. „Der Produzent schiebt, der Konsument zieht“⁶. „Die volle Hingabe an die Konsumwelt in allen Schattierungen befriedigt nicht nur die irdischen Gelüste des einzelnen; es heißt auch, dies sei moralisch, weil es den

³ J. Habermas, Soziologische Notizen zum Verhältnis von Arbeit und Freizeit, in: Konkrete Vernunft, Festschrift für E. Rothacker, hrsg. v. G. Funke, Bonn 1958, 219–231, hier 224.

⁴ Habermas, a. a. O. 228.

⁵ Habermas, a. a. O. 227.

⁶ D. Riesmann, Die einsame Masse. Mit einer Einführung von H. Schelsky, Hamburg, 128.

Wohlstand aller fördern⁷. Gewiß, gegenüber „der eher asketischen Genußfeindlichkeit des Besitzbürgertums mit seinem Denken in Zinseszinsen bringt die Konsumlust eine heitere und entspannende Note in das alltägliche Leben“⁸; doch die andere Seite ist die: „Die Vorurteile in der Konsumgesellschaft schwanken modenhaft, aber sie erneuern sich ungebrochen. Sie reichen nicht tief, aber die Bereitschaft, ihnen immer wieder zu folgen, sitzt fest. Hektische Beweglichkeit in der Befriedigungssuche und gähnende Langeweile im Zustand des Sattseins sind zwei Zustandsformen, zwischen denen die Zuständigkeit des Konsumenten schwankt, sobald er aus der Unlust des Produzierens entlassen ist“⁹.

Hektische Befriedigungssuche und gähnende Langeweile, zwei Zustandsformen, die auch manchem Urlauber und manchem Urlaubsseelsorger nur zu gut bekannt sind¹⁰. Beides rührt nicht zuletzt daher, daß es bei der Überfülle des Konsumangebots nicht mehr gelingt, das, was wir „besitzen“ und erleben, auch emotional zu „besetzen“.

Je weniger der Konsum noch „Erlebnis“ vermitteln kann, um so mehr ist er Statussymbol und vermittelt er Prestigewert. Das kann, gerade beim Urlaub, hinführen bis zum „demonstrativen Erfahrungskonsum“: Der Effekt des Sozialprestiges „stellt sich erst zu Hause in der gewohnten Umgebung von Betrieb oder Bekanntschaft ein, wenn man die sichtbaren Zeichen und Erfolge des Urlaubs vorweisen kann: die tiefe Bräune, die Farbphotos...“¹¹. So entstehen „die Trends zur Enttinnerlichung, der Hang zum Stereotyp, die Verwandlung der Welt der Erfahrung in die eines Museums“¹².

In summa: „leisten“ und „sich etwas leisten können“, das scheinen die Bestimmungen des Menschen zu sein, als Arbeitsmensch und Freizeitmensch. Zum homo laborans tritt der homo consumans; beides zusammen ein perfekt funktionierender homo oeconomicus!

„Daß Freizeit nicht nur als Thema, sondern auch als Problem beachtet wird, ist nicht selbstverständlich. Zu anderen Zeiten wäre vermutet worden, unsere Industriegesellschaften müßten nach Überwindung der Knappheit an Gütern und Zeit auch glückliche Gesellschaften sein. Daß sie dies nicht sind, ist augenfällig; warum sie das nicht sind, ist ein

⁷ A. Mitscherlich, Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie, München 1963, 102.

⁸ Mitscherlich, a. a. O. 314.

⁹ Mitscherlich, a. a. O. 315.

¹⁰ Vgl. R. Bleistein, Therapie der Langeweile, Freiburg 1973.

¹¹ F. A. Wagner, Die Urlaubswelt von morgen, Düsseldorf – Köln 1970, 40.

¹² Wagner, a. a. O. 41.

3. Freizeit und Urlaub als Thema von Theologie und Kirche

Eine Besinnung auf den Menschen

Thema der Sozialwissenschaften“¹³. Wäre es vermessen, wenn Theologen und Kirchen glaubten, das sei auch ihr Thema? Ich denke, auch sie und nicht zuletzt sie sind gefragt nach ihrem Bild vom Menschen. Es scheint in der Tat, daß ein „cultural lag“ besteht, daß unser Bewußtsein und unsere Kultur den Fortschritt unserer technischen und ökonomischen Möglichkeiten noch nicht eingeholt hat. In einer Gesellschaft, die der Sorge um die elementarsten Lebensnotwendigkeiten enthoben ist, macht sich eher ein Klima der Angst als der Freiheit breit. Die Bewältigung dieses „cultural lag“ wird weder eine romantische Nostalgie noch ein ungebrochener Fortschritts- und Wachstumsglaube leisten können; was nottut ist eine Besinnung auf den Menschen, und von daher Technik und Wirtschaft die Ziele zu setzen. Dabei wird die Theologie ihren Beitrag zu leisten haben, integrierend, kritisierend, stimulierend (A. Auer)¹⁴. Eine Anthropologie ist mehr denn je gefragt, wenn wir nicht in Ökonomie, Funktionalität und „Sachzwängen“ ersticken wollen.

II. Der Dienst der Kirche an dem Menschen im Urlaub

Einige

Mißverständnisse:
den Menschen im
Urlaub erreichen . . .

eine modische
Attitüde . . .

Wenn wir nun auf diesem Hintergrund einige Überlegungen zum Dienst der Kirche an dem Menschen in der Freizeit, genauer im Urlaub, anstellen, so sollten eigentlich einige Mißverständnisse schon ausgeräumt sein. Etwa das Mißverständnis, es ginge im Grunde nur um einen Bereich der Sonderpastoral, es genüge, einige Pastoralstrategien zu entwickeln, wie man den Menschen „auch im Urlaub erreichen könne“. Noch einmal sei gesagt: Es geht um ein umfassendes Menschenbild und eine daraus resultierende Pastoral, die die Freizeit genauso wie den Beruf umgreift¹⁵. Freizeit und Urlaub lassen sich nicht vom übrigen Leben hermetisch abtrennen.

Weiter sollte deutlich geworden sein, daß die Beschäftigung von Theologen mit den Themen Freizeit und Urlaub nicht bloß eine modische Attitüde ist — sie darf es jedenfalls nicht sein. Ob Freizeit und Freiheit nur den Gleichklang gemeinsam haben oder ob wachsende Freizeit zur Chance der Freiheit wird, das ist mehr als ein Tagesthema. Man kann sich sehr wohl mit Moltmann fragen: „Bisher

¹³ E. K. Scheuch, in: Soziologie der Freizeit, hrsg. von E. K. Scheuch und R. Meyersohn, Köln 1972, 9.

¹⁴ Vgl. u. a. A. Auer, Freizeit als Anliegen des Glaubens, in: Schöpferische Freizeit, Österreichische Pastoraltagung 27.–29. 12. 1973, hrsg. v. W. Zauner und H. Erhardter, Wien 1974, 66–81.

¹⁵ Vgl. dazu Auer, a. a. O.; Bleistein, a. a. O., passim, vor allem 33–49; ders., Pastoraltheologische Überlegungen zum Tourismus, in: Tourismuspastoral, hrsg. v. R. Bleistein, Würzburg 1973, 100–132.

hat man stets bei der Arbeitsorganisation eingesetzt, um sie zu ändern, und endete unausweichlich bei einer anderen Organisation der Arbeit, die dann nicht weniger änderungsbedürftig erscheint. Wie wäre es, wenn die Befreiung des Menschen bei den vorhandenen Spielformen und in den gegebenen Spielräumen seiner Freizeit einsetzen würde?"¹⁶ Diese Frage ist mehr als eine Tagesfrage.

Ein Drittes schließlich: Es geht nicht darum, einen säkularen Bereich vorschnell zu taufen; nicht alles und jedes verlangt nach einer „theologischen Deutung“; theologische Kurzschlüsse sind zu vermeiden! Nicht jeder Aufbruch in die Ferne ist ein Aufbruch zu Gott, nicht jeder Drang nach Abenteuer ein Hinweis auf die Transzendenz, nicht jeder erklommene Gipfel ist eine Erhebung des Herzens zu Gott. Gegenüber theologischer Anbietung sind die Zeitgenossen empfindlich. Nicht hinter jeder Banalität steht das „Eigentliche“ dem direkten Zugriff offen, und lyrisches Pathos ist nicht immer Tiefsinn. Nach diesen Warn- und Achtungszeichen bleibt die Frage: Was ist zu tun? Dazu einige fragmentarische Hinweise, ohne jeden Anspruch auf Systematik oder Vollständigkeit.

Das Credo der Leistungsgesellschaft, daß der Mensch das ist, was er leistet, war und ist im allgemeinen Bewußtsein mindestens in der Neuzeit auch weithin die Quintessenz christlicher Moral. „Schaffen und Streben ist Gottes Gebot / Arbeit ist Leben, Nichtstun ist Tod“, diese Inschrift auf einer Hausfront charakterisiert nicht nur eine puritanisch-calvinistische Leistungsmoral. Gerhard Schmidtchen glaubt feststellen zu können: „Im Kontrast zu Erwartungen, die man nach der Lektüre von Max Weber hegen könnte, ist die Berufsmoral der deutschen Protestanten im Durchschnitt schwächer als die der Katholiken“¹⁷. Nach seinen Untersuchungen scheinen einige Indizien darauf hinzuweisen, daß die Katholiken die materialistischen Werte der produktivitätsorientierten Industriegesellschaft sogar reibungsloser assimiliert haben als die Protestanten. So schätzen sie einen guten Beruf mit hohem Einkommen höher und positiver ein als eine Arbeit, die zwar niedriger bezahlt wird, dafür aber mehr persönliche und individuelle Genugtuung, Befriedigung und Entfaltung ihrer eigentlichen Neigungen verspricht¹⁸. Wie dem auch sei, die religiöse Mystifizierung

¹⁶ J. Moltmann, Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freizeit und das Wohlgefallen am Spiel, München 1971, 19.

¹⁷ G. Schmidtchen, Gibt es eine protestantische Persönlichkeit? Zürich 1969, 15 ff. Vgl. ders., Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur, Bern u. München 1973, 94–128.

¹⁸ Ebd.

Taufe eines säkularen Bereiches

1. Relativierung von Arbeit und Leistung

Leben als Geschenk

von Arbeit und Leistung ist mit Sicherheit nicht ein Problem, von dem Katholiken unberührt wären.

„Durch alle Leistungen, durch all sein Tun gewinnt der Mensch noch keineswegs Sein, Identität, Freiheit, Personsein, gewinnt er noch keineswegs die Bestätigung seines Ich und den Sinn seiner Existenz“¹⁹. Das ist für viele Menschen gewiß eine schmerzliche Erfahrung. Die andere Aussage: „Sinn, Freiheit, Identität, Rechtfertigung seiner Existenz kann dem Menschen nur geschenkt werden“²⁰, ist eine nicht selbstverständliche, aber heilsame und notwendige Provokation des homo faber der Gegenwart. Der Mensch wird letztlich nicht durch sein Tun und durch seine Leistung gerechtfertigt, sondern seine Rechtfertigung wird ihm geschenkt. Auf die moderne Leistungsgesellschaft übertragen, heißt das, „daß der Mensch nicht nur von Fremdbestimmung und Ausbeutung befreit wird, sondern noch tiefer, daß er von der Zwangsvorstellung, er sei das, was er produziere, befreit wird. Er wird dann nicht nur von schlechten Produktionsverhältnissen frei, um zu besseren zu kommen. Er braucht sich auch nicht mehr vor sich selbst zu schämen und in folgedessen sich auch nicht vor sich selbst zu beweisen. Er findet das Humane schon darin, daß er angenommen und geliebt ist, so wie er ist. Das macht ihn frei von fremden Gesetzen und auch von sich selbst; nämlich in dem Sinne, daß er sich nicht mehr in jenem doppelten Sinne ‚das Leben nehmen‘ muß, sondern es frei leben und geben kann“²¹.

2. Den Menschen ernst nehmen!

Fehlorientierung,
Scheinheiligkeit u. ä.

Den Menschen ernst nehmen, auch in seiner Suche nach Glück. So selbstverständlich, wie sie klingt, ist diese Forderung nicht. Das Glücksverlangen des Menschen ist genügend denunziert worden, aus intellektueller oder aus religiöser Arroganz, Fehlorientierung, Scheinheiligkeit u. ä. Über die oft recht hilflosen, bisweilen vielleicht skurrilen Versuche der Glückssuche auch oder gerade im Urlaub eine Satire zu schreiben, ist womöglich leichter, als sie ernst zu nehmen; Zynismus bleibt es dennoch. Herbert Marcuse weist einmal darauf hin, wie etwa das Werk von Bert Brecht „die in Romanze und Kitsch (Mondschein und das blaue Meer; Melodie und süße Heimat; Treue und Liebe) enthaltene ‚Promesse de bonheur‘“ bewahrt: „Seine Gestalten singen von verlorenen Paradiesen und unvergeßlicher Hoffnung („Siehst du den Mond über Soho, Geliebter?“, „Jedoch eines Tages, und der Tag war blau“, „Zuerst war es immer Sonntag“, „Und ein Schiff mit acht Segeln“, „Alter Bilbao

¹⁹ H. Küng, Christsein, München 1974, 578.

²⁰ Ebd. 581.

²¹ J. Moltmann, a. a. O. 61 f.

Mond', „Da wo noch Liebe wohnt')“²². Worte, die seltsam an Urlaubsklischees erinnern. Es ist sehr die Frage, ob wir lächelnd über sie hinwegsehen sollen oder sie als ein „Glücksversprechen“ zu begreifen und ernst zu nehmen haben.

Das Verlangen nach Glück ernst nehmen, das heißt aber auch, sich nicht mit Scheinbefriedigungen und Surrogaten zufriedengeben. Die Welt ist keine Idylle, und neben der Hoffnung steht die Enttäuschung. Von der Wirklichkeit isoliert, wird die „promesse de bonheur“ zum Kitsch. Verdrängung ist nicht Verarbeitung, und die Illusion ist keine Befreiung. Gerade in Freizeit und Urlaub mag die Tendenz bestehen, die Wirklichkeit zu verdrängen und krampfhaft eine Idylle zu stilisieren. Ob das immer gelingt, ist nicht nur fraglich; und wenn es gelingt, wird sich solche Suspension und Kompensation schließlich doch als letztlich enttäuschende Illusion herausstellen.

3. Fest und Feier

„Verlorene Paradiese“ und „unvergeßliche Hoffnung“, so hieß es bei Marcuse. „Restitution“ und „Antizipation“, das sind kultur- und religionsgeschichtliche Konstitutive des Festes und des Kultes. Wir Christen sollten aus dem Alten und Neuen Testament eine „gefährliche Erinnerung“ an diesen Sinn von Fest und Kult haben²³, eine harmlose Praxis haben wir dennoch häufig genug. Die Eucharistiefeier als Feier unserer Erlösung in der Spannung des Schon und Noch-nicht müßte ein Stück weit auch als solche erkennbar und erlebbar sein. Das Woher und Wohin müßte als befreiende Perspektive in unsere Gegenwart einbrechen, nicht nur verbal mitgeteilt, sondern auch emotional erlebbar.

Von dorthier könnten unsere Gemeinden dann vielleicht zu „Experimentierfeldern des Reiches der Freiheit mitten im Reich der Notwendigkeit“²⁴ werden. An die Stelle der Suspension könnte ein Stück vorweggenommener Freiheit treten. Von dorthier könnte die neuzeitliche Gleichung: zwecklos = sinnlos in Frage gestellt werden, es könnte deutlich werden, daß der Sinn unseres Lebens und der Sinn unserer Geschichte nicht aufgeht in ihren Zwecken.

Könnte in den christlichen Gemeinden vielleicht von daher auch so etwas wachsen wie „die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel“? Spiel, Fest und Feier sind ein Stück Zwecklosigkeit in der Verzweckung des Daseins. Wenn sie nicht Krampf sind, entstehen sie aus der „Freude

²² H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied 1970, 89 f.

²³ Vgl. dazu etwa: *Concilium*, 10. Jg. 1974, Heft 2 (Politik und Liturgie).

²⁴ *Moltmann*, a. a. O. 75.

an der Freiheit“. Sie sind damit zugleich ein Protest gegen die Funktionalisierung des Lebens und die Ideologie der totalen Machbarkeit.

„Natürlich fragt man nach Beispielen und Rezepten, wie das ‚zu machen‘ wäre“²⁵. Moltmanns Antwort, daß man Spontaneität nicht machen, sondern allenfalls freisetzen kann, wird den Praktiker nicht beglücken. Dennoch wird nichts anderes bleiben: „Man muß es selbst versuchen, um seine Erfahrungen zu machen“²⁶. Die Frage läßt sich nicht abweisen, die auf dem Klappentext von Moltmanns Büchlein so formuliert ist: „Der Mensch soll werden, was er ist: ein Freigelassener der Schöpfung (Herder), der sich seiner Freiheit freut. Warum ist davon so wenig zu merken?“

Der Skeptiker wird den Einwand nicht unterdrücken können: Stehen diese Überlegungen nicht mit „beiden Beinen fest in der Luft“? Was soll das alles für den Alltag des Menschen? „Werden in ihm auf diese Weise die eschatologischen Dimensionen der Freiheit entdeckt, so folgt daraus für das alltägliche Leben wiederum eine Alternative: Dieses Leben ist nicht ein Vorkampf, sondern ein Vorspiel, nicht eine Vorarbeit, sondern ein Vorschein des kommenden Lebens der Freude. Was aus der vergehenden Zeit in Ewigkeit bleibt, liegt in den Augenblicken der Gnade, im Glück der Liebe und in den Erfahrungen der Befreiung, nicht aber im Ruhm der Leistung und der Anstrengung“²⁷. Ob diese Antwort mit beiden Beinen fest in der Luft steht, mag jeder selbst beurteilen. Ich denke, die Antwort darauf hat einiges zu tun mit der Botschaft, die wir als „frohe“ zu bezeichnen pflegen.

Maria Bühler Problemloser Urlaub?

Einer Beschreibung der wichtigsten neurotischen Fehlformen in bezug auf die Einstellung des Menschen zu Freizeit und Urlaub — die sich allerdings nicht auf den ersten Blick als solche zu erkennen geben — läßt die Verfasserin Gedanken und Anregungen folgen, wie man zu einer menschlichen und gelösten Einstellung zu Arbeitswelt, Freizeit und Urlaub kommen kann. Im letzten Teil werden dann die Zusammenhänge zwischen den Fehlformen des heutigen „Leistungsmenschentums“ mit dem „Leistungschristentum“

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd.

²⁷ J. Moltmann, Das befreiende Fest, in: Concilium 10 (1974), 118–123, hier 122.

aufgedeckt und auch hier Hinweise zu einer mehr von Hoffnung und Vertrauen getragenen christlichen Grundhaltung geboten. red

Der Begriff Freizeit steht immer in Relation zu Arbeitszeit; beide entstammen der juristischen Terminologie. Jeder Mensch hat Recht auf freie Zeit; auch die Kinder, die Hausfrauen, die Mütter, die frei-erwerbend Berufstätigen. Erzwingbares Recht auf Freizeit kommt allerdings nur denjenigen zu, die in einem vertraglichen Arbeitsverhältnis stehen; wie ja auch unter den Begriff „Arbeit“ nur die im Vertrag umschriebenen Tätigkeiten fallen. — Im folgenden wird „Freizeit“ im rechtsüblichen Sinn verwendet, weil dieser längst in die Alltagssprache eingegangen ist: Feierabend, Wochenende, Urlaub.

„Freizeit“ besagt aber auch eine Dimension des menschlichen Daseins. Sie ist unterscheidbar von der Dimension Arbeit (oder „Arbeitswelt“). Nicht bloß, weil de facto für fast alle Berufstätigen Arbeitsstätte und privater Lebensbereich örtlich getrennt, sondern weil Beruf und Freizeit zwei Aspekte des *einen* Lebensganzen sind.

I. Urlaub als Problem

Mit Einführung der 5-Tagewoche und der Anhebung der bezahlten Urlaubstage pro Arbeitsjahr ist dem Menschen eine Voraussetzung zur Humanisierung seines Lebens gegeben, nicht aber hat er mit vermehrter Freizeit auch schon Lebensqualität gewonnen. Für zahlreiche Mitbürger ist durch die Herabsetzung der Arbeitszeit ein Vakuum entstanden, in dem sie sich nicht zurechtfinden. Die sogenannte „Freizeitindustrie“ offeriert eine Menge notdürftiger, wenn auch attraktiv aufgemachter Mittel zum Zeitvertreib; aber diese sind fast durchwegs dazu angetan, den Menschen noch einmal mehr zu vermessen, statt daß er lerne, die *Muße* zu finden und in der *Muße* der volleren Wirklichkeit seines Daseins innezuwerden.

Unfähigkeit, Sinngelalte zu realisieren

Das Freizeitproblem der Jugendlichen ist hinlänglich bekannt. Die Unfähigkeit, in der Freizeit Sinngelalte zu realisieren, ist jedoch nicht phasenspezifisch. Das Unbehagen, oftmals bis zur Angst verdichtet, angesichts und während des Urlaubes — der längsten Spanne Freizeit des Jahres — ist bei Erwachsenen weit mehr verbreitet als man allgemein annimmt. Selbstverständlich behauptet jedermann, den Urlaub dringend zu benötigen, und niemand ließe sich eine dekretierte Kürzung gefallen. Dennoch fürchten viele die wochenlange Arbeitsunterbrechung. Im Klartext wird die Angst vor der Freizeit relativ selten spontan geäußert, man

Urlaubsumgehungsversuche

will ja nicht aus der Reihe tanzen. Die negative Einstellung läuft unter Chiffren. Es seien hier nur einige von vielen „Urlaubsumgehungsversuchen“ verdeutlicht:

– Zerteilung des Urlaubs in kleine Zeiteinheiten, z. B. den Anspruch auf 3 Wochen aufgliedern in 3mal 1 Woche, oder in Form von einzelnen Freitagen im Verlauf des Jahres verzetteln; oder man läßt einen Teil des Freizeitguthabens in Barzahlung ummünzen.

– Man verdrängt den Urlaub. Trifft keinerlei Vorbereitungen. Ist angeblich so beschäftigt, daß man keine Zeit hat, sich mit Ferienplänen zu befassen. Oder läßt Prospekte kommen, schaut sie jedoch nie an. Oder man „vergißt“/versäumt Anmeldetermine für organisierte Reisen, Hotel usw. (Fehlleistungen des Unbewußten!).

– Die Urlaubsumgehungsformel der selbständig Erwerbenden und von Personen mit hohem Unentbehrlichkeitskoeffizienten: „Ich bin unabhkömmlich.“

Die Abwehrhaltung verrät Angst. Aber warum erwecken ausgerechnet die Ferien – allgemein doch als sehr wünschenswert bekannt – Furcht? Die Antwort findet man nur im Kontext der individuellen Lebensgeschichte. Die Erfahrung zeigt jedoch, daß bestimmte Antwortelemente (beim einzelnen mehr oder weniger akzentuiert, und untereinander mehr oder weniger verwoben) typisch sind.

Im folgenden Abschnitt sollen einige der vielen „Urlaubsneurosen“ aufgezählt werden.

II. Urlaubsneurosen

I. Gründe für die Angst vor dem Urlaub

Veränderung des Lebensrahmens:
statt planmäßigem Funktionsablauf schöpferische Lebensgestaltung

Der Urlaub verändert den gewohnten Lebensrahmen. Er entsetzt den Menschen der Arbeitswelt, deren Eigengesetzlichkeit er sich als Lebensnorm angeeignet hat. Innerhalb des durchorganisierten Funktionssystems hat jeder einen ganz bestimmten Platz. Ob dieser sehr eingengt oder auf Kaderebene mit Entscheidungsbefugnissen ausgestattet ist – jeder weiß, was er zu tun und daß er sich an die Vorschriften zu halten hat. Fantasie und eigene Initiative sind weder verlangt, noch erwünscht; beides könnte den planmäßigen Funktionsablauf stören. Wo Entscheidungen gefordert werden, sind deren Kriterien vorgegeben. – Mit dem Urlaub nun aus diesem System entlassen, fühlt sich der Mensch seines Haltes und der Sicherheit beraubt, ins Leere und Bodenlose geworfen. Er weiß nichts anzufangen mit „so viel freier Zeit“. Ihm graut vor der langen Weile. Im Lebensraum „Freizeit“ fühlt er sich fremd und ortlos, den Anforderungen dieses Lebensbereiches (Fantasie, Spontaneität, Leben-gestalten, Du-bezogen-leben usw.) nicht gewachsen. Unsicherheit ängstigt.

Angst vor dem
Verlust der Stellung

Eine andere Form der Unsicherheit: Man fürchtet sich vor dem Urlaub, weil man seine Stellung im Betrieb bedroht sieht oder wähnt. Mißtrauen gegen Vorgesetzte und Mitarbeiter. Ob berechtigt oder nicht, bleibe dahingestellt. Diese Angst spielt insbesondere bei älteren, aber bei weitem noch nicht an der Pensionierungsgrenze angelangten Betriebsangehörigen eine erhebliche Rolle; und zwar unbesehen ihres Ranges in der Betriebshierarchie. Hinter dem Wunsch, den Urlaub refracta dosis zu nehmen, steht die — meist unrealistische — Erwartung, man könnte seine Position besser verteidigen, wenn man jeweils nur kurzfristig Urlaub nimmt.

Angst vor der
Einsamkeit . . .

Angst vor dem Urlaub ist in vielen Fällen gleichbedeutend mit Angst vor der Einsamkeit. In der Arbeitswelt gibt es Umwelt, nur Oberflächenkontakte, aber es sind wenigstens Leute rundum. In der Wohnung hingegen ist man ganz allein. Während der Feriensaison sind die Hausmitbewohner fort. Man vermißt nicht die Personen (denn die kennt man kaum oder garnicht), aber die Geräusche von nebenan. Die Leere im Wohnsilo sinnbildet die Leere des eigenen Lebens — und ist deshalb fast unerträglich. Die ganze Problematik der Vereinsamten macht sich im Urlaub am meisten bemerkbar: An Feierabend und Wochenenden kann man sie einigermaßen überspielen. — „Alleinstehend“ und vereinsamt ist jedoch nicht das gleiche! Die Alleinstehenden müssen nicht gleichsam schicksalhaft vereinsamen. Vereinsamte werden sie nicht, weil sie unverheiratet bzw. verwitwet oder geschieden sind, sondern weil und insoweit ihre unverarbeiteten Probleme die mitmenschliche Kommunikation und damit eben die Gemeinschaftsfindung erschweren. Zweifellos verschärfen Isoliertheitserlebnisse in früheren Ferien (beispielsweise: einziger alleinstehender Hotelgast inmitten lauter Ehe- und Liebespaaren. Essen an einem kleinen Tisch, ohne Tischnachbar!) die Angst vor dem nächsten Urlaub. Angst vor Urlaub findet man auch bei Verheirateten, nämlich Angst vor der Konfrontation mit ihren ungelösten Ehe- und Familienkonflikten, oder der großen Einsamkeit zu zweien: Mann und Frau haben sich sukzessive, unmerklich entfremdet, haben einander nichts mehr zu sagen. Im Alltag kann jeder sich in seine Arbeit verbergen, über den „Abend zu zweit in trauter Lethargie“ (Kreisler) und Weekend hilft die TV hinweg. Wie aber das gestörte Verhältnis oder den Beziehungsverlust im Urlaub aushalten?

. . . infolge unver-
arbeiteter Probleme
und Erlebnisse bei
Alleinstehenden

. . . infolge Entfremdung
und ungelöster
Konflikte bei
Verheirateten

2. „Aufgenötigter“
und in Panik
„gemachter“ Urlaub

Die aus solchen Ängsten gesteuerten Urlaubsumgehungsversuche schlagen meist fehl. Denn in der Regel müssen die Erwerbstätigen (freie Berufe ausgenommen) den ihnen

gesetzlich garantierten Urlaub auch tatsächlich nehmen. Die Einrichtung von „Betriebsferien“ setzt überdies den Urlaubstermin für alle im Unternehmen Beschäftigten fest. Individuelle Wünsche können nur berücksichtigt werden, sofern das Ferienguthaben des einzelnen die Zahl der „Betriebsferien“-Tage überschreitet. Grosso modo gilt also für den breiten Durchschnitt aller Berufstätigen: Um den Urlaub kommt man garnicht herum.

Unter diesem „Situationsdruck“ werden dann schließlich doch Ferien „gemacht“. Damit sind Angst und Unbehagen jedoch keinesfalls überwunden. Sie bleiben in der Gestimmtheit des Menschen wirksam und tragen wesentlich dazu bei, daß der gefürchtete Urlaub dann auch tatsächlich mißlingt. Ad-hoc-Unternehmungen bei so schlechten psychischen Voraussetzungen gleichen den unkoordinierten Handlungen eines panisch Flichenden: zielloses Herumfahren im eigenen Wagen oder mit Bahngeneralabonnement; im letzten Moment ins Verkehrsbüro stürzen – sind noch Plätze frei für eine organisierte Reise, wo kann man noch Hotelzimmer oder Ferienwohnung finden? Überschlagsrechnung bezgl. Kostenpunkt. Keine anderen Überlegungen. Fort, nur fort, irgendwohin. Vergessensuchen in ständiger Unrastigkeit oder im Dösen. Was wunder, daß solche ad-hoc-Entschlüsse sich in der Regel als Fehlgriff erweisen? Der von Angst und Unbehagen getriebene „Urlaubsneurotiker“ wird seiner Ferien nirgendwo froh. – Die Reisegesellschaft oder die Hotelgäste, kurz die im Ferienmilieu antreffbaren Personen werden gelegentlich überstrapaziert vom dranghaften Bedürfnis des urlaubsneurotischen Touristen nach Halt, Sicherheit, Selbstbestätigung oder Geselligkeit. Man sucht krampfhaft Anschluß (gilt für die Vereinsamten und die in Konflikt stehenden Ehepaare), um nicht allein sein zu müssen; oder um über seine Arbeit reden und sich selber dabei glauben machen zu können, wie wichtig, ja unentbehrlich (!) man im Betrieb sei usw. Die solchermaßen krampfhaft verinnahmte Umwelt reagiert meist nicht erwartungsgemäß, sondern nimmt Kurs auf Distanz. Die Ferien sind dann noch einmal mehr verpfuscht.

3. Verplanter Urlaub ...

Eine minutiöse Planung der bevorstehenden Ferien wirkt auf den ersten Blick als diametral entgegengesetzt zum oben beschriebenen Modus. Einlässige Vorbereitung zeigt doch an, daß der Mensch sich mit dem Urlaub beschäftigt, ihn also positiv erwartet. Dennoch ähnelt der pedantische Planer oftmals seinem Gegenstück in vielen Zügen. Die gleichen Ängste vor dem Urlaub, die in einem Fall in der Vorbe-

reitungsphase das Vogel-Strauß-Verhalten motivieren, drängen in einem andern Fall zur minutiösen Verplanung. Und garnicht so selten entdeckt man, daß die Ausarbeitung detaillierter Tagesprogramme und deren Durchsetzung während des Urlaubs das einzig Positive sind, was Menschen ihren Ferien abgewinnen können. Der Plan in der Tasche gibt Sicherheit. Die Situation ist vermeintlich überschaubar. Die präzise Tageseinteilung schützt — ebenfalls vermeintlich — gegen den Einbruch des Unberechenbaren; die Zukunft ist in Griff genommen. Das Modell entstammt unverkennbar der Arbeitswelt, und des öftern verrät sogar die Programmdichte, daß die Freizeitgestaltung unter das Leistungsprinzip gestellt wird. Ist der Ferienplan nur für die eigene Person gemacht, so legt man sich nur selber ein Korsett an, auf dessen Stützfunktion man denn auch offenkundig angewiesen ist. Geraten aber die Ferien anderer (z. B. Familienangehörige) unter das starre Schema, sind die Betroffenen bedauernswert. Es passiert nämlich unversehens die Umkehr der als Vorsorge etikettierten Planung in Diktatur — das Programm *muß* nämlich durchexerziert werden, die Berechnung aufgehen.

... oder Konzept mit Spielraum, den Bedürfnissen angepaßt

Unseres Erachtens sollte jeder, längst ehe er die technischen Details (Bestellung der Unterkunft, Anmeldung eines Pauschalarrangements usw.) an die Hand nimmt, das Wo und Wie seines nächsten Urlaubs bedenken: Was tut uns/mir in meiner Lebenssituation am besten: eine private Auslandsreise oder eine Studienreise mit fachkundiger Führung, Badeferien oder Urlaub in den Bergen u. dgl. Pläne schmieden ist eine herrliche Freizeitbeschäftigung an Abenden und Weekends. Sofern man sich keiner Reisegesellschaft anschließen, sondern in privater Regie die Ferien gestalten möchte, kann ein grobumrissener Zeitplan sehr hilfreich sein. Aber ein Konzept, das Spontaneität einerseits und den Risikofaktoren andererseits Spielraum läßt. Das Programm darf auch abgeändert werden, und in den Ferien darf auch einmal etwas schief gehen!

4. Der verzweckte Urlaub

Verzweckt nennen wir einen Urlaub, wenn diese Freizeit (Analoges gilt für Feierabend und Wochenende!) *unbedingt* nützlich verwendet sein „*muß*“, weil andernfalls die moralische Rechtfertigung für Zeit- und evtl. Kostenaufwand fehlt. An zwei Beispielen sei das zwanghafte à tout prix erläutert:

Zwangsmechanismus auf berufsbezogene Aktivitäten hin

Je anspruchsvoller die Berufsaufgabe (= je mehr Fachkenntnisse und Verantwortungsbewußtsein zu sachgerechter Erfüllung erforderlich sind), desto fließender ist die Arbeits-

zeitlimite für den Berufstätigen. Weder für die in Krankenhäusern angestellten Ärzte, noch für Seelsorger, Chefbeamte, Verantwortungsträger in einem Produktionsbetrieb (um nur einige zu nennen), gibt es eine klare obere Grenze des Arbeitstages, sondern häufig eine Verkürzung der Freizeit. Je anspruchsvoller ein Beruf, desto notwendiger ist berufliche Weiterbildung. Hinzu kommt noch die Erwartungshaltung der Umwelt: „In Ihrer Stellung gehen Berufspflichten allen privaten Verbindlichkeiten vor.“ Noblesse oblige. Die drei Faktoren: verknappte Freizeit, Notwendigkeit der beruflichen Weiterbildung und der Druck der Erwartungshaltungen, begünstigen die Entwicklung der Fehleinstellung: Die Arbeit allein zählt. Der Zwangsmechanismus, jede Freizeit für berufsbezogene Aktivitäten aufzuwenden, tritt allerdings erst dann ein, wenn der Mensch sich dem Leistungsprinzip verschreibt; das – freilich fremdbestimmte – Gewissen verlangt Pflichterfüllung, duldet keine Zeitverschwendung. In Übereinstimmung mit diesem Gewissen fühlt sich der Mensch nur dann, wenn er alles tut, um seine Leistungen zu verbessern und ein brauchbares Glied der Gesellschaft zu sein. Dem Anspruch des Über-Ich zu genügen ist der Mensch allerdings von seiten seines Geltungs- und Machtbedürfnisses her auch ausreichend motiviert.

Weiterbildung
aus Erfolgsgier

Man kann gar nie genug für berufliche Weiterbildung tun! Kurse (auch in Form von Fernkursen) absolvieren, an Studienwochen, Arbeits- und Studienwochenenden teilnehmen. Der Nutzeffekt der persönlichen Anstrengung und Drangabe von Freizeit leuchtet ein. Mehr Wissen und Können verbessert die Chancen der Selbstbehauptung und Positionsverteidigung (wer nicht à jour ist, ist flugs weg vom Fenster) in der Arbeitswelt und die Aufstiegschancen. – Selbstverständlich wäre es böse, wollte man dem Run nach fachlicher Weiterbildung *nur* die Erfolgsgier unterstellen, denn bei vielen Interessenten wird fachliche Perfektion erstrebt, um der bessern Wahrnehmung des beruflichen Auftrages willen. Wir können andererseits aber weder übersehen noch umschweigen: Bei einem erheblichen Prozentsatz unserer erwerbstätigen Mitbürger (und vielleicht auch in unserem eigenen Leben?) gilt der Leistungserfolg (und was dieser einbringt) als Ausweis für *Lebensberechtigung*.

Bildung, Horizont-
erweiterung, Kunst-
verständnis u. dgl. . . .

Beruflich besser und weiter vorankommen ist leider für viele Menschen die einzige aller „höheren Strebungen“. Für berufseinschlägige Fachkurse Freizeit und Geld zu investieren, lohnt sich eben. Für Bildung, die der Horizontenerweiterung dient, die ein besseres Verständnis der Welt, der Geschichte,

der Kunst (Dichtung, Musik, Malerei usw.) oder Glaubensverständnis mitteilt und vertieft, fehlt das Sensorium. Für unsere Bildung zahlt uns niemand einen Heller. Das stimmt. Aber das Leben wird reicher, je besser wir Sinnzusammenhänge und die in den Erscheinungsformen sich anbietende, aber hinter ihnen liegende Wirklichkeit verstehend begreifen.

... statt bloßer
Orientierung des
Lebens am Beruf

„Der Beruf geht allem voran.“ So haben wir von unseren Erziehern gehört, so tönt es auf dem Arbeitsplatz. Persönliche Probleme, familiäre Sorgen u. dgl. gehören grundsätzlich nicht dorthin. Sie sind bis zum Feierabend in der Garderobe zu deponieren. — Stimmt jedoch die Primatstellung des Berufes überhaupt? Die Frage wäre zu bedenken. Aber Nachdenken ist nicht gerade die Stärke des Arbeitsbeflissenen. Er optiert fürs Weiter- und Vorausdenken, Nachdenken wäre schon Zeitverschwendung. In der Arbeitszeit ist man dem Beruf verpflichtet, in der Freizeit hat man etwas für den Beruf zu tun. Die Kursitis floriert. Bescheinigungen über absolvierte Kurse füllen ein dickes Album. Wer zum und vom Arbeitsplatz mit öffentlichen Verkehrsmitteln pendelt, liest mit Vorteil Fachzeitschriften. Diese sind auch bevorzugte Bettlektüre. Und wenn man bei — gelegentlich unvermeidbaren — Zusammenkünften im Bekanntenkreis nicht fachsimpeln („konstruktiven Gedankenaustausch pflegen“) kann, fühlt man sich um kostbare Zeit geprellt. Es gibt für den leistungsorientierten Menschen keine größere Befriedigung, als beim Einschlafen feststellen zu können: der Tag war voll ausgelastet.

Der Urlaub wird selbstverständlich ebenfalls „verarbeitet“. Irgendwo findet sicher eine Fortbildungsveranstaltung statt. Notfalls sucht man als Konzession an die Familie eine Kombination: einen Ferienort, wo man die Kinder gefahrlos sich selber überlassen und die Frau bzw. der Mann sich vergnügen kann. Man selber ist mit einem ruhigen Balkonsitz vollends zufrieden. Dort kann man ungestört Unerledigtes aufarbeiten und Fachliteratur lesen. Dann und wann kommt sogar eine Urlaubsreise in Betracht. Freilich nur unter ganz bestimmten Bedingungen: Sie muß etwas für den Beruf Brauchbares einbringen. Kontakte mit Fachkollegen im Ausland; Betriebs-, Werk- oder Spitalbesichtigungen; oder Besichtigungen von Kunstwerken, die man für den Schulunterricht brauchen kann usw. Ein klein wenig kokettiert man allerdings auch mit dem Nebeneffekt: In den Augen der Leute als Mann bzw. Frau von weitem Horizont zu erscheinen (der ärgste Streber will im Urteil der Umwelt ja

nie als solcher gelten). Eine Urlaubsreise, die nichts zur Weiterbildung beiträgt, kommt für unsern Touristen gar nicht in Betracht.

5. Gesundheits-Vorsorge: ein wichtiges Anliegen . . .

Ebensowenig wie die Notwendigkeit der beruflichen Weiterbildung wird die der Gesunderhaltung bestritten. Gesundheit ist *die* Voraussetzung der Leistungsfähigkeit. Absinken der Arbeitskapazität infolge beeinträchtigter Gesundheit (beispielsweise sogenannte Abnützungserscheinungen, neurovegetative Störungen usw.) oder häufige Arbeitsunterbrüche wegen Krankheit gefährden die berufliche Stellung. Natürlich wird dem Betroffenen unter einem andern Grund gekündigt; im Zuge von Personalabbau aber kommen die gesundheitlich Schwächeren unbesehen ihrer während vieler Jahre ausgewiesenen Zuverlässigkeit und Fachtuchtigkeit gleichermaßen zur Strecke wie die unqualifizierten Arbeitskräfte. Sozialversicherungsleistungen – z. B. Teilrenten – können im Falle einer chronischen Beeinträchtigung der Gesundheit wirtschaftliche Härten mildern; nicht aber die vom heutigen Menschen am meisten gefürchtete Einbuße an Sozialprestige.

Wir blenden keinesfalls die bedauerliche Tatsache aus, daß nach wie vor ein erheblicher Prozentsatz der Berufstätigen die Verhaltensregeln der Krankheits- und Unfallprophylaxe grobfahrlässig mißachtet; und dies obwohl jeder wissen könnte, was alles vom Gesundbleiben abhängt. In unserem Zusammenhang interessiert aber vielmehr ein anderer Sachverhalt: Die Monomanie, Gesundheit ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Arbeitsfähigkeit zu sehen. „Etwas für die Gesundheit zu tun, um leistungsfähig zu bleiben“ charakterisiert das gestörte Verhältnis des leistungsorientierten Menschen zur Gesamtwirklichkeit menschlichen Daseins. Völlig eingeengt auf Zweck- und Nützlichkeitsdenken, werden die an sich sehr empfehlenswerten Praktiken der Gesunderhaltung wie Fitneß-Training, Ernährungsweise, gezielte Nachtruhe usw. dermaßen überbewertet, daß sie (allenfalls in Konkurrenz zur Weiterbildung) das Freizeitverhalten dominieren. Je nach Persönlichkeitsstruktur darf die einen niemand und nichts von ihrem täglichen Training abhalten, die andern leben in der Freizeit auf „Sparflamme“. Das Familienleben hat in einem Fall hinter dem Fitneß-Programm zurückzustehen, im andern wird von den Mitmenschen ständig Rücksicht auf die Schonungsbedürftigkeit verlangt. Man muß früh zu Bett gehen und übers Wochenende möglichst viel schlafen, um dann wieder voll einsatzfähig zu sein. Man ist nie verfügbar für die andern

und ihre Bedürfnisse, ebenso wenig für ein ehrenamtliches Engagement in Sachen des Gemeinwesens. — Die mitmenschlichen Beziehungen versanden. Wer nie Zeit hat für ein Abend- oder Nachtgespräch und nie zubereitet ist dem unberechenbaren Aufblühen des Festes, beraubt die andern und sich selber um die Möglichkeit „menschlich zu leben“. — Die ständige Sorge um Gesunderhaltung kann sogar gesundheitsschädigend wirken, weil die verkrampfte Lebenseinstellung das leib-seelische Gleichgewicht stört. Ängstliche Sorge um die Gesundheit in der hier skizzierten nur-leistungsbezogenen Engführung macht den Menschen krank. Es ist nicht von ungefähr, daß etliche beruflich sehr tüchtige Personen, die leitende Posten innehaben und in der Arbeitswelt als „Führerpersönlichkeiten“ gelten, im mitmenschlichen Bezug, wo es gilt, *sich selber zu wagen und preiszugeben*, infantil nach Absicherungen suchen. Zu solchen Absicherungsversuchen gehört auch die Hypochondrie. Jedes geringste Wehwehchen wird registriert; aus Angst vor evtl. latenten Bedrohungen der Gesundheit konsultiert man in kurzen Intervallen den Hausarzt und „sicherheitshalber“ noch einige Spezialisten.

Es ist hier nicht die Rede von Menschen vorgerückteren Lebensalters, die ihren Urlaub in einen Kuraufenthalt verwandeln. Wir haben vielmehr jene im Blick, die noch relativ jung und in der Vollkraft ihres Lebens aus rein prophylaktischen Gründen und *regelmäßig* sich während ihrer Ferien irgendwelchen Kuren (bevorzugt sind hydro- und physiotherapeutische Behandlungen) unterziehen, um „etwas für die Gesundheit zu tun“. Der Urlaub muß auch hier wieder à tout prix zweckmäßig verwendet werden!

Wir haben hier die häufigsten Formen der „Urlaubsneurose“ vorzustellen und dabei aufzuzeigen versucht, daß der moderne Mensch trotz der geregelten (und bezahlten, also materiell abgesicherten!!) Freizeit vielfach kaum imstande ist, sich von der Arbeitswelt zu lösen. Mit dem Schlagwort „man muß halt abschalten“ ist ihm nicht geholfen. Mit diesem Patentrezept schickt man ihn nur noch einmal mehr auf die Flucht, ins Vergessensuchen. Gerade der Fluchttenz ist jedoch entgegenzusteuern! Mehr denn je bedarf der Mensch unserer zivilisatorischen und gesellschaftlichen Verhältnisse der ihn aus seiner Seinsvergessenheit herausrufen den Lebenshilfen: daß der Mensch lerne, *bewußt* zu leben; mit seinem ganzen Herzen, ganzem Gemüte und allen seinen Kräften anwesend in der Welt. Die *Erziehung zur Muße* vermag Wege zur Daseinserfahrung zu bereiten, insofern sie

Gesundheitsschädliche Verkrampfung

III. Lebenshilfen: Lernen zu leben

1. Erziehung zu Muße und meditativer Bewußt- seinshaltung

Absichts- und
angstlose Begegnung
der Wirklichkeit

Durchhalten
der Offenheit

2. Hilfe
in menschlicher
Lebensgestaltung

Mitfreude,
Mitleiden usw.

die dem menschlichen Personsein eigenen, jedoch unentfalteten Fähigkeiten aktiviert. Spielen, zweckfreie Kreativität, Verweilen, Schauen und Horchen muß durch Einüben erlernt werden. Von Kindheit an, ja, aber Erziehung zur Muße ist heute in erster Linie eine Aufgabe der Erwachsenenbildung, weil der breite Durchschnitt der jetzigen Erwachsenengeneration (von den 20jährigen bis zu den Betagten) nie wirklich Kinder sein durften – und gerade deshalb erhebliche Defizite puncto menschlicher Reife aufweisen. Ziel der Erziehung zur Muße ist, dem Menschen zu einer meditativen Bewußtseinshaltung zu verhelfen: In der Offenheit des aufgetanen Herzens, absichts- und angstlos die Wirklichkeit auf sich zu-kommen, sich zeigen, offenbaren lassen, und so empfangend ihrer innwerden. In der gleichen Offenheit die Stille, das Schweigen, das Alleinsein aus-halten. Dem Sich-öffnen, was ja immer auch heißt, Sich-preisgeben und -aussetzen, steht die Schwerkraft individual- und gruppenegoistischer naturhafter Aggressions- und Beharrungstendenzen entgegen; ebenso das durch indoktrinierte Vorurteile (Feindbilder!) anerzogene und das in Ent-täuschungen (Konflikt zwischen Wunschbild und Realität) geweckte Mißtrauen usw. Die wenigen Hinweise deuten an, daß meditative Haltung nicht adressierbar ist, sondern dem Bereich personaler Feiheit und des Werdens zugehört, nicht jenseits der Konflikte (etwa unter „Sonderbedingungen“ wie Treibhaus oder Schonwinkel) er-wächst, sondern im Durchhalten der Offenheit und immer neuem Hinwenden zur Wirklichkeit trotz schmerzlicher, verwundender Erfahrungen. Die kindliche Naivität und Zu-traulichkeit geht unwiederbringlich verloren. Der Wirklichkeit absichts- und angstlos zu begegnen, ist die aus bewußt und intensiv gelebtem Leben gewordene Vertrauenshaltung: die *Arglosigkeit*. Daseinserfahrung ist mit Liebeserfahrung eng verwandt, wie ja auch Vertrauen abkünftig ist aus empfangener Liebe, und Liebe Vertrauen erweckt.

Erziehung zur Muße ist Hilfe zur *menschlichen* Lebensgestaltung, weil sie dem Menschen Möglichkeiten aufweist, aus der eigenen Mitte her, und in der Weise des Mit-seins zu existieren: Daß der Sinn des Daseins als Dasein für andere nicht nur in den Tätigkeiten, die wir Schaffen, Arbeiten, tatkräftigen Einsatz u. dgl. nennen, realisiert wird, sondern primär im Gestalten personaler Beziehungen, in Mitfreude und Mitleiden, Mittragen, Mitleben. Dasein für andere heißt in der konkreten Situation oft: „ganz *da*-sein“ für den andern, in voller geistiger Präsenz zuhören. Zeithaben (!) für

Mit-sein
vor Handeln
für andere

ihn. So ruhig und so ganz bei diesem konkreten andern sein, daß ihm aus der liebenden Zugewandtheit die Gewißheit wird: ich darf *sein*, so wie ich bin (anders übersetzt: du nimmst mich an und bist bei mir, ich bin dir nicht lästig). Das Mit-sein geht dem Handeln für die andern voraus. Bleibt diese Rangordnung unbeachtet, wird der tätige Einsatz unversehens zum Alibi: Wir arbeiten bis zur Erschöpfung, wir sorgen für unsere Kinder, unsern Ehepartner, wir unterstützen nach besten Kräften kirchliche und private Hilfswerke; wir bieten unseren Kindern, unserem Ehepartner alles, was wir mit dem durch Arbeit verdienten Geld kaufen können, und teilen den Lohn auch noch mit den Notleidenden. Aber wir drücken uns damit um das Wesentliche: uns auf die andern einzulassen, auf ihre existentiellen Bedürfnisse einzugehen. — Das Mitsein geht dem Handeln nicht nur voraus, sondern verbleibt das einzige und letzte, was wir noch zu verschenken haben, wenn wir nichts mehr für den andern tun können: sei es, weil wir sein Leid nicht ändern können; sei es, weil wir, selber krank oder gebrechlich geworden, völlig auf Fremdhilfe verwiesen, für keinen andern mehr etwas werken können. Die Möglichkeit des Wirkens durch unser bloßes Dasein und Mitsein ist auch in äußerster Ohnmacht noch angeboten.

3. Werdeprozeß
vom geschenkten
Christ-sein zu ver-
wirklichter christlicher
Existenz

Die Erziehung zur Muße ist ein unverzichtbarer Aspekt im ganzen Werdeprozeß vom geschenkten Christ-sein zu verwirklichter christlicher Existenz, denn Menschwerdung und Entfaltung des „Sein-in-Christo“ fallen in eins. „In einem verkümmerten Mensch-sein kann Gott nicht gedeihen“ (C. G. Jung). Alles was hier kurz skizziert wurde über Daseinserfahrung, über die empfangende Haltung des meditativen Bewußtseins gilt gleichermaßen für die Glaubenserfahrung. — Gegen die Versklavung des Menschen unter den Zwängen der Leistungsgesellschaft müßten die Christen den wahrhaft christlichen Protest erheben, opportune seu importune; freilich mehr als eine bloß verbale Solidaritätserklärung mit den Schwachen, Kranken und Alten, sondern die gelebte Solidarität und — dessen wird leider kaum geachtet — im Angebot lebensgestaltender Hilfen, zu denen garnicht zuletzt die Erziehung zur Muße gehört.

Protest gegen die
Versklavung der
Zwänge

IV. Fehlhaltungen
einer kirchlichen
Erziehung

Freilich: die gesellschaftlichen Verhältnisse und die in ihr vorherrschende, inhumane Geisteshaltung anklagen, ohne die durch die „kirchliche Erziehung“ fixierten Fehlhaltungen wahrzunehmen und zu überwinden suchen, hieße den Splitter im Auge des Bruders sehen, den Balken im eigenen Auge jedoch nicht. Die Leistungsmentalität hat sich näm-

Leistungsmentalität
trotz Jenseits-
orientierung?

„Christliche
Vollkommenheit“
als Leistungsdenken

Kasuistische
Gesetzesmoral mit
Strafandrohung als
Leistungssystem

Neurotische
Zwangsmechanismen

lich — nota bene! — nicht erst und nicht nur im Zuge der sozio-kulturellen und wirtschaftlichen Veränderungen und im Horizont eines technisch-naturwissenschaftlich geprägten Weltbildes entwickelt, sondern vorgängig schon in der Kirche. Das mag zunächst etwas befremdend klingen, denn die Amtskirche mißachtete die Welt, kümmerte sich um den Menschen und seine Lebensbedingungen kaum, sondern vorwiegend bis ausschließlich um die Seelen und das Seelenheil; die Erziehung der Gläubigen war also eindeutig und einseitig supranatural orientiert. Sieht man bloß die Zielsetzung, erscheint die von kirchlicher Autorität geführte Erziehung kraß gegensätzlich zu jener in der modernen Gesellschaft: dort „rette deine Seele“, Platz im Himmel — hier Erfolghaben, Vorankommen, Ansehen und damit Platz in der Gesellschaft. Dennoch war die Erziehung zur „christlichen Vollkommenheit“ hochgradig vom Leistungsdenken durchsetzt. Weit entfernt davon, den weltgestaltenden Tätigkeiten Werthaftigkeit anzuerkennen, wurde Arbeit als aszetische Übung großgeschrieben (Müßiggang ist aller Laster Anfang!): Fleiß, Arbeitsamkeit, treue Pflichterfüllung gegenüber kirchlicher und weltlicher Obrigkeit. Mühsal und Leiden willig ertragen und „aufopfern“ — Lohn im Himmel. Das breite Kirchenvolk kannte die Bibel nicht, hörte dann und wann ein paar „biblische Geschichten“ oder Gleichnisse aus dem Evangelium, hörte vor allem, was „die Kirche sagt...“ Das Schwergewicht im Religionsunterricht, in der Predigt und in der Seelsorgepraxis und den erbaulichen Schriften (außer diesen gehörte nur noch der Katechismus in die Hand der ungebildeten, unmündigen Laien) lag auf der kirchlichen Morallehre: Eine kasuistische und immer mit Strafandrohung indoktrinierte Moral, die den Menschen in chronische und furchtbarste Ängste trieb, in die ihn zerstörende Todsünden- und Verdammungs(= Vernichtungs)-angst. Eine nackte Gesetzesmoral ist ein Leistungssystem, verlangt sie doch ständig Leistung. Und daß die Versündigungsangst einen inneren Leistungszwang erzeugt, muß nicht verwundern. Tatsächlich findet man diese neurotischen Zwangsmechanismen in den krampfhaften Anstrengungen mancher Christen, über das gesetzliche Pflichtmaß hinaus Leistung zu erbringen, nämlich in Form der Leistungsförmigkeit: durch „freiwilliges“ Beten (fünf statt ein Vaterunser, beispielsweise), häufigen Gottesdienstbesuch, masochistisches Suchen nach „noch mehr leiden“, Verrichten „guter Werke“, „übernatürliche Verdienste“ zu erwerben, Ablässe sammeln, an Wallfahrtsorten „besondere

Gnaden“ sammeln gehört in die gleiche Fehl-, ja Zerrform der Frömmigkeit. Kurz: der Christ muß durch Leistung sein Heil verdienen. Mit dieser Erziehung, die von einer Generation in die andere sich auswirkte und ein neurotisches Milieu schuf, das auch in der nachkonziliären Kirche noch – zumindest inselförmig – anzutreffen ist, ist die Kirche an unzählbaren Menschen schuldig geworden, weil sie Menschsein verstümmelte, statt werden zu lassen, und die ihr anvertraute Heilsbotschaft verriet.

Vergleicht man die am Modell Urlaubsneurose ablesbaren, für die Menschen der Leistungsgesellschaft typischen Fehlhaltungen mit den angst- und zwangsneurotischen Grundzügen des „Leistungschristentums“, kann man auf Grund der großen Ähnlichkeiten die Urlaubsneurose als säkularisierte Form der ekklesiogenen Neurose bezeichnen.

Abschließend sei noch darauf hingewiesen, daß die kirchliche Verkündigung, Bildungsarbeit und Beratungstätigkeit für den Abbau dieser von der Leistungsgesellschaft oder auch von einer zu verkrampften christlichen Moral (mit-)verursachten neurotischen Fehlhaltungen, besonders aber für den Aufbau einer gesamt menschlichen, Du-bezogenen und welt-offenen christlichen Lebenseinstellung einen wichtigen Beitrag leisten kann und soll – das Jahr hindurch wie auch in der Predigt vor Urlaubern.

Eine Aufgabe
für die Kirche

Horst Goldstein Sozialismus in der lateinamerikani- schen Kirche und Theologie der Be- freiung - Sozialis- mus für uns?

*Der Blick in das theologische Denken anderer Länder und Kontinente ist in einer Zeit weltweiter Problem- und Aufgabenzusammenhänge notwendig, um die je eigenen Fragen, Probleme und Aufgaben besser erkennen und bewältigen zu können. Allerdings darf eine Übernahme von Denkansätzen und Inhalten, mit denen eine bestimmte Gesellschaft, Kirche, Theologie ihre spezifischen Probleme zu lösen sucht, nicht unbesehen erfolgen. So werden im folgenden Beitrag zunächst einige Thesen zum Verständnis des Sozialismus in Kirche und Theologie der lateinamerikanischen Länder geboten. Anstatt eventuell fragwürdige Positionen, Vereinfachungen und dgl. – denen Theologie erliegen kann, wenn sie zu schwierigen gesellschaftlichen Fragen Stellung nimmt – zu kritisieren, werden die ursprünglichen biblischen und christlichen Anliegen als Anstöße für uns aufgegriffen und mit einigen notwendigen Hinweisen auf Unterschiede ver-
red*

„Christen für den Sozialismus“ in Europa

Seitdem sich vor einiger Zeit auch im deutschen Sprachraum eine Gruppe von „Christen für den Sozialismus“¹ zusammengefunden hat, wird die Frage immer drängender, unter welchen Voraussetzungen und mit Hilfe welcher Kategorien Christentum und Sozialismus sich zu einer denkerischen und tätigen Einheit zusammenführen lassen. Wer die Mitglieder der genannten Bewegung „Christen für den Sozialismus“ um eine inhaltliche Füllung ihres Sozialismusverständnisses bittet, wird zu hören bekommen, Sozialismus sei für sie zuvörderst ein programmatischer Entwurf für ein Freiheit stiftendes Engagement zugunsten von Zukurzgekommenen, Übervorteilten, Ausgeflippten und Randexistenzen. Im übrigen wird man auf ähnliche Gruppierungen in Holland, Belgien, Frankreich, Italien, Spanien und vor allem in Lateinamerika verwiesen². Je weiter man dabei den Bezugspunkt herzuholen hat, desto beeindruckender wird die Argumentation zwar, desto mehr droht sie aber zugleich an Verbindlichkeit einzubüßen. Damit die soziale Verpflichtung, die die „Christen für den Sozialismus“ mit der Wahl ihres Namens signalisieren wollen, nicht über die räumliche, kulturelle und gesellschaftliche Distanz an Schärfe verliert, tut es not, den in lateinamerikanischen Kreisen benutzten Sozialismusbegriff zu erarbeiten.

Wichtig für die folgenden Erwägungen ist dabei, daß sie nicht einfach referieren wollen, was eine bestimmte Gruppe – etwa die der chilenischen „Christen für den Sozialismus“³ – mit diesem Ausdruck benennen, sondern daß sie in einer möglichst großen Breite wiedergeben wollen, welchen Entwurf sich auch andere Christen in Lateinamerika – Laien und Theologen, Priester, Bischöfe und ganze Episkopate⁴ – von Sozialismus machen. Es soll demnach – konturenhaft,

¹ Vgl. G. Borné, Christen für den Sozialismus in der BRD und West-Berlin, in: IDZ 7 (1974), 222–235.

² Vgl. das Abschlufdokument eines Kongresses, der vom 21.–23. September 1973 in Bologna stattfand: ebd. 7, 237–244; R. Mate, Christen für den Sozialismus in Spanien: ebd. 210–221; Abschlufdokument eines Kongresses in Avila im Januar 1973: ebd. 235–237; H. Berger, Christen für den Sozialismus. Ergebnisse einer Tagung in Spanien, in: Diakonia 5 (1974), 201–207.

³ Vgl. das Schlufdokument des Treffens lateinamerikanischer „Christen für den Sozialismus“, das vom 23.–30. April 1972 in Santiago de Chile stattfand. Der Text der Verlautbarung ist in deutscher Übersetzung zu finden in: D. Sölle – K. Schmidt (Hg.), Christentum und Sozialismus [Urban-Taschenbuch 609], Stuttgart 1974, 27–35. Siehe auch: F. Holzbrecher, Christen für den Sozialismus, in: Diakonia 3 (1972), 411–412; G.-D. Fischer, Theologie der Befreiung. Zu ihrem politischen Vorverständnis, in: Neue Ordnung 27 (1973), 420–433, näherhin 427–429.

⁴ Vgl. die Beschlüsse der 36. Vollversammlung der peruanischen Bischofskonferenz (Januar 1969), in: Eine Kirche auf neuen Wegen [ADVENIAT-Dokumente/Projekte 10], Essen 1972, 44–60; die Vorlage derselben Bischofskonferenz für die römische Bischofssynode 1971: ebd. 11–36. Vgl. ebenso: Dokument von 13 Bischöfen und Ordensoberen aus dem Nordosten Brasiliens vom 6. Mai 1973, in deutscher Übersetzung herausgegeben vom Institut für Brasilienkunde, D-4532 Mettingen, Sunderstraße 15, sowie das Interview mit Antonio Fragosa, Bischof von Crateus-Ceará, Brasilien, „Unsere Basis ist das Volk!“, in: Publik-Forum vom 31. 5. 1974, 12 f.

nichts weiter ist auf Grund der Sache selbst möglich — aus den wesentlichen Verlautbarungen eine Umschreibung von Sozialismus eruiert werden, wie sie als gemeinsamer Nenner insgesamt angestrebt wird. Die deutschsprachigen „Christen für den Sozialismus“ müßten sich dann fragen, ob auch sie mit diesem gemeinsamen Nenner operieren können.

I. Thesen der latein-amerikanischen Kirche und Theologie zum Sozialismus

Zur Form der folgenden Erwägungen, die als Thesen redigiert sind, eine Anmerkung: Die Formulierungen sind im Gespräch entstanden, bei Diskussionen mit Christen, die sich bemühen, ihren Glauben politisch zu konkretisieren, und bei Vorträgen, vor Menschen, die sich fragen, was die lateinamerikanische Theologie der Befreiung uns Europäern zu sagen habe. Die — zugegebenermaßen nicht in jedem Fall mit letztgültiger Präzision formulierten — Thesen reflektieren noch die praxisnahe Atmosphäre dieser Gespräche. Damit belegen sie auch vom europäischen Kontext her die Feststellung Juan Luis Segundos, der die lateinamerikanische Theologie der Befreiung als „gesprochene Theologie“ bezeichnet und sie so deutlich von der europäischen „geschriebenen Theologie“ abhebt.

In der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung liegt der Entstehungsort all der Hoffnungen auf den Sozialismus im praktischen und gefährlichen Engagement, mit dem viele Christen für eine umfassende gesellschaftlich-politische und menschlich-bewußtseinsmäßige Befreiung der an den Rand des sozialen Lebens Gedrängten kämpfen. Anders als wir Mitteleuropäer, die wir im allgemeinen von vorformulierten theoretischen Konzeptionen erst im nachhinein Anleitungen für die Praxis technologisch deduzieren, treten Lateinamerikaner für den Sozialismus ein, noch ehe sie ihn theoretisch präzise und endgültig artikuliert haben. Dabei übersehen sie jedoch nicht, daß der Praxis notwendigerweise die theoretische Systematisierung folgt⁵. Im lateinamerikanischen Verständnis des Theorie-Praxis-Verhältnisses kommt zunächst einmal der Praxis der Primat zu. Theorie ist damit die kritische, sich immer neu entwerfende Reflexion auf die Praxis. Praxis und Theorie sind sodann, wenn man es schärfer formuliert, dialektisch aufeinander angewiesen. Auf dem jeweils bestehenden Konstellationshintergrund und im Kampf um seine Überwindung müssen Phantasie und Bewußtsein lebendig erhalten bleiben, Perspektiven koordiniert und rationale Utopien konzipiert werden. Diese dienen dann ihrerseits wieder als Maßstab, an dem

1. Der praxisverbundene Entstehungsort des lateinamerikanischen Sozialismusbegriffes

⁵ Vgl. J. Comblin, *Movimientos e ideologías en América Latina*, Salamanca 1973, 101–127; H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973, 46.

2. Das Vorverständnis: Sozialismus als Zukunftsprojekt

die Richtigkeit der Praxis sich bewahrheiten und verifizieren lassen muß.

In der Öffentlichkeit der Bundesrepublik Deutschland wird – auf Grund der geographischen Nähe zu wenig überzeugenden Figuren von Sozialismus – der Begriff Sozialismus leicht mit bösen Erfahrungen aus Vergangenheit und Gegenwart in Zusammenhang gebracht. (DDR-Realitäten: Stacheldraht, Kontrollen, Schießbefehl an der Mauer; andererseits: Polemik etwa der CSU⁶). Anders in den Ländern Lateinamerikas: Aufs ganze gesehen hat man keine historische Erfahrung von Sozialismus. Kuba und Chile – obgleich in der kapitalistischen Presse verdammt – gelten für viele Christen als eine große Hoffnung bzw. als ein zerrümmerter Traum. Die täglichen Erfahrungen mit den Unmenschlichkeiten des Kapitalismus lassen immer mehr Lateinamerikaner für den Sozialismus optieren. Dieser ist für sie eine Utopie im reichsten Sinne des Wortes, ein auf geschichtlicher Wirklichkeit, auf Praxisbezug und Rationalität beruhendes Geschichtsprojekt für die Zukunft⁷.

3. Sozialismus auf Grund der Dependenztheorie

Das Postulat des Sozialismus in der Theologie der Befreiung beruht auf der Erkenntnis, daß nur die sogenannte Dependenztheorie⁸ die menschenunwürdige Situation plausibel zu erklären vermag, und daß allein sie imstande ist, Lösungen zur Überwindung der Lage der Unterentwicklung anzubieten.

Unterentwicklung ist demnach „ein gesellschaftlicher, globaler und dialektischer Prozeß, der nur dann in seinen grundlegenden Ursachen sachgerecht erfaßt wird, wenn man ihn im weiteren Rahmen der Entwicklung des industriellen Kapitalismus sieht. Dabei besteht die Dynamik des Kapitalismus darin, in den Ländern des Zentrums technologischen Fortschritt und wachsenden Wohlstand zu erzeugen, während es in den Ländern der Peripherie dadurch zur Stagnation in der Wirtschaft und zur Verschärfung von gesellschaftlichen Ungleichheiten und politischen Spannungen im Innern kommt. Lösungen für solche Probleme sind in

⁶ Vgl. die Parolen im Wahlkampf zu den bayrischen Landtagswahlen am 27. 10. 1974: „Stoppt die Sozialisten!“, „Freiheit und Sozialismus schließen einander aus“ (Süddeutsche Zeitung vom 18. 10. 1974 bzw. 11. 10. 1974).

⁷ Zum Utopiebegriff in der Theologie der Befreiung vgl. G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung* (aus dem Spanischen von H. Goldstein), München – Mainz 1973, 224–233.

⁸ Eine gute Darstellung der Dependenztheorie bieten T. Evers und P. von Wogau, *Dependencia: Lateinamerikanische Beiträge zur Theorie der Unterentwicklung*, in: *Argument* Nr. 79 (1973), 404–454. Vgl. auch: G.-D. Fischer, *Abhängigkeit und Protest. Der gesellschaftliche Kontext der neueren lateinamerikanischen Theologie*, in: P. Hünermann und G.-D. Fischer (Hg.), *Gott im Aufbruch. Die Provokation der lateinamerikanischen Theologie*, Freiburg – Basel – Wien 1974, 25–38; D. Senghaas (Hg.), *Peripherer Kapitalismus. Analysen über Abhängigkeit und Unterentwicklung*, Frankfurt/M. 1974.

diesem System selbst nicht zu finden. Oder umgekehrt betrachtet: Unterentwicklung ist das prozeßhafte, immer wieder neu produzierte Korrelat der technologischen Entwicklung in den nordamerikanischen und europäischen Metropolen, die die Länder der Dritten Welt als Satelliten in ihre totale Abhängigkeit bringen⁹. Wesentlich für das Verständnis der Dependenztheorie ist also die Erkenntnis, daß Metropole und Satelliten ein einziges System bilden, das – weil es in den Zentren Fortschritt schafft – die Länder an der Peripherie in Unterentwicklung hält.

Daß diese Erkenntnisse nicht nur abstrakte Formulierungen bestimmter Theoretiker sind, belegen 13 Bischöfe und Ordensobere aus dem Nordosten Brasiliens: „Die in Brasilien – und in Lateinamerika insgesamt – herrschenden Sozial- und Wirtschaftsstrukturen sind auf Unterdrückung und Ungerechtigkeit errichtet, die ihrerseits hervorgehen aus einer Situation des abhängigen Kapitalismus von den großen internationalen Machtzentren. Innerhalb unseres Landes bemühen sich kleine Minderheiten, Komplizen des internationalen Kapitalismus, mit allen nur möglichen Mitteln ihm zu dienen, um eine für sie günstige Situation zu bewahren¹⁰.“

Was hier von der Wirtschaft gesagt wird, gilt in einem umfassenden Sinn auch von Politik, gesellschaftlichen Zusammenhängen und Kultur.

4. Ablehnung eines „Dritten Weges“

In der Logik der Lateinamerikaner, die im Sinne der Dependenztheorie denken, liegt es, daß sie einen sogenannten „Dritten Weg“ als Lösung ihrer Probleme entschieden ablehnen¹¹. Denn die Reformen des „tercerismo“ dienen letztlich nur dazu, dem kapitalistischen System mehr Macht und größere Ausdauer zu verleihen, da sie ja den Ursachen von Unterdrückung und Ausbeutung der Menschen wie auch der Unterentwicklung insgesamt nicht auf den Grund gehen.

5. Sozialismus und Marxismus

In der Frage der Beziehung zwischen Sozialismus und Marxismus sind die lateinamerikanischen Theologen der Befreiung geteilter Meinung. Die verschiedenen Ansichten können im wesentlichen auf zwei Positionen zurückgeführt werden:

a) Es gibt Sozialisten, die einen geschichtslos dogmatisierten Marx ablehnen und Marx aus ihrem gegenwärtigen lateinamerikanischen Verstehenshorizont her zu lesen sich bemühen. Ohne daß sie bei der Deutung der Unterentwick-

⁹ Vgl. G. Arroyo, in: *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Salamanca 1973, 305–333.

¹⁰ Dokument von 13 Bischöfen . . . [vgl. Anm. 4], 25.

¹¹ Vgl. H. Assmann, a. a. O. 123, 130, 173, 199 f., und H. Berger, a. a. O. 204.

lung ihres Erdteils den Boden der Dependenztheorie verlassen würden, ist für sie die Verbindung zwischen dem von ihnen angestrebten Sozialismus einerseits und marxistischem dialektischen Materialismus andererseits nicht absolut notwendig und unabänderlich. Sie entwerfen eine Art von Sozialismus, die ihre innere, treibende Kraft aus zentralen Stellen der Bibel bezieht¹².

b) Daneben finden sich Anhänger der Theologie der Befreiung, die im Marxismus selbst verschiedene Ebenen unterscheiden. Für Marx sei die dialektisch-materialistische Geschichtsanalyse gegenüber seinem philosophischen atheistischen Materialismus eindeutig das Primäre. „Man interessiert sich nicht für das philosophische Denken Marxens, sondern für seine Bedeutung als Gesellschaftswissenschaftler“¹³. Ohne daß diese Lateinamerikaner sich marxistische Philosophie zueigen machen, ist die wissenschaftliche Methode von Karl Marx, d. h. seine dialektisch-materialistische Geschichtsanalyse, für sie ein – besser: das einzige – Instrument zur Interpretation der Lage ihres Erdteils.

6. Sozialismus und Revolution

Derartige Perspektiven sind „nicht aus einer theoretischen Überlegung über die Verantwortung der Christen in der Gesellschaft oder über die ethischen Konsequenzen des Evangeliums, sondern aus der Teilnahme vieler Christen am Prozeß der Revolution entstanden“¹⁴. Revolution und revolutionäres Engagement sind zentrale Termini in der lateinamerikanischen Sozialismuskonversation. Aber wie wird Revolution in Lateinamerika definiert?

Drei Elemente sind es vor allem, die den Begriff zunächst von der formalen Seite her umreißen: Revolution ist erstens Überwindung des status quo, die zweitens jedoch nicht im Sinne einer vulgär mißverständlichen Evolution sich langsam entwickelt, sondern die Gestalt einer beschleunigten Mutation annimmt, und in der drittens unter Ablehnung einer jeden Art von „Drittem Weg“ das bestehende System radikal, d. h. von der Wurzel her, besiegt wird. Inhaltlich geht es in der Revolution sodann um die „constitutio libertatis“: Freiheit im umfassenden, gesellschaftlich-politischen und kulturell-menschlichen Sinn ist die Seele der von den Auto-

¹² Vgl. *Hélder Camara*, Christentum – Sozialismus – Marxismus, Vortrag am 21. 6. 1972 in Münster; auch ARD-Fernsehinterview vom 24. 2. 1974. – Eine Parallele für ein solches Sozialismusverständnis liefert in Tansania der „Ujamaa“-Sozialismus. Dieser findet seine Dynamik auch nicht in marxistischer Geschichtsdeutung und Philosophie, sondern in den kommunitär-kollektiven Strukturen des traditionellen afrikanischen Familiengefüges.

¹³ *A. Garcia Rubio*, Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung (I), in: Internationale Katholische Zeitschrift (1973), 400–423, hier 403 f.

¹⁴ *I. Almeida*, Theologische Reflexion im Rahmen des lateinamerikanischen Prozesses der „Befreiung“, in: *H. Rolfes* (Hg.), Marxismus – Christentum, Mainz 1974, 218–231, hier 223.

7. Sozialismus und Klassenkampf

ren der Theologie der Befreiung angestrebten Revolution¹⁵. Der Kampf der gesellschaftlichen Klassen gegeneinander wird als eine bestehende Wirklichkeit konstatiert. Doch hat man genau auf die charakteristische Art und Weise zu achten, wie das Thema des Klassenkampfes gestellt wird¹⁶. Es geht bei diesem Ausdruck um einen wissenschaftlichen Begriff, der auf einer detaillierten Analyse der Dependenzsituation der lateinamerikanischen Länder beruht. Emotionale Elemente wie Verachtung und Haß haben im so verstandenen Klassenkampf keinen Platz. Vielmehr bleibt den Entrechteten keine andere Wahl als der Ausweg, den objektiv vorfindlichen Konflikt in einer Änderungsstrategie zu artikulieren. Denn die Dependenztheorie weist nach, daß die Ursache für den Klassenkampf nicht bei den sich erhebenden Unterdrückten liegt, sondern bei den herrschenden, unterdrückenden Klassen im In- und Ausland und in der Struktur der weltweiten Klassengesellschaft. Dadurch, daß lateinamerikanische Christen den Begriff Klassenkampf in ihre Nomenklatur übernehmen, wird die mit ihm benannte Realität also nicht erst geschaffen oder auch nur verschärft. Klassenkampf besteht ohnehin: „Der historische Prozeß der Klassengesellschaft und die kapitalistische Herrschaft führen unausweichlich zum Klassenkampf. Obwohl diese Tatsache mit jedem Tag deutlicher wird, leugnen die Unterdrücker diesen Gegensatz, aber selbst in der Verneinung ist er noch enthalten“¹⁷. Wenn die Theologie der Befreiung den Klassenkampf unumwunden und bewußt thematisiert, dann geschieht dies, damit der Konflikt zwischen den Klassen eines Tages beigelegt werden kann.

8. Vergesellschaftung der Produktionsmittel

Im Sinne und zur Überwindung des Klassenkampfes ist die Vergesellschaftung — nicht also unbedingt die Verstaatlichung — der Produktionsmittel unverzichtbar. Auf der zweiten Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopates vom 24. 8.—6. 9. 1968 in Medellín heißt es: „Das lateinamerikanische Unternehmersystem und somit die derzeitige Wirtschaft entsprechen einer irrigen Auffassung vom Eigentumsrecht an Produktionsmitteln und von der eigentlichen Zielsetzung der Wirtschaft. In einer wirklich humanen Wirtschaft identifiziert sich der Betrieb nicht mit dem Kapitaleigentümer, weil das Unternehmen grundsätzlich eine Gemeinschaft von Personen und eine Arbeitseinheit ist, die

¹⁵ Vgl. P.-E. Charbonneau, *Cristianismo Sociedade e Revolucao*, Sao Paulo 1965, 64–74; J. Comblin, *Théologie de la Révolution*, Paris 1970, 117 f., 207, 281.

¹⁶ Vgl. zu dieser These insgesamt: Hugo Assmann, *Politisches Engagement aus der Sicht des Klassenkampfes*: *Concilium* 9 (1973), 276–282.

¹⁷ Dokument von 13 Bischöfen . . . (Anm. 4), 27.

zur Güterproduktion des Kapitals bedarf“¹⁸. „Die unterdrückte Klasse hat keinen anderen Ausweg in die Freiheit als den eines langen und schwierigen Marsches – der im übrigen schon begonnen hat – in Richtung auf das Gemeineigentum an Produktionsmitteln“¹⁹. Hugo Assmann formuliert den Zusammenhang mit der ihm eigenen Schärfe: „Die Perfektion, mit der der Kapitalismus zu einer Pseudoreligion (*inversión religiosa*) wurde, . . . bereitete den Weg dafür, daß ein *sozialistisches Christentum* möglich und notwendig wurde. Dieses ist so radikal sozialistisch, daß es mit der ungebührlichen und perversen privaten Aneignung dessen Schluß macht, was in seiner ursprünglichen Sinnggebung *gesellschaftliches Eigentum* ist“²⁰. Doch bleibt das Postulat des Gemeineigentums nicht auf den Bereich des industriellen Unternehmens beschränkt. Die bitteren und erniedrigenden Erfahrungen, die Christen auch im Bereich der Landwirtschaft machen, geben ihnen „die Gewißheit, daß das kapitalistische Latifundium als soziale Vorstruktur radikal ungerecht und böse ist“. Der alleinige richtige Name für Entwicklung ist in den betroffenen Gebieten *Bodenreform*²¹. Der in Lateinamerika entworfene Sozialismus will ganz entschieden freiheitlich und demokratisch²² sein. Im Sinne Paulo Freires²³ baut er auf dem Bewußtsein des Menschen auf, der zu seiner Selbigkeit gefunden hat und der sich solidarisch mit seinen Brüdern verbündet. Dem unterdrückten Individuum wie auch der Gemeinschaft der Unterdrückten muß klar werden, daß es nicht darum geht, sich an die Stelle des derzeitigen Unterdrückers zu setzen. Was angestrebt wird, sind vielmehr eine neue Dialogfähigkeit und ein neuer Respekt des einen vor dem anderen, so daß alle Klassenunterschiede aufgehoben werden.

Sozialismus ist gleichbedeutend mit Humanismus. Das Projekt einer qualitativ neuen Gesellschaft schließt die Schaf-

9. Sozialismus als Humanismus

¹⁸ Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils. Beschlüsse der zweiten Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopates (Medellín, 24. 8.–6. 9. 1968) [ADVENIAT-Dokumente/Projekte 1–3], Essen 1970, 20–22.

¹⁹ Dokument von 13 Bischöfen . . . 27. Vgl. F. Gomes, „Hört die Schreie des Volkes“, in: *Publik-Forum* vom 26. 7. 1974, 12–14. Siehe auch: G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung* 109.

²⁰ H. Assmann, a. a. O. 192.

²¹ Vgl. P. Casadalliga [Bischof von Sao Félix-Mato Grosso, Brasilien], Ich kann nicht länger schweigen. Eine Kirche des Amazonasgebietes im Konflikt mit dem Großgrundbesitz und der sozialen Randexistenz des Volkes [ADVENIAT-Dokumente/Projekte 11], Essen 1972, 93.

²² Vgl. das Interview mit Antonio Fragoso [Anm. 4].

²³ Vgl. P. Freire, *Pädagogik der Unterdrückten*, Stuttgart – Berlin 1971; *ders.*, *Erziehung als Praxis der Freiheit*, Stuttgart – Berlin 1974; *ders.*, *Pädagogik der Solidarität*, Wuppertal 1974. Siehe auch: R. I. de Almeida Cunha, *Bewußtseinsbildung und Alphabetisierung im Denken Paulo Freires*, in: *Concilium* 9 (1973), 365–372.

fung eines neuen Menschen²⁴ ein, dessen Merkmal nicht mehr das „Mehr haben“, sondern das „Mehr sein“ ist. Dieser Mensch macht sich immer freier von allen ihn versklavenden Faktoren und wird so in wachsendem Maße fähig, sein Geschick in der Geschichte selbst in die Hand zu nehmen.

Der konkrete Ausgangspunkt für den Weg zu Selbstbestimmung und Freiheit sind die wirklich bestehenden Bedürfnisse des Volkes, und zwar im wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bereich ebenso wie auf der Ebene von Bildung und Kultur²⁵.

Ein so verstandener Sozialismus soll weder das sowjetische oder chinesische Modell noch irgendeine bestehende Figur von Sozialismus kopieren²⁶. In diesem Punkt halten sich die Theologen der Befreiung bewußt an Fidel Castro: „Wir haben zwar nicht die Absicht, die vollkommensten Revolutionäre zu sein, . . . was wir aber haben, ist unsere eigene Weise, Sozialismus, Marxismus-Leninismus und Kommunismus zu interpretieren“²⁷. Das heißt: „Wir wollen nicht, daß der Sozialismus in Lateinamerika Kopie und Abklatsch ist. Er hat vielmehr eine heroische Eigenschöpfung zu sein. Wir müssen mit unserer eigenen Wirklichkeit und in unserer eigenen Sprache den indianisch-lateinamerikanischen Sozialismus lebendig werden lassen. Hier liegt eine Aufgabe, die einer neuen Generation würdig ist (J. C. Mariátegui)“²⁷. So postulieren die argentinischen „Priester der Dritten Welt“ einen lateinamerikanischen Sozialismus, der den Advent des neuen Menschen fördert. Die Priester der kolumbianischen Golconda-Gruppe streben nach einer sozialistischen Gesellschaftsordnung, die am besten der Eigenart der Kolumbianer entspricht. Die „Gruppe der 80“ in Chile sah in den innerkirchlichen Auseinandersetzungen des Jahres 1971 die Christen noch auf dem Weg zu einem chilenischen Sozialismus.

²⁴ Vgl. E. F. Pironio, *Der neue Mensch. Theologische Besinnung auf das Wesen der Befreiung*, in: P. Hünermann und G.-D. Fischer, *Gott im Aufbruch* (Anm. 8), 41–69, bes. 56–59.

²⁵ Vgl. den von der Brasilianischen Bischofskonferenz gegründeten MEB (Movimento de Eduacao de Base = Bewegung für Basiserziehung), der im Sinne Paulo Freires sich um die Alphabetisierung von Erwachsenen bemüht. Seit dem Militärputsch am 1. 4. 1964 jedoch hat der MEB Schritt für Schritt seine ursprüngliche Konzeption revidieren müssen. Vgl. auch: I. D. Illich, *Almosen und Folter. Verfehlt Fortschritt in Lateinamerika*, München 1970, 87–112. – Vgl. in diesem Zusammenhang auch das Bemühen der Gruppen in Lateinamerika, die sich für den Sozialismus engagieren, um eine echte volksnahe Kunst, sowie das neue Verständnis von der lateinamerikanischen Volksfrömmigkeit in der Theologie der Befreiung. Vgl. dazu: J. M. Bonino, in: *Concilium* 10 (1974), 455–460.

²⁶ Vgl. Hélder Camara, *Christentum zwischen Sozialismus und Kapitalismus*. Vortrag am 20. 6. 1972 in München (zu beziehen durch den „Freien Informations- und Aktionskreis“, D-415 Krefeld, Breslauer Str. 15–17); Interview mit Antonio Fragoso (Anm. 4).

²⁷ Beide zitiert in: G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, a. a. O. 89, Anm. 43 und 87.

10. Sozialismus als schöpferische Tat der Lateinamerikaner

Selbst die Bischöfe des Landes benutzten damals noch die Formulierung vom „Sozialismus chilenischer Prägung“.

II. Die Frage der Parteizugehörigkeit

Der in dieser Weise gefüllte Begriff Sozialismus ist in Lateinamerika kein Begriffsinstrumentarium zur Ortung eines parteipolitischen Standpunktes. Abgesehen davon, daß wegen der komplexen Lage im Bereich der Politik in den meisten lateinamerikanischen Ländern eine freie Wahl der Parteizugehörigkeit gar nicht möglich ist, deutet Sozialismus eher die Konturen einer genialen Utopie im Sinne eines Zukunftsprojektes an, als daß er ein bestimmtes Parteiprogramm absteckt.

II. Sozialismus für uns Mitteleuropäer?

In der Einleitung zu diesen Thesen waren die deutschsprachigen „Christen für den Sozialismus“ zu der Frage an sich selbst ermuntert worden, ob sie mit dem Sozialismusbegriff operieren könnten, so wie er in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung vertreten und wie er hier gezeichnet wird. Da der Verfasser dieses Artikels selbst nicht Mitglied der Bewegung „Christen für den Sozialismus“ ist, vermag er die Frage nicht zu beantworten. Im folgenden sollen aus Gesprächen und Diskussionen einige Aspekte zusammengetragen werden, die es bei Beurteilung und Wertung aus mitteleuropäischer Sicht zu beachten gilt.

1. Akademisch geprägte Rezeption

Die Rezeption des Themas Sozialismus, so wie es in Lateinamerika in praxisbezogener Weise gestellt wird, geschieht in Mitteleuropa im Rahmen einer philosophisch denkenden und akademisch geprägten Welt. Diese Feststellung benennt zunächst einmal einfach eine Tatsache. Sodann aber signalisiert sie eine Gefahr, und damit verbunden zugleich eine Aufgabe. Die Gefahr besteht in der Versuchung, die sozialistische Revolution von Philosophien – und Theologien – her bestimmen und rechtfertigen zu wollen. Das aber bedeutet offensichtlich eine Verwässerung des hier konturierten Sozialismusbegriffs. Die Aufgabe besteht für uns Mitteleuropäer darin, angeregt durch das lateinamerikanische Theorie-Praxis-Verständnis, nach einem neuen, auch für uns tragfähigen Verhältnis zwischen antizipatorischer und handlungsorientierender Theorie und befreiender Praxis zu suchen.

2. Sozialismus auf Hoffnung hin

Wichtig zur Beantwortung der Frage, was der hier gezeichnete Sozialismusbegriff für unsere mitteleuropäische Situation bedeutet, ist sein utopischer Aspekt. Sozialismus gibt es noch nicht! Depravierte Konkretionen eines vermeintlichen Sozialismus vermögen es nicht, uns zu beirren. Ob nun unsere Anfechtungen von links oder von rechts herühren, in der derzeitigen politischen und allgemeinemensch-

lichen Stimmungslage, die allenthalben von Resignation gekennzeichnet ist, ist der lateinamerikanische Entwurf von Sozialismus für uns ein Impuls auf Hoffnung hin. Der Gläubige wird die in ihm wirkende Hoffnung im Sinne christlicher Eschatologie in spezifischer Weise anzureichern wissen.

3. Unabhängigkeit und Freiheit – von unseren Metropolen

Die Grundlage des Sozialismus in der Theologie der Befreiung ist die Dependenztheorie²⁸. Wenn dieser Theorie zufolge die Unterentwicklung der Dritten Welt das ständig neu entstehende Produkt des Fortschritts in der Ersten – und Zweiten – Welt ist, dann stellen sich für Mitteleuropäer bohrende Fragen: Was nützt es, wenn wir nach wie vor aus bestimmten Bildern und auf bestimmte Ziele hin leben: immer dynamischer, immer erfolgreicher, immer potenter? Können wir weiterhin von der Maxime ausgehen, technischer Fortschritt sei grundsätzlich ein anzustrebender Wert? Wie können wir in den Metropolen dazu beitragen, daß die Völker an der Peripherie zu der ihnen zustehenden umfassenden Unabhängigkeit und Freiheit gelangen? Konkreter gefragt: Wie ist bei Privatinvestitionen in der Dritten Welt das Verhältnis zwischen betriebswirtschaftlichen Gesichtspunkten und volkswirtschaftlichen Notwendigkeiten zu beurteilen? Und: Wie müßte eine situationsgemäße „Entwicklungshilfe“ aussehen?

4. Klassenkampf und Nächstenliebe

Die Rede vom Klassenkampf ist für die meisten Mitteleuropäer verpönt. Denn man mißversteht Klassenkampf individualistisch und punktuell, sieht ihn deshalb nicht als gegeben an, und hält eine klassenkämpferische Argumentation folglich für Demagogie. Auf der Basis der Dependenztheorie jedoch erscheint der Klassenkampf in seinen wirklichen interkontinentalen Ausmaßen und strukturellen Tiefendimensionen. Es gilt, diese weltweiten und strukturbedingten Zusammenhänge aufzudecken und den Begriff in objektiver Weise zu artikulieren. Klassenkampf und christliche Nächstenliebe schließen einander nicht aus²⁹.

5. Verfälschte Realisierungsversuche von Sozialismus

Ein Beitrag zur Diskussion um den Sozialismusbegriff, den uns Mitteleuropäern sonst kaum jemand abnehmen kann,

²⁸ In seinem jüngsten Buch „Christ sein“ (München 1974) bezieht sich Hans Küng auch auf die Formel „Christentum = Sozialismus“ der Theologie der Befreiung. Er meint, ungeachtet aller Unpopularität links oder rechts diese Gleichsetzung korrigieren zu müssen: „Ein Christ kann Sozialist sein [gegen ‚Rechts‘], aber ein Christ muß nicht Sozialist sein [gegen ‚Links‘]“ (S. 558). Küng kommt zu diesem Schluß, weil er die lateinamerikanische Theologie der Befreiung nicht hinreichend konsequent von der Dependenztheorie her zu verstehen sich bemüht. Da er sie nicht einmal thematisch anspricht, liegt die Vermutung nahe, daß er die Virulenz dieses Ansatzpunktes in der Theologie der Befreiung nicht erkannt hat und unterderhand diese Theologie wieder europäisch einordnen will.

²⁹ Vgl. G. Girardi, Revolutionäre Gewalt aus christlicher Verantwortung, Mainz 1971; G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung 259–267.

besteht im Einbringen unserer Erfahrungen mit verfälschten Realisierungsversuchen von Sozialismus. Während Lateinamerikaner aus dem Erleben eines entmenslichten und entmenschlichenden Kapitalismus her denken, sollten wir, die wir in unmittelbarer Nachbarschaft mit totalitären Sozialismen leben, auch aus dieser Erfahrung her agieren. Dabei soll die Gefahr nicht verkannt werden, daß unser Differenzieren als Inkonsequenz mißverstanden wird. Aber die Wahrheit erfordert einen scharfen Blick in diese und in jene Richtung³⁰.

6. Doch ein dritter Weg zwischen Kapitalismus und Sozialismus!

Die Erkenntnis, daß die bestehenden kapitalistischen und sozialistischen Systeme sich in Imperialismus und Totalitarismus nicht unterscheiden, dürfte uns Mitteleuropäer veranlassen, im Gegensatz zu den zitierten Lateinamerikanern eine Lösung im Sinne eines „Dritten Weges“ zwischen Kapitalismus und Kommunismus zu suchen³¹. Allerdings wäre noch des näheren zu untersuchen, ob und bis zu welchem Punkt das von den Lateinamerikanern vorgezeichnete Modell – trotz ihres verbalen Ablehnens des „tercerismo“ – in Wirklichkeit nicht selbst schon Argumente für einen solchen „Dritten Weg“ liefert.

7. Fragen zur Praktikabilität des Sozialismusbegriffes

Maßstab, an dem in Mitteleuropa ebenso wie anderenorts die Praktikabilität dieses und jedes anderen Sozialismusbegriffs wird abgelesen werden müssen, sind letztgültig u. a. folgende Fragen: Wie weit schafft er eine qualitativ neue Beziehung zwischen Gemeinschaft und Individuum? Gelingt es ihm, jeden einzelnen zur bewußten Zustimmung diesem neuen Verhältnis gegenüber zu bewegen? Wie weit realisiert er die dem Kollektiv und innerhalb seiner jedem einzelnen zustehende umfassende Gerechtigkeit? Respektiert er die unverwechselbare und unverzichtbare Freiheit des einzelnen im Gesamt der Gemeinschaft? Wie weit verweist er die Verlockungen des „mehr haben“ entschieden auf den zweiten Platz und ermöglicht tatsächlich die Konkretion des Postulats nach dem „mehr sein“?

³⁰ Vgl. Deutsche Stellungnahmen zum Orientierungstext in der Versammlung, in: Christliche Internationale? Internationales Treffen christlicher Solidaritätsgruppen in Lyon [16.–18. 11. 1973], 82–84; erhältlich: Imprimatur, D-55 Trier, Ludwig-Simon-Straße 26.

³¹ Vgl. Ota Sik, Argumente für den Dritten Weg, Hamburg 1973.

Paul M. Zulehner

„Tendenzwende“ im Nachwuchs für den Priesterberuf?

Zu den Ergebnissen jüngster Untersuchungen an Priesteramtskandidaten und Laientheologen in der BRD und in Österreich

Einer Dar- und Gegenüberstellung wichtiger Ergebnisse der beiden parallel durchgeführten Untersuchungen an Priesteramtskandidaten und Laientheologen in der BRD läßt Zulehner, unter Einbeziehung anderer Untersuchungsergebnisse, eine Analyse der Tendenzen im Hinblick auf die Zahl und „Qualität“ der künftigen Priester wie der Laientheologen (im kirchlichen Dienst) folgen. Sein Ergebnis: Selbst bei einem Stillstand des Rückganges der Seminareintritte und Ordinationen oder einer leichten Umkehr kann noch nicht von einer (erfreulichen) „Tendenzwende“ gesprochen werden. red

Nach zahlreichen Studien an Priestern im Amt, in denen Berufskonflikte der Priester und Wege ihrer Behebung untersucht wurden¹, hat sich die Forschung dem Nachwuchs für kirchliche Berufe zugewendet. Die Priesterkrise der heutigen Kirche manifestiert sich ja nicht zuletzt als eine Nachwuchskrise. So hat die deutsche Bischofskonferenz eine empirische Erhebung unter den Priesteramtskandidaten in Auftrag gegeben². Etwa parallel dazu lief in der Bundesrepublik eine Studie des Instituts für kirchliche Sozialforschung in Essen an jenen Studenten der Theologie (Laientheologen), die sich nicht auf die Priesterweihe vorbereiten³. Eine ähnliche, etwas

weniger breit angelegte Studie an österreichischen Laientheologen wird zur Zeit im Institut für kirchliche Sozialforschung in Wien ausgewertet⁴. Außerdem sollen einige weitere interessante Studien mitberücksichtigt werden⁵.

I. Laientheologen (LTH) und Priesteramtskandidaten (PAK)

Die Zahl von LTH ist seit dem II. Vatikanum stark angestiegen. Parallel dazu ist die Anzahl der Seminaristen kontinuierlich gesunken. Als Faustregel kann gelten, daß von den Studierenden der Theologie heute etwa zwei Drittel LTH sind⁶. Nun hat ein größerer Teil der LTH, vor allem unter den Männern, einmal ernsthaft überlegt, Priester zu werden (75,3%)⁷; unter den LTH mit mehr als neun Studiensemestern waren 52,6% im Priesterseminar⁸. Das bedeutet, daß unter den LTH viele ehemalige potentielle Bewerber für den Priesterberuf sind. Der Austritt aus dem Priesterseminar bedeutet somit für viele zwar einen „Rückzug“ vom Priesterberuf (wenngleich auch dieser nicht selten nur äußerlich ist: Der Wunsch nach der Priesterweihe besteht bei vielen nach wie vor fort). Aber dieser Rückzug vom Priesterberuf bedeutet noch nicht den Abschied vom kirchlichen Beruf oder das Ende eines beabsichtigten Engagements für den Auftrag Jesu in dieser Kirche. Sätze wie „Ich glaube, das Evangelium weiter verkünden zu müssen“ (58%

³ Berufsbild und Selbstverständnis der Laientheologen, IKSE-88, Essen 1975 (zitiert als LTH).

⁴ Laientheologenuntersuchung. Linearergebnis (Auswahl), IKS-Manuskript, Wien 1975.

⁵ E. Bindereif, Berufspositionen und Berufsvorstellungen promovierter katholischer Laientheologen, in: Religion und sozialer Wandel, in: Int. Jb. f. Religionssoziologie, Bd. 7, Opladen 1971, 212–251, zusammengefaßt und interpretiert von ders. (E. Burchard-Bindereif); Gesucht wird: ein inhaltsreicher Beruf, in: Diakonia 6 (1975), 46–52; L. Sträßle, Eigen- und Fremdbild von Laientheologen und Priesteramtskandidaten: ebd. 52–58; P. M. Zulehner, Einführungswochen 1973 und 1974, Wien 1974, Manuskript.

⁶ Vgl. schon L. Karrer, Von Beruf Laientheologe? Wien 1970, 61.

⁷ Aber nicht nur unter diesen: 25,2 Prozent der Laientheologinnen hätten den Priesterberuf angestrebt, wenn für sie die Möglichkeit dazu bestanden hätte: LTH 143. Nach Jahrgängen (1974/75):

Jahrgang	1.	2.	3.	4.	5.	Ø
Männer	62%	50%	61%	72%	85%	74%
Frauen	15%	14%	33%	26%	31%	31%

⁸ Ebd. 196.

¹ Siehe dazu insbesondere G. Siefert, Priester über sich selbst. Zur Auswertung der Priesterumfragen in der BRD, in Österreich und der Schweiz, in: Diakonia 5 (1974), 251–264 [Anm. 4–6 bringen die Bibliographie der Untersuchungen], 6 (1975), 180–187, 250–264 und H. 6, 1975. Auswertungen in den einzelnen Ländern: G. Schmidchen, Priester in Deutschland, Freiburg 1973; A. Müller, Priester – Randfigur der Gesellschaft? Befund und Deutung der Schweizer Priesterumfrage, Zürich 1974; Kirche und Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen. Ergebnisse der Umfragen des IKS über „Religion und Kirche in Österreich“ und „Priester in Österreich“, bearbeitet und interpretiert von P. M. Zulehner, hg. v. der Linzer Diözesansynode, Wien 1974. Vgl. auch P. M. Zulehner, Wie Priester heute leben... Ergebnisse der Wiener Priesterbefragung, Wien 1970.

² G. Schmidchen, Umfrage unter Priesteramtskandidaten, Freiburg 1975 (zitiert als PAK).

starke Zustimmung] oder „Ich will versuchen, den Menschen auf die vielen Fragen ihres Lebens eine mögliche Antwort zu geben, die sie auch betrifft und ihnen weiterhelfen kann“ (80%) finden eine beachtlich hohe Zustimmung. 48% der in Österreich befragten Laientheologen würden einen Posten im kirchlichen Bereich einem vergleichbaren im nichtkirchlichen Bereich vorziehen, weitere 25% würden hier keinen Unterschied machen, nur 23% gingen eher in einen nichtkirchlichen Beruf⁹.

II. Ursachen der „Scheidung“ bzw. des „Rückzuges“

Wo liegen aber die Ursachen für diesen „Rückzug“ vieler einstiger Priesteramtskandidaten vom Priesterberuf? Wir haben dafür zunächst direkte Aussagen sowohl der PAK wie der LTH.

Nach Meinung der PAK: Zölibatsfrage, Glaubensunsicherheit, Angst u. ä.

Nach Meinung der PAK steht die Zölibatsfrage im Vordergrund (89%), gefolgt von Glaubensunsicherheit (65%), der Vorstellung, den Menschen auf andere Weise mehr dienen zu können als durch das Priesteramt (63%), der Angst vor menschlicher Isolierung (61%) sowie der Sorge, den Belastungen des Priesterberufs nicht gewachsen (57%) bzw. für Schwerpunkte priesterlicher Aufgaben nicht fähig zu sein (52%). Auch enttäuschende Einblicke in das kirchliche Leben (52%) sowie ungeklärtes Berufsbild (50%) spielen eine Rolle¹⁰. Persönliche wie kirchliche Gründe stehen im Vordergrund. – Es wäre hier zu überlegen, inwieweit PAK möglicherweise ihre eigenen Berufsprobleme auf die ausgeschiedenen LTH projiziert haben. Daß solche Vorgänge stattfinden, legt die psychologische Studie an PAK und LTH von L. Sträßle nahe¹¹.

Kirchliche Gründe bei den LTH

Auch in der LTH wurde nach Gründen gefragt, warum der Priesterberuf verlassen wurde. Bei den LTH selbst stehen nun „kirchliche“ Gründe deutlich im Vorder-

grund, so kirchliche Strukturen – darunter gewiß auch das Zölibatsgesetz –, das Priesterbild, die Möglichkeit, als Nichtpriester mehr wirken zu können; „persönliche“ Gründe hingegen (etwa auch „dem Auftrag nicht gewachsen zu sein“) sind nahezu unbedeutend¹². Sicherlich spielen bei den LTH Versuche mit, die eigene Entscheidung als gut und richtig vor sich selbst zu rechtfertigen, damit den spannungsvollen Zustand zwischen Orientierung am Auftrag Jesu und dem Rückzug vom Priesterberuf zu lindern¹³.

Solche und ähnliche Erklärungsversuche reichen aber nicht aus, um den Abschied vieler LTH vom kirchlichen Beruf plausibel zu machen.

Ein Vergleich der Meinungslage von PAK und LTH zu wichtigen kirchlichen Fragen (wie Krisendiagnose, Amtsverständnis, Laienmitbeteiligung, Reformbereitschaft) führt ein Stück weiter.

1. Krisendiagnose

Erfreulicherweise haben wir bezüglich der Beurteilung der kirchlichen Situation die Möglichkeit eines direkten Vergleichs: Sowohl in der PAK als auch in der LTH wurde dasselbe, von G. Schmidtchen erstmals bei den Priestern verwendete Instrumentarium¹⁴ eingesetzt. Schon die Ergebnisse der Priesteruntersuchung ließen eine doppelte Grundtendenz in der Krisendiagnose erkennen: Die einen Priester sehen die Ursache der Krise *eher* in einer „verweltlichten und modernisierten Kirche“ (oft in Verbindung mit außerkirchlichen Ursachen); die anderen hingegen *eher* in einer „weltfremden und veralteten Kirche“¹⁵. (Dabei ist festzuhalten, daß es sich um die subjektiven Urteile handelt, nicht aber um eine objektive Aussage zum Verhältnis Kirche – Gesellschaft.) Die Analysen zeigten dabei, daß (aus vielschichtigen Gründen: physischen, sozialen wie ideell-theologischen) ältere Priester mehr die Krise in der Verweltlichung suchen, die jüngeren

¹² LTH 144.

¹³ Vgl. P. M. Zulehner, Berufserwartungen und Zulassungskriterien für kirchliche Dienste, in: *Diakonia* 6 (1975), 63–68.

¹⁴ Schmidtchen, *Priester in Deutschland*, 99.

¹⁵ Zulehner, *Kirche und Priester*, 164 ff.

⁹ Laientheologenuntersuchung, IKS-Wien, 2.

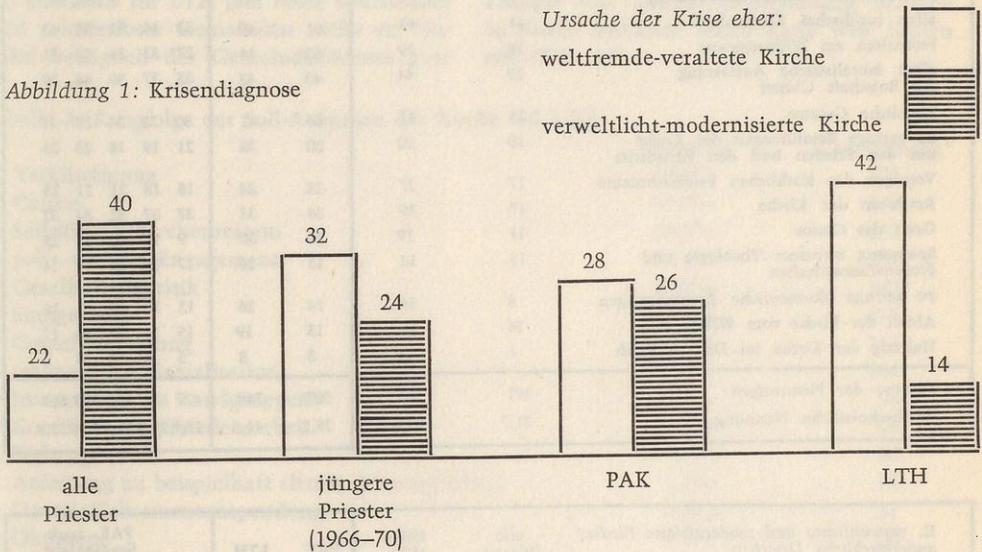
¹⁰ PAK 19 (T. 17).

¹¹ Vgl. Anm. 5.

hingegen eher in der Weltfremdheit der Kirche. Ein Vergleich der Ergebnisse unter den PAK und LTH zeigt deutlich, daß LTH häufiger als die PAK die Ursachen der kirchlichen Krise in der „Weltfremdheit“ der Kirche suchen (42% gegenüber 28%: vgl. Abb. 1 und Tab. 1), weniger hingegen in einer „Verweltlichung der Kirche“ oder (als Korrelat dazu) in außerkirchlichen Ursachen (14% gegenüber 26% bei den PAK). Es fällt

auf, daß die PAK zwischen dem Durchschnitt der Priester und den jüngsten Priestern liegen, die jüngste Priestergeneration hingegen zwischen PAK und LTH. Sollten (langfristig) die älteren (und damit stärker traditionsorientierten) Priester mit den PAK und die jüngeren Priester mit den LTH meinungsmäßig näher zusammenrücken? Wir ständen dann vor einer neuartigen Konstellation im kirchlichen Personalbereich.

Abbildung 1: Krisendiagnose



2. Aufgaben des Priesters

Auf dem Hintergrund dieser Daten überrascht es nicht mehr, daß zwischen den PAK

und den LTH auch gravierende Unterschiede in jenen Aufgaben bestehen, die der Priester zu erfüllen hat (Tab. 2)¹⁶.

Tabelle 2: Gewichtung der Tätigkeit der Priester

	Priester insges.	1966-70		PAK		LTH	
		Wert	Prozent	Wert	Prozent	Wert	Prozent
Glaubensverkündigung	4.50* 79%**	4.51	76%	4.40	67%	4.16	49%
liturgisch-sakramentaler Dienst	4.06 53%	3.80	32%	3.73	30%	3.15	17%
Gemeindedienst	3.31 24%	3.80	30%	3.99	36%	4.45	66%

* Durchschnitt auf einer Skala von 1 (keine große Bedeutung) und 5 (eminente Bedeutung).

** Prozentzahl der Nennungen bei Skalenwert 5 (eminente Bedeutung).

¹⁶ Die Sekundäranalysen der Priesterumfragen haben eine erstaunliche Konsistenz des Zusammenhanges zwischen Krisendiagnose, Amtsverständnis, pastoralen Vorstellungen, Laienmitbestimmung, Reformbereitschaft, ge-

sellschaftspolitischer Orientierung etc. ergeben: Siefert, passim; Schmidchen, Priester in Deutschland, passim; Zulehner, Kirche und Priester, 159-192.

Tabelle 1: Krisendiagnose

I. weltfremde und veraltete Kirche	alle Priester	1966- 1970	PAK	LTH	PAK nach Studienjahr				
					1.	2.	3.	4.	5./6.
veraltete kirchliche Strukturen	40	65	56	82	52	54	57	56	62
kirchliche Ehe- und Sexualmoral	35	48	46	61	36	41	45	50	52
Lehräußerungen des Papstes	31	52	35	56	31	30	31	37	39
Auseinandertreten von theologischer Wissenschaft und Verkündigung	38	32	44	55	33	43	43	52	48
Kluft zwischen Klerus und Laien	14	22	35	52	37	38	34	38	34
zu enge Verbindung der Kirche mit der herrschenden Gesellschaftsordnung	23	37	34	51	33	39	31	32	34
allzu juridisches Kirchenbild	44	63	51	49	33	44	51	53	63
Festhalten am Zölibatsgesetz	18	29	32	44	27	33	31	37	31
allzu moralistische Auffassung der Botschaft Christi	29	44	40	43	33	37	39	48	39
kirchliche Gesetze	23	37	36	41	30	33	34	37	41
zu geringe Bemühungen der Kirche um den Frieden und den Fortschritt	10	20	20	38	21	19	18	23	25
Versagen des kirchlichen Establishments	17	27	23	34	18	18	21	21	25
Reichtum der Kirche	17	29	34	33	37	37	32	34	37
Geist des Gettos	11	19	20	30	9	17	20	22	23
Spannung zwischen Theologie und Profanwissenschaften	15	13	15	26	17	16	14	14	14
zu geringe ökumenische Anstrengungen	8	14	14	26	12	15	13	15	16
Abfall der Kirche vom Willen Jesu	14	15	15	19	15	14	14	18	17
Haltung der Kirche im Dritten Reich	4	3	3	8	5	4	3	3	2
Summe der Nennungen	391	569	507	748	479	532	531	590	602
durchschnittliche Nennung	21,7	31,6	28,2	41,6	26,6	29,6	29,5	32,8	33,4

II. verweltlichte und modernisierte Kirche/ außerkirchliche Ursachen	alle Priester	1966- 1970	PAK	LTH	PAK nach Studienjahr				
					1.	2.	3.	4.	5./6.
Verwirrung in der Theologie	66	43	44	32	49	41	40	49	46
Schwinden des Glaubensgeistes	65	41	37	23	41	42	34	36	36
Mangel an Gebet	55	38	46	16	57	53	46	41	44
antikirchliche Agitation	46	26	31	16	42	37	29	32	20
ein rein wissenschaftliches Weltbild	24	17	23	14	26	26	22	23	23
Unsicherheit durch Experimente	31	12	16	10	22	18	12	14	15
Nachgeben der Kirche gegenüber Modeströmungen	30	11	11	8	18	14	8	11	7
Opferscheu der Katholiken	27	11	12	6	19	15	9	11	8
Beschränkung auf innerweltlichen Humanismus	19	14	13	5	19	16	13	13	11
Summe der Nennungen	363	213	233	130	293	262	213	230	210
durchschnittliche Nennung	40,3	23,7	25,9	14,4	32,6	29,9	25,6	23,3	
Verhältnis der beiden Krisenursachen zueinander (0-1: Übergewicht von Ver- weltlichung; über 1: Übergewicht von Ver- weltfremdheit)	0,54	1,33	1,09	2,89	0,82	1,02	1,24	1,28	1,43

Das Ergebnis: Die Bedeutung der Glaubensverkündigung ist noch einigermaßen konstant. Die liturgisch-sakramentalen Dienste treten deutlich zurück, insbesondere bei den LTH, hingegen wächst die Bedeutung des Gemeindedienstes: 66% der LTH sehen in ihr eine Tätigkeit von eminenter Bedeutung.

Diese Umschichtung der Tätigkeitshierarchie kann sehr verschiedene Gründe haben. Zunächst scheint sich hier niederschlagen, daß einerseits für LTH (bei rasch wachsender Zahl priesterloser Gemeinden nicht zu Unrecht) bezüglich des Gemeindedienstes gute

Berufschancen bestehen, daß ihnen aber andererseits die zentralen liturgisch-sakramentalen Dienste nicht zugänglich sind. Damit wird einer der ursprünglichen Lebenswünsche vieler LTH verhindert.

3. Funktionen der Kirche

Dieser Funktionsneuordnung begegnet man aber auch bei der Frage, was die Kirche in der heutigen Zeit vornehmlich zu tun hat; Liturgie und Sakramentenspendung nehmen in dieser Soll-Liste einen Rang weit hinten ein (Tab. 3)¹⁷.

Tabelle 3: Rangfolge der Soll-Aufgaben der Kirche bei LTH

	Nennung	Gewichtung*
1. Verkündigung	36.8%	431
2. Caritas	35.3%	378
3. Selbstkritik/Kirchenreform	28.2%	252
4. polit.-soziales Engagement	21.1%	230
5. Gesellschaftskritik	17.5%	182
6. Sinngebung	19.6%	172
7. Gemeindebildung	18.2%	166
8. emanzipator. Sozialisation	15.7%	144
9. Intergration v. Randgruppen	10.3%	96
10. Konfliktlösung/Friedensarbeit	11.7%	94
11. Seelsorge	8.1%	80
12. Anleitung zu beispielhaft christl. Lebenshaltung	6.3%	71
13. Liturgie/Sakramentenspendung	7.4%	67
14. Ökumene	6.7%	60
15. Jugendarbeit	5.9%	49
16. Entwicklungshilfe	5.0%	46
17. Öffentlichkeitsarbeit	3.8%	35

* Die Folge der Items wurde nach der Rangfolge der Gewichtungen bestimmt. Die Gewichtung kam dabei so zustande: Wurde eine Aufgabe als wichtigste ein-

gestuft, so wurde sie mit 3 gewichtet, als zweitwichtigste mit 2 und als dritt wichtigste mit 1.

Die LTH-Studie hat nun den Soll-Stand der kirchlichen Aufgaben mit dem Ist-Stand verglichen, so wie die LTH diesen sehen. Neuerlich wird hier massive Kritik an der Realität der Kirche laut. Zwar gestehen LTH der Kirche zu, daß Verkündigung und Caritas auch tatsächlich wichtig genommen werden. Als Drittwichtigstes sehen sie (die von ihnen viel weiter hinten gereihten) Liturgie, dann aber folgen schon: Erhaltung kirchlicher Machtpositionen, Legitimation des status quo, Kirche als konservatives Element in der Gesellschaft. Statt also politisches, soziales und

gesellschaftskritisches Engagement zu erfüllen, erweise sich die Kirche als machtliebende und konservative Gruppe in der Gesellschaft. Lediglich ihre sozialintegrative Funktion durch Intergration von Randgruppen nehme sie hinlänglich wahr¹⁸.

Die Unzufriedenheit mit der konkreten Kirche ist somit bei LTH erheblich. Sollte gar diese Unzufriedenheit mit der konkreten Kirche am Rückzug vieler LTH vom Priesterberuf (und auf lange Sicht oft von einem kirchlichen Beruf überhaupt) maßgeblich beteiligt sein? Wir hätten dann einen ähnlichen

¹⁷ LTH 46.

¹⁸ Ebd.

Vorgang vor uns, den wir auch bei vielen Kirchenmitgliedern beobachten: Mit jener Kirche, die sie vorfinden, können sie sich nur sehr schwach identifizieren. Zu sehr steht sie im Ruf, nicht in diese Zeit zu passen¹⁹ und allzu viele Werte der heutigen Gesellschaft zu delegitimieren – sei es zu Recht, wie die Kirche meint, sei es aber auch zu Unrecht, wie eben viele Menschen meinen. Aus dieser Perspektive erwies sich dann aber die „Scheidung“ zwischen PAK und LTH und damit der allmähliche Rückzug vieler einstiger Bewerber vom Priesterberuf und später vom kirchlichen Dienst insgesamt als Teilphänomen der tiefgreifenden Veränderung im Verhältnis von Kirche und Gesellschaft.

4. Priester und Laien

Auf Grund der neuen Sicht der kirchlichen

Aufgaben (zeitgemäße Verkündigung mit ausdrücklichem Gesellschaftsbezug) wird weiters verständlich, daß von LTH die Aufgabenverteilung zwischen Priestern und Laien in der Kirche neu versucht wird. Ganz allgemein ist zu beobachten, daß LTH weniger Aufgaben als „ausschließlich dem Priester vorzubehalten“ definieren (im Durchschnitt 16,1%) als PAK (23,9), jüngere (22,1) oder vor allem ältere Priester (30,8) für sich in Anspruch nehmen²⁰; 19% der LTH sehen überhaupt keine typisch priesterlichen Aufgaben mehr. Die Priester scheinen eher bemüht, spezifische Aufgaben zu behalten, um u. a. ihre Entscheidung zum Priesterberuf vor sich zu legitimieren. Dabei kommt ihnen die Amtstheologie wenigstens hinsichtlich der Eucharistiefeier und der Einzelbeichte zu Hilfe. Die LTH scheinen auf bisher den

Tabelle 4: „Welche Aufgaben sollen dem Priester vorbehalten bleiben?“

	alle Priester	66–70	PAK	LTH
Leitung der Eucharistiefeier	93	89	90	69
Einzelbeichte	90	86	84	62
Krankensalbung	59	46	44	29
Leitung der Pfarrei	51	33	39	20
Gemeindepredigt	42	21	19	6
Trauungsassistenz	38	25	24	22
persönliche Seelsorge	35	30	37	12
Taufspendung	32	25	30	23
Bußgottesdienste	26	22	26	18
Beerdigungen	24	11	23	29
Krankenkommunion	24	10	14	12
Gestaltung des Gottesdienstes	22	6	4	1
pastorale Hausbesuche	20	13	17	10
Austeilung der Eucharistie	15	4	4	4
theologische Bildungsarbeit	14	7	8	2
Glaubensunterweisung in kirchlichen Kreisen und Gruppen	11	7	7	2
Religionsunterricht	10	2	2	–
außerschulische Katechese	5	3	3	–
Finanzverwaltung der Pfarrei	2	1	1	–
kirchliche Bautätigkeit	2	1	1	1
	615	442	477	322
durchschnittl. Nennungen	30.8	22.1	23.9	16.1

¹⁹ Zu dieser Frage nach dem Verhältnis von Kirche – Gesellschaft neustens: G. Schmidchen, Religiöse Legitimation im politischen Verhalten, in: Kirche – Po-

litik – Parteien, hg. v. A. Rauscher, Köln 1974, 57–104.

²⁰ PAK 92, LTH 155.

Priestern vorbehaltene Positionen hinzutendieren. Damit soll die zweifellos vorhandene Kluft zwischen der vollwertigen Theologen- ausbildung der LTH und ihrem Ersatz- und Mitarbeiterimage (etwa als Pastoral-, „Assistent“) wettgemacht werden. Daß es dabei zu einem spannungsreichen Konkurrenzverhältnis kommt, wird insbesondere von den LTH auch so erfahren²¹.

5. Reformbereitschaft

Zum globalen Meinungssyndrom gehört auch die Reformbereitschaft. Besonders eng hängen Krisendiagnose und Reformbereitschaft zusammen.

Dabei ist im Grunde mit der gegenwärtigen Situation der Kirche niemand zufrieden. Das Begriffspaar Reform und Bewahrer ist daher nur sehr begrenzt brauchbar, erweckt es doch

den Eindruck, als ginge es den Bewahrern darum, die Kirche so zu belassen, wie sie ist. Das ist jedoch nicht der Fall. Auch Bewahrer kritisieren sehr wohl die konkrete Kirche; auch sie treten für eine Veränderung und Erneuerung der Kirche ein. Während sie aber die Kirche aus ihrer „Verweltlichung“ herausführen möchten, versuchen die Reformer, die Kirche aus ihrer gettohaften Distanz zur Welt zu lösen. Das Ausmaß eben dieser Reformbereitschaft, die in einer verstärkten Zuwendung der Kirche zu den Menschen und ihrer Welt (in zeitgemäßer Glaubensverkündigung, in sozialem und politischem Engagement und Gesellschaftskritik etc.) besteht, konnte sowohl bei den Priestern und Priesteramtskandidaten wie bei den LTH erkundet werden (allerdings mit unterschiedlich akzentuierter Fragestellung).

Tabelle 5: „Finden Sie, daß man in der Kirche energischer Reformen vorantreiben sollte, oder finden Sie das nicht?“*

	alle Priester	1966–70	PAK	E 73/74**	LTH-Öst.	LTH-BRD
Kirche sollte energischer Reformen vorantreiben	33%	57%	51%	30%	63%	66%
teils-teils	39%	32%	38%	55%	23%	21%
finde ich nicht	25%	10%	13%	15%	13%	13%

* In der deutschen LTH-Untersuchung wurde unter den Motiven für das Theologiestudium folgendes Item zur Diskussion gestellt: „Ich meine, daß die Kirche reformiert werden muß.“ Auf einer fünfteiligen Skala entfielen auf 1 (sehr richtig 32,4 Prozent) und 2 (richtig 33,2 Prozent) 65,6 Prozent, auf die Mittelpositionen

„teils, teils“ 20,9 Prozent und die Positionen 4 (kaum richtig 7,4) und 5 (ganz falsch 6,1) 13,5 Prozent²².

** Bei diesen Befragten handelt es sich um jene Personen, die 1973 und 1974 in österreichische Priesterseminare eingetreten sind.

Das Ergebnis: Von allen untersuchten Gruppen haben die LTH die stärkste Reformfreudigkeit. Es folgen die zwischen 1966–1970 geweihten Priester (57%), knapp dahinter die PAK (51%), schließlich die Priester insgesamt (33%)²³. Neuerlich liegen somit die jüngeren Priester zwischen den PAK und den LTH: Ein Befund, den wir bereits bei der Krisendiagnose oder auch bei der Aufgabenbestimmung des Priesters beobachtet haben.

III. Deutungsversuch

Auf dem Hintergrund der präsentierten Daten können einige Grundergebnisse zur Entwicklung des kirchlichen Nachwuchses festgehalten werden:

1. Die gegenwärtige Nachwuchskrise für den Priesterberuf ist u. a. das Ergebnis eines dramatischen Scheidungsvorganges. Aus einem (nach wie vor ähnlich großen) Reservoir von Bewerbern wird eine Teilgruppe herausgefiltert, die zumindest in den letzten Jahren immer kleiner wurde, wenn man neben den Eintrittsziffern vor allem auch die Weiheziffern mitberücksichtigt.

2. Der Vergleich zwischen den „Bleibenden“

²¹ Vgl. dazu L. Sträßle, a. a. O.

²² LTH 173.

²³ Von den österreichischen Weltpriestern waren 1971

³⁴ Prozent stark reformfreudig: Zulehner, Kirche und Priester, 160.

(PAK) und den „Ausgeschiedenen/Ausscheidenden“ (einem Teil der LTH) zeigt, welche Personen mit Vorzug „ausgefiltert“ werden. Neben subjektiven Faktoren (wie „Angst vor der Freiheit“, Bindungsunlust, Glaubensunsicherheit etc.) scheinen vor allem Auffassungen über die Situation der Kirche und ihre gegenwärtige Krise, über die Aufgaben der Priester und der Kirche, die Aufgabenteilung zwischen Priestern und Laien sowie in Verbindung mit all diesen Einzelbereichen die Reformfreudigkeit für die „Scheidung“ von PAK und LTH maßgeblich zu sein.

1. Selektion der „Spirituellen“?

Die Untersuchungsergebnisse unter den PAK und den LTH geben keine Argumente her für die Annahme, daß unter den PAK von vornherein die im Glauben Gefestigteren sind²⁴. Zwar wird in der PAK-Umfrage als „neues“ Element ein starker Zug zur Spiritualität aufgezeigt. Spiritualität wird aber auch von den LTH nicht gering geachtet (vgl. Tab. 6), wemngleich die konkrete Gestalt dieser Spiritualität der LTH etwas anders aussieht als bei den PAK oder auch den Priestern²⁵.

Tabelle 6: „Was hilft Ihnen besonders im geistlichen Leben?“
„Was ist in Ihrem persönlichen Leben als PAK besonders wichtig?“

	alle Priester	1966–70	PAK	LTH
1. Eucharistie/Liturgie	69%	55%	67%	36%
2. Meditation	42%	35%	41%	48%
3. Schriftlesung	34%	26%	47%	29%
4. Dienst am Nächsten	30%	40%	29%	44%
5. Bußsakrament	28%	14%	18%	6%
6. geistliches Gespräch	26%	39%	37%	40%
7. gemeinsames Gebet	13%	14%	36%	19%
8. „geistliche Lesung“	10%	6%	16%	3%
Zahl der Nennungen	252	229	291	225
durchschnittl. Nennung	31.5	28.6	36.4	28.1

Gemeinsame Beschäftigung mit dem Evangelium mit Ausrichtung auf Dienst am Nächsten kennzeichnen die Spiritualität der LTH. Das Liturgische tritt in einem fragwürdigen Ausmaß in den Hintergrund. Bei den PAK charakterisieren gleichfalls „Spiritualität und Aktivität“ die „neue“ Position; allerdings bleibt das Verständnis für die Liturgie stark und nimmt – verglichen mit der jüngsten Priestergeneration – sogar zu.

Wenn man dieses Interesse an Spiritualität ernst nimmt, kann mit „Glaubenskrisen“ als genereller Deutung für den Abschied vieler vom Priesterberuf nicht operiert werden.

²⁴ PAK 163 f. (Anm. 75); LTH 190.

²⁵ Der „Zug zur Spiritualität“ deutet nicht zuletzt auch das Manifestwerden eines massiven Defizits an Spiritualität an. (So wie man von der Gesundheit oder vom Lebenssinn erst dann zu reden anfängt, wenn sie abhanden gekommen sind.) Dies würde eine

2. Selektion der „Bewahrer“?

Von den ursprünglichen bzw. möglichen Bewerbern für den Priesterberuf bleibt eine Gruppe übrig, die in ihrer Reformbereitschaft geringfügig gemäßigter ist als die jüngste Priestergeneration im Jahre 1970, die aber merklich traditionsbedachter ist als die Gruppe der LTH. Eine solche Feststellung müßte aber zusätzlich folgendes berücksichtigen:

1. Die zwischen 1966–1970 geweihten Priester denken möglicherweise heute etwas anders als zum Zeitpunkt der Umfrage, nämlich 1970. Fünf Jahre kirchlicher und gesamtgesellschaftlicher Veränderungen bleiben nicht ohne Einfluß auf die Meinungslage.

bloß optimistische Deutung dieses neuen Elementes realistischer gestalten. Vgl. dazu: P. M. Zulehner, Priesterliche Spiritualität, in: Spiritualität und Moral, hg. v. G. Virt, Wien 1975, 167–187.

2. Die Reformfreudigkeit der Vergleichsgruppe (Priester, die zwischen 1966–70 geweiht wurden) hat sich sicherlich auch dadurch verändert, daß eine Reihe ihrer Mitglieder in der Zwischenzeit das Amt niedergelegt hat. Amtsniederlegungen finden ja laut einer neueren Statistik der Deutschen Bischofskonferenz vornehmlich unter jüngeren Priestern statt²⁶. Wie Studien am Soziologischen Institut der Universität Innsbruck

unter J. Morel zeigen, haben aber vor allem kritisch-reformbedachte Priester ihr Amt aufgegeben²⁷. Nimmt man diese beiden Fakten zusammen, dann wird es kaum realistisch sein, die 51% reformfreudigen PAK aus dem Jahre 1974 mit den 59% reformfreudigen Priestern der Kategorie 1966–70 zu vergleichen.

3. Im Laufe der Ausbildung profilieren sich die Auffassungen vieler PAK (Tab. 7)²⁸.

Tabelle 7: Reformwille nach Studienjahren (PAK)²⁹

Studienjahr:	1.	2.	3.	4.	5./6.	PAK Ø
Kirche sollte energischer Reformen vorantreiben	38%	47%	52%	56%	58%	51%
teils-teils	45%	38%	36%	34%	34%	38%
finde ich nicht	16%	13%	11%	9%	7%	10%

Natürlich kann ein solcher Unterschied zwischen den einzelnen Studienjahrgängen auch bedeuten, daß unter den Neueintretenden insgesamt bereits mehr traditionsbedachte Personen sind; doch berichten Seminarvorsteher von nicht wenigen Studenten, daß sie im Lauf ihrer Ausbildung tatsächlich ihre Meinung profilieren. Faktisch werden beide Deutungsmöglichkeiten zutreffen. Eine gesicherte Antwort könnte erst eine Verlaufstudie über die Wirkung der theologischen Sekundärsozialisation auf die PAK bringen.

4. Unbeschadet einer möglichen Veränderung der Meinungslage, werden unter jenen PAK, die dann tatsächlich geweiht werden, eher mehr traditionsbedachte Personen zu finden sein. Zunächst werden nur etwa ein Drittel der in ein Seminar Eintretenden geweiht³⁰.

Unter denen, die austreten, überwiegen aber kritische Personen: „Die Berufsvorstellung der . . . PAK . . . hat sich parallel zum soziokulturellen Wandel schneller geändert als das öffentliche Berufsverständnis. So wird die Realisierung der Berufsvorstellung innerhalb des gegebenen Systems zunehmend als unmöglich oder außerhalb genau so gut oder besser möglich empfunden³¹.“

Eine Zusatzauswertung der Ergebnisse der PAK-Studie, die G. Schmidtchen eigens für unsere Fragestellung durchgeführt hat, bestätigt diese Vermutung. Klar zeigt sich, daß die Berufentscheidung unter den Traditionsorientierten von Anfang an viel entscheidender ist als unter Reformbedachten (Tab. 8). Wir können daraus die Vermutung ableiten, daß unter den kommenden Neupriestern weniger Reformbedachte sein werden, als der Durchschnittswert der PAK-Studie (51% „energischer Reformen“) zur Zeit erkennen läßt; allerdings wird auch dann noch die Zahl der reformwilligen Priester überwiegen, worauf vor allem die Profilierung des Reformwillens beim letzten Jahrgang und das allgemein hohe Kritikpotential der PAK hinweist.

der deutschsprachigen Priesterseminare und Theologikonvikte, Luzern 19.–23. Juli 1974, 118 f. – Dieselbe Situation herrscht in Österreich: Vgl. P. M. Zulehner, Plädoyer für Laien im Gemeindedienst, in: *Diakonia* 1 (1970), 401–406.

³¹ Morel u. a., *Priesterastritte* 4.

²⁶ Zitiert bei K. Forster, *Priesterstatistik – eine Lebensfrage der Gemeinden*, in: Herder-Korrespondenz 29 (1975), 229 ff.

²⁷ J. Morel, W. Längle, G. Butz, K. Brändle, *Priesterastritte, Ordensastritte, Seminaristenastritte: Votum der Füße*, Innsbruck 1974, Manuskript; W. Längle, *Priesterastritte in Österreich 1945–1971*, Innsbruck 1973, Theol. Diss.

²⁸ Dasselbe geschieht bei den LTH: LTH 179.

²⁹ Die Zahlen der Tab. 6 und 7 stammen aus einer Sonderanalyse, die G. Schmidtchen für diesen Beitrag im Allensbacher Institut für Demoskopie eigens machen ließ.

³⁰ Die Weiheziffer für den Weltpriesternachwuchs hat sich in der BRD von 1968–74 folgendermaßen entwickelt: 49 – 48 – 39 – 42 – 24 – 39 – 33 % der jeweils Eintretenden wurden am Ende des Studiums auch geweiht. Diese Ziffern wurden errechnet nach einer Statistik der Konferenz der Regenten und Direktoren

Tabelle 8: Es haben sich definitiv für den Priesterberuf entschieden:

Reformfreudigkeit	PAK im ... Studienjahr				
	1.	2.	3.	4.	5./6.
„Reformer“	9%	6%	11%	13%	34%
„teils-teils“	17%	19%	21%	19%	31%
„Bewahrer“	15%	33%	28%	52%	56%

3. Selektion der „Kirchentreuen“?

Sollte aber der Rückgang an energischen Reformwünschen unter den PAK nicht erwarten lassen, daß die kommende Priester-generation in ihrem Beruf weniger Konflikte erfahren, sich daher in ihrem priesterlichen Dienst besser bewähren, sich mit der dienstgebenden Kirche mehr identifizieren und deshalb von ihren Vorgesetzten als weniger schwierig empfunden werden wird, daß sie also insgesamt „kirchentreuer“ sein wird?

Der Identifikationsgrad der PAK mit der konkreten Kirche hat in der Tat geringfügig zugenommen. Bei den Priesterjahrgängen, die zwischen 1961 und 1970 geweiht wurden, hat die Identifikation mit der Kirche 3.6 auf der Skala von 0 (stimme gar nicht überein) und 6 (stimme völlig überein) ihren Tiefpunkt erreicht. Bei den PAK liegt sie mit 3.8 wiederum geringfügig höher und wird bei den tatsächlich Geweihten noch etwas höher liegen. Der Durchschnitt der Priester (in Deutschland) liegt auf 4.1³².

Eine differenzierte Bewertung dieser Entwicklung ist freilich schwierig. Es steht zunächst zwar fest, daß die Kritik der PAK an der eigenen Kirche zwar mäßiger wird, wie auch die Ursachen der Krise wieder eher aus der Kirche hinausverlegt werden: in die anti-kirchliche Agitation, das Schwinden des Glaubensgeistes, ein rein wissenschaftliches Weltbild, die Opferscheu der Katholiken. Es wäre jedoch ein absichtliches Verschließen der Augen, wollte man die immer noch vorhandene Kritik der PAK an der konkreten Kirche übersehen.

Falsch wäre es aber weiters, wollte jemand aus der abnehmenden Kritik an der Kirche allein schon einen Zuwachs an „Treue zur Kirche“ herauslesen. In seinem jüngsten Buch schreibt F. Klostermann über die kritischen Christen: „Meist spricht auch aus der mit-

unter scharfen Kritik eine echte Sorge um die Kirche und eine brennende Liebe zu ihr“³³. Umgekehrt ist zu bedenken, daß unkritische Personen oftmals auch (auf Grund ihrer psychischen Disposition) überdurchschnittlich sicherheits- und stabilitätsbedürftig sind³⁴, aus diesem Grund auch einerseits dazu neigen sich vor der fordernden „Welt“ zurückzuziehen, andererseits aber einer (selbst im Sinn des II. Vatikanischen Konzils) reformbedachten Kirche nur bedingt Gefolgschaft leisten. Die Kirchentreue mancher Bewahrer ist daher aus psychischen Gründen oft schwächer als jene dynamischer Reformer. Aus solchen Überlegungen wäre es fatal für die Kirche, wollte sie (wenn auch nur insgeheim) unkritisch-stabilitätsbedürftige Personen für das Priesteramt bevorzugen³⁵.

Auf derselben Linie läge es, wollte man die höhere Kritikbereitschaft der LTH gegenüber der Kirche gegen die LTH ausspielen. Kritische Personen sind zweifellos unbequem. Für eine Institution, die lebendig bleiben und überleben will, sind sie aber unentbehrlich³⁶. Was hier vom Zusammenhang zwischen Kritikbereitschaft und Treue zur Kirche gesagt wurde, gilt in noch schärferem Maße, wenn der Auftrag Jesu bedacht wird.

IV. Kapitulation vor der säkularen Welt?

Gerade die reformbedachten Bewerber für einen kirchlichen Beruf ringen um eine zeitgemäße Verkündigung und damit um einen wirksamen Dienst der Kirche an der heutigen Welt. Sie meinen, daß dies mit herkömm-

³³ F. Klostermann, *Gemeinde - Kirche der Zukunft*, Freiburg 1974, I 359.

³⁴ Zwischen dem Stabilitätsbedürfnis und überkommener Spiritualität besteht ein ausgesprochen hoher Zusammenhang: *Kirche und Priester* 199, 231.

³⁵ Auch Kard. König betonte in seiner Ansprache zur Priesterweihe am 29. Juni 1975: „Die Auswahl kann nicht sorglos, sondern muß gerade angesichts des Priester mangels umso sorgfältiger getroffen werden“ (*Kath.-Press* Nr. 148, Beilage I).

³⁶ Vgl. H. P. Dreitzel, *Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft*, Stuttgart 1972.

³² PAK 165.

lichen Mitteln, auch mit der Liturgie *allein*, nicht gelingen kann. Dabei können sie darauf verweisen, daß sozialer und politischer Einsatz, Sorge um die gesellschaftlichen Randgruppen, kritischer Dienst an der Gesellschaft, damit umfassende kirchliche Diakonie heute bei den Laien wie Priestern als unabdingbare Voraussetzung einer situationsgerechten, glaubwürdigen Pastoral gelten.

Aus dieser Perspektive gewinnen eben jene möglichen Träger eines kirchlichen Berufs an Bedeutung, die den Auftrag Jesu in dieser Richtung konkretisieren möchten (als Priester oder Laien). Dabei wird man bedenken müssen, daß viele der dazu Bereiten aus den ursprünglichen Interessenten des Priesterberufs „ausscheiden/ausgeschieden werden“ und in den „Warteraum“ für einen kirchlichen Laienberuf eintreten. Wenn nicht wenige schließlich – wegen persönlicher Probleme und auch kirchlicher Reserviertheit ihnen gegenüber – der Kirche den Rücken kehren, verliert diese gerade solche Personen für kirchliche Berufe, die sich auch heute noch mutig in die säkulare Welt vorwagen. Will man aber die Last der Verantwortung nicht allein den Ausscheidenden in die Schuhe schieben und ihnen mangelnden Glauben, fehlende Bereitschaft zum Dienst an der konkreten Kirche sowie Mutlosigkeit, sich selbst ins Spiel zu bringen, vorwerfen, so wird sich auch die Kirche fragen müssen, warum sie (gewollt oder ungewollt) als „geheimer Filter“ wirkt, der die kritischeren und weltoffeneren Personen nur mit Mühe im Priesterberuf oder in einem der neuen kirchlichen Berufe beheimaten kann. Sollte die Kirche insgesamt schon soweit in den Getto abseits des pulsierenden Lebens heutiger Gesellschaft geraten sein, daß sie deshalb als „Filter“ wirkt, und dies ganz gegen ihre erklärte pastorale Aufgabe, im Auftrag Jesu eben den Menschen dieser Welt zu dienen?

Mag sein, daß in den nächsten Jahren die Eintritts- und Weiheziffern sich auf dem niedrigsten Niveau konsolidieren und vielleicht sogar ein wenig erholen. Eine „quantitative Tendenzwende“³⁷ dieser Art wäre

nicht ausgeschlossen, zumal gesamtgesellschaftlicher Pessimismus und wirtschaftliche Depression solche Entwicklungen fördern und vorhersagen lassen³⁸. Es wäre dann aber immer noch die für die Pastoral maßgebliche Frage zu beantworten, welche Personen sich dann „neuestens wieder“ für den kirchlichen Beruf interessieren. Dabei wird niemand das Recht haben, gegenüber den heutigen PAK Vorurteile zu hegen, als wären nicht die meisten von ihnen bereit und fähig für den Dienst an den Menschen im Sinn des Auftrags Jesu. Doch wissen Seminarvorsteher zu berichten, daß in den letzten Jahren die Zahl extrem traditionalistischer und zugleich psychisch problematischer Studenten in den Seminaren zugenommen hat. Mag daher auch eine „quantitative Tendenzwende“ bevorstehen (die es im übrigen bisher auch noch nicht gibt!): Es wäre dann immer noch die Frage nach der „qualitativen Tendenz“ zu stellen. Soweit dazu die jüngsten Studien an PAK und LTH Anhaltspunkte hergeben, besteht hinsichtlich dieser „qualitativen Tendenz“ keineswegs Anlaß zu ungetrübter pastoraler Freude.

Walter Stolz

Die Bedürfnisse der Menschen im Urlaub und die Angebote der Kirche

Eine Fragebogenuntersuchung im Schwarzwald

Anliegen des folgenden Beitrages ist es, die Zusammenhänge zwischen den Urlaubserwartungen und den kirchlichen Angeboten aufzuzeigen. Nach einer Einführung in diese Aufgabe werden die Ergebnisse einer Untersuchung analysiert und tatsächlichen oder möglichen Diensten der Kirche gegenübergestellt. Das Fazit ist eine Ermutigung zur

ständnisses, der Priesterausbildung und der priesterlichen Spiritualität, in: PAK 227.

³⁸ Man denke nur an die hohen Nachwuchsziffern in der Zeit zwischen dem I. und II. Weltkrieg. Ähnliche Zusammenhänge lassen sich auch an der Entwicklung der Priesterweihen in Wien seit 1790 beobachten: Vgl. F. Jachim, Zur Priesterfrage in Österreich, in: Kirche in Österreich 1918–1965, hg. v. F. Klostermann u. a., Wien 1966, 451.

³⁷ K. Forster, Priesterstatistik – eine Lebensfrage der Gemeinden, in: Herder-Korrespondenz 29 (1975), 227–234; ders., Die Ergebnisse der Umfrage unter den PAK im Kontext der Probleme des priesterlichen Selbstver-

– häufig in ihrer Sinnhaftigkeit angezweifelt – *Urlauberseelsorge*, sind aber auch Hinweise, wo die Kirche mit ihren Angeboten einsetzen kann und soll. red

I. Das Problem

Wenn von Bedürfnissen die Rede ist, kann vorausgesetzt werden, daß jedermann versteht, wovon die Rede ist. So legt es der zunehmende Gebrauch des Begriffs als selbstverständliche Vokabel nahe. Eine empirische Studie kann sich einen solchen Umgang mit diesem Grundbegriff nicht erlauben, da seine umgangssprachliche Verschwommenheit mehrere, im wissenschaftlichen Sprachgebrauch differenzierbare Bedeutungsinhalte vereinigt. In der soziologischen Vorstellung ergeben sich Bedürfnisse aus strukturellen Merkmalen der Gesellschaft – z. B. den Organisationsformen der Arbeitswelt in einer Industriegesellschaft – und haben dadurch den Charakter von Notwendigkeiten oder Gesetzmäßigkeiten.

Die nachfolgenden Darstellungen gehen auf Ergebnisse einer Fragebogenuntersuchung zurück, so daß es sich in den Antworten um Vorstellungen der Befragten, deren Erwartungshaltungen und Selbstdarstellung im Urlaub und nicht unmittelbar um Bedürfnisse handelt. Wird der Stellenwert der Wünsche in dieser Weise akzeptiert, könnte der nächste Schritt im Verständnis der Fragenbogenantworten darin bestehen, sie als Ausdruck sozio-struktureller Gegebenheiten zu deuten, um bei entsprechender Quantität und Qualität der Daten schließlich zu einer Theorie der Freizeit bzw. des Urlaubs zu kommen. Auf dieser Ebene der Darstellung der Zusammenhänge könnte dann sinnvoll und mit mehr oder weniger Stringenz von Bedürfnissen gesprochen werden¹. Obwohl eine solche Sicht der Dinge im Hintergrund vorausgesetzt ist, kann sich unser Interesse nicht in diese Richtung bewegen.

Das Problem, wie es hier verhandelt werden soll, läßt sich in der Frage nach den aus dem Fragebogen erkennbaren Erfordernissen an ein kirchliches Angebot für Urlauber formulieren, und zwar nach solchen Erforder-

¹ Einen aktuellen Versuch in dieser Richtung stellt die Untersuchung von F. Lenz-Romeiß, *Freizeit und Alltag*, Göttingen 1974, dar.

nissen, die mit dem Selbstverständnis eines kirchlichen Engagements und Auftrags zur Deckung kommen. Der Fragebogen wird demgemäß auf die eventuelle Beziehung zwischen Urlauberbedürfnissen im obigen Sinne und dem Engagement der Kirche am Menschen hin untersucht, um möglicherweise eine Art „Wahlverwandtschaft“ (M. Weber) der beiden Größen zu entdecken. Es erscheint immerhin möglich, daß in den Urlaubserwartungen und -haltungen die Situation des Urlaubers so zum Ausdruck kommt, daß diese für den kirchlichen Auftrag selbst erhellend ist, wie sich umgekehrt die Urlaubssituation aus der theologischen Reflexion vertieft begreifen läßt. In dieser Problemstellung ist zugleich der Entstehungszusammenhang der Untersuchung erklärt.

Anzumerken bleibt, daß sich eine empirische Untersuchung eine Reihe von Einschränkungen auferlegt. Im vorliegenden Fall handelt es sich um eine lokale Befragung, deren Ergebnisse vor allem deshalb und aus verschiedenen hinzutretenden Gründen, die im einzelnen noch benannt werden, zu einer vorsichtigen Interpretation Anlaß geben und auf keinen Fall repräsentativ für den Urlauber überhaupt angesehen werden dürfen.

II. Das Untersuchungsinstrument und Zahlenmaterial

Bei der Erstellung von Fragebogen hat es sich als sinnvoll erwiesen, das zu erforschende Problem in einzelne Dimensionen aufzufächern und diese Dimensionen in Variablen aufzugliedern, denen dann im letzten Schritt die Variablen indizierende Frageformulierungen zugeordnet werden, wobei eine sorgfältige „Fragebogendramaturgie“ (E. K. Scheuch) beachtet werden sollte.

Für das anstehende Problem wurden folgende Dimensionen ausgewählt:

1. Planung des Urlaubs (Fragen 1 und 2);
2. Urlaubsbegründung und -aktivitäten (3, 4);
3. Kommunikation (5, 6, 9, 10);
4. Urlaub und Kirche (7, 8, 9, 10).

Die weiteren Schritte der Konstruktion sind dem Instrument selbst zu entnehmen, das hier nur insoweit wiedergegeben wird, als die Ergebnisse nicht nur von lokalem Interesse sind.

Die Beantwortung der Fragen²

Frageformulierung	Antwortmöglichkeiten	Zahl der Nennungen in %
1. Haben Sie Ihren Urlaub mit Hilfe eines Reisebüros oder einer anderen Organisation geplant?	Ja	20,4
	Nein	79,3
2. Haben Sie sich vorgenommen, im Urlaub ganz bestimmte Dinge zu tun . . . oder ziehen Sie es vor, ihn zu gestalten, wie es sich ergibt?		24,7
		68,6
3. Warum machen Sie hauptsächlich Urlaub? (Bitte nur ein Feld ankreuzen)	Für meine Gesundheit	83,7
	„Man muß mal die Tapete wechseln“	6,1
	Um andere Menschen kennenzulernen	1,5
	Um Dinge zu tun, zu denen ich sonst keine Zeit habe	6,1
	Um für mich zu sein	0,6
	Aus einem anderen Grund	2,4
4. Wie verbringen Sie Ihren Urlaub? (Mehrere Nennungen sind möglich)	Ich mache viele Spaziergänge	93,0
	Ich treibe Sport	6,7
	Ich lese ein oder mehrere Bücher	37,5
	Ich treffe mich mit anderen, um etwas zu unternehmen	7,3
	Ich mache Ausflüge	47,9
	Ich ruhe mich stundenlang aus	31,4
	Ich bin gerne in geselliger Runde	26,8
5. Kommen Sie im Urlaub mit Leuten, die Sie vorher noch nicht kannten, ins Gespräch?	Häufig	32,3
	Gelegentlich	66,9
	Eigentlich nie	2,5
6. Wo haben Sie solche Gesprächskontakte vorwiegend gefunden?	Im Hotel (Pension)	57,6
	In einem Gasthaus	14,3
	Beim Gottesdienst	7,3
	Sonst	28,6
7. Glauben Sie, daß die Kirchen mit entsprechenden Angeboten zum Gelingen Ihres Urlaubs beitragen können?	Ja	71,2
	Vielleicht	23,1
	Nein	3,4

² Zum Vergleich zitieren wir eine Emnid-Befragung von 1970, wonach sich die Wünsche der Urlauber auf folgende Erwartungen richten:
60 Prozent suchen in ihren Ferien den Zweck „Erholung, Ruhe“
29 Prozent Abwechslung
21 Prozent „etwas für die Gesundheit tun“
21 Prozent „die Welt kennenlernen“
19 Prozent „mit der Familie zusammensein“

18 Prozent „körperliche Betätigung, Wandern“
16 Prozent Vergnügen, Zerstreuung
12 Prozent Erlebnisse
10 Prozent „mein eigener Herr sein“
10 Prozent „Interesse an anderen Ländern“

zit. nach Lenz-Romeiß, a. a. O. 51. Die Variablen erscheinen hier zu wenig unterschieden, was sich auf die Aussagekraft der Ergebnisse negativ auswirkt.

8. Sollten die Kirchen durch ein größeres Angebot mehr für den Urlauber tun?	Ja	45,1
	Nein	40,0
9. Im Urlaub würde ich gerne an einem Gespräch über allgemein menschliche oder religiöse Probleme teilnehmen	Ja	75,9
	Nein	18,6
10. Die kirchlichen Gemeinden sollten hauptsächlich Veranstaltungen anbieten, die Menschen miteinander ins Gespräch bringen	Ja	75,9
	Nein	11,5
11. Wie stehen Sie zum Gottesdienstbesuch im Urlaub?	Ich gehe (wie sonst) nie	2,8
	Im Urlaub gehe ich vielleicht	5,2
	Ich gehe (wie sonst) regelmäßig	90,8
12. Würden Sie sich freuen, wenn Gottesdienste am Urlaubsort vom üblichen Stil abweichen?	Ja	42,2
	Nein	39,7
13. Würden Sie bitte noch einige Angaben zu Ihrer Person machen		

III. Ergebnisse und Interpretation

Von den an verschiedenen Orten (Kurverwaltung, Hotels, Kirchen) ausgelegten Fragebogen kamen 328 auswertbare Exemplare zurück, die von einem nicht repräsentativen Urlauberverbundenheit stammen; zum Teil jedoch spiegelt es deutlich die lokalen Verhältnisse wider. So ist z. B. der hohe Altersdurchschnitt unseres Samples³ von 57,1 Jahren nicht sehr überraschend, da im Schwarzwald vornehmlich ältere Menschen Urlaub machen und beispielsweise junge Familien als Urlauber hier einen Seltenheitswert haben. Der hohe Anteil der Katholiken unter den Befragten muß allerdings anders erklärt werden; zu einem erheblichen Teil hängt er wohl mit der Rekrutierung der Fragebogen

³ Unter einem Sample versteht man die in einer empirischen Untersuchung spezifisch zusammengesetzte Teilmenge aus einer Grundgesamtheit.

zusammen, die fast alle beim Besuch des Gottesdienstes abgegeben wurden (93,3% Katholiken gegenüber 4,6% Evangelischen).

Von diesem Zusammenhang ausgehend, überrascht es dann weniger, daß 90,1% der Personen zur Gruppe der „kirchlich gebundenen“ zu rechnen sind, sofern man regelmäßigen Gottesdienstbesuch als Indikator dafür heranzieht. Die geschlechtliche Verteilung ist demgegenüber relativ ausgeglichen. Von Männern wurden 40% der Fragebogen ausgefüllt, 49,2% von Frauen und 9,8% von Ehepaaren gemeinsam.

Aus dieser Kennzeichnung der befragten Personen ergibt sich evident, daß die Ergebnisse nicht verallgemeinerungsfähig sind, sondern streng unter Bezug auf die alters-, konfessions- und (in diesem Fall zusätzlich) kirchlichkeitsspezifische Zusammensetzung des Samples verstanden werden müssen.

1. Planung

Die Frage nach der Planung des Urlaubs erschien unter dem „dramaturgischen“ Aspekt als geeigneter Einstieg und erbrachte als Ergebnis, daß 68,6% der Urlauber sich erst an Ort und Stelle über dessen Gestaltung Gedanken machen, während knapp 25% angeben, mit klaren Vorstellungen den Urlaub anzutreten, so daß man für den oben beschriebenen Personenkreis eine deutliche Präferenz für eine „ungeplante“ Urlaubsgestaltung festhalten kann. Diese Präferenz ist unabhängig von der in Frage 1 feststellbaren Zuhilfenahme einer Organisation, wie eine Korrelationsanalyse erweisen konnte.

Ob dieses Ergebnis als passive Konsumein- stellung zu werten ist oder ob die Präferenz den Wunsch und die Selbsteinschätzung zu Spontaneität signalisiert, läßt sich aus dem uns zur Verfügung stehenden Material nicht entscheiden. Im Zusammenhang unseres Interesses kann festgehalten werden, daß der Urlaub durch die bezeichnete Personengruppe keine stundenplanmäßige Ausbuchung erfährt, sondern im Gegenteil als von Anfang an für Anregungen und Angebote offen betrachtet werden kann.

2. Urlaubsbegründung und -aktivitäten Gesundheit

Die Befragten sollten sich bei der Begründung des Urlaubs auf das Ankreuzen *einer* Antwortmöglichkeit beschränken, damit der dominierende Faktor der Begründung isoliert herausgestellt wird. Fast 84% gaben an, den Urlaub hauptsächlich um der Gesundheit willen durchzuführen. Obwohl das relativ hohe Durchschnittsalter und der Ort der Befragung, ein Kurort, eine Dominanz dieser Begründungsantwort erwarten ließ, bedarf die Stärke dieser Dominanz einer zusätzlichen Erklärung. Die Vermutung, daß in der hohen Zahl der Nennung dieses Punktes eine „Gesundheitsideologie“ mit zum Ausdruck kommt, ergibt sich schon aus dem Vergleich mit der Variable Planung, wo über zwei Drittel der Personen angaben, den Urlaub zu improvisieren, obwohl doch ein stark auf gesundheitliche Förderung und auf diesen Hauptzweck gerichteter Urlaub eine Vor-

nahme gewisser gesundheitsfördernder Aktivitäten notwendig machen würde und sich eine derartige Planung relativ leicht durchführen ließe. Selbst wenn man zugibt, daß das Alltagsbewußtsein nicht nach logischen Gesichtspunkten strukturiert ist, kann eine derartige Inkonsistenz nicht ohne einen ideologischen Faktor erklärt werden. Überprüfen wir weiters unsere Vermutung in der Frage nach den Urlaubsaktivitäten, so stellen wir fest, daß – abgesehen von den Spaziergängen – diejenigen Aktivitäten eher unterrepräsentiert sind, die gemeinhin stärker mit Gesundheitsförderung assoziiert werden, wie Sport und ausgiebige Ruhe.

Ohne diesen „ideologischen“ Faktor überbewerten zu wollen, könnte das Thema „Gesundheit“ mit Hilfe theologischer Kategorien „behandelt“ werden. Es käme bei entsprechenden Angeboten darauf an, aus der Berechtigung der Erwartung und des Wunsches nach Gesundheit, die Assoziation in den Themenbereich Heil und Erlösung herzustellen, um von der theologischen Deutung her das Recht und die Möglichkeiten menschlicher „Heils-erwartungen“ zu erkunden. So könnte dem Urlauber geholfen werden, mit seinen eigenen Erwartungen und Wünschen menschlich umzugehen. Da die Nennung dieser Begründung mit dem Alter korreliert, scheint eine derartige Hilfe besonders bei älteren Urlaubern angezeigt zu sein.

Abwechslung und Erneuerung

Wegen der hervorstechenden Dominanz der Gesundheit als Begründung des Urlaubs ist eine Wertung innerhalb der weiteren Antworten etwas erschwert. Mit je 6,1% sind die Punkte „Tapetenwechsel“ und „andere Dinge tun“, die unter dem Stichwort Abwechslung zusammengefaßt werden können, noch relativ häufig angeführt. Mit diesem Stichwort kann auf der Seite der Urlaubsaktivitäten in Frage 4 jede Antwort zusammengehen, je nachdem, welche Tätigkeiten gegenüber dem Alltag der Befragten eine Abwechslung bedeuten, so daß Frage 4 die Verwirklichung dieses Wunsches nicht kontrollieren kann. Unter Kulturkritikern wird nun der Wunsch nach Abwechslung oft als Flucht aus dem Alltag oder als Entwurf einer Gegenwelt (so

auch Lenz-Romeiß, vgl. Anm. 1) gewertet. Unser Material kann diese Kritik weder bestätigen noch widerlegen, jedoch ist für das vorliegende Sample Abwechslung nicht durchgängig Grundmotiv für den Urlaub. Der Wunsch nach Abwechslung sollte vom kirchlichen Urlaubsbetreuer zunächst ernsthaft wahrgenommen werden, um feststellen zu können, ob sich mit der Erwartung ein Anspruch an ihn verbindet.

Im Sinne unseres Untersuchungsinteresses ist es legitim, die festgestellte Erwartung nach Abwechslung mit dem Stichwort Erneuerung, Innovation oder Öffnung zu verbinden; schließlich ist der Wunsch nach neuen Erfahrungen und die Bereitschaft, aus Gewohnheiten ausubrechen, im christlichen Glauben durch die Forderung nach ständiger Umkehr und Neubesinnung ein fest verankertes Motiv⁴. Es ist klar, daß eine solche Deutung nicht selbst empirisch ist und daß sie das von den Befragten zum Punkt Abwechslung Gemeinte weit übersteigt; es ist jedoch die originär theologische Aufgabe, Menschliches so zu sehen, daß das Faktisch-Empirische aufgegriffen und in theologisch bedeutungsvolle Zusammenhänge gestellt wird.

Die Reihe der Angebote und Anregungen, die sich aus dem Angeführten ergeben können, ist sicher mannigfaltig. Wir begnügen uns mit dem Hinweis auf das Stichwort „Spiel“, denn gerade beim Spiel geht es in ernsthaft-ernster Weise um Abwechslung, Neuanfang, Rollenwechsel, Offenheit etc. Vergleichen wir nun den Wunsch nach Abwechslung mit Frage 12, wo er sich auf den Gottesdienst gerichtet artikuliert, so ist er mit 42% gegenüber 40% (17% ohne Angabe) immer noch deutlich, ohne hier durchschlagend zum Ausdruck zu kommen.

Sonstiges

Die Nennungen zur Antwort „Menschen kennenlernen“ fallen gegenüber dem vorgenannten Punkt mit 1,5% noch einmal deutlich zurück. Für die Interpretation dieser geringen Häufigkeit muß wieder berücksichtigt wer-

⁴ E. K. Scheuch interpretiert derartige Erwartungshaltungen als „Distanzierung zur eigenen Existenz“ oder „Versuch, in vorsichtigem Maß die Grenzen der eigenen Person zu überprüfen“, zit. nach Lenz-Romeiß, a. a. O. 51.

den, daß in Frage 3 nur ein Feld anzukreuzen war und der Fragebogen von vorwiegend älteren Leuten ausgefüllt wurde. Demnach ist die Erwartung nur insoweit involviert, als sie nicht als Grundmotiv des Urlaubs gilt.

Die Tatsache, daß nur 0,6% den Urlaub dazu benutzen wollen, um für sich zu sein, kann bereits als Vorhinweis zum Thema Kommunikation dienen. In Frage 4 spielt auch die Geselligkeit eine Rolle, und Treffs zu Unternehmungen irgendwelcher Art sind nicht allzu selten. Die Zahlen zu „Lesen“ (37,5%) und „ausgiebiges Ausruhen“ (31,4%) scheinen zu bestätigen, daß die bezeichnete Urlauberguppe nicht in einem in bezug auf den Alltag gegenweltlerischen Aktivismus neigt, sondern zu einem nicht geringen Teil auch reflektive Erwartungen an den Urlaub heranträgt.

3. Kommunikation (Fragen 5, 6, 9, 10)

Der Wunsch und die Fähigkeit zu Kommunikation kann unter verschiedenen Rück-sichten als Merkmal einer Urlaubseinstellung und als Bündel von Erwartungsdimensionen angesehen werden, die sich auf die Angebote und Anregungen entscheidend auswirken. Ein Urlauberpublikum, das sich gegenüber Kontakt und Gespräch verschließt, dürfte auch für Anregungen und Angebote nicht ansprechbar sein und müßte insgesamt anders eingeschätzt werden als ein kommunikations-freudiges Publikum.

Daß knapp ein Drittel der Befragten angeben kann, häufig – und zwei Drittel gelegentlich – Gespräche mit Leuten zu führen, mit denen sie erst im Urlaub zusammentreffen, weist mit Sicherheit auf das Vorhandensein eines Bedürfnisses nach Kommunikation hin, in dessen Realisierung die befragte Personengruppe recht erfolgreich ist. Leider werden aus der Erhebung die Motivzusammenhänge des Kommunikationsbedürfnisses nicht klarer ersichtlich. Bringen wir die Frage nach Kommunikation mit einem kirchlichen Engagement in Zusammenhang, so zeigt sich, daß fast 76% der Befragten dem kirchlichen Dienst bezüglich Kommunikation eine besondere Vermittlungsfunktion zusprechen und nur 11% auf diesem Gebiet kirchlichen Angeboten keine Aufgabe und Chance ein-

räumen. Vom Alter ist diese Einstellung unabhängig.

Spezifiziert man das Gesprächsangebot auf eine reflektive Ebene (Frage 9), ist der Anteil der bejahenden Antworten gleich, der der verneinenden steigt auf 18%, wobei ebenfalls keine Abhängigkeit vom Alter festzustellen ist.

Bezogen auf die soziologische Zusammensetzung der Befragtengruppe läßt sich verallgemeinern, daß diese eine deutlich kommunikative Erwartung an den Urlaub herantragt. Richtet sich das kirchliche Engagement auf diese Erwartung, kann angenommen werden, daß es überwiegend zustimmend aufgenommen wird, auch da, wo Gespräche problemorientiert sind. Verglichen mit der eindeutig zweckrationalen Ausrichtung der Urlaubsbegründung, stellt die Kommunikationsbereitschaft ein Korrektiv zu dieser Begründung dar, indem deutlich wird, daß kommunikative Erfahrungen im Urlaub eine bedeutende Rolle spielen und Angebote auf diesem Gebiet speziell von kirchlicher Seite eine große Aufnahmebereitschaft finden.

4. Urlaub und Kirche (Fragen 7, 8, 9, 10)

Die vorangehende Interpretation hat bereits eine große Offenheit gegenüber den kirchlichen Angeboten für Urlauber zutage gefördert. Diese Offenheit ist nicht auf die kommunikative Vermittlung beschränkt, sondern bezieht sich für 71% der Befragten auf das Gelingen des Urlaubs insgesamt, falls entsprechende Angebote zur Verfügung stehen; 21% sehen die Möglichkeit eines kirchlichen Beitrags zum Gelingen ihres Urlaubs, und nur 3% sehen überhaupt keinen Zusammenhang zwischen beiden.

Selbst bei der hohen Kirchlichkeit und dem Altersdurchschnitt des Samples kann dieses Ergebnis überraschen, da gerade traditionell-kirchliche Personen häufig dem Schema Sakral-Profan verhaftet sind und der Kirche nur in ausgliederten Bereichen (z. B. sonntags) einen Einfluß zuerkennen.

Das Ergebnis ist somit in zweierlei Hinsicht bedeutsam: zum einen im Hinblick auf die Kirche als urlaubsrelevanter Institution, zum andern in bezug auf den Bedeutungshorizont von Urlaub. Erneut sehen wir die eindimen-

sionale Zweckrationalität der Urlaubsbegründung durchbrochen, und Urlaub erscheint als ein Bereich, der die Breite menschlicher Erfahrungen umfassen kann. Das Ergebnis kann in diesem Punkt – und wiederum bezogen auf das vornehmlich durch Alter und Kirchlichkeit ausgezeichnete Sample – als Herausforderung an die kirchliche Urlauberseelsorge gelten.

Daß die Quantität der Angebote dabei nicht unbedingt im Vordergrund stehen soll, zeigt die in Frage 8 relativ ausgeglichene Verteilung der Ja- und Nein-Antworten, obwohl sich das Interesse daran noch sehr deutlich artikuliert.

Kann unsere Erhebung in diesem Punkt auch nicht spezielle Aussagen über Inhalte von Anregungen erbringen, so kann sie um so eindringlicher die Erwartung der Urlauber nach Angeboten von kirchlicher Seite aufzeigen, sofern man in der Chance, zum Gelingen des Urlaubs einen Beitrag zu leisten, einen hohen Erwartungsanspruch zu sehen hat.

Zusammenfassung

Trotz strenger Bezugnahme auf die unter statistischen Gesichtspunkten exklusive Zusammensetzung der Befragten, erbrachte die Interpretation einige interessante Hinweise. Für die Urlauberseelsorge stellen unsere Ergebnisse zuallererst eine Herausforderung dar, sich mit Mut und Zuversicht ihrer Aufgabe zu widmen. Das Untersuchungsergebnis weist auf eine mögliche Diskrepanz zwischen bewußten Motivationen und Zweckbestimmungen des Urlaubs hin und auf nicht in gleicher Weise gewußte Bedürfnisse und Erwartungen, wie z. B. Kontakt und Gespräch. Auf der Ebene der kommunikativen und reflektiven Erwartungen wird dem kirchlichen Angebot eine beachtliche Kompetenz zugesprochen, die das Gelingen des Urlaubs insgesamt betreffen kann. Die Bedeutung des Urlaubs erweist sich damit als weiter gefaßt, als gemeinhin angenommen wird. Da die Ergebnisse von einer Urlaubergruppe mit hoher Kirchlichkeit stammen, kennzeichnen sie diese Menschengruppe als offene, interessierte Mitmenschen, für die Urlaub mehr als eine jährliche Kosmetik ist.

Praxis

Bruno Bischof

Der Versuch einer Urlauberseelsorge in Baiersbronn

Reflexion und Phantasie bilden die Grundlage für einen beispielhaften Dienst an den Urlaubsgästen, den eine katholische Diasporagemeinde gemeinsam mit den evangelischen Gemeinden anbietet. red

I. Ein Kur- und Erholungsort

Die Gemeinde Baiersbronn mit ihren zehn, zum Teil recht bekannten Teilorten im oberen Murgtal im Nordschwarzwald ist ein vielbesuchter Kur- und Erholungsort. Die 15.000 Einwohner zählende Gemeinde konnte im Jahr 1974 1,61 Millionen Übernachtungen verzeichnen (die höchste Übernachtungszahl in Baden-Württemberg).

Die politische Gemeinde Baiersbronn

54% der Urlauber kommen aus Großstädten, vornehmlich aus Nordrhein-Westfalen und Hessen. Der Altersdurchschnitt der Gäste liegt über 45 Jahren. Es sind keine Kranken, vielmehr Erholungssuchende und Menschen, die zur Vorbeugung und Nachbehandlung organischer Krankheiten in das walddreiche Tal kommen.

Baiersbronn verfügt über 12.000 Betten aller Kategorien bis zum Luxushotel. Den Urlaubern bieten sich im Sommer viele Möglichkeiten sportlicher Betätigung: Wandern (800 km Wanderwege), fünf beheizte Freibäder, 28 Hotelhallenschwimmbäder, Tennis, Reiten, Angeln, medizinische Bäder, Saunas, Kurgymnastik und noch vieles mehr.

Im Winter verfügt das obere Murgtal einschließlich der Schwarzwaldhochstraße über Skiwandermöglichkeiten (6 präparierte Langlaufloipen), eine Kunsteisbahn und 170 km geräumte Wanderwege.

Die katholische Kirchengemeinde Baiersbronn im württembergischen Teil des Nordschwarzwaldes leben die Katholiken in der Diaspora. Ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung beträgt

im oberen Murgtal nicht mehr als 12–15%. Die katholische Murgtalgemeinde mit dem Pfarramt in Baiersbronn zählt 2500 Katholiken, die sich auf 18 Ortschaften verteilen. Das ist ein Gebiet von 250 Quadratkilometern. Im Pfarrbezirk befinden sich drei neue Kirchen.

Während der Sommersaison von Juni bis September müssen sieben Gottesdienste gehalten werden. Davon findet ein Gottesdienst in einer evangelischen Kirche statt. Diese sieben Gottesdienste sind von über 2500 Menschen besucht. Die Besucherzahl – verglichen mit den Wintermonaten – steigt um das Sechsfache.

Die katholische Murgtalgemeinde ist eine urlauberreiche Kirchengemeinde. Rund 165.000 Menschen verbringen jährlich hier ihre Ferien. Dieser Umstand bringt ganz von selbst mit sich, daß die Seelsorge auch die Urlauber mit einbezieht. Seit vielen Jahren werden, über die Gottesdienste hinaus, den Kurgästen spezielle Angebote gemacht. Sie wurden jedes Jahr gezielter und der Urlaubssituation angemessener, so daß man vielleicht von einem Baiersbronner Modell sprechen kann.

Die verschiedenen Aktivitäten und Angebote beanspruchen keine Allgemeingültigkeit. Aber vielleicht sind sie eine Anregung und Alternative zu anderen Versuchen im Bereich der Urlauberseelsorge.

II. Angebote und Dienste der Urlauberseelsorge

Urlaub ist heute der Kulminationspunkt vieler Erwartungen, Wünsche und Träume. Er ist der Raum, wo sich Freiheit verwirklichen läßt, Freiheit von den Zwängen der Arbeitswelt, des Wohnortes, der Kleidung. Bei dem Wort „Urlaub“ spielen Vorstellungen mit, wie Entlastung und Erlösung. Urlaub ist auch Hoffnung auf Wiederherstellung all dessen, was ein Jahr lang gelitten hat und kaputtgegangen ist an Gesundheit, an partnerschaftlichen Beziehungen in der Ehe, an Menschenwürde.

Auf diesem Hintergrund versuchten wir, unsere Angebote zu machen. Nicht Besserwisserei, Einmischung, Bekehrung und dergleichen standen im Vordergrund der Über-

legungen, sondern ein Angebot an Menschen, die Fragen haben und für die Urlaub mehr ist als ein paar sonnige Tage. Wir wollten zum Nachdenken anregen, zu Kontakten und Gesprächen ermuntern und kleine Freiheitsräume vermitteln. So kam es zu drei Schwerpunkten: Gottesdienste, Kommunikation, Spiel und Fest.

Kontaktaufnahme und Werbung

In einer so weit verstreuten Gemeinde (40 km oberes Murgtal mit Seitentälern) ist es schwer, die verschiedenen Dienste und Angebote bekannt zu machen. Schon immer waren die Gottesdienstzeiten dem Veranstaltungsprogramm bzw. dem „Kur-Kurier“ der Kurverwaltung zu entnehmen und durch Plakate in Hotels, Reisebüros und Pensionen bekanntgemacht. Aber auch ein gutgemachtes Plakat kann nur schwerlich die Absicht erkennen lassen, die dahinter steckt. Auch assoziiert man ja mit Urlaub keineswegs Kirche.

So ist seit Jahren unser erstes Kontaktmedium mit den Kurgästen ein kleines Urlaubermagazin. Es umfaßt 24 Seiten. Die Titelseite ist im Vierfarbendruck, die übrigen Seiten sind zweifarbig. Herausgegeben wird es vom katholischen Pfarramt in Baiersbronn in Verbindung mit den evangelischen Gemeinden. Dieses Urlaubermagazin enthält alle Angebote der Kurseelsorge, darüber hinaus auch einen thematischen Artikel, Ferientips usw. und ist reich bebildert. Die Auflage beträgt 10.000 Exemplare.

Man kann sagen, daß diese Urlaubershefte ein glücklicher Versuch sind, mit den Feriengästen in Kontakt zu kommen. Sie sind ausgelegt in den Kurverwaltungsstellen, Reisebüros, Hotels, Gasthöfen, Pensionen, Privatzimmervermietern und den Kirchen. Die Hefte werden kostenlos abgegeben und gern mitgenommen. Die Finanzierung wird über den Haushaltsplan und durch Spenden ermöglicht.

1. Gottesdienste

Wenn nun im folgenden unsere drei Angebotsfelder beschrieben werden und der Gottesdienst zuerst Erwähnung findet, dann nicht, weil wir glauben, er sei einziger Sinn

einer Urlauberseelsorge, und Tourismuspastoral sei mit dem Abhalten von Gottesdiensten bereits erschöpft, sondern aus anderen Gründen. Unsere Gottesdienste haben einen inhaltlichen Bezug zu unseren Kommunikationsangeboten und Gesprächsabenden sowie auch zu Spiel und Fest. Es ist aber auch ein ganz praktischer Grund: Meist oder oft kommt der Feriengast erst beim Gottesdienstbesuch mit der Urlauberseelsorge in nähere Berührung. Hier sieht und hört er den Pfarrer bzw. den Kurseelsorger, erlebt er mehr als nur den Gottesdienst, bekommt er einen Vorgeschmack von der Selbstlosigkeit des kirchlichen Dienstes oder auch nicht. Hier kann er aus einer gewissen Distanz heraus und ohne großes Risiko abwägen, ob er sich auf Angebote der Kirche einlassen will oder nicht. Im Gottesdienst und durch den Gottesdienst werden Kontakte ausgelöst oder auch bereits verhindert.

Thematisch gestaltete Verkündigung

Deshalb geben wir uns besondere Mühe mit der Gestaltung der Sonntagsgottesdienste. Der Hauptakzent liegt auf der Verkündigung. Die Gottesdienste werden vom 1. Juli bis einschließlich September thematisch gestaltet. Fragen und Probleme aus dem aktuellen Lebens- und Erfahrungsbereich bestimmen Gebete und Predigt. Ebenso sind auch die Lieder danach ausgewählt.

Bisherige Themen waren u. a.:

Ist Religion sinnvoll?

Nicht im alten Glauben sterben

Was gilt heute noch? Erwägungen am Beispiel Sexualmoral

Die Angst

Lebensqualität – was ist das? Zur Inflation eines Wortes

Vergebung mit und ohne Beichte

Leben heißt Liebe lernen

Älter und alt werden

Versöhnung mit der Natur

Bibel heute

Die Freiheit des Christen

Tod und Euthanasie

Musik und Besinnung

Die Gottesdienste sind in ihrer Mehrzahl musikalisch gestaltet: Orgel und Trompete –

Orgel und Flöten – Orgel und Horn – Orgel und Klarinette – Blaskapelle und Orgel – Schülerchor usw. Damit bleibt der Gottesdienst im Rahmen einer angemessenen Zeit von 50 bis 60 Minuten und erfährt doch eine wesentliche Bereicherung. Jeder Gottesdienst läßt Raum zum eigenen Gebet und Nachdenken. Hin und wieder ist nach dem Wortgottesdienst auch nur leises Orgelspiel, manchmal in Verbindung mit einem Blasinstrument. Gesprochen wird dann nur der Abendmahlsbericht, das Vaterunser, die Einladung zur Kommunion, Schlußgebet und Segen. Diese Gottesdienste sind bisher recht gut angekommen.

Spielt eine Blaskapelle im Gottesdienst, so findet nach demselben noch ein kleines Platzkonzert (30 Min.) vor der Kirche statt. Dadurch wird erreicht, daß die Besucher nicht sofort weglaufen, sondern noch etwas verweilen und miteinander sprechen.

Weiterführung der Sonntagspredigt in Werktagsgottesdiensten

Gute Erfahrungen haben wir damit gemacht, daß das Thema der Sonntagspredigt im Werktagsgottesdienst weitergeführt und noch besser entfaltet wird, ohne es allerdings zu harmonisieren. Dadurch bleiben die Zuhörer interessierter und gesprächsbereiter. Soweit vorhanden und geeignet, verwenden wir in den Werktagabendgottesdiensten auch Dias (kein Lichtbildervortrag). So ist für den Gottesdienstbesucher ein leichteres Hören und ein tieferes Erleben möglich. Dabei spielt wieder die Musik keine geringe Rolle. Diese Abendgottesdienste haben mehr meditativen Charakter. Sie finden statt in Obertal, Baiersbronn und Schönmünzach (je ein Gottesdienst in der Woche) und werden insgesamt von ca. 120–180 Urlaubern besucht.

2. Kommunikation

Gruppengespräche

Im Anschluß an den Abendgottesdienst findet im Gemeinderaum der jeweiligen Kirche zum vorausgegangenen Predigtthema ein Gespräch statt. Zu diesen Gruppengesprächen finden sich 25–30 Personen pro Abend zusammen (Höchstzahl 50). Die niedrige Zahl könnte die

Vermutung aufkommen lassen, als sei das Interesse doch nicht so groß. Mit ein Grund ist aber, daß die Wohnsiedlungen im Murgtal sehr weitläufig sind und ältere Urlauber nicht gern bei Dunkelheit ein bis zwei Kilometer zu Fuß in ihr Quartier gehen. Im übrigen ist kein gutes Gespräch möglich, wenn die Gruppe über 30 Personen zählt.

Die Gesprächsleiter waren bisher immer bemüht, alle Teilnehmer am Gespräch zu beteiligen. Dabei hat sich die Methode der nicht direktiven Gesprächsführung sehr bewährt. Die Anonymität der Urlauber ist zwar für den Anfang manchmal ein Hindernis, im Grunde aber ein Vorteil („Ich sag' es halt, man kennt mich ja nicht“). Fragen und Antworten werden ehrlicher geäußert, es wird offener gesprochen, als in einer geschlossenen Ortsgemeinde. Es geht uns bei diesen Gruppengesprächen nicht darum, fertige Informationen zu liefern, sondern um Hinführung zu Lösungsmöglichkeiten für eigene Fragen und Probleme. So wird eher eine Bewußtseins- und Verhaltensänderung erreicht.

Je nach Thema waren die Gesprächsabende sehr lebhaft und hatten ein gutes Niveau. Der Grund dafür ist sicher u. a. darin zu suchen, daß der Kurseelsorger nicht nur Theologe, sondern Psychologe und Pädagoge war. Die Gespräche mit vorausgehendem Gottesdienst dauerten meist von 20.00–23.00 Uhr; in einigen Fällen sogar bis 24.00 Uhr. Dies hängt wohl auch damit zusammen, daß die Gemeinderäume eine sehr gute Atmosphäre haben, man etwas trinken kann und die Teilnehmer sich alle sehen können. Zur Unterstützung und einem leichteren Einstieg ins Gespräch setzen wir, falls Medien geeignet erscheinen, Kurzfilme und Dias ein. Man kann sagen, daß diese Gespräche eine Möglichkeit bieten, Belastendes loszuwerden, sich neu zu orientieren und bei Humor und Lachen neue Kraft zu schöpfen. Die meisten Teilnehmer bedankten sich sehr herzlich für dieses Angebot.

Hotelabende

Wie schon anfangs kurz angedeutet, verfügt Baiersbronn über einige Großhotels mit einer Kapazität bis zu 250 Betten und darüber. Um mit der Urlauberschicht, die solche Häuser

frequentierte, in einen noch besseren Kontakt zu kommen, sind für diese Sommersaison drei Hotelabende mit einem gesellschafts-politischen Thema vorgesehen. Es ist an ein Referat gedacht mit anschließendem Gespräch (Thema: Grenzen des Wachstums – Wohlstand am Ende?). Diese Abende wollen ein Beitrag sein für das interne Programm dieser Häuser und dem etwas zur Kirche distanzierteren Gast in freier Atmosphäre Gelegenheit geben, vielleicht doch einige Vorurteile abzubauen.

Einzelgespräche

Neben dem Gruppengespräch, das sich mehr bzw. fast ausschließlich an einem aktuellen Problem orientiert, bieten wir an verschiedenen Tagen der Woche feste Sprechstunden an für Einzelgespräche. Ausgehend von der Erfahrung, daß Sorgen und ungelöste Probleme nicht zu Hause bleiben, sondern den Menschen auch in den Urlaub begleiten, dort sich sogar in der Ruhe und Muße noch energischer melden und echte Entspannung und Erholung verhindern, kann ein gutes Gespräch die Lösung mancher Frage anbahnen. Die Möglichkeit, einen Menschen gefunden zu haben, bei dem man sich einmal aussprechen kann und der aufmerksam zuhört, wird dankbar angenommen.

Freilich, bis der Schritt zu einem Einzelgespräch getan wird, bedarf es von seiten des Kurseelsorgers und des Pfarrers, die die Partner jeweils zu den Ratsuchenden sind, einiger Engagements und einer freundlichen Offenheit. Das Wort der Predigt am Sonntag und das Gruppengespräch sind die Testmöglichkeiten für den Urlauber, ob er es wagen kann, sich anzuvertrauen.

Die Tatsache, daß Urlauber oft erst wenige Tage vor ihrer Abreise die Sprechstunde aufsuchen, um wenigstens noch einen kleinen Urlaubserfolg verbuchen zu können, zeigt doch, wieviel Hemmungen und Schwellen abzubauen sind, oder anders gesagt, wie groß das Vertrauensdefizit gegenüber der Kirche und ihren Vertretern ist.

In den vergangenen Jahren kam diesen Sprechstunden der Umstand zugute, daß der jeweilige Kurseelsorger zugleich auch Psychologe war und somit nicht nur einen Ver-

trauensvorschuß genoß, sondern fast immer eine qualifizierte Beratung garantierte. Innerhalb von 10 Wochen haben im vergangenen Jahr 60 Urlauber ein privates Gespräch gesucht. In etlichen Fällen kamen sie mehrmals zu einer Aussprache. Schwerpunkte waren Ehe- und Erziehungsschwierigkeiten, seltener dagegen Gespräche religiöser Art.

Leseraum

In unserer Filiale Schönmünzschach liegt das kath. Gemeindezentrum an der sogenannten „Kurpromenade“. Kirche, Gemeindesaal, Wohnung des Kurseelsorgers und Kindergarten gruppieren sich um einen Innenhof mit Nischen, Sitzbänken und einigen Blumentrögen, der zur Straße hin offen ist. Kaum ein Urlauber, der vorbeigeht, versäumt es, die Anlage zu betreten. So hat es sich angeboten, den Gemeindesaal für einige Stunden am Tag den Kurgästen als Leseraum zur Verfügung zu stellen. Seitdem finden sich täglich 25–50 Urlauber ein, die in ausgelegten Zeitschriften, Tageszeitungen und Büchern lesen oder ein kurzes Gespräch suchen. Der Raum ist nicht allzu groß, 55 qm, und verfügt über eine Stereoanlage und eine Getränkebar.

3. Spiel und Fest

Wenn Urlaub der lange und große Sonntag des Jahres ist, dann gehört dazu auch das Spiel und das Fest. Diese Feststellung findet in der Regel Zustimmung, löst aber Verwunderung aus, wenn sie als Forderung und Inhalt für ein Programm der Kurseelsorge aufgestellt wird. Das Kopfschütteln kann zwei Gründe haben: Einmal, daß man glaubt, unter christlicher Flagge sei kein Fest zu machen, oder aber, daß man Puritaner ist und solches „Treiben“ ablehnt. Roman Bleistein meint in seinem Buch *Tourismuspastoral* (Seite 124): „Heute ist es in der Kur- und Tourismusseelsorge durchwegs so (ausgenommen die Campingseelsorge), daß man der Kirche die intellektuell-religiöse Bewältigung von persönlichen Problemen zutraut und aufträgt, daß aber das weite Feld emotionaler ‚Ertüchtigung‘ dem Sektor ‚Unterhaltung‘ überlassen wird.“

Wenn wir in unserem Kurseelsorgeprogramm

ein breites Angebot machen, von Spielparties angefangen, Abendwanderungen mit Hüttenfesten, Diskothekabenden für Jugendliche, Spielnachmittagen für Urlauberkinder bis zu Waldfesten, dann einfach, um Freude, ein wenig Glück, menschliche Zuwendung und Spaß erfahren zu lassen. Ein junger Teilnehmer bei einer Abendwanderung war erstaunt, daß wir damit keine Nebenabsicht und keinen Hintergedanken verbinden, außer dem einen, daß alle ein gutes Erlebnis haben, einander näher kommen und lachen können. Bis jetzt sind alle diesbezüglichen Veranstaltungen gut angekommen, und es gab vergnügte und dankbare Gesichter. Ein wichtiger Grund für den Erfolg ist sicher auch, daß sie in ökumenischer Zusammenarbeit stattgefunden haben. Unsere Feste haben sogar Pate gestanden für ähnliche Veranstaltungen. Andere Angebote, wie Spielparties, Diskothekabende und Spielnachmittage, finden wohl deshalb keine Nachahmer, weil das entsprechende Personal, vielleicht auch da und dort etwas Phantasie fehlt.

Wir glauben jedenfalls, den Urlaubern diesen Service schuldig zu sein, denn Einsamkeit und Minderwertigkeitsgefühle lassen keine echte Urlaubsfreude aufkommen. Immerhin sind laut Umfrage 20% der Kurgäste bei uns Einzelurlauber. Aber auch Ehepaare kommen oft aus ihrer Isolierung nicht heraus, bleiben für sich und fahren enttäuscht wieder ab.

III. Personalproblem

Wie eingangs schon beschrieben, ist unsere kath. Kirchengemeinde Baiersbronn eine weitverzweigte Diasporapfarrei. Während der Sommersaison (Juni–September) ist deshalb ein zweiter Geistlicher notwendig, der die Funktion eines Kurseelsorgers wahrnimmt. Der Pfarrer fährt erst im Oktober oder November in Urlaub. Bei der Findung eines theologischen Mitarbeiters für diese Monate hatten wir bisher großes Glück. Es waren immer qualifizierte Ordensangehörige aus der Societas Jesu. Über eine Saison hinweg teilten sich Doktoranden der theologischen Fakultät in Tübingen in der Arbeit der Kurseelsorge. Darüber hinaus hilft bereitwillig ein ortsansässiger Studienassessor, der gleichzeitig Theologe ist. Der Leiter des „studio theaters“

in Stuttgart übernahm die Verantwortung für die Spielparties. Forstbeamte halfen gut und gern bei den Abendwanderungen, Lehrer und Kindergärtnerinnen sowie Männer und Frauen aus der Gemeinde bei Spielnachmittagen für Urlauberkinder und bei Waldfesten.

Die Mitarbeiter in der Kurseelsorge sind der wichtigste Faktor. In diesem Bereich werden wir noch das eine oder andere zu verbessern suchen mit Praktikanten aus pädagogischen Hochschulen, Sozialarbeitern und Freizeitpädagogen, vorausgesetzt, das Bischöfliche Ordinariat Rottenburg unterstützt weiterhin unsere Arbeit.

Bruno Bischof

Eine Urlauberpredigt:

Zwischen Freude und Sorge (Mt 6,24–34)*

Wenn wir diesen Text nicht schon öfters gehört hätten, empfinden wir ihn als eine Zumutung. Aber auch so fällt es uns schwer ihn ernstzunehmen. Um was wir uns da alles keine Sorgen machen brauchen und sollen: nicht um unser Leben, nicht um Essen und Trinken, nicht um Kleidung und nicht um den morgigen Tag. Und das in einer Zeit der wirtschaftlichen Rezession und der Teuerungen, in einer Zeit der Massenentlassungen in bestimmten Betrieben und wo Väter um ihren Arbeitsplatz bangen müssen, in einer Zeit, in der Jugendliche keine Lehrstelle finden, in einer Zeit des numerus clausus.

Eine wirklichkeitsfremde Empfehlung?

Aber, wenn das auch alles nicht so wäre – nicht zu sorgen, das ist doch unmöglich. Spätestens am Tag vor der ersten Klassenarbeit ist uns das klargeworden. Und wer einen Beruf und eine Familie hat, dem erscheint diese Empfehlung einfach lebens- und wirklichkeitsfremd.

* Dieser Predigt liegt eine Ansprache von Dr. Hans Jellouschek zugrunde, aus: „Neue Predigten zu den Sonntagen des Lesejahrs A“, KBW Verlag, Stuttgart.

Muß man nicht sogar sagen: Die Welt, in der wir leben, ist verloren, wenn wir uns nicht mit allen Kräften – und noch viel radikaler, als wir es bisher getan haben – um den morgigen Tag kümmern? Sonst wird es nämlich sehr bald die Vögel und Blumen nicht mehr geben, an denen wir uns ein Beispiel nehmen könnten.

Wir haben das Gefühl, so einen Text kann man im Kindergarten vorlesen, in dem die Welt noch in Ordnung und heil ist, bei Spielsachen und Märchen. Dort gibt es Augenblicke und Momente, wo Kinder alles vergessen und das, was gerade ist, genießen. Sie haben keine Sorgen um Nahrung und Kleidung oder gar um den morgigen Tag, sie leben ganz im Jetzt und Heute. Uns ist das nicht mehr möglich. Unser Lebensraum ist auch nicht mehr gesichert und abgeschirmt von den Eltern, so daß wir uns das erlauben könnten.

Jesus allerdings erlaubt sich zu sagen: „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, könnt ihr nicht in das Reich der Himmel kommen“ (Mt 18,3). Nicht nur uns, auch den Menschen damals kamen Einwände bei diesen Worten.

Und trotzdem, liebe Zuhörer, warum empfinden wir soviel Freude an der spielenden, sorglosen Art der Kinder? Warum beruhigt es uns geradezu, wenn wir Kindern zuschauen, die ohne Berechnung und völlig zweckfrei etwas machen oder treiben?

Notwendige Sorge für die Zukunft – und Leben in der Gegenwart

Sicher gibt es – und das besonders heute – eine notwendige Sorge. Das will unser Text auch gar nicht abstreiten. Aber machen wir uns nicht auch eine Menge unnötiger Sorgen? „Martha, du machst dir Sorgen um viele Dinge, um viel zu viele . . .“ Wenn Jesus so spricht, dann merken wir, daß er keine Sprüche macht, sondern seine Worte unserem Lebensbedürfnis entsprechen wollen.

Denn, wer nur im Morgen lebt, leben muß – wer nur immer plant, planen muß –, wer nie im Heute leben kann, sondern immer schon das Übermorgen mit sich tragen muß: im Sommer bereits Weihnachten und im

Herbst schon das Frühjahr, der ist arm dran. das würden Sie doch auch sagen.

Wir verfehlen den gegenwärtigen Augenblick, wenn wir in diesem Urlaub schon den nächsten planen. Wenn wir nie dazu kommen, auch das zu verkosten, was wir erarbeitet haben, dann müssen wir am Ende zugeben: Eigentlich hast du nie gelebt, obwohl du eine ganze Menge geschafft und getan hast.

Jesu Wort ermutigt uns dagegen, im Heute zu leben, die Gegenwart auszuschöpfen und nicht immer von einem zum nächsten weiterzuhasen. Der Mut Jesu zu dieser Empfehlung kommt daher, daß für ihn die Welt und vor allem der Mensch etwas mit Gott zu tun haben, daß sie für ihn Schöpfung Gottes sind. Das heißt: daß hinter allem letztlich eine gute Macht, Gott, steht, daß also das Leben es im Grunde gut mit uns meint, trotz aller gegenteiligen Erfahrung.

Jesus meint, daß das Leben im Grunde gut ist, daß man etwas Sinnvolles daraus machen kann. Man kann es – und hier liegt der Akzent unseres Textes –, man kann es heute so leben, wie es Jesus mit den Armen und Außenseitern gelebt und gefeiert hat. Das heutige Evangelium gibt uns sozusagen die Erlaubnis, es ermutigt uns, etwas vom Kind in uns zu bewahren, unser Verlangen nach Spiel und Fest, nach Musik und Gesprächen, nach Meditation und Singen nicht verkümmern zu lassen.

Wünschen wir uns das nicht, wenigstens für unsere Freizeit und für den Urlaub? Ich glaube sogar, liebe Zuhörer, Jesus will uns mit seinem Wort keinen flüchtigen Traum bescheren für ein paar Urlaubstage. Das Evangelium meint etwas, das auch in unserer Alltagswelt Bestand hat und fortgesetzt werden kann.

Jesus predigt ja kein Leben in den Tag hinein, kein kindisch-unverantwortliches Verhalten, sondern sehr wohl das klare und eindeutige Engagement für das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit. Danach sollen wir streben, dann wird das andere dazugegeben.

Gerechtigkeit Gottes: den Menschen an die erste Stelle setzen

Gerechtigkeit Gottes, das könnte man übersetzen mit: dem Menschen das Recht ein-

räumen, das er bei Gott hat. Dem Menschen dieses Recht einräumen heißt bei Jesus eindeutig: den Menschen an die erste Stelle setzen. Vor allem anderen: dem Menschen gerecht werden. Der Sabbat ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Sabbats willen, das hat Jesus in unerhörter Umkehrung des damaligen Wertsystems gesagt.

Den Menschen an die erste Stelle setzen, darüber läßt sich freilich gut reden. Welche Partei oder Vereinigung hätte das nicht in ihrem Programm. Doch die Wirklichkeit sieht anders aus: Für viele Betriebsleitungen hat immer noch eine neue Maschine Vorfahrt vor der Verbesserung der Arbeitsbedingungen, und vielen Arbeitern wiederum ist es immer noch lieber, mehr Geld zu bekommen als eine stupide Arbeit für eine interessantere Tätigkeit einzutauschen, und viele Familienväter gehen heute derart in ihrem Beruf auf, daß ihre Kinder fast ohne Vater aufwachsen. Sie opfern ihre Kinder ihrer Karriere, auch wenn sie noch so betonen, sie täten das alles nur für ihre Familie.

Die Einsicht, daß Erfüllung und Glück nicht unbedingt mit steigendem Besitz und Wohlstand gekoppelt sind, ist anscheinend nicht leicht. Deshalb hat es unser Text so schwer. Die junge Generation hat vermutlich eher begriffen, wofür Leben sich lohnt und wofür Jesus mit seinen Worten sich stark macht: für das Reich Gottes, das ein Reich des Menschen ist, in dem der Mensch und das Menschliche den Vorrang haben.

Chrysostomus Giner

Tourismus-Zentrum Neustift (TZN)

Die Tourismus-Pastoral ist eine eigene Verbindung von territorialer und kategorialer Pastoral, die noch immer von manchen als „Belästigung der Urlauber“ mißverstanden wird. Wie vielfältig Probleme und Möglichkeiten auf diesem Gebiet aber sind, wird bei den verschiedenen Kursen eines solchen Forschungs-, Aus- und Weiterbildungszentrums deutlich, das wir im folgenden kurz vorstellen. — Ein ähnliches Tourismus-Zentrum besteht auch in Maastricht, vor allem für den Nordsee-Raum, für Camping usw.

Das Chorherrenstift Neustift bei Brixen wurde im Jahre 1142 von Bischof Hartmann von Brixen als eine Stätte des Gebets, der Bildung und der Seelsorge gegründet. Diesen Auftrag muß jede Zeit in ihrer Form zu gestalten versuchen. Der Bildungsbereich erfuhr in den letzten Jahren eine grundlegende Neuorientierung durch die Öffnung für die Aufgaben in einem pastoralen Ausbildungszentrum für Tourismusfragen im Tourismus-Zentrum Neustift (TZN)¹; daneben bleiben als Aufgaben Gebet, Seelsorge (vor allem in den 18 dem Stift inkorporierten Pfarreien, in denen der Tourismus eine immer größere Rolle spielt) und die Führung eines Schülerheimes.

Das Problem

Der Fremdenverkehr bzw. Tourismus hat nicht nur wirtschaftliche Bedeutung für die besuchten Gebiete, sondern bietet besonders auch menschliche und religiöse Werte, wird doch der Urlaub als die große freie Zeit in Erholung, Spiel, Lektüre, Gespräch und dgl. erfahren. Menschen aus verschiedenen Ländern und Kulturkreisen lernen einander kennen, achten und verstehen und tragen dadurch zur Völkerverständigung bei. Menschen verschiedener Bekenntnisse und Religionen begegnen einander und versuchen die Überzeugung der anderen zu achten, Vorurteile zu überwinden und das Gemeinsame in den Vordergrund zu stellen.

Für die Kirche stellt sich die große Aufgabe, ihre Dienste in zeitgemäßer Form auch den Menschen unterwegs, den Menschen in dieser Freizeit anzubieten und die gesellschaftliche Massenerscheinung des Tourismus in christlichem Geist gestalten zu helfen. Dabei stellen sich viele Fragen und Probleme, die es bisher nicht gab, die aber einer Lösung bedürfen: In ein Bauerndorf kommt innerhalb kurzer Zeit die ganze Vielfalt einer pluralistischen Gesellschaft; verregnete Wochen machen einen Urlaub zur Qual, wenn er nicht entsprechend vorbereitet wurde und wenn nicht geeignete Angebote vorhanden sind; das viele Beisammensein von Familie und von anderen Menschen bietet neue Mög-

¹ Programme können erbeten werden vom TZN, Chorherrenstift Neustift, I-39042 Brixen, Südtirol.

lichkeiten des Verstehens und des gemeinsamen Tuns, läßt aber vielleicht auch latente Konflikte aufbrechen; die Sinnfrage tritt ins Bewußtsein, und die Frage nach Schuld läßt sich bisweilen nicht mehr verschließen.

In diesen Fragen und auf vielen anderen Gebieten kann die Kirche ihre Dienste und Anregungen anbieten und durch ihre Verkündigung und Bildungsarbeit die rechte Einstellung zu Freizeit und Urlaub fördern helfen. Es wird manch einer dankbar sein, wenn er frühzeitig daran erinnert wird, daß er sich auf den Urlaub entsprechend vorbereiten muß, wenn dieser gelingen soll. Die Gastgeber und Seelsorger in Tourismusgemeinden brauchen Informationen über die Menschen, die da mit sehr unterschiedlichen Erwartungen im Sommer und Winter zu ihnen auf Erholung kommen, zu denen der Priester in der Predigt sprechen soll, die in religiösen und profanen Feiern mit einbezogen werden wollen. Viele spezielle Fragen und Aufgaben erfordern Expertengespräche, etwa die Zusammenhänge zwischen Medizin – Pädagogik – Soziologie – Psychologie – Theologie und Tourismus mit den sich daraus ergebenden Konsequenzen.

Ein pastoraler Versuch

Alle diese Anliegen müssen aber erst einmal „erschlossen“, bewußt gemacht werden. Eigenartigerweise ist man sich sogar in Gegend, die schon seit Jahren und Jahrzehnten von Gästen besucht werden, durchaus nicht immer der seelsorglichen Bedeutung des Fremdenverkehrs bewußt.

Es ist aber nicht einerlei, ob ein Seelsorger einfach in einem Ort mit etwa tausend Einwohnern wirkt oder ob es sich um einen Urlaubsort handelt, wo zu den tausend Einheimischen in der Sommer- oder Wintersaison noch einige Tausend Gäste dazukommen. Dies schafft verständlicherweise eine Menge zusätzlicher Probleme, die vorerst einmal gesehen werden müssen, um ihnen dann entsprechend begegnen zu können.

Hier eine Hilfestellung anzubieten hat sich das TZN zum Ziele gesetzt, zumal ja in der üblichen Ausbildung unserer Theologen auf diese Sonderprobleme kaum Rücksicht genommen wird.

„Grundkurse“

So fanden im TZN bereits mehrere sogenannte „Grundkurse“ statt, bei denen das Phänomen Tourismus von verschiedenen Seiten beleuchtet wurde². Es ist auch für den Seelsorger von Nutzen, wenn er diesbezüglich etwas vom Psychologen erfährt und u. a. darauf aufmerksam gemacht wird, welche etwa die wichtigsten Motive dafür sind, daß jemand im Urlaub verreist, um bereits von daher ein annehmbares kirchliches Angebot machen zu können. Soziologische Aspekte und Entwicklungen sind nicht minder von Bedeutung. Was in diesem Zusammenhang Touristikunternehmen leisten, ist für alle in kirchlichen Diensten Stehenden zumeist wie eine Offenbarung und läßt irgendwo die Frage hochkommen, was denn wohl seelsorglich möglich wäre, wenn wir – mutatis mutandis – mit ähnlichem Eifer und Können unsere Probleme angehen! Es war übrigens ein Fachmann der Tourismusbranche, der bei einem solchen Kurs auf die Tatsache hinwies, daß ein großer Teil der europäischen Gäste aus dem mehr oder weniger „protestantischen Norden“ in die südlichen katholischen Länder zieht, und der daran die Frage knüpfte, ob sich Seelsorger und Gastgeber dort dessen bewußt seien, sowohl was die eigene klare Haltung als auch was die ökumenische Offenheit betrifft.

Zum Wertvollsten solcher Tage gehört ohne Zweifel der gegenseitige Erfahrungsaustausch, der Hinweis auf gelungene Angebote oder auch auf Mißerfolge. So entsteht eine unbedingt notwendige Ergänzung des theoretischen Bereichs, der natürlich – vor allem was das Theologische betrifft – nicht fehlen darf.

Seminar „Glaubensverkündigung im Urlaub“

Aus dem Wunsch nach einer Weiterführung dieser Kurse entstand das Seminar „Glaubensverkündigung im Urlaub“, bei dem in besonderer Weise Rücksicht genommen wird auf die nicht selten doch spezielle Verkün-

² Vom Tourismus-Zentrum wurden kurze Tagungsberichte bzw. Behelfe herausgegeben: Wintertourismus; Grundkurse für Tourismuspastoral; Materialien zur Verkündigung im Fremdenverkehr; Segensformeln und Weihegebete.

digungssituation in Urlaubsorten. Die Voraussetzungen für Kommunikationsfähigkeit gehören hier ebenso dazu, wie das Wie und Was der Verkündigung. Was aber bei dieser Art von Seminaren wiederum ein besonders positives Ergebnis erbrachte, waren die in Arbeitskreisen erarbeiteten Themenvorschläge bzw. schon näher ausgeführte Predigten und Ansprachen, wie etwa: „Urlaub – Begegnung mit dem Mitmenschen“, „Hinter sich selber kommen“, „Zeugnis für den Glauben“ usw.

Urlaubsvorbereitung, Gastgewerbepersonal, Kunst und Pastoral u. dgl.

Zur Bewältigung der Aufgaben im Bereich der aufnehmenden Gemeinden gehören aber nicht minder die Probleme des Entsende-Gebietes; hier ist eigentlich noch immer kein echter Durchbruch gelungen: sei es, was eine eventuelle Vorbereitung der Urlauber auf die Situation der Freizeit und des Urlaubs betrifft, sei es, was vor allem jene anlangt, die ihren Arbeitsplatz dort suchen und finden, wo andere ihre Freizeit genießen. Hier gilt es noch viel Arbeit zu leisten – speziell, was das Gastgewerbepersonal betrifft, das ja vielfach nur die eine oder andere Saison im Urlaubsort verbringt.

Für diese Sparte des Fremdenverkehrs gibt es zwar gute Erfahrungswerte, vor allem aus der Schweiz, doch hat es den Anschein, als müßte man hier stets neu anfangen, zumal man im Grunde über kleinräumige Initiativen nicht hinausgekommen zu sein scheint. Da bleibt noch viel zu tun. Ein Schritt in diese Richtung mag es sein, wenn wir bei Schulungen für Pfarrgemeinderäte besonders auf diesen Bereich aufmerksam machen. Es ist aber auch an eigene Kurse für das Gastgewerbepersonal gedacht.

Die pastorale Nutzung von kirchlichen Bau- und Kunstdenkmälern wird das Thema einer größeren Tagung im Frühjahr 1976 sein. Hier liegt sicherlich ein fruchtbares Feld gerade für die Tourismuspastoral.

All das ist gewiß nicht mehr als ein bescheidener Versuch eines Beitrages zur vielfältigen Problematik der Tourismusseelsorge; ein Versuch, der nicht selten auch Rückschläge erleidet: einmal weil die „Sensibi-

lisierung“ potentieller Kursteilnehmer – Priester wie Laien – nicht gelingt, ein anderes Mal, weil finanzielle Schwierigkeiten manche Initiativen von vornherein zunichte machen usw.

Ein gemeinsamer Weg

Die gewonnenen Erfahrungen zeigen, daß gerade auf diesem Gebiet die Zusammenarbeit mit den zuständigen Stellen notwendig ist, ebenso wie mit jenen Gruppierungen, die sich mit ähnlichen Aufgaben befassen. So schätzen wir vor allem die engen Kontakte zum Österreichischen Arbeitskreis für Tourismuspastoral im Österr. Pastoralinstitut (ÖPI) in Wien sowie zum Katholischen Auslandssekretariat (KAS) in Bonn. Darüber hinaus gibt es Verbindungen zu entsprechenden Schweizer Stellen, ebenso wie zur Päpstlichen Kommission für Migration und Tourismus in Rom.

So ergab es sich, daß das TZN im Herbst 1974 zum Sitz des Generalsekretariats der Arbeitsgemeinschaft für Pastoral im Tourismus in Europa (APTE) gewählt wurde, wobei Neustift gleichsam als „Drehscheibe“ fungieren soll, sowohl was die Koordinierung der verschiedenen Aufgaben anlangt als auch in bezug auf die Einrichtung eines Dokumentationszentrums.

Damit erwächst dem TZN eine Reihe zusätzlicher Aufgaben, deren Bewältigung wir zumindest versuchen wollen, im Bewußtsein, daß wir dabei von anderen unterstützt werden.

Wolf-Dietrich Zuzan

Analyseverfahren zur Beschreibung der Tourismussituation in der Pfarrei

Der folgende Beitrag wurde für den Arbeitskreis Tourismus des Österreichischen Pastoralinstitutes verfaßt und für die Publikation nur geringfügig überarbeitet. Die Überlegungen sind für alle Tourismuskirchen, in denen solche Analysen nicht schon selbstverständlich sind, nützlich. Auch der vom Österreichischen Pastoralinstitut zur Verfügung gestellte Vorschlag für die Erhebung von statistischen Angaben dürfte in ähnlicher

Weise auch für die BRD und für die Schweiz
anwendbar sein. red

1. Motivation

Um Mißerfolge in der Pastoral der Touristen, die im Bereich der Pfarrei betreut werden, zu vermeiden, ist es nötig, sich ein zutreffendes und genaues Bild der Bedeutsamkeit sowie Eigenart des Tourismus in dieser Pfarrei zu machen. Man kann z. B. überwiegend fremdsprachige Gäste nicht mit deutschsprachigen Prospekten, Gottesdienstbehelfen etc. ansprechen. Es bedeutet weiters für die Tourismuspastoral eine jeweils veränderte Aufgabenstellung, je nachdem, ob vorwiegend ältere Personen zu Kur- und Heilaufenthalten kommen oder ob vorwiegend jüngere Leute zur Ausübung eines Sportes anreisen.

Vom Standpunkt der Fremdenverkehrsförderung stellt die religiöse Betreuung der Gäste ein *spezifisches Service* dar, welches das Angebot des Ortes in typischer Weise erweitert. Die Kirche hingegen sieht in der Tourismuspastoral eine *Chance zur Verwirklichung ihres Heilsauftrages*. Beide Motive sind bei konkreten Aktivitäten zu beachten. Es muß daher angestrebt werden, bei allen Unternehmungen einen hohen Effizienzgrad zu erreichen – d. h. die Angebote sollten der bei den Gästen bestehenden Bedürfnisstruktur optimal entsprechen. Dazu muß man aber einiges über die Gäste wissen.

2. Quellen

Um ein angepaßtes Angebot zu entwickeln, wäre eine sehr differenzierte Kenntnis der Eigenheiten der Gäste nötig. Vieles wird man den *eigenen Kontakten* mit diesen Leuten entnehmen können. Die in der Beherbergung von Fremden beruflich engagierten Personen der Pfarrei sollten daher in regelmäßigen Zusammenkünften ihre *Erfahrungen*, die sie mit den Gästen gemacht haben, *austauschen*, um ein gutes Bild von ihren Einstellungen zu verschiedenen Problemkreisen zu erhalten (weltanschauliche Einstellungen, Liturgiegestaltung, Konsum- und Freizeitgewohnheiten etc.).

Zudem sollte man sich bemühen, diese *Erfahrungen durch statistische Angaben abzu-*

sichern. Einige Quellen für solche Daten sollen kurz dargestellt werden. Es bleibt natürlich jedem Tourismusverantwortlichen überlassen, sich zusätzlich neue Quellen zu erschließen.

Jede *Gemeinde* erhebt Angaben über den Tourismus – entweder zu statistischen und planerischen Zwecken oder aus fiskalischen Gründen, etwa zur Abrechnung der Ortstaxe. Aus den von gewerblichen Beherbergungsbetrieben auszufüllenden Formblättern können etwa entnommen werden: Anzahl der Ankünfte und der Übernachtungen, Herkunftsländer der Gäste, Betriebsform des gewerblichen Unternehmens, Anzahl der Gästebetten.

Die Ortstaxenabrechnung wird in manchen Gemeinden nach *Altersklassen* der Gäste abgestuft. Aus ihnen können daher Rückschlüsse auf die Altersstruktur der Gäste gezogen werden. – Durch entsprechende Kontakte zur Gemeindeverwaltung kann man sich diese Daten zumeist relativ leicht beschaffen.

Angaben über das *Religionsbekenntnis* der Gäste können den Formblättern nicht entnommen werden. Es ist aber möglich, auf indirektem Wege die Wahrscheinlichkeit festzustellen, mit der ein bestimmtes Bekenntnis zu erwarten ist. Aus den Formblättern kann nämlich das *Herkunftsland des Gastes* (zumeist auch das Bundesland) entnommen werden. Da bekannt ist, wie groß der Anteil der Katholiken, Protestanten usw. in jedem Land ist, kann man daraus eine Erwartung ableiten, welches Bekenntnis die betreffenden Gäste aufweisen werden.

Schwierig ist es, Angaben über *Appartementhausbewohner* zu bekommen. Viele Appartements werden aber während der Saisonzeiten über Reisebüros oder Generalagenturen vermietet. Angaben über die Nächtigungen können daher über diese Stellen – die im Einzelfall oft erst aufgespürt werden müssen – beigebracht werden. Über die *Appartementbesitzer* kann das Meldeamt der Gemeinde Aufschluß geben.

Neben diesen amtlichen Quellen besteht auch die Möglichkeit, durch zusätzliche *Kirchenbesucherzählungen* während der Saison-

Statistische Angaben über den Fremdenverkehr in der Pfarrgemeinde
für das Jahr 197 . . .

<i>Ankünfte</i>			<i>Übernachtungen</i>	
	Anzahl	Prozent	Anzahl	Prozent
Insgesamt				
Inländer				
Ausländer				
davon aus BRD*				
Belgien				
Dänemark				
Frankreich				
Großbritannien				
Niederlande				
Ostblockstaaten				
Österreich*				
Schweden				
Schweiz*				
USA				

		Anzahl	Prozent
Winterhalbjahr (1. 11.–30. 4.)	Ankünfte insgesamt		
	davon Ausländer		
	Übernachtungen insgesamt		
Sommerhalbjahr (1. 5.–31. 10.)	davon Ausländer		
	Ankünfte insgesamt		
	davon Ausländer		
	Übernachtungen insgesamt		
	davon Ausländer		

<i>Verfügbare Betten</i>	am 28./29. 2.	am 31. 8.
in gewerbl. Beherbergungsbetrieben, Kurheimen und Erholungsheimen für Erwachsene		
in Privatquartieren		
Anzahl der gew. Beherbergungsbetriebe, Heime etc.		
Anzahl der Privatquartiere		

Aufgliederung nach der Art der Unterkunft im Kalenderjahr

Art der Unterkunft	Ankünfte	Übernachtungen
Gewerbl. Betrieb		
Kurheime, Erholungsheime für Erwachsene		
Privatquartiere		
Heilanst., Sanatorien		
Kindererholungsheime, Jugendherbergen		
sonstige Unterkünfte		
Campingplätze		

* Das jeweils eigene Land ist wegzulassen.

zeiten Einblick in den Einfluß des Tourismus auf das Pfarrleben zu bekommen. So könnten Zählungen am letzten Sonntag im Juli und am letzten Sonntag im Februar durchgeführt werden. Aus den Unterschieden in der Kirchgangsfrequenz zu den „normalen“ Zählsonntagen könnte geschlossen werden, wie viele Gäste am Gottesdienst teilnehmen. Es muß dabei aber in Rechnung gestellt werden, daß ein Teil der Einheimischen während der Saison seltener den Sonntagsgottesdienst besucht*.

Falls der Wunsch besteht, den Kirchenbesuch exakt zu analysieren, so kann auch eine *genaue Analyse der Kirchenbesucher* erfolgen. Durch Helfer wird an jeden Kirchgänger ein vorgedrucktes Befragungsblatt ausgegeben, das noch während der Messe ausgefüllt und abgesammelt wird. Man kann dann auszählen, wie viele Frauen, Männer, Einheimische, Fremde etc. anwesend waren.

Angaben über die eigene Pfarrei bzw. Ortsgemeinde können aber auch *Publikationen* entnommen werden. Als Herausgeber wären hier besonders die *Landesverkehrsämter* und die *Statistischen Zentralämter* zu erwähnen. So wird z. B. in den „Statistischen Nachrichten“ des Österreichischen Statistischen Zentralamtes laufend über den Fremdenverkehr berichtet, und in den Beiträgen zur Österreichischen Statistik erscheint jährlich ein Band über den Fremdenverkehr in Österreich mit detaillierten Angaben über jede einzelne Fremdenverkehrsgemeinde.

3. Errechnung von Kennziffern:

Aufenthaltsdauer, Auslastungsgrad u. a.

Für die Beurteilung ist nicht nur interessant, wie viele Gäste den Ort besucht haben und wie viele Nächtigungen insgesamt zustandegewonnen sind, sondern wir sollten auch wissen, wie lange die Gäste im Durchschnitt bleiben, und zwar die Gäste im allgemeinen wie auch bestimmte Gästegruppen.

Weiters wäre der *Auslastungsgrad der Bettenkapazität* festzustellen. Zu welchen Zeiten ist die vorhandene Kapazität gut, zu welchen

schlecht ausgelastet. Der durchschnittliche Auslastungsgrad der Sommer- oder Wintersaison gibt aber noch keine Auskunft über *Spitzenbelastungen*. Wenn im Sommer auch 30% der Betten im Durchschnitt leer stehen, so kann Mitte August doch der Ort voll ausgebucht sein. Es ist aber auch wichtig, eventuell auftretende Zeiten extremer Auslastung festzuhalten. Wenn etwa zu Weihnachten jedes Gästebett im Ort belegt ist, so wird man kaum umhin können, sich für die Betreuung der vielen Gäste etwas einfallen zu lassen, sich aber auch um die starke Belastung bei Vermietern und dem gesamten Personal zu kümmern. Eine entsprechende Gestaltung der Liturgie, Weihnachtsfeiern in den Beherbergungsbetrieben etc. wären am Platz. Das alles will aber vorbereitet sein. Bei einem überwiegenden Weekend- oder Kurzeittourismus könnte z. B. die Predigt in Gestalt eines Impulsreferates aufgebaut werden, das einen einmaligen kräftigen Denkanstoß vermittelt. Sind aber in der Gemeinde häufig Familien zu Gast, die drei bis vier Wochen bleiben, oder besteht das Publikum aus längerbleibenden Kurgästen, so wird sich gewiß eine andere Strategie empfehlen, da diese Personen mehrere Sonntage anwesend sein werden und zudem eine intensivere persönliche Kontaktnahme möglich ist.

Mit diesen Hinweisen dürfte der Wert einer Situationserhebung einigermaßen deutlich geworden sein. Für die Durchführung empfiehlt sich das Schema Seite 352.

Georg Hager

Aufgaben und Ausbildung der Pfarrgemeinderäte in Tourismusgemeinden

Der folgende kurze Erfahrungsbericht soll anregen, der Ausbildung von Fachreferenten in den Pfarrgemeinderäten der Tourismusgemeinden erhöhte Aufmerksamkeit zu widmen. red

Im Gegensatz zu anderen Pfarreien ergibt sich für die Leitung einer Tourismuspfarre eine *doppelte Aufgabe*: einmal muß die ständig dort wohnhafte einheimische Gemeinde

* 47% der in Kärnten im Fremdenverkehr Beschäftigten gehen in der Saison seltener zum Sonntagsgottesdienst, in Tirol sind es nur 24% (IKS, Religionsoziologische Aspekte des Tourismus in Kärnten bzw. Tirol, Wien 1971).

gesehen werden, und zum zweiten muß die vorübergehend zugezogene Menschengruppe von Gästen und das im Dienste an den Gästen stehende Personal im weitesten Sinne gesehen werden. Von der Struktur der Pfarre und der Pfarrgemeinderäte her ergibt sich von selbst, daß beide Aufgaben von dem aus der ständigen Bevölkerung sich rekrutierenden Pfarrgemeinderat wahrgenommen werden müssen.

Im einzelnen handelt es sich dabei etwa um folgende *Aufgabenbereiche*:

1. die Vorbereitung der Gemeinde auf ihre Gastgeberrolle;
2. die begleitende Sorge für die Gemeindeglieder in der Saison;
3. die Sorge um spezielle Menschengruppen mit ihren Sondersituationen (Gastgewerpersonal, Schilehrer, Bergführer, Segellehrer, Unterhaltungsmusiker . . .);
4. die seelsorgliche Begleitung der Gäste für die Dauer ihres Aufenthaltes in der Gemeinde.

Ein Teil dieser Aufgaben wird vom gesamten PGR des Ortes wahrgenommen werden müssen, ein Teil wird sicher einem eigenen Fachausschuß Tourismus in der Pfarre oder wenigstens einem zuständigen Referenten innerhalb des PGR übertragen werden können.

Für die zuständigen diözesanen oder regionalen Stellen, deren Aufgabe die Betreuung der Pfarrgemeinderäte und deren Ausbildung ist, ergeben sich daraus folgende *Konsequenzen*:

1. im Kontakt mit dem Klerus der betreffenden Orte die Pfarrgemeinderäte auf die Breite ihrer Verantwortung hinweisen, die sich aus der speziellen Situation als Tourismusort ergeben (*sensibilisieren*);
2. Gemeindeleitung und PGR für ihre Aufgabe an Gemeinde, Personal und Gästen entsprechend *motivieren*;
3. die Träger der Tourismuspastoral auf pfarrlicher Ebene durch geeignete Bildungsvorgänge für ihre Aufgaben *ausbilden*.

Aus meiner bisherigen Erfahrung in diesem Kreuzungsfeld von Tourismuspastoral und PGR-Schulung kann ich folgendes berichten:

Die Probleme, die mit dem Tourismus in die Gemeinde kamen, wurden früher mehr negativ gesehen, und es mußte erst ein Ausgleich zwischen den Interessen der Gäste und der Einheimischen gesucht werden. In unserer Pfarrei versuchten wir schon 1965 einen Pfarrgemeinderat zu wählen, der echt alle Schichten der Bevölkerung (Bauern, Arbeiter, Gewerbetreibende) zur Mitarbeit heranziehen sollte. Damit waren die im Tourismus des Ortes Engagierten und Betroffenen in stärkerem Maße vertreten.

In den Jahren 1964 bis 1970 haben wir in der Erzdiözese Salzburg vor allem versucht, den Klerus für die Aufgaben einer positiven Tourismusseelsorge zu interessieren und die darin liegenden seelsorglichen Chancen für die eigene Gemeinde und die Gäste aufzuzeigen. Dies geschah in mehreren diözesanen, regionalen und dekanatsweisen Zusammenkünften der Priester. Im allgemeinen wurde dabei auf den Einsatz von Referenten und Vorträgen verzichtet und mehr versucht, die gemachten Erfahrungen der Seelsorger zu sammeln, zu sichten, zu interpretieren und die positiven Ansatzpunkte herauszusuchen. Im Rahmen der Vorbereitung der Diözesansynode 1968 wurden die Fragen der Tourismusseelsorge eingehender studiert, und die verschiedenen Äußerungen in kirchlichen Dokumenten zeigen bereits einen deutlichen Wandel in der Einstellung zum Tourismus im Sinne einer verstehenderen Haltung. Die Zusammenarbeit mit den verschiedensten öffentlichen Stellen (Landesfremdenverkehrsamt, Kammern, Verkehrsvereine und Verbände . . .) wird verstärkt.

Nach 1968 beginnt im Rahmen des Seelsorgeamtes die Schulungstätigkeit für die neugewählten *PGR-Mitglieder*. Dekanatsweise kommen die Gewählten zu Schulungsnachmittagen zusammen. Zuerst ist eine allgemeine Einführung in die Aufgaben der PGR-Mitglieder, dann Arbeitskreise mit Referenten für die einzelnen Fachausschüsse: Liturgie, Presse und Öffentlichkeitsarbeit, Caritative Dienste, Bildungsarbeit usw. In den meisten Dekanaten gelingt es, dort auch zum ersten Male pfarrliche Verantwortliche für den Tourismus zu schulen. Die zur Verfügung ste-

hende Zeit ist allerdings sehr kurz (selten mehr als 90 Minuten!). Für diese Schulungen wurde eine eigene Arbeitsmappe erstellt, die viele Anregungen für die pfarrliche Arbeit in einer Tourismusgemeinde enthält*. Bei diesen Nachmittagsschulungen machten wir die Erfahrung, daß die wenigsten Pfarrgemeinderäte sich überhaupt vorstellen konnten, daß die Kirche mit dem Tourismus etwas zu schaffen hat, und noch weniger hatten eine Vorstellung darüber, was die Aufgabe der Pfarre in diesem Bereich sein könnte. Der Sensibilisierungsvorgang nahm meist soviel Zeit in Anspruch, daß kaum zu einer eigentlichen Schulung für die Aufgaben Zeit blieb. Man drückte den Leuten die Arbeitsmappe in die Hand und überließ sie ihrem Schicksal. Teilweise ging es ganz gut, teilweise war das Resultat negativ.

„Wochenende“ mit Familie

Aus dieser Erfahrung heraus versuchten wir einen anderen Weg. Ähnlich wie das Kath. Bildungswerk jährlich die Bildungswerksleiter aus allen Pfarreien zu einem Wochenende einlädt, so luden wir die Tourismusreferenten der einzelnen Pfarreien zu einem *Wochenende* ein. Die Vorbereitungsschritte waren folgende:

Winter 1972/73: Der Diözesanreferent besucht alle Kleruskonferenzen in den einzelnen Dekanaten, referiert über die Situation im Tourismus und in der Tourismusseelsorge, über die Notwendigkeit, bei der Neuwahl der Pfarrgemeinderäte im Frühjahr 1973 dafür zu sorgen, daß die Interessen des Tourismus im PGR durch einen Vertreter wahrgenommen werden, und bietet das vorhandene Behelfsmaterial an. In 15 der 17 Dekanate fanden diese Zusammenkünfte statt.

Nach den Wahlen für den PGR wurden von allen Pfarreien die Namen der Tourismusreferenten erbeten und von der Hälfte der in Frage kommenden Pfarreien auch gemeldet. Diese Referenten wurden dann zu einem Wochenende nach Bad-Hofgastein eingeladen. Das Besondere an diesen (vom Tourismusreferat organisierten) PGR-Schulungen ist:

1. Der Zeitpunkt muß außerhalb der Saison liegen, denn die meisten pfarrlichen Referenten sind selbst Gastwirte oder sonstwie im Tourismus an exponierter Stelle tätig.
2. Wir laden auch Familienangehörige mit ein und haben ein interessantes Nebenprogramm (1973 war es eine Führung und Benützung des eben neu eröffneten Thermal-Hallenbades in Hofgastein), an dem auch diese teilnehmen können.
3. Wir haben immer einen geselligen Abend eingebaut, der zu einem sehr fruchtbaren persönlichen Sich-Kennenlernen von diözesanen und pfarrlichen Verantwortlichen führt.

Diese Wochenendschulungen verfolgen das Ziel:

1. Problembewußtsein schaffen oder vertiefen;
2. fachliche Schulung durch Erfahrungsaustausch und Kurzreferate;
3. persönliche Kontakte zwischen den „Fachkollegen“;
4. spirituelle Vertiefung.

Um dieses Ziel zu erreichen, wurde folgender Arbeitsvorgang gewählt:

1. Die einzelnen Teilnehmer stellen sich vor und berichten über ihr Arbeitsgebiet und die Situation in ihrer Pfarre;
2. Gespräch über die Möglichkeiten für weitere Initiativen;
3. Vorstellung der vorhandenen und evtl. neu erstellten Behelfe, Vorschläge für deren Verwendung;
4. persönliche Beratung zu Einzelproblemen;
5. gemeinsamer Gottesdienst der Teilnehmer, in welchem auch modellhaft Möglichkeiten der Gottesdienstgestaltung erfahrbar gemacht werden.

Nach dem ersten erfolgreichen Versuch in Bad Hofgastein im Herbst 1973 wurde im Herbst 1974 ein weiteres Wochenende organisiert, zu welchem auch Pfarrgemeinderäte aus Tirol eingeladen wurden. Der Tagungsort war das Augustiner-Chorherren-Stift Neustift bei Brixen in Südtirol (vgl. den Bericht von Ch. Giner). Das Rahmenprogramm geselliger Art war im Stiftskeller, Familienangehörige besuchten während der Arbeitszeiten die

* Erhältlich im Seelsorgeamt Salzburg, A-5020 Kapitelplatz 2.

Stadt Brixen, das kulturelle Programm sah eine Führung durch das Stift, seine Bibliothek und die Pinakothek vor. Für den Herbst 1975 planen wir zwei weitere Wochenenden, eines in Neustift, vorwiegend für Teilnehmer aus dem Tiroler Anteil der Erzdiözese Salzburg, und eines in Salzburg. Beim Schulungswochenende in Salzburg ist als Rahmenprogramm die Führung in einem Spitzenhotel der Stadt und der Besuch eines musterhaften Ganzjahres-Campingplatzes geplant.

Gustav Bergmans u. a.

Aus dem Jahresbericht 1974 der Touristenseelsorge Kärnten

Mit der Gründung des *diözesanen Arbeitskreises für Tourismus*, der die Touristenseelsorge inspirieren, koordinieren und gemeinsam verantworten soll, begann 1974 eine neue Phase der Touristenseelsorge Kärntens. Durch diesen Arbeitskreis soll vor allem auch der Erfahrungsaustausch der in der territorialen und kategorialen Touristenseelsorge Tätigen sowie die Vermittlung theoretischer und praktischer Kenntnisse auf sog. Diözesantagen der Tourismuspastoral gefördert werden.

Hatte bisher ein einzelner Theologe regelmäßig in der Touristenseelsorge mitgearbeitet (und tut dies jetzt auch als Priester), so fand 1974 das erste vierwöchige *theologische Praktikum* mit drei Theologiestudenten und einem Diakon auf Camping Bresnik am Turnersee statt.

Einige Angebote

Zu Weihnachten und zu Ostern wurden in 16 Hotels *Hotelmessen* gefeiert. Im Sommer war auf 11 *Campingplätzen* von Mitte Juni bis Ende August regelmäßig am Samstag- oder Sonntagabend Messe; auch eine Reihe von *Hotelmessen*, *Berggipfel-* und „*Jäger-*“ Messen fanden statt.

Die meisten *Priester* (insgesamt waren 15 Priester im Einsatz) standen nicht nur für

die Messe, sondern für das ganze Wochenende zur Verfügung und konnten so auch seelsorgliche Gespräche, Beichtausreden u. ä. führen.

An den verschiedenen Gottesdiensten wirkten insgesamt 13 *Bands* aus ganz Österreich, aber auch aus Deutschland und (eine sehr gute Band) aus Holland mit.

Die über 200 Teilnehmer an der traditionellen „*Sternfahrt*“ aus 10 verschiedenen Campingplätzen feierten in der herrlichen Kirche des Bildungsheimes St. Georgen einen Gottesdienst und blieben nach dem gemeinsamen Mahl noch lange gemütlich beisammen.

Die *Marien-Schiffsprozession* auf dem Wörthersee wurde so gestaltet, daß auch Tausende von Zuschauern miteinbezogen wurden.

Für die Priester und die Bands mit ihren Musikinstrumenten ergaben sich erhebliche *Transportprobleme*, die aber mit Hilfe von geschenkten oder geliehenen VW-Bussen einigermaßen bewältigt werden konnten. Einzelne Klöster und Pfarreien kamen uns auch mit kostenlosem *Quartier und Verpflegung* entgegen.

Begegnung mit dem Gast

An zentraler Stelle steht für uns die Begegnung mit dem Gast, das Angebot einer *guten Predigt* und die Gestaltung von *einladenden Gottesdiensten*. Viele heutige Menschen nehmen nicht unbedingt an den Gottesdiensten ihrer Kirche teil, sondern suchen sich solche Feiern aus, die ihnen zusagen. Hier zeigt sich, daß auch der heutige Mensch ein großes Bedürfnis nach spirituellen Werten, nach Besinnung und nach echtem Dialog hat.

Im Laufe der Jahre sammeln sich ganze Touristengemeinden; neue Urlauber erfahren über die Gottesdienste, Predigten und Gesprächsmöglichkeiten zumeist durch *Mundpropaganda*. Aber auch ausdrückliche *Werbung* ist notwendig: Mit 20 Transparenten wurden unsere Gäste über unsere Dienste auf den Campingplätzen informiert. Außerdem wurden sie in kirchlichen Blättern und Kärntner Tageszeitungen angekündigt.

Bücher

Bemühungen der Kirchen um den Tourismus

1. *Roman Bleistein* (Hrsg.), *Tourismus-Pastoral: Situation – Probleme – Modelle*, Echter Verlag, Würzburg – Tyrolia Verlag, Innsbruck 1973, 269 Seiten.

2. *Freizeithandbuch für die Jugend*, hrsg. vom Evangelischen Jugendwerk Stuttgart (Redaktion: *Heinz Weißgerber*), Matthias Grünewald Verlag, Mainz – Verlag J. F. Steinkopf, Stuttgart 1974, 207 Seiten.

3. *W. Zauner* und *H. Erharter* (Hrsg.), *Schöpferische Freizeit*, Verlag Herder, Wien 1974, 112 Seiten.

1. Ursprünglich wollte die „Kath. Arbeitsgemeinschaft Urlauberseelsorge“ ein Handbuch der Tourismuspastoral herausgeben, das Predigtvorlagen, Meßtexte in verschiedenen Sprachen, Begrüßungsworte bei der hl. Messe u. ä. enthalten sollte. Das vorliegende Buch soll aber einer gewandelten Konzeption entsprechen: es soll eine eher theoretische, soziologische und pastoraltheologische Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Tourismus bringen und die Organisation sowie Modelle der Tourismus-Seelsorge darstellen. Dieses Buch möchte die Aufmerksamkeit der Pastoraltheologen und Seelsorger auf dieses Begegnungsfeld mit dem modernen Menschen lenken und auf einen Bereich hinweisen, in dem Lebenshilfe durch die Kirche besonders vordringlich erscheint.

Die Auseinandersetzung auf theoretischer Ebene wird aber durch die Konzeption als Handbuch erschwert. Das Übergewicht der Absicht, praktisch Anwendbares darzustellen, ist unverkennbar. Dennoch ist dieses Buch eine Pioniertat und verdient schon deshalb Anerkennung. Die sozialwissenschaftliche, humane Seite des Tourismus stellt nämlich derzeit noch einen blinden Fleck der Wissenschaft dar. So gibt es bisher nur wenige Arbeiten, die nach den menschlichen Problemen des Tourismus fragen. Das Verhält-

nis Gast zu Gastgeber als akkultorative Beziehung wie als Feld menschlicher Begegnung ist fast völlig unbearbeitet, sieht man davon ab, daß über akkultorative Beziehungen zwischen Gast und Gastgeber in Entwicklungsländern bereits etwas an Literatur existiert. Ein im Tourismus versierter Marktforscher staunte, als er mit diesen Aspekten der Tourismusforschung konfrontiert wurde, da ihm eine derartige Fragestellung noch nicht untergekommen sei, obwohl er viel über Fremdenverkehr gearbeitet habe.

Die theoretische und soziologische Auseinandersetzung mit dem Tourismus hat Friedrich A. Wagner – Autor des Buches „Die Urlaubswelt von morgen“ – auf sich genommen. In flüssiger Sprache und sachlich fundierten Ausführungen gibt er einen raschen Überblick über das Phänomen des Tourismus. Der Beitrag ist in seiner Kürze und Prägnanz nicht nur für jene Leser interessant, die sich zum ersten Mal mit dem Tourismus befassen, sondern ist auch für Fachleute lesenswert.

Die theologische Auseinandersetzung versucht Roman Bleistein. Zuerst, meint er, müsse in einer Pastoraltheologie über das Grundkonzept einer christlichen Lebensform gesprochen werden, und zuerst müsse man sich auch vergegenwärtigen, daß Arbeit und Freizeit nur Teilaspekte eines ganzheitlich anzusetzenden Lebensvollzuges seien. Sodann könne man sich an spezielle Teilbereiche wagen, weil dann stets der Bezug zum übergeordneten Ganzen gewahrt bleibe. Der Tourismus ist für Bleistein kein Randphänomen, sondern eine Erscheinung des heutigen Lebens, die einen essentiellen Zugang zum Verständnis des modernen Menschen öffne. Dazu zitiert er ein Wort von Papst Paul VI., daß der Tourismus es erlaube, besser zu erkennen, was ein Mensch sei, und daß der Tourismus mehr eine Suche nach Erlebnis als nach Ruhe sei. Der Mensch, so resümiert Bleistein, werde so nicht mehr im Horizont der Arbeitswelt angesiedelt, die das Verlangen nach Erlebnis nicht absättige, sondern Monotonie und Mühsal verursache. Im Tourismus könne der Mensch vor allem das Erlebnis der Freiheit gewinnen. Diese

Freiheit sei aber stets der Gefahr ausgesetzt, durch Manipulation aufgehoben zu werden. Eine der wesentlichen Aufgaben der Kirche im Rahmen der Tourismuspastoral kann dann wohl darin gesehen werden, daß dem Menschen dieser Freiraum erhalten und gesichert wird. — Diese grundlegenden Betrachtungen zur Tourismuspastoral werden ergänzt durch die Darstellung einer Vielzahl konkret erarbeiteter Modelle der Kur- und Tourismuseelsorge. Eugen Weiler berichtet über Hinterzarten, Herbert Hausy schildert einen konkreten Fall von Campingseelsorge, Gregor Ruf stellt die Autobahnkirche vor, Max Rößler zeigt Tourismuspastoral am Beispiel Mallorca.

Breiten Raum in diesem Buch nehmen organisatorisch-praktische Abschnitte ein: da werden mannigfache kirchenamtliche Dokumente über Tourismus und Urlaub abgedruckt, Worte von Päpsten, bischöfliche Richtlinien etc., da werden die Organisationen innerhalb der Tourismuseelsorge dargestellt, Adressenlisten beigelegt, so daß dieses Buch durchaus auch als Nachschlagewerk zu verwenden ist. Bei grundsätzlicher Zustimmung seien aber auch einige Mängel vermerkt: So ist die Liste der Mitarbeiter der Tourismuseelsorge leider bereits nicht mehr up to date. Es wäre gewiß überlegenswert, ob in einem gebundenen Buch nicht besser nur die Organisationslinien und ihre nationalen Abweichungen darzustellen seien. Vielleicht sollte man auch nur die Anschriften der Organisationen angeben, da sie weniger der Fluktuation unterworfen sind als die konkreter Mitarbeiter. Weiters könnte die Liste der Organisationen um Forschungsinstitute, Fremdenverkehrsämter u. ä. ausgeweitet werden. Die Literaturliste eines Handbuches sollte möglichst nur Bücher und hier vor allem solche jüngsten Erscheinungsdatums umfassen. Relevante Zeitschriften sollten tabellarisch aufgeführt werden.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß zwar der Durchbruch von der reinen Praxis zur Theorie versucht wurde, daß aber letzten Endes der Gesichtspunkt der praktischen Anwendbarkeit gesiegt hat. Dadurch stellt das Buch vielfach eine Zusammenstellung nicht organisch verwachsener Einzelinhalte dar.

Das Buch versucht aber zu zeigen, daß Tourismuspastoral mehr sein kann, als etwa nur das Verteilen von Gästebriefen: eine lebendige Auseinandersetzung mit dem Menschen unserer Tage.

2. Der Titel dieses Buches ist etwas zu weit gefaßt und verspricht daher auch mehr, als er halten kann. Von Freizeit und von Jugendarbeit wird jeweils nur jenes Teilgebiet behandelt, das längere Urlaubsaufenthalte Jugendlicher in geschlossenem Verband beinhaltet. Schwerpunktmäßig wird die Organisation und Durchführung von Jugendlagern dargelegt, doch wird auch versucht, in andere Bereiche auszugreifen: Familienferien, Begegnung Jugendlicher im Feriencamp mit Ausländern und behinderten Kindern, Skikurse, Hobbyferien. Der an der Organisation derartiger Unternehmen interessierte Leser findet zahlreiche nützliche Hinweise über Planung, Vorbereitung, Ausschreibung und Gestaltung solcher Vorhaben einschließlich diverser Briefbeispiele, Programmvorschläge etc. Darüber hinaus sind wichtige Adressen bundesdeutscher Institutionen sowie ausländischer Touristikvertretungen angegeben. Diese Adressen sind auf den bundesdeutschen Jugendarbeiter zugeschnitten und für Leser aus Österreich und der Schweiz nur bedingt brauchbar.

In einem kleinen Kapitel befaßt sich das Buch auch mit ideellen Fragen unter dem Titel „Welchen Stellenwert hat der Urlaub?“ Zunächst wird untersucht, welche Relation zwischen Urlaub und Arbeit besteht. Weiters werden Fragen der Urlaubserwartung und Urlaubsplanung sowie des „Wofür?“ des Urlaubes gestellt. Es wird eine Integration von Arbeit und Freizeit sowie von Persönlichkeit und Religiosität versucht. Abschließend werden einige pastoraltheologische Überlegungen zum Thema „Verkündigung im Urlaub“ angestellt. — Zu empfehlen ist dieses Buch für Leiter von Jugendgruppen, Jugendreiseleiter, Jugendseelsorger sowie alle jene, die Urlaubsfahrten mit Jugendlichen organisieren wollen oder müssen. Ausdrücklich sei abschließend aber auf die Gefahr hingewiesen, daß bei einer zu straffen Planung u. U. „Freizeit“ zur „Un-frei-Zeit“ werden kann.

3. Die 35. Österreichische Pastoraltagung (Weihnachten 1973) in Wien war dem Thema „Schöpferische Freizeit“ gewidmet. Der Tagungsbericht umspannt ein breites inhaltliches Feld, ausgehend von Arbeitswelt und Gesundheit über die architektonische Gestaltung von Freizeitflächen, Fest und Feier im Alten Testament als Freizeitmodelle bis zur Diskussion pastoraler Aufgaben im Freizeitbereich und im Tourismus. Eine so umfassende Sicht des Themas bringt eine starke Heterogenität der Beiträge mit sich und läßt zwangsläufig Lücken zwischen den Einzelbeiträgen sichtbar werden. Das inhaltliche Spektrum konnte nicht überall gleichmäßig abgedeckt werden und ist im Bereich pastoraler Ansätze merklich verdichtet.

Der Bericht beginnt mit einer zusammenfassenden Sicht der Industriegesellschaft und den in ihr gültigen Arbeitsbedingungen von *Walter Suk*. – *Walter Hollenweger* zeigt in seinem Beitrag „Schöpferische Freizeit“, daß das Unerwartete, das Wunder intensiv mit dem Schöpferischen zu tun hat. Zudem heiße „schöpferisch leben“ auch „gefährlich leben“, weil man sich dem Umstrukturieren der bisherigen Ordnung aussetze. Dies könne großes Unbehagen erzeugen. Es können Einsichten gewonnen werden, die auf dem Boden der bisherigen Erfahrungen als „unerhört“ empfunden werden können. Zur Wiedergewinnung des Schöpferischen brauche es Menschen, die über die Grenzen der heutigen Kunst, des heutigen Denkens hinausgingen.

Die Freude als wesentliches Merkmal von Fest und Feier im Alten Testament, dem sich als zweites wesentliches Motiv die Bußgesinnung hinzufügt, arbeitete *Alfons Deissler* in seinem Referat zum Thema „Fest und Feier – biblische Freizeit als Modell für heute“ heraus. Gott habe sich in seiner absoluten Freiheit selbst transzendiert und zum Gott für Welt und Mensch verfaßt. Die Zuwendung zu ihm wird so zugleich eine Zuwendung zu seiner Welt und zu seiner Menschheit. Die kreative Aktion in der Welt und an der Welt sei daher eine fundamentale Selbstverwirklichungsform des Menschen. Damit die werkende Zuwendung zur Welt aber nicht Versklavung werde, wurden die Freizeiträume eingeführt, die der dankbaren und

frohen Zuwendung an Gott dienen sollten. Die Arbeit wird so nicht als Entfremdung verstanden, sondern als Mit- und Nachvollzug der schöpferischen Zuwendung Gottes zur Welt. Gelte die Arbeit vordringlich der Sachwelt, so sei das Feiern in besonderer Weise der „Du-Welt“ des Menschen zugewendet, sowohl dem „Du“ des Offenbarungsgottes wie dem „Du“ des Mitmenschen. – „Der Entwurf eines christlichen Ethos“ von *Alfons Auer* wurde in *Diakonia* abgedruckt (gekürzt, Jg. 5, 1974, 96–101).

Die pastoralen Aufgaben im Freizeitbereich präzisiert *Roman Bleistein* in fünf Thesen. Freizeit sei im Sinne bisheriger Pastoral ein Bereich, in den Sinn erst eingebracht werden müsse, während im Gegensatz dazu Arbeit a priori als sinnvoll angesetzt werde. Darin drücke sich ein Ressentiment gegenüber der Freizeit aus. Es müsse daher zuerst bestimmt werden, was Freizeit sei, um dann vor allem von hier aus pastorale Aufgaben abzuleiten. Weiters müsse Freizeit in den Gesamtlebenszusammenhang rückintegriert werden. Die willkürliche Trennung in Arbeit und Freizeit sei aufzuheben. Freizeit dürfe nicht als Kompensation jener Schäden angesetzt werden, die aus der Arbeitszeit resultieren. Vielmehr müsse die ganze Gesellschaft dahingehend geändert werden, daß Zwänge reduziert und die Wahlmöglichkeiten im Sinne einer relativen Freiheit erweitert würden. Die Kirche solle keine „Freizeitangebote“ erstellen, da sie damit in Konkurrenz mit anderen Angeboten komme, wie dies bereits bei der sonntäglichen Eucharistiefeyer der Fall ist. Anpassung nütze hier nichts. Von der Kirche werde soziales Engagement und spirituelle Orientierung gefordert. Gesucht seien nicht eine spezifische Freizeit- oder Arbeitspastoral, sondern eine Pastoral, die beide Lebensbereiche umgreife. Einer Segmentalisierung des Lebens müsse man widerstehen, da sich die frohe Botschaft an alle Menschen in allen Lebenslagen wende.

In seinem Beitrag „Kirchliche Dienste an den Urlaubern unterwegs“ stellt *Hans Joachim Schramm* fest, daß sich die Einstellung der Pastoral auf eine durch Wandlungen im gesellschaftlichen Leben geänderte Situation in

der Kirche nur sehr zaghaft durchsetze. Initiativen an der Basis und die dabei gewonnenen Erkenntnisse hätten nur gelegentlich Eingang in das Pastorkonzept der Kirche gefunden. Im Tourismus sei es umgekehrt gewesen: Ein schon früh erstelltes Konzept der Kirchenführung sei bis heute nicht voll verwirklicht worden. Es gelte zunächst, die Menschen in der rechten Weise auf den Tourismus vorzubereiten und sie zu einer vernünftigen Praxis des Tourismus zu ertüchtigen. Die Begriffe „rechte Weise“ und „vernünftige Praxis“ werden allerdings weder definiert noch auf das zugrunde liegende Konzept hinterfragt. Weiter fordert er den Dienst an den Mitarbeitern des Tourismus, da es von der Einstellung der Hoteliers, Gastwirte und anderer Dienstleistungsberufe abhängt, welche Entwicklung der Tourismus am Urlaubsort nehme. Das rechte Berufsethos sei daher in diesen Berufsgruppen zu wecken. Alle diese Dienste der Kirche an den Mitarbeitern im Tourismus dienen indirekt den Touristen, doch müssten sie in den Urlaubsorten ergänzt werden durch spezielle Dienste an den Gästen. Diese Dienste der Kirche sollten darauf bedacht sein, den Urlaubern eine lebensgerechte Erholung zu bieten. Sie sollten den Charakter von Angeboten haben und müssten attraktiv für den Urlauber sein. Zu diesen Diensten zählt er die Feier des Gottesdienstes, insbesondere die Gestaltung der Predigt, Vorträge und Gesprächsrunden, Gästegrüßbriefe und Ferienkindergärten. Im Pfarrzentrum sollten Räume für Vorträge, Gesprächsrunden und Hobbyräume zur Verfügung stehen. Die Kirche müsse aber vor allem dorthin gehen, wo die Menschen seien, denen der Dienst gelte. Daher sollte sie den Touristen auch auf den Campingplatz folgen und Kontakt suchen: über Kinderstunden, Diskussionsrunden und Gottesdienste im Freien. Gerade in der Touristenpastoral gelte es immer wieder neue Wege zu beschreiten.

Wolf Dietrich Zuzan, Salzburg

Mitarbeiter dieses Heftes

Wilhelm Zauner ist Professor für Pastoraltheologie an der philosophisch-theologischen Hochschule der Diözese Linz.

Hermann Josef Schmitz, Dipl. theol., wirkt an der Akademie der Diözese Rottenburg und ist Doktorand bei Prof. Küng.

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

Horst P. Goldstein wirkte mehrere Jahre in Chile.

Paul M. Zulehner ist Professor für Pastoraltheologie und -soziologie an der Universität Passau.

Walter Stolz, Dipl. theol., absolviert ein Ergänzungsstudium in Sozialwissenschaften an der Universität Konstanz und ist nebenamtlich als Religionslehrer tätig.

Bruno Bischof ist Pfarrer in Baiersbrunn.

Chrysostomus Giner ist Abt des Chorherrenstiftes Neustift bei Brixen und Leiter des Tourismuszentrums Neustift.

Wolf-Dietrich Zuzan ist Psychologe, Leiter des psychologischen Beratungsdienstes des Kuratoriums für Verkehrssicherheit in Salzburg.

Georg Hager ist Pfarrer in St. Gilgen, Verantwortlicher für Tourismuspastoral in der Erzdiözese Salzburg und Leiter des Arbeitskreises Tourismus im Österreichischen Pastoralinstitut.

Gustav Bergmans ist Campingseelsorger und Verantwortlicher für Tourismuspastoral in der Diözese Gurk-Klagenfurt.

Büchereinflauf

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

Antes Peter – Biemer Günter (Hrsg.), Weltreligionen im Religionsunterricht – Sekundarstufe II, Don Bosco Verlag, München 1975

Audinet Jacques – Dubuisson Odile, Unser Kind braucht Religion. Elternbuch zum Religionsunterricht, 1.–3. Schuljahr, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1975

Caritas der Gemeinde – Arbeitshilfen. 3. Serie – Frühjahr 1975, hrsg. v. Caritas-Konferenzen Deutschlands, Gemeinschaft der Vinzenzkonferenzen Deutschlands und Referat Caritas und Pastoral im Deutschen Caritasverband, Freiburg 1975

Gauly Heribert, Menschen begegnen Jesus. Biblische Meditationen, Don Bosco Verlag, München 1975

Hoffmann Paul – Eid Volker, Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1975

Läpplé Alfred, Von der Exegese zur Katechese. Werkbuch zur Bibel, Band 1: Das Alte Testament I, Don Bosco Verlag, München 1975

Pilz Josef A., Alles ist einmal Anknüpfung. Meditationen, Verlag Carinthia, Klagenfurt 1975

Sandfuchs Wilhelm (Hrsg.), Ich glaube, Echter Verlag, Würzburg 1975

Schrodi Alfons (Hrsg.), Gotteswort im Kirchenjahr 1975. Lesejahr A, dritter Band, Die Zeit nach Pfingsten, Echter Verlag, Würzburg 1975

Vanetz Hermann-Josef, Der Glaube weiß um die Zeit. Zum paulinischen Verständnis der „Letzten Dinge“, Verlag Schweizerisches katholisches Bibelwerk, Fribourg 1975

Vrbecky Johannes, 5 Arbeitsblätter zum Alten Testament und Lösungsheft, Verlag Herder, Wien 1975

Weiler Rudolf – Weinbacher Jakob (Hrsg.), Pacem in Terris. Die Friedenszyklika Johannes XXIII., Verlag Herold, Wien – München 1974

Wiener Josef – Erharder Helmut (Hrsg.), im Auftrag des Österreichischen Pastoralinstituts, Zeichen des Heils. Leitideen künftiger Sakramentenpastoral. (Österreichische Pastoralratung, 2.–4. Januar 1975), Verlag Herder, Wien 1975

Pro Oriente, Konziliarität und Kollegialität; Das Petrusamt, Christus und seine Kirche [1.–3. Theol. Konferenz 1970–71], Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien – München 1975

Leitartikel

Günter Biemer

Jugend vor der Berufsbarriere

1. Situation:

Fehlende Ausbildungs- und Arbeitsstellen für Absolventen von Hauptschulen,

höheren Schulen,

Hochschulen

In der Europäischen Gemeinschaft sollen 1,5 Millionen junger Menschen zwischen 15 und 25 Jahren arbeitslos sein. Das sind ein Drittel aller Arbeitslosen¹. Das Phänomen ist für uns neu und vielschichtig in den Erscheinungsformen. Entlaßschüler mit Hauptschulabschluß (15 Jahre, BRD) finden nur mit Mühe eine ihren Neigungen und Fähigkeiten entsprechende Lehr- bzw. Arbeitsstelle, zum Teil bleiben sie ohne Arbeitsmöglichkeit. Abiturienten und Schüler mit mittlerer Reife nehmen einen Teil der Lehrstellen ein, die bisher Bewerbern mit Hauptschulabschluß offenstanden. Die Zulassung zu den Hochschulen und Universitäten wird auf Grund des Notendurchschnitts im Abschlußzeugnis durch eine Vergabestelle reguliert, die ohne die erforderliche differenzierte Berücksichtigung landesüblicher Notenusancen rechnet. Es ist ein Rückstau von Jugendlichen entstanden zwischen Zubringerschulen und weiterführenden Schulen bzw. Hochschulen, ebenso zwischen Schule und Arbeitswelt. Bildungs- und Ausbildungskapazitäten werden rationiert.

Auch Hochschulabsolventen, die sich für das Lehramt an Gymnasien, für das Forstamt, für die juristische Laufbahn usw. vorbereitet haben, können trotz bestandener Examina neuerdings nur noch zum Teil Ausbildungsstellen erhalten; die Zulassung zum Referendariat ist begrenzt. Zuständige Dienststellen verweisen in der Begründung dieser Maßnahmen darauf, daß die zur Verfügung stehenden Planstellen weitestgehend und auf Jahre besetzt seien.

Im gleichen Zeitraum sind durch das neue *Berufsausbildungsgesetz* mit seinen spezifischen Anforderungen an Ausbilder und Ausbildungsstätten viele Lehrstellen in Kleinbetrieben weggefallen. Konzerne, Großunternehmen und kleinere Betriebe haben die Aufnahmequote von Lehrlingen aus Rentabilitätsgründen im Blick auf die gegenwärtige Marktlage gesenkt.

Ursachen:

Rezession,
Reduktion von
Lehr- und Arbeitsstellen,
geburtenstarke Jahrgänge, zu wenig am
Bedarf orientierte
Bildungspolitik

Diese Tatsachen, die nur sporadisch publiziert werden und weder im einzelnen analysiert noch im Zusammenhang erarbeitet sind, weisen auf ein Symptom hin, das verschiedene Ursachen hat. Solche sind die rezessive Wirtschaftslage, die Reduktion von Lehrstellen und Arbeitsplätzen, die geburtenstarken Jahrgänge Jugendlicher, vor allem Fehleinschätzungen in der Bildungspolitik, die einseitig um eine höhere Qualifikation einer immer größeren Zahl von Jugendlichen bemüht war, aber auf die Schaffung entsprechend großer Aus-

¹ Kommentar des Südwestfunks am 22. Juli 1975.

	bildungskapazitäten und auf die reale Bedarfslage des Arbeitsmarktes zu wenig achtete.
2. Folgen: Leistungsdruck in den Schulen	Unter den Konsequenzen, die sich angesichts des Rückstaus Jugendlicher vor der Ausbildungs- und Berufsbarriere zeigen, ist die erste erhöhte Leistungsdruck in den Schulen. Der Run auf gute Noten führt bereits zur Reduzierung der ohnehin beschränkten erzieherischen Möglichkeiten im Aufgabenbereich der Schule zugunsten effizienter Wissensvermittlung.
Reduktion emotionalen und kreativen Lernens	Eine weitere Folge ist die Fixierung auf Stoffreproduktion anstelle der notwendigen Anleitung zu emotionalen und kreativen Lernprozessen, die dem Utilitarismus geopfert werden. Die Wirtschaftsmaxime der Profitmaximierung hat ihr Analogon in der Maximierung der Wissensvermittlung gefunden.
Berufsumschulung oder arbeitslos	Bei ausgebildeten jungen Arbeitern, Kaufleuten, Akademikern steht in der gegenwärtigen Arbeitsstellensituation entweder eine Berufsumschulung an, die ihren Fähigkeiten und Neigungen weit weniger entspricht, oder ein inhaltsloses Dasein mit Arbeitslosenunterstützung. Es sieht so aus, als wachse in den nächsten Monaten und Jahren ein zum Teil hochqualifiziert ausgebildetes Jungproletariat heran, dessen wichtigste Intention wohl auf Veränderung der bestehenden wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse gerichtet sein dürfte.
revolutionäres Jungproletariat	
3. Praktisch- theologische Wertung:	Was kann aus praktisch-theologischer Sicht zu diesem Prozeß gesagt werden? Die in der Kirche vorhandenen Grundsätze sind zwar allgemein, aber einschlägig. Das II. Vatikanum fordert, daß „dem Menschen alles zugänglich werden (muß), was er für ein wirklich menschliches Leben braucht“, und daß dazu neben dem „Recht auf eine freie Wahl des Lebensstandes und auf Familiengründung“ die Arbeit gehört (Gaudium et spes 26); daß „ausreichende und für den einzelnen passende Arbeitsgelegenheit, verbunden mit der Möglichkeit ausreichender technischer und fachlicher Ausbildung, bereitsteht“ (ebd. 66). Einschlägige Theologien weisen darauf hin, daß Arbeit Partnerschaft bei der Entfaltung der Schöpfung und Beitrag zur Heilsordnung sei, daß der Beruf im Sinnhorizont der Lebenserfüllung gewählt und ausgeübt werden soll ² . — Auch wenn daraus keine Forderungen einzelner auf bestimmte Berufsausbildung und -ausübung abgeleitet werden können: Keinem Menschen darf die Möglichkeit vorenthalten werden, seinen Fähigkeiten entsprechend an der Gesellschaft und Schöpfung mitzuarbeiten. Voraussetzung dazu ist aber die Erreichung fachlicher Qualifikationen zumindest im Jugendalter (und darüber hinaus).
Recht auf Arbeit . . .	
. . . als Teilnahme an der Schöpfung . . .	
. . . und als Lebenserfüllung	
Frustrationsschwelle im Sozialisierungs- prozeß . . .	Altersspezifisch zeigt sich die Berufsbarriere Jugendlicher aus lern- und entwicklungspsychologischer Sicht so, daß just in einem entscheidenden Zeitpunkt des Sozialisierungspro-

² Vgl. z. B. A. Auer, Christsein im Beruf, Düsseldorf 1966, und viele andere.

zesses, verstanden als „das Hineinwachsen des einzelnen in die Gesellschaft“ (R. Oerter), also bei der Entstehung und Verwirklichung des Lebens- und Berufsplanes (E. Spranger) eine Frustrationsschwelle entstanden ist. Diese Barrierensituation muß dazu führen, daß die jugendspezifische Frage nach dem Sinn des Daseins unerträglich gesteigert wird oder in unerhörtem Maße Apathie und Anpassung gefördert werden³. — Versteht man Humanisierung des Lebens und der Arbeitswelt im Sinne der zitierten Pastoralkonstitution, so ist zu sagen, daß unsere Gesellschaft den betroffenen Jugendlichen inhumane Verhältnisse zumutet. Bei dieser künstlich geschaffenen Perversion des Sozialisierungsprozesses muß mit einem kräftigen Rückschlag auf die für Sinnorientierung und praktische Lebensermöglichung Verantwortlichen gerechnet werden.

... führt zu mangelnder Sinnorientierung und/oder zu apathischer Anpassung

4. Mögliche Maßnahmen:

1. öffentlicher Diskurs

2. sorgfältige Analyse

3. Orientierungshilfen

4. Mitsprache von Nichtproduzenten

5. Umdisponieren der Finanzmasse, um Reduktion der Arbeitsplätze zu vermeiden

„Reden ist nichts im Vergleich zum Tun“, schrieb J. H. Newman. Was ist zu tun?

Das Problem muß deutlicher in den öffentlichen Diskurs gebracht werden, besonders auch bei den Kirchen, in der kirchlichen Sozial- und Jugendarbeit.

Es sollten kurzfristig statistische Übersichten geschaffen werden, die die Tragweite und die Ursachen analysieren lassen; denn es besteht Grund zur Annahme, daß es sich nicht nur um ein wirtschaftliches Konjunkturphänomen handelt, da Konjunkturschwankungen in der Vergangenheit Jugendliche nicht in ähnlicher Weise betroffen haben.

Es geht darum, Jugendlichen im direkten Gespräch Problematisierungs- und Orientierungshilfen anzubieten, die zum Verstehen und Bewältigen der Situation beitragen. Nicht Beschwichtigung und Verdrängung, sondern rationale Verarbeitung ist dabei die Aufgabe mit dem Ziel, die Veränderung des Veränderbaren vorzubereiten. Die Tatsache, daß man als Angehöriger geburtenstarker Jahrgänge leben muß, braucht und darf nicht dazu führen, daß man auf einen sinnvollen Beruf verzichtet.

In der christlichen Gesellschaftslehre steht m. E. die Frage an, inwieweit die einseitigen Produzenteninteressen die gegenwärtige Situation unter Jugendlichen mitverursacht haben, inwieweit durch institutionalisierte Mitsprache von Nichtproduzenten beim Entwurf von Orientierungsplänen für die Wirtschaft ein Fließgleichgewicht zugunsten der Humanisierung zustande gebracht werden könnte⁴.

Finanz- und Bildungspolitiker müssen sich, ebenso wie Unternehmer, fragen lassen, ob die Reduktion von Ausbildungs- und Arbeitsstellen, ob besonders auch die (zeitweilige) Einstellungssperre in Lehrberufen zu einer Zeit, da größere Jahrgänge und geringere Finanzmittel zur Verfügung stehen, nicht zu einer Existenzprobe der demokratischen

³ Vgl. gemeinsame Synode der Bistümer der BRD, Ziele und Aufgaben der kirchlichen Jugendarbeit, Kapitel 2.

⁴ Vgl. O. Sik, Der dritte Weg, Hamburg 1972, 428.

6. Problematisierung des Leistungsbegriffes ⁵

Struktur führen muß und ob es nicht notwendig wäre, deshalb die Finanzmasse anders zu disponieren.

Religionspädagogik und Pädagogik ist gefragt, wie der an Wirtschaft und Industrie orientierte Leistungsbegriff problematisiert und jedenfalls für den Bildungssektor ersetzt werden kann. Denn hier geht es nicht (nur) um die Effizienz in der Reproduktion vorhandenen Wissens, sondern darum, das zu erbringen, was das individuelle und gesellschaftliche Leben freier, sinnvoller und besser macht ⁶.

Menschen in der aussichtsreichsten Zeit ihres Lebens Aussichtslosigkeit für Ausbildung und Beruf zu demonstrieren, kann nicht lange gutgehen, weder für die Gesellschaft insgesamt, noch für die Kirche im besonderen, wenn sie sich dieses Problems nicht annimmt.

⁵ Vgl. dazu: Ausschuß 13 „Kirche und Welt“ der Wiener Synode, 2. Teil, in: *Diakonia* 3 (1972), 404–411, bes. 406 ff.

⁶ Vgl. G. Brockmann u. a., *Religion in der Sekundarstufe II*, Frankfurt – Berlin – München 1975, 11.

Artikel

Maria Kassel

Abrahams Exodus — ein Beispiel für die Identität von Selbstwerdung und Glauben

Exodus — Symbol
für das Menschsein
in Transzendenz

Nach einigen früher vorgelegten grundsätzlichen Überlegungen zu einer anthropologisch relevanten bzw. archetypischen Auslegung von Bibeltexten ¹ bietet die Autorin im folgenden eine Auslegung von zwei der bedeutsamsten Erzählungen des Alten Testaments. Der Aufruf an Abraham zum Exodus und sein Aufbruch werden nicht nur in ihrer Bedeutung für Abraham selbst und für das Volk Israel, sondern auch für jeden einzelnen Menschen, der sich „in Gott festmachen“ will, deutlich; die Erzählung über die Auswirkung der neuen Gotteserfahrung gewährt Einblick in den Prozeß der Veränderung der israelitischen Gottesvorstellung als einen Weg der Befreiung und Selbstwerdung des Menschen als Partner Gottes. red

Der Exodus ist ein Hauptthema des Alten Testaments. Es kommt in einer Häufigkeit und Variabilität vor, daß es nicht nur als historisches Datum gemeint sein kann, sondern auch eine, zwar aus der historischen Situation des Exodus der Stämme Israels geborene, aber über die geschichtlich vergangene Zeit hinaus gültige Aussage intendiert. Versucht man, das alttest. Exodus-Thema in einer Weise zu verstehen, die in heutiger Zeit nachvollziehbar ist, das heißt, die rele-

¹ Vgl. M. Kassel, *Selbsterfahrung als Eröffnung von Gotteserfahrung*, in: *Diakonia* 5 (1974), 147–155, bes. 147 ff.; dort auch weitere Literatur.

vant ist für das Verständnis des Menschen von sich selbst und von seiner Welt, so erweist es sich als ein Symbol für das Menschsein in der religiösen Dimension. Religiöse Dimension bezeichnet eine Struktur von Menschsein, die im Begriff des Exodus enthalten ist; denn die mit ihm benannte Sache ist das Herausgehen, das Hinüberschreiten aus einem gegebenen Daseinszustand in ein Neues, Offenes hinein. Insofern schließt der Begriff „Exodus“ als solcher die Kategorie des Transzendierens, der Transzendenz ein. Die vielfältigen Formen, in denen im A. T. vom Exodus gesprochen und erzählt wird, haben dies gemeinsam, daß sie den bzw. die Menschen als solche zeigen, die eine überlebte Existenzweise überschreiten in eine neue, erst noch zu findende Existenzform hinein; letztlich als solche, die sich selbst überschreiten, um mehr sie selbst zu werden. In alttestamentlicher Sicht ist der Inhalt dieses Transzendierens die Gottesbegegnung – vgl. den Auszug der hebräischen Stämme aus Ägypten, um in der Wüste Gott zu verehren. Der Ertrag des Hinausschreitens aus der alten Existenzweise ist für den Menschen Freiheit und Selbstfindung – Israel versteht den Exodus aus Ägypten als Ursprungsdatum seiner Identität als Volk. Im Symbol des Exodus hat Israel so sein Verständnis von sich selbst artikuliert, das immer zugleich auch sein Verständnis von Gott beinhaltet.

Nun gibt es im A. T. Exodus-Erzählungen nicht nur vom Volk bzw. von den Stämmen als kollektiven Größen, sondern auch von einzelnen Menschen. Israel hat das Thema des Exodus also auch individualisiert, und zwar an solchen Menschen, die es für seine eigene Existenz als Volk als exemplarisch empfunden hat. Die in dieser Hinsicht am meisten hervorragende Einzelgestalt ist Abraham, im A. T. als der Stammvater Israels an den Beginn der Heilsgeschichte gestellt.

Im folgenden soll die anthropologisch bedeutsame Aussage des Exodus-Themas in den Abrahamserzählungen anhand von zwei Textabschnitten erschlossen werden. Dabei ist die Parallelität der abrahamitischen Exodus-Thematik zur allgemein-israelitischen stets mit zu bedenken.

Abraham – eine
Gestalt in ständiger
Bewegung . . .

Auffallendes Merkmal, das die Gestalt Abrahams in der Genesis kennzeichnet, ist die ständige Bewegung, in der sie sich befindet. Auf der Ebene des realen Geschehens wird sie als dauernde Ortsveränderung beschrieben: Abraham zieht in die Steppe und Wüste hinein, er flieht nach Ägypten, schlägt sein Zelt bei Betel, in Mamre, in Beerseba auf, zieht zum Berg Moria und kommt nach Gerar. Zwar ist die ununterbrochene Bewegung durch die nomadische Lebensform motiviert. Aber der Geschehensverlauf erweckt darüber hinaus den Eindruck von Nicht-bleiben-Können aus Gründen, die in der Person Abrahams selbst liegen; das heißt, es korrespondiert dem in der äußeren Realität ablaufenden, dem erzählten Geschehen ein inneres Geschehen, das im Erzählen

... auf die
Verheißung zu

I. Die Aufforderung zum Exodus

mitgeliefert, wenn auch wohl nicht bewußt von den Tradenten intendiert ist. So ist das Nomadesein nicht nur ein historisch plausibler Erzählpunkt, sondern es hat auch symbolische Bedeutung. In heilsgeschichtlicher Perspektive liegt diese im Wandern Abrahams auf die ihm von Gott gegebene Verheißung zu. Bei konsequent anthropologischer Betrachtung — d. h. auch abgesehen von der Vorstellung einer von außen, bei fehlender Motivation aus der Entwicklung der Person selbst, auf den Menschen treffenden Einwirkung Gottes — ist im Umherziehen Abrahams eine menschliche Grundsituation gestaltet, deren Erfahrungsgehalt aus dem konkreten Geschichtsverhältnis Israels durchaus übertragbar ist in andere geschichtliche Bezüge². Thesenhaft formuliert, ist die im Umherziehen Abrahams abgebildete Grunderfahrung darin zu sehen, daß Abraham lebenslang auf dem Weg zu sich selbst ist, durch Gefährdungen und Krisen hindurch, und daß dieser Weg zugleich zu einem tiefer fundierten, menschlichere Dimensionen gewinnenden Gottesverständnis führt.

Der Anfang der Abrahamgeschichten intoniert diese Grunderfahrung als Leitmotiv mit allen Elementen, die in den nachfolgenden Geschichten entfaltet werden und auch für den Exodus der israelitischen Stämme thematisch sind.

Und Jahwe sprach zu Abram: „Zieh fort aus deinem Heimatland, aus deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde! Ich will dich zu einem großen Volke machen. Ich will dich segnen und deinen Namen groß machen, und du sollst ein Segen sein. Ich werde segnen, die dich segnen, und verfluchen, die dir fluchen. In dir sollen alle Geschlechter der Erde gesegnet sein.“ Abram brach auf, wie Jahwe ihm geboten hatte (Gn 12,1–4 a).

Der in der davidisch-salomonischen Zeit (10. bis 9. Jahrhundert v. Chr.) schreibende Jahwist läßt — nach einer kurzen genealogischen Orientierung über den Stammvater Abraham (Gn 11, 28–30) — dessen Geschichte mit der Erzählung von einem Bruch mit dem Gewohnen beginnen. Nicht das normale Leben eines Kleinviehnomaden wird vorgestellt, sondern die Konfrontation Abrahams mit einem Anspruch, der für ihn so unausweichlich ist, daß er ihm bedingungslos nachkommt. Anthropologisch betrachtet, bedeutet die Anrede Gottes an ihn eine Erfahrung Abrahams im Zentrum seiner Person, wobei es unwesentlich ist, welche Begebenheiten diese Erfahrung ausgelöst haben. Sie ist für Abraham von einer Gewißheit, die keiner zusätzlichen Begründung bedarf. Die Art der Beschreibung dieser Erfahrung läßt dar-

² Die erzählende Vergegenwärtigung menschlicher Grunderfahrungen verleiht den Vätergeschichten der Genesis ihre innere Kontinuität, obwohl die Gesamtdarstellung aus ursprünglich einzelnen, voneinander unabhängigen Sagen zusammengewachsen ist.

auf schließen, daß sie für Abraham den Raum des Bedingten, des Vorläufigen öffnet und ins Unbedingte, ins Absolute vorstößt. Sie hat deshalb theologische Qualität und kann beschrieben werden als Anruf von Gott.

Die Bedeutung der Erfahrung und des daraus resultierenden Handelns für die Selbstwerdung Abrahams ist von dem abzulesen, was sich in ihr inhaltlich zuträgt. Der Anfang des Abraham-Zyklus ist bestimmt von einem Impuls zu grundlegender Lebensveränderung — „Zieh hinaus!“ — und dem Ziel, auf das der Impuls tendiert: der Erweiterung von Lebensmöglichkeiten. In theologischer Terminologie ist das die Forderung Gottes und die ihr entsprechende Verheißung. Beide Aspekte zusammen bilden das Symbol des Exodus.

Der Impuls zur Lebensveränderung besteht für Abraham in der Loslösung von seinem Ursprung, in der Trennung vom Selbstverständlichen und Gewohnten. In drei konzentrischen Kreisen wird das umschrieben, was Abraham verlassen soll. Als erstes sein Land, in dem er daheim ist. Das Land stellt sowohl im Hinblick auf den Kleinviethnomaden Abraham, als Weideland, wie auch aus der Perspektive des Jahwisten als dem Vertreter eines ackerbauenden Volkes die Lebensgrundlage dar; materiell als Nahrungsspenderin; ideell als kleiner Ausschnitt aus der biologischen und sozialen Welt, der Vertrautheit ermöglicht und somit Sicherheit gewährt. Land als Heimat hat von daher Attribute und Funktionen des Mütterlichen; und es ist verständlich, daß es für die Menschen — nicht nur die biblischen — die Macht eines Archetypus besitzt, eines der Menschheit insgesamt eignenden Urbildes, das der Selbstfindung für die menschliche Existenz dient.

Während das Land mehr eine naturhafte Größe ist, bezeichnet der zweite Umkreis, aus dem Abraham ausziehen soll — die Verwandtschaft —, mehr die soziale Standortsicherung. In der patriarchalischen Gesellschaft ist die Verwandtschaft die Sippe oder Großfamilie. Sie bestimmt — wie in anders strukturierten Sozialgebilden andere gesellschaftliche Gruppen — den sozialen Wert des Menschen. Der Exodus aus dieser sozialen Bindung muß für Abraham so etwas wie Außenseitertum im Gefolge haben, da in der patriarchalischen Gesellschaftsstruktur keine andere Gruppe denkbar ist, die die Funktionen der Sippe für den einzelnen haben könnte³. Für das am Kollektiven orientierte Selbstverständnis des einzelnen zur Zeit des Jahwisten ist das ein ungewöhnlicher Aspekt, gewissermaßen ein Vorgriff auf einen noch in der Zukunft verborgenen Bewußtseinsstand, der den Wert des Menschen nicht mehr in dem durch die Herkunftsgruppe festgelegten Standort gründen läßt, sondern ihn in erster Linie aus der Eigenständigkeit und der Selbstwirk-

³ In keiner der Abrahamsgeschichten wird von einer neuen sozialen Verwurzelung Abrahams erzählt, die der Sippe vergleichbar wäre, wohl von Schutzverhältnis und Vertrag.

lichung des Individuums ableitet. So wird Schicksal und Leben Abrahams in den folgenden Erzählungen ausschließlich danach beurteilt, wie er es im Hinhören auf das, was er als seinen Lebensimpuls erfahren hat, gestaltet, wie er *das* wird, wozu er sich auf den Weg geschickt weiß.

von Vaterhaus und Tradition

Die zu verlassende Sippe stellte die Verwurzelung Abrahams in die Breite des sozialen Raumes dar. Das als drittes Bindungsobjekt genannte Vaterhaus ist dagegen die Verwurzelung in die Tiefe der durch die Ahnenfolge gegliederten Zeit. Indem Abraham sich vom Vaterhaus löst, tritt er aus der durch die Vorfahren vermittelten Tradition heraus, aus deren, für alle zur gleichen Gruppe gehörenden Personen gültigen Lebensorientierung er bis dahin gelebt hat. Wenn Abraham diesen Auszug vollzieht, beginnt er, auf eigene Rechnung zu leben. Er kann dann die wechselnden Lebenssituationen nicht mehr bewältigen im Rückgriff auf und in der Rechtfertigung durch die überkommenen Normen. Wie Abraham die für ihn spezifischen Lebenssituationen bewältigt – Kinderlosigkeit, die unglaubliche Kindesverheißung im hohen Alter, den Anspruch, den einzigen Sohn wieder herzugeben u. a. –, zeigt, daß für ihn das System des Handelns nach einer aus der Tradition entnommenen Handlungsanleitung außer Kraft gesetzt ist, daß das System in *seinen* individuellen Lebenssituationen gar nicht funktionieren kann. Abraham muß jedesmal, in Auseinandersetzung mit dem in seinem eigenen Lebensverlauf angelegten Anspruch, *seine* Entscheidung finden. Das Suchen nach ihr kann ihn auf Wege führen, die sich als Abwege herausstellen – wie der Verrat seiner Lebensgefährtin (Gn 12 und 20), der im Prozeß seiner Selbstwerdung der Preisgabe eines integrierenden Teils seiner eigenen Person gleichkommt; wie der Versuch, die Erfüllung der ihn aus den gesellschaftlichen Sicherungen lösenden Verheißung des Kindes gerade durch eine von der Gesellschaft vorgesehene Absicherung zu erzwingen, nämlich dadurch, daß er den Sohn der Magd als den der eigenen Frau akzeptiert (Gn 16). Das Suchen kann ihn in den Zweifel am Sinn seiner Existenz überhaupt führen, so das anklagende Ringen mit Gott um den versagten Nachkommen (Gn 15). Immer aber geht es in diesem Suchen für Abraham darum, dem, was er als den Impuls seiner Lebensverwirklichung erkannt hat, zum Durchbruch zu verhelfen, biblisch gesprochen: sich auf Gottes Anruf einzulassen. Dieses Verhalten nennt der Jahwist den Glauben Abrahams (Gn 15,6), was wörtlich heißt: sich in Gott festmachen.

In individuellen Situationen und Entscheidungen ...

... sich in Gott festmachen

Impuls zur Lebensveränderung als Entfaltung

Was der Impuls zur Lebensveränderung beinhaltet, läßt sich, die drei Bereiche, aus denen Abraham sich lösen muß, zusammenfassend, so beschreiben: Abraham muß den Exodus

schöpferischer
Energien ...

antreten aus den biologisch-naturhaften, und das heißt, den schicksalhaft vorgegebenen Bindungen, die zwar Lebenssicherheit und einen Platz im sozialen Gefüge gewähren, die aber auch die Entfaltung schöpferischer Energien hemmen; die zwar festigen, aber auch festhalten; die Wärme spenden, aber auch einlullen und individuelle Initiative zur Weiterentwicklung bremsen. Freiheit als Eigenständigkeit und Selbstverantwortung im Gestalten des eigenen Lebens und der dazugehörigen Welt ist beim Verbleiben in den Ursprungsbindungen nicht möglich⁴. Um diese Freiheit zu gewinnen, muß Abraham fortgehen aus seinem bisherigen Lebensraum. Die Freiheit wird nun im Text unter dem Bild eines anderen Landes konkretisiert. Das deutet auf eine in Aussicht stehende neue Beheimatung hin, ist jedoch nicht zu verstehen als Wieder-Eingefangenwerden von der Bindung an das Ursprungsland; es bezeichnet vielmehr Abrahams bleibende Existenzverfassung als Auf-dem-Wege-Sein – „Zieh ... in ein Land, das ich dir zeigen werde!“ Es ist kein bestimmtes Land; es ist noch nicht erkennbar, was es sein wird. Da es neben der materiellen auch eine symbolische Komponente hat, kann es als das Land Utopia verstanden werden. Es ist für Abraham nur zu erreichen, wenn er den Aufbruch wagt, im Vertrauen darauf, es tatsächlich zu finden, obwohl es sich noch nirgends für ihn abzeichnet.

... und Aufbruch
in das Land Utopia

Die unter dem Bild des utopischen Landes noch verborgenen neuen Lebensmöglichkeiten werden anschließend in der Aufzählung der Verheißungen konkretisiert und differenziert. Dabei darf nicht aus dem Auge verloren werden, daß die Realisierung der Verheißungen nicht einfach die zeitliche Folge des Exodus ist, sondern den Exodus als Bedingung voraussetzt⁵.

Der Exodus
als Bedingung
für die Verheißungen:

Eigentlich handelt es sich gar nicht um mehrere verschiedene Verheißungen, als vielmehr um *eine* Verheißung mit drei sich ergänzenden Aspekten. Der erste Aspekt ist das große Volk, zu dem Abraham, der einzelne, werden wird. Heilsgeschichtlich gesehen, klingt hier schon, wenn auch noch ohne genaue Konturen, die Verheißung des Sohnes an. Den anthropologischen Selbstwerdungsprozeß betreffend, besagt das aus Abraham hervorgehende große Volk, daß die Freiheit, die Abraham mit dem Heraustreten aus dem schicksalhaften Gebundensein an die kollektiven Größen seiner Herkunft erlangt, sich vervielfachen wird. Das Risiko der Vereinzelung, das er bei der Lösung aus den Ursprungsbindungen auf sich nimmt, wird sich auszahlen, indem er, der einzelne, sein Leben ausweiten wird in eine neue gesell-

von Volk und Sohn

⁴ Eine analoge Aussage macht – auf die Entwicklung der gesamten Menschheit bezogen – auch die Erzählung des Jahwisten vom Verlust des Paradieses Gn 2–3; dieser Verlust ist als Auslöser für den Beginn der selbstverantwortlichen Kulturtätigkeit des Menschengeschlechtes dargestellt.

⁵ Erich Fromm übersetzt in seinem sehr lesenswerten Buch: „Die Herausforderung Gottes und des Menschen“, Konstanz 1970, den betreffenden Vers diesem Sinn entsprechend: „Wenn du aus deinem Land ziehst, dann will ich dich zu einem großen Volke machen ...“ (S. 92).

schaftliche Größe mit geschichtlicher Wirkmacht hinein. Der Jahwist mag sich unter „Volk“ nur die nationale heilsgeschichtliche Größe „Israel“ vorgestellt haben. Wird die Erzählung aber unter anthropologischem Gesichtspunkt gelesen, so erhält der Begriff „Volk“ eine symbolische Bedeutung; er bezeichnet die Zukunftsdimensionen des aus seiner Vergangenheitsverhaftung ausgezogenen Abraham.

vom großen Namen
(von neuer Identität)

Der Verheißungsaspekt des großen Namens zielt auf die Person selbst. Bei allen alten Völkern hat der Name nicht nur die Funktion der Benennung seines Trägers, sondern er spricht das aus, was der Mensch ist; er artikuliert seine Identität⁶. Unter der Vorbedingung des Auszugs kann für Abraham der große Name daher nicht äußeren Ruhm meinen, sondern die neue Identität, zu der er auf dem Wege ist; nicht die ererbte, von Familie und Tradition vorgezeichnete Identität, vielmehr die durch den Aufbruch in die Freiheit zu erwerbende, zu erkämpfende und zu erleidende, wie die nachfolgenden Abrahamsgeschichten es verdeutlichen. Der große Name wird aussprechen, daß Abraham ganz zu sich selbst gefunden hat.

von Segen
und Lebensfülle

Am ausführlichsten wird der Verheißungsaspekt des Segens erläutert; auf ihn hat der Jahwist offensichtlich das Schwergewicht gelegt. Wenn die von Israel, wie von ackerbauenden Gesellschaften überhaupt, im Wort „Segen“ gehörte materielle Fruchtbarkeit auf die „Reifung“ des Menschen Abraham übertragen wird, so ist ihm in der Segenszusage die Fruchtbarkeit seines Lebens, ja Lebensfülle verheißen. Da die Hoffnung auf Erfüllung des Lebens von Abraham in dem Augenblick berichtet wird, da er sich anschickt, alles aufzugeben, was bisher sein Leben ausgemacht hat, wirkt sie fast wie ein Hohn, stellt aber mit ihrer Paradoxie gerade den hohen Wert der Freiheit des Aufbruchs und des Auf-dem-Wege-Seins heraus; denn auch der Segen ist für Abraham gekoppelt an die Kargheit eines Lebens unterwegs. Die Aussicht auf Lebenserfüllung erschöpft sich jedoch nicht mit dem individuellen Leben Abrahams; er selbst wird zum Segen für andere werden. So wird sich das Wagnis der Freiheit über das Individuum hinaus auswirken als Impuls und Anstoß zu weiterer Freiheitseröffnung. Die in der Ebene der realen Geschichte geradezu hybride Vorstellung, daß Abraham, der *eine* Mensch, zum Segen für alle Menschheitsgenerationen werden soll, erhält eine nachvollziehbare Bedeutung eigentlich erst als archetypische Aussage, das heißt, als in der Menschheit lebendiges Urbild, das eine menschliche Grundsituation von scheinbar paradoxem Gehalt vergegenwärtigt und verstehbar macht: nämlich, daß nicht im Verharren, sondern im Aufbruch aus dem, vielleicht mühsam errungenen, Lebensstatus das Leben fruchtbar wird. In diesem Sinne ließe sich sogar sagen: Die Geschlechter der

⁶ Vgl. Ex 3, 13–15, die Offenbarung des Jahwe-Namens, die Moses und den Israeliten zu erkennen geben soll, wer und was ihr Gott für sie ist.

Exodus und Ausgesetzsein . . .

. . . als Voraussetzung
für die Gotteserfahrung

II. Auswirkung der neuen Gottes- erfahrung

Menschheit werden an Abrahams Segen Anteil haben, wenn und insofern sie selbst Abraham werden, wenn sie den – in seiner Gestalt vorgebildeten – Exodus selbst vollziehen.

Im anschließenden Abschnitt, Gn 12,4–9, werden die ersten Etappen des Weges beschrieben, den Abraham nach dem Aufbruch zieht⁷. Die Verse erwecken den Eindruck, als sollte in ihnen grundsätzlich festgehalten werden, was es für Abraham heißt, sich aus dem vertrauten und gesicherten Dasein gelöst zu haben. Das verheißene Land, also die Möglichkeit einer neuen Verwurzelung, erweist zunehmend seinen utopischen Charakter. Als Endpunkt der ersten Wegstrecke wird das Südländ, das ist das Trockenland, die Wüste genannt (V. 9). Die Wüste aber kann nicht zu neuer Heimat werden; ihrem Wesen nach zwingt sie zum Durchqueren. Zwar eröffnet das Land, das Abraham durchwandert, sich ihm als das verheißene; aber als Besitz wird es noch einmal in eine noch fernere Zukunft entrückt, indem es nicht mehr ihm selbst, sondern erst seinen Nachkommen als Gabe zugesagt wird (V. 7). Dennoch erweist das Land als das nicht besessene, als Utopie, für Abraham seine sinnstiftende Kraft. Denn Abraham baut auf seinem Weg Altäre; das heißt, er errichtet Merkzeichen dafür, daß er auf dem Weg der Freiheit, den er gewählt hat und der ein ungesichertes Dasein bedeutet, wie die anschließend erzählte Hungersnot verdeutlicht, eine größere Dimension seines Lebens gewinnt, die Dimension der Begegnung mit Gott. Ja, das ungesicherte und vom Mangel bedrohte Leben im Exodus scheint geradezu die Voraussetzung für seine Gotteserfahrung zu sein.

Mit der die Abrahamsgeschichten einleitenden Perikope (Gn 12,1–9) hat der jahwistische Erzähler, verkörpert in der kollektiven Persönlichkeit des Stammvaters, die Geschichte von Israels Aufbruch in die Freiheit und seiner dort gefundenen Gottesbeziehung exemplarisch dargestellt. Exemplarisch ist diese Geschichte aber weit über ihre Bedeutung für Israel hinaus. Der Exodus ist ein Symbol von archetypischer Macht und insofern von menschheitlicher Bedeutung. Das Symbol läßt den Menschen die Gefahr wahrnehmen, daß er in den etablierten Sicherheiten seines Lebens abzusterben, zu verkümmern droht; es läßt ihn zugleich die Chance erfahren, im Aufbruch aus den Verfestigungen, vor allem aus solchen, die eine Gestaltung von Leben und Welt in Freiheit verhindern, wahre menschliche Identität zu finden und darin den Sinn, der in alttestamentlich-christlicher Tradition als Gotteserfahrung und Glaube vermittelt ist.

Einige Kapitel später führt der Jahwist in einer weiteren Erzählung die Auswirkung der an Abraham exemplifizierten neuen Gotteserfahrung vor, der Erfahrung, die Gott als den Verstehen lehrt, der den Menschen in die Freiheit seiner

⁷ Die Bemerkung über die Mitnahme des Neffen Lot und seiner Familie (VV 4 b-5) stammt wahrscheinlich nicht vom Jahwisten und bleibt deshalb hier unbeachtet.

Nachkommen-
Verheißung,
Gespräch mit Gott
(Gn 18)

Selbstwerdung entläßt. Die Geschichte steht in folgendem Zusammenhang:

Abraham erhält in seinem Zelt bei der Terebinthe von Mamre den Besuch dreier Männer. Sie bedanken sich für die Gastfreundschaft mit dem Versprechen, daß Sara in einem Jahr einen Sohn haben werde, also mit der Konkretisierung der Nachkommen-Verheißung (Gn 18,1–16). Dann wechselt das Subjekt von den Dreien zu Einem, mit dem ganz offensichtlich Jahwe, der Gott Israels, gemeint ist. Gott führt dann Klage über die Verderbtheit der Städte Sodom und Gomorra, über die er Gericht halten, das heißt, die er vernichten will (18,17–22). Und an dieser Stelle beginnt nun, nachdem die beiden Begleiter sich auf den Weg zu den Städten gemacht haben, Abraham ein Gespräch mit Gott: 18,23–32⁸.

Diese Textsequenz bleibt für den weiteren Handlungsfortschritt der Abrahamsagen ineffektiv; denn die beiden Städte werden trotz der Verhandlung Abrahams mit Gott vernichtet; und die offenbar einzigen Gerechten, Abrahams Neffe Lot mit seiner Familie, vermögen den Untergang der Städte nicht zu verhindern. Sie werden nur selbst durch die Flucht gerettet. Der Sinn dieses Abschnitts kann daher nur der einer Reflexion über Israels Gottesverhältnis sein, bildhaft veranschaulicht am Auftreten Abrahams vor Gott. Wahrscheinlich hat der Jahwist selbst diese Überlegungen angestellt und in den Handlungsablauf des alten Sagenzyklus eingefügt.

Welche Einsichten will diese Reflexion nun vermitteln? Und inwiefern hängen sie mit der vorangehenden Kennzeichnung der Abrahamsgestalt durch den Jahwisten zusammen?

Wandel des
Selbst- und
Gottesverständnisses

In der Perikope wird ein weiterer Schritt des Menschen gezeigt auf dem Wege des Zu-sich-selbst-Kommens, ein Schritt, der in eins geht mit einem neuen Selbstverständnis bzw. Selbstbewußtsein gegenüber Gott und damit einem Wandel des Gottesverständnisses. Abraham ringt in seinem Gespräch mit Gott um die Unterscheidung zwischen bösen und guten Menschen in den verderbten Städten und um die daraus zu ziehende Konsequenz, daß nicht nur die Frommen bzw. Gerechten – wie sie in biblischer Sprache heißen – gerettet werden, sondern um der Gerechten willen auch die Frevler. Das wie ein regelrechter Handel angelegte Gespräch – Abraham geht von 50 möglichen Gerechten bis auf 10 herunter, woran deutlich wird, daß es nicht um eine bestimmte Zahl von Menschen geht, sondern um die Gerechten als solche – hat seinen Kernsatz im Schluß von V. 25:

„Muß nicht der Richter der ganzen Welt das tun, was recht ist?“

Provokation Gottes

Das klingt wie eine Provokation Gottes durch den Men-

⁸ Zwischen Gn 12 und 18 wird in Gn 15 noch der Bundesschluß Gottes mit Abraham vom Jahwisten berichtet, bei dem das Gottesverhältnis Abrahams unter dem Bild der Partnerschaft vorgestellt ist.

schen und ist wohl auch so gemeint⁹. Abraham vertritt hier das Eigenrecht des Menschen gegen ein Göttliches, das außerhalb der Maßgabe des Menschen angesiedelt ist, dem der Mensch völlig unterworfen ist, und das dem Menschen unverständlich bleibt. Bei dem zur selbstbewußten Freiheit erwachten Menschen Abraham sind die Züge einer göttlichen Schicksalsmacht, die offenbar auch am Bilde Jahwes haften, überwunden. Das Göttliche als Fatum verstanden — manifestiert in der unterschiedslosen Vernichtung der Menschen in den Städten —, ist außer Kurs gesetzt. Was hier geschildert wird, ist — in heute geläufiger Terminologie — der Vorgang der Emanzipation im Sinne der Selbstfindung des Menschen und des Weltlichwerdens der Welt; das heißt, Welt und Mensch werden nicht mehr verstanden als durch unbeeinflussbare überweltliche Kräfte fremdbestimmt; vielmehr finden sie in die ihnen gemäße Dimension des Daseins, in der menschliche Maßstäbe, und das heißt in diesem Fall: ethische Maßstäbe, gelten. Die Guten werden nicht mit den Bösen zusammen vernichtet. Ja, es kommt die Möglichkeit in den Blick, daß die aufbauenden Kräfte in der Menschenwelt, die Gerechten, mächtiger sind als die zerstörerischen, die Frevler, daß das Gute die verheerenden Auswirkungen des Bösen verhindern könnte. Damit vermittelt der Jahwist die Einsicht, daß Gott mit *dem* Maßstab zu messen ist, der Abraham selbst gesetzt ist. Seine Lebensaufgabe wird von Gott selbst formuliert:

„Ihn habe ich erwählt, damit er . . . seinen Nachkommen gebiete, sie sollen den Weg des Herrn beobachten durch Übung von Recht und Gerechtigkeit“ (18,19).

Recht und Gerechtigkeit, soziale Kategorien also, sind somit Kennzeichen des Gottes, dem Abraham begegnet ist. Als interessante Krönung dieser Einsicht läßt der Jahwist Gott den Maßstab, mit dem Abraham ihn mißt, akzeptieren; Gott stimmt Abraham darin zu, daß schon 10 Gerechter wegen die ganze Stadt gerettet werden müsse. Das Selbständig-, das Unabhängigwerden des Menschen geschieht somit in Israel Hand in Hand mit der Veränderung des Gottesverständnisses. Gott wird in der Sicht des Jahwisten verstanden als der, der es unterstützt, daß der Mensch sich selbst und seine Welt besser kennenlernt und als Folge davon deren Angelegenheiten selber in die Hand nimmt, wie Abraham.

Die neue Erkenntnis bezieht sich in diesem Text auf die Konturen, die Unterschiede innerhalb der Menschenwelt, die in der Geschichte zutage treten: Die Menschen werden nach ihrem Verhalten unterschieden, als Gerechte und Frevler. Damit gewinnt das Einzelleben gegenüber seiner Einbettung in das Kollektiv an Bedeutung. Der Mensch wird

⁹ Dazu sagt J. Scharfenberg: „Abraham, der Vater des Glaubens! Aber was für ein Glaube ist denn das? Ein Glaube, der es wagt, sich mit Gott anzulegen, der Gott kritisiert, der ihn über seine wahren Funktionen als Weltenrichter aufzuklären unternimmt“ (Predigt über Gn 19, 12–29, in: Wege zum Menschen 22, 1970, 281–285).

Von der göttlichen
Schicksalsmacht . . .

. . . zur Selbstfindung . . .

. . . und zum
„gerechten“ Gott

Ethische
Kategorien fördern das
Einzelleben gegen-
über dem Kollektiv

nicht mehr nur als Teil des Sozialverbandes gesehen, in dem er lebt und dessen Schicksal auch unausweichlich sein individuelles Schicksal ist, wie es in der für die beiden Städte geplanten Kollektivstrafe, die auch für die Unschuldigen vorgesehen war, noch praktiziert werden sollte. Solche Kollektivstrafe wird als Unrecht erkannt; deshalb tritt Abraham für das Recht der Unschuldigen ein und darüber hinaus für die heilschaffende Kraft der Solidarität der recht handelnden Menschen auch für die Ungerechten. Auf eine etwas zugespitzte Formel gebracht, läßt sich der Bewußtseinsprozeß, der an Abraham veranschaulicht wird, so beschreiben: Die Beurteilung des Menschen nach ethischen Kategorien verdrängt die Beurteilung nach bloß religiösen Kategorien im Sinne von schicksalhaftem Ausgeliefertsein an eine den menschlichen, das heißt, humanen Maßstäben entthobene göttliche Macht.

Die aufklärerische
Intention
des Jahwisten

An dieser Erzählung ist besonders gut die aufklärerische Intention des Jahwisten zu erkennen, der Einblick gewährt in den Prozeß der Veränderung der israelitischen Gottesvorstellung als einen Weg der Befreiung und Selbstwerdung des Menschen. Für den Fortgang der erzählten Handlung hat zwar Abrahams Einsatz für die Rettung der Menschen keinen Erfolg; im Geschehensverlauf hat sich die Schwerkraft des in den überkommenen alten Sagen niedergeschlagenen Bewußtseinsstandes einer früheren Zeit durchgesetzt; und das heißt, das Gottesgericht findet statt wie vorgesehen und vernichtet unterschiedslos die Menschen in den Städten, bis auf Lot, Abrahams Neffen. Trotzdem spricht der Text eine für das menschliche Selbst- und Gottesverständnis höchst wichtige Einsicht aus, die für Israels Werdeprozeß, den der Jahwist nachgezeichnet hat, eine starke Wirkung entfaltet hat¹⁰. Das Bild von dem frei mit Gott über die Rettung von Menschen verhandelnden und darin seine Identität aussprechenden Abraham, könnte auch in unserer Gegenwart seine den Glauben gestaltende Kraft entfalten.

¹⁰ Vgl. z. B. die Gottesverkündigung der Propheten, die als wahre Gottesverehrung die Herstellung sozialer Gerechtigkeit bezeichnen.

Ferdinand W.
Menne

Religiöse
Sensibilisierung¹

Hinweis auf Typen
religiöser Gruppen-
bildung

Der Verfasser versucht zu zeigen, wie der (immer notwendige; vgl. den Beitrag von M. Kassel) religiöse Umbruch in den letzten Jahren und Jahrzehnten insbesondere in der Ausbildung verschiedenster Gruppen vor sich gegangen ist und welche Möglichkeiten und Grenzen diese Gruppen gegenüber den Großkirchen haben. In kultursoziologischer Sicht wird eine religiöse Sensibilisierung am fruchtbarsten, wenn sie Formen und Wege findet, die von den Großinstitutionen aufgenommen werden können.

red

Man darf heute als sichere theologische Erkenntnis annehmen, daß Jesus mit Begeisterung und Vorliebe vom Reich Gottes, von der Herrschaft Gottes erzählte. Nach bald 2000jähriger Kirchengeschichte haben wir im Katholizismus eine zentralisierte, bürokratische Großkirche, im Protestantismus eine Vielzahl von Kirchen, Freikirchen, Sekten, Denominationen, wobei häufig um die Namengebung zu streiten war, denn in den Namen steckte die Möglichkeit programmatischer Aussage wie ausschließender Diffamierung².

Für den Katholizismus ist innerkirchlicher Pluralismus noch keine sehr eingetübte Erfahrung. Der Protestantismus hat die Freiheit von Christenmenschen (auch als sozial folgenreiche) wohl oder übel von Anbeginn einrechnen müssen; Einheit konnte er überwiegend nur herstellen über sehr allgemeine Prinzipien und Aussagen („Wir alle stehen unter dem Anspruch des Evangeliums“), die für konkrete Alltagswelten nicht differenzierend, maßgebend und stilbildend genug sein konnten. Katholische Kulturkritiker sprechen denn auch angesichts von Fragmentierungs- und Fraktionierungstendenzen im Katholizismus von einer Verprotestantisierung der katholischen Kirche³. Das Thema „Einheit“ stellt sich jedoch auch im Protestantismus, wenngleich formuliert mehr als Einheit von Glaube und Bekenntnis, denn als eine der historischen Gestalt; so mahnte letzthin der West-Berliner evangelische Bischof Scharf vor der Regionalsynode West der Berlin-Brandenburger Kirche: „Wer in der Kritik an seiner Kirche Gruppierungen bildet, die sich Parteiführern verschreiben, und trügen sie die Namen von Aposteln, auch wer sich an christologische Parolen bindet, die er dann zudem noch als Waffe verwendet gegen andere Gruppen oder einzelne in der Kirche, der verwirrt durch sein Verhalten, durch irreführendes Verhalten die Kirche, der zerteilt sie, die der eine Leib Christi ist und zu sein hat“⁴.

Trotz Gewöhnung an differenzierte programmatische und organisatorische Angebote im Protestantismus enthielt die religiöse Sensibilisierung der sechziger und siebziger Jahre unter solchen Ansprüchen der Einheit Überraschungsmomente. Denn nachdem man sich nicht ohne Mühe (etwa mit Interpretationshilfe durch die Säkularisierungsthese) an die Verweltlichung der Welt, die Entzauberung christlicher

¹ Ein erster Versuch, mit diesem Begriff neue religiöse Phänomene zu benennen, bei: F. W. Menne, Sensibilität und Plan. Prospekt einer Gegenkultur in kleinen Gruppen, in: Internationale Dialog Zeitschrift 5 (1972), 243-257, hier: 253. Er wird auch gebraucht von B. Grom und M. Zmy, Neues Bewußtsein - Neue Religiosität (= Theologisches Forum 14), Düsseldorf 1973.

² Vgl. O. Eggenberger, Die Kirchen, Sondergruppen und religiösen Vereinigungen. Ein Handbuch, Zürich 1969.

³ In soziologischer Perspektive sieht es eher so aus, daß der Katholizismus die Prozesse gesellschaftlicher Differenzierung seit dem Beginn der Neuzeit nachholt. Vgl. dazu F.-X. Kaufmann, Theologie in soziologischer Sicht, Freiburg/Brsg. 1973.

⁴ Vgl. die FAZ 128 vom 6. Juni 1975. Die Kirchenleitung formulierte den Sachverhalt stärker von der organisatorischen Verfassung her, indem sie erklärte, feste Abgrenzung zwischen Parteien, ihr Führungs- und Vertretungsstil und eine abgesonderte Meinungsbildung in feste Gruppen hinein sei mit dem Wesen kirchlich synodaler Ordnung und Repräsentanz, mit ihrer Entscheidungsform unvereinbar.

Überraschende
Sensibilisierung
über den Aufbruch
und die Differenzierung
der Kirchen hinaus

Geheimnisse, die Entkirchlichung der Gesellschaft zu gewöhnen begonnen hatte, entstand in dieser Sensibilisierung etwas gesellschaftlich anscheinend Vitales, das sich nicht scheute, vielfältig ein Mehr zu verlangen, wenngleich in verschiedenen Richtungen, die sich teilweise widersprachen (mehr Nicht-Rationales, mehr Entschiedenheit, mehr Parteilichkeit); es wurden religiöse Ansprüche angemeldet, die die Kirchen nicht mehr anzumelden wagten. Es etablierte sich innerhalb des oberflächlich differenzierten Angebots an Weltanschauungen und Identifikationsmöglichkeiten so etwas wie ein grauer und schwarzer Markt religiöser Ideologien und Kommunikationsversuche, auf dem man kaum mehr nach der Zustimmung des großkirchlichen Establishments (= von der bestehenden Gesellschaft anerkannte und sie anerkennende Organisationsform von Christentum) fragte bzw. von „partieller Identifikation“ und „kritischer Solidarität“ sprach⁵. Das Thema religiöser Sensibilisierung war nicht nur „Gott im Untergrund“, sondern – z. B. in Formen atheistischer neuer Religiosität – so etwas wie „Sinn im Untergrund“, Sinnerzeugung und Sinnerfahrung in religiöser Gegenkultur⁶.

Auch wenn man die typischen Perspektiveverengungen des (abwehrend oder verteidigend) direkt Beteiligten aufbrechen kann, also auch in soziologischer Perspektive, ist es nicht einfach, Unterscheidungskriterien zu gewinnen, gerade wenn man die einander entgegengesetzten Schemata „Alles schon einmal dagewesen“ und „Ein historisch beispielloser Aufbruch“ vermeiden will. Auf sehr begrenztem Raum seien im folgenden einige mögliche Typisierungen angesprochen⁷.

Wenn die problematische Redeweise abkürzend erlaubt ist, so gibt es einmal ein Ausscheren aus den großkirchlich vertretenen Deutungs- und Organisierungsschemata nach rückwärts, nach „rechts“; es formiert sich Unbehagen, das der offiziellen Kirchenlinie zu große Anpassung an den Zeitgeist, Substanzverlust usw. vorwirft (so die Bewegung „Kein anderes Evangelium“, die – schon im Namen aggressiv – etwa dem Evangelischen Kirchentag, der immer auch Demonstration reformatorischer Einheit sein soll, fernbleibt). Oder

1. Das Verhältnis zu den bürokratischen Großkirchen

⁵ Die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW, Leitung: Pfarrer Helmut Aichelin) mit Sitz in Stuttgart beobachtet dieses religiöse Angebot und dokumentiert die Entwicklungen in einem Materialdienst. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern (ähnlich auch die katholische Kirche in Österreich) hat darüber hinaus einen Beauftragten für Sekten- und Weltanschauungsfragen (derzeit Pfarrer Friedrich-W. Haack, Autor des Buches „Von Gott und der Welt verlassen. Der religiöse Untergrund in unserer Welt“, Düsseldorf – Wien 1974).

⁶ Vgl. H. Hoffmann, Gott im Untergrund. Die religiöse Dimension der Pop-Kultur (= Stundenbücher, Bd. 108), Hamburg 1972; Kirche im Untergrund. Thema-Heft der Zeitschrift Dokumente, H. 4, September 1970; H.-J. Petsch, Religion aus dem Untergrund. Eine Anfrage an die Kirchen (= Stichwörter zur Kirche 25), Stein – Nürnberg 1972; Schweizerischer Beratungsdienst Jugend + Gesellschaft (sbjg; Hg.) Religion im Untergrund. Die religiösen Randgruppen Jugendlicher in der Schweiz – Eine Herausforderung, Zürich – Einsiedeln – Köln 1975.

⁷ Der Deutsche Ökumenische Studienausschuß (DÖSTA), Organ der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen, hat eine Voruntersuchung zum Thema „Kirchen und Gruppen“ angeregt, deren Ergebnisse im Herbst 1976 publiziert werden dürften.

wenn die katholische „Bewegung für Papst und Kirche“ fordert, das II. Vatikanum müsse „erbrochen werden“, wenn sie Mut zur Betonung der Grenzen und zum Ausschluß der Abweichler fordert, ordnet sie sich diesem Typ zu. Andere versuchen ihrer ausdrücklichen Zustimmung zur herrschenden Kirchenlehre und -verfassung einschließlich der von den Kirchen geförderten Reformtendenzen verbindlichen Ausdruck zu geben (neue Bibelkreise, Gottesdienst-Reformgruppen usw.). Die nach „links“ Ausschuerenden werfen der Kirche ihre Traditionsverhaftung, ihre Bindung an das Bestehende, ihre organisatorische Unbeweglichkeit, ihr mangelndes Problembewußtsein vor und versuchen, eine „subversive“ Gegenkraft zu bilden (etwa in einzelnen Studentengemeinden). Einen Übergang zur „progressiven“ Variante der Institutionalisation stellen Verbindungen dar wie der „Bensberger Kreis“, der z. B. gegen das rechtsstaatliche Defizit in der katholischen Kirche und für ihre Demokratisierung eintritt.

2. Das Verhältnis zu anderen Religionen

Die Suche vieler Gruppen gilt dem „eigentlich Christlichen“, das sie in einer verbürokratisierten Großkirche und einer verkopften Theologie nur mangelhaft aufbewahrt finden; so sagen sie zu Jesus ja, zur Kirche nein. Neben der Möglichkeit, dabei ökumenische Probleme zu bearbeiten auf der Suche nach der verlorenen *einen* Christenheit (Ökumenische Arbeitskreise, das „Konzil der Jugend“ von Taizé usw.), sind manche Gruppen schon problemlos ökumenisch, haben keinen kontrovers-christlichen Ehrgeiz mehr, wobei solche Initiativen über die vom amtskirchlichen Ökumenismus abgesteckten Grenzen immer schon hinaus sind (Interkommunions-Gemeinschaften, Mischehen-Kreise u. ä.).

Religiöse Sensibilisierung hat jedoch auch gewirkt in Richtung einer neuen Erkenntnis fremder Religionen, in einer Neubewertung und -aneignung. Zu überspringen war im Protestantismus die Abspaltung der Religion als Unwesenes vom Offenbarungsglauben, der als das ungleich Großartigere galt. Die Profilierung der eigenen Geburtsreligion wird häufig hintangestellt zugunsten des Versuchs, das, was man an den jeweils gekannten Religionen für gelungen hält, zusammenzufassen zu Wahl- bzw. Auswahlreligionen. Gegenüber einem Synkretismus-(Vermischungs-)Vorwurf erweisen sich solche Gruppierungen als bemerkenswert gleichgültig. Religiöse Gruppen haben in erheblichem Maße an den subkulturell entstandenen Initiativen der sechziger und siebziger Jahre teilgenommen, sie teilweise auch vorangetrieben. Nach dem politischen Aufbruch in der und im Anschluß an die Studentenbewegung gab es aber auch hier wieder ein breites Interesse am „subjektiven Faktor“, welches Interesse auch in der neuen Religiosität sehr stark als das der Religion eigentlich Zukommende gesehen wurde und wird. In gruppendynamischen und anderen Kommunikationsformen, in Meditationskreisen, Selbstbegegnungsgruppen, in der

3. Das Verhältnis zu Gesellschaft und Politik

charismatischen Bewegung und anderen Kontexten fand und findet dieses Interesse Ausdruck, häufig (jedoch zumindest der Absicht nach nicht immer) abgehängt von dem Interesse an politischer Teilnahme, sozialer Mitbestimmung. Der soziale Impetus des Christentums motivierte andererseits für neue Formen sozialer Dienste (Obdachlosen-, Gastarbeiter-, Drogenabhängigenarbeit, Resozialisierung usw.) im Nahbereich, bei denen praxisbezogene Theorie (über Sozial- und Gemeinwesenarbeit, abweichendes Verhalten und Delinquenz z. B.) im religiösen Motivationszusammenhang angewandt wurde. Daneben fanden sich andere zusammen, die sich auf Probleme der sogenannten Dritten und Vierten Welt bezogen (Dritte-Welt-Aktionen und -Läden, Entwicklungsdienst usw.) bzw. umfassende gesellschaftliche Perspektiven festzuhalten suchten (vgl. etwa die Christen für den Sozialismus). Ihnen bot eine „neue politische Theologie“ oder die „Theologie der Befreiung“ – zumindest in den Anfängen – Artikulierungshilfe, die sie umsetzen in Mobilisierungs-, Aktivierungs-, Veränderungsinitiativen. Nicht wenige vollzogen schließlich einen „Kontext-Wechsel“: Es ist anzunehmen, daß ein erheblicher Teil hochmotivierter einzelner und Gruppen, die nur noch sozial oder politisch arbeiten, von ihrer Lebensgeschichte her religiös bestimmt sind.

4. Reine Lehre und organisiertes Handeln

Die Versuche, bestimmte religiöse Interessen in Gruppen auf Dauer zu stellen, zielen einmal darauf, „das Eigentliche“ einer christlichen Programmatik zu artikulieren. Es gibt in ihnen vielfach eine Art Dauerreflexion über das christliche „Proprium“, über einen gesellschaftlich nicht aufzuhebenden Überschuß, eine unverlierbare Mitgift des Christentums, deren Aufgabe individueller und sozialer Verlust wäre. Dabei zeigt sich nun aber die schon angedeutete Spannweite der Verständnisse und Selbstdarstellungen, die erst zu einer solchen Vielfalt der Gruppenbildung geführt haben: Zusammenschlüsse wie die Evangelikalen versuchen, traditionale Interpretation christlichen „Guts“ mit Neigung zu aggressiven Ausschlußtendenzen durchzusetzen. Am anderen Pol eines Kontinuums finden sich Gruppen, denen von ihrer Herkunft her die Sicherung einer programmatischen Identität nicht gleichgültig ist, die aber gegenüber den von ihnen definierten Notwendigkeiten christlichen Handelns theoretische Probleme zurückstellen.

Die theologische Diskussion um Orthodoxie (die rechte Lehre) und Orthopraxie (das richtige Handeln) führte in alltagssprachlichen Fassungen zur Auseinandersetzung von Gruppen über authentisches christliches Handeln⁸. Die (Wieder-)Entdeckung von Gruppenformen in den und am Rande der Großkirchen deutet dabei auf die vielfache Erfahrung, daß weder das isolierte, sich religiös verstehende

⁸ Vgl. exemplarisch: H. Albertz, H. Böll, H. Gollwitzer u. a., „Pfarrer, die dem Terror dienen?“ Bischof Scharf und der Berliner Kirchenstreit 1974. Eine Dokumentation (= Rororo aktuell, Bd. 1885), Reinbek bei Hamburg 1975.

5. Eine Vermutung
über mittelfristige
Zukunftsentwicklungen

Individuum noch die schwerfällige bürokratische Großorganisation jene Medien abgeben, die dem einzelnen zugleich Lebenszusammenhang und Arbeitsbasis anbieten können⁹.

Die kurzfristigen gesellschaftlichen Entwicklungen, die mit dem Etikett „Tendenzwende“ versehen worden sind, haben auch den religiösen Gruppenenthusiasmus herabgestimmt. Vor allem modische Erscheinungen, Religion als Chic, sind (teilweise spurlos) vergangen. Aber auch ernsthafte Versuche beginnen in Melancholie, Resignation, Apathie zu versinken, Probleme der zweiten Generation werden drückend angesichts eines kirchlichen Establishments, das nur die von ihm selbst inszenierten oder anerkennungsfähigen Anpassungsleistungen honoriert. Die Organisationssoziologie hat gute Gründe zur Erklärung der Tatsache, daß eine voll ausgearbeitete Organisation, wie die Großkirchen sie darstellen, für jede Initiative erdrückend werden kann, die nicht den gleichen Grad an Differenzierung und Formalisierung erreicht; die soziologische Systemtheorie degradiert die kleinen Gruppen zu Medien von Enttäuschungsabsorption und zur Einübung von Enttäuschungsfestigkeit.

Andererseits zeigt sich gegenüber dem vielfach beschriebenen „Anti-Institutionen-Affekt“ der späten sechziger, frühen siebziger Jahre ein neuer „Institutionen-Realismus“, der mit der Schwerkraft des Bestehenden aus Geschichte und gegebener Machtverteilung rechnet, der die Selbsterhaltungsneigung der Großorganisation und ihre Chance zur Durchsetzung ihrer Bestandserhaltung ins eigene Kalkül aufzunehmen versucht.

In diesen Realismus einzuordnen wäre die Tendenz, nicht mehr nur ad hoc, spontan, projektorientiert zu organisieren, sondern sich in formalisierten, eingefahrenen Apparaten zu engagieren, sich etwa an verbandliche, bündische Traditionsorganisationen anzulehnen (und sei es nur, um an dem Kirchensteuer-Strom teilzuhaben – weil Geld in unserer Gesellschaft in hohem Maße strukturbildend wirkt).

Es ist mit Sicherheit verfrüht, die vielfältigen Formen der Gruppenbildung im religiösen Kontext in einer geschichtsphilosophischen oder gesellschaftstheoretischen Perspektive einzuordnen. Auch die Großkirchen und etablierten Religionsgemeinschaften können wohl nur vorläufige Einschätzungen und Behandlungsstrategien entwickeln. Eine Rückschau aus der uns bevorstehenden Zukunft auf die soziale Geschichte dieser Gruppen aber wird manches über den Zustand von Mensch, Gesellschaft, Religion zu erinnern und zu deuten erlauben¹⁰.

⁹ Vgl. die Artikel von S. Helmer (Gemeinden der Unterprivilegierten) und A. Schmidt („Lord's Family“ – Erfahrungsbericht einer Kommune) im Thema-Heft „Kirche im Wandel“ der Zeitschrift Neues Hochland, H. 6, 1972, 504–515 und 516–534; verschiedene Artikel in dem Band: F. W. Menne (Hg.), Neue Sensibilität. Alternative Lebensmöglichkeiten (= Sammlung Luchterhand, Bd. 159), Darmstadt – Neuwied 1974.

¹⁰ Für weiterführende Diskussionen vgl. D. Sölle, Die Hinreise. Texte und Überlegungen zur religiösen Erfahrung, Stuttgart 1975.

Johann Hofmeier

Kirchliche Verkündigung und heutiges Sterbewußtsein

Im philosophischen Denken und in der Literatur spielten Sterben und Tod immer schon eine große Rolle. In den letzten Jahrzehnten sind die Anregungen zur Beschäftigung mit dem Tod jedoch mehr von der Tiefenpsychologie, von der Soziologie und vor allem von den täglichen Erfahrungen im Umgang mit Sterbenden ausgegangen. Im folgenden werden pastoraltheologische Überlegungen zum Sterben und Anregungen für die Verkündigung geboten¹. red

Veränderung der Sozialstrukturen

Die Diskussion über das heutige Sterbewußtsein wird von zwei Thesen bestimmt, von einer sozialpsychologischen und einer tiefenpsychologischen. Die sozialpsychologische These besagt, daß ein Wandel im Sterbewußtsein durch Veränderungen der Sozialstruktur eingetreten ist, während die tiefenpsychologische These davon spricht, daß dieser Wandel dadurch herbeigeführt wurde, daß der moderne Mensch Sterben und Tod tabuisiert. Um die Aufgabe kirchlicher Verkündigung in bezug auf das heutige Sterbewußtsein erkennen zu können, genügen diese beiden Thesen allein jedoch nicht. Sie müssen durch eine dritte, pastoraltheologische These ergänzt werden. Sie beinhaltet, daß durch Ausfallserscheinungen in Verkündigung und kirchlichem Leben der heutige Mensch keine Antwort auf Sterben und Tod findet. Dadurch entstehen Lücken in seinem Welt- und Lebensverständnis, und er ist gezwungen, diese Lücken durch irrationale Angst auszufüllen oder sie durch Aktivität zu überdecken.

Tabuisierung des Sterbens

Lücken im Welt- und Lebensverständnis

I. Der kirchliche Beitrag zu zeitgemäßer Sterbehilfe

In dem Artikel „Menschlich sterben – Postulate an die Kirche“ habe ich versucht, den Rahmen für einen zeitgemäßen kirchlichen Beitrag zur Sterbehilfe abzustecken: Die Kirche leistet unmittelbare Sterbehilfe durch die Kranken- seelsorge und mittelbare Sterbehilfe durch die Verkündigung. Die unmittelbare Sterbehilfe ist von der ganzen Gemeinde getragen, sie umfaßt den Kranken- und Seelsorgsbesuch, die Begleitung auf dem Sterbeweg durch Sterbehelfer sowie die Krankensalbung durch den Priester. Mittelbare Sterbehilfe geschieht in Predigt, Erwachsenenbildung und religiöser Erziehung. Eine thematische Aussage zu Sterben und Tod genügt jedoch nicht. Kirchliche Verkündigung muß eine Bewußtseinsveränderung herbeiführen; es muß ein Wandlungsprozeß eintreten, der bewirkt, daß durch die Verkündigung neues Leben aus dem Glauben beginnen und der alte Mensch in uns absterben kann. Diese Aufgabe kann die Verkündigung nur leisten, wenn sie von der Analyse heutigen Sterbewußtseins durch Sozial- und Tiefenpsychologie ausgeht.

2. Die sozialpsychologische These

Die sozialpsychologische These besagt, daß sich heutige Sterbenerfahrungen durch Veränderungen im Bereich der Medizin und der gesellschaftlichen Konvention gewandelt

¹ Vgl. J. Hofmeier, *Menschlich sterben – Postulate an die Kirche*, in: *Diakonia* 3 (1972), 307–316; *ders.*, *Die heutige Erfahrung des Sterbens*, in: *Concilium* 10 (1974), 235–240.

haben. Wissenschaftliche Erkenntnisse und technische Erfindungen haben dazu beigetragen, daß sich die Lebenserwartung des Menschen wesentlich erhöht hat, daß sich gleichzeitig aber die Gelegenheiten verringert haben, bei denen der moderne Mensch mit einem Sterbenden oder der Leiche eines Angehörigen zu tun hat. Die Häufigkeit des Todeskontaktes und die Intensität dieses Erlebnisses werden außerdem noch dadurch verringert, daß Kranksein und Sterben heute fast ausschließlich in den Bezugsrahmen des Krankenhauses verlegt sind. Das verhindert nicht, daß der Verlust eines geliebten Menschen schmerzlich empfunden wird, aber es verhindert für viele, daß sie vom Sterben eines anderen Menschen so betroffen würden, daß sie sich dadurch selbst in ihrer Sterblichkeit erfahren könnten.

Wandlungen
im konventionellen
Bereich

Die Wandlungen im konventionellen Bereich betreffen den Umgang mit der Leiche (Leichenschau, Bestattung und die Bekanntgabe des Todesfalles in der Öffentlichkeit), die soziale und ökonomische Sicherung und die Milderung der Todesfolgen (Erbregelungen, Versicherungen, Rollenersatz), schließlich die Trauersitten. Durch diese Wandlungen wird der Umgang mit Sterbenden und Toten versachlicht. Immer weniger Menschen haben mit der Leiche und dem Bestattungsgeschehen zu tun. In der arbeitsteiligen Gesellschaft ist der Ausfall eines Gruppenmitgliedes verhältnismäßig schnell durch einen Ersatzmann auszugleichen; durch Versicherungen wird die materielle Not der Angehörigen gemildert. Je unpersönlicher sich heutiges Wirtschaftsleben zwangsläufig gestaltet, umso unverständlicher wird öffentliche Trauer.

3. Die tiefenpsychologische These

Die tiefenpsychologische Verdrängungshypothese gibt eine Erklärung dafür, weshalb der häufige unmittelbare Todeskontakt des heutigen Menschen mit dem gewaltsamen und dem gespielten Tod die Sterbeerfahrung und das Sterbeerlebnis nicht verstärken, sondern abschwächen. Die Begegnung mit dem gewaltsamen und dem gespielten Tod setzt nämlich Kräfte frei, die die Unsterblichkeitsillusion verstärken, so daß der Mensch nicht zu einer realistischen Auseinandersetzung mit dem Sterben kommt. Die irrationale Angst in ihm wird verstärkt, die er ebenso verdrängen muß wie das Todesbewußtsein. Die unbewußten Unsterblichkeitsillusionen werden durch den medizinischen Fortschritt noch begünstigt; es ist gelungen, den Zeitpunkt des Todes für den einzelnen Menschen hinauszuschieben und das friedliche Einschlummern zu ermöglichen.

„Unbewußte Mordlust“
verhindert realistische
Einstellung

In unserer Zeit stellt sich die Frage: Warum führen die Erfahrungen mit dem Unfalltod, dem Tod im Krieg und durch Exekutionen, die Erfahrungen von der Verweigerung der gesellschaftlichen Partizipation für Alte, Kranke, Geschädigte, Straffällige und psychisch Belastete nicht zu einer realistischen Einstellung zu Sterben und Tod? Sigmund Freud hat dafür eine einleuchtende Erklärung gegeben. Er spricht von

der unbewußten Mordlust, die in den Tiefenschichten des Menschen vorhanden ist. In den Fällen des gewaltsamen Todes erfolgt eine Regression auf diese Schichten. Im alltäglichen Leben macht sich diese Tendenz in dem Bedürfnis bemerkbar, Unangenehmes aus dem Weg zu schaffen, seien es Sachen oder Personen. Diese unbewußte Tendenz zum „Aus-dem-Weg-Schaffen“ erklärt, weshalb wir die direkten und indirekten Formen der Gewaltanwendung mit ihren Folgen so wenig wahrnehmen. Gespielte Gewalttätigkeit hingegen hat eine ganz andere Wirkung. Sie verstärkt die Illusion von der eigenen Unsterblichkeit, weil in den filmischen Darstellungen jene Gestalten die erfolgreichen und vor dem Tod gefeiten sind, mit denen sich der Zuschauer identifizieren kann.

4. Die pastoraltheologische These

Die sozialpsychologisch und tiefenpsychologisch begründeten Thesen allein können die gewandelte Einstellung des heutigen Menschen zum Sterben jedoch nicht genügend erklären. Es muß sich in einer noch tieferen Schicht ein Wandel vollzogen haben, der unsere Einstellung zu Sterben und Tod bestimmt. Darauf bezieht sich die pastoraltheologische These, durch die die vorausgehenden ergänzt werden müssen.

Bis weit in das 19. Jahrhundert hinein beschäftigen sich neben Medizinern nur Philosophen und Theologen mit dem Tod. Bis dahin war abendländisches Denken vom christlichen Glauben bestimmt. Dieser Glaube prägte das Leben des Menschen und sein Weltbild. Er beeinflusste die Einstellung zum Sterben und bestimmte die Erfahrungen mit dem eigenen Sterben und mit dem Tod anderer². Ein Wandel trat ein, als Fragen des Weltverständnisses, des Weltbildes, des Verständnisses vom Leben und vom Tod stärker unter moralischen, soziologischen, psychologischen, ökonomischen und nicht zuletzt naturwissenschaftlichen Aspekten gesehen wurden. Aber schon im ausgehenden Mittelalter gewann in der christlichen Verkündigung die Apologie an Bedeutung; Anweisung und Aufrufe zu christlichem Verhalten bekamen ein Übergewicht, während die begründende und existenzzerhellende Glaubenserklärung zurücktrat. Verhaltensnormierung aus christlicher Sicht erhielt den Vorrang vor der Sinngebung. Das hatte Folgen für alle Lebensbereiche, auch für die Einstellung zum Sterben. Doch genügen allgemeine Feststellungen über Ausfallserscheinungen im kirchlichen Leben nicht. Der Ausfall muß konkret benannt werden. Er kann es in bezug auf das Sterbebewußtsein. Es handelt sich nämlich speziell um den Ausfall im Schöpfungs- und Auferstehungsglauben, nicht in dem Sinn freilich, als hätten die Träger kirchlicher Verkündigung oder die überwiegende Mehrheit der Gläubigen je daran gezweifelt, daß Gott die Welt erschaffen und Jesus von den Toten aufer-

Vorrang von Verhaltensnormierung gegenüber Sinngebung

Schöpfungs- und Auferstehungsglaube ohne das Leben gestaltende Wirkmacht

² Vgl. hierzu: *Arnold Toynbee*, Wandlungen des Verhältnisses zum Tod in der heutigen westlichen Welt, in: *Vor der Linie. Der moderne Mensch und der Tod*, Frankfurt 1970, 167–190.

weckt hat. Der Ausfall liegt nicht im Bekenntnis, sondern darin, daß dieses Bekenntnis seine das Leben gestaltende Wirkmacht verlor. Dazu einige Hinweise.

Der Schöpfungsglaube . . .

Der Schöpfungsglaube bestimmt das Selbstbewußtsein des Menschen, sein Stehen in der Welt und in der Geschichte, sein Verhalten zum Menschen und zur Gesellschaft und seine Beziehung zu Gott. Nicht allein die Aussage ist entscheidend, daß Gott die Welt aus dem Nichts geschaffen hat, wenn auch der biblische Schöpfungsbericht häufig so verstanden wird. Der Schöpfungsglaube beinhaltet nicht nur Aussagen über das Wirken Gottes und darüber, daß die Welt nicht aus sich selbst entstanden ist. Seine Bedeutung liegt zu allererst im Selbstverständnis, das der Mensch daraus gewinnt. Ich als Mensch bin nicht Schöpfer. Ich kann weder mich noch andere aus dem Nichts ins Dasein rufen, und ich kann weder mich noch etwas anderes aus mir heraus im Dasein halten. Aus mir und aus meiner eigenen Mächtigkeit heraus vergehe ich, zerrinnt mein Leben. Aus mir selbst bin ich ein zum Tod Bestimmter. Wenn ich mich selbst annehme als denjenigen, der ich bin, dann muß ich mich als ein Begrenzter, als ein zum Tod Bestimmter annehmen. Ich gewinne aus dem Schöpfungsglauben das Wissen, daß auf mein Sterben nur der eine Antwort haben kann, der mir das Leben gibt und erhält.

. . . beinhaltet das Selbstverständnis, . . .

Jeder Mensch hat eine Vorstellung von seiner eigenen Unsterblichkeit. Es ist das Verlangen, sein eigener Herr zu sein, „zu sein wie Gott“. Weil der Mensch aber nicht sein eigener Herr ist, seinen Ursprung nicht in sich selbst hat, darum empfängt er sein Leben in jedem Augenblick dieses seines Lebens. Geschaffensein besagt nicht, Gott habe alles einmal geschaffen; es besagt, daß sich der Mensch in seinem gelebten Jetzt als ein von Gott Gehaltener erfährt, er erkennt sich in seiner Beschränktheit. Er ist ein Nicht-sein-Müssender; er erfährt dies in existentieller Bedrängung, die sich in seiner Existenzangst ausdrückt. Diese Angst ist nicht Schwäche, sondern Ausdruck seines Wesens. Sie durchzustehen, bedeutet für den Menschen eine Lebensleistung, die ihn zu seinem eigenen Wesen drängt und mit Gott konfrontiert. Wer diese Leistung nicht aufbringt, verneint sich als Geschöpf.

. . . von Gott gehalten . . .

Schöpfungsglaube besagt aber noch mehr. Er besagt, daß der Mensch aus seiner Bezogenheit auf Gott sein Leben gestaltet. Seine Grundbefindlichkeit ist nicht die der Unabhängigkeit, sondern die des Bezuges in jeder Phase, in jeder Aktion seines Lebens. Die Beziehung ist Geschehen, und dieses Geschehen macht das Wesen des Menschen aus. Wo diese Beziehung nur ein Wissen ist, mag sich der Mensch zum Schöpfungsglauben bekennen, aber er lebt ihn nicht. Erst wenn diese Beziehung Geschehen ist und nicht nur Wissen, schlägt sich der Schöpfungsglaube im Verhalten nieder. Und erst dann erhält der Mensch in diesem Glauben

. . . und auf ihn bezogen zu sein

eine Antwort auf die bedrängende Frage, die Angst, Sterben und Tod ihm aufdrängen, und erst dann nimmt der Mensch durch sein Verhalten Stellung zu seinem Sterben und zu seinem Tod.

These

Zusammengefaßt könnte das bisher Gesagte so lauten: *Im Schöpfungsglauben erkennt sich der Mensch als ein zum Tod Bestimmter, nimmt sich als solcher an und wird dadurch fähig, seine wesensmäßige Beziehung zu Gott in gelebtes Leben umzusetzen und in Gott selbst, der ihn geschaffen hat, die Antwort auf seinen Tod zu finden.*

Die Bedeutung des Schöpfungsglaubens für die Verkündigung liegt darin, daß er positive Aussagen über das Wesen des Menschen und sein Leben macht, noch mehr darin, daß von einer menschlichen Grundbefindlichkeit die Rede ist, die in jede Aussage über den Menschen eingehen muß. Es kommt auf den Verstehenshorizont an, aus dem heraus vom Menschen gesprochen wird. Im Blick auf heutiges Sterbewußtsein ist es Aufgabe der Verkündigung, die positiven Aussagen des Schöpfungsglaubens für das Selbstverständnis des Menschen bewußt zu machen und ebenso klar herauszustellen, daß der Mensch in seinem Lebensvollzug von der schöpferischen, lebendigen Kraft Gottes durchwirkt ist und aus der Beziehung auf diese schöpferische, lebendige Kraft Gottes handeln und sein Leben gestalten kann.

Der Auferstehungs-
glaube . . .

Der Auferstehungsglaube ist die notwendige Ergänzung des Schöpfungsglaubens. Stellt der Schöpfungsglaube eine der herausragenden Erkenntnisse des Alten Bundesvolkes dar, so ist der Auferstehungsglaube die zentrale Aussage des Neuen Bundesvolkes. Beide, Schöpfungsglaube und Auferstehungsglaube, sind einander zugeordnet, wie Ursprung und Ziel einander zugeordnet sind. In der Verkündigung handelt es sich weniger um die Aussage über die Auferstehung als vielmehr um den gelebten Auferstehungsglauben. Ohne die Aussage über die Auferstehung abschwächen zu wollen, muß nachdrücklich festgehalten werden, daß es der Verkündigung um die Lebensbedeutung dieser Aussage geht. Das bedeutet, daß der Mensch sein gesamtes Verhalten nach diesem Glauben bestimmt. Verkündigung muß von Auferstehung sprechen als einer Mächtigkeit, die sich im Leben des gläubigen Menschen auswirkt. Aus diesem Glauben heraus gewinnt der Mensch durch sein Handeln in der Welt, seinen Umgang mit den Menschen, durch seine Tätigkeit im Beruf und sein Leben in der Familie neues Leben. Von diesem Leben ist im Johannesevangelium die Rede. Es ist das Leben des Glaubens, das im Tod nicht ausgelöscht wird. Aus diesem Glauben erhält das Tun des Menschen sein neues Ziel und seinen neuen Sinn. Es wird dem Jetzt, das der Mensch durchlebt, neues Leben verliehen. Das Jetzt des Menschen wird seiner Verfallenheit an den Tod entrissen. Das Jetzt des Menschen als die durchlebte Gegenwart ist Durchgang. So wie es durchlebt ist, ist es unwiderruflich eingebracht

. . . als neues, sinn-
erfülltes Leben
und Handeln . . .

oder aber vergangen und verloren, wenn ihm nicht Sinn gegeben wurde. Was vom einzelnen Jetzt des Menschen gilt, das gilt in endgültiger Weise von der irdischen Existenz des Menschen in Sterben und Tod.

... trotz Vergänglichkeit
irdischer Existenz

Gelebter Auferstehungsglaube geht von der Vergänglichkeit irdischer Existenz aus. Er bezieht sich nicht nur auf das unmittelbare Sterben und den Tod des Menschen, sondern auch auf die Entscheidung, die im je durchlebten Jetzt fällt. Das bedeutet zugleich, daß sich die Auferstehung des Menschen nach seinem Leben richtet, daß in seine Auferstehung eingeht, was er im je durchlebten Jetzt dem Tod entreißt, daß in seine Auferstehung aber auch eingeht, wie er zwanzig, vierzig oder sechzig Jahre in der Beziehung zu Gott als seinem Ziel gelebt hat.

Mit den Ausfallserscheinungen im religiösen Leben ist die Lebenswirksamkeit des Auferstehungsglaubens gemeint. Kirchliche Verkündigung hat die Aufgabe, diese Lücke auszufüllen. Wie schon beim Schöpfungsglauben geht es auch hier nicht darum, daß nur thematisch über den Auferstehungsglauben gesprochen werden müßte. Das muß geschehen. Aber vielmehr geht es doch darum, daß vom Menschen und seinem augenblicklichen Leben so gesprochen wird, wie der Mensch sich selbst und der Welt aus diesem Glauben heraus gegenübertritt. Gelebter Auferstehungsglaube soll gleichsam den Erfahrungshintergrund abgeben, aus dem heraus Verkündigung geschieht.

Das Beispiel
des Neuen Testaments

Hier kann zur Verdeutlichung auf die Sprechweise des Neuen Testaments hingewiesen werden. Exegetische Erkenntnisse und gläubiger Umgang mit den Schriften des Neuen Testaments haben uns gelehrt, sie vom Auferstehungsglauben her zu verstehen. Diese Schriften sind aus dem Wissen um den auferstandenen Herrn und aus der Erfahrung um die Wirksamkeit des auferstandenen Herrn in der Gemeinde entstanden. Und obwohl dem Umfang nach verhältnismäßig wenig von der Auferstehung geschrieben steht, ist doch in allem vom Auferstandenen die Rede. Der Auferstehungsglaube ist in die einzelnen Aussagen eingegangen. In ähnlicher Weise soll der Auferstehungsglaube in die kirchliche Verkündigung eingehen und so Leben aus dem Glauben in der Gemeinde stiften.

Schaffung neuer
Verhaltensmuster

Diese Hinweise mögen genügen. Sie sollen deutlich machen, was mit den religiösen Ausfallserscheinungen in bezug auf heutige Sterbenserfahrung gemeint ist, und sie sollen auf die zentralen Inhalte der Verkündigung hinweisen. Erst wenn die Verkündigung vom gelebten Schöpfungs- und Auferstehungsglauben getragen ist, vermittelt sie dem heutigen Menschen die Heilszusage, zu der die Kirche kraft ihrer Sendung befähigt und verpflichtet ist. Erst so bewirkt sie in unserer Zeit, was in jüngster Zeit ausgefallen ist, sie schafft Tradition. Tradition ist nicht nur unverfälschte Weitergabe von Glaubensaussagen; und Tradition geschieht nicht nur

durch das Weitersagen von Inhalten; Tradition formt noch viel mehr das Verhalten und schafft Verhaltensmuster aus dem Glauben. Aus dem Glauben geschieht menschliches Handeln; und menschliches Handeln ist wiederum Zeugnis für den Glauben und ruft selbst Glaube hervor. Wenn solches Handeln, solche Verhaltensweisen und Verhaltensmuster aus dem Glauben nicht vorhanden sind, dann entsteht eben eine Lücke, und es treten andere Verhaltensweisen an diese Stelle. In bezug auf Sterben und Tod ist das geschehen. Weder die Veränderung in der Sozialstruktur noch die psychischen Mechanismen hätten einen so starken Einfluß auf heutige Erfahrung des Sterbens gewinnen können, wenn christlicher Schöpfungs- und Auferstehungsglaube über das Bekenntnis hinaus in der Lebensgestaltung wirksam geblieben wären.

5. Die Aufgabe der Verkündigung

Aus dieser Feststellung ergibt sich die Aufgabe der Verkündigung. Sie besteht nicht zuerst im Sagen, wie Leben aus dem Schöpfungs- und Auferstehungsglauben aussieht, schon gar nicht zuerst in der Rede darüber, wie der Todesaspekt des Lebens in das Leben eingebracht werden könnte oder wie christliches Sterben aussehen soll. Christliche Verkündigung besteht darin, den Glauben so auszusagen, daß er in das Selbstverständnis des Hörers eingeht, so daß er aus seinem neugewonnenen Selbstverständnis heraus zu einem neuen Handeln kommt. Dieses neue Handeln wirkt gleichzeitig auf andere, und in Gemeinschaft mit anderen vollzieht sich wiederum Leben aus dem Glauben. Das ist Glaubenstradition, wie sie in ähnlicher Weise in neutestamentlicher Zeit geschehen ist. Die Gemeinde begann Leben zu gestalten und schuf so erstmals eine Tradition gelebten Glaubens. Daß dies nicht durch eine einzelne Predigt zu erreichen ist, braucht nicht eigens betont zu werden. Wenn Verkündigung einen Bewußtseinswandel hervorrufen soll, dann ist dafür eine lange Zeit notwendig.

Gefragte Heilzusage

Die große Aufmerksamkeit, die auf Sterben und Tod in unserer Zeit gerichtet ist, mag als Anzeichen dafür gelten, daß vom heutigen Menschen und der heutigen Gesellschaft die Heilzusage gefragt ist. Wir können sagen, daß das heutige Problem der Sterbenserfahrung und des Verdrängens zugleich zeigt, wie notwendig der Mensch die Heilzusage braucht. Noch einmal soll betont werden, daß nicht nur die Zusage im Wort wichtig ist, sondern daß die Aussage in der Weise zu geschehen hat, daß sie Leben stiftet und zur Handlung wird. Erst als Handlung hat sie Ausstrahlungskraft, und erst als Handlung wird sie zur Hilfe für den heutigen Menschen. Zusammenfassend läßt sich in wenigen Worten sagen: Die Aufgabe der Verkündigung in bezug auf heutiges Sterbewußtsein besteht darin, daß es ihr gelingt, den Schöpfungs- und Auferstehungsglauben so auszusagen, daß christlicher Glaube für uns alle wieder zu einer das Leben gestaltenden Wirkmacht wird.

Martien Jilesen

Sterben und Tod in der Gedanken- und Erlebniswelt von Schulkindern

Das Bewußtsein von Sterben und Tod, das die Erwachsenen von morgen haben werden, wird auch durch die Verkündigung und den Religionsunterricht an den Kindern sowie durch deren Erlebnisse (oder fehlende Erfahrungen) geprägt sein. Im folgenden Beitrag wird gezeigt, wie man mit einfachen Methoden der Gedanken- und Erlebniswelt der Kinder näher kommen kann. red

Methoden

Der hier vorgelegte Bericht ist das Ergebnis einer Untersuchung an 400 Kindern im Alter von neun bis vierzehn Jahren. Die Untersuchung wurde durchgeführt in verschiedenen Grund-, Haupt- und Realschulklassen. Zwei Methoden wurden dabei angewendet. In einem Klassengespräch wurden die Kinder aufgefordert, alles zu sagen, was ihnen zu dem Wort „Tod und Sterben“ einfiel. Diese Gespräche wurden auf Tonband aufgenommen und nach verschiedenen Gesichtspunkten ausgewertet. Weiterhin wurden verschiedene semiprojektive Tests verwendet, jeweils bestehend aus einer Zeichnung und einer kleinen angefangenen Geschichte zum Thema: Sterben und Tod, die die Kinder schriftlich vervollständigen sollten.

Ergebnisse

Todesursachen

Auffallend ist, daß die Kinder beim Wort „Tod und Sterben“ zuerst an die verschiedenen Todesursachen denken. Am häufigsten werden dabei Altersschwäche, Krankheiten und Verkehrsunfälle genannt. Aber auch alle möglichen anderen Todesursachen werden genannt: Mord in den verschiedensten Variationen, Selbstmord, Ertrinken usw. Aus dem Zusammenhang kann man ersehen, daß die Kinder ihre Erfahrungen mit Tod und Sterben Todesfällen in der Verwandtschaft und Darstellungen im Fernsehen entnehmen.

Definition des Todes

In einem der Tests wurden die Kinder aufgefordert zu sagen, was Tod eigentlich ist.

Vor allem die jüngeren Kinder definieren den Tod als das Aufhören verschiedener Tätigkeiten und Funktionen. Man könne nicht mehr essen, seine Oma besuchen, seiner Freundin was erzählen; man könne nicht mehr aufstehen, sich bewegen, man könne nicht mehr sehen oder hören.

Etwas ältere Kinder nennen das Aufhören der vor allem biologisch-physiologischen Funktionen.

Das Herz oder der Puls schlage nicht mehr, man könne nicht mehr atmen, die verschiedenen Organe des Körpers funktionieren nicht mehr. Für eine ganze Reihe der älteren Kinder scheint der Tod das endgültige Ende des Lebens zu sein. Sie sprechen über den Tod in Begriffen, die eine Negation des Lebens beinhalten.

Einige Beispiele dazu: „Wenn einer tot ist, da existiert er gar nicht mehr.“

„Wenn jemand tot ist, lebt er nicht mehr.“

„Tod bedeutet, daß dieser Mensch nicht mehr da ist, daß es ihn nicht mehr gibt.“

Daß mit dem Tod alles aufhört, können sich vor allem jüngere Kinder wahrscheinlich noch nicht vorstellen. Sie stellen sich den Tod zwar vor als das Aufhören von bestimmten Lebensäußerungen, wobei jedoch das eigene Ich irgendwie weiterexistiert. Dieser Eindruck entsteht bei solchen Formulierungen, die man nur nachvollziehen kann, wenn man sich den Toten als eine Person mit einem Ich vorstellt. So sagt ein zehnjähriges Mädchen: „Ja, tot sein ist schlimm. Ich würde nicht mehr leben und nur im Grab liegen.“ Oder ein zehnjähriger Junge: „Sterben ist schlimm, unter der Erde ist doch langweilig.“ Auch allen Formulierungen, worin der Tod als Schlaf gedacht ist, liegt wohl eine ähnliche Vorstellung zugrunde.

Das Weiterleben nach dem Tod

Ein Viertel der Kinder sagt spontan, daß der Tote weiterlebt. Diese spontanen Äußerungen über ein Weiterleben nach dem Tod nehmen jedoch mit dem Alter kontinuierlich ab. Bei den Neunjährigen sind es 38%, bei den Elfjährigen 24%, bei den Dreizehnjährigen nur noch 8%. Daraus dürfte man wohl schließen, daß nicht nur die spontanen Äußerungen des Glaubens an ein Weiterleben, sondern auch der Glaube selbst an dieses

Weiterleben mit höherem Alter abnimmt. Die Vorstellungen über ein Weiterleben nach dem Tod sind fast immer mit religiösen Vorstellungen verbunden. Man kann sie in drei Kategorien aufteilen. Zu der ersten Kategorie gehören solche Formulierungen, die einem dualistischen Gedanken entsprechen. Stereotype Ausdrücke wie „Die Seele kommt in den Himmel“ oder „Die Seele steigt auf zu Gott“ gehören dahin.

Die Seele scheint für die Kinder ein nicht näher definierbares Etwas zu sein, das eigentliche Ich des Menschen ist der Leib, der im Grab liegt und verfault. „Man kann sich unter dem Tod vorstellen, daß es ein zweites Leben geben kann, daß man in Gottes Hand ruht. Man lebt selber nicht, aber die Seele . . .“

Verschiedene Kinder suchen sich eine Lösung aus diesem dualistischen Denken, indem sie sich den Menschen nicht länger in zwei Teilen vorstellen, sondern indem sie sich den Sachverhalt so denken, daß der Mensch entweder im Grab verfault oder zum Himmel aufsteigt, z. B.: „Wenn er im Grab verfault, das ist sehr schlimm, aber wenn er in den Himmel kommt, dann hat er ewiges Leben.“ Eine zweite Kategorie von religiösen Formulierungen bezieht sich auf das Weiterleben des *ganzen* Menschen. Dabei gibt es zwei Möglichkeiten. Sofort nach dem Tod fängt das Weiterleben an, oder der Tote wird von Gott erweckt am Jüngsten Tag. Bis dahin muß er schlafen oder warten.

„Man schläft bis zum Jüngsten Tag, bis Gott die Toten erweckt und zu sich in das Himmelreich ruft.“

Über die Art und Weise dieses Lebens wurden nur wenige Angaben gemacht. Diese enthalten folgende Vorstellungen: Alles Unangenehme, wie Krankheit, Schmerzen, Krieg, gibt es im Himmel nicht mehr, man sieht seine Verwandten wieder, man kann sehen, was auf der Erde geschieht.

Eine dritte Kategorie von religiösen Äußerungen sind solche, die einen Unterschied zwischen guten und bösen Menschen oder auch zwischen Glaubenden und Nicht-Glaubenden machen. Die Guten kommen zu Gott oder in den Himmel, die Bösen zum Teufel oder in die Hölle.

Zusammenfassend kann man sagen, daß die

Gedanken der Kinder über den Tod folgende vier Aspekte enthalten:

Der Tod als Abwesenheit der einzelnen Lebensfunktionen;

der Tod als eine Art Dämmerzustand;

der Tod als das Aufhören der menschlichen Existenz;

der Tod als ein Übergang zum Weiterleben.

Allgemeines Gesetz des Sterbens

Das Gesetz, daß alle Menschen sterben müssen, ist den Kindern bekannt. Viele suchen auch nach einer Begründung dafür. Am häufigsten wird gesagt, daß sonst die Welt überbevölkert würde. Diese Kinder sehen darin einen kausalen Zusammenhang, die zu erwartende Überbevölkerung ist die Ursache dafür, daß alle Menschen sterben müssen. Solche unlogische Gedankengänge kann man bei Kindern in diesem Alter noch erwarten. Auch religiöse Begründungen werden genannt. „Gott hat es so gemacht“ oder „Gott hat es so gewollt“.

Einige Formulierungen weisen auf ein Schicksalsdenken hin. „Das Schicksal trifft jeden einmal.“ „Weil der Zeitpunkt gekommen ist.“

Einstellung zum Tod

Die Hälfte der Kinder sagt spontan, daß sie das Sterben und den Tod als „schlimm“ empfinden. Dieses „Schlimm-Sein“ wird unterschiedlich begründet. Die Schmerzen, die man beim Sterbeprozess empfindet, das Aufhören der Lebensfunktionen, die Traurigkeit der Verwandten. Dies Letzte ist wohl ein Zeichen, daß die Kinder noch nicht an ihren eigenen Tod denken. Eine sogenannte existentielle Angst, Angst vor dem Nichts, wird von niemandem erwähnt.

Die Kinder äußern sich nur selten spontan zum eigenen Tod. Daraus kann man schließen, daß die Kinder sich noch nicht intensiv mit dem eigenen Tod beschäftigen. Wenn die Kinder mit dem eigenen Tod konfrontiert werden, wie es in einem Test geschah, reagieren sie meistens ablehnend, indem sie sagen: „Ich möchte nicht sterben“ oder „Ich will nicht sterben“.

Ein Teil der Kinder reagiert eher positiv. Sie versuchen dabei jedoch, dem Tod das Unangenehme zu nehmen. „Es ist besser im Himmel“ oder „Sterben ist besser als schwach

und gebrechlich sein“. Andere versuchen, den Gedanken an den eigenen Tod von sich zu schieben, indem sie sagen: „Wir sind noch jung“ oder „Wir haben das Leben noch vor uns“.

Ein Teil der Kinder, so scheint mir, versucht den Gedanken an den eigenen Tod schon zu verdrängen. Dies wird einerseits deutlich aus den Zeichnungen, die auf den Testblättern gemacht werden, woraus eine Art „schwarzer Humor“ spricht, andererseits aus den Formulierungen, wie z. B. diese Antworten auf die Frage: „Möchtest du sterben?“

„Rede doch nicht so'n Blödsinn, Karl.“
„Komm, wir gehen erst mal nach Hause essen.“

Eine positive Annahme des eigenen Todes kommt nur einmal vor, und zwar bei einem Vierzehnjährigen, wenn er sagt: „Wir müssen uns mit dem Tod anvertrauen.“

Zusammenfassend kann man sagen, daß im Zusammenhang mit dem Phänomen Sterben und Tod in der Gedanken- und Erlebniswelt der Neun- bis Vierzehnjährigen schon alle Aspekte erscheinen, die auch bei Erwachsenen vorhanden sind. Todesursache, der Sterbeprozess, der Tod als solcher, das Weiterleben nach dem Tod, die Reaktion der Verwandten, die Beerdigung. Gedanken an Todesursachen und Reaktionen der Verwandten stehen bei den Kindern im Vordergrund. Der Tod selbst wird von den Kindern unter drei Aspekten gesehen: Abwesenheit einzelner Lebensäußerungen, eine Art Dämmerzustand, das Aufhören der menschlichen Existenz. Eine Minderheit äußert den Gedanken an ein Weiterleben nach dem Tod. Mit dem eigenen Tod scheinen die Kinder noch nicht beschäftigt zu sein. Diejenigen, die sich hierzu äußern, haben meistens eine negative Einstellung; einige versuchen schon, den Gedanken an den eigenen Tod zu verdrängen.

Konsequenzen

Wenn man als Ziel der Pädagogik und der Katechese stellt, daß man den Kindern hilft, zu einer realistischen Einstellung zum Sterben und Tod zu kommen, können aus diesen Ergebnissen folgende Konsequenzen gezogen werden:

1. Weil die Vorstellungen der Kinder über

Todesursachen durch die häufigen Kriminalgeschichten im Fernsehen verzerrt scheinen, sollte man den Kindern mehr realistische Erfahrungen über Sterben und Tod vermitteln, vielleicht durch Informationen aus Krankenhäusern oder Altersheimen.

2. Die Vermittlung des Glaubens an ein Weiterleben nach dem Tod findet bei den Neun- bis Zehnjährigen einen fruchtbaren Boden, weil diese Kinder sich den Tod als das Aufhören der menschlichen Existenz sowieso nur schwierig vorstellen können. Andererseits sollte man den Unterschied zwischen dem Offenbarungsglauben an ein Weiterleben nach dem Tod und der kindlichen Vorstellung vom Tod als Dämmerzustand frühzeitig klar genug herausstellen.

3. Bei dieser Vermittlung des Offenbarungsglaubens sollten klare theologische Aussagen gemacht werden. Die Trennung des Menschen in Leib und Seele führt bei den Kindern zum verwirrenden dualistischen Denken. Am einfachsten scheint mir die Aussage, daß „Gott die Verstorbenen zum neuen Leben auferweckt“.

4. Das Reden über Sterben und Tod sollte in der Katechese nicht unterlassen werden. Geheimnistuerei, Sensationslust, Neigungen zur Verdrängung dieses Phänomens sollte durch realistische Informationen entgegengewirkt werden.

5. Weil die Kinder noch nicht in der Lage sind, sich intensiv mit dem eigenen Tod auseinanderzusetzen, braucht man kaum zu befürchten, daß durch die Behandlung dieses Themas beim Kind unbewältigte Ängste entstehen.

Konrad Bohr - Rob Cornelissen

Weiterbildung der Kirche

Theologische und soziologische Voraussetzungen kirchlicher Erwachsenenbildung

Der folgende Beitrag behandelt Probleme der kirchlichen Erwachsenenbildung im Hinblick darauf, wie durch eine auf die Einheit der menschlichen Gesellschaft bezogene, differenzierte und zur Dauerreflexion bereite kirchliche Erwachsenenbildung sich die Kirche

selbst weiterentwickelt, damit sie ihren Heilsdienst zeitgemäß und wirkungsvoll leisten kann. red

Die Diskussion über den Beitrag der Kirche im Feld der Erwachsenen- bzw. Weiterbildung¹ läßt immer wieder die Frage nach dessen spezifischem Charakter auftauchen. Was konkret trägt die Kirche zum quartären Bildungsbereich bei, wo ergibt sich für sie die Notwendigkeit der Anpassung und wo die des Widerstandes gegen bestimmte gesellschaftliche Trends, wo eine Chance des Neuansatzes?² Eine angemessene Antwort auf diese Frage ist nur möglich, wenn man die theologischen und soziologischen Voraussetzungen des Beitrags der Kirche an der Weiterbildung reflektiert hat. Einen Anstoß zu dieser Reflexion zu geben, ist das Anliegen des vorliegenden Aufsatzes.

1. Aktuelle Perspektiven

Weiterbildung ist aufzufassen als Errungenschaft der modernen aufgeklärten „Erwachsenen“-Gesellschaft, in der der Mensch nicht nur die Chance zu größerer Mündigkeit, sondern auch die Verpflichtung hat, diese Freiheit ständig neu zu realisieren. Rollendifferenzierung, funktionale Spezialisierung, Arbeitszeitverkürzung und die mögliche und bisweilen erzwungene Freisetzung von Arbeitskräften sind Voraussetzung und Anlaß zugleich, daß Erwachsene sich weiterbilden.

Nicht bloß Aneignen von Fähigkeiten . . .

Grundlegende Annahme der vorliegenden Ausführungen ist eine Konzeption von Weiterbildung, die sich nicht an einem technologisch verkürzten Lernbegriff orientiert, etwa in dem Sinne, daß man den Interessen nur berufliche, fachliche und andere Fähigkeiten vermittelt, um ihn in Rolle und Status abzusichern. Ein solches Konzept geht offensichtlich davon aus, daß Bildung es in erster Linie mit einer „Vorbereitung auf

etwas“ zu tun habe, in diesem Fall auf eine andere oder höhere berufliche Position, daß „Erwachsensein“ die „Normalform des Menschseins“³ sei und daß in dieser Phase Lernprozesse sich nur auf den beruflichen Bereich konzentrieren können, in dem es eben darauf ankomme, auf der Höhe zu bleiben.

. . . sondern auch „Daseinsorientierung“ usw.

Geht man jedoch – im Sinne eines phasenpsychologischen Ansatzes – davon aus, daß Erwachsensein heute „nicht mehr als scheinbar unveränderlicher Zustand, sondern als Prozeß verstanden wird, in dessen Verlauf recht unterschiedliche Erscheinungsbilder und Verhaltensformen des Erwachsenseins zum Vorschein kommen“⁴, dann erscheint es sehr problematisch, Weiterbildung nur im Sinne des Aneignens von Fähigkeiten aufzufassen. Vielmehr kommt es darauf an, Weiterbildung über den heute fast selbstverständlich gewordenen beruflichen Bereich hinaus auf verschiedenen Ebenen zur Geltung zu bringen: auf der Ebene des Persönlich-Privaten, um einzelnen und Gruppen die Möglichkeit zu geben, sich in ihrer konkreten Welt zu rechtzufinden, Probleme zu bewältigen und sich selbst in Freiheit zu verwirklichen (etwa im Sinne von „Lebenshilfe“ oder „Daseinsorientierung“ in familiärer u. a. Hinsicht) oder auf dem politisch-sozialen Feld, weil einmal der einzelne der ständig wachsenden Differenzierung gesellschafts-, sozial- und allgemein-politischer Bereiche hilflos ausgeliefert wäre und weil zum andern eine demokratische Gesellschaft nur als politisch kritische und informierte Gesellschaft zu realisieren ist.

Die Kirchen in unseren Ländern haben zunächst etwas zögernd, dann doch sehr positiv auf die Entwicklungen innerhalb der Weiterbildung auf breiter Basis reagiert und finanzielle und institutionelle Maßnahmen auf vielen Ebenen (Bistum/Region/Pfarrei) getroffen, die ein verhältnismäßig dichtes Netz an Angeboten ermöglichen, wenn man auch von territorialen Unterschieden sprechen muß.

³ So E. Spranger, zitiert nach F. Pöggeler, *Erwachsenenbildung. Einführung in die Andragogik*, Stuttgart u. a. 1974, 38.

⁴ Ebd.

¹ Da sich gegenwärtig immer stärker der umfassendere Begriff der „Weiterbildung“ durchsetzt – in der Bundesrepublik Deutschland nicht zuletzt auf Grund legislativer Maßnahmen der Bundesländer –, soll er im folgenden durchgängig angewandt werden.

² So etwa fragte Karl Forster auf der 5. Vollversammlung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland in einem Diskussionsbeitrag zur Vorlage „Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich“. Vgl. dazu das Protokoll der 5. Vollversammlung, Mai 1974, S. 54.

Pluralismus der Weiterbildung

Kirchliche Weiterbildung kann heute als anerkannter Bestandteil des gesamten, durch das Prinzip der Vielfalt gekennzeichneten Weiterbildungsgeschehens angesehen werden. Dieser grundsätzliche Pluralismus ergibt sich aus der Tatsache des gesellschaftlichen Ursprungs von Weiterbildung und aus der Tatsache, daß Säkularisierung (als Ermöglichung von Erwachsenengesellschaft) und Pluralismus nicht voneinander zu trennen sind. Wenn „der Staat“ sich neuerdings – in Form legislativer Maßnahmen und stärkerer finanzieller Zuwendungen (verbunden mit Auflagen) – mehr für diesen Bildungsbereich interessiert, so hat dies seinen Grund darin, daß Weiterbildung nicht mehr als entbehrliche Anstrengung oder als Bildungszusatz, sondern als sinnvolle Zuwendung angesehen wird. Aber auch damit ist Pluralismus nicht in Frage gestellt: er manifestiert sich im Fehlen eines Bildungsmonopols, in der prinzipiellen Offenheit aller Träger gegenüber Meinungen, Interessenten und untereinander (weil man eben Pluralismus nicht einerseits fordern, andererseits gegenüber sich selbst aussparen kann). Schließlich liegt es im Interesse des Adressaten, wenn er in Ballungszentren auswählen, in Gegenden mit einem Unterangebot sich überhaupt weiterbilden kann⁵.

Will die Kirche diesen bereits theologisch verarbeiteten Pluralismus⁶ und die mit ihm implizierte Offenheit auch in der Praxis und im Hinblick auf ihre eigenen Weiterbildungsangebote ernst nehmen, dann kann sie eben nicht mehr von diesem Bildungssektor als einer „Art zusätzlicher Übersetzungsarbeit neben der kirchlichen Verkündigung“ (B. Hanssler) sprechen. Vielmehr gilt es dann, kirchliche Weiterbildung als „Lebens- und Glaubenshilfe im Dialog“, als „Binneninformation der Katholiken untereinander“, als „Außeninformation der Gesellschaft“ und „Eigeninformation der Katholiken“ mit denen, die anders denken und glauben, zu verstehen und zu

praktizieren⁷. Dabei kommt es darauf an, wie die Kirche ihre Praxis und das Verhältnis ihrer Teilvollzüge zueinander theologisch und religionssoziologisch beschreibt.

2. Die pastorale Praxis und der Vollzug der Kirche in ihrer Öffnung zur Gesellschaft

Eine nähere Bestimmung der pastoralen Praxis fußt auf dem Selbstverständnis der Kirche als „sacramentum mundi“, d. h. als geschichtliche Präsenz des sich selbst offenbarenden und sich selbst mitteilenden Gottes⁸. Als solches befindet sich die Kirche in einem Spannungsfeld zwischen der Sache Jesu, die in ihr und durch sie weitergehen soll, und ihrer jeweils gesellschaftlich verfaßten Gestalt, wodurch sie in den Prozeß der fortschreitenden Entwicklung alles Gesellschaftlichen miteinbezogen ist⁹. Insofern die Kirche sich über diese Situation erneut bewußt wird, wird sie in ihrem Vollzug das dialektische Verhältnis zwischen Glaubenslehre und Glaubenspraxis ausdrücklicher beachten müssen. Die pastorale Praxis als der jeweils aktuelle Vollzug der Kirche als Sakrament, das der konkret historischen Welt das Heil vermitteln soll, ereignet sich dementsprechend nur in ständiger Kommunikation und Auseinandersetzung mit der weltlichen Welt des Menschen. Der Vollzug der Kirche erschöpft sich somit nicht in einer ungeschichtlichen Vermittlung des Heils, sondern ist wesentlich bedingt durch die je vorliegende Gegenwartssituation, weil eben die Kirche „eine gesellschaftlich-strukturierte, geschichtliche und somit auf das aposteriorisch Gegebene angewiesene Größe ist, die sich hier und heute aktualisieren muß, um wirklich das zu sein, was und wozu sie ist“¹⁰. Die aktuellen gesellschaftlichen Strukturen werden hierbei nicht angesehen als das äußere, widerstandsfähige Material, gegen das eine als „Seelsorge“ verstandene Pastoral sich

⁷ In dieser Form Bischof Bernhard Stein, Trier, auf der 5. Vollversammlung der westdeutschen Synode. Vgl. dazu das Protokoll (Anm. 2), S. 76 ff., abgedruckt in: *Erwachsenenbildung* 20 (1974) 140 f.

⁸ Vgl. K. Rahner, *Das Grundwesen der Kirche*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie* I, Freiburg/Br. 1964, 118.

⁹ Vgl. H. Schuster, *Die praktische Theologie unter dem Anspruch der Sache Jesu*, in: *F. Klostermann – R. Zerfuß, Praktische Theologie heute*, München u. a. 1974, 150 ff.

¹⁰ H. Schuster, *Art. Pastoraltheologie*, in: *Sacramentum Mundi*, Bd. II, Freiburg/Br. 1969, Sp. 1060.

⁵ Diesen pragmatischen Hinweis geben H. Keim – J. Olbrich – H. Siebert, *Strukturprobleme der Weiterbildung. Kooperation, Koordination und Integration in Bildungspolitik und Bildungsplanung*, Düsseldorf 1973, 28.

⁶ Hier sei stellvertretend erwähnt K. Rahner, *Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft*, in: *Schriften zur Theologie* VI, Einsiedeln u. a. 1965, 46–58.

durchzusetzen hätte. Die jeweilige Gegenwartsituation muß im Gegenteil gewertet werden „als jener unausweichliche Anruf Gottes an die Kirche, durch den sie an ihre immer neue Aufgabe erinnert wird, für (und nicht gegen!) die hier und jetzt gegebene menschliche Gesellschaft, für die von Gott bleibend geliebte Welt (und nicht für sich selbst!) das Evangelium zu formulieren und zu verkünden“¹¹.

Eschatologische Differenz zwischen Reich Gottes und Kirche

Vor dem Hintergrund eines solchen Selbstverständnisses kann die Kirche in ihrer pastoralen Praxis nicht mehr undifferenziert nur als „heilsnotwendige Vermittlerin göttlicher Offenbarung“ verstanden werden. Ihre vielfache geschichtliche und gesellschaftliche Bedingtheit zwingt sie dazu, sich auf die in der eschatologischen Differenz zwischen Reich Gottes und Kirche zugrunde gelegte Offenheit und Pluralität ihres theoretisch-praktischen Vollzugs zu besinnen. Das Ideal des Reiches Gottes, das auf Erden, d. h. in der Geschichte im Kommen ist, wird nicht im Innenraum der Kirche, sondern „draußen in der Stadt“, wo der heutige Mensch seinen eigentlichen Sitz im Leben hat, realisiert. Typisch in diesem Zusammenhang ist z. B. die Tatsache, daß die sich nicht durchsetzende Erneuerung der Kirche häufig mit fehlendem oder sinkendem Glaubensbewußtsein, mit schwindendem Interesse an der Sache Jesu oder mit dem Phänomen der Säkularisierung erklärt wird. Solche Deutungsversuche zeigen allzusehr eine nur-innerkirchliche Neutralität, welche sich rein kirchlicher Interpretationsversuche ohne Bezug auf die gesellschaftliche Wirklichkeit bedient. Dementsprechend reicht die Pastoral im Vollzug der Kirche oft nicht weiter als eine Wortverkündigung und Sakramentenspendung, die getragen werden von einem ekklesiologischen Dualismus, „in dem die Pneumawirklichkeit auf der einen und die politisch-öffentliche, institutionell-amtliche Realität auf der anderen Seite unverbunden nebeneinander existieren“¹².

¹¹ Ebd., Sp. 1062.

¹² E. Simons, Art. Kirche II. Zur fundamentaltheologischen Problematik, in: *Sacramentum Mundi*, Bd. II, Freiburg/Br. 1968, Sp. 1134 f.

Will die Kirche solche Verkürzung ihrer pastoralen Praxis tatsächlich vermeiden, wird sie erkennen müssen, daß sie in ihrem Vollzug eine immer auch von außen vermittelte und so über sich selbst hinaus verweisende, offene Kirche ist, die nur in und durch Kommunikation mit der sich in eigener Verantwortung und Freiheit entfaltenden Gesellschaft der Selbstverwirklichung des Reiches Gottes dienen soll.

3. Kommunikation als Aufgabe der Kirche

Wenn die Kirche somit im Spannungsfeld gesellschaftlicher Öffentlichkeit steht und darin zum Vollzug im oben beschriebenen Verständnis imstand sein soll, dann darf sie ihre eigenen Grenzfragen (theologisch und politisch – nicht nur kirchenpolitisch – relevante Themen, innerkirchliche Auseinandersetzung und Meinungsbildung, berufliche und außerberufliche Weiterbildung etc.) und Grenzgebiete nicht als Zugabe bewerten, sondern als eine von der Gegenwartsituation dringend geforderte Aufgabe. Eben weil die Kirche eine gesellschaftlich relevante Größe ist, die sehr wohl eine ganz spezifische Funktion innerhalb der pluralistischen Gesellschaft hat, ist sie selbst ein Stück Öffentlichkeit und stellt sich somit immer – negativ oder positiv – in dieser dar. Nimmt sie diese Tatsache nicht nur als notwendiges Übel an, sondern ergreift sie als positive Chance, dann wird sie die bislang zentralen Komponenten ihrer Selbstdarstellung – Liturgie, Verkündigung, Erziehung, Caritas – um die äußere Kommunikation erweitern müssen, deren wichtigstes Medium die Weiterbildung ist.

Kommunikation mit der menschlichen Gesellschaft

Aber – so drängt sich hier die Frage auf – war das kommunikativ-dialogische Moment im pastoralen, also im existentiellen und sakramentalen Vollzug nicht schon immer mitenthalten? Gewiß, aber diese Kommunikation hat als absolute Voraussetzung die innere Einheit der „kommunizierenden“ Gemeinschaft. Kommunikation, wie sie jetzt von der Kirche gefordert wird, setzt zwar auch das Bemühen um eine innere Einheit voraus, aber ihr Ziel ist es, durch Überwindung der gettoisierenden Begrenzung

ihrer Einheit eben die Einheit der menschlichen Gesellschaft voranzutreiben. Hier ist Weiterbildung in kirchlicher Trägerschaft „ein diakonisches Instrument einer Wiederbegegnung von Kirche und Welt“¹³. Da diese Art der Kommunikation zur Voraussetzung hat, daß die Kirche Anteil nimmt an der Weiterbildung im pluralen Spektrum dieses Bildungssektors, wie er außerhalb der Kirche in einer Vielfalt von Inhalten, Methoden und Trägern verwirklicht wird, ist sie von der „Pastoral“ allein nicht zu leisten. Nur dann wird die Kirche zu kreativen, zukunftsweisenden Antworten fähig sein, wenn sie sich vom heutigen Menschen und der sich immer mehr säkularisierenden und emanzipierenden Gesellschaft in Frage stellen läßt. Die Praktizierung dieses Anspruchs bestünde vor allem darin, „die ... Dialektik (sc. dieser eschatologischen Differenz) und die daraus entstehenden Konflikte (zwischen Amt und Charisma, Verkündigung und Politik, Pneuma und Institution, Kirche und Gesellschaft usw.) in ihrer bedingten Notwendigkeit zur Kenntnis zu nehmen und dann zu versuchen, auch kirchlich-institutionelle Instanzen zu schaffen, die diese Dialektik wenigstens zu einem gewissen Ausgleich bringen können (zur Einheit der Kirche auch innerkirchlicher Pluralismus, zur Hierarchie auch demokratische Instanzen, Vielfalt der Theologie usw.)“¹⁴.

Differenziertes Angebot

Aber hat die Kirche in unseren Ländern spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil keine Versuche in diese Richtung unternommen? Dieser Einwand ist gewiß berechtigt, und nicht zuletzt der Ausbau der Weiterbildung kann hier als Beweis herangezogen werden. Doch die oben angedeutete Problematik kann eben nicht nur theologisch, sondern muß auch religions- und organisationssoziologisch zur Reflexion kommen. Soziologisch kann man behaupten, die Kirche habe auf Säkularisierung und den damit verbundenen Verlust ihrer Plausibilitätsstruktur (d. h. der Tatsache ihrer unwidersprochenen Existenz) mit Differenzierung ihres Ange-

bots, damit verbunden mit Ausbau ihrer Struktur und mit Bürokratisierung geantwortet. In dem Umfang, in dem die Kirche ihre Monopolstellung verloren hat und unter den Bedingungen von Konkurrenz ihr Angebot auf den Markt bringen muß, muß sie ihre Organisationsstruktur danach ausrichten¹⁵. Diese Konsequenzen hatten wiederum zur Folge, daß mit ihnen permanente Anpassungsprozesse verbunden sind, wodurch die Gefahr entsteht, sich „zwischen alle Stühle zu setzen“: von der einen Seite wird der Kirche der Vorwurf gemacht, sie setze ihre traditionellen Inhalte und ihre Lehre aufs Spiel, da sie sich einseitig an einem Markt orientiere, zudem lasse sich ihr Produkt nicht vermarkten; von der anderen Seite kommt der Einwand, Differenzierung des Angebots diene doch nur der weiteren, traditionellen Absicht, den „Menschen zu erreichen“; und schließlich heißt es von organisationssoziologischer Seite: „In dem Maße, wie die Kirchen ihrer Machtpositionen verlustig gehen, tendieren sie dazu, zu Organisationen zu werden, die sich von weltlichen Bürokratien nur noch geringfügig unterscheiden“¹⁶.

Kritische Dauerreflexion auf Inhalte und Strukturen

Dieser Situation zu entgehen, bieten sich verschiedene Möglichkeiten an, von denen mehr typologisch folgende erwähnt seien: Einmal wäre es möglich, das Problem dadurch zu lösen, daß man sich eine Gemeinde statt einer Volkskirche als Idealtypus vorstellt und sich innerkirchlich darauf einigt; damit wären manche Probleme auf die personelle Ebene reduziert. Für diese Lösung sprächen viele theologische Gründe, jedoch ist mit ihr die Gefahr gegeben, daß die Kirche ihre eigene Irrelevanz durch Verzicht auf institutionelle Differenzierung verschuldet. Andererseits wäre aber vorstellbar, daß unter Beibehaltung erreichter Strukturen die kirchliche Bürokratie ständig daraufhin kritisch befragt werden muß, inwieweit sie die Trans-

¹⁵ Daß eine solche Terminologie berechtigt ist, legt die Tatsache nahe, daß einige Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland sich durch Unternehmensberatungen beraten lassen.

¹⁶ A. Hahn, Religion und der Verlust der Sinngebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft, Frankfurt/M. u. a. 1974, 58.

¹³ I. Zangerle, „Kleine“ und „große“ Konzeption katholischer Erwachsenenbildung, in: G. Koch - J. Pretschner (Hrsg.), Glaubensverständnis - Glaubensvermittlung - Erwachsenenbildung, Würzburg 1972, 113 ff., hier 127.

¹⁴ E. Simons, a. a. O., Sp. 1136.

parenz kirchlicher Interessen verhindert und aktive und passive Information – nach außen und nach innen – unmöglich macht. Parallel zu Schelskys Frage „Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?“ wäre zu fragen: „Ist Dauerkommunikation institutionalisierbar?“

Dazu bedarf es über die bereits oben gegebene theologische Begründung auch organisatorischer Überlegungen. Hier käme es darauf an, daß die Kirche durch Teilsysteme die Möglichkeit entfaltet, auf grundlegende Fragen der säkularen Gesellschaft stärker einzugehen, wie sie dies im caritativ-sozialen oder pädagogischen Bereich tut.

Für die Ebene der Weiterbildung ist es in Zukunft von Bedeutung, daß deren Institutionen beitragen zu einer aktiven Öffentlichkeit und daß sie Identitätsprobleme von Einzelnen und Gruppen zur Sprache und – in Form von Angeboten – zur Lösung bringen.

Aktive Öffentlichkeit

Der Anteil der Kirchen an einer aktiven Öffentlichkeit bestünde darin, einmal – durchaus im Sinne von Interessenartikulation – ihren Standpunkt zu vertreten und so ihren Beitrag zur pluralistischen Struktur der Gesellschaft zu leisten. Will sie sich dabei jedoch nicht immer neu reproduzieren, vielmehr ihren oben beschriebenen Auftrag zur Geltung bringen, dann muß es ihr darauf ankommen, gesellschaftlich relevante Probleme aufzugreifen und ihre Rolle als „öffentliche Erinnerung der Freiheit Jesu in den ‚Systemen‘ unserer emanzipatorischen Gesellschaft“¹⁷ wahrzunehmen und auf Identitätsprobleme einzugehen bzw. die vorhandenen Sinnfragen einer Beantwortung näher zu bringen. Dies impliziert, daß Kirche und ihre Teilsysteme Menschen befähigen, ihre Probleme zu erkennen, zur Sprache zu bringen und zu lösen. Dies müßte kategorial, d. h. an einzelnen Problembereichen wie z. B. der beruflichen und familiären Existenz geschehen. Dazu notwendig sind institutionalisierte Kommunikationskanäle zur Intensivierung des Informationsflusses und die

¹⁷ J. B. Metz, Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft, in: Concilium. Die Zukunft der Kirche, Berichtband des Concilium-Kongresses, Mainz 1971, 87.

Herstellung wirksamer Vermittlungsformen, um „der mangelnden Institutionalisierung von sinngebenden Inhalten“¹⁸ abzuhelfen, da es nicht an solchen Inhalten, wohl aber an sozial wirksamen Vermittlungsformen fehlt. „Auf die Religion angewandt heißt das, es fehlt nicht an religiösen Glaubenssystemen, wohl aber an den sozialen Voraussetzungen für deren subjektive Relevanz“¹⁹. Diese werden eben nur durch größere Pluriformität und den Verzicht auf Monopolansprüche innerhalb der Kirche ermöglicht.

Die Verfasser dieses Beitrags sind sich bewußt, daß sie mit diesen Ausführungen das Problem der kirchlichen Weiterbildung nicht einfachhin erschöpfend behandelt, geschweige denn gelöst haben. Ihre Absicht war es lediglich, aufzuzeigen, daß Weiterbildung in kirchlicher Trägerschaft mehr ist als ein Entgegenkommen der Kirche gegenüber modernen Menschen. Durch Beteiligung am gesamten Weiterbildungsgeschehen der pluralistischen Gesellschaft tritt die Kirche in ein Spannungsfeld, das in der alltäglichen Praxis auszuhalten gewiß nicht leicht ist. Aber kann sie in dem damit erforderlichen Unterwegs-Sein nicht auch die Chance ergreifen, sich selbst in der Geschichte fortzuentwickeln, weiterzubilden und dadurch ihre im Hinblick auf das Reich Gottes vorläufige Sendung ernstzunehmen?

¹⁸ A. Hahn, a. a. O., 116.

¹⁹ Ebd.

Gregor Siefer

Priester über sich selbst. Zur Auswertung der Priesterumfrage in der BRD, in Österreich und in der Schweiz. IV: Kooperation und Berufszufriedenheit¹

Mit den folgenden Ausführungen zu den Problembereichen „Kooperation“ und „Berufszufriedenheit“ findet der informative, viele Phänomene erhellende und zusammenfassende Durchblick durch die tausende Seiten umfassenden Untersuchungsergebnisse

¹ Inzwischen sind bereits in ihrer Anlage sehr unterschiedliche Kommentar- und Interpretationsbände zu den drei Untersuchungen entstanden:

und Hauptauswertungen der Priesterbefragungen seinen Abschluß. Gerade dieser letzte Teil zeigt noch einmal besonders deutlich, wo und wie zu grundlegenden Lebensbereichen durch solche Untersuchungen neue Einsichten gewonnen werden können und mit wieviel Grund und Berechtigung gerade die hier behandelten Themenbereiche ausgesucht wurden. — Es sei noch einmal auf die vorausgehenden Teile hingewiesen: Teil I (1. Sozialstruktur, 2. Amtsverständnis), in: *Diakonia* 5 (1974), H. 4, 251–264; Teil II (3. Autorität), ebd. 6 (1975), H. 3, 180–186; Teil III (4. Zölibat), H. 4, 250–257. red

5. Kooperation

Während die Stichworte „Zölibat“ oder „Autorität“ fast jedermann zu einer emotionalen Stellungnahme provozieren, ihn zumindest glauben lassen, genau zu wissen, wovon die Rede ist (obwohl doch die genannten Fragen von jedem einzelnen Priester in sehr unterschiedlicher Weise — falls überhaupt — als Problem empfunden werden), möchte ich unter dem sicher etwas diffusen Stichwort Kooperation jene Beziehungen und Interaktionen zusammenfassen, die wahrscheinlich sehr viel umfänglicher den Alltag des priesterlichen Lebens bestimmen. Vor allem die Einschätzung des Priesters durch andere — besonders natürlich die Personen und Personengruppen seiner eigenen Gemeinde — ist ganz entscheidend davon abhängig, ob und in welchem Ausmaß sich ein Priester als kooperationsfähig erweist — was übrigens nicht automatisch heißt: je kooperationswilliger, desto besser. Dennoch dürfte das Gelingen und Versagen im Bereich der sozia-

len Kontakte für den Priester auf die Dauer viel entscheidender sein als Predigten oder Stellungnahmen zu den großen Problemen, über die Theologie und Medienöffentlichkeit — meist aufgehängt an irgendeinem „Fall“ — ab und zu Erklärungen und Urteile produzieren. Daß die Kooperationsfähigkeit eines Priesters durch Konflikte um Autorität und Zölibat entscheidend tangiert werden kann, sei nicht bestritten; nur sind Probleme dieser Art keineswegs erforderlich, um die Art und Weise, wie ein Priester mit seiner Umgebung auskommt (oder auch umgeht), selber zum Problem werden zu lassen. Nun gibt es seit langem ein ebenso hochtheologisches wie zugleich banal-praktisches Problem, das in diesem Zusammenhang brisant wird: die Kooperation zwischen Priestern und Laien, eine Frage, die — bewußt oder unbewußt — auch heute noch eine größere Rolle zu spielen scheint, als in einer direkt gestellten Frage herauskommen mag.

Zur Messung grundlegender Einstellungen

Da in einer solchen „naiven“ Befragung heute (wie wohl früher auch) eher das Gemeinsame als das Trennende betont würde, käme es darauf an, gewisse Indikatoren zu finden, an denen grundlegende Einstellungen zu diesem Thema realitätsnäher gemessen werden könnten. Hier bieten sich etwa drei Ebenen an, auf denen leidlich vergleichbare Daten erhoben wurden.

Zunächst galt eine Reihe von Fragen den *Vorstellungen* von der „richtigen“ (oder zumindest einer besseren) Organisation und Strukturform der Kirche, ein Thema, das damals noch mehr als heute unter dem Stichwort „Demokratisierung“ auch innerkirchlich mit großer Leidenschaft diskutiert wurde.

Zweitens richtete sich ein Teil der Fragen auf konkrete *Erfahrungen* in der Kooperationspraxis, vor allem, wenn etwa durch Mitarbeit in Pfarrgemeinderäten ein neuer Erfahrungsstand über die Arbeit in solchen Gremienkooperationen vorlag.

Auf der gleichen Ebene — aber in etwas andere Richtung gewendet — lagen Fragen nach den Erfahrungen im Kontakt der Priester untereinander und miteinander.

Schließlich sollten auch die *Empfindungen*

für die BRD:

Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung, hg. v. K. Forster, mit Beiträgen von 17 Autoren, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1974 (äußerlich in gleicher Ausstattung wie der Untersuchungsband selbst).

für Österreich:

Kirche und Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen. Ergebnisse der Umfragen des Instituts für kirchliche Sozialforschung Wien über „Religion und Kirche in Österreich“ und „Priester in Österreich“, bearbeitet und interpretiert von P. M. Zulehner, Verlag Herder, Wien 1974 (mit zahlreichen zusätzlichen und weiterführenden Berechnungen, Tabellen und Textkommentaren).

für die Schweiz:

A. Müller, Priester — Randfigur der Gesellschaft? Befund und Deutung der Schweizer Priesterumfrage. Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1974 (eine knappe, sehr plausible und auch für den Praktiker nicht nur lesbare, sondern unmittelbar nützliche Interpretation der Enquete).

der jeweils Befragten, ob sie sich als Priester eher integriert oder mehr isoliert fühlten, angesprochen werden, wobei in diesem Zusammenhang ohne Zweifel sehr starke individuelle Komponenten mithineinspielen.

Versuchen wir auf diesen verschiedenen Ebenen einen Vergleich, so ergeben sich Datenreihen unter den Stichworten

- Vorstellungen,
- Erfahrungen,
- Empfindungen.

5.1 Vorstellungen

Welche Personen und Prozesse man auch immer für die Bewegung der späten sechziger Jahre verantwortlich machen will, damals war das Bemühen um eine notwendige und von einigen Konzilsbeschlüssen auch schon vorformulierte Reform der Kirchenstrukturen zu einem ersten Höhepunkt gekommen. Vor allem das Thema des Verhältnisses zwischen Priester und Laie, das schon seit Jahrzehnten eine oft gallig-bittere Diskussionsspur in die theologische Literatur gegraben hatte, schien endlich praktische Konsequenzen zu fordern. Über die Gründe für die Entstehung dieser Spannungen war man sich keineswegs einig, auch die Änderungsvorschläge – soweit überhaupt erkennbar – waren durchaus unterschiedlich.

Zahlreiche Priester in Österreich fühlten sich belastet dadurch, daß in der Kirche die Glaubensverkündigung unsicher und gespalten sei (69,7%), daß die Predigt die Probleme der Gläubigen nicht mehr treffe (50,9%) (A 100, S. X), mehr als drei Viertel aller Schweizer Priester gaben zu, daß die Kirche gerade bei jungen Menschen an Glaubwürdigkeit eingebüßt habe (CH 13, 49). Die im Grunde von niemandem mehr bestrittene Krise der Kirche wurde auch in der BRD von der Mehrheit der Priester nicht auf Außenfaktoren, sondern auf die „veralteten kirchlichen Strukturen“ (40%) oder „Versagen des kirchlichen Establishments“ (17%) zurückgeführt (D 102, Tab. 70)².

Ursache: Binnenentwicklung der Kirche

Das Gemeinsame all dieser Antworten auf doch sehr unterschiedlich gestellte Fragen darf

² Vgl. dazu auch Teil II dieser Arbeit (Autorität) in: *Diakonia* 6 (1975), 180 ff.

in aller Vorsicht so formuliert werden: Die meisten Priester sehen die Ursachen für die Probleme der Kirche in der Binnenentwicklung der Kirche selbst, d. h. konkret im Verhalten der Gläubigen untereinander und miteinander, sei das nun durch die Strukturen bedingt oder nicht. Positiv ausgedrückt: Mit der Erfahrung, daß das System der Kirche insgesamt in eine Krise geraten sei, nimmt die Einsicht zu, daß alle aufeinander angewiesen sind. Die Vorstellung von der Notwendigkeit der Brüderlichkeit gewinnt auf Kosten eines traditionellen Patriarchalismus an Boden. Daß dieser Trend bei jüngeren Priestern stärker zum Ausdruck kommt, dürfte wohl nicht einfach als Sache des Lebensalters interpretiert werden, sondern geht ohne Zweifel auch auf Entwicklungen der modernen Theologie zurück, von der die jüngeren Weihejahrgänge in ihrer Studienzeit stärker geprägt wurden. Diese Entwicklung schon als Abbau des Klerikalismus zu bezeichnen, scheint vielleicht etwas voreilig³, zumal sich die meisten der dafür herangezogenen Daten auf Meinungen, Überlegungen und Forderungen stützen, die ernst und gut gemeint sein mögen, ihre Bewährung in der Praxis aber damals kaum bestanden hatten.

Mitarbeit der Laien ohne Mitentscheidung?

Im großen und ganzen handelt es sich bei den Forderungen nach mehr Brüderlichkeit, mehr Offenheit, mehr Kooperation zunächst nur um persönliche Distanzierungen vom status quo, den man in dieser Hinsicht als defizient empfindet. Etwas skeptischer als Karl Lehmann interpretiert deshalb Alois Müller die entsprechenden Daten der Schweizer Umfrage. Gestützt auf die Angabe, daß immerhin 88% aller Schweizer Priester den Laieneinsatz in bisherigen Priesterfunktionen (außer Eucharistie und Beichtthören) befürworten (96% der jüngsten, 74% der ältesten Priester, vgl. CH 14, 56), überrascht doch zumindest die Aussage, daß von den 46% aller Schweizer Priester, die mit dem Satz „Die Kirche hört zu wenig auf den Laien“ nicht einverstanden sind, rund 93% sich für

³ So etwa K. Lehmann in seinem Aufsatz: *Bleibendes und Wandelbares im priesterlichen Amt*, in: *Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung* (s. Anm. 1) 21.

den Einsatz von Laien in bislang priesterlichen Funktionen aussprechen. „Sollte das bedeuten: Arbeiten sollen sie, mitreden aber nicht, dann wäre diese Einstellung bedenklich“⁴. Auch wenn man sich – wie Alois Müller – damit tröstet, daß es auch eine optimistische Deutungsvariante gibt, etwa im Sinne: „Wir begrüßen die Mitarbeit der Laien, und die Kirche hört ja auch schon auf sie“, sollte man sich der möglichen Ambivalenz einer oft allzu naiven und zunächst nur verbalen Reformbegeisterung bewußt bleiben. In der bundesdeutschen Umfrage war die entsprechende Frage etwas anders gestellt, nämlich (vgl. D 37)⁵:

„Welche der folgenden Aufgaben sollen Ihrer Ansicht nach auch in Zukunft ausschließlich dem Priester vorbehalten bleiben?“

(A = Welt- und Ordenspriester; B = Weihejahrgänge vor 1931; C = Weihejahrgänge 1961 bis 1970; D = Katholische Laien)

	A	B	C	D
Leitung der Eucharistie	94	95	89	77
Einzelbeichte	90	93	84	87
Krankensalbung	58	72	45	71
Leitung der Pfarrei	51	68	34	x
Gemeindepredigt	42	61	21	42
Trauungsassistentz	38	55	22	x
Persönliche Seelsorge	35	43	29	56
Taufspendung	33	46	24	64
Beerdigung	24	42	10	75
Krankenkommunion	23	43	9	62
Austeilung der Eucharistie	15	32	3	53

Bei aller notwendigen Vorsicht im Vergleich dieser Zahlen wird doch zumindest eines ganz deutlich: daß die Priester – auch die älteren – den Laien sehr viel mehr Funktio-

nen überlassen (oder zumuten?), als diese sich selbst zutrauen (oder übernehmen wollen).

Hier konkretisiert sich die Frage: Ist die Partizipation wirklich eine Strukturreform oder doch nur eine Lastenverteilung, insofern Funktionen abgegeben werden, die ohnehin nicht mehr oder nur unter Schwierigkeiten vom Priester erfüllt werden können? Die etwas wechselvolle Geschichte und Entwicklung der *actio catholica* seit dem Pontifikat Pius XI. (1925), definiert als „Mitarbeit und Teilhabe am hierarchischen Apostolat der Kirche“, ist in dieser Hinsicht ein eher Verwirrung stiftendes und zur Skepsis gemahnendes Beispiel.

5.2 Erfahrungen

Erfahrungen in der Kooperation mit Laien hat natürlich – abgesehen von den Einsiedlermönchen – wohl jeder Priester. Gemeint sind hier darum vor allem solche Erfahrungen, die sich aus der Arbeit in den neu konstituierten Gremien ergaben, in denen ja auch die meisten Laien mit für sie neuen Aufgaben konfrontiert wurden. Das beste Beispiel für eine neue Form strukturierter Zusammenarbeit sind ohne Zweifel die Pfarrgemeinderäte, deren Errichtung von kaum einem Priester als überflüssig bezeichnet wird. Die unterschiedliche Einschätzung (D 52) als „unbedingt notwendig“ (39 %) oder (nur) als „nützlich“ (48 %) deutet ein gewisses Dilemma an: ob und in welchem Ausmaß das Mitreden nur als Ventil zum Abbau aufgestauten Ärgers verstanden wird, im übrigen aber folgenlos bleibt, oder ob die Mitberatung wirklich auch zu einer Mit-Entscheidung und Mit-Verantwortung führt, ein Prozeß, der das Bild vom Hirten und seiner Herde natürlich grundlegend verändern würde. Die formalen Regelungen in den einzelnen Diözesen sind dabei unterschiedlich, doch ganz unabhängig davon hat jeder einzelne Gemeindepfarrer zwangsläufig einen sehr weiten Spielraum zwischen der bloßen Ausnutzung des erhofften Laienengagements und der wirklichen Kooperation, die auch auf der Seite der Laien mehr Verantwortung fordert, als man bei der bloßen Forderung nach Demokratisierung und Mitbestimmung meist zu geben bereit ist. Daß auch die

⁴ So A. Müller, a. a. O. (vgl. Anm. 1) 38.

⁵ Die Fragestellung in der Umfrage unter katholischen Laien über 16 (vgl. D 38) lautete z. T. etwas anders als in der Priesterumfrage, so daß in der Tabelle an einzelnen Stellen eine Vergleichszahl für die Laien fehlt. Im übrigen sind in dieser Tabelle nur solche Tätigkeiten aufgeführt, bei denen mindestens eine Gruppierung (Priester insgesamt, alte Priester, junge Priester, Laien) sich mehrheitlich dafür aussprach, die entsprechende Funktion ausschließlich dem Priester vorzubehalten. Weitere Funktionen, deren Reservierung ausschließlich für den Priester in keiner Gruppe eine Mehrheit fand, waren: Pastorale Hausbesuche, Theologische Bildungsarbeit, Glaubensunterweisung in den kirchlichen Kreisen und Gruppen, Religionsunterricht, Finanzverwaltung der Pfarrei bzw. Dienst in der kirchlichen Verwaltung.

Begeisterung der jüngeren Priester⁶ für die Pfarrgemeinderäte nicht ohne weiteres als ein Zeichen gelungener Demokratisierung zu werten ist, kann man u. a. daran erkennen, daß nur bei der „Gottesdienstordnung“ eine (schwache) Mehrheit (52 %) der Priestergruppe mit „horizontalem Amtsverständnis“ den Laien eine „Mitentscheidung“ statt „Mitberatung“ zubilligt. In allen anderen Bereichen (genannt sind: Gestaltung der Eucharistiefeier, Gestaltung des Wortgottesdienstes, Gestaltung der Thematik der Predigt, Richtung der Seelsorge, Begegnung mit anderen Kirchen – D 55) entscheiden sich z. T. große Mehrheiten aller Priestergruppen – „konservative“ mehr als „progressive“ – für die Begrenzung der Pfarrgemeinderäte auf eine – die Entscheidung des Priesters nicht bindende – Beratung.

Unterschiedliche Erfahrungen mit Pfarrgemeinderäten

Daß gegenüber den Absichtserklärungen die konkreten Erfahrungen mit den Pfarrgemeinderäten etwas skeptischer beurteilt werden, verwundert nicht⁷. So hält sich der Anteil der Priester mit „sehr guten“ (9 %) und „guten“ (24 %) Erfahrungen durchaus in Grenzen. 17 % berichten sogar über „schlechte“ Erfahrungen, wobei gerade hier der Anteil der Kapläne und Vikare (24 %) größer ist als der der Pfarrer (15 %), was auf eine Fehleinschätzung der Situation durch beide Gruppen zurückzuführen sein dürfte. Ein Vikar erhofft sich über den Pfarrgemeinderat die Durchsetzung größerer Rechte gegenüber seinem Dienstherrn (und ist doppelt enttäuscht, wenn das nicht gelingt), während mancher etwas autoritäre Gemeindeleiter gar nicht merkt, daß das vermeintlich gute Funktionieren seiner Gemeinde oft nur auf Kosten wirklicher Mitarbeit geht. Auch hier scheint ein auf Trendpolarisierung drängender, gegenläufiger Prozeß vorzuliegen, der angesichts des ständigen, anhaltenden Rück-

⁶ 70 Prozent der jüngsten, aber nur 11 Prozent der ältesten Priester halten Pfarrgemeinderäte für „unbedingt notwendig“ (D 53).

⁷ Überhaupt keine Erfahrung mit Pfarrgemeinderäten hatten zur Zeit der Befragung (1971) ca. 30 Prozent der Priester in der BRD, immerhin auch 6 Prozent der im Gemeindedienst Tätigen (D 56), in Österreich waren es 51 Prozent aller Priester, die keinerlei Erfahrung damit hatten (A 100, XXI), während in der Schweizer Untersuchung die Frage nach diesen speziellen Erfahrungen (noch) gar nicht gestellt wurde.

gangs der Dominikanzahlen gerade in den Jahren eines verstärkten Laieneinsatzes in den Gemeinden doch wohl häufiger vorkommt, als man anzunehmen geneigt ist.

Daß sich gegenüber überzogenen Hoffnungen auf Mitbestimmung inzwischen sowohl in den Pfarrgemeinderäten wie auch in den Priesterräten eine gewisse Resignation ausgebreitet hat, ist kaum bestreitbar. Der Grund dürfte vor allem darin zu suchen sein, daß Priester und Laien sich von der intensiveren Form der Zusammenarbeit Unterschiedliches versprochen oder überhaupt andere Vorstellungen von dem hatten, was wirklich realisierbar war.

Während die Schweizer Untersuchung dem Themenfeld Priester/Laie verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit widmete (vgl. CH 14, 310–335), geht die österreichische Enquete darauf ausführlich ein – wenn auch die Erfahrungen in Pfarrgemeinderäten dabei (noch) kaum eine Rolle gespielt zu haben scheinen (A 118, 81–97). Diese ausführliche Dateninterpretation ist auch deswegen interessant, weil hier nicht unmittelbar und direkt nach dem Verhältnis Priester–Laie gefragt wurde – niemand hat ja etwas gegen eine bessere Zusammenarbeit mit Laien, aber was heißt das konkret, wenn man etwa Pfarrgemeinderäte (nur) nützlich findet? –, sondern weil aus fünf verschiedenen, über den ganzen Fragebogen verstreuten Fragen, in denen von Laien z. T. nur beiläufig die Rede war, ein sog. Index gebildet wurde. So wurde es möglich, vier etwa gleich große Gruppen von Priestern mit unterschiedlicher Einstellung zu Laien zu bilden⁸.

⁸ Die Gruppen entstehen dadurch, daß die Gesamtheit der zu einer Frage ermittelten Werte auf einer Rangskala in vier gleich große Abschnitte (Quartile) geteilt wird. Für die Gewinnung eines Index können auch mehrere Fragen verarbeitet werden, soweit die „Antwort“ als Wahl eines Punktes auf einer vorgegebenen Rangskala ermittelt wurde. Deshalb ist es wichtig, auf die „Polung“ der Rangskalen bei den verschiedenen Statements zu achten.

Plus (+) . . . bedeutet: Kategorie 1 = 1 Punkt, 5 = 5 Punkte

Minus (–) . . . bedeutet: Kategorie 1 = 5 Punkte, 5 = 1 Punkt

Für die Bildung des Index „Verhältnis Priester–Laie“ wurden verwandt die Statements

29 b Polung (–) Für Priester wäre es günstig, wenn sie zugleich einen anderen Beruf ausübten, weil sie dann für ihren Lebensunterhalt nicht auf die Zahlungen der Gläubigen angewiesen wären.

Große Unterschiede in der Kooperationsbereitschaft

Vergleicht man nun die beiden Extremgruppen – die „Nichtkooperationsbereiten“ (A) und die „stark Kooperationsbereiten“ (B) – miteinander, so ergeben sich, knapp gefaßt, folgende Ergebnisse (insbesondere bezüglich Alter, Ehelosigkeit und Spiritualität):

Alter der Priester (A 118, 83)							
über 61	61–52	51–42	41–32	unter 32	100%		
A:	46	32	15	8	2	N = 1277	
B:	6	14	12	44	21	N = 1173	

Auffällig ist dabei immerhin, daß die Abnahme der Kooperationsbereitschaft mit der Zunahme des Alters korreliert, während die stärkste Kooperationsbereitschaft sich bei der mittleren Gruppe der 41–32jährigen Priester findet. Nicht verwunderlich, aber doch bemerkenswert ist es, daß in der Gruppe der stark Kooperationsbereiten die Kapläne, die Jugend- und Studentenpfarrer überrepräsentiert sind, ebenso die wissenschaftlich Arbeitenden (Professoren und Assistenten), während Dechanten, aber auch Pfarrer, unter den wenig Kooperationsbereiten überwiegen. Offen bleiben muß – wie in ähnlichen Fällen –, was hier Ursache und Wirkung ist: ob die von ihrem Naturell her besonders kontaktfreudigen in die Positionen mit vielen Kontakten hineindrängen oder dorthin gesandt werden, während die in dieser Hinsicht weniger Befähigten eher Verwaltungsaufgaben zustreben oder ob hier die berufliche Alltagsarbeit einfach die Einstellungen geprägt hat (was bei Pfarrern, die ja im Gemeindedienst stehen, einigermaßen verwunderlich wäre; A 118, 84). Relativ gleichmäßig liegt die Streuung hinsichtlich der Ortsgröße der Einsatzgemeinde, wenn man davon ab-

- | | |
|----|---|
| 30 | (–) Man muß die Laien mitbestimmen lassen, auch wenn man in Kauf nimmt, daß die Priester eigene gute Ideen nicht oder nur langsam durchsetzen können. |
| 64 | (–) Die Angehörigen einer Gemeinde sollen darüber informiert werden, was ihr Pfarrer und Kapläne verdienen. |
| 66 | (–) Viele Laien diskutieren heute in der katholischen Kirche über Fragen, die nur Priester berufenerweise besprechen können. |
| 72 | (+) Die Laien müssen den Priestern gehorchen, da diese Mittler zwischen Gott und den Menschen sind. |

Hoher Score (Punktwert) = positive Einstellung gegenüber Laien.

sieht, daß die weniger Kooperationsbereiten fast zur Hälfte (45 %) in Orten mit weniger als 2000 Einwohnern leben. Die stark Kooperationsbereiten sind nahezu gleichmäßig über alle Ortsgrößen verteilt (A 118, 85). Sehr stark dagegen unterscheiden sich Priester mit geringer bzw. starker Kooperationsbereitschaft in ihrer Beurteilung der Ehelosigkeit (im Sinne des Zwangszölibats).

Beurteilung der Ehelosigkeit (A 118, 88)

		negativ	positiv		
		(1. Quartil)	(4. Quartil)		
A:	7%		51%	N = 1202	
B:	54%		7%	N = 1134	

Nicht ganz so stark ist der Unterschied, wenn man beide Gruppen unter dem Gesichtspunkt vergleicht, wie stark sie sich in der Gemeindegemeinschaft an „offiziellen Richtlinien“ oder „an den Bedürfnissen der Gemeinde“ orientieren. Fast alle Priester der Gruppe der stark Distanzierten geben an, sich dabei voll auf die „offiziellen Richtlinien“ zu stützen (86 %) – aber immerhin auch 34 % der stark Kooperationsbereiten! –, während die „Bedürfnisse der Gemeinde“ bei 44 % der stark Kooperationsbereiten und immerhin noch bei 13 % der wenig Kooperationsbereiten Vorrang haben (A 118, 89). Die Hypothese, daß auf Grund dieser Einstellungen die stark zu einer Kooperation mit den Laien Neigenden zu ihren Vorgesetzten eher ein gespanntes Verhältnis haben und es hier häufiger zu Konflikten mit den Kirchenbehörden kommt, ließ sich bestätigen. Sehr deutliche Unterschiede ergaben sich auch bei einem Vergleich beider Gruppen hinsichtlich ihrer Einschätzung des Werts „spiritueller Hilfen“ (Gebet, Meditation usw.).

Spirituelle Hilfen

		gering	stark		
		1. Quartil	4. Quartil		
A:	6%		50%	N = 1081	
B:	55%		5%	N = 1113	

Der kooperationswillige Priester und das Priesterbild der Mehrzahl der Laien

Faßt man diese Vergleiche zusammen, so ergeben sich – unter anderem – folgende Merkmale für Priester mit starker Kooperationsbereitschaft:

– sie sind häufig jünger als 52 Jahre;

- sie sind überwiegend in Positionen, die Kontakte ermöglichen bzw. unvermeidbar machen;
- sie kritisieren - neben anderem - die Verpflichtung zum Zölibat;
- sie schätzen den Wert „spiritueller Hilfen“ für die priesterliche Lebensführung relativ gering ein;
- sie entscheiden sich im Konfliktfall eher für „die Bedürfnisse der Gemeinde“ als für die „Befolgung der offiziellen Richtlinien“, mit einem Wort: sie entsprechen im Grunde nicht mehr dem Bilde, das sich die Mehrzahl der Laien vom „Priester“ macht. Sie sind in diesem Sinne bereits stark „laisiert“, auch wenn sie im Amt sind und darin bleiben wollen. Deswegen kommt es offensichtlich auch zu manchen Überschneidungen der Erwartungen, die Priester und Laien voneinander haben und gegeneinander hegen. Die in dieser Form bereits erkennbare Entmythologisierung des Priesterbildes bei den Priestern selbst (bei den um 40 Jahre alten Priestern noch mehr als bei den Allerjüngsten, aber bei den Jüngeren doch recht stark im Vergleich zu den Älteren) signalisiert die Notwendigkeit, daß die Laien ihre Erwartungen an die Priester überprüfen, soll nicht - fast wider Willen mancher jüngerer Priester - sich aufs neue ein klerikalistisches Priesterbild aufbauen. Daß die Heroisierung der Priesterfigur aus dem Erwartungsdruck des gläubigen Kirchenvolks bei vielen älteren Priestern eine Haltung provoziert hat, mit der sie sich schließlich selbst abgefunden haben, sollte zumindest mitbedacht werden. Soziologisch untersuchen kann man diesen schon historisch gewordenen Prozeß nicht mehr, aber etliche Passagen in der Priesterliteratur der dreißiger und vierziger Jahre (Bernanos, Greene, Mauriac) deuten das an. Einige Hinweise können sich ergeben, wenn wir unter dem Stichwort

5.3 Empfindungen

einmal die Aussagen ansehen, die Priester über (vermutliche) eigene Einschätzung aus der Sicht der Gemeinde machen, auf Grund derer sie sich nicht eben selten auch als „isoliert“ verstehen müssen oder wollen. Das ist ein Problem, das keine Schlagzeilen abgibt, aber das individuelle Leben des einzelnen

Priesters wahrscheinlich nicht minder - wenn nicht mehr - beeinflußt als der Zölibat.

Der Priesterberuf - einer der intensivsten Sozialberufe

An sich kann gar kein Zweifel darüber bestehen, daß der Beruf des Weltpriesters, ganz gleich nach welcher Theologie vom Priesteramt man sich auch richten mag, einer der intensivsten „Sozialberufe“ überhaupt ist. Ob man einem mehr horizontalen oder einem mehr vertikalen Amtsverständnis huldigt: isoliert dürfte der Priester eigentlich auf keinen Fall sein. Darum ist es schon bemerkenswert, daß G. Schmidchen in der Interpretation der bundesdeutschen Untersuchung doch zu dem Schluß kommt, daß etwa ein Drittel aller Priester - vor allem die älteren - zunehmend isoliert lebt, eine Tendenz - wie er beschwichtigend hinzufügt -, die sich auch sonst allgemein in der Bevölkerung zeige (D 19 und Tab. A 28).

Wiewohl die Intensität privater Kontakte mit Freunden und Bekannten ein gewisser Indikator für Kontaktfähigkeit und -freudigkeit generell zu sein scheint („Je mehr Bekannte Priester haben, desto mehr hört man von ihnen, daß sie in Arbeitsgemeinschaften und Gruppen von Priestern und Laien tätig sind“, D 19), wichtiger noch ist die Frage der Kontakte zu und mit der Gemeinde. In der bundesdeutschen Untersuchung taucht die Antwort „Isolierung von der Gemeinde“ direkt zwar nur ein einziges Mal auf, wo sie unter zahlreichen Entgegnungen auf die Frage „Worin sehen Sie die Haupthindernisse für ihre Tätigkeit als Priester?“ zwar nur eine untergeordnete Rolle spielt, bei den insgesamt unzufriedenen Priestern aber doch von einer gewissen Bedeutung zu sein scheint⁹. Auch in der Schweizer Untersuchung sind es immerhin 18 % der Befragten, die mitteilen, daß sie nur schwer Zugang zu den ihnen Anvertrauten finden (CH 13, 45, Frage 138).

Guter Kontakt zu den Gemeinden

Hier ist allerdings noch eine Zwischenbemerkung zu machen. Insgesamt kann man

⁹ Prozentzahlen sind hier nicht angebar, da Mehrfachnennung möglich war. Die Schweizer Untersuchung registriert als Antwort auf die Frage „Wenn Sie ein solches Unbehagen empfinden, welches sind die Hauptgründe dafür?“ bei 3 Prozent aller Priester die Antwort „Isolierung von der Gemeinde“ (CH 13,31, Frage 50).

– von den Ergebnissen aller drei Untersuchungen ausgehend – annehmen, daß die große Mehrheit der Priester das Empfinden hat, in einem guten Kontakt mit und in ihren Gemeinden zu stehen. Dabei ist jedoch zu bedenken, daß „Isolierung“ mehrere Empfindungskomponenten haben kann, je nach dem sozialen Bezugsrahmen, auf den sich Isolierung bezieht. Wer als Priester das Gefühl hat, an den Rand der Gesellschaft geraten zu sein, für den kann seine Gemeinde geradezu ein Refugium werden als ein Kreis von Menschen, in dem er (noch?) Anerkennung und Sozialprestige findet. Wenn die Schweizer Untersuchung auf das Statement „Der Priester hat in der heutigen Gesellschaft viel von seiner früheren Bedeutung verloren“ 88 % Zustimmung findet (33 % voll, 55 % bedingt; CH 13, 29), dann muß man diese Komponente mindestens in Betracht ziehen. Hinzu kommt, daß ein gewisses Maß an „Isolation“ in „Distanz“ umzuinterpretieren ist und dann geradezu zu einem Element des (traditionellen) Priesterbildes selbst wird. Vor allem auch unter diesem Aspekt ist die österreichische Untersuchung dem „Einstellungssyndrom ‚Isolierung des Priesters‘“ nachgegangen (A 117, 71–89).

Isolation und „pastoraler Asketismus“

Ähnlich wie bei der Problematik des Verhältnisses zwischen Priester und Laie wurde wiederum ein Index aus drei verschiedenen Fragen der Enquete gebildet, der dann auch als „pastoraler Asketismus“ synonym für Isolation verwendet wurde¹⁰. Hier war zunächst ein relativ starker Zusammenhang zwischen (höherem) Alter und Bejahung dieser Art von Isolation festzustellen, was offensichtlich auf ein unterschiedliches Amtsverständnis zu-

¹⁰ Zur Bildung von Indices, vgl. Anm. 8. Der Index „Pastoraler Asketismus“ (Isolation) wurde aus folgenden Fragen gebildet:

- 9 b Polung (–) Ein Priester soll persönliche Probleme ohne Hilfe von anderen überwinden.
 56 (–) Ein Priester soll auf Freundschaft und enge persönliche Bindungen zu anderen Menschen verzichten, um für seine seelsorgliche Tätigkeit frei zu sein.
 62 (–) Ein Priester muß eigene Zweifel für sich behalten können, um andere Unsichere nicht noch mehr zu gefährden.

Hoher Score (Punktwert) = starker pastoraler Asketismus

rückzuführen ist, da Isolation – und schon gar Asketismus – bei jüngeren per se einen negativen Beiklang hat.

Eine „asketische“ Grundhaltung prägt allerdings auch das private Sozialverhalten der eher „Isolierten“. So scheint der Sozialkontakt generell etwas eingengerter und weniger aktiv, Priester dieser Gruppe verbringen häufig keinen (auswärtigen) Urlaub, oder wenn, dann allein. Umgekehrt bevorzugen Priester mit geringer Isolation Jugendgruppen oder auch nichtpriesterliche Freunde als Urlaubspartner. Sehr isolierte Priester stützen sich stark auf „spirituelle Hilfen“, finden übrigens eine größere Berufszufriedenheit als die weniger isolierten Priester, die sich mehr auf die „menschlichen Hilfen“ ihrer oft nicht-priesterlichen Freunde verlassen. Das Ausgeliefertsein an zahllose Sozialkontakte führt bei den wenig Isolierten häufiger zum Gefühl der Arbeitsüberlastung, läßt auch den Gedanken an einen Berufswechsel eher aufkommen, zumal auch das Sozialprestige des Priesters von ihnen als geringer eingeschätzt wird.

„Insgesamt“ – so resümiert die österreichische Untersuchung – „lassen die Ergebnisse der Analyse Schlußfolgerungen dahingehend zu, daß Befragte, die einen hohen ‚pastoralen Asketismus‘ des Priesters aus seelsorglichen Gründen für nötig erachten, auch im allgemeinen mitmenschlichen Kontakt ein distanzierteres Verhältnis befürworten. Ihre Einstellungen orientieren sich vornehmlich an einem traditionellen Priesterbild, und sie bekunden zurückhaltendes Interesse an Veränderungen im Amtsvollzug und im Amtsverständnis“ (A 117, 89).

Die Bilanz

Versucht man in einem kurzen Rückblick diesen Abschnitt unter dem Gesichtspunkt des Vergleichs zwischen den drei deutschsprachigen Ländern zu bilanzieren, läßt sich trotz der hier meist sehr divergierenden Fragestellungen und Erhebungsweisen etwa folgendes sagen:

– Die Erfahrung, daß die hierarchischen Strukturen der Kirche (sowohl innerhalb des Klerus als auch zwischen Klerus und Laie) überprüfungsbedürftig sind, war zur Zeit der Befragung dominant und kaum bestritten.

- Eine Verbesserung der Kooperation, eine Öffnung und Bereitschaft zur Zusammenarbeit ist überall nachweisbar,
- wenn auch schon in gestaffelten Graden.
- Dabei scheint auch bei den progressiven Reformern eine Verschiebung der Präferenz von der Mitentscheidung zur Mitberatung der Laien unverkennbar.
- Überhaupt ist da, wo es schon konkrete Erfahrungen mit der Gremienarbeit gibt, die Situationsbeurteilung um etliches kühler und skeptischer, als es die Bereitschafts- und Absichtserklärungen zunächst vermuten ließen.
- Das liegt nicht zuletzt daran, daß die Erwartungen, die Priester und Laien von dieser Kooperation hegen, keineswegs kongruent sind. Enttäuschung und Resignation konnten nicht ausbleiben, wobei festzuhalten bleibt, daß die Priester den Laien mehr zumuten (im doppelten Sinn des Wortes), als sich die Laien selbst zutrauen bzw. als sie zu leisten bereit sind.
- Sehr diffus bleibt der Komplex „Isolation“ oder „pastoraler Asketismus“ (was ja schon eine fast positive Formulierung dieses Zustandes ist), insofern diese Haltung denen, die sie praktizieren, in einer Art von pastoralem Heroismus sowohl Berufszufriedenheit vermitteln wie auch eine gewisse, alle Probleme verdrängende Sicherheit geben kann. Diese fast demonstrative Selbstsicherheit entspricht wiederum manchen Erwartungen aus Laienkreisen, die sich nur schwer damit anfreunden können, daß der Priester nicht immer nur ein „Gebender“ ist, sondern ein Mensch wie sie auch, der oft die gleichen Probleme hat und ihnen darum zuweilen nur seine Solidarität in der gleichen Hilflosigkeit anbieten kann, aber nicht immer eine Problemlösung parat hat.
- Der faktische Unterschied zwischen Priester und Laie nimmt ab, diese „Laisierung“ ist offensichtlich. Aber genau darauf reagieren Laien ambivalent, da ein Priester, der ostentativ anders ist als sie selbst, sie belastet und Anstoß erregt, ein Priester, der sich von ihnen aber nicht unterscheidet, ihnen nichts „geben“ kann als das, was sie selbst zu haben glauben.

6. Berufszufriedenheit

Dieser Komplex ist in allen drei Untersuchungen relativ breit behandelt, zumal der Gegenstand selbst fast alle Probleme widerspiegelt, die in den Enqueten erfragt und bewußt gemacht wurden. Fast zwangsläufig schlagen die meisten Sachfragen durch und beeinflussen in hohem Maß den Grad der Zufriedenheit oder des Unbehagens, ja sind sogar in einer deutlichen Korrelation von Unzufriedenheit und Krankheitshäufigkeit bis ins Somatische hinein meßbar (D 84). Unvermeidbar mußte auch bei einigen Detailproblemen schon die Frage der Berufszufriedenheit in den Blick kommen¹¹, so daß hier nur einige besonders wichtige Punkte herausgegriffen werden können.

Sind aussagekräftige Antworten möglich?

Man hat sich (in der deutschen Untersuchung) wohl zu Recht die Frage gestellt (D 76), ob man nach Zufriedenheit im Beruf so einfach fragen dürfe, ob dies nicht zu diffus oder schlechthin zu platt sei, als daß aussagekräftige Antworten damit provoziert werden könnten. Wie bei keinem anderen Beruf spiele hier doch eine ideale Realisierungsform – ein Priesterbild – eine zentrale Rolle, überdies verlange der Beruf wie kein anderer eine sehr persönliche Entscheidung. So mußte das Problem der Zufriedenheit verknüpft werden mit der Frage, ob die (damals) gegenwärtige Tätigkeit der Vorstellung vom angestrebten Priesterberuf entspreche. Zufriedenheit sei in entscheidendem Ausmaß abhängig von der Kongruenz der realen Situation im Beruf und der Vorstellung von einer idealen Realisierung des „Priesterbildes“. Fragt man nun „nur“ nach der Zufriedenheit im Beruf, so ergibt sich eine relativ beruhigende Szenerie. 30% (aller Priester in der BRD) sind „sehr zufrieden“, 49% sind „zufrieden“. Nur 17% erklären offen ihre Unzufriedenheit, besonders in den jüngsten Weihejahrgängen (24%; D 78).

Etwas weniger deutlich fallen die Antworten aus bei der Frage, ob die gegenwärtige Tätigkeit der Vorstellung von der priesterlichen Berufung entspreche. Hier erfahren 32% eine völlige Kongruenz, 41% erklären das für den überwiegenden Teil ihrer Tätigkeit, 24% fin-

¹¹ Vgl. Teil II in *Diakonia* 6 (1975) 181 f.

den hier einen Widerspruch (bei den Jüngsten sogar 42 %; D 77 f.). Fügt man beide Datenreihen in einer Tabelle zusammen, so ergeben sich interessante Differenzierungen im Detail, die durch die Fast-Identität der beiden Durchschnittszahlen (30 % sehr zufrieden, 32 % völlige Kongruenz) fast verdeckt werden (vgl. D 80, Tab. 54).

Zufriedenheit mit der Tätigkeit und Kongruenzerlebnis bei Priestern in verschiedenen beruflichen Bereichen

A = im Tätigkeitsbereich sehr zufrieden

B = völlige Kongruenz

in Prozenten: A B

Welt- und Ordenspriester insgesamt 30 32

Hauptamtliche Stellung

Kaplan, Vikar, Kooperator usw. 15 16

Pfarrer, Pfarrkurat 43 31

Religionslehrer in

Grund- und Hauptschule 32 31

Berufsschule, Fachschule 26 33

Realschule (Mittelschule) 25 28

Gymnasium, Höhere Schule 24 30

Jugendseelsorge (inkl. Internate) 25 23

Studentenseelsorge 22 21

Betriebsseelsorge, Arbeiterseelsorge 33 32

Schwesterseelsorge 40 54

Caritasarbeit, Krankenhausseelsorge,

Gefangenenseelsorge 35 46

Militär- u. Polizeiseelsorge 34 29

Erwachsenenbildung 33 32

Publizistische Arbeit 41 36

Weiterstudium 24 17

Hochschullehrer, wiss. Arbeit 49 41

Priesterseelsorge, -ausbildung 35 43

Kirchliche Verwaltung und Leitung 31 32

Kirchliche Verbandstätigkeit 26 26

Dissonanz zwischen Ideal und Alltag

Es sind also offenbar zwei Komponenten, aus denen sich Unzufriedenheit zusammensetzt: einmal die „natürliche“, die es aus vielerlei Gründen in jedem Beruf gibt, ferner aber diejenige, die aus dem Dissonanzerlebnis resultiert, das zwischen erlebter Realität und der Vorstellung von dem, wie sie sein sollte, aufbrechen kann. – Nun wird man nicht zu Unrecht sagen können, daß auch bei anderen Berufen (Arzt, Richter, Lehrer . . .) eine Differenz zwischen Idealvorstellung und Alltagspraxis zu verkraften ist, die vor allem bei jüngeren Adepten Unzufriedenheit auslösen kann. Der Schluß dürfte aber nicht zu weit gezogen sein, wenn man annimmt, daß sich unter den Äußerungen der Unzufriedenheit bei den Priestern auch eine Glaubenskrise

verbirgt, die in der Tat zu einem Identitätsproblem führen kann¹². Bleibt bei Unzufriedenheit in anderen Berufen immer noch das Refugium eines von allen Berufsorgen notfalls abzusichernden Privatlebens, so ist genau diese Kompensationsmöglichkeit dem Priester weitgehend versperrt. Darum kommt G. Schmidtchen mit Recht zu dem Schluß:

„Die Unzufriedenheit tendiert unverkennbar zu einer Verallgemeinerung. Eine Verallgemeinerungstendenz deutet auf zentralere Motivstrukturen hin. Die Unzufriedenheit mit den häuslichen Verhältnissen ist, wenn sie nicht durch das Zusammenleben mit einem Konflikterzeuger verursacht wird, ein Zeichen dafür, daß die unzufriedenen Priester andere Lebens- und Ausdrucksformen anstreben. Und das wiederum ist undenkbar ohne einen ‚theoretischen‘ Hintergrund“ (D 80) – und einige Seiten weiter:

„Ob sie (die Priester) zufrieden sind oder nicht, ist großenteils eine Frage ihrer sehr komplexen und gleichzeitig theologisch vermittelten Berufsidentifikation“ (D 84).

Die österreichischen Untersuchungen bestätigen die Ergebnisse der bundesdeutschen Enquete in den meisten vergleichbaren Daten bis ins Detail.

Überraschungen bezüglich der Dienstverwendung

Bestätigt wurde vor allem der Zusammenhang zwischen Alter und Berufszufriedenheit (je jünger, desto unzufriedener). Die Einflüsse der dienstlichen Verwendung auf die Zufriedenheit wurden anders ermittelt, jedoch erbringen auch hier die Wissenschaftler und die in den speziellen Seelsorgen Tätigen die relativ höchsten Zufriedenheitsquoten – mit Ausnahme allerdings der Priester in der Jugend- und Studentenseelsorge, die in beiden Ländern die stärksten Rollenkonflikte provoziert, inzwischen ja auch (Innsbruck, KDSE u. a.) zu Eingriffen der Hierarchie geführt hat. Nicht bestätigt wurde in der österreichischen Untersuchung die Annahme, daß eine dem Studium vorgelagerte weltliche Ausbildung die Berufszufriedenheit vergrößern würde. (Auch nach der deutschen Umfrage hat die Bildungsbiographie keinerlei Einfluß auf die Berufszufriedenheit, D 85.) Bedenkenswert in

¹² Vgl. auch A. Müller, a. a. O. 35 und 81 f.

beiden Ländern ist es schließlich, daß Kapläne und Vikare am untersten Ende der Zufriedenheitsskala stehen. Eine österreichische Besonderheit scheint die relativ große Unzufriedenheit der „Religionslehrer an Pflichtschulen“ zu sein – eine Gruppe, die in der BRD eher im Mittelfeld rangiert.

Von relativ geringer Bedeutung ist in allen drei Ländern in diesem Zusammenhang die Bezahlung.

„Das deckt sich mit Befunden aus betriebssoziologischen Untersuchungen. Je höher der Status, je anspruchsvoller der Beruf, desto geringer ist der Einfluß der Bezahlung auf die berufliche Zufriedenheit“ (D 77).

Um so deutlicher schält sich das Kernproblem heraus, weshalb die Kurzfassung des österreichischen Berichts diesen Untersuchungsabschnitt mit den Worten schließt: „Überblicksweise kann gesagt werden, daß ein verändertes Amtsverständnis und – damit im Zusammenhang – zu den offiziellen Normen diskrepante Werthaltungen, ein gesteigertes Problembewußtsein und ein größeres Abhängigkeitsverhältnis die Berufsunzufriedenheit der jüngeren Priestergeneration hauptsächlich bedingen dürften“ (A 121, 2).

Die Schweizer Ergebnisse weichen – soweit unmittelbar vergleichbar – von denen in der BRD und in Österreich nur geringfügig ab. Die Zufriedenheitsquoten sind eher noch etwas größer (was aber sicher auch darauf zurückzuführen ist, daß die mittlere Wahlmöglichkeit – „es geht“ – in der Schweizer Tabelle fehlt). Der Unterschied zwischen jung und alt ist zwar auch vorhanden, aber nicht so extrem wie in der Bundesrepublik und in Österreich (CH 14, 160).

Auffällig und wichtig ist die Tatsache, daß Zufriedenheit mit der gegenwärtigen Tätigkeit und Unbehagen im Beruf nicht ganz identisch sind. Selbst jene, die „größtes Unbehagen“ äußern, sind zu 69 % mit ihrer Tätigkeit zufrieden (CH 14, 163). Entsprechendes läßt sich auch von denen sagen, die „tiefgreifende Neuerungen . . . für unumgänglich“ halten. (Sie haben eine Zufriedenheitsquote von 92 %; CH 14, 165.) Hier zeigt sich eine Bewußtseinsstruktur, die (damals, 1971) sehr stark aus der Hoffnung auf eine renovatio der Kirche lebte und die eigene Tätigkeit – so bescheiden und unvollkommen

sie auch sein mochte – als einen Baustein auf diesem Entwicklungswege verstand.

An derartigen vermeintlichen Widersprüchen (einerseits Unbehagen im Beruf, starker Veränderungswille – aber große Zufriedenheit mit der gegenwärtigen Tätigkeit) wird deutlich, wie sehr Umfragen dieser Art in ihrer Interpretation vom jeweiligen historischen Kontext abhängen.

Fazit

Als Fazit dieses Abschnittes „Berufszufriedenheit“ läßt sich sagen:

- Unbehagen am Zustand der Kirche ist nicht identisch mit Unzufriedenheit im Beruf.
- Über alle mehr vordergründigen Probleme des Zölibats und der Autorität hinweg scheint auch für Priester eine kaum artikulierte Glaubenskrisen ein zentrales Motiv für Berufsunzufriedenheit zu sein.
- Unzufriedenheit ist das psychische Spiegelbild einer Nicht-kongruenz von Priesterbild und Alltagserfahrung. Diese Divergenz ist nicht richtungsgebunden, so daß sie sowohl bei „Konservativen“ wie bei „Reformern“ auftreten kann.
- Dessenungeachtet scheint die große Mehrzahl der Priester mit ihrer beruflichen Tätigkeit zufrieden, wenn auch die höchsten Zufriedenheitsquoten offensichtlich nicht im Gemeindedienst erreicht werden.

Schlußbemerkungen

Obwohl manche Tabelle noch nach dieser oder jener Richtung gewendet werden könnte, will ich hier abbrechen, zumal die kommentierende und interpretierende Literatur zu den Umfragen ohnehin anschwillt, während die Realität selbst sich in den vergangenen vier bis fünf Jahren bereits wieder verändert haben dürfte – übrigens durchaus nicht im Sinne einer wieder in die Bahnen des Gewohntens einschwenkenden Tendenzwende¹³. Für den Vergleich der drei Untersuchungen über die Priester in der Schweiz, in Österreich und in der Bundesrepublik Deutschland sehr hinderlich war die Tatsache, daß in Anbetracht der besonderen Eigenarten eines jeden

¹³ Vgl. P. M. Zulehner, „Tendenzwende“ im Nachwuchs für den Priesterberuf? in: *Diakonia* 6 (1975), 325–335.

Landes die Untersuchungsmethoden, Fragebogen, Tabellenkonstruktionen noch weniger aufeinander abgestimmt waren, als sie es – auch bei Berücksichtigung der regionalen Besonderheiten – hätten sein können.

Soweit der Vergleich dennoch riskiert wurde, scheint zumindest für den deutschen Sprachraum (die Schweiz hat einige Sonderprobleme in den anderssprachigen Gebieten) ein im großen und ganzen ähnlicher Prozeß vollzogen, in dem die Bundesrepublik Deutschland dank einiger Entwicklungen, die mehr mit Industrialisierung und Bevölkerungsmobilität als mit Theologie zusammenhängen, offenbar einen Vorreiter spielt. Umgekehrt: die spürbare Dominanz ländlicher Strukturen in Österreich und die z. T. kantonale Problemausrichtung in der Schweiz lassen manche Modernisierungsprozesse nur schwer oder mit einiger Verzögerung Fuß fassen. Das schließt zugespitzte Konflikte an einzelnen Orten und um einzelne Personen keineswegs aus, sondern provoziert sie sogar (Kripp, Pförtner).

Wie auch die jüngste, die kommende Priestergeneration schließlich aussehen mag: daß sie (überall) etwas konservativer zu sein scheint als die Gruppe der Mittldreißiger, reflektiert nur einen Prozeß, der auch unter den Laien feststellbar ist. – Auf jeden Fall ist die Besonderung, die Distanzierung des Priesters von den andern schwächer geworden, und nichts spricht dafür, daß sich das in absehbarer Zeit ändern wird. (Man vergleiche als Indikator etwa die Entwicklung der „Kleiderfrage“.) Außerdem ist in den letzten Jahren in allen drei Ländern – wenn auch nicht überall gleichmäßig – die Zahl der Laientheologen und auch der ständigen Diakone sprunghaft gewachsen. Insofern dürfte sich die Priesterfrage in einer Weise lösen, die sicher nicht so geplant war (und auch nicht ganz unproblematisch ist). Der Priester wird weniger als in den vergangenen Jahrzehnten als Priester erkennbar sein, die deutlichen Grenzen werden verwischt, das Priesterbild wird auf absehbare Zeit in der Schärfe seiner Konturen verblassen. Ob man erkennen wird, daß auch darin eine Chance liegt, zu überleben und neue Konturen zu gewinnen? Ich meine, daß die Umfragen – gerade in dem, was sie offen an Unbehagen und Kritik

zutage gefördert haben – durchaus Anlaß zu dieser Hoffnung geben, wenn man nur die Geduld hat, die Betroffenen – Priester wie Laien – ihre eigenen Einsichten gewinnen zu lassen.

Praxis

Wilma Immler

Ökumenische Bemühungen in Linz

Ökumenische Arbeit in einem Land, in dem fast 90 Prozent der Bevölkerung der katholischen Kirche angehören, bringt spezifische Probleme mit sich. Was trotz dieser Schwierigkeiten in der Diözese Linz an ökumenischer Arbeit, an Begegnung und pastoralem Wirken geleistet wurde und wird, mag auch für andere zu einer Anregung und Ermunterung dienen. red

1. Erfahrungen eines ökumenischen Arbeitskreises in Linz

Beruflich bedingte persönliche Kontakte, das Bedürfnis, einander auch in der Glaubensüberzeugung näher kennenzulernen, waren der Ausgangspunkt für einen *ökumenischen Arbeitskreis* im Rahmen des Katholischen Akademikerverbandes in Linz, der sich seit 1964 ständig vergrößert hat. Waren es zuerst nur Katholiken und Lutheraner, so erweiterte sich der Kreis im Lauf der Jahre auch durch Methodisten und Altkatholiken, andererseits auch durch Nichtakademiker. In den ersten Jahren beschäftigten uns vor allem die klassischen Themen der Kontroverstheologie. Dabei machten wir die Entdeckung, daß das, was wir jeweils vom Glauben der anderen zu wissen meinten, sehr unnuanciert und von Vorurteilen gefärbt war, daß die Unterschiede vielfach in verschiedener Betonung von Aspekten desselben Glaubensinhaltes lagen, ja daß das eigentlich Unterscheidende oft ein anderer gläubiger Lebens- und Frömmigkeitsstil war, dem diese verschiedene Akzentuierung von Aspekten wohl zugrunde

lag, der aber viel entscheidender war, weil er die ganze Persönlichkeit prägte. Diese Erfahrungen waren überaus befruchtend, nicht nur für ein besseres Verständnis der jeweils anderen Konfession und der Menschen, die in ihr leben, sondern auch für ein vertieftes Verständnis des eigenen Glaubens in der eigenen Tradition und der ganzen Breite und Fülle der uns von Gott geschenkten Geheimnisse.

Bald wandten wir uns aktuellen Fragen zu, die sich heute allen christlichen Konfessionen in gleicher Weise stellen. Die Gespräche waren und sind gerade durch die Verschiedenartigkeit der Tradition, aus der die Teilnehmer kommen, überaus anregend. Wir konnten dabei aber auch selbst erleben, was heute jeder weiß, daß die Kluft zwischen verschiedenen Auffassungen innerhalb der Kirche oft größer ist als zwischen den Kirchen und daß im Grunde dieselben Gräben quer durch alle christlichen Kirchen verlaufen.

Öffentlichkeitsarbeit und ökumenische Gottesdienste

Zur Beschäftigung mit theologischen Problemen, Fragen des konkreten kirchlichen Lebens und Zeitfragen kamen sehr bald Bemühungen, die ökumenische Bewegung in unserer Diözese auf breiterer Basis zu fördern: Weckung des Interesses und *Information durch die Presse*, begünstigt durch den Umstand, daß zu unserem Kreis eine Journalistin gehörte. Der Arbeitskreis bereitet mindestens einmal im Jahr im Rahmen des Katholischen Akademikerverbandes oder zusammen mit dem katholischen und evangelischen *Bildungswerk* eine größere ökumenische Veranstaltung in Linz vor, erarbeitet die Thematik und bemüht sich um entsprechende Referenten.

Veranstaltung *ökumenischer Gottesdienste*, zunächst im Zentrum von Linz; dann wurden Vertreter von Pfarren aus den verschiedenen Stadtteilen von Linz zu einem Informationsabend eingeladen und angeregt, solche Gottesdienste auf pfarrlicher Ebene zu halten, was seither unabhängig vom Arbeitskreis geschieht und Tradition geworden ist. Die Vorbereitung besorgt meist mit den Pfarrern ein konfessionell gemischter Kreis,

der sich häufig auch nach dem Gottesdienst wieder trifft, eine nicht zu unterschätzende ökumenische Erfahrung. In einem Stadtteil wuchs daraus ein ökumenischer Arbeitskreis, der es z. B. zustande brachte, daß seit zwei Jahren zu Allerheiligen nicht mehr getrennte Totengedenken hintereinander auf demselben Friedhof stattfinden, sondern eine von den Amtsträgern der verschiedenen Kirchen gemeinsam gestaltete Feier.

Ausdehnung der ökumenischen Aktivitäten

In den letzten zwei Jahren ist der Besuch der ökumenischen Gottesdienste zurückgegangen. Dies insbesondere dann, wenn sie zu isoliert vom übrigen pfarrlichen Leben einmal im Jahr in der Weltgebetsoktav auf dem Programm stehen. Das ökumenische Anliegen müßte in der Verkündigung immer wieder zur Sprache kommen, um das Interesse daran wach zu halten und ein ökumenisches Bewußtsein in der Pfarrgemeinde entstehen zu lassen. In konfessionell gemischten Gebieten könnten *ökumenische Bibelkreise*, *Familienrunden* usw. angeregt und gefördert werden. Ökumenische Gottesdienste könnten dann für solche Kreise und von ihnen gestaltet und die Pfarrgemeinde oder eine bestimmte Zielgruppe, etwa konfessionsverschiedene Familien, speziell dazu eingeladen werden.

Kontakte der Amtsträger

Um die Amtsträger der verschiedenen Kirchen miteinander in Kontakt zu bringen, lud der Arbeitskreis in Linz mehrmals zu einem *Pfarrertreffen* ein, bei dem ein für alle interessantes Problem der pastoralen Praxis auf dem Programm stand sowie ein abschließendes geselliges Beisammensein. Das soll Gelegenheit geben, pastorale Erfahrungen und Probleme auszutauschen, wie sie sich auf demselben Territorium in den verschiedenen Kirchen ergeben, aber auch, einander persönlich kennen und miteinander reden zu lernen und damit Fremdheit abzubauen. Pfarrer, die einander so kennengelernt haben, tun sich viel leichter, mit Selbstverständlichkeit den Kontakt mit dem Kollegen der anderen Konfession aufzunehmen, wenn z. B. ein konfessionsverschiedenes Paar eine ökumenische Trauung wünscht.

– Leider fehlen bei diesen Treffen immer wieder wichtige Pfarrer, was vermutlich nicht nur auf terminliche Schwierigkeit, sondern auch auf mangelndes Verständnis für die Wichtigkeit des Kontaktes mit Kollegen der anderen Konfessionen zurückzuführen ist. Ökumene ist gerade in einem katholischen Land mit den ungleichen Größenverhältnissen der Kirchen an der Basis, wo die Dinge konkret werden, von besonderen Schwierigkeiten belastet. Katholischerseits bisweilen das Gefühl: diese kleinen Minderheiten sind nicht so wichtig, und es gibt so viel andere Arbeit; seitens der nichtkatholischen Denominationen die Angst der Minderheit, von der Umarmung der großen Schwester erdrückt zu werden, das Bedürfnis, zusammenzurücken und sich abzuschließen zur Erhaltung der eigenen Identität, in manchen Gegenden geprägt von den Erfahrungen der Vorfahren in Verfolgungszeiten.

Erste ökumenische Telefonseelsorge

Als 1966 vom Seelsorgeamt aus die *Errichtung eines Notrufdienstes* – Telefonseelsorge geplant wurde, regten Mitglieder des Ökumenischen Arbeitskreises an, die evangelische Kirche zur Mitarbeit einzuladen, so daß diese Einrichtung als erste ökumenische Telefonseelsorgestelle im deutschen Sprachraum errichtet werden konnte. Mitglieder des Arbeitskreises stellten sich zur Mitarbeit zur Verfügung. Das vorangegangene, bereits zwei Jahre dauernde ökumenische Gespräch des Arbeitskreises hatte die Voraussetzungen geschaffen, die eine solche Zusammenarbeit ermöglichten und dazu ermutigten: die Kenntnis der gegenseitigen theologischen und pastoralen Positionen und das Vertrauen auf die Fairneß der jeweils anderen Seite. Es erweist sich als fruchtbar für diese Zusammenarbeit auf sozialem Gebiet, daß sie weiter vom ökumenischen Gespräch begleitet wird. 1968 lud der Ökumenische Arbeitskreis nach eingehender Vorbereitung erstmals *konfessionsverschiedene Ehepaare* zu einem Wochenende ein. Es zeigte sich dabei, wie notwendig und fruchtbar eine solche gemeinsame Bemühung zur Bearbeitung der speziellen Probleme konfessionsverschiedener Ehepaare ist, aber auch, daß die rein technisch-organisatorischen Schwierigkeiten wie Eruiere

von Adressen und Gewinnung der Mitarbeit der Pfarrer beider Konfessionen einer breiteren Basis bedarf. Ein zweiter Versuch scheiterte an diesen Schwierigkeiten.

Theologisches Wochenende

Seit den ersten Jahren seines Bestehens veranstaltet der Arbeitskreis für seine Mitglieder einmal im Jahr ein *theologisches Wochenende*, um ein Thema gründlicher zu bearbeiten, die Gemeinschaft intensiver zu pflegen und dem Erlebten im gemeinsamen Gebet Ausdruck zu verleihen.

Aufgrund einer Anregung der Ökumenischen Kommission der Diözese Linz suchten wir vor 2 Jahren *Kontakt mit anderen ökumenischen Arbeitskreisen* und luden sie zu diesem Wochenende ein. Die über 50 Teilnehmer an diesem Treffen tauschten ihre Erfahrungen aus, besprachen die gemeinsamen Anliegen und informierten anschließend die kirchlichen Obrigkeiten durch einen zusammenfassenden Bericht. Diese Treffen von ökumenischen Arbeitskreisen (gemischte Bibelkreise, Jugendkreise, Kreise konfessionsverschiedener Ehepaare, Gesprächskreise, theologische Kreise usw.) werden fortgesetzt. Der Arbeitskreis in Linz wird aber unabhängig davon die Tradition seiner jährlichen Wochenenden fortsetzen, weil sie einem Bedürfnis entsprechen und für das Leben dieses Kreises wichtig sind.

Im Lauf der Jahre ist der Kreis ständig gewachsen. Eine Teilung wurde notwendig und auf verschiedene Weise versucht. Zunächst wurden für die monatlichen Zusammenkünfte jeweils zwei Termine mit demselben Thema angesetzt und zweimal im Jahr alle Mitglieder zusammen eingeladen. Das bewährte sich nicht. Die Teilnahme nahm ab. Man wußte nie, wen man zu einem bestimmten Termin treffen würde. Ein nächster Versuch war, drei Kreise mit verschiedener Thematik zu bilden, wobei jeder sich zu Beginn des Arbeitsjahres entscheidet, in welchem(n) Kreis(en) er mitarbeiten will, wobei es immer möglich ist, auch einmal einen anderen Kreis zu besuchen. Jede Gruppe ist ein konstanter Personenkreis und arbeitet ein Jahr lang monatlich an derselben Thematik. (Voriges Jahr z. B. bearbeitete ein Kreis die Ämterfrage an Hand der Dokumen-

tation der ökumenischen Universitätsinstitute „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter“, ein Kreis hatte das Thema „Gebet“, der dritte besprach praktische Fragen der Gemeindebildung.) Die Kreise arbeiten mit Freude, doch konnte die Schwierigkeit, einen zu groß gewordenen Kreis teilen zu müssen, nicht befriedigend gelöst werden.

Organisatorisches

Als Organisationsform hat sich folgendes bewährt: ein jährlich wechselnder Vorsitz, bei dem sich die Konfessionen abwechseln. Den zwei Vorsitzenden steht ein Planungsteam zur Seite, das sie bei Bedarf zusammenrufen. Jeder der drei Kreise hat einen Verantwortlichen, der einlädt, den Abend leitet und den Kreis zusammenhält.

Für die gedeihliche Entwicklung des Arbeitskreises ist als Hintergrund eine gute Organisation und ein gut funktionierendes Sekretariat lebensnotwendig.

Das Sekretariat des Katholischen Akademikerverbandes steht auch dem ökumenischen Arbeitskreis für die technische Abwicklung zur Verfügung. Monatlich werden alle Mitglieder über die Termine und genaue Thematik aller drei Kreise informiert. Der Arbeitskreis ist kein geschlossener Kreis, aber auch nicht allgemein zugänglich. Wer jemanden einladen will, bespricht dies vorher mit der Planungsgruppe und dem eigenen Kreis.

Ein Großteil der Mitglieder des ökumenischen Arbeitskreises in Linz arbeitete in der Ökumenischen Kommission der Linzer *Diözesansynode* mit und brachte seine ökumenischen Erfahrungen ein. Mehrere von ihnen sind nun auch Mitglieder oder Berater der von der Synode beschlossenen und inzwischen bereits über zwei Jahre arbeitenden Ökumenischen Kommission der Diözese Linz.

2. Aktivitäten der Ökumenischen Kommission der Diözese Linz

Ein Arbeitsteam untersuchte die Formulare und Agenden der verschiedenen Kirchen auf ökumenisch anstößige Formulierungen und unterbreitete den zuständigen Stellen Änderungsvorschläge (es waren nur sehr wenige). Eine andere Arbeitsgruppe arbeitete Formulare aus für gemeinsame Einweihungen und

Eröffnungen von Einrichtungen des Erziehungswesens, des Verkehrs, der Freizeit, der Wirtschaft, gemeinsame Totengedenken usw. Eine dritte Gruppe befaßte sich mit der Durchführung der von der Gemischten Kommission für ganz Österreich beschlossenen Richtlinien für eine gemeinsame Pastoral an konfessionsverschiedenen Paaren. Zu gemeinsamen Vorüberlegungen wurde ein größerer Kreis (30) evangelischer und katholischer Amtsträger, besonders aus den konfessionell gemischten Teilen der Diözese, eingeladen, der in mehreren Zusammenkünften Vorschläge ausarbeitete, die dann den Kirchenleitungen vorgelegt und von ihnen gebilligt wurden. Diese Besprechungen selbst waren allein als Information über die beiderseitigen Auffassungen und Praxis, Klärung von Mißverständnissen und kirchenrechtlichen Problemen und persönliche Kontaktaufnahme sehr wertvoll.

Für die verschiedenen Teile der Diözese übernahmen je ein katholischer und ein evangelischer Geistlicher die Aufgabe, regionale gemischte Seelsorgerkreise zu bilden zum Zweck der breiten Information und der gemeinsamen Überlegung, wie die gemeinsame Pastoral an bekenntnisverschiedenen Paaren auf lokaler Ebene durchgeführt werden soll. Es wurde ein Informationsblatt für die Geistlichen und die Gemeinden sowie eines für konfessionsverschiedene Brautpaare zusammengestellt, das den Seelsorgern beider Kirchen in entsprechender Zahl zugeschiedt wird. Bezüglich Ehevorbereitung kam man überein, den konfessionsverschiedenen Paaren, gleich ob sie katholisch oder evangelisch heiraten wollen, vom dreiteiligen katholischen Brautunterricht den medizinischen und juristischen Teil anzubieten, der theologische Teil soll vom evangelischen und katholischen Pfarrer gemeinsam oder hintereinander gestaltet werden. Die altkatholische Kirche und die methodistische Kirche schlossen sich diesen Vereinbarungen an.

Im Herbst 1974 lud die Kommission die ökumenischen Kreise und die ortsansässige Bevölkerung zu einer ökumenischen Wanderung im konfessionell gemischten Salzkammergut ein, um das gemeinsame Unterwegssein der Kirchen zum Ausdruck zu bringen. – Dem brüderlichen Sich-Finden, Gegen-

seitig-Ermutigten und -Stimulieren auf dem Weg mit dem einen Herrn wollen die ökumenischen Bemühungen in Oberösterreich dienen.

Valentin Doering

Befähigung von Laien zum Taufgespräch

Das Taufgespräch-Seminar der „Wiener Theologischen Kurse“

Im Arbeitsjahr 1974/75 veranstalteten die – seit nunmehr 35 Jahren bestehenden – „Wiener Theologischen Kurse“ erstmalig einige Seminare zur Einführung von interessierten Laien in die Problematik und Praxis der Taufgespräche und in die wichtigsten pastoraltheologischen Fragen, die sich in diesem Zusammenhang stellen. Im folgenden beschreibt der Leiter dieser Seminare Konzept, Ablauf und Erfahrungen mit dem ersten dieser Seminare, das in einer Reihe von sechs Abenden veranstaltet wurde und inhaltlich wie methodisch sehr gut geeignet erscheint, um Laien zu Taufgesprächen zu befähigen.

red

Welche Überlegungen führten zu diesem Seminar, und wie wurde es durchgeführt?

Die neue Ordnung der Kindertaufe

Durch den Beschluß der Bischofskonferenzen der deutschsprachigen Länder, ab 1. Oktober 1972 die neue Ordnung der Kindertaufe verbindlich einzuführen, kamen auf die Seelsorger, die Eltern und die Gemeinden wichtige Aufgaben zu. Es handelte sich ja bei der Neuordnung der Taufzeremonien nicht nur um einige äußere Retuschen, sondern um das Bemühen, die Theologie der Taufe tiefer in das Bewußtsein der Gläubigen zu verankern, die liturgischen Strukturen der Taufspendung einsichtiger werden zu lassen und die pastoralen Ansatzpunkte und Aufgaben klarer zu sehen.

Um diesem pastoraltheologischen Anliegen in der Verwirklichung etwas näher zu kommen, sind durch die neue Taufordnung die Seelsorger gehalten, mit den Eltern (bzw. Paten) ein Taufgespräch vor der beabsichtigten

Taufe zu führen. „In diesem Taufgespräch geht es darum, daß das Wesen der Taufe besprochen wird und die aus der Taufe sich ergebenden Aufgaben für den Christen neu aufgezeigt werden“¹.

Allerdings ist der Pfarrklerus bei der Größe und Vielschichtigkeit der heutigen Pfarreien überfordert, wenn er alle anstehenden Taufgespräche selbst führen sollte.

Die Intention des Taufgespräch-Seminars

Bei dieser offenkundigen Überforderung des Pfarrklerus hinsichtlich der Taufgespräche setzte das Bemühen des Seminars ein, indem es versuchte, interessierte und verantwortliche Laien für diesen konkreten Gemeindedienst, den das Taufgespräch darstellt, zu befähigen².

Als *Zielgruppe* hatte das Seminar ein breites Personenspektrum vor Augen: Diakone, Pastoralassistenten und -assistentinnen (Seelsorgehelferinnen), Kommunionspender(innen), Mitglieder des Pfarrgemeinderates, des Liturgiekreises, einzelner Aktivitätsgruppen, ebenso junge Ehepaare, ehemalige Teilnehmer der „Wiener Theologischen Kurse“ und Personen ähnlicher Verantwortlichkeiten und Interessen.

Das *Gesamtziel* des Taufgespräch-Seminars, nämlich die Befähigung zur Führung eines Taufgespräches, läßt sich näherhin in folgende Teilziele aufschlüsseln:

- Die Teilnehmer sollen mit der Theologie der Taufe in einer Weise vertraut gemacht werden, daß die Lehre der Kirche deutlich wird, daß aber auch die heutige Problematik ins Bewußtsein tritt.
- Die Teilnehmer sollten zusammen mit Theoretikern und Praktikern nach Formen suchen, wie theologische Inhalte ausgesagt und mitgeteilt werden können (Sprach- und Kommunikationsprobleme).
- Die Teilnehmer wurden gebeten, ihre Gemeindesituation möglichst konkret anzugeben, damit dieses Seminar und mögliche Fortsetzungen in der Anlage und im Verlauf basisbezogen bleiben.
- Als pragmatisches Ziel hatte das Seminar

¹ Wiener Diözesanblatt 110 (1972) 9, S. 148.

² Daß es sich bei der Zulassung von Laien zur Taufgesprächsführung nicht nur um ein aus der Not geborenes „Zugeständnis“ handelt, sondern um eine Mitverantwortung des Laien, die aus einer erneuerten Sicht seiner Stellung und Aufgaben in der Kirche sich ergibt, sei hier nur am Rande vermerkt. Bei der Planung des Seminars war diese Ansicht unangefochten eine Voraussetzung der Überlegungen aller Beteiligten.

folgende zwei Qualifikationen der Teilnehmer:

die Teilnehmer sollten in die Lage versetzt werden, das Taufgespräch verantwortlich zu führen und das religiös-kirchliche Verständnis der Eltern in etwa richtig abzuschätzen; dann sollten die Teilnehmer dazu befähigt werden, an den Pfarrer einen entsprechenden Bericht über das Gespräch zu geben, aus dem er ersehen kann, ob er die Taufe spenden kann, ob eine weitere Kontaktnahme noch nötig ist oder ob unter Umständen ein Taufaufschub zu erwägen sei.

Die Organisation des Seminars in Vorbereitung und Durchführung

Das erste Seminar „Tauf-Gespräche“ wurde in Zusammenarbeit mit dem Vikariat Wien-Stadt vorbereitet und durchgeführt³. Die Dechanten erhielten eine ausführliche Information über das geplante Seminar zugeschickt und wurden gebeten, die Pfarrer dafür zu interessieren⁴. Die Auswahl der Teilnehmer erfolgte dann durch den Ortspfarrer, der auch die Anmeldung vornahm. Um einer möglichst effektiven Arbeit willen, in der alle Teilnehmer wahrgenommen und erreicht werden sowie selbst zu Wort kommen können, wurde die Teilnehmerzahl auf max. 40 Personen beschränkt (36 Personen meldeten sich an).

Im Anschluß an den letzten Abend konnte 31 Teilnehmern (unter ihnen waren auch Geistliche) gelegentlich einer kleinen Feier vom Bischofsvikar von Wien-Stadt eine Bestätigung der Teilnahme am ganzen Seminar ausgehändigt werden. Die Teilnehmer, die nicht alle Abende besuchen konnten, wurden eingeladen, an dem nächstfolgenden Seminar über Taufgespräche soweit teilzunehmen, daß auch ihnen eine Bestätigung über die Absolvierung der sechs Abende ausgehändigt werden kann. Diese Teilnehmer erhielten zu gegebener Zeit eine entsprechende schriftliche Einladung.

Die Organisation des Seminarverlaufes richtete sich an zwei Zielvorstellungen aus:

– einmal an dem Bemühen, einen engen

³ Mit demselben Programm wurde in Zusammenarbeit mit dem Vikariat Wien-Süd an zwei Wochenenden ein Seminar in Wiener Neustadt und in Zusammenarbeit mit dem Seelsorgeamt Innsbruck ein Seminar in Innsbruck durchgeführt.

⁴ Beim zweiten Seminar ging die Einladung, Information und Werbung direkt an die Pfarrer.

Bezug zwischen Theorie und Praxis zu schaffen,
– zum anderen, die Teilnehmer selbst möglichst weit für den Arbeits- und Lernvorgang zu aktivieren.

Um die Verbindung von Theorie und Praxis möglichst ausgeglichen herzustellen, wurden die Referenten so gewählt, daß einerseits die theoretischen Aussagen nicht unvertretbar verkürzt und vereinfacht wurden, daß aber auch andererseits die praktische Erfahrung in weitem Maße zu Wort kam⁵.

Um die Teilnehmer zur aktiven Mitarbeit anzuregen, wurde versucht, den verschiedenen Inhalten entsprechend eine gewisse Methodenvielfalt anzuwenden: Methode 66, Gruppenarbeit, Kurzreferate, Diskussion, Brainstorming, Bereitstellung bzw. Erarbeitung von Papieren.

Der inhaltliche und formal-methodische Verlauf der sechs Seminarabende

Jeder der Abende stand unter einem Thema, an das sich der nächstfolgende Termin anschloß.

Erster Abend: Warum lassen Eltern ihre Kinder taufen?

Nach einer kurzen Begrüßung stellten sich die Teilnehmer selbst vor, wodurch ein erster Kontakt geschaffen und die anfängliche Scheu, in einem fremden Raum vor unbekanntem Menschen zu sprechen, überwunden werden sollte. Anschließend gaben die Veranstalter ihre Motivation an, die sie zur Durchführung dieses Seminars veranlaßt hat: eine kleine Hilfestellung in einer pastoral wichtigen Aufgabe zu bieten. Um das Problembewußtsein zu schärfen und um zu einer ersten, wenn auch bescheidenen Situationsanalyse der Gemeinden, wie sie von den Teilnehmern gesehen werden, zu gelangen, wurden die Teilnehmer mit folgenden beiden, jeder Gruppe aufgetragenen Fragen in Arbeitskreise geschickt:

1. Warum lassen – Ihrer Erfahrung nach – Eltern ihre Kinder taufen?
2. Warum sollten Eltern – Ihrer Meinung nach – ihre Kinder taufen lassen?

⁵ Als Referenten konnten gewonnen werden: Sr. Chr. Gleixner, Sr. B. Kaspar, Pfarrer E. Höfling; Ord. Kanzler DDr. H. Krätzl, Pfarrer Dr. R. Schwarzenberger, Univ.-Doz. Dr. J. Weismayer; Wiener Theologische Kurse: Frau DDr. M. Schmid, Leiter des Seminars: V. Doering.

Das Anschreiben der Gruppenergebnisse, die jeweils beide Fragen berücksichtigten, ergab schon eine erste Situationsanalyse über die vermuteten und erfahrenen Motivationen, die Eltern zur Taufe ihres Kindes veranlassen. Zugleich wurden anfängliche Überlegungen angestellt über anthropologische und theologische Begründungsmöglichkeiten der Kindertaufe, auf die im Laufe des Seminars immer wieder zurückgegriffen werden konnte. Nach einer Zusammenfassung durch den Leiter, die auch die immer wieder auftauchende Frage nach der Bedeutung des Nah- oder Fernverhältnisses der Eltern zur Kirche betonte, folgte (nach der Pause) ein Kurzreferat, das sich mit der „Sinnfrage neuen menschlichen Lebens“ befaßte. Das Referat zeigte die durch die Situation der Elternschaft gegebenen besonderen anthropologischen Ansatzpunkte für ein (religiöses) Gespräch auf: Staunen über menschliches Leben, Annahme des Kindes aus Liebe und/oder Verantwortung, Frage nach der Zukunft des Kindes, Anstoß zur Besinnung über Beständigkeit und Vergänglichkeit menschlichen Glücks – um nur einige situationsbedingte Fragen undhaltungen anzudeuten.

Nach einer Zusammenfassung wurde die Aufgabenstellung für den zweiten Abend gegeben: Durchdenken des alten Katechismustextes zur Taufe und des Liedes „Fest soll mein Taufbund immer stehen“ auf theologische Aussagen hin. Als Hilfe wurde der Katechismustext abgezogen ausgeteilt sowie die wichtigsten neutestamentlichen Textstellen zur Taufe.

Zweiter Abend: Wozu Taufe? Grundzüge der Theologie des Taufsakramentes (I)

Nach Begrüßung und Einleitung wurde die Aufgabenstellung ausgewertet, wobei das Bemühen um das Verständnis der theologischen Begriffe (Erbsünde, Heil, Gnade, Rechtfertigung, Erlösung usw.), die in den Liedern und Katechismustexten enthalten sind, alle wichtigen Fragestellungen um die Taufe aufwarf. In einer zweiten Phase des Abends wurden die wichtigsten Stellen des Neuen Testaments zur Taufe in Gruppenarbeit einem tieferen Verständnis entgegengeführt. Nach der Pause wurden dann die Ergebnisse der Gruppenarbeit abgenommen, wobei eine Klärung der Begrifflichkeit und die innere

Zuordnung der einzelnen Aussagen angestrebt wurden. Die sich anschließende Diskussion kreiste vor allem um die Frage der Heilsnotwendigkeit der Taufe und den Zusammenhang von Taufe und Glaube. Dabei wurde immer deutlicher die Problematik der Kindertaufe angesprochen, die für diesen Abend zunächst bewußt ausgespart geblieben war. Ausgegeben wurde am Ende des Abends eine Auswertung der Gruppenarbeit der 1. Sitzung.

Dritter Abend: Grundzüge der Theologie des Taufsakramentes (II)

Nach einer Zusammenfassung der wichtigsten Aussagen des vorhergehenden Abends wurde der 2. Teil der Theologie des Taufsakramentes behandelt, der sich speziell mit der Frage beschäftigte: Wie kann man nach dem Befund des Neuen Testaments Kinder taufen? Besonders kamen hierbei die Problematik der „Stellvertretung“ des Glaubens, der Verantwortung der Eltern und der Gemeinde für den Glauben der Kinder, die Entwicklung der Taufspendung in der Kirche und wiederum der universale Charakter der Heilstat Jesu Christi zur Sprache.

Nach der Pause wurde versucht, die bislang gewonnenen Einsichten sprachlich so zu fassen, daß sie für den Taufgesprächspartner einsichtig werden. Die Schwierigkeit sprachlicher Vermittlung blieb das ganze Seminar hindurch ein drängendes Anliegen, das nur in etwa befriedigend angegangen werden konnte. Ausgegeben wurde an diesem Tag eine verkürzte Synopse des alten und neuen Taufritus als Vorbereitung für den folgenden Abend.

Vierter Abend: Taufe – wie?

Dieser Abend beschäftigte sich mit der Liturgie der Taufe. Im einführenden Referat wurde die geschichtliche Entwicklung des Taufritus aufgezeigt. Von hier aus war dann auch der Zugang zum Verständnis der erneuerten Tauf liturgie gegeben, die in Gruppenarbeit in ihren einzelnen Aspekten erarbeitet wurde. Fünf Gruppen beschäftigten sich mit je einer der folgenden Fragen:

1. Wie spricht die Tauf liturgie von der Notwendigkeit des Glaubens für die Taufe? Aus welchen Bestandteilen der Feier wird das deutlich?
2. Welche Zeichen begegnen uns in der Tauf feier? Was bedeuten sie? Sind sie für den heutigen Menschen verstehbar? Welche

andere Zeichen wären Ihrer Meinung nach noch möglich?

3. Ihr seid mitbegraben und mitaufgestanden in Christus (vgl. Röm 6, 4) – worin wird das in der Taufe deutlich?
4. Worin läßt die erneuerte Tauffeier erkennen, daß Taufe Eingliederung in die Gemeinde ist?
5. Welche Verantwortung wird Eltern und Paten in der Tauffeier übertragen?

Die sich nach der Pause anschließende Diskussion über die Gruppenergebnisse zeigte, daß liturgische Probleme sehr schnell zu dogmatischen Fragestellungen führen und daß die Liturgie der Taufe als ein bevorzugter Einstieg und Leitfaden für das Taufgespräch angesehen wurde.

Fünfter Abend: Gestaltung des Taufgespräches

Dieser Abend hatte zwei Schwerpunkte der Arbeit. Im ersten Teil wurden grundsätzliche Gedanken zur Gesprächsführung vorgelegt, die kommunikative Faktoren, Sprachprobleme und psychische Momente des Gespräches betrafen. Im zweiten Teil, der gleichsam eine „Anwendung“ versuchte, brachte die Referentin aus ihrer reichen Taufgesprächserfahrung (unter Wahrung der Anonymität) einzelne Beispiele, die dann als Anregung für die Gruppenarbeit dienten. Hier sollten dann an Hand von entsprechenden Informationen und Unterlagen einige „Fallstudien“ versucht werden: Wie könnte unter diesen Bedingungen ein Taufgespräch aussehen? Der Auswertung der Gruppenarbeit schloß sich wieder eine rege Diskussion an.

Ausgegeben wurden an diesem Abend Arbeitspapiere zu fünf „Fallstudien“, die zu Hause zu weiteren Überlegungen anregen sollten.

Sechster Abend: Die Kirche als Ärgernis?

Aus der Erfahrung, daß sehr viele Menschen nicht aus theologischen Gründen in Abstand zur Kirche stehen, sondern ihnen die Kirche als Institution und geschichtliche Größe fragwürdig erscheint, befaßte sich der letzte Abend mit „heißen Eisen“, die gelegentlich eines Gespräches, besonders bei Fernstehenden, auftreten können. Da es nicht darum gehen konnte, an einem Abend eine Überfülle von Problemen der Kirche zu „klären“, lag die Arbeitsrichtung darin, das grundsätz-

liche Verhalten bei der Behandlung von schwierigen Fragen des kirchlichen Lebens abzuklären: sachliches Abwägen, geschichtliches Denken, keine Beschönigung, das eigentlich gemeinte Problem durchhören können u. a. m. Inhaltlich kamen zur Sprache: der Besitz der Kirche, die Kirchensteuer, priesterlicher Zölibat, Kirche und Krieg, Kirche und Geburtenregelung, „Religion ohne Tugend“ u. a. m.

Das ganze Seminar wurde dann mit einem Feed-back abgeschlossen, wozu Papiere ausgeteilt wurden, die einige Fragen beinhalten.

Dieses Papier wurde dann auch den Teilnehmern mit nach Hause gegeben mit der Bitte, es nach persönlicher Überlegung möglichst detailliert ausgefüllt zurückzusenden.

Abschließend kann gesagt werden, daß der regelmäßige Besuch und die lebendige Mitarbeit ein großes Interesse bei den Teilnehmern verriet. Nun bleibt abzuwarten, was sich von den Ergebnissen des Seminars in die Praxis umsetzen läßt, in welchem Maß die Teilnehmer zu Taufgesprächen kommen und wie diese dann verlaufen. Um von hier aus noch einmal eine Rückmeldung zu erhalten, ist daran gedacht, die Teilnehmer nach einer gewissen Praxiserfahrung zu einem Gedankenaustausch einzuladen sowie die beteiligten Pfarrer zu einem Gespräch zu bitten.

Erhard Bertel

Kommunikationstraining für den Pfarrgemeinderat

Pfarrer Bertel beschreibt, wie der Pfarrgemeinderat (PGR) seiner Gemeinde und er selbst durch ein stärker auch emotionelle Elemente berücksichtigendes „Wochenende“ aus dem Unbehagen einer bloßen „PGR-Schulung“ herausgekommen sind. red

Die Forderung nach Schulung der Pfarrgemeinderäte wird seit Jahren gestellt, und auch die Mitglieder selbst haben oft den Eindruck, daß sie auf Grund eines Informationsdefizits nicht in der Lage sind, dem Pfarrer als

gewichtige Partner gegenüberzusetzen. Zu oft kann dieser sagen, daß er in dieser oder jener Frage besser Bescheid wisse und daher seine Entscheidung anders ausfallen müsse als die der Mehrheit des Pfarrgemeinderates.

Wir haben uns seit Jahren um eine Schulung bemüht. Wir haben gemeinsam gelesen, etwa das Büchlein „Die Gemeinde – Handreichung für den pastoralen Dienst“ (Grünewald-Verlag) – es kam aber kein neues Engagement auf, da der Ansatz von der Theorie ausging und daher für viele zu mühsam zu vollziehen war. Das Unbehagen blieb.

Aus diesem Unbehagen heraus kamen wir dazu, daß wir uns einmal ein Wochenende lang in ein Schulungsheim zurückziehen sollten, um über die Arbeit des Pfarrgemeinderates nachzudenken und auch über die emotionelle Situation des einzelnen, der an diesen Sitzungen teilnimmt. So war aufgefallen, daß in den Sitzungen einige viel, andere kaum einmal etwas zum Gespräch beitragen, oder daß die Männer zum größten Teil „das Sagen“ hatten, obwohl etwa die Hälfte der Mitglieder Frauen sind.

Das Schulungswochenende sollte nicht thematisch vorbereitet werden, sondern sollte mehr der Kommunikation dienen. Und so verlief dann die erste „Schulung“:

Samstag, 15 Uhr: Kaffeetrinken; 15.30 Uhr: alle setzten sich in einem Raum zusammen, möglichst so, daß sie sich gegenseitig nicht wahrnahmen, und hörten sich Musik an, zwei sehr unterschiedliche Musikstücke, die Assoziationen hervorrufen sollten, die vom einzelnen Teilnehmer auf ein Blatt zu notieren waren. (Joseph Haydn, Trompetenkonzert Es-Dur, und zu Beginn: György Ligeti, Volumina – beide Musikstücke je 10 Minuten.)

Anschließend wurden die Teilnehmer gebeten, ihre Notizen den anderen Teilnehmern mitzuteilen (ohne Zwang). Bei der Mitteilung der Assoziationen lernt man den einzelnen auf eine erstaunliche Weise kennen und erkennt auch seine Erlebniswelt, aus der er kommt. Besser als jedes Sich-Vorstellen vermag diese Übung, die Mitglieder des PGR miteinander bekanntzumachen.

Im Anschluß an diese Mitteilung bildeten sich von den 18 Teilnehmern drei Gruppen, die jeweils aus ihren Notizen ein gemeinsames „Werk“ erstellen sollten, wobei es dar-

auf ankam, daß jeder versuchte, möglichst viele seiner Notizen in das „Gruppenprojekt“ einzubringen. Eine Gruppe malte z. B. ein großes Plakat, um die Assoziationen darzustellen, eine andere Gruppe verfaßte einen Bericht, eine dritte Gruppe stellte sich in einem Spiel dar.

Diese Arbeit nahm den ganzen Abend in Anspruch. Am Ende wurden die einzelnen Produkte vorgestellt, und das Plenum konnte Fragen stellen und Information über die Gruppenarbeit einholen.

Am Sonntagmorgen, 10 Uhr, traf man sich wieder zu einem „Rollenspiel“. Folgende Situation wurde den anwesenden Pfarrgemeinderatsmitgliedern dargestellt: Eine Gruppe aus der Pfarrgemeinde hat an den Pfarrer einen Brief geschrieben, in dem sie behauptet: Die Mitglieder des PGR sind nicht in der Lage, dem Pfarrer gegenüber sich durchzusetzen. Sie werden mißbraucht für die Interessen des Pfarrers. Daher haben die Mitglieder nicht mehr das Vertrauen der Pfarrgemeinde, die sie gewählt hat. Es soll ein neuer PGR gewählt werden.

Die Mitglieder des PGR bildeten wieder drei Gruppen.

Gruppe 1: sie soll die Gründe herausfinden, wieso die Briefschreiber zu ihrer Forderung gekommen sind.

Gruppe 2: sie erarbeitet eine Stellungnahme, aus der hervorgeht, warum dieser PGR seine Sache gut gemacht hat und bleiben muß.

Gruppe 3: sie überlegt, wie sich der Pfarrer in dieser Situation verhalten soll.

Nach Fertigstellung dieser Gruppenarbeit wählten Gruppe 1 und 2 je zwei aus ihrer Mitte und die Gruppe 3 einen, die sich an einen Tisch setzten und die Situation durchspielten. Die übrigen Mitglieder der Gruppen setzten sich jeweils hinter „ihre Kandidaten“, durften sich aber zum Gesprächsablauf nur äußern, indem sie ihrem Kandidaten schriftliche Notizen hinlegten, die ihm taktische Hinweise für sein Verhalten in der Gesprächsrunde geben sollten.

Dabei wurde ein Soziogramm erstellt, es wurde beobachtet, wie lang die Beiträge der einzelnen Teilnehmer sind, wie das Verhalten des einzelnen sich auf die Gesprächsführung auswirkt, ob das Thema sachlich verhandelt

wird und welche emotionalen Tatsachen das Gespräch beeinflussen.

Das ganze Gespräch, das etwa 45 Minuten dauerte, wurde auf einem Tonband festgehalten.

Gerade bei diesem „Spiel“, das in Wirklichkeit sehr schnell zu einer ernstesten Sache wird, lernen die Mitglieder des PGR sich am besten kennen. Die Beobachtungen werden ihnen mitgeteilt, und es wird deutlich, wie viele Sachthemen an der emotionalen Barriere scheitern, die die einzelnen gegenseitig aufbauen. — Die erste Schulung schloß am frühen Sonntagnachmittag.

In einer zweiten Zusammenkunft, drei Wochen später, wurde noch einmal 20 Minuten lang die Tonbandaufnahme über das Gespräch angehört, und daraus ergab sich schnell wieder eine kritische Diskussion zur Arbeit im PGR.

Da die Teilnehmer sich auf Fragebogen zu ihrer Befindlichkeit äußern konnten, kann gesagt werden, daß dieser Ansatz der Schulung, die weitergeführt werden soll, viel zum besseren Verständnis der Arbeit im PGR beigetragen hat. So wurde lange die Frage diskutiert, wieso eigentlich keine Frau als Verhandlungspartner für die Gruppen beim Rollenspiel gewählt worden war (die Männer können das besser), daß der PGR offensichtlich viele wichtige Fragen, die in der Pfarrgemeinde anstehen, noch gar nicht aufgegriffen hat und daß der PGR deshalb ein so stiefmütterliches Dasein in der Pfarrgemeinde führt, weil er sich neben dem Pastor nicht genügend durch Eigeninitiative profiliert hat und so in den Geruch kam, nur das Instrument des Pastors zu sein.

Nach unseren Erfahrungen ist diese Art der Schulung geeignet, den Mitgliedern des PGR eine echte Hilfe zu geben.

Norbert Wetzel

Berater in einer Teampfarrei

Im Unterschied zum sehr kritischen Beitrag von Greeley (S. 419) ist dieser Praxisbericht ein Beispiel dafür, daß die katholische Kirche als Institution wenigstens auf der Ebene der Pfarreien durchaus in der Lage zu sein

scheint, die vielfältigen Dienste und Aufgaben zu leisten, die von einer christlichen Gemeinde erwartet werden können. Man kann aber auch verstehen, daß aus solchen Gemeinden „katholische Weltchristen“ hervorgehen, die kritisch und selbstbewußt auch ihrer jeweiligen Kirchenleitung gegenüberstehen und sich zu den vielfältigen Problemen von Gesellschaft und Kirche ihre eigene Meinung bilden. Nach Meinung des Verfassers — der als Priester und Psychologe seit vielen Jahren in der Telefonseelsorge tätig ist — ließe sich dieses Modell auch in den unterschiedlichen Verhältnissen unserer Pfarrgemeinden gut verwirklichen. red

Nach einer nicht lange zurückliegenden Untersuchung wenden sich (noch) immerhin 43 % der Befragten in den Vereinigten Staaten zuerst an einen Pfarrer, wenn sie in persönlichen Schwierigkeiten Rat und Hilfe suchen. Was immer auch ihre Motive im einzelnen sein mögen, dieser Tatbestand sollte nicht verharmlost werden. Trotz (oder auch wegen?) der hohen Zahl spezialisierter Dienste und Einrichtungen, die es gerade in den USA gibt, um in Not geratenen Mitbürgern Hilfe zu geben, sehen viele in den christlichen Gemeinschaften auch deren zum Leben helfende, ratgebende, tröstende und stützende Funktion. So erwarten sie in erster Linie hier jemand zu finden, mit dem sie ihre Probleme besprechen können. Der gewaltige Widerhall, den die charismatischen Bewegungen in den USA gefunden haben, verweist zumindest darauf, wieviele von der heilenden Kraft des Evangeliums überzeugt sind, was immer das im einzelnen heißen mag. Jedenfalls wird in der Erwartung vieler die zum Leben helfende Bedeutung der christlichen Botschaft viel enger mit der christlichen Gemeinde und der Rolle ihrer Amtsträger in Beziehung gesetzt, als es die von der Kirche getragenen, doch zumeist außerhalb des seelsorglichen Kontextes arbeitenden Beratungsstellen vermuten lassen. Hier soll nun von der Beratungsarbeit im engeren pastoralen Rahmen einer Pfarrgemeinde berichtet werden.

Eine „kleine“ Hauptstadt

Topeka, die Hauptstadt (120.000 Einw.) des

US-amerikanischen Bundesstaates Kansas, dürfte in Europa nur wenigen bekannt sein. Gelegentlich taucht der Name in der psychiatrischen oder psychoanalytischen Literatur auf, weil hier, im vorwiegend agrarischen Kansas, also fernab von den wissenschaftlichen Zentren der USA, die „Menninger Foundation“ ihren Sitz hat. Etwa 5% aller amerikanischen Psychiater werden hier ausgebildet. Daneben unterhält die Foundation eine große Zahl interdisziplinärer Forschungsprogramme auf dem Gebiet der Neurologie, Sozialpsychiatrie, Gemeinwesenarbeit und Gruppenforschung sowie auf dem Grenzgebiet zwischen Theologie und Psychologie. Zum letzteren gehört ein intensives Weiterbildungsprogramm für geistliche Berater, das von der amerikanischen Gesellschaft für klinische Seelsorgeausbildung (ACPE) anerkannt ist. Im Unterschied zu ähnlichen Ausbildungsprogrammen arbeiten die Studenten als geistliche Berater nicht nur in Gefängnissen, Krankenhäusern oder Rehabilitationsstätten, sondern auch in Pfarrgemeinden der Stadt. Der Verfasser war seit Herbst 1974 längere Zeit Berater in der größten katholischen Pfarrei von Topeka.

Eine beispielhafte Stadtpfarrei

Zur Pfarrei „Most Pure Heart of Mary“ gehören etwa 2500 Familien, von denen 10% vier oder mehr Kinder haben. Wenige Alleinstehende oder ältere Personen. Fast ausschließlich Weiße, viele mit höherer Schulbildung. Dem Einkommen nach gehören die meisten zum Mittelstand. Den sonntäglichen Gottesdienst besuchen 75%, so daß acht Gottesdienste am Wochenende notwendig sind. Das Leben in der Pfarrei wird u. a. durch eine Vielzahl von Clubs und Gruppen geprägt, die sich z. T. recht wirksam um die lokalen Minderheiten (verarmte Weiße, zur Zeit des Eisenbahnbaues eingewanderte Mexikaner, Neger, psychisch und körperlich Behinderte) bemühen. Die Pfarrei unterhält eine Schule (450 Kinder), deren Lehrkräfte z. T. Schwestern (aus einem in der Pfarrei ansässigen Schwesternkonvent), z. T. Laien sind. Der Pfarrgemeinderat arbeitet mit verschiedenen Sachkommissionen, deren Leiter monatlich zusammenkommen, und vermittelt einen kompetenten Eindruck. Zum pastoralen Team

gehören neben dem Pfarrer und den zwei Kaplänen ein Diplom-Theologe (Leiter der religiösen Weiterbildung), ein ebenfalls hauptamtlicher Jugendpfleger sowie die Direktorin der Schule und die Leiterin des (schulischen und außerschulischen) Religionsunterrichtes der Kinder. Dazu kommen der oder die geistlichen Berater, derzeit zwei: eine Schwester und ein Priester. Das Pfarrteam trifft sich jeden Montagvormittag, gelegentlich einen ganzen Tag.

Die Hauptaufgaben des Beraters

1. Hauptaufgabe des geistlichen Beraters

ist zunächst die Einzelberatung. Entsprechend der Zusammensetzung der Pfarrei sind die Klienten zumeist Ehepaare oder Familien, aber auch Jugendliche und Alleinstehende. Im einzelnen wird die Beratung in vieler Hinsicht ähnlich der in einer Ehe- oder Lebensberatungsstelle sein. Dennoch ist es nicht ohne Bedeutung, daß die beiden geistlichen Berater (die Schwester und der Priester) gelegentlich im Gottesdienst „sichtbar“ sind. Zum einen wird damit die soziale Rollen-Erwartung der Klienten ernstgenommen, die mit der christlichen Gemeinde eben auch eine das Leben ihrer Mitglieder ermöglichende, stärkende und helfende Funktion verbunden sehen. Mir scheint, man sollte hier nicht zu schnell psychologisieren und solche Erwartungen als autoritär, magisch oder infantil abtun. Im Einzelfall mögen solche Gesichtspunkte mitschwingen und bedürfen dann der Bearbeitung im Gespräch. Aber grundsätzlich bedeuten solche Erwartungshaltungen doch, daß der im Rahmen einer Pfarrgemeinde arbeitende Berater wahrgenommen wird als jemand, der als Christ oder Priester, als von der Gemeinde für diesen Dienst Beauftragter eines besonderen Vertrauens würdig ist. Ein solcher Vertrauensvorschuß ist für den Beginn einer Beratung von großem Wert.

Zum anderen ist der durch seine Stellung im Kontext einer Pfarrei ausgezeichnete geistliche Berater in den Augen des Ratsuchenden jemand, der die gleiche Sprache spricht, der in derselben Tradition beheimatet ist, für den dasselbe Wertesystem gültig ist, m. a. W. jemand, mit dem er sich leichter zu ver-

ständigen hoffen kann. Dies ist wichtig, denn eine Verständigung wird leicht durch Sprachbarrieren erschwert, die aus der Verschiedenheit der sozialen Klasse, der Kultur, der Lebensgeschichte der Gesprächspartner herühren. Gemeinsamkeit mit dem Berater auf einem so sprachprägenden Gebiet wie der Religion kann dazu entscheidend beitragen, daß die Partner verständlich und genau miteinander reden können (womit, wenn man will, schon das ganze Ziel genannt ist, auf das der Beratungsvorgang hinausläuft).

Schließlich ist noch ein dritter Gesichtspunkt zu bedenken: Der Berater wird zumeist von Leuten aufgesucht, die noch gar nicht genau wissen, in welcher Richtung sie Hilfe erwarten, ja nicht einmal, wie im einzelnen ihr Problem zu umschreiben ist. Für sie liegt es nahe, sich an jemand zu wenden, dessen Rolle außer durch das unspezifische Wort „geistlicher Berater“ noch nicht weiter umschrieben ist. So ist es eine der Aufgaben eines Beraters innerhalb einer Pfarrei, auf wirksame Weise den Weg zu einer spezifischen Beratungsinstitution zu ebnet (z. B. Eheberatung oder Arzt, Psychotherapeut, Rechtsanwalt usw.). Die Kunst einer solchen Überweisung sollte nicht geringgeachtet werden. Zudem stellt sich für den geistlichen Berater schnell heraus, daß von ihm auch nach der erfolgreichen Überweisung erwartet wird, er dürfe den Klienten nicht aus den Augen verlieren. Trotz einer andernorts stattfindenden Behandlung ist der geistliche Berater als Seelsorger und Theologe weiter gefragt, soll in interdisziplinärer Zusammenarbeit mit anderen Fachleuten seine spezifischen Gesichtspunkte miteinbringen, ohne den Interaktionsprozeß zu stören, und soll für die im engeren Sinne religiösen Probleme des Ratsuchenden (moralische Wertungen, Frage der Scheidung usw.) zur Verfügung stehen.

2. Gruppenberatung

Neben der Einzelberatung umfaßt die Tätigkeit der beiden Berater im Seelsorgsteam dieser Pfarrei vor allem, was man „Gruppenberatung“ nennen könnte. Damit ist zunächst umschrieben, was sich an vielfältigen Aufgaben im Weiterbildungsbereich der Pfarrei ergibt. Eine Ehepaargruppe und ein Familienkreis haben für einige Abende die beiden

Berater eingeladen, um mit ihnen über typische Konflikte in der Ehe bzw. in der Familie zu sprechen. Dabei kamen sowohl Gesichtspunkte zur Sprache, die sich aus der Beratungspraxis als signifikant häufige Störungen aufzeigen ließen, als auch solche, die von den Beteiligten aus ihren eigenen Erfahrungen gewonnen und besprochen wurden. Mehrfach wurden die Berater auch zu den Veranstaltungen im Rahmen der Sexualerziehung in der Schule herangezogen (Gespräche mit Jugendlichen wie auch mit Eltern). Der innerhalb einer Pfarrgemeinde tätige Berater kann den Eltern helfen, mit dem rapiden Wandel der Wertvorstellungen bezüglich Sexualität zurechtzukommen, weil die Verständigung auf Grund der gemeinsamen Tradition leichter möglich ist.

Eine nicht minder wichtige Form der „Gruppenberatung“ ist anzufügen: Verständlicherweise hat ein Pfarrgemeinderat, hat ein Pastoralteam auch mit Konflikten in der eigenen Gruppe umzugehen. Von Anfang an haben beide Gruppen die Erwartung geäußert, daß die beiden Berater den Gruppenprozeß beobachten und gelegentlich Hilfe zur Bewältigung auftauchender Spannungen und Konflikte geben. Diese Aufgabe war gelegentlich delikat, weil die Berater ja selbst Mitglieder dieser Gruppen sind. Andererseits haben sie doch eine Sonderstellung, die durch die ausgesprochene Erwartung noch betont wurde. Auf Grund dieser distanzierten Position ist es in Grenzen möglich, sowohl während einer Sitzung mit auftauchenden Konflikten produktiv umzugehen als auch am Ende einer Sitzung (wie in der Tagesordnung in beiden Gruppen vorgesehen!) besonders kennzeichnende Momente des Gruppenprozesses hervorzuheben und mit den Anwesenden zu diskutieren.

3. Beratung des Pfarrgemeinderates und anderer Teams

Schließlich seien noch zwei Aufgaben des geistlichen Beraters in einer Pfarrgemeinde erwähnt, die besonders für europäische Verhältnisse wichtig erscheinen. In die Beratungen des Pfarrgemeinderates und des Pastoralteams wurden Erkenntnisse aus der Einzelberatung eingebracht, die für deren Arbeitsplanung Bedeutung hatten. In dieser Pfarrei

betrifft dies die Hilfe für Geschiedene und/oder Wiederverheiratete und für Alleinstehende, Gruppen, die wegen der offiziellen kirchlichen Haltung bzw. wegen der in der Pfarrei vorherrschenden Bemühung um die Familien zu Randgruppen geworden sind. Öffentliche Information über Möglichkeiten der (Wieder-)Zulassung zu den Sakramenten bzw. eigene Programme für Alleinstehende und ältere Leute konnten angeregt werden. Unnötig zu sagen, daß die Beratung Geschiedener und/oder Wiederverheirateter oder einer Frau nach einer Abtreibung oder eines Ehepaares, das sich über die Taufe des Kindes nicht schlüssig werden kann, Beratungsformen sind, für die der Berater in einer Pfarrei besonders geeignet ist.

Die andere Aufgabe betrifft den Kontakt mit den anderen Mitgliedern des Teams und mit dem Klerus der Stadt. Zwei Formen haben sich entwickelt. Gelegentlich erhielten die hauptamtlichen Berater dieser Pfarrei Klienten von anderen Mitarbeitern des Teams oder aus anderen Pfarreien zugewiesen. Besser noch: Sie wurden von anderen Priestern zu einer Beratung zugezogen, so daß der Betreffende die Beratung selbständig weiterführte, die auftauchenden Probleme und Schwierigkeiten aber mit einem der beiden Berater dieser Pfarrei durchsprechen konnte. Ein solches Verfahren erwies sich als Zeit und Kräfte sparend und setzte auch einen Lernprozeß in Gang, der durch gelegentliche Seminare, die von der „Menninger Foundation“ durchgeführt werden und an denen die Berater teilnehmen, ergänzt und vertieft werden kann.

Norbert Greinacher

Fröhlicher Gottesdienst in einer Kathedrale

Greinacher erzählt hier von einem Sonntagsgottesdienst im Dom einer nordamerikanischen Industriestadt. Vielleicht läßt sich die eine oder andere Dompfarrei bei uns zu ähnlichen Gottesdiensten anregen . . . red

Ob ich den spektakulärsten Gottesdienst in der ganzen Gegend schon miterlebt hätte,

fragte mich ein Bekannter. Er fände sonntags in der Kathedrale von Oakland statt. Ich hatte keine besonderen Gelüste nach einem Kathedralgottesdienst. Kurz vorher hatte ich an einem Samstagabend in San Franzisko in der neuen – architektonisch übrigens außerordentlich eindrucksvollen – Kathedrale einen Gottesdienst erlebt, der noch steriler und trostloser war als jener in der Kathedrale meiner Heimatdiözese. Aber die Neugierde war doch groß. So ging ich hin – und staunte.

Oakland ist eine Industriestadt von etwa 370.000 Einwohnern, trotz ihrer wunderschönen Lage an der San Francisco Bay krank wie viele andere amerikanische Städte. Da ich etwas zu früh daran war, ging ich in der Umgebung der Kathedrale etwas spazieren: Großzügige Autobahnen durchschneiden die City; sehr breite Straßen, am Sonntag fast menschenleer, töten fast alles soziale Leben; einige Trödlerläden; ein paar einst wunderschöne Häuser im viktorianischen Stil, jetzt völlig verwahrlost; viele Häuser unbelebt und unbenutzt, die Türen und Fenster mit Brettern zugenagelt; einige alte Menschen, vor allem Schwarze, stehen auf der Straße herum: das Bild einer sich selbst entfremdeten Stadt. In der Vorhalle der Kirche hing ein mit Photos ausgestatteter Bericht, dem man entnehmen konnte, daß es einem Ausschuß der Pfarrei nach langem Mühen gelungen sei, die Stadt zu bewegen, ein Gelände vor der Kirche zu kaufen und es somit vor der Bodenspekulation zu schützen. In der kommenden Woche seien alle zu einer Siegesparty eingeladen, wo man auch über Vorschläge beraten werde, wie dieses Grundstück nun gestaltet werden könne.

Ich betrat die Kirche zehn Minuten vor Beginn, der auf 10.30 Uhr angesetzt war. Ein freundlicher Mann begrüßte mich und versorgte mich mit den notwendigen Texten. Die Kirche war schon halbvoll. Der Organist spielte fröhlich vor sich hin. Ein Teil der Besucher, darunter sehr viele Kinder, Jugendliche und junge Erwachsene, aber auch viele ältere Leute, kaum Schwarze, begrüßten und unterhielten einander. Es herrschte von vorneherein eine entspannte, informelle und fröhliche Atmosphäre, die den Gottesdienst bis zum Ende prägte und ihn so eindrucksvoll

machte. Bei Beginn des Gottesdienstes war die Kathedrale gut voll; 800 bis 1000 Menschen mögen es gewesen sein.

Die Kathedrale selbst ist eine typische nordamerikanische Kirche, im neugotischen Stil erbaut, mit schauerlichen Glasfenstern, aber ganz geschickt renoviert: die Säulen tiefbraun, das Gewölbe und die Mauern in einem Ockerton gehalten.

Ein junger Priester im schwarzen Anzug begrüßte die Gemeinde sehr herzlich. Das Thema des Gottesdienstes behandle die Rolle der Frau in Kirche und Gesellschaft. Dazu würde eine bekannte Journalistin und Dozentin an der Universität von Berkeley sprechen. Zur Opfervorbereitung würde man das „Sabbatgebet“ aus dem Musical „Fiddler on the Roof“ („Anatevka“) singen. Sie würden es sicher alle kennen, aber jetzt hätten sie die einmalige Chance, es auch zu singen. Ob man es einmal proben wolle? Man tat es, begleitet von einer jugendlichen Jazzkapelle. Wer es jetzt singen könne, der möge bitte die Hand heben. Es war nur ein Drittel. Dann wäre es vielleicht doch besser, wenn man es noch einmal versuche. — Und jetzt sei die beste Gelegenheit, sich mit den Nachbarn bekannt zu machen. Ehe ich richtig begriffen hatte, stellte sich mir meine Nachbarin, eine ältere, sehr gut angezogene Lady, mit Namen vor und streckte mir ihre Hand hin: eine für nordamerikanische Verhältnisse ganz außergewöhnliche Gunstbezeugung. Sie war ganz entzückt, als ich ihr erzählte, ich käme aus Deutschland, und stellte mich gleich noch ihrem Mann und dessen Nachbarn vor. Die ganze Versammlung hatte sich in eine schwatzende und lachende und sich unterhaltende Menge aufgelöst.

Dann zog der Zelebrant ein, ein junger, sehr sympathisch wirkender Mann mit schwarzen Haaren und langem Bart. Er wünschte der Gemeinde einen guten Morgen, sprach ein paar einleitende Sätze zu dem Thema des Gottesdienstes, machte einen Witz, den ich nicht verstand, der aber zur Folge hatte, daß die ganze Gemeinde laut lachte. Wer zum ersten Male in dem Gottesdienst sei, möge doch bitte einmal die Hand aufzeigen. Das sei vielleicht am Anfang etwas merkwürdig, meinte er, aber man würde sich sicher bald wohlfühlen.

Die Ansprache der Journalistin brachte nichts umwerfend Neues. Aber die Frau überzeugte durch die Klarheit ihrer Sprache, durch die Erfahrungen, die sie miteinbrachte, und durch die einfache, etwas nervös wirkende Art ihres Auftretens. Vermutlich hat diese Gemeinde nicht einen Synodenbeschluß abgewartet, um das Selbstverständliche und theologisch Richtige zu tun, auch nicht-ordinierte Christen über ihre christlichen Erfahrungen in der Gemeinde berichten zu lassen.

Bei der Opfervorbereitung stürmten die Kinder und die Jugendlichen den Chor. Sie lagerten sich buchstäblich um den Altar, ein schwarzer Junge nahm die Kathedra in Besitz, ohne daß sich auch nur irgend jemand darum gekümmert hätte.

Der Gottesdienst hielt sich im großen und ganzen an die offiziellen Texte. Manchmal sang ein guter Chor, hie und da spielte die Jazzkapelle. Nach der Wandlung sang der junge Priester, mit der Gitarre um den Hals gehängt, die Akklamation, und das ganze Volk antwortete.

Der Friedensgruß brachte wieder einen spontanen Ausbruch von Freude hervor: Etliche Paare gaben sich einen Kuß, Kinder winkten vom Chor aus ihren Eltern zu, mit allen Nachbarn vorn und hinten, links und rechts wechselte man den Handgruß, der Priester ging durch den Hauptgang und sprach mit all denen, die er erreichen konnte: es war auf einmal wieder eine fröhliche, entspannende Pause, bei der man sich unterhielt, sich zuwinkte und zulachte. Ich hatte so etwas in einem Gottesdienst noch nie erlebt und hätte es nicht für möglich gehalten, daß eine Versammlung von fast tausend Menschen auf eine so menschliche Weise in Kommunikation treten kann.

Nach der Kommunionausteilung wurden diejenigen nach vorne gebeten, welche das eucharistische Brot für Kranke und ältere Menschen mitnehmen wollten. Etwa zwanzig Männer, Frauen und Jugendliche traten vor. Der Priester übergab ihnen eine Krankenkassa und bat, sie sollten diesen Menschen erzählen, daß wir sie nicht vergessen hätten und daß sie eine besondere Aufgabe in der Gemeinde hätten. Sie sollten ihnen auch erzählen von der Freude und Hoffnung, wel-

che in diesem Gottesdienst zum Ausdruck kamen. Daraufhin verließen diese Helfer sofort die Kirche, also noch vor dem Abschluß des Gottesdienstes.

Zum Schluß sang die ganze Gemeinde „O when the Saints go marchin' in“; die Jazzkapelle spielte mit Furore, der Organist begleitete, die Dame neben mir klatschte wie viele andere in die Hände, fast alle bewegten sich im Rhythmus der Melodie, während der Priester durch den Hauptgang auszog. Noch im Ornat stellte er sich am Ausgang auf, schüttelte so viele Hände, wie er nur konnte, umarmte und küßte ihm offenbar besonders Nahestehende. Die Dame neben mir fragte noch fürsorglich, ob ich auch wirklich ein Auto zum Heimfahren hätte; ihr Mann und sie würden mich sonst sehr gerne nach Hause fahren.

Ich erkundigte mich nachträglich, ob der Bischof von Oakland ein besonders progressiver Mann sei. Nein, wurde mir bekundet, ganz im Gegenteil. Er sei als sehr konservativer Bischof bekannt. Ich möchte meinen Respekt vor einem solchen Bischof zum Ausdruck bringen, der einen solchen Gottesdienst in seiner Kathedrale unterstützt oder zumindest zuläßt.

Glosse

Andrew Greeley

Die nächsten zehn Jahre der katholischen Kirche in den USA*

Zur Reduktion der kirchlichen Institution und zum Entstehen einer selbstbewußten „katholischen Gemeinschaft“ in den USA

Der Untertitel dieses Beitrages bringt Greeleys These zum Ausdruck, daß die katholische Kirche der USA als Institution und alle zu

* Dieser Beitrag ist eine gekürzte Fassung eines Artikels, den der amerikanische Religionssoziologe dem „National Catholic Reporter“ zu seinem 10. Geburtstag geschrieben hat. (The National Catholic Reporter, Post Office Box 281 115 East Armom BLVD. Kansas City, Missouri 64141)

ihr gehörigen Institutionen eine Phase starken Niedergangs durchmachen und daß seiner Meinung nach nur wenig Chancen bestehen, diesen Prozeß zu stoppen oder gar umzukehren, daß aber die Katholiken als Angehörige der „katholischen Gemeinschaft“ die Erfahrung eines zunehmenden Selbstbewußtseins machen werden. red

Die Zukunft vorherzusagen – das war immer schon eine vergnügliche Sache. Natürlich geht es dabei nicht ohne ein gewisses Quantum Blasphemie, da ja der Anspruch erhoben wird, die Absichten Gottes lesen zu können. Gott nimmt es jedoch offensichtlich nicht so ernst, und ist die Zukunft einmal da, tun es die meisten Leser auch nicht mehr (ebenso wenig wie der Vorhersager), oder sie haben ohnehin längst vergessen, was so zuversichtlich prophezeit worden war.

Es gibt, wie mir scheint, zwei Möglichkeiten der Vorhersage. Die eine, in der sich die Wirtschaftsleute üben (mit herzlich wenig Erfolg in letzter Zeit), besteht darin, gegenwärtige Trends in die Zukunft zu projizieren. „Wenn die Dinge so weitergehen wie bisher, wird die Zukunft so und so aussehen.“ Dies ist eine relativ sichere Form der Vorhersage, da man bei einer genügenden Anzahl von Variablen und genügend Computerdurchgängen genug „Drehbücher“ schaffen kann, die jede vorgestellte Möglichkeit einschließen.

Was den amerikanischen Katholizismus anlangt, sind derartige Computermodelle ein Ding der Unmöglichkeit – einfach deshalb, weil es nicht genügend Daten gibt, die das sich in der Zeit wandelnde Bild aufzeichnen, um alternative „Drehbücher“ schreiben zu können. Man muß sich damit zufrieden geben, behutsam festzustellen: Wenn die Faktoren, die man heute heranziehen kann, bestehen bleiben, dann wird die Situation so und so sein. Eine solche Vorhersage ist kaum besser als Rätsel raten, aber es ist ungefähr alles, was bei dem starken Widerstand des amerikanischen Katholizismus gegenüber einer systematischen und geregelten Sammlung von Daten getan werden kann.

Die Alternative ist, die gegenwärtige Situation überhaupt außer acht zu lassen und die Zukunft so zu beschreiben, wie man sie gerne hätte. Dies würde allerdings aus der Vorher-

sage eine Apokalypse oder eine Eschatologie machen.

Was ich in diesem Artikel versuchen werde, wird in erster Linie Voraussage sein – eine gewisse Beimischung von Eschatologie will ich gerne eingestehen.

Zentrale Prognose: Reduktion der Institution, Aufstieg der Katholiken

Meine zentrale Prognose ist einfach zu umreißen: Der Katholizismus als kirchliche Institution wird in den nächsten zehn Jahren seinen jähen Abstieg fortsetzen. Gleichzeitig jedoch werden die amerikanischen Katholiken als Gemeinschaft in unserer Gesellschaft der pluralistischen Integration einen dramatischen Aufstieg von gesundem Selbstbewußtsein erfahren.

Mit „kirchlicher Institution“ meine ich die organisierte Kirche – die Hierarchie, die Priester, die Orden und verschiedene Institutionen, die von diesen Gruppen verwaltet werden: Schulen, Waisenhäuser, Spitäler, karitative Institutionen, unter kirchlicher Oberleitung stehende Laienorganisationen, Zeitungen, Illustrierte und andere Formen der Kommunikation mit offiziellem oder quasi-offiziellem Charakter. – Auch subsidiäre Einrichtungen schließe ich hier ein, die, obwohl sie nicht direkt ein Teil der organisierten Kirche sind, doch hauptsächlich den Zweck haben, ihr zu dienen: Geschäfte für kirchliche Artikel, Zeitungen und Illustrierte, deren primäres Augenmerk die institutionalisierte Kirche ist.

Mit „katholischer Gemeinschaft“ meine ich nicht „Gemeinde“ im theologischen Sinn („das in der Eucharistie versammelte Volk Gottes“), auch nicht im sozial-psychologischen Sinne (der im schlimmsten aller unsinnigen postkonziliaren Klischees offenbar wird: „Gemeinschaft aufbauen“). Ich meine die Katholiken als ein Kollektiv innerhalb der größeren amerikanischen Bevölkerung. Die „katholische Gemeinschaft“ in diesem Sinn ist ungefähr gleichbedeutend mit „jüdischer Gemeinschaft“ oder „schwarzer Gemeinschaft“. Der Begriff bezieht sich auf eine Volksgruppe, nicht so sehr auf eine organisierte Struktur.

Die Schwierigkeit, in dieser Unterscheidung einen Sinn zu finden, liegt darin, daß unter

allen Gemeinschaften im amerikanischen System der pluralistischen Integration die katholische Gemeinschaft diejenige ist, bei der die Unterscheidung zwischen kirchlicher Institution und Gemeinschaft der katholischen Menschen am undeutlichsten ist. Niemand verwechselt z. B. das amerikanische Judentum mit dem organisierten Rabbinertum. Hier gibt es andere und unabhängige Machtzentren, die ihren eigenen Einfluß ausüben. Auch innerhalb einiger katholisch-ethnischer Gruppen – insbesondere in Süd- und Osteuropa (z. B. die „Polnische Nationale Allianz“) – gibt es einige Machtzentren, obwohl diese nicht annähernd soviel Einfluß ausüben wie die Kirche. Ob das Fehlen solcher unabhängiger Kräfte in den USA das Resultat des starken irischen Einflusses auf die Entwicklung des amerikanischen Katholizismus ist, das sind Fragen, die den Rahmen dieses Beitrages überschreiten. Die Tatsache bleibt, daß es nur *eine* organisierte Körperschaft gibt, die für die Katholiken spricht – die Kirche. Die einzelnen Katholiken hingegen arbeiten in der Geschäftswelt und in der Politik, häufig mit einer fast vollständig katholischen Klientel.

Das mag nun für vergangene Zeiten eine nützliche und effiziente Arbeitsteilung gewesen sein. In der nächsten Dekade wird uns jedoch die Unterscheidung zwischen Institution und Gemeinschaft selbstverständlich werden. So nützlich eine kirchliche Institution auch ist und so wenig man auf weite Sicht ohne sie auskommen kann, so sehr wird die katholische Gemeinschaft in der nächsten Zeit auch ohne eine starke Institution auf einem beträchtlichen Niveau an religiöser Betätigung überleben.

Phänomene des Abstiegs der Institution Kirche

Zunächst wird es nicht nur weiterhin wenig Priester- und Ordensberufe, eine weitere Abnahme mancher Formen religiöser Praxis wie auch eine weitere Verkleinerung des katholischen Marktes für Bücher, Zeitschriften und andere Artikel geben. Wichtiger noch ist, daß die Kirche als Institution immer weniger Einfluß auf das Leben der Menschen ausüben wird; nationale und internationale Zusammenkünfte von Bischöfen, die einst Schlag-

zeilen machten, werden von den Journalisten und der katholischen Öffentlichkeit kaum beachtet werden. Die Wahl eines neuen Papstes wird natürlich ein großes Ereignis sein, aber die Umschichtung der Macht in der nationalen Bischofskonferenz wird kaum bemerkt werden. Das Image des Priesters und der Ordensfrau, das ohnehin schon stark gelitten hat, wird sich nicht bessern, und auch jene Katholiken, die immer noch vor der Priesterschaft und dem Ordensleben Respekt haben, werden Priester und Ordensfrauen als Führer in religiösen Angelegenheiten nicht sehr ernst nehmen. Die verschiedenen Organisationen, die für die Priesterschaft und für die religiöse Schwesternschaft sprechen, werden sich weiterhin lautstark zu Wort melden, aber niemand wird ihnen zuhören. Die Intellektuellen und Journalisten der wichtigsten katholischen Meinungsbildenden Zeitschriften oder jene, die den Katholizismus für die übrige amerikanische Öffentlichkeit interpretieren, werden entdecken, daß sich niemand mehr besonders dafür interessiert. Sie werden es immer schwerer haben, Leser für ihre Bücher und eine Zuhörerschaft für ihre Vorlesungen zu finden. Die kirchlichen Bewegungen und charismatischen Gruppen, die versuchen, den simplen Enthusiasmus der Zeit vor eineinhalb Jahrzehnten wiederherzustellen, werden sich mit Sicherheit in Nichts auflösen, einfach deswegen, weil ein immer größer werdender Teil der katholischen Bevölkerung in zehn Jahren die Sicherheiten des vorkonziliaren Katholizismus nicht erfahren haben wird.

Eine Chance

Es gibt eine kleine Chance, daß die Reform des Erzbischofs Jadot – nach der „pastorale Bischöfe“ ernannt werden sollen – diese Entwicklung umkehren könnte. Ich hoffe dies inständig; aber bei allem Respekt vor Erzbischof Jadot, einem der scharfsinnigsten und gewandtesten Kirchenmänner, fürchte ich doch, daß er zu spät kommt.

Mißerfolg des Konzils?

Dieser geringer werdende Einfluß hat nichts zu tun mit Erfolg oder Mißerfolg des Vatikanischen Konzils oder mit irgendeiner der anderen Erklärungen für die traumatische

Krise der amerikanischen katholischen Kirche.

Ideenlos durch große Veränderungen

Der Hauptgrund liegt einfach darin, daß wir uns in zweifacher Weise im Übergang befinden: von der Gegenreformation zum Ökumenischen Zeitalter einerseits und von der alten, gewachsenen Nachbarschaft zu berufsmäßig gegliederten gesellschaftlichen Strukturen andererseits. Und das Schlechte ist nun, daß wir uns durch diese doppelte Veränderung mit einem beinahe vollständigen Fehlen von Ideen durchringen müssen. In einer Bildungsgesellschaft, in der sich dramatische Veränderungen vollziehen, hat aber jemand, der keine Ideen hat, dem geistige Denkanstöße weithin fehlen, keinen Einfluß.

Die Kultur des institutionalisierten Katholizismus – und mit Kultur meine ich die vorherrschenden Ideen und Denkstile – besteht fast zur Gänze aus Derivaten. Wenn die offiziellen Sprecher unserer klerikalen Hierarchie oder Laien-Elite etwas sagen und als gedankliche Leistung ausgeben wollen, nehmen sie ihre Inspirationen von Holland, Deutschland, Lateinamerika oder von der geläufigen konventionellen Weisheit der amerikanischen schuldbewußten liberalen Elite. Bisweilen verwenden sie auch die Sprache des traditionellen triumphalistischen Kurialstils.

Derivate und Klischees

Einige Beispiele mögen dies illustrieren. Zu einer Zeit, in der eine Anzahl nichtkatholischer Autoren (Männer wie Harvey Cox, Theodore Roszak und Lynn White) die Marienverehrung wieder aufwerteten, gab die amerikanische Hierarchie ein Dokument über Maria heraus, das nichts ist als ein Aufwärmen der langweiligsten und unwichtigsten Klischees der Mariologie von vor zwanzig Jahren. Und zur selben Zeit, als die amerikanische Hierarchie für die jüngste Bischofsynode eine Beschreibung des Standes der „Evangelisation“ der amerikanischen Kirche benötigte, stellte einer ihrer Pressesprecher ein Konglomerat von Klischees über die amerikanische „Malaise“ und „Selbststüchtigkeit“ sowie über die traditionelle Besorgnis der Bischöfe über die schlechten Einflüsse der säkularen Welt zusammen. – Die Tatsache, daß eine Anzahl von katholischen Spitzen-

journalisten zumindest dem ersten Teil dieses Statements applaudierte, zeigt, in welchem schlechtem Zustand sich diese Zeitschriften befinden. Auch sonst sind die einst hervorragenden katholischen Zeitungen und Zeitschriften voll von Klischees der gewählten Sprecher des Klerus. — Wenn man aber die geläufigen modern-liberalen konventionellen Weisheiten hören will, kann man sie viel besser formuliert und mit solider Beweisführung von säkularen Zeitschriften und säkularen Sprechern hören.

Ich möchte nicht mißverstanden werden. Ich spreche von der Hierarchie, dem Klerus, den Ordensleuten und von der Führung der Laien in ihrer Gesamtheit. Die Führung solcher Gruppen und die Gruppen als Körperschaften besitzen gegenwärtig in den USA keinerlei Kreativität. Nichtsdestoweniger gibt es eine Reihe von schöpferischen, intelligenten, phantasievollen und dynamischen Bischöfen, Priestern, Gläubigen und „offiziellen“ Laien. Diese Leute haben beträchtlichen Einfluß innerhalb ihrer eigenen Wirkungskreise; aber mit der einzigen wichtigen Ausnahme von Theodore Hesburgh fällt mir kein einziger Katholik ein, ob nun Laie oder Kleriker, der eine nationale Plattform hätte und irgend etwas Entscheidendes über Religion oder Gesellschaft zu sagen hätte.

Das „ethnische Erwachen“ wird nicht zur Kenntnis genommen . . .

Ein faszinierendes Beispiel nicht nur für den Mangel an Kreativität unter den offiziellen Predigern und Lehrern, sondern auch für ihren ausdrücklichen Widerstand gegen alles Nichtherkömmliche ist ihre Reaktion auf das sog. „Ethnic Revival“, das Wiedererstarken des ethnischen Bewußtseins, die Wiederentdeckung der pluralistischen Integration. Man kann dieses wiedererstarkende Bewußtsein billigen oder mißbilligen, aber man kann nicht leugnen, daß es eine der bedeutsamen kulturellen Entwicklungen des letzten halben Jahrzehnts darstellt, die eine neue Betrachtungsweise der katholischen Bevölkerung mit sich bringt, wie sie auch neue Stimmen innerhalb dieser Bevölkerung zur Sprache kommen läßt.

Die nationale Hierarchie erweckt in all ihren praktischen Vorhaben den Anschein, als ob

es ein solches wiedererwachendes Bewußtsein gar nicht gäbe. So scheint auch im Synodenbericht über die amerikanische Kirche die ethnische Frage nicht auf; auch die Sprecher der Priester und Ordensschwwestern haben sich zu diesem Thema mit keinem einzigen Wort geäußert, und die meinungsbildenden Zeitschriften haben das „Ethnische Erwachen“ zumeist ignoriert.

. . . vielmehr bekämpft

Da das „Ethnische Erwachen“ aber noch immer vorhanden ist, muß es neuerdings angegriffen werden. Man kritisiert diesen „ethnischen Katzenjammer“, und man ignoriert die Tatsache, daß die meisten amerikanischen Katholiken als ethnische Gruppen in Nachbarschaft leben.

Die katholische Kirche der Vereinigten Staaten wird aber trotz dieser Schwächen nicht zugrunde gehen. Es sei nur daran erinnert, daß die verschiedenen amerikanischen protestantischen Bekenntnisse durch Jahre, Jahrzehnte, ja sogar Jahrhunderte hindurch blühten, obwohl ihre institutionellen Organisationen weit weniger Einfluß auf ihre gewöhnlichen Gläubigen hatten, als die amerikanische katholische Kirche wahrscheinlich auch in zehn Jahren noch haben wird. Dennoch gibt es keinerlei Anzeichen dafür, daß die protestantischen Denominationen bankrott machen. — Über mehrere Generationen mag ein Einflußverlust der religiösen Führer allerdings zu einem massiven Glaubensabfall führen. Es gibt jedoch kein empirisches Beweismaterial, daß sich der Katholizismus in den Vereinigten Staaten gegenwärtig in eine solche Richtung bewegt.

Vielleicht gehen die Leute weniger oft in die Kirche, vielleicht wenden sie sich kaum mehr an ihre religiösen Führer um politischen, sozialen, moralischen oder religiösen Beistand; aber das bedeutet nicht, daß sie aufgehört hätten, Christen oder Katholiken zu sein, noch, daß sie sich in irgendeiner Weise formal lossagen würden von der kirchlichen Organisation, die für bestimmte Zeiten ihres Lebens nützlich und sogar notwendig ist. Man kann sich als katholischen Christen bezeichnen, ein beispielhaftes christliches Leben führen und trotzdem nicht den Namen seines Bischofs kennen.

Besorgnis über den Rückgang

Der Bedeutungsschwund der kirchlichen Institution ist aber durchaus keine gute Sache. Organisationen sind nicht notwendige Übel, sie sind vielmehr erleichternde Einrichtungen. Wenn man zufällig einer effektiven Organisation angehört, die intelligente und kreative Führer hat, hat man selbst überaus wichtige Mittel in der Hand zur Erreichung des Zieles, für das man selbst und seine Organisation eintritt. Ich meine nur, daß das katholische Christentum in Amerika deswegen noch lange nicht untergehen wird, weil kaum jemand auf die Bischöfe hört, weil die Priester nicht mehr respektiert werden oder weil die katholischen Zeitungen und Zeitschriften eine nach der anderen den Gesetzen des allgemeinen Marktes zum Opfer fallen. Ich bedaure alle diese Verluste. Sie hätten nicht passieren müssen. Wir würden viel besser dastehen, wenn sie nicht passiert wären.

Gründe für das Selbstbewußtsein der katholischen Gemeinschaft

Während die kirchliche Institution an Bedeutung verliert, gewinnt die katholische Gemeinschaft an Selbstbewußtsein, weil eine ständig wachsende Anzahl von Menschen sich ausdrücklich zu fragen beginnt, was es menschlich und für ihren Glauben bedeutet, ein Katholik in den Vereinigten Staaten zu sein. Es sind drei Faktoren, die diese Entwicklung unvermeidlich gemacht haben. Die dritte und vierte Generation, die Enkel und Urenkel der Einwanderer, sind nun sichere Mitglieder der amerikanischen Gesellschaft und müssen nicht andauernd ihren Amerikanismus einer feindlichen und verdächtigen Gastgeberkultur gegenüber beweisen. Weiters haben die Katholiken ungeheure Errungenschaften im Bildungswesen erworben. (1945 besuchten 14 % der katholischen Bevölkerung ein College; 1974 waren es 40 %, 1960 stellten die Katholiken 25 % der Collegeabsolventen des Landes, das ist die genaue Proportion, bezogen auf den gesamten Bevölkerungsanteil. Wenig mehr als ein Jahrzehnt später stellen sie 35 % der Absolventen . . .!)

Die Verbindung von bildungsmäßigen Errungenschaften und wirtschaftlichen Erfolgen

gibt den Leuten Zeit und Sicherheit (finanziell wie auch persönlich), aus der heraus sie sich zu fragen beginnen, welchen Einflüssen sie es zu verdanken haben, wer und was sie geworden sind, und diese Fragen mit Respekt und Sympathie, aber auch skeptisch und kritisch zu stellen.

Letztlich macht die Wiederentdeckung der pluralistischen Integration, die zu einem großen Teil durch die militante schwarze Bewegung der sechziger Jahre ausgelöst worden war, allen Amerikanern die Tatsache bewußt, daß die geschichtlichen Hintergründe unserer Entwicklung einen äußerst differenzierten Charakter haben. Seinen eigenen Hintergrund zu verstehen, mag wohl die notwendige Vorbedingung dafür sein, die Hintergründe anderer zu verstehen.

„Katholische Weltchristen“

Die Wiederentdeckung der pluralistischen Integration mag einem gefallen oder nicht, ihr Einfluß auf das Selbstbewußtsein einer immer größer werdenden Anzahl von Amerikanern ist dennoch eine wichtige kulturelle Entwicklung. In den letzten Monaten erstaunte mich immer wieder die Tatsache, welche große Anzahl von Leuten ich begegnete, die ich als „katholische Weltchristen“ („communal Catholics“) beschreiben würde. Ich habe das Gefühl, daß diese Leute die größte Bedeutung für die Zukunft haben, weil einige von ihnen sicherlich einen beträchtlichen Einfluß auf die katholische Gemeinschaft in den nächsten Jahren haben werden, aber auch, was noch bedeutsamer ist, weil sie die ersten Zeichen einer Entwicklung darstellen, die durch Geschichte und Bevölkerungsanteil unvermeidlich erscheinen.

Was ist ein „communal Catholic“? Ich würde ihn als einen Menschen beschreiben, der dem katholischen Glauben treu und selbstbewußt den Versuch unternimmt, die katholische Erfahrung zu verstehen. Er ist dem Katholizismus als Gemeinschaft und als Weltanschauung treu (obwohl er für sich das Recht in Anspruch nimmt, diese Weltanschauung so zu interpretieren, wie sie seinen eigenen Bedürfnissen am meisten entspricht). Seine Erwartungen gegenüber der Kirche als Institution sind minimal. Im Unterschied zu seinen Vorfahren wird er nicht gleich verärgert,

wenn die Kirche es unterläßt, zum letzten aktuellen Sozialplan Stellung zu nehmen; er macht sich nichts daraus, ob die Kirche dazu Stellung bezieht oder nicht, weil er in die Fähigkeit der Kirchenführer, sich über solche Fragen hinreichend zu informieren, wenig Vertrauen setzt. Selbst wenn sie Stellung nähmen, würde er nicht sehr ernsthaft auf das horchen, was sie zu sagen haben. Er wird sich jedoch an die Kirche wenden, wenn er die Sakramente braucht, und dies mag in seinem Leben sehr oft notwendig sein.

Er wird von der Kirche nicht die Führung in religiösen, sozialen, moralischen oder menschlichen Belangen erwarten. Er wird zugeben, daß es schön wäre, tief spirituelle und pastorale Bischöfe zu haben, Priester, die heilig sind und wirkungsvoll predigen, und geistliche Schwestern, die aufgeschlossene, normale Menschen sind. Und es wäre nett, Intellektuelle und Journalisten zu haben, die nicht nur die neuesten konventionellen Weisheiten verzapfen. Aber die religiöse Überzeugung eines solchen katholischen Weltchristen und seine Stellung innerhalb der katholischen Gemeinschaft hängen nicht von der Intelligenz, Sensibilität, Kreativität oder Spiritualität der Führer der kirchlichen Institution ab.

Solche Leute hat es in der Vergangenheit schon immer gegeben; in der Zukunft aber wird ihre Zahl wachsen. Neu ist, daß diese katholischen Weltchristen viel ausdrücklicher und bewußter über ihr katholisches Erbe reflektieren, auf das sie sogar stolz sein werden.

Wohlwollen gegenüber der Kirche

Vor einiger Zeit begann ich eine Liste über solche Leute zu führen. Wenn ich über die Charakteristika dieser Leute nachdenke, vermeine ich die Umriss eines neuen gemeinschaftsbezogenen Katholizismus zu erkennen. Zunächst ist zu sagen, daß ich in keinem dieser Katholiken die leiseste Spur von Verärgerung über die institutionelle Kirche oder über ihre Erfahrungen mit ihrer katholischen Erziehung bemerken kann. Sie lachen vielleicht über den alten Monsignore oder den frommen Aberglauben der Mutter Oberin oder über die verrückten Sachen, die sie in der Pfarrschule oder in den schrecklichen

Sonntagspredigten gehört haben; aber im Unterschied zu einer früheren Generation katholischer Intellektueller fühlen sie sich offenkundig durch solche Erfahrungen nicht verletzt; sie haben eher eine gewisse Anhänglichkeit und auch Respekt vor den religiösen Übungen ihrer Vergangenheit bewahrt, ohne sie wiedererwecken zu wollen.

Kirchgänger und Nichtpraktizierende

Sie fühlen sich in ihrem Katholizismus wohl. Manche gehen kaum in die Kirche, andere gehen mehrere Male wöchentlich zur Kommunion. Einige wenige sind fähig, vollkommen klar zu artikulieren, was sie glauben; andere werden sprachlos, wenn dieses Thema angeschnitten wird; und wieder andere werden zugeben, daß sie im Moment gar nicht wissen, woran sie überhaupt glauben. Aber sie alle sind Katholiken und haben nicht die geringste Absicht, je etwas anderes zu werden. Wie einer einmal zu mir sagte: „Im Moment bin ich, glaube ich, immer noch ein Atheist, aber verdammt nochmal, ich bin ein katholischer Atheist!“ – oder wie eine junge Frau kürzlich zu mir sagte: „Natürlich bin ich katholisch. Ich weiß zwar nicht genau, was das heißt, aber ich könnte nichts anderes sein.“

Religiös Suchende

Diese Katholiken befinden sich vielleicht noch in einer schmerzlichen, persönlichen, religiösen Suche, aber sie geben sich nicht mit der Pose unsicherer Skepsis und einem Beinahe-Un glauben zufrieden, die von einigen offiziellen Interpreten des Katholizismus in den nationalen weltlichen Zeitschriften zur Schau getragen wird. In welcher Richtung immer ihr religiöser Pilgerweg sie führen wird, es ist für sie undenkbar, daß sie jemals aufhören würden, katholisch zu sein. Das katholische Symbolsystem hat ihre Persönlichkeit so geprägt, daß es für sie keine Möglichkeit gibt, sich diesem Einfluß zu entziehen. Man schließt mit dem katholischen Symbolsystem Frieden und versucht, aus ihm heraus eine Hilfe für die Lebensprobleme zu finden. Sie sind stolz auf ihr katholisches Erbe, ohne militant und arrogant zu sein, einfach weil sie sich gar nichts anderes vorstellen können. Sie sind religiös interessiert,

denken über den Sinn des menschlichen Lebens nach und über die Frage, wie man sich zu den Ambivalenzen, den Herausforderungen und den Härten des menschlichen Lebens stellt, wie man die Werte, die man seinen Kindern weitergeben möchte, formulieren kann und, in manchen Fällen, wie man eine Intensivgruppe gründen kann, mit der man seine religiösen Erfahrungen teilen kann und in der die Stärkung und Weitergabe von Werten möglich ist.

Vorstellungen über die künftige Kirche

Sie haben durchaus ihre Meinungen zu den großen Themen, die die offizielle Kirche beunruhigen. Sie glauben, daß es Priestern erlaubt werden sollte zu heiraten, wenn sie dies wollen, obwohl sie auch ihre zölibatären Freunde respektieren. Sie haben sich schon lange für Geburtenkontrolle entschieden. Sie sprechen sich im allgemeinen gegen die Abtreibung aus. Über das Thema Ehescheidung sind sie unschlüssig: sie sind nicht dafür, aber sie sind sich bewußt, wie belastend manche Ehen werden können. Sie glauben an die Ehe und haben Zweifel, was sexuelle Promiskuität anlangt, ob nun als Lebensform oder als neues, revolutionäres Phänomen betrachtet. Sie können keinen Grund finden, warum Frauen nicht auch zu Priestern geweiht werden könnten. Aber um die Wahrheit zu sagen, sie regen sich über keines dieser Themen besonders auf und verstehen nicht ganz, warum solche Fragen der institutionellen Kirche so wichtig erscheinen.

Katholische Weltchristen stellen beruflich ihren Mann. Diejenigen, die ich kenne, sind Journalisten, Schriftsteller, Politiker, haben Aufgaben in der Verwaltung, wissenschaftliche Forschungsaufgaben oder irgendwelche ungewöhnliche Kombinationen von verschiedenen ähnlichen Aufgaben. Sie gehören in ihren Berufen zu den Besten und zuweilen zu den Besten ihrer Generation. Der Grund, warum sie so wenig an der institutionellen Kirche interessiert sind, liegt vielleicht darin, daß die Kirche immer noch von un ausgebildeten oder nur teilweise ausgebildeten Amateuren geleitet wird.

Von schlechter (nicht von „konservativer“ oder „progressiver“) Predigt verletzt

Weil sie das, was sie machen, gut machen, ist

es ein Teil ihrer Lebensweise, daß sie einfach nicht verstehen können, wie es anders sein könnte. Sie fühlen sich von den Sonntagspredigten verletzt, nicht weil der Inhalt zu radikal oder zu konservativ ist, sondern weil die Predigten schlecht sind. Der Grad von beleidigendem Dilettantismus in den Predigten bestimmt das Ausmaß, in dem manche von ihnen der wöchentlichen Meßfeier fernbleiben; und wenn sie die Bücher nicht lesen, die von den katholischen Verlagen publiziert werden, dann deshalb, weil die Bücher so häufig von Leuten geschrieben werden, deren Intellekt und Ausdrucksfähigkeiten nie der Mühe einer professionellen Ausbildung unterzogen wurden.

Die „communal Catholics“, die ich kenne, sind schwer in ein links-rechts-orientiertes ideologisches Spektrum einzuordnen. Sie bringen sowohl der von rechts als auch der von links herkommenden Weisheit Skepsis entgegen und sind eher pragmatische Techniker als enthusiastische Ideologen. Kaum einer steht auf seiten der Republikaner. Die meisten sind weder gewillt, die Führung jener Leute in Anspruch zu nehmen, die ihr politisches Denken für sie erledigen wollen, wie sie nicht gewillt sind, sich ihr religiöses Denken von jenen abnehmen zu lassen, die dies traditionellerweise bisher für sie getan haben.

Ich zweifle, ob je einer von ihnen ein „professioneller“ oder „offizieller“ Katholik wird, etwa als katholischer Sprecher. Sie werden sehr wahrscheinlich nicht für eine kirchliche Organisation arbeiten (obwohl gelegentlich einer einmal an einer katholischen Universität lehren wird). Eine Karriere in oder im Zusammenhang mit katholischen Institutionen bietet keinen Anreiz. Nicht, daß sie eine solche Möglichkeit zurückweisen würden; sie haben nur einfach nie daran gedacht. Ob eine professionell orientierte, schöpferische und intelligente kirchliche Organisation einen Anreiz für eine Karriere bieten würde, muß zur Zeit als eine rein akademische Frage dahingestellt bleiben. Und solange eine Karriere im Dienste der Kirche nicht attraktiv ist, sind es auch nicht Kritik, Beratung oder Opposition. Da ist es schon ungleich interessanter, zu überlegen, wie man als Katholik die Entwicklung der städtischen Verwaltung beein-

flussen und Reformen auf diesem Gebiet ermöglichen kann.

Unter diesen Katholiken gibt es auch einige Priester wie auch Ordensfrauen. Es gibt keinen Grund, warum ein Priester oder ein Ordensangehöriger ein „ekkliesialer“ Katholik sein müßte, obwohl es vielleicht etwas schwierig für sie sein mag, ein „communal Catholic“ zu werden, weil die Kultur, in der sie ihre meiste Zeit zubringen, weitestgehend kirchenbezogen ist und keine andere Form des Katholizismus ins Auge fassen läßt. In der kirchenbezogenen Betrachtungsweise kann man als Katholik entweder für oder gegen die Kirche sein, und die Alternative ist: entweder gläubiger kirchlicher Katholizismus oder Abfall vom Glauben. Kirchliches Denken kann nicht verstehen, wie man überzeugter Katholik sein kann sowohl als Glaubender als auch als Angehöriger einer menschlichen Gemeinschaft mit einem einzigartigen Erbe und trotzdem der kirchlichen Organisation in heiterer Gelassenheit gegenüberstehen kann. Ein Priester oder Religiöse, der versucht, beiden Welten gerecht zu werden, gelangt unweigerlich in eine Zwangslage. Manche scheinen dies jedoch zu bewältigen.

Obwohl diese Katholiken (die „Kommunalisten“) sehr selbstbewußt sind in ihrer Suche nach Einsicht und Verständnis, stehen sie erst noch vor der Aufgabe, sich als eine selbstbewußte, kollektive Gruppe innerhalb der Kirche zu profilieren – und es kann sein, daß es nicht dazu kommt.

In der Jännernummer 1975 von „Concilium“ hat einer der regsten und sensibelsten „Kommunalisten“ versucht, die Zweideutigkeiten und Schwierigkeiten zu beschreiben, denen Leute in seiner Position ausgesetzt sind. Ich habe das Gefühl, daß in den meisten Ländern, in denen „Concilium“ erscheint, die Leute nicht die leiseste Ahnung haben, wovon er spricht – auch nicht, wie ich fürchte, eine große Anzahl von kirchenbezogenen Katholiken in Amerika.

Die Bedeutung für den Katholizismus der USA

Was bedeutet das Aufkommen dieses Zugehörigkeitsbewußtseins zur katholischen Gemeinschaft für den Glauben? Ich weiß nicht, ob ich darauf eine Antwort geben kann. Die

soziale, kulturelle und intellektuelle Führung wird von den Händen der Hierarchie und des Klerus und von den Händen derer, die ihre Hauptaufgabe darin sehen, die Hierarchie und den Klerus zu kritisieren, auf eine Gruppe von Leuten übergehen, die in bezug auf alles, was der Klerus tut, und in bezug auf alle, die im Gespräch mit diesem Klerus stehen, mehr oder weniger indifferent sind.

Auf lange Sicht wird diese Umschichtung einen gewaltigen Einfluß auf die Gestalt des amerikanischen Katholizismus haben, aber es ist noch zu früh, über die Frage zu spekulieren, was ein solcher Wandel wirklich bedeuten wird. Ein reifes und in gleicher Weise mitfühlendes wie kritisches Bewußtsein spricht insgesamt für ein intensiveres religiöses Leben. Ein Mensch, der sich in seiner eigenen religiösen Tradition wohlfühlt, der nicht für oder gegen etwas zu kämpfen braucht, wird sicherlich in seinem persönlichen und religiösen Werdegang selbstsicherer sein. Solche Menschen werden erhöhten Einfluß auf die katholische Gemeinschaft und auf lange Sicht auch auf die kirchlichen Institutionen haben. Wie stark dieser Einfluß sein wird und wie lange es brauchen wird, bis die kirchliche Organisation davon ergriffen wird, sind Fragen, die ich nicht beantworten kann.

Können diese katholischen Weltchristen „organisiert“ werden? Es ist sicherlich noch nicht die Zeit gekommen, und sie kommt vielleicht nie, eine nationale Vereinigung solcher Katholiken zu bilden, obwohl sich kleine informelle Gruppen von Zeit zu Zeit treffen. Gibt es einen potentiellen Markt für Bücher, Zeitschriften, Zeitungen? Ich vermute, daß es ein großes Absatzfeld gibt; wer Wege findet, es zu bestellen, braucht keine Angst vor Arbeitslosigkeit zu haben.

Verantwortung für die Kirche als Institution
Meine offenkundige Vorliebe für diese Katholiken bleibt trotzdem eingeschränkt. Ihre Nostalgie für alles Gewesene läßt sich schwer vereinen mit ihrer kühlen Gleichgültigkeit gegenüber der Tatsache, daß die ekkliesiale Organisation in Staub zerbröckelt. Ist doch ein großer Teil ihres Wesens von der organisierten Kirche und deren Vergangenheit geformt worden; deshalb meine ich, sie soll-

ten es mehr zu ihrer Angelegenheit machen, die kirchlichen Strukturen zu retten, bevor sie zu leeren Schalen werden. Im besonderen scheint mir, sollten sie viel betroffener sein über die Auflösung des parochialen Schulsystems. Die katholischen Schulen sind beides, kirchlich und kommunal. Sie werden von der Kirche verwaltet, aber die meisten Katholiken sind aus ihnen hervorgegangen. Jeder einzelne von ihnen ist an der Fortsetzung des katholischen Schulsystems sehr interessiert; sie schicken ihre Kinder in katholische Schulen. Sie beginnen auch zu verstehen, daß die Pfarrschule eine entscheidende, wenn nicht sogar die entscheidende Komponente für das Funktionieren des amerikanischen Katholizismus durch viele Jahre hindurch gewesen war.

Ich bin daher überrascht und nicht wenig frustriert, zu sehen, daß die Katholiken angesichts der Tatsache, daß die kirchlichen Autoritäten langsam, aber sicher das parochiale Schulsystem auflösen (indem einfach keine neuen Schulen mehr gebaut werden), mit den Schultern zucken. Mag sein, daß die katholischen Weltchristen die Sache klarer sehen als ich; mag sein, daß der Kampf um die Reform der kirchlichen Strukturen bereits verloren ist und daß nichts mehr getan werden kann.

Hier sind also meine Voraussagen für die nächsten zehn Jahre:

1. Der kirchliche Katholizismus wird einen Niedergang erleben. Das ist schlecht, und ich bedaure es.
2. Der Katholizismus der katholischen Gemeinschaft wird wachsen, sich ausdehnen und selbstbewußter werden. Das ist gut, und ich freue mich darüber.
3. Auf lange Sicht bin ich zuversichtlich, daß die kirchliche Institution von den kulturellen Kräften, die die katholischen Weltchristen hervorgebracht haben, und die nun ihrerseits diese Kräfte artikulieren, verstärken und entwickeln werden, neugestaltet werden wird. Ich kann nicht genau sagen, wie eine solche Kirche aussehen wird, aber ich glaube, daß sie interessant sein wird, und ich würde es gerne noch erleben.

Bücher

Pastoraltheologie im Dienst an der Praxis

1. *Praktische Theologie heute*, hrsg. von *Ferdinand Klostermann* und *Rolf Zerfuß* unter Mitarbeit von L. Bertsch, N. Greinacher, A. Müller, Y. Spiegel, Chr. Kaiser Verlag, München – Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1974, 704 Seiten

2. *Gert Otto* (Hrsg.), *Praktisch-Theologisches Handbuch*, Furcht Verlag, Hamburg 1975, 657 Seiten

3. *Praktisches Wörterbuch der Pastoral-Anthropologie. Sorge um den Menschen*, hrsg. von *H. Gastager*, *K. Gastgeber*, *G. Griesl*, *J. Mayer-Scheu*, *W. Molinski*, *E. Pakesch*, *H. Pompey*, *A. Reiner*, *R. Riess*, *G. Roth*, *W. Ruff*, *J. Scharfenberg*, *K. Schiller*, *D. Stollberg* unter Mitarbeit zahlreicher Fachleute, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel – Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975, 1228 Spalten

1. Neben Beiträgen zur Geschichte der Praktischen Theologie kommen in diesem Werk insbesondere wissenschaftstheoretische Probleme zur Sprache: Das Verhältnis von Theorie und Praxis wird diskutiert und auf ein neues Selbstverständnis der Praktischen Theologie bezogen. Grundsätzlich geht es um die Vermittlung zwischen dem „Anspruch der Sache Jesu“ und den kirchlichen Erwartungen der Menschen in gesellschaftlicher und privater Gestalt. Es ist konsequent, daß im Rahmen eines dermaßen grundlegenden Werkes auch das Verhältnis der Praktischen Theologie zu anderen theologischen und zu humanwissenschaftlichen Fächern geklärt werden muß. Das theoretische Grundkonzept wird sodann in einzelnen Bereichen exemplarisch durchgeführt: für Predigt, Gemeindeaufbau, Gottesdienst, seelsorgliche Beratung, geistliche Führung, Religionsunterricht, Diakonie und Caritas, politische Diakonie, Öffentlichkeitsarbeit und Gemeindeleitung. Da eine neue Konzeption der Praktischen Theologie auch Fragen für die Vermittlung in Aus- und Weiterbildung aufwirft, kommt

dieser Themenbereich ins Blickfeld. Einige Stichworte aus diesem Teil: Didaktik der Praktischen Theologie, Curricula, klientenzentrierte Ausbildung, berufsbegleitende Weiterbildung, Supervision. Schließlich wird die Bedeutung der kirchlichen Praxis für die theologische Forschung insgesamt untersucht.

Es ist keine Frage, daß dieses Werk, in dem viele prominente Pastoraltheologen aus dem katholischen und evangelischen Raum der Gegenwart zu Wort kommen, für die praktisch-theologische Forschung und Ausbildung enorme Impulse bietet. Die Vielfalt der vorgelegten Ansätze und pastoralen Teilmodelle erinnert daran, daß nicht nur die kirchliche Theorie pluralistisch ist, sondern (zuvor oder vielmehr in dialektischer Wechselwirkung dazu) offenbar auch die kirchliche Wirklichkeit selbst und damit die jeweilige Denktradition, aus der ein theologischer Forscher kommt.

Daß dieser (inner- und zwischenkonfessionelle) Pluralismus kirchlichem Handeln und Forschen überaus nützlich ist, steht am Ende der Lektüre dieses Buches fest.

2. „Wo und wie tauchen Kirche und kirchliches Handeln in unserer Gesellschaft auf?“ Das ist das Generalthema dieses Handbuchs, das Pfarrern, kirchlichen Mitarbeitern und Religionslehrern die Bewältigung ihrer täglichen Aufgaben erleichtern soll. Angesichts der verbreiteten Resignation und der dahinter stehenden Resignation vieler Pfarrer eine dringliche Aufgabe! Bemerkenswert an der Durchführung dieser Aufgabe ist vor allem, daß nichttheologische Faktoren ausführlich ins Gespräch gebracht werden: Erkenntnisse der Soziologie, der Psychologie, der Kommunikationswissenschaft und anderer humanwissenschaftlicher Disziplinen. Auf die theologischen Aspekte wird deshalb keineswegs verzichtet. Der Versuch, zwischen dem vorgegebenen Auftrag Jesu, wie er in der kirchlichen Gemeinschaft tradiert wird, und den vielfältigen („privaten“ und gesellschaftlichen) Erwartungen der Menschen, die kritisch mit Hilfe der Humanwissenschaften gesichtet werden, zu vermitteln, kann weithin als gelungen angesehen werden. Praktische Theologie dieser Art beansprucht zu Recht, eine kritische Theorie religiös vermittelter

Praxis in der Gesellschaft zu sein (vorausgesetzt, man verwendet einen sehr weiten und flexiblen Begriff von Gesellschaft). Der katholische Rezensent vermerkt mit Freude, daß dem ökumenischen Aspekt breiter Raum eingeräumt ist. Damit wird im übrigen dokumentiert, daß der ökumenische Dialog in der Praktischen Theologie vielleicht wie in kaum einer anderen theologischen Disziplin vorangeschritten ist. Offenbar zwingt das Handeln in einer zunehmend entkirchlichten Gesellschaft zu gemeinsamen und koordinierten Anstrengungen der christlichen Kirchen. Das vorliegende Handbuch kann dabei die gemeinsame Basis des Handelns der verschiedenen Kirchen sichten und festigen helfen.

Paul M. Zulehner, Passau

3. Der Anstoß zur Herausgabe des vorliegenden Wörterbuches kam – wie das Vorwort sagt – einerseits von der Seelsorge und der Ausbildung zum Seelsorger, andererseits von den Humanwissenschaften und der Pastoralmedizin. Hier ist zunächst festzustellen, daß die Pastoraltheologie gegenüber einer früheren Pastoralmedizin einen großen Fortschritt zu verzeichnen hat, der sich in diesem Werk entsprechend niederschlägt. Gegenstand einer Pastoral-Anthropologie sind nach der Umschreibung des vorbereitenden Arbeitskreises des Wörterbuches „Fragen um den leidenden Menschen – zwischen praktischer Theologie und empirischer Humanwissenschaft“. Vorzüge und Schwächen des Wörterbuches ergeben sich aus dieser Zielbestimmung. Im Vordergrund des Interesses stehen also Probleme der Pastoralmedizin und Pastoralpsychologie. Die Stichworte aus dem Bereich der Psychoanalyse wurden sorgfältig bearbeitet, wobei wir vor allem jene von J. Scharfenberg hervorheben möchten. Auch der Fragenkomplex der Sexualität wird ausführlich und ausgewogen behandelt (hier ist besonders W. Molinski zu nennen).

Das Werk nennt sich allerdings Pastoral-Anthropologie, und es versucht damit der allseits erhobenen Forderung nach einer Fundierung der Pastoral in der Anthropologie gerecht zu werden. Unter dieser Zielsetzung kann man sich jedoch fragen, ob tatsächlich nur der „leidende“ Mensch Gegenstand der Pastoral-Anthropologie ist, oder nicht viel-

mehr der Mensch als solcher. So erklärt sich vielleicht, warum etwa das Stichwort „Arbeit“ so dürftig behandelt wird – und das nach allem, was seit Hegel über Arbeit als Selbstverwirklichung und Entfremdung gedacht worden ist. Stichworte wie „Fest“ oder „Kunst“ sind ebensowenig zu finden wie Praxis, Wirtschaft oder Politik (wohl aber: Praktische Theologie, Sozialpolitik). – Dieser Pastoral-Anthropologie merkt man noch an, daß sie sich offenbar aus der Pastoralmedizin entwickelt hat. Das ist ein einseitiger und zu schmaler Ansatz. Unvermeidlich stellt sich die Frage nach dem Verhältnis der pastoralen zur philosophischen Anthropologie. Es ist die Überzeugung des Rezensenten, daß die Pastoral-Anthropologie ohne philosophische Fundierung in der Luft hängt. Einige zentrale Stichworte können als Hinweis darauf verstanden werden, wie notwendig philosophische Besinnung auch für die praktische Theologie ist und wie dieses Anliegen auch im vorliegenden Werk zum Teil gesehen wurde: wir erwähnen nur „Tod“ (B. Welte) und „Entfremdung“ (I. Caruso).

Dem kritischen Leser fällt auf, daß manche Beiträge mit vollem Namen gezeichnet sind, andere mit Abkürzungen (die man vorne aufgeschlüsselt findet), wieder andere gar nicht. Da die Qualität der Beiträge sehr unterschiedlich ist, wäre der Leser sicher für eine präzise Information dankbar. – Alle Kritik darf nicht vergessen lassen, daß mit dem Wörterbuch ein wichtiger Anfang gesetzt wurde und daß mit ihm insbesondere für den Praktiker wertvolle Hinweise gegeben werden. Vor einer Neuauflage sollte allerdings die Grundkonzeption nochmals durchdacht und weiterentwickelt werden.

Günter Rombold, Linz

Ein „heiliges Buch“ für die Christen

Der große Namenstagskalender. 3500 Namen und 1495 Lebensbeschreibungen unserer Heiligen, herausgegeben von *Jakob Torsy* in der pastoralliturgischen Reihe der Zeitschrift „Gottesdienst“, Benziger-Verlag, Einsiedeln – Zürich, und Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1975, 392 Seiten

Der Liturgische Kalender ist aus den schon hinlänglich bekannten und guten Gründen von einer Überfülle von Heiligen „befreit“ und auf eine deutlichere Transparenz für das Christusgeheimnis hin erneuert worden. Diese Reduzierung der Heiligenfeste, der jedoch durch eine stärkere Berücksichtigung der Heiligen und Seligen der einzelnen Sprachgebiete und Ortskirchen eine Bereicherung gegenübersteht, bedeutet keinesfalls eine geringere Achtung der Heiligen. Es ging vor allem um ein besseres Sichtbarmachen des Christus bzw. seines Erlösungsgeheimnisses. Den Heiligen wurde, soweit sie aus dem Liturgischen Kalender gestrichen wurden, wieder ihr eigentlicher Heimatort zugewiesen: das Martyrologium. Aber der bloße Hinweis auf diesen Ort hätte der Gemeinde nicht genügt. Dieses Buch mit den Heiligen den Christen in die Hand drücken zu können – das war die dringende Ergänzung zu der durch den neuen Liturgischen Kalender geschaffenen Sachlage. Die Ergänzung liegt nun in dem trefflich als „Der große Namenstagskalender“ bezeichneten und von J. Torsy herausgegebenen deutschen „Martyrologium“ vor, genauer gesagt, einem Auszug aus diesem, „bereichert durch einige Hinzufügungen“ (6). Seine Entstehung geht auf folgende Quellen zurück: 1. der neue Römische Generalkalender, 2. der Deutsche Regionalkalender für die Bistümer des deutschen Sprachraumes, 3. die Eigenkalender der deutschsprachigen Bistümer, 4. Namen, die von den Bistumsleitungen über den Eigenkalender hinaus für die Aufnahme in den Namenstagskalender vorgeschlagen wurden, 5. Namen, die von Klöstern und Ordensgemeinschaften gewünscht wurden, 6. Namen, die auf Grund der Taufregister aus je einer traditionsgebundenen und einer fortschrittlichen Pfarrei eines Bistums für 1968 ermittelt wurden, 7. Namen von Schülern und Schülerinnen einiger Schulen im deutschen Sprachgebiet, 8. Namen, die auf Grund einzelner Zuschriften aufgenommen wurden. Das Bemerkenswerte bei diesen Namenslisten ist vor allem die Tatsache, daß sich auch Namen von Männern und Frauen finden lassen, die (noch) nicht offiziell heilig oder selig gesprochen sind, „unter ihnen befinden sich auch zahlreiche Opfer des Nationalsozialismus, die durch ihr mutiges Eintreten für

christliche Belange und ihr heldenmütiges Sterben als Vorbilder dienen können“ (13). Diese Hereinnahme kann einerseits den Lesern die Vorstellung nehmen, als wäre der Begriff „Heiligkeit“ nur im Zusammenhang mit „Heiligsprechung“ zu gebrauchen. Andererseits könnte durch die Beheimatung nicht heiliggesprochener Gemeindeglieder als echter Heiliger so etwas wie eine „Heiligsprechung von unten“ in Gang kommen, die man als Heiligsprechung durch die Gemeinden neben die exemplarisch-offizielle stellen könnte.

Was nun die historische Kurzbehandlung der einzelnen Gestalten betrifft, so ist zum größten Teil auf die Ergebnisse der Wissenschaft sehr genau geachtet – nur in einem Falle muß auf einen erheblichen Mangel hingewiesen werden, beim Apostel Matthias (24. Februar). Hier wird das Vorhandensein des echten Apostelgrabes in der Eucharibusbasilika zu Trier kurz und bündig angenommen. Es wäre bei dieser Gelegenheit wohl sehr angebracht gewesen, auf Grund der wissenschaftlichen Ergebnisse der neuesten Zeit hier ein klärendes Wort zu finden – denn die Menge der Gläubigen kommt nicht an diese Einzeluntersuchungen, wohl aber, so ist zu hoffen, an diesen Namenstagskalender. Bei einer Neuauflage sollte hierauf unbedingt geachtet werden, im Sinne einer „Versinnbildlichung“, einer Überführung der „Realität“ des Apostelgrabes in eine „Zeichenhaftigkeit“ für die Realität Kirche und ihr Fundament!

Abschließend stellt sich vielleicht noch die Frage: Wo und wie soll dieser Namenstagskalender Verwendung finden? Die Antwort: Er kann beim Gottesdienst gebraucht werden, um ins Gedächtnis der jeweiligen Männer und Frauen einzuführen, wobei gerade die nicht heiliggesprochenen Menschen vor allem der jüngsten Vergangenheit zu beachten wären. Noch mehr aber scheint mir sein Gebrauchsort im privaten, familiären Bereich zu liegen – als Informationsbuch und ebenso sehr als Glaubenshilfebuch, daß nämlich Christus einst und jetzt unter uns seine Herrlichkeit zu wirken vermag. So könnte dieser Kalender zu den „heiligen Büchern“ der verschiedenen Gemeinschaften von Christen, besonders aber der Familie, hinzugezählt werden. *Ekkart Sauser, Trier – Innsbruck*

Den Sterbenden und Trauernden beistehen . . .

Klemens Richter – Manfred Probst – Heinrich Plock, Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer. Ein Werkbuch für die pastoralliturgische Praxis („Pastoralliturgische Reihe“), Benziger-Verlag, Einsiedeln – Zürich – Köln, und Verlag Herder, Freiburg – Wien 1975, 176 Seiten

Impulse sind für den Praktiker wichtig. Konkrete Antworten auf die Frage, wie man sie realisieren könnte, dürften noch wichtiger sein. Dieses Buch verdeutlicht, daß mit dem Erscheinen der neuen Beerdigungsriten („Die Begräbnisfeier“) bei weitem noch nicht alles geschehen ist, was geschehen könnte und wohl auch geschehen müßte, wenn man sich nicht darauf beschränken will, alte Texte und Riten durch neue zu ersetzen, sondern im Geist eines erneuerten liturgischen Buches die Gemeinde zu „inspirieren“. Das „Werkbuch“ der drei Autoren (nicht „Herausgeber“, wie der Einband irrtümlich vermerkt) tritt vollauf berechtigt mit dem Anspruch auf, der „Praxis“ einen Dienst zu erweisen. Konkreter, als dies hier der Fall ist, läßt sich das kaum bewerkstelligen. Was beim „Sterben des Christen“, „zwischen Tod und Begräbnis“, „beim Begräbnis“ und beim „Totengedenken in der Gemeinde“ möglich ist, wird nicht lang und breit erörtert, sondern mit verwendbaren Handreichungen und Modellen illustriert.

Die Verfasser stoßen damit in einen Raum vor, der vom „Beerdigungsritus“ selbst nicht erreicht werden kann: in den Kreis aller, die von einem Todesfall betroffen sind und diese Situation im Glauben an das Pascha-Ereignis zu bewältigen suchen. Die aufgerichteten „Zeichen der Hoffnung“ reichen – ganz konkret – von den „Gebeten in der Sterbestunde“ über das Brauchtum in Familie, Nachbarschaft und Gemeinde bis hin zu Kranzschleifen und Grabinschriften, sie finden sich in den Anregungen zum Vollzug der Totenliturgie wie in der Ausrichtung gemeindlichen „Totengedenkens“. Bei aller notwendigen kritischen Auswahl im Umgang mit diesem Buch und seinen Vorschlägen, besteht kein Zweifel an seinem Wert: Dies ist ein brauchbares „Werkbuch für die pastoralliturgische Praxis“. *Theodor Maas-Ewerd, Münster*

Jochen Martin, Die Genese des Amtspriesters in der frühen Kirche [Der priesterliche Dienst, Bd. III., Quaestiones Disputatae], Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1972, 120 Seiten

Die Geschichte des priesterlichen Amtes in den ersten Jahrhunderten hat die profane Geschichtsschreibung bisher kaum interessiert; die kirchengeschichtliche Forschung unterlag in dieser Thematik zu sehr einem erkenntnisleitenden Interesse, da der Theologe mit bewußten oder unbewußten Vor-Urteilen Geschichtswissenschaft betreibt. Zeitweise war die Diskussion um den theologischen Charakter der Kirchengeschichte recht lebhaft, und die Auffassung, daß die Kirche als Erkenntnisgegenstand in ihrer Geschichte auch nur adäquat von der Kirche selbst gesehen werden könne, war häufig zu hören. Hinsichtlich der Geschichte des Priestertums lehnt Martin in seiner Untersuchung, die mit den Paulusbriefen und der Apostelgeschichte beginnt und mit Hippolyt von Rom (Anfang des 3. Jahrhunderts) schließt, das theologische Prinzip ab, zwischen dem unveränderlichen Wesen und den zeitbedingten Formen des priesterlichen Amtes zu unterscheiden. Als Historiker besitzt er kein Kriterium, um solches herauszuarbeiten. Absolute Handlungsnormen vermag er nicht aus der Geschichte herzuleiten – soweit er Historiker ist. Am interessantesten dürfte der Nachweis Martins sein (der sich gegen Schlier im 1. Band der Reihe wendet), daß die Gemeindeleiter der Urgemeinde keine kultischen Funktionen ausgeübt haben – soweit die Quellen es erkennen lassen. Erst der Klemensbrief und die Ignatiusbriefe reservieren die Eucharistiefeier für die Gemeindeleiter. Die Sündenvergebung und die Garantie der Kirchlichkeit traten als Funktionen (zunächst zum „Bischof“) hinzu, so daß bei Hippolyt ein aus verschiedenen, ursprünglich historisch getrennten Wurzeln zusammengewachsenes „Priestertum“ als Abschluß einer Entwicklung vertreten werden kann. Die Untersuchung beschränkt sich auf das vorthologische Feld, mahnt aber zur Vorsicht gegenüber gängigen Vorstellungen von einem in allen Jahrhunderten historisch nachweisbaren Wesenskern des katholischen Priesteramtes. *Hans Joachim Türk, Koblenz*

Heinz Manfred Schulz, Damit Kirche lebt. Eine Pfarrei wird zur Gemeinde, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1975, 124 Seiten

In dieser Zeitschrift war kürzlich eine Diskussion im Gange zum Thema Volkskirche – Gemeindekirche. Gerade wer versucht, die Volkskirche nicht aufzugeben, sondern zu erneuern, macht die Erfahrung, daß dies nur auf das Leitbild der Gemeindekirche hin geschehen kann. Dann wird die gestellte Frage für ihn nicht ein bloßer Gegensatz, sondern bedeutet eine dynamische Spannung. Denn die Volkskirche soll ja nicht einfach abgeschrieben, sondern reformiert werden, und auch die Gemeindekirche wendet sich an alle. – Heinz Manfred Schulz, Pfarrer in Eschborn bei Frankfurt, berichtet im vorliegenden Buch von seinen Erfahrungen bei dem Versuch, im Verlauf von zehn Jahren in diesem Neubaugebiet eine Pfarrgemeinde aufzubauen. Er hatte, angeregt durch das Buch des französischen Pfarrers Michonneau „Kein Christenleben ohne Gemeinschaft“, stets das Ziel einer Gemeinde vor Augen: „So machte ich der Pfarrgemeinde klar, daß ich als Pfarrer keine Mitarbeiter brauche. Ich will vielmehr umgekehrt Mitarbeiter der Gemeinde sein, damit sie ihren Dienst vor und mit Gott besser tun kann“ (21). Doch lehnt er deshalb die Volkskirche nicht einfach ab: „Wir sollten die Volkskirche, soweit sie noch besteht, lieber dazu nutzen, sie von innen her wieder zu erneuern“ (76). Dieser Weg ist sicher mühsam und schwieriger, als irgendwo eine neue Gemeinde außerhalb der Volkskirche zu bilden. Das Neue wird nicht so leicht sichtbar, der Ballast des gewohnten Konsumchristentums bleibt bestehen. Man wird zum Ärgernis für alle, die nicht mittun wollen und meinen, das Recht zu haben, in Ruhe gelassen zu werden. Um so mehr freut man sich über den Bericht eines solchen Versuches anderswo. Die Übereinstimmung der Erfahrungen und der Zielsetzungen ist immer wieder eine freudige Überraschung, und man versteht den Wunsch des Autors: „Wir würden uns gerne mit anderen Gemeinden austauschen, die ähnliche Wege versuchen“ (76). Dazu genügt wohl nicht ein Treffen aller, die irgendwie und mit verschiedenstem Glaubensverständnis Gemeinde bilden wollen, sondern es erfordert eine Zusammenarbeit

von Gemeinden mit einer ähnlichen Zielvorstellung. Der entscheidende Abschnitt in dem Buch scheint der zu sein, der von der Bildung von Basisgruppen in der Gemeinde berichtet. Hier wurde offensichtlich der Schritt von noch unverbindlichen Gesprächskreisen zu verbindlicher Glaubensgemeinschaft getan. Das ist die Geburtsstunde einer wirklichen Gemeinde. Weder der einzelne noch die Kleinfamilie sind imstande, die Welt im Sinne Christi zu verändern, sondern nur Gruppen von Menschen, die sich gegenseitig ganz annehmen und es so möglich machen, neue Formen des Zusammenlebens in der menschlichen Gesellschaft zu entwickeln. In solchen Gruppen verändert sich der Mensch und die Gesellschaft, so kann der Glaube wirksam werden. — Viele praktische Anregungen über Liturgie, Sakramentspendung, Predigt, soziale Wirksamkeit und Pfarrgemeinderat lassen sich in dem Buch finden.

Paul Weß, Wien

Büchereinlauf

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

- Becher Werner — Hiltner Seward — Stollberg Dietrich, Fünfzig Jahre Klinische Seelsorgeausbildung (Sonderdruck aus Wege zum Menschen), Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975
- Benediktiner der Erzabtei Beuron (Hrsg.), Der große Sonntags-Schott. Originaltexte der deutschsprachigen Ausgabe des Meßbuches und des Lektionars ergänzt mit den lateinischen Texten des Missale Romanum, Verlag Herder, Freiburg 1975
- Biemer Günter. — Kern Ingomar, Unterwegs zu Dir. Religionsfibel, Verlag Herder, Freiburg 1975
- Caritas-Kalender 1976, Lambertus-Verlag, Freiburg 1975
- Don Bosco Kalender 1976, Provinzialat der Salesianer Don Boscos, Wien 1975
- Drego Pearl, Pathways to Liberation. An Essay on Yogo-Christian Dialogue, The Grail New Delhi, New Delhi 1974
- Fellnermeier Jakob, Die Philosophie auf dem Weg zu Gott, Verlag Ferdinand Schöningh, München — Paderborn — Wien 1975
- Grafl Wilhelm, Glaubensfragen — klargestellt, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1975
- Greshake Gisbert — Lohfink Gerhard, Naherwartung — Auferstehung — Unsterblichkeit, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1975
- Gutl Martin, Der tanzende Hiob, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1975
- Häring Bernhard, Gebet — Gewinn der Mitte, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1975
- Hofmeier Johann, Leben aus dem Glauben. Exegetisch-homiletische Arbeitshilfen und ausgeführte Predigten zu allen Sonntagen des Markus-Jahres, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1975
- Jäger Willigis, Gehet hin in alle Welt. Gottesdienste und Predigten zum Thema Mission, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1975
- Jorissen Ingrid — Meyer Hans Bernhard, Kindergebet. Ein Werkbuch für Eltern und Erzieher, Tyrolia-Verlag, Innsbruck — Wien — München 1975
- Kahlefeld Heinrich, Der Brief nach Philippi. Eine Anleitung für die Gruppenarbeit, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1975
- Knoll Jörg, Ländlicher Raum und Kirche im Umbruch.

Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie, Band 24, Peter Hanstein Verlag GmbH, Köln — Bonn 1975

- Koch Günter — Pretscher Josef, Rechter Glaube — Rechtes Handeln, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1975
- Meyer Hans Bernhard, Erfülltes Menschsein. Gedanken über christliche Grundhaltungen, Tyrolia-Verlag, Innsbruck — Wien — München 1975
- Nagel Eduard und Lisbeth, Wohin Du auch gehst ... Briefe eines jungen Paares, Tyrolia-Verlag, Innsbruck — Wien — München 1975
- Nowak C. M., Und warum ich? Gedanken und Gebete, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1975
- Pesch Rudolf — Kratz Reinhard, So liest man synoptisch, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1975
- Robert Charles (Hrsg.), L'homme manipulé, Cerdic-Publications, Strasbourg-Cedex 1974
- Ruf A. K., Grundkurs Moraltheologie, Bd. I: Gesetz und Norm, Verlag Herder, Freiburg 1975
- Rupp Walter, Neue Gottesdienste für heute, Tyrolia-Verlag, Innsbruck — Wien — München 1975
- Ruppert Rudolf, Lebendige Liturgie — ein Lernprozeß der ganzen Gemeinde, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1975
- Stoeckle Bernhard, Wörterbuch Christlicher Ethik, Verlag Herder, Freiburg 1975
- Tagungszentren. Informationen über die kirchlichen Bildungshäuser in der Schweiz, Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut, St. Gallen 1975
- Weber Günter, Wie wir Menschen leben. Ein Religionsbuch für die Grundschule, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien: für das 2. Schuljahr 1975, 3. Schuljahr 1974, 4. Schuljahr 1974
- Weber Günter, Grundschulbibel zu den Religionsbüchern „Wie wir Menschen leben“, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1975
- Wehrle Paul, Orientierung am Hörer. Die Predigtlehre unter dem Einfluß des Aufklärungsprozesses, Benziger-Verlag, Zürich 1975
- Ziegenaus Anton, Umkehr — Versöhnung — Friede, Zu einer theologisch verantworteten Praxis von Bußgottesdienst und Beichte, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1975
- Zimmermann Marie, Documentation, computer and Christian communities. RIC 1 hrsg. unter Leitung von René Metz und Jean Schlick, Cerdic-Publications Strasbourg-Cedex 1974

Mitarbeiter dieses Heftes

- Günter Biemer ist Professor für Pädagogik und Katechetik an der Universität Freiburg/Br.
- Maria Kassel ist Studienprofessor im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster.
- Ferdinand W. Menne ist Projektleiter des Projektes Kirchen und Gruppen des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses.
- Johann Hofmeier ist Theologieprofessor an der Erziehungs- und sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Regensburg.
- Martien Jilesen ist Lehrer der Sozialpädagogik an einer Fachschule und in einer Pfarrgemeinde in Neuss seelsorglich tätig.
- Konrad Bohr und Rob Cornelissen sind Dozenten an der Katholischen Akademie Trier, Haus für Weiterbildung, verantwortlich für den Bereich „Prüfungs- und Studentenkurse“ bzw. „Theologische Erwachsenenbildung“.
- Gregor Siefer, Privatdozent für Soziologie, lehrt im Seminar für Sozialwissenschaften an der Universität Hamburg.
- Wilma Immler ist Leiterin der ökumenischen Telefonseelsorge in Linz.
- Valentin Doering ist Assistent am Institut für Religionspädagogik und Kerymatik der Universität Wien.
- Erhard Bertel ist Pfarrer in Quierschied bei Saarbrücken.
- Norbert Wetzel ist Pfarrer in Fankfurt/Main und Mitarbeiter bei der Telefonseelsorge.
- Norbert Greinacher ist Professor für Praktische Theologie an der Universität Tübingen.
- Andrew Greeley ist Direktor des Center for the Study of American Pluralism an der Universität von Chicago.

