N11< 27293119 021

UB Tübingen

592 UB1976 45? CI

N 20340 F

Diakonia

nternationale Zeitschrift für die Praxis der Kirc

7: 1976 ohne T

einz Schuster
piritualität ohne Theologie?

arl Frielingsdorf
ege zur partnerschaftlichen Führung in der Kirche

ieter Emeis
ruppen als Mitträger der Gemeinde

nton Rotzetter
ie weltzugewandte Spiritualität des Franz von Assisi —
ne Provokation für heute

lemens Richter
Jugendweihe" und andere profane Symbolhandlungen

erdinand Klostermann
aientheologen und Laientheologinnen in kirchlichen Beru

einz Fleckenstein
emeinde ohne Priester!.?

ernhard Honsel
er Dienst des Priesters in der Pfarrei

U-B TUB
22 JAN. 1976

rünewald Herder 17. Jahrgang Heft 1 Januar 1

DIAKONIA

(früher Diakonia/Der Seelsorger)

Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche

Siebenter Jahrgang Januar 1976 Heft 1

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

Redaktion Günter Biemer, Maria Bührer, Helmut Erharter, Norbert Greinacher, Bernhard Honsel, 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 Weß

Inhalt

Leitartikel

Heinz Schuster, Spiritualität ohne Theologie 1

Artikel

Karl Frielingsdorf, Wege zur partnerschaftlichen Führung in der Kirche 6

Dieter Emeis, Gruppen als Mitträger der Gemeinde 20

Anton Rotzetter, Die weltzugewandte Spiritualität des Franz von Assisi — eine Provokation für heute 30

Klemens Richter, „Jugendweihe" und andere profane Symbolhandlungen 38

Ferdinand Klostermann, Laientheologen und Laientheologinnen in kirchlichen Berufen 44

Heinz Fleckenstein, Gemeinde ohne Priester!.? 49

Michael Gartmann, Pastoralreferenten/-assistenten in der Gemeindepastoral 52

Praxisberichte

Bernhard Honsel, Der Dienst des Priesters in der Pfarrei 56

Bücher

Zeit, Welt und Menschen verstehen als Anliegen und Aufgabe von Theologie und theologischer Bildung, mit Werken von J. B. Brantschen, A. Stock, K. Lüthi, M. Pfliegler 65 — Ein Heiligen-Buch mit Klärungen und Bereicherungen (P. Manns) 69 — Kirche für die Menschen? (P. M. Zulehner) 70

Autorenhinweise 71

Büchereinlauf 72

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

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

© Matthias-Grünewald-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,—, Sudentenabonnement 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-Grünewald-Verlag, D-65 Mainz, Bischofsplatz 6, für Österreich durch Verlag Herder, A-1011 Wien, Postfach 248, für die Schweiz im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlages durch Benziger-Verlag, CH-8840 Einsiedeln. Abbestellungen bis 6 Wochen vor Jahresende.

Druck: Ferdinand Berger & Söhne OHG, Horn, NÖ.

UB

7. Jahrgang Diakonia 1976

AUTORENVERZEICHNIS

Belz Winfried, Vom Dienst und den Erfahrungen eines Laientheologen in einer Klinikgemeinde (Heidelberg) 6/407
Berger Herbert, Zur Herausforderung durch die lateinamerikanische Theologie der Befreiung . . 6/420
Bertsch Ludwig, Liturgische Fragen in den Synoden der deutschsprachigen Länder 5/326
Beyer Ilse, Nairobi 1975 — „... den Prozeß in Gang halten" 2/111
Biemer Günter, Christliche Basisgruppe an einer höheren Schule . 2/129
— Glaube und Erfahrung 6/403
Biemer Günter — Biesinger Albert, Zur Ausbildung von Pastoralreferenten 4/255
Bommer Josef, Die Frau in der Kirche — Frau Pfarrer? 2/91
Born Gudrun, Reflexionen und Anregungen eines langjährigen Pfarrgemeinderats-Mitgliedes 4/275
Bührer Maria, „Erfolg ist keiner der Namen Gottes" 5/289
Cantoni Hans, Demokratie als Kommunikationsproblem 3/157
Doering Valentin, Predigen lernen (mit J. Müller u. I. Reisenbichler) . 4/281
Dommann Fritz, Erfahrungen mit dem diözesanen Seelsorge- und Priesterrat (Basel) 3/196
Dreißen Josef, Bemerkungen zu einer offenen Liturgiereform 5/352
Emeis Dieter, Gruppen als Mitträger der Gemeinde 1/20
Erharter Helmut, „Es muß feste Bräuche geben" 6/361
Fleckenstein Heinz, Gemeinde ohne Priester!.? 1/49
Frielingsdorf Karl, Wege zur partnerschaftlichen Führung in der Kirche 1/6
Gartmann Michael, Pastoralreferenten/-assistenten in der Gemeindepastoral 1/52
Goddijn Walter, Konflikte in der Kirche — Gefahr für die Glaubwürdigkeit der Botschaft. Konsequenzen aus den Konflikten Rom—Niederlande 3/192
Hänggi Anton, Der Bischof zwischen Papst und Pfarrer (mit A. Müller) 3/174
Hofer Max, Rat und Mithilfe der Laien 3/206
Hofmann Linus, Erfreuliche Entwicklung zur Kollegialität 3/183
Hollenweger Walter J., Geisterfahrung und charismatisches Weltverständnis 6/381
Honsel Bernhard, Der Dienst des Priesters in der Pfarrei 1/56
— Offene Kommunikation in der Kirche 3/145
Honsel Bernhard, Bußandacht zum Advent 6/415
Josuttis Manfred, Vorläufige Erwägungen zu einer praktisch-theologischen Theorie der Sakramente . 5/294
Jürgens Heinrich, Kursbegleitung in der kirchlichen Fortbildungsarbeit — ein Anliegen aller? 4/249
— Ein Monatskurs „Gemeindeleitung" — aus der Sicht des Kursbegleiters 4/271
Kassel Maria, Abrahams „Opferung des Sohnes" als Glaubens- und Lebenskrise 4/234
Kirchmayr Alfred, Thesen zum Gespräch Psychiatrie—Pastoraltheologie ... (mit E. Ringel) 4/222
Klostermann Ferdinand, Laientheologen und Laientheologinnen in kirchlichen Berufen 1/44
— Kirche und Politik 2/73
— Neuer „politischer Katholizismus"? 2/133
— Die Laien in der Weltkirche oder: Der Welt„laienrat" in der Sackgasse? 3/212
Leonhard Helmut, Themenzentrierte Interaktionen (mit S. Polzien) . . 3/149
Mayer Cornelius, Das Sakrament der „sinnlichen" Liebe. Texte, Lieder und Ansprache zur Trauung . . . 5/321
Mayer-Scheu Josef, Seelsorge auf Intensivstationen 4/264
Mayrhofer Friedrich, Erfahrungsbericht über die Pfarrgemeinderäte der Diözese Linz 3/209
Müller Alois, Zentrale Aspekte einer Theologie der Sakramente . . . 5/305
Müller Alois — Hänggi Anton, Der Bischof zwischen Papst und Pfarrer 3/174
Müller Josef, Predigen lernen (mit I. Reisenbichler u. V. Doering) . . 4/281
— Taufgespräche in der Gemeinde als wichtiges Element einer katechetischen Pastoral 5/332
Nagy Gyula, Theologisches Denken und kirchliche Praxis in Ungarn . 2/107
Neumann Johannes, Demokratisierung der Kirche — oder geistliche Mitverantwortung der Gläubigen? 3/162
Polzien Sigrun — Leonhard Helmut, Themenzentrierte Interaktionen . 3/149
Reger Franz, Gemeindemodelle . . 2/125
Regner Bruno, Mehr Dialog zwischen den Ämtern 3/184
Reisenbichler Ignaz, Predigen lernen (mit V. Doering u. J. Müller) . 4/281
Richter Klemens, „Jugendweihe" und andere profane Symbolhandlungen 1/38
Riedl Ludwig Bertrand, Ehescheidung — nicht die Vollkommenheit Christi 2/136

Ringel Erwin — Kirchmayr Alfred, Thesen zum Gespräch Psychiatrie — Pastoraltheologie und ihre Konsequenzen für Ausbildung und Pastoral 4/222
Rohner Theodoro Helmut, Vom Sakramentenempfang als „Pflichterfüllung" zu den Basisgemeinschaften 5/346
Rotzetter Anton, Die weltzugewandte Spiritualität des Franz von Assisi — eine Provokation für heute . . 1/30
Safran Hans, Diözesansynodalrat Limburg 3/204
Sauser Ekkart, Kenntnis und Beachtung ostkirchlichen Lebens — eine Aufgabe 2/115
Schäfer Alfons, Wo kreuzigen wir Christus heute? 2/103
Schaller Fritz P., Sind christliche Journalisten moderne Missionare? 2/77
Schmidt Wilhelm, Die Gemeinde als selbständige und selbstbewußte Ortskirche 3/187
Schuster Heinz, Spiritualität ohne Theologie? 1/1
ter Steeg Maria, Gläubige Atmosphäre durch eine pastorale „Fernsehgemeinde" 2/132
Szennay Andreas, Centrum unitatis — in Glaube, Liebe und Orthopraxie 3/188
Thurner Martin, In Tauf- und Firmgruppen Gemeinschaft erfahren . 5/338
Trummer Emmerich, Die ersten vier Jahre des Diözesanrates Graz-Seckau 3/200
Venetz Hermann-Josef, Kindheitsgeschichten für Erwachsene 6/390
Wagner Alois, Abbau von Delegationsbeschränkungen und Einrichtung von Zwischeninstanzen . . . 3/191
Weber Johann, Ziele und Methoden kirchlicher Jugendarbeit 2/84
Wehrle Paul, Die Sakramente als Anliegen der Verkündigung 5/311
Weiler Eugen, Lernen und erfahren — durch thematische Predigten und Gottesdienste 2/120
Weß Paul, Elterngespräche im Rahmen der Erstkommunion-Vorbereitung 5/342
Wucherer-Huldenfeld Augustinus Karl, Gotteserfahrung als ursprüngliche Erfahrung 6/365
Zauner Wilhelm, Mit der Einsamkeit leben 4/217

SACHVERZEICHNIS

Abraham
— Abrahams „Opferung des Sohnes" als Glaubens- und Lebenskrise . 4/234
Advent
— Bußandacht zum Advent 6/415
Amt
— Mehr Dialog zwischen den Ämtern 3/184
— Die Frau in der Kirche — Frau Pfarrer 2/91
Ausbildung
— Zur Ausbildung von Pastoralreferenten 4/255
— Thesen zum Gespräch Psychiatrie — Pastoraltheologie und ihre Konsequenzen für Ausbildung und Pastoral 4/222
Basisgruppe, (-gemeinschaften)
— Christliche Basisgruppe an einer höheren Schule 2/129
— Vom Sakramentenempfang als „Pflichterfüllung" zu den Basisgemeinschaften 5/346
Befreiung
— Zur Herausforderung durch die lateinamerikanische Theologie der Befreiung 6/420
Bischof
— Der Bischof zwischen Papst und Pfarrer 3/174
Bräuche
— „Es muß feste Bräuche geben" . . 6/361
Bußandacht
— Bußandacht zum Advent 6/415
Charisma
— Geisterfahrung und charismatisches Weltverständnis 6/381
Christus
— Wo kreuzigen wir Christus heute? 2/103
Demokratie, Demokratisierung
— Demokratie als Kommunikationsproblem 3/157
— Demokratisierung der Kirche — oder geistliche Mitverantwortung der Gläubigen? 3/162
Diözesane Räte
— Erfahrungen mit dem diözesanen Seelsorge- und Priesterrat (Basel) 3/196
— Die ersten vier Jahre des Diözesanrates Graz-Seckau 3/200
— Diözesansynodalrat Limburg . . 3/204
Ehe, Ehescheidung
— Das Sakrament der „sinnlichen" Liebe 5/321
— Ehescheidung — nicht die Vollkommenheit Christi 2/136
Einsamkeit
— Mit der Einsamkeit leben . . . 4/217
Elterngespräche
— Elterngespräche im Rahmen der Erstkommunionvorbereitung . . 5/342
Erfahrung (Schwerpunkt Heft 6)
— „Es muß feste Bräuche geben" . . 6/361
— Gotteserfahrung als ursprüngliche Erfahrung 6/365
— Glaube und Erfahrung 6/403

UNIVERSITÄT TÜBINGEN
ZA 1702

Erfahrung (Schwerpunkt Heft 6)
— Geisterfahrung und charismatisches Weltverständnis 6/381
Erfolg
— „Erfolg ist keiner der Namen Gottes 5/289
Erstkommunion
— Elterngespräche im Rahmen der Erstkommunionvorbereitung . . 5/342
Fernsehgemeinde
— Gläubige Atmosphäre durch eine pastorale „Fernsehgemeinde“ . . 2/132
Firmgruppen
— In Tauf- und Firmgruppen Gemeinschaft erfahren 5/338
Fortbildung
— Kursbegleitung in der kirchlichen Fortbildungsarbeit — ein Anliegen aller? 4/249
Franz von Assisi
— Die weltzugewandte Spiritualität des Franz von Assisi — eine Provokation für heute 1/30
Frau
— Die Frau in der Kirche — Frau Pfarrer? 2/91
Geist, Geisterfahrung
— Geisterfahrung und charismatisches Weltverständnis 6/381
Gemeinde, Gemeindepastoral, Gemeindeleitung
— Gruppen als Mitträger der Gemeinde 1/20
— Pastoralreferenten/-assistenten in der Gemeindepastoral 1/52
— Gemeindemodelle 2/125
— Die Gemeinde als selbständige und selbstbewußte Ortskirche . . 3/187
— Ein Monatskurs „Gemeindeleitung“ aus der Sicht der Kursbegleiters 4/271
Glaube
— Glaube und Erfahrung 6/403
— Abrahams „Opferung des Sohnes“ als Glaubens- und Lebenskrise 4/234
Glaubwürdigkeit
— Konflikte in der Kirche — Gefahr für die Glaubwürdigkeit der Botschaft 3/192
Gotteserfahrung
— Gotteserfahrung als ursprüngliche Erfahrung 6/365
Gottesdienst
— Lernen und erfahren durch thematische Gottesdienste 2/120
Gruppen
— Gruppen als Mitträger der Gemeinde 1/20
— In Tauf- und Firmgruppen Gemeinschaft erfahren 5/338
Intensivstationen
— Seelsorge auf Intensivstationen . 4/264
Journalisten
— Sind christliche Journalisten moderne Missionare? 2/77
Jugendarbeit
— Ziele und Methoden kirchlicher Jugendarbeit 2/84
Jugendweihe
— „Jugendweihe“ und andere profane Symbolhandlungen 1/38
Kindheitsgeschichten
— Kindheitsgeschichten für Erwachsene 6/390
Kirche
— Wege zur partnerschaftlichen Führung in der Kirche 1/6
— Demokratisierung der Kirche — oder geistliche Mitverantwortung der Gläubigen? 3/162
Klinikgemeinde
— Vom Dienst und den Erfahrungen eines Laientheologen in einer Klinikgemeinde (Heidelberg) . . . 6/407
Kommunikation (Schwerpunkt Heft 3)
— Offene Kommunikation in der Kirche 3/145
— Demokratie als Kommunikationsproblem 3/157
Konflikte
— Konflikte in der Kirche — Gefahr für die Glaubwürdigkeit der Botschaft. Konsequenzen aus den Konflikten Rom-Niederlande . . 3/192
Kreuz
— Wo kreuzigen wir Christus heute? 2/103
Kursbegleiter, Kursbegleitung
— Kursbegleitung in der kirchlichen Fortbildungsarbeit — ein Anliegen aller? 4/249
— Ein Monatskurs „Gemeindeleitung“ — aus der Sicht des Kursbegleiters 4/271
Laien
— Rat und Mithilfe der Laien . . . 3/206
— Demokratisierung der Kirche — oder geistliche Mitverantwortung der Gläubigen? 3/162
— Die Laien in der Weltkirche oder: Der Welt„laienrat“ in der Sackgasse? 3/212
Laientheologen
— Laientheologen und Laientheologinnen in kirchlichen Berufen . . 1/44
— Pastoralreferenten/-assistenten in der Gemeindepastoral 1/52
— Zur Ausbildung von Pastoralreferenten 4/255
— Vom Dienst und den Erfahrungen eines Laientheologen in einer Klinikgemeinde (Heidelberg) . . . 6/407
Lateinamerikanische Theologie
— Zur Herausforderung durch die lateinamerikanische Theologie der Befreiung 6/420
Lernen
— Lernen und erfahren — durch thematische Predigten und Gottesdienste 2/120
Liebe
— Das Sakrament der „sinnlichen“ Liebe 5/321
Liturgie, Liturgiereform
— Liturgische Fragen in den Synoden der deutschsprachigen Länder 5/326

Liturgie, Liturgiereform
— Bemerkungen zu einer offenen Liturgiereform 5/352
Nairobi
— Nairobi 1975 — „... den Prozeß in Gang halten“ 2/111
Ortskirche — Weltkirche, Pfarrei — Bistum (Schwerpunkt Heft 3)
— Der Bischof zwischen Papst und Pfarrer 3/174
— Erfreuliche Entwicklung zur Kollegialität 3/183
— Mehr Dialog zwischen den Ämtern 3/184
— Die Gemeinde als selbständige und selbstbewußte Ortskirche . . 3/187
— Centrum unitatis — in Glaube, Liebe und Orthopraxie 3/188
— Abbau von Delegationsbeschränkungen und Einrichtungen von Zwischeninstanzen 3/191
Ostkirchen
— Kenntnis und Beachtung ostkirchlichen Lebens — eine Aufgabe . . 2/115
Partnerschaftliche Führung
— Wege zur partnerschaftlichen Führung in der Kirche 1/6
Pastoralreferenten
— Pastoralreferenten/-assistenten in der Gemeindepastoral 1/52
— Zur Ausbildung von Pastoralreferenten 4/255
Pastoral, Pastoraltheologie
— Thesen zum Gespräch Psychiatrie—Pastoraltheologie und ihre Konsequenzen für Ausbildung und Pastoral 4/222
— Taufgespräche in der Gemeinde als wichtiges Element einer katechetischen Pastoral 5/332
— Vorläufige Erwägungen zu einer praktisch-theologischen Theorie der Sakramente 5/294
Pfarrer
— Der Dienst des Priesters in der Pfarrei 1/56
— Der Bischof zwischen Papst und Pfarrer 3/174
— Die Frau in der Kirche — Frau Pfarrer? 2/91
Pfarrgemeinderat
— Erfahrungsbericht über die Pfarrgemeinderäte der Diözese Linz . 3/209
— Reflexionen und Anregungen eines langjährigen Pfarrgemeinderats-Mitgliedes 4/281
Politik
— Kirche und Politik 2/73
— Neuer „politischer Katholizismus“? 2/133
Predigt
— Lernen und erfahren — durch thematische Predigten und Gottesdienste 2/120
Priester, Priesterrat
— Der Dienst des Priesters in der Pfarrei 1/56
— Erfahrungen mit dem diözesanen Seelsorge- und Priesterrat (Basel) . 3/196
Psychiatrie
— Thesen zum Gespräch Psychiatrie — Pastoraltheologie und ihre Konsequenzen für Ausbildung und Pastoral 4/222
Räte
— Erfahrungen mit dem diözesanen Seelsorge- und Priesterrat (Basel) . 3/196
— Die ersten vier Jahre des Diözesanrates Graz-Seckau 3/200
— Diözesansynodalrat Limburg . . 3/204
Sakramente — Heilszeichen für die Menschen (Schwerpunkt Heft 5)
— Vorläufige Erwägungen zu einer praktisch-theologischen Theorie der Sakramente 5/294
— Zentrale Aspekte einer Theologie der Sakramente 5/305
— Die Sakramente als Anliegen der Verkündigung 5/311
Schule, Schulgemeinde
— Christliche Basisgruppen an einer höheren Schule 2/129
Seelsorge
— Seelsorge auf Intensivstationen . 4/264
Spiritualität
— Spiritualität ohne Theologie? . . 1/1
— Die weltzugewandte Spiritualität des Franz von Assisi — eine Provokation für heute 1/30
Symbole
— „Jugendweihe“ und andere profane Symbolhandlungen 1/38
Synoden
— Liturgische Fragen in den Synoden der deutschsprachigen Länder 5/326
— Diözesansynodalrat Limburg . . 3/204
Taufe, Taufgespräche, Tauf- und Firmgruppen
— Taufgespräche in der Gemeinde als wichtiges Element einer katechetischen Pastoral 5/332
— In Tauf- und Firmgruppen Gemeinschaft erfahren 5/338
Thematische Predigten
— Lernen und erfahren — durch thematische Predigten und Gottesdienste 2/120
Themenzentrierte Interaktionen
— Themenzentrierte Interaktionen. Christliches Gemeinschaftsleben als ein Prozeß lebendigen Lernens 3/149
Theologie (und Praxis)
— Spiritualität ohne Theologie? . . 1/1
— Theologisches Denken und kirchliche Praxis in Ungarn 2/107
Tradition
— „Es muß feste Bräuche geben“ . . 6/361
— Kenntnis und Beachtung ostkirchlichen Lebens — eine Aufgabe 2/115
Verkündigung
— Die Sakramente als Anliegen der Verkündigung 5/311
Weltkirchenrat
— Nairobi 1975 — „... den Prozeß in Gang halten“ 2/111

Leitartikel

Heinz Schuster

Spiritualität ohne Theologie?

Der Theologie und den Theologen der letzten Jahre ist nicht selten der Vorwurf gemacht worden, sie trieben ihre Sache in einem so kühlen, wenn nicht eiskalten Raum reiner Wissenschaftlichkeit, daß darin alle Regungen christlicher Innerlichkeit, Spiritualität und Frömmigkeit abstürben; ihre Methoden hätten mit dem Menschen so viel zu tun wie die der Anatomie; in der keimfreien Luft dieser Wissenschaft käme sich jede noch so gut bedachte und gemeinte pastorale Praxis vor wie ein Bazillus, den es wegzufiltern gelte.

Demgegenüber steht das Phänomen, daß bei den theologisch-religiösen Publikationen und in der kirchlichen Erwachsenenbildung ein starker Trend in Richtung Meditation und Spiritualität zu beobachten ist. Man sei, so sagen viele, der verwirrenden und unkonstruktiven Theologie müde geworden. Die Zeit der kritischen Analysen sei vorbei, es sei endlich Zeit für positive Innerlichkeit.

Wie dieser Trend auch immer bewertet wird, es ist die Frage aufgeworfen, welche Rolle die Theologie in der Vergangenheit gespielt hat, ob sie ihre Funktion beliebig bestimmt und damit ihre „eigentliche" Funktion vielleicht verfehlt hat; ob sie für die vielgenannte und beschworene christliche Spiritualität das Feld räumen oder gerade ihretwegen ihren Raum behaupten muß.

1. Die Zwangsläufigkeit der historisch-kritischen Methode

Es sind im Letzten geistesgeschichtliche Gründe, die die Theologie veranlaßt haben, den Weg zurück zu ihren Quellen mit Hilfe der historisch-kritischen Methode zu gehen. Auf diesem Weg konnte sie nicht an irgendeinem beliebigen Punkt haltmachen. Wenn das „Wort Gottes" selbst (in Gestalt sowohl des „christlichen Evangeliums" wie auch der Person Jesu von Nazareth) dieser Methode standhielt, d. h. wenn sich damit, daß man die menschlich-geschichtliche Struktur dieses „Wortes" aufdeckte, auch die aktuelle menschlich-geschichtliche Glaubwürdigkeit Jesu und der christlichen Sache zeigte, dann mußte auch der Bereich der kirchlichen Dogmen, der herrschenden Lehrmeinungen und der ethischen und pastoralen Normen dieser Methode „standhalten" können. Allerdings: bei diesem Schritt war und ist das „Ergebnis" der theologischen Untersuchung auf den ersten Anschein weniger positiv und genehm, als es verschiedene kirchliche Instanzen und Gruppen erhofften. Wäh-

rend die noch so zarte, uns bekannte oder zugängliche Kontur des historischen Jesus ihre Faszination und bleibende Glaubwürdigkeit behielt, war die „Faszination" z. B. der frühmittelalterlichen Zölibatsbegründung oder die ungefähr in der gleichen Zeit vollzogene Einengung der verschiedenen christlichen Versöhnungs- und Vergebungsformen auf die der privaten Beichte weit weniger stark. Anders: Die historisch-kritische Methode hat zu dem Jesus der ersten christlichen Gemeinden eher noch mehr (noch faszinierendere, noch befreiendere) Wege erschlossen; aber dasselbe konnte ihr beim besten Willen nicht auch in bezug auf alle geschichtlich gewordenen kirchlichen Lehrentwicklungen und Strukturen gelingen. Dieser Punkt bleibt für unsere weitere Überlegung wichtig. Ist es vielleicht so, daß man Jesus, den Christus der Christen, mit einer letzten wissenschaftlichen Radikalität in Frage stellen konnte, weil dahinter die apriorische Gewißheit stand, daß jener Anfang des Christentums dieser Frage unbedingt standhielt; daß man aber beim nächsten Schritt, nämlich der methodischen Frage nach der Begründung und der Geschichte der kirchlichen Strukturen und Normen, auf beinahe apriorische Vorbehalte stößt, weil es an jener Gewißheit fehlt?

2. Die Zwangsläufigkeit der Theologie als Wissenschaft

Mag sein, daß die Theologie selbst überrascht worden ist durch die Anforderungen, die sich aus der Wissenschaftstheorie und dem Wissenschaftsbetrieb der heutigen Gesellschaft (vor allem, aber nicht nur im akademischen Bereich) ergeben haben. Wo die Theologie, wie im deutschsprachigen Raum, als Fakultät, Fachbereich oder Fachrichtung neben anderen Wissenschaften etabliert ist, unterliegt sie den Gesetzen der akademischen Lehre und Forschung, war sie zumindest gezwungen, ihren Gegenstand und ihren Ort im Kontext der anderen Wissenschaften zu reflektieren und zu begründen. Bei dieser Aufgabe hatte die Theologie Vorurteile zu überwinden, von denen man im außerakademischen Raum kaum Vorstellungen hatte. Es ging dabei nicht nur um Fragen der wissenschaftlichen Legitimation, sondern vor allem um die gesellschaftliche Legitimität und Plausibilität jener Kräfte, die — zu Recht — hinter der Theologie vermutet wurden: Es ging um die Sache des Christentums und der Kirche. Gerade diese Funktion der Theologie ist aber im innerkirchlichen Raum nur wenig verstanden worden. Es gab und gibt Kreise innerhalb der Kirche, die meinen, man sollte die Theologie aus dem institutionellen, allerdings recht eigengesetzlichen und insofern „freien" Raum der in den Hochschu-

len vertretenen Wissenschaften herauslösen und enger in den Bereich der Kirche bzw. der kirchlichen Kompetenz einbinden. Der „Vorteil", der damit erreicht würde (größerer und unmittelbarerer Einfluß der kirchlichen Instanzen auf die Besetzung von Lehrstühlen; damit eo ipso auch stärkerer Einfluß auf Thematik und Methode des theologischen Betriebes; angeblich auch größere Nähe zur kirchlichen Realität und Praxis), könnte nicht den Nachteil einer solchen Regelung aufwiegen: Die Kirche würde sich letztlich aus dem Gespräch herausziehen, das die heutige Menschheit auf der Plattform ihrer Wissenschaften führt — und in Zukunft wohl noch intensiver führen wird und muß. Das wäre angesichts der Aktualität der sogenannten Humanwissenschaften oder angesichts der Probleme, die die heutige Welt dem Menschen stellt, eine fatale Entscheidung und die Feststellung, daß die Sache des Christentums vielleicht zwar noch ein religiöses Phänomen zu sein beansprucht, aber keine gesellschaftliche und geschichtlich wirksame Relevanz haben will.

3. Die Theologie unter dem Zwang der kirchlichen Praxis

Es ist rational letztlich nicht zu erklären, wie vielfach der Eindruck entstehen konnte, als wollte sich die Theologie zum Präzeptor und Richter über die pastorale Praxis der Kirche aufspielen. Natürlich fühlt sich jede Praxis durch die Theorie in gewisser Weise „bedroht". Man nimmt das Gefälle zwischen Ideal und Realität, zwischen der unreflektierten Tradition und der methodischen Konzeption, zwischen der Realität des Faktischen und der Utopie des Möglichen und Notwendigen wahr. Aber wenn die Theologie diese kritische Funktion gegenüber der Praxis ausübte, dann letztlich immer, weil und insofern diese Praxis in eine Aporie geraten war, die sie nicht einfach durch Praxis lösen konnte, und weil die Praxis *als solche* die theologische Frage stellte, provozierte oder auch nur ganz unthematisch artikulierte. Die Hauptfragen jener Theologie, der man so oft „Verwirrung des Kirchenvolkes" und „Auflösung der überlieferten Normen" vorwarf, waren jene Fragen, die sich in der konkreten pastoralen Praxis stellten. Das Problem, ob und warum man sein Kind taufen lassen sollte; was nun eigentlich Gottessohnschaft, Gnade, Heil, Himmel und Auferstehung bedeuten; ob man verdammt sei, wenn das eigene Gewissen den Gehorsam gegenüber bestimmten kirchlichen Geboten und Weisungen verweigerte; die Frage, ob Menschen, die ihren Glauben anders formulieren als dies im Katechismus vorgesehen war, in der Hölle enden — diese Pro-

bleme und Fragen waren zunächst nicht Probleme der Theologie, sondern Fragen und Probleme von Christen oder solchen, die es zu sein versuchten. Die Theologie stellte in Frage, was bereits schon eine Frage war. Sie wollte nicht selbst verwirren und beunruhigen, sie reagierte nur so gut es ihr möglich war auf die Unruhe jener, die bei ihrem gelernten Kinderglauben keine Ruhe fanden.

4. Christliche Spiritualität und Theologie

Wer die Situation, in der die Theologie ihre Arbeit tun mußte und muß, so sieht, wie wir das skizziert haben, kann einigermaßen genau abwägen, was sie leisten kann und was nicht. Das Problem ist dadurch aktuell geworden, daß die Nachfrage nach Modellen christlicher Spiritualität, nach Meditationen, nach Möglichkeiten und Formen der Besinnung und der geistlichen Betrachtung, ja sogar nach Formen schlichter und von der Theorie nicht überfrachteter Frömmigkeit stärker geworden ist. Dieser aktuellen Nachfrage entspricht ein Angebot, das in seiner Vielfalt und in der Eile, mit der es zur Hand war, manchen eher irritieren konnte.

Es kann sich so leicht keiner anmaßen, über das Faktum selbst oder gar die Qualität der Angebote ein abschließendes Urteil abzugeben. Worüber man aber nachdenken kann, ist der immer häufiger zu hörende Vorwurf, hier zeige sich, daß die bisherige Theologie versagt habe, daß sie am „eigentlichen Bedarf" des christlichen Volkes vorbeigeredet und -gearbeitet habe, daß der Christ im Grunde Spiritualität und eben nicht Theologie brauche, daß die Theologie sich allenfalls „konstruktiv" (und nicht kritisch) im Sinne eines Aufbaus christlicher Spiritualität betätigen müsse.

Mit solchen Vermutungen tut man weder der christlichen Spiritualität noch der Theologie noch vor allem der Sache des Christentums einen Dienst. Die Theologie soll, muß und kann nichts anderes als Wissenschaft bleiben. Als solche leistet sie einen Dienst, auf den die Kirche ganz einfach darum angewiesen ist, weil sie nicht mehr identisch ist mit der Jüngergemeinde der ersten Stunde und weil sie sich, ihre Botschaft und ihren Anspruch an den Menschen der Gegenwart rechtfertigen muß. Eine christliche Spiritualität lebt im Letzten von den genuin christlichen Motiven: vom Geist des Christentums — und das ist der Geist Jesu. Aber eben diese liegen nicht einfach auf der Hand, geschweige denn auf der Straße. Sie sind hineinverwoben in eine Geschichte, die genuin christliche, außerchristliche, scheinchristliche und sogar unchristliche Motive zusammengebracht und oft bis zur

Ununterscheidbarkeit miteinander verwoben hat. Ob sich ein Priester als Jünger Jesu oder als Mittler zwischen Gott und Menschen versteht, ist nicht nur ein Unterschied, sondern eine christliche Identitätsfrage. Hier entscheidet nicht die Intensität der Spiritualität, sondern die theologische Redlichkeit bzw. das theologische Argument.

Wenn man der Welle des neuen spirituellen Interesses unter den Christen heute viel Zutrauen schenken kann, dann darum, weil die Theologie eine Sensibilität für die ursprünglich christlichen Motive und eine bestimmte Fähigkeit für die „Unterscheidung der Geister" herbeigeführt hat. Beides sind Voraussetzungen für eine Spiritualität, die nicht von vornherein Gefahr laufen will, sich im frommen Gefühl zu erschöpfen. Aber damit ist auch ein Kriterium benannt, an dem sich jede Spiritualität messen lassen muß: die theologische, und das heißt zugleich die kritische Sensibilität.

In der Praxis kann dies bedeuten, daß eine Meditation plötzlich umschlägt in eine unerbittliche, mit keinem Kompromiß und keiner noch so frommen Formel zufriedenen Frage. Ja, daß diese Meditation zu keiner Antwort kommt und die ganze Qual menschlicher Ratlosigkeit und menschlichen Nichtmehrweiterwissens aushalten muß. Ob man an diesem Punkt noch von Meditation oder schon von theologischer Reflexion spricht, ist lediglich eine Frage der Sprachregelung. Entscheidend ist, daß jene Meditation das theologische Dilemma nicht verdrängt oder auch nur verniedlicht.

Es ist nicht die schlechteste Probe auf die Christlichkeit einer christlichen Spiritualität, ob sie ein Problem als Problem bezeichnet und aushält; ob sie den Sinn von Theologie zuerst leugnen muß, um sich selbst zu bewahren.

Artikel

Karl Frielingsdorf

Wege zur partnerschaftlichen Führung in der Kirche

Der folgende Beitrag bietet zunächst eine Zusammenfassung von Erkenntnissen aus Sozialpsychologie und Gruppendynamik über Leitung, Führung und Führungsverhalten. Der Autor gibt aber aufgrund seiner reichen Erfahrung im 2. Teil eine praktische Anleitung, wie jeder Vorgesetzte sein Führungsverhalten überprüfen und seinen Führungsstil verbessern kann. red

I. Einige Bemerkungen zur aktuellen Führungsproblematik

1. Die augenblickliche Autoritäts- und Führungskrise

Führung und Autorität hat es immer gegeben, seit Menschen in Gruppen zusammenleben. Wenn es um Ziele und Aufgaben geht, die die Kraft und die Möglichkeiten eines einzelnen übersteigen, so wird sich eine Gruppe dieser Aufgabe annehmen müssen. Denn für solche Leistungen verspricht nur die Gesamtanstrengung einer strukturierten Gruppe Erfolg, in der die Führungsfunktionen klar verteilt sind und deren Mitglieder zusammen auf ein gemeinsames Ziel hinarbeiten. Das gilt grundsätzlich für alle formellen und informellen Gruppen, für eine Familie ebenso wie für ein Lehrerkollegium, für einen Betrieb ebenso wie für einen Pfarrgemeinderat oder ein Team von Seelsorgern.

So unbestritten die Notwendigkeit einer Führung und Autorität an sich auch ist, so werden doch gerade in den letzten Jahrzehnten die Einflußstile und die Formen der Führung immer wieder in Frage gestellt und diskutiert.

Führen ist heute nicht zuletzt deshalb so schwierig geworden, weil der Führende sich nicht mehr in einer kontinuierlichen Tradition befindet und von den ‚Untergebenen' häufig kritisch befragt wird. Die durch ‚Verführer' enttäuschten Geführten sind erwachsener und selbstbewußter geworden und nicht mehr wie in früheren Zeiten zu ‚blindem Gehorsam' bereit.

Neben der mangelnden Kontinuität gibt es noch andere Gründe für die augenblicklichen Führungsschwierigkeiten, von denen einige hier kurz genannt seien: der schnelle soziale Wandel, die pluralistischen und rasch wechselnden Wertvorstellungen, die anti-autoritäre Welle (die allmählich schon wieder umschlägt), die Gleichzeitigkeit von Positionen des Führens und Geführtwerdens, etc. Alle diese Faktoren überfordern heute viele Führungskräfte und bringen sie in Konfliktsituationen.

Die kritischen Fragen haben bekanntlich auch nicht vor der hierarchisch strukturierten Kirche haltgemacht, die sich noch vielfach auf das statische Führungskonzept stützt. Parallel zu den Vorgängen im gesellschaftspolitischen und pädagogischen Bereich spricht man spätestens seit dem 2. Vatikanischen Konzil über kollegiales und partnerschaftliches Führungsverhalten im Raum der Kirche. ‚Via facti' hat sich im Hinblick auf Autorität und Führung vor allem an der kirchlichen Basis: in den Pfarreien, Dekanaten und Diözesen einiges geändert. Die Gläubigen sind mündiger geworden und zum Teil aus Pfarr-Kindern zu verantwortlichen Christen herangewachsen, die nicht mehr alle Entscheidungen von ihrem ‚Pastor' erwarten. Auch die höheren Amtsautoritäten werden von ihnen kritisch befragt. Deren Autorität hängt u.a. davon ab, inwieweit sie sich neben ihrer institutionellen Autorität durch ihre gläubige Persönlichkeit und ihre Fähigkeiten echte Führungsqualität erworben haben.

Der hier beschriebene ‚Führungskurs' ist nicht zuletzt aus der Absicht entstanden, den Priestern und Laien, die im kirchlichen Bereich führende Funktionen ausüben, in ihren Schwierigkeiten zu helfen. Die Humanwissenschaften, insbesondere die Sozialpsychologie, haben inzwischen die Strukturen sozialen Verhaltens in Gruppen erforscht und bieten auch konkrete Hilfen an, mit denen man Führen erlernen bzw. das eigene Führungsverhalten verbessern kann [1].

2. Was heißt Führen?

Führen hat etwas mit Macht und Einfluß auf andere zu tun. B. M. Bass definiert *Führung* als „das beobachtete Bemühen eines Gruppenmitgliedes, das Verhalten anderer Mitglieder der Gruppe zu verändern". Beim Führen geht es also darum, „andere Menschen in ihrem Handeln und Verhalten so zu lenken, daß eigene, gemeinsame oder übergeordnete Ziele durch das Handeln dieser anderen oder durch gemeinsames Handeln mit ihnen erreicht werden" [2].

Als Führer ist demnach dasjenige Gruppenmitglied zu betrachten, das auf Grund seiner Qualitäten und der Gruppensituation die größten Chancen und Fähigkeiten hat, Führungsfunktionen zu übernehmen und dadurch Einfluß auszuüben.

[1] Dieser Artikel wird in erweiterter Fassung in dem im Herbst 1976 im Grünewald-Verlag erscheinenden Buch des Verfassers „Seelsorge als Sorge um den Menschen — Pastoralpsychologische Konzepte der Fortbildung im kirchlichen Bereich" enthalten sein.

[2] *B. M. Bass*, Leadership, Psychology and Organizational Behavior. New York 1960, 447; *R. Bastine*, Gruppenführung, in: *C. Graumann*, Sozialpsychologie, 2. Halbband, Göttingen 1972, 1655 ff.; *E. Bornemann*, Sozialpsychologische Probleme der Führung, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 14 (1962) 105.

Ziele setzen, motivieren, koordinieren usw.

Führen heißt also u. a. Ziele setzen, organisieren, Ordnung und Atmosphäre schaffen, dafür sorgen, daß die Gruppe funktioniert und ihre Aufgaben erfüllen kann, die Mitglieder motivieren, ihre Einzelbedürfnisse und -tätigkeiten koordinieren und auf das gemeinsame Ziel ausrichten.

Wie wir noch sehen werden, verliert die Führung in dem Maße ihren autoritären Zwangscharakter, als partnerschaftlich geführt wird und der einzelne die sich vermindernde Führung von oben soweit möglich durch Selbstführung ersetzen kann.

Für die Führungsproblematik im kirchlichen Bereich ist die Unterscheidung zwischen der formalen *Leitung* und der informalen *Führung* bedeutsam, die von dem verschiedenen Ursprung der Autorität ausgeht [3].

Leitung: Macht und Einfluß von der Institution

Die *Leitung* ist institutionell verankert und wird der Gruppe von außen auferlegt. Sie bezieht sich auf die Rechte und Pflichten, die ein Vorgesetzter auf Grund seiner Amtsautorität besitzt. Macht und Autorität werden dem Leiter also nicht von der Gruppe, sondern von einer übergeordneten Institution verliehen, zu der die Gruppe gehört. Letztlich hält die Institution Macht und Einfluß des Leiters aufrecht und erzwingt notfalls den Gehorsam der Gruppe durch Sanktionen. Diese zunächst einmal autoritären Strukturen der Leitung finden sich in allen Institutionen, z. B. in der Schule, in Behörden, beim Militär, in der Kirche, in Betrieben, wo die Leiter den Gruppen einfach ‚vor-gesetzt' werden.

Führung: Persönliche Qualitäten und Zustimmung der Gruppe

Die *Führung* beruht dagegen nicht auf einer vorgegebenen, institutionellen Autoritäts-Position. Sie wird vielmehr einem einzelnen auf Grund seiner persönlichen Fähigkeiten und Qualitäten von den Gruppenmitgliedern übertragen. Die Autorität des Führers stützt sich also auf die Zustimmung der Gruppe, die er schnell wieder verliert, wenn er sich als Führer nicht bewährt. Letztlich kann sich nur in einer solchen Führungsstruktur eine wirkliche Gefolgschaft bilden, die den Führer freiwillig anerkennt und unterstützt. Das heißt: ein Vorgesetzter kann im Grunde nur dann erfolgreich führen, wenn es ihm gelingt, von der Gruppe akzeptiert zu werden und die Kluft zwischen „eingesetzter Leitung und anerkannter Führung" zu überbrücken [4].

[3] Im Englischen heißt Leitung = headship, domination und Führung = leadership. Vgl. *C. A. Gibb*, Leadership, in: *G. Lindzey* (Ed.), Handbook of Social Psychology, Vol. II., Cambridge (Mass.) 1954, 877 ff; *E. L. Hartley — R. E. Hartley*, Die Grundlagen der Sozialpsychologie, Berlin 1955, 411 ff.

[4] Ebd. 412 f.

Falls er sich nur auf die institutionelle Autorität stützt, erreicht er vielleicht mit Hilfe von Drohungen und Sanktionen eine erzwungene Unterordnung und Mitarbeit. Gleichzeitig mobilisiert er aber bei den Geführten Abwehr und offene oder versteckte Widerstände, die die Gruppenarbeit und das Klima stark beeinträchtigen.

Hier liegt zweifellos auch ein wichtiges Führungsproblem des Seelsorgers und der Mitarbeiter im kirchlichen Bereich, die leitende Funktionen ausüben. Denn der Pfarrer, der Dekan, der Referent, der Religionslehrer etc. erscheinen ja zunächst auch als von der Kirche vorgesetzte und bezahlte Leiter, auf die so manche Voreinstellungen und rollengebundenen Erwartungen übertragen werden. Wenn sie sich hinter dieser Leiterrolle z. B. im Pfarrgemeinderat, im Mitarbeiterteam, in der Klasse oder im seelsorglichen Gespräch verstecken, werden ihre ‚Gegenüber' in ihnen leicht eine Art Exekutivorgan der Kirche sehen, das ihnen Vorschriften machen will und die persönliche Freiheit und Eigenverantwortung einschränkt. Solange es dem Seelsorger nicht gelingt, seine Leiterrolle in ein partnerschaftliches Führungsverhältnis zu integrieren und das Vertrauen und die persönliche Anerkennung seiner Gesprächspartner zu gewinnen, kann er kaum dauerhafte Erfolge in seiner pastoralen Arbeit erzielen.

Es ist also die Frage, wie der Seelsorger ‚trotz' seiner institutionellen Leiterrolle zum anerkannten Führer in seinem Mitarbeiterteam, in seiner Gemeinde oder in einer anderen Gruppe werden kann. Dieses Problem ist umso bedeutsamer, als gerade beim Seelsorger der gläubigen Persönlichkeit und den Führungsqualitäten im Hinblick auf sein pastorales Bemühen eine große Bedeutung zukommt.

Partnerschaftlicher und flexibler Führungsstil

Nach dem aktuellen Forschungsstand scheint der beste Weg zur Lösung dieses Führungsproblems auf Dauer in einem partnerschaftlichen Führungsstil zu liegen, der sich flexibel an der Gruppe orientiert und je nach Situation und Gruppenvariabeln mehr oder weniger Führung übernimmt. Ein solch partnerschaftlich führender Seelsorger wird sich als ‚enabler', d. h. als Befähiger seiner Gruppen verstehen, der die Gruppenmitglieder und Mitarbeiter befähigt, ihre Talente und Fähigkeiten zu entfalten und in die seelsorgliche Arbeit einzubringen [5].

Allerdings verlangt dieses freiwillige und gezielte Delegieren der eigenen Autorität vom Führer ein hohes Maß

[5] Laotse sagt: „Vom guten Führer werden die Leute, wenn das Ziel erreicht ist, sagen: Das taten wir selbst."

an persönlicher Reife. Die Erfahrung zeigt, daß auch im kirchlichen Bereich die institutionellen Leiter oft genug die Funktionen bei sich monopolisieren, anstatt ihre Autorität zu delegieren und Aufgaben an fähige Mitarbeiter zu übertragen. Die Folge ist, daß die Gruppen abhängig und unreif bleiben, innere Widerstände und Aggressionen gegen die Kirche entwickeln und wegen der geringen Motivation und des schlechten Arbeitsklimas nur kleine Erfolge erzielen. Gefährlich und bedrückend zugleich ist es, wenn manche Autoritätsträger dann noch diese negativen Phänomene religiös interpretieren und allzu schnell vom ‚Willen Gottes' sprechen, anstatt ihr eigenes Führungsverhalten zu überprüfen und im Rahmen des Möglichen zu verändern.

3. Das statische und funktionale Führungskonzept

Zum besseren Verständnis der partnerschaftlichen Führung können noch die zwei folgenden Führungskonzepte beitragen. Sie verdeutlichen den Wandel im Verständnis der Führungsrolle, wie er sich in den letzten Jahrzehnten vollzogen hat.

Das sogenannte *statische Führungskonzept* geht einseitig von der Person des Führers aus und vernachlässigt die Interdependenz von Führer und Geführten. Die Anhänger dieses von der Individualpsychologie beeinflußten Konzeptes versuchen in der Persönlichkeit des Führers teils angeborene, teils erworbene Eigenschaften aufzuzeigen, die ihn besonders zum Führen geeignet machen. So wollte die ‚Big-man-Theorie' beweisen, daß bestimmte Menschen relativ unabhängig von situativen Einflüssen zum Führen prädestiniert sind. Doch die Forschungsergebnisse mit den langen Listen über die sich oft gegenseitig ausschließenden Eigenschaften von Führerpersönlichkeiten widerlegten das statische Führungskonzept. Es wurde deutlich, daß Führertum keine unabhängige Persönlichkeitseigenschaft ist. Ebensowenig, wie es geborene Führer gibt, existieren „ihnen komplimentäre Personen, die von Natur aus dazu bestimmt sind, geführt zu werden". Denn in jedem sozialen Gebilde, wo „Menschen auf Menschen Einfluß nehmen, ist die Gegenseitigkeitsrelation im Spiel" [6].

Führung als Interaktionsgeschehen

Nach dem Scheitern des statischen Konzeptes, hat sich heute weithin das *funktionale Führungsverständnis* durchgesetzt. Es leugnet nicht den Einfluß der Persönlichkeit des Führers, geht aber über die individualistische Engführung des statischen Konzeptes hinaus. Im

[6] *P. R. Hofstätter*, Einführung in die Sozialpsychologie, Stuttgart [4]1966, 347 ff; *Th. Newcomb*, Sozialpsychologie, Meisenheim 1959, 587 ff; *R. Bastine*, Gruppenführung, 1654 ff.

funktionalen Führungskonzept wird Führung als ein Gruppenphänomen, als ein situationsbedingtes Interaktionsgeschehen zwischen den Gruppenmitgliedern und dem Führer verstanden. Das dynamische „Reziprozitäts- und Interdependenz-Verhältnis" zwischen Führer und Geführten steht so im Vordergrund, daß die Führung nicht mehr vom Führer, sondern von der Gruppe her definiert wird [7].

Die neueren gruppenpsychologischen Untersuchungen sehen die Führung als ein Problem der Funktionsteilung in Gruppen und gehen von der Fragestellung aus: Welche Funktionen müssen in einer Gruppe übernommen werden, damit sie ihr Ziel erreicht und ihre innere Einheit bewahrt? Demnach würde die Aufgabe der Führung darin bestehen zu erkennen, was nötig ist, damit die Gruppe den gewünschten Erfolg hat und sich wohlfühlt, d. h. daß die Gruppe funktioniert. Führer wäre dann derjenige, der einerseits am besten diagnostizieren kann, was in der Gruppe vor sich geht und welche Funktionen zu welcher Zeit benötigt werden; und der andererseits am fähigsten ist, die notwendigen aufgabenorientierten und gruppenerhaltenden Funktionen selbst zu übernehmen oder sie durch andere Gruppenmitglieder ausüben zu lassen [8]. Es sei hier nur kurz darauf hingewiesen, daß die verschiedenen Gruppenvariabeln das Führungsgeschehen stark beeinflussen können [9].

II. Das Überprüfen des Führungsververhaltens und seiner Auswirkung auf Gruppen

Nach diesem kurzen Überblick über die aktuelle Führungsproblematik soll nun eine Auswahl von Methoden und Übungen vorgestellt werden, mit deren Hilfe die Teilnehmer des ‚Führungstrainings' (Seelsorger und kirchliche Mitarbeiter in leitenden Positionen) ihre Führungsqualitäten kritisch überprüfen und verbessern konnten. Dabei ging es u. a. darum, den eigenen Führungsstil und Einfluß auf andere besser kennenzulernen sowie die eigenen Fähigkeiten für eine wirksame und kooperative Gruppenarbeit weiterzuentwickeln. Darüber hinaus sollte die Fähigkeit verbessert werden, Gruppenprobleme zu analysieren, Konfliktsituationen zu bewältigen und Entscheidungen partizipativ vorzubereiten.

[7] *P. R. Hofstätter*, Gruppendynamik, Hamburg 1957 u. ö. 25 f.
[8] *D. Cartwright*, Leadership and Performance of Group Functions, in: *D. Cartwright — A. Zander*, Group Dynamics, New York 1968, 301 ff; *E. Bornemann*, Sozialpsychologische Probleme der Führung, 105 ff; *B. M. Bass*, Leadership, 447; *P. R. Hofstätter*, Einführung in die Sozialpsychologie, 347 ff. u. a. m.
[9] Vgl. dazu *K. Frielingsdorf*, Lernen in Gruppen, Zürich 1973, 171 ff; *L. Rosner*, Moderne Führungspsychologie, München 1970, 56 bietet einen guten Überblick über die Quellen der Autorität.

Die wichtigsten Kurseinheiten waren:

- Einschätzen und Überprüfen der eigenen Führungsstile mit Hilfe des Führungsgitters.
- Nonverbale Übungen zur Verdeutlichung und Bearbeitung der persönlichen Führungsproblematik.
- Überprüfen des eigenen Führungsverhaltens durch Aufstellen einer Rangliste von verschiedenen Führungs-Verhaltensweisen im kirchlichen Bereich.
- Einzel- und Gruppenmeditationen und -gespräche zur religiösen Vertiefung der Themen: Macht, Einfluß, Verantwortung, Gehorsam, Demut etc.
- Analyse und kritisches Überprüfen des eigenen Führungsverhaltens mit Hilfe des Videorecorders.
- Diagnose und Bearbeitung von Gruppenproblemen und -konflikten in Rollenspielen und echten Teamsitzungen mit gezielter Beobachtung und Feedbackgesprächen.
- Vorbereitung und Durchführung von Entscheidungen in Gruppen.
- Erstellung eines Aktionsplans zur konkreten Verbesserung des eigenen Führungsverhaltens mit Hilfe der Kräftefeldanalyse.

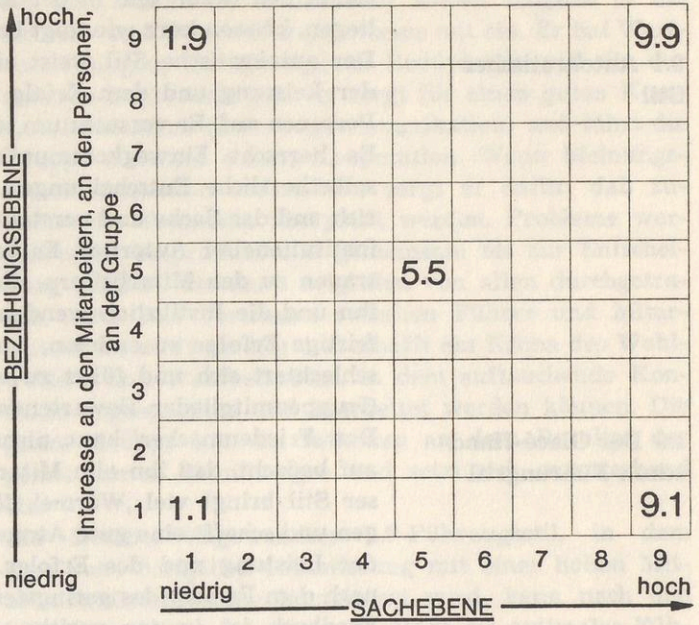
Im Rahmen dieses Artikels können wir leider nur auf zwei Elemente des Führungstrainings ausführlicher eingehen: das Führungsgitter und die Kräftefeldanalyse.

1. Das Führungsgitter

Als Einführung in die verschiedenen Führungsstile benutzten wir das von R. R. Blake entwickelte und von uns etwas modifizierte Führungsgitter (Managerial Grid) [10]. Dieses Modell des Führungsgitters bietet auch dem psychologisch nicht besonders geschulten Teilnehmer die Möglichkeit, sein Führungsverhalten zu untersuchen und auf seine Auswirkungen auf andere hin zu befragen. Es geht davon aus, daß das alte Autoritäts-Gehorsam-Denken in einer Welt mit einem relativ hohen Bildungsgrad und Lebensniveau und mit Menschen, die versuchen, selbständig zu handeln, weithin überholt ist. Das partizipativ-partnerschaftliche Führungsverständnis, das in dieser Theorie empfohlen wird, sieht das Verhältnis von ‚Vorgesetztem' und ‚Mitarbeitern' so, daß eine gute Kommunikation zwischen beiden besteht und möglichst gemeinsame Vereinbarungen über die anstehenden Pläne und Entscheidungen erzielt werden.

[10] *R. R. Blake* und *J. S. Mouton* haben zahlreiche Bücher und Artikel über das Führungsgitter veröffentlicht. In deutscher Übersetzung sind bisher erschienen: „Verhaltenspsychologie im Betrieb", Düsseldorf 1971 und „Seminarmaterialien zum Grid-Seminar", hrsg. vom Hernstein Institut für Unternehmensführung der Kammer der gewerblichen Wirtschaft für Wien 1975.

Das Führungsgitter



Das Führungsgitter beschreibt und analysiert die verschiedenen Möglichkeiten der Führung von Mitarbeitern, wobei es zunächst einmal gleich ist, ob sich der Führer weiter unten oder ganz oben innerhalb der Organisation befindet. Entsprechend den zwei Grundfunktionen zeigt die horizontale Achse des Führungsgitters die Orientierung an der Sache, an der Aufgabe, sowie das Interesse für die Produktion und Leistung an, d. h. die Führung ist letztlich sachorientiert. Dagegen zeigt die vertikale Achse den Grad der Orientierung und des Interesses für die Personen und Mitarbeiter an, d. h. die Führung ist gruppen- und personen-orientiert. Die 9 Punkte geben die jeweilige Stärke der Orientierung an: 9 bedeutet eine sehr hohe und 1 eine sehr niedrige Personenorientierung.

Das Führungsgitter basiert auf diesen zwei Grundorientierungen und macht deutlich, wie sie sich gegenseitig beeinflussen. Auf diese Weise entstehen die fünf wichtigsten Führungsstile, die angewandt werden, wenn ein

Führer versucht, mit seinen Mitarbeitern oder mit seiner Gruppe Erfolge zu erzielen. Diese fünf Führungsstile, die in den Ecken und in der Mitte des Verhaltensgitters liegen, können kurz wie folgt beschrieben werden:

9.1 Autokratischer Stil

Der autokratische Stil weist eine hohe Orientierung an der Leistung und dem Erfolg und eine geringe an den Personen auf. Er versucht um jeden Preis zu produzieren. Es herrscht Einwegkommunikation. Der Leiter trifft selbstherrliche Entscheidungen, hat großes Interesse an sich und der Sache und versteht seine Funktion im Sinne institutioneller Autorität. Es besteht ein minimales Vertrauen zu den Mitarbeitern, die sich mit der Zeit gegen ihn und die Institution wenden. Dadurch sind nur kurzfristige Erfolge zu erzielen, denn das Arbeitsklima verschlechtert sich und führt zu vermindertem Einsatz der Gruppenmitglieder. Bewertendes Feedback.

1.9 Der Glacé-Handschuh-Führungstil

Der ‚Friedenmacher' kann nicht nein sagen und ist darauf bedacht, daß ihn alle Mitarbeiter gerne mögen. Dieser Stil bringt viel ‚Wärme', fördert positive Beziehungen und schafft eine gute Atmosphäre, jedoch auf Kosten der Leistung und des Erfolgs. Entscheidungen werden nach dem Prinzip des geringsten Widerstandes getroffen. Feedback ist immer positiv. Denn: ‚Entgegenkommen überzeugt alle'.

1.1 Der neutrale Laissez-faire-Stil

Dieser Stil ist von der Einstellung geprägt, ‚Nur-nichts-Böses-sehen'. Der Führer ist in der Gruppe zwar anwesend, geht aber keine Verpflichtungen ein, übernimmt keine Verantwortung, bleibt passiv und zurückgezogen und isoliert sich bis zur Entfremdung. Er hat nur geringes Vertrauen in die Gruppe und zu sich selbst und ist unsicher. Er fragt nach Regeln und unterstützt mechanische Entscheidungen. Folge: Frustrationen, schlechtes Klima und geringe Leistung.

5.5 Der Anpassungs- und Kompromiß-Führungsstil

Der Stil des ‚Schrittmachers' liegt im Zentrum des Gitters und wechselt zwischen 9.1 und 1.9. Dieser Führungstyp wird meist aktiv, wenn Probleme und Krisen auftauchen. Er hat die Einstellung: nur nicht zu hart und zu schnell vorgehen, sonst könnte man als Antreiber angesehen werden; aber auch nicht alles den Leuten überlassen, das könnte als Weichheit ausgelegt werden. Wir wollen sehen, daß wir Resultate erzielen, aber ohne uns ‚umzubringen'. Auf diese Weise werden kleine Fortschritte gemacht und akzeptable Leistungen erzielt, aber in einem viel geringeren Ausmaß, als tatsächlich möglich wäre. Das Vertrauen wechselt und die Entscheidungen werden gewöhnlich durch Abstimmung herbeigeführt. Viele Kompromisse durch Vermittlung.

9.9 Der partizipative Führungsstil

Dieser Stil hat gleichermaßen eine hohe Sach- und Beziehungs-Orientierung. Ein solcher Führertyp ist flexibel und bezieht die Mitarbeiter soweit möglich in die Arbeits- und Entscheidungsprozesse mit ein. Er hat Wertvorstellungen, die die eigenen Bedürfnisse und die der anderen berücksichtigen. Er sorgt für einen guten Kommunikationsfluß (Zweiwegkommunikation) und führt die Gruppe zu einer echten Kooperation. Wenn Meinungsverschiedenheiten auftauchen, sorgt er dafür, daß zunächst die Tatsachen überprüft werden. Probleme werden offen besprochen und gemeinsam bis zur Entscheidung geführt, die dann möglichst von allen durchgetragen wird. Das Vertrauen zwischen Führer und Mitarbeitern ist wechselseitig und schafft ein Klima des Wohlwollens und Wohlbefindens, in dem auftauchende Konflikte angesprochen und bearbeitet werden können. Die ganze Gruppe hat ein Interesse an dem Resultat der gemeinsamen Bemühungen und setzt sich entsprechend ein.

Ein flexibel angewandter 9.9-Führungsstil, in dem eine hohe Aufgaben-Orientierung mit einer hohen Mitarbeiter-Orientierung kombiniert wird, kann nach den bisherigen Untersuchungsergebnissen als optimales Führungsverhalten angesehen werden.

In diesem Zusammenhang ist es noch bedeutsam, daß jeder Vorgesetzte nicht nur einen *Haupt-Führungsstil* besitzt, sondern in Situationen der Spannung, des Streß und des Konfliktes einen oder mehrere *Ersatzstile* verwendet. Wenn z. B. ein Führer bei seinen Mitarbeitern mit seinem Hauptstil auf Schwierigkeiten stößt, kann jeder Führungsstil mit jedem anderen als Ersatzstil auftreten. So ist es sogar möglich, daß ein 1.9-Führer, wenn er stark herausgefordert wird, im 9.1-Stil reagiert. Ein Vorgesetzter, der sich gewöhnlich nach dem partizipativen 9.9-Stil verhält, kann bei dauerndem Widerstand der Gruppe in einem 5.5-Kompromißstil einen Ausweg suchen, der wenigstens teilweise beide Seiten zufriedenstellt. Andere Führer weichen bei Druck oder Enttäuschung auf eine resignierende 1.1-Position zurück. Grundsätzlich ist also jede Kombination zwischen den Stilen des Führungsgitters im Sinne von Haupt- und Ersatzstilen möglich.

In einer nachfolgenden Übung hatten die Teilnehmer Gelegenheit, verschiedene Verhaltensweisen in Gruppen (Beteiligung, Kritik geben und annehmen, Beachtung und Anerkennung in der Gruppe) den einzelnen Stilen des Führungsgitters zuzuordnen und ihre eigenen Haupt-

und Ersatzstile herauszufinden. Die Selbsteinschätzung wurde dann mit Hilfe eines vorgegebenen ‚Schlüssels' und durch ein Feedbackgespräch in Kleingruppen überprüft.

2. Die Kräftefeldanalyse und die Veränderung des Führungsverhaltens

Für die folgende Selbst- und Fremdeinschätzung der persönlichen Fähigkeiten und Schwierigkeiten in der Führung von Gruppen wurde gewöhnlich ein ganzer Tag angesetzt, der den Lernerfolg des gesamten Kurses wesentlich mitbestimmte. Denn hier sollte der Grundstein für die Verbesserung der Zusammenarbeit und Führung durch eine gezielte Verhaltensänderung gelegt werden. Zunächst wurde das Ziel der Kurseinheit vorgestellt und erklärt: Die Teilnehmer sollten an Hand der bisherigen Erfahrungen ihre Fähigkeiten und Schwierigkeiten im Bereich der Führung und Kooperation feststellen und überprüfen. Nach dieser Analyse entschieden sich die Teilnehmer, an welchem Führungsproblem sie in nächster Zeit arbeiten wollten. Sie formulierten einen entsprechenden Veränderungswunsch, erstellten dazu eine Kräftefeldanalyse und fertigten einen konkreten Aktionsplan an.

In einem ersten Schritt hatten die Teilnehmer 60 Minuten Zeit zur Selbstreflexion, bei der folgende Fragen zu beantworten waren:

1. Welche Fähigkeiten besitze ich als Vorgesetzter und Führer einer Gruppe?
2. Welche Führungsstile (Haupt- und Ersatzstile) sind bei mir vorherrschend?
3. Welche Schwächen und Hauptschwierigkeiten habe ich im Bereich der ‚Führung'?
4. Formulieren Sie aus den obigen Erkenntnissen und den Erfahrungen des Kurses einen möglichst konkreten Verhaltensänderungswunsch und erstellen Sie eine Kräftefeldanlayse mit einem durchführbaren Aktionsplan.

Die *Kräftefeldanalyse* (Force-Field-Analysis) geht auf den Sozialpsychologen Kurt Lewin zurück [11], nach dem der Mensch in seinem Verhalten und Handeln von den verschiedensten Kräften beeinflußt und bestimmt wird. Aus diesen Kräften, die im Menschen selbst und in seiner Umwelt liegen, ergibt sich für das menschliche Verhalten — analog zum Magnetfeld — ein sogenanntes Kräftefeld. In diesem Kräftefeld, das man für jedes einzelne Verhalten aufstellen kann, lassen sich im Hinblick

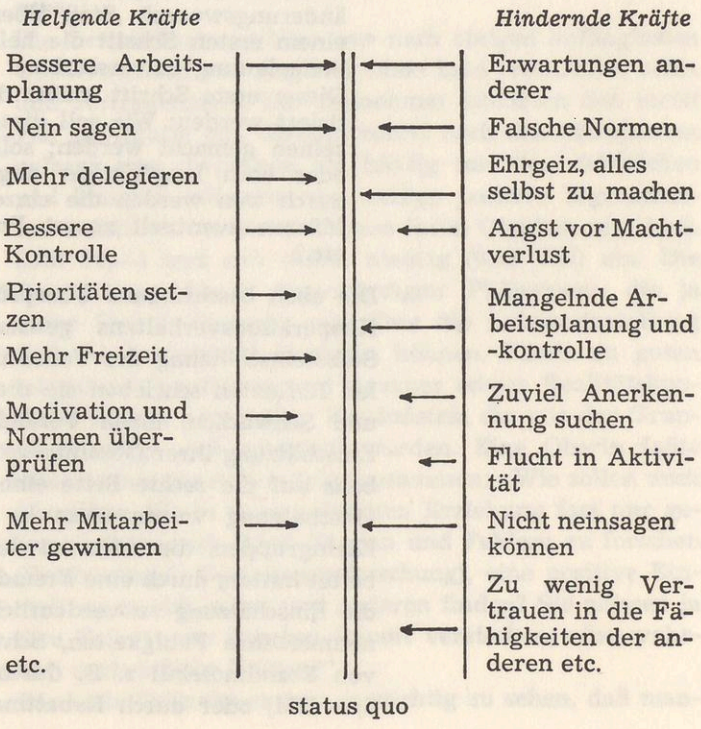
[11] *K. Lewin*, Feldtheorie in den Sozialwissenschaften, Bern—Stuttgart 1963. Natürlich kann das Führungsverhalten nicht allein durch intellektuelle Einsicht verbessert und verändert werden. Hinzu kommen muß die emotionale Lernerfahrung und das praktische Einüben.

auf eine Verhaltensänderung zwei Arten von Kräften unterscheiden: die *helfenden* und *hindernden* Kräfte. Wenn ich also ein Fehlverhalten ändern will, muß ich das entsprechende Kräftefeld, das sich aus den helfenden und hindernden Kräften ergibt, verändern, d. h. hindernde Kräfte abbauen und helfende Kräfte verstärken. Denn bleiben die Kräfte, die ein Verhalten bedingen, gleich, so kann sich das Verhalten nicht ändern.

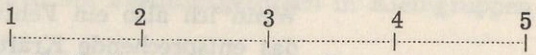
Am Beispiel Überarbeitung

Ein Beispiel kann am besten den Ablauf einer Kräftefeldanalyse verdeutlichen:

1. Ein Kursteilnehmer macht die *Problemanalyse* (vgl. Frage 1 und 2 oben) und stellt fest, daß seine ständige Überarbeitung und der damit verbundene Streß das größte Hindernis für eine gute Kooperation und Führung ist.
2. Auf Grund dieser Erkenntnis will er diesen Störfaktor beseitigen und formuliert einen entsprechenden *Veränderungswunsch: ‚Stop Überarbeitung'* (oder meine Arbeit einschränken)!
3. Er fertigt ein Kräftefeld für seinen Veränderungswunsch: ‚Stop Überarbeitung' an und stellt die helfenden und hindernden Kräfte zusammen:



4. In einem nächsten Schritt werden die einzelnen Kräfte im Hinblick auf die Stärke ihres Einflusses bewertet.



geringer Einfluß mittler. Einfluß starker Einfluß

Die entsprechenden Zahlen von 1 bis 5 werden den einzelnen Kräften je nach dem Grad ihres Einflusses zugeordnet. Um einen besseren Überblick zu bekommen, kann man die Stärke des Einflusses der hindernden und helfenden Kräfte auch noch durch die Länge eines Pfeiles ausdrücken, wie wir es unter Punkt 3 angedeutet haben.

5. Nachdem die für die Veränderung bedeutsamen helfenden und hindernden Kräfte gegenübergestellt und in ihrem Einfluß abgeschätzt sind, folgt in einem nächsten Schritt der *Aktionsplan*. Der Teilnehmer sucht nach Möglichkeiten, wie er hindernde Kräfte abbauen und helfende verstärken kann. Wichtig ist für diesen Aktionsplan, daß er kleine, durchführbare Schritte mit entsprechenden Kontrollen enthält, damit sich die für das Gelingen so wichtigen Erfolgserlebnisse einstellen. Die Teilnehmer wissen meist aus eigener Erfahrung, daß die großen, wohlgemeinten Exerzitienvorsätze u. a. deshalb nicht realisiert wurden, weil sie zu zahlreich und allgemein angelegt waren. So wäre z. B. sinnlos, sich einfach vorzunehmen, ein besserer Vorgesetzter zu werden.

   In unserem Beispiel könnte man etwa für den Veränderungswunsch ‚Stop Überarbeitung' versuchen, in einem ersten Schritt die helfende Kraft ‚bessere Arbeitsplanung' zu verstärken.

   Dieser erste Schritt müßte dann noch weiter konkretisiert werden: Wie soll diese Arbeitsplanung im einzelnen gemacht werden; soll sie täglich, wöchentlich oder noch langfristiger angesetzt werden; wie und durch wen werden die einzelnen Schritte überprüft? Müssen eventuell zuerst Prioritäten gesetzt werden etc.?

Die oben beschriebene Überprüfung des Führungs- und Kooperationsverhaltens geschah zunächst durch eine Selbsteinschätzung der Teilnehmer. In einer individuellen Reflexion schrieben sie die wichtigsten Fähigkeiten und Schwächen, ihren Veränderungswunsch sowie die Einschätzung ihrer Gesamtpersönlichkeit und ihres Glaubens auf die rechte Seite eines Plakates. Diese Selbsteinschätzung wurde dann in einem Gespräch in den Kleingruppen, die während des Kurses zusammengearbeitet hatten, durch eine Fremdeinschätzung ergänzt. Um die Einschätzung zu verdeutlichen, bewerteten die Teilnehmer ihre Fähigkeiten, Schwächen etc. in einer Art von Sozialmolekül z. B. durch Geldstücke (10 Pfg. bis 5,— DM) oder durch Rabattmarken oder einfach durch

Zahlen. Durch diese Qualifizierung wurde klarer sichtbar, wie hoch der einzelne seine Fähigkeit, sich selbst oder seinen Glauben einschätzte. Gewöhnlich legte der Teilnehmer, der ein Feedback wünschte, sein Plakat in die Mitte des Kreises, erklärte kurz seine eigenen Einsichten und bat dann die Gruppe um die Fremdeinschätzung seiner Stärken und Schwächen und um Hilfen für den Aktionsplan. Jedem Teilnehmer standen etwa 50 Minuten zur Verfügung. Das Feedback der Gruppenmitglieder wurde dann auf die linke Seite des Plakates geschrieben und entsprechend qualifiziert.

Diese Kurseinheit, die bis in den Abend hinein dauerte (es darf kein Zeitdruck entstehen!), wurde von den meisten Teilnehmern als die fruchtbarste und intensivste Lernerfahrung bezeichnet. Für viele Seelsorger und kirchliche Mitarbeiter waren diese Intensiv-Gespräche ein einmaliges Erlebnis. Sie konnten erfahren, daß die anderen Teilnehmer ähnliche Schwierigkeiten hatten und wie sie ihre Probleme zu lösen suchten. Sie konnten auch erleben, wie Seelsorger — bei einer durchaus kritischen Einstellung — ihren Beruf mit Freude und Engagement ausüben.

Zusammenfassung

Ohne hier im einzelnen auf die Feedbackgespräche eingehen zu können, läßt sich zusammenfassend folgendes sagen:

Die Gesprächsatmosphäre war nach einigen anfänglichen Unsicherheiten und Ängsten schon bald erstaunlich offen und vertrauensvoll. Die Teilnehmer schätzten sich meist viel zu negativ ein. Obwohl zuerst nach den Fähigkeiten gefragt war, begannen sie häufig mit den Schwächen und konnten teilweise nur wenige positive Eigenschaften aufzählen. Andere schätzten ihren Glauben sehr hoch (DM 10,—) und sich selbst niedrig (0,50 DM) ein. Die Besprechung dieser ‚frag-würdigen' Phänomene, die ja unter Umständen sehr viel über die Lebenseinstellung und die Religiösität aussagen können, führte zu guten religiösen Gesprächen und zu einer echten Realitätskontrolle für die notorischen Pessimisten, die von der Gruppe ermutigt und verstärkt wurden. Eine Oberin faßte diese Erfahrungen wie folgt zusammen: „Wie sollen auch Menschen, die in ihrer religiösen Erziehung fast nur gelernt haben, nach ihren Sünden und Fehlern zu forschen (Beichtspiegel, Gewissenserforschung), eine positive Einstellung zu sich selbst und anderen finden? Sie müssen ja ihre Talente aus falscher Demut verstecken, eine wahrhaft unchristliche Haltung".

Für viele Teilnehmer war es wichtig zu sehen, daß man-

che ihrer Schwächen von den anderen gar nicht so stark empfunden wurden, und daß sie selbst Fähigkeiten hatten, die ihnen bisher kaum bewußt waren. Deshalb wurden gelegentlich auch Veränderungswünsche neu formuliert und Aktionspläne verbessert und konkretisiert. Zum Abschluß schrieben die Teilnehmer einen Brief an sich selbst, dessen wesentlicher Inhalt eben dieser verbesserte Aktionsplan war. Die anderen Gruppenmitglieder konnten ihr Feedback und ihre Wünsche jeweils beilegen, bevor jeder seinen Brief zumachte und frankierte. Diesen Brief erhielten die Teilnehmer dann etwa drei Monate später als ‚heilsame Erinnerung' an ihre Veränderungspläne zugeschickt.

Die Auswertung der bisherigen Führungstrainings zeigt, daß ein großes Interesse für Kurse besteht, die Hilfen für die Führungsaufgaben im kirchlichen Bereich anbieten. Die Überprüfung der geplanten Verhaltensänderung in Aufbaukursen und in Einzelauswertungen war recht ermutigend. Die meisten Teilnehmer haben ernsthaft an der Verbesserung ihres Führungsverhaltens gearbeitet und konnten in ein bis zwei Jahren oft erhebliche Fortschritte erzielen.

Dieter Emeis

Gruppen als Mitträger der Gemeinde

Über mehr grundsätzliche Fragen der Gemeindetheologie, wie sie insbesondere in Heft 2 und 3/1975 dieser Zeitschrift diskutiert wurden, hinaus bedarf es immer wieder einer Konkretisierung in der Weise, daß Seelsorger, Pfarrgemeinderäte u. a. auf neue Möglichkeiten aufmerksam werden, wie die Gemeinden und ihre gottesdienstlichen Feiern lebendiger, der Glaube und das christliche Zeugnis echter, die Hinwendung zum Nächsten und zu den Problemen der Gesellschaft evangeliumsgemäßer werden können. Diesem Anliegen will der folgende Beitrag (der auf Vorträge und Diskussionen eines vom Österreichischen Pastoralinstitut mit D. Emeis veranstalteten theologischen Tages zurückgeht) dadurch dienen, daß er zeigt, wie an den Grundaufgaben der Gemeinde lebendige Gruppen gebildet werden können, die nicht nur zur Verwirklichung dieser Aufgaben und zur Verlebendigung der Gemeinde beitragen, sondern eine „Subkultur" christlichen Feierns, Mitleidens, Trauerns usw. schaffen können. *red*

1. Ausgangsüberlegungen

1.1 Die Bedeutung von Gruppen für das Subjektbewußtsein der Gemeinde

In der neueren Theologie der Gemeinde wird in einer breiten Übereinstimmung hervorgehoben, daß die christliche Gemeinde nicht als Objekt von Seelsorgern, sondern als Subjekt der kirchlichen Heilssendung zu verstehen ist[1]. Zugleich sind faktisch in Gemeinden zusammen mit einer überkommenen Praxis Bewußtseinsstrukturen wirksam, in denen sich ein Subjektbewußtsein der Gemeinde nur sehr begrenzt entwickelt. Sucht man nach Möglichkeiten, hier Veränderungen anzustoßen, so ist nüchtern anzuerkennen, daß die normalen Gemeinden zu groß sind, um sich als ganze Gemeinde „im Gleichschritt" verändern zu können. Immer wichtiger werden für die Pastoral Gruppen in der Gemeinde, die gemeinsam lernen, d. h. zu Veränderungen in ihren Einsichten, Einstellungen und Verhaltensweisen finden. Die Gemeinde trägt das eine Zeugnis und die eine Aufgabe, das Zeugnis Lebensgestalt annehmen zu lassen, nicht als homogene, undifferenzierte Gruppe, sondern in der Verschiedenheit ihrer Gruppen (und auch Einzelbegabungen). Gemeindebildung wird so weitgehend durch Gruppenbildung in der Gemeinde realisiert. Die Gruppen können sich als Subjekte ihres Lebens und, sofern sie sich als Gruppen in der Gemeinde begreifen, auch als Mitsubjekte der Gemeinde verstehen. Dies setzt allerdings voraus, daß die Gruppen nicht zur Sekte in der Gemeinde werden. Sie müssen mit anderen Gruppen in der Gemeinde kommunizieren, Impulse in die Gemeinde geben und von ihr annehmen. Sie müssen versammlungsbereit und -fähig bleiben. Bei der Gemeindeleitung setzt dies voraus, daß sie Gemeinde auch als Versammlung von Gruppen in der Gemeinde versteht.

1.2 Merkmale und Unterschiede von Gruppen

Unter Gruppen werden im folgenden verstanden Gemeinschaften von etwa 5 bis 12 Mitgliedern, die sich über einen längeren Zeitraum in relativ regelmäßigen Abständen treffen, um gemeinsame Anliegen gemeinsam anzugehen. Wichtig ist das Entstehen eines Wir-Bewußtseins, das sowohl eine Identifikation der Gruppenmitglieder mit der Gruppe anzeigt als auch einen Interaktionsraum voraussetzt, in dem die gemeinsamen Anliegen durch die Differenzierung von Rollen gemeinsam getragen werden. Gruppen in diesem Sinne sind Subjekte ihres Lebens. „Längerer Zeitraum" kann heißen, daß sich die Gruppe für einen vorher festgesetzten Zeitraum (etwa zur Realisierung eines Projektes) bildet, daß man offen läßt, wie lange die Gruppe bestehen soll, oder

[1] Siehe z. B. *K. Lehmann*, Was ist eine christliche Gemeinde?, in: Internationale katholische Zeitschrift (1972) 486.

daß man auf einen Kreis mit jahrelanger Kontinuität bedacht ist.

Für den Aufbau und das Bestehen einer Gruppe ist die Übereinstimmung in den Zielen von entscheidender Bedeutung [2]. Ohne die Vielfalt der Gruppen im gemeindlichen Leben in eine Typologie zu pressen, kann es für theoretische und konzeptionelle Überlegungen wichtig sein, etwa folgende Gruppen zu unterscheiden:

a) Vorwiegend auf Kommunikation ausgerichtete Gruppen;
b) Gruppen, die sich um Aufgaben bilden;
c) Gesprächskreise, die Fragen des Glaubens, der Erziehung usw. erörtern;
d) Gruppen, die sich um eine intensivere christliche Spiritualität bemühen.

Zweifellos kann der Aufbau und die Verlebendigung von Kommunikation zwischen Gemeindemitgliedern schon als ein eigenwertiges Ziel von Gruppenbildung gerechtfertigt werden. Dies gilt insbesondere in den Gemeinden, in denen die Brüchigkeit und Sinnentleerung der zwischenmenschlichen Beziehungen das Leben bedroht [3]. Doch ist es auch berechtigt und notwendig, die Bedeutung der Gruppen in der Gemeinde einmal unter der umfassenderen Frage der Aufgabe einer Gemeinde anzugehen. Dabei ist zu erwarten, daß sich das Ziel der Kommunikation in ein gefächertes Zielspektrum einordnen läßt. Zum anderen zeigt die Erfahrung, daß sich gerade auch an gemeinsam erkannten und angegangenen Aufgaben Gemeinschaft unter Menschen bildet. Der Verlust an zwischenmenschlicher Gemeinsamkeit dürfte unter anderem auch mit einem verbreiteten Gefühl der Aufgabenlosigkeit in unserer Gesellschaft zusammenhängen.

2. Gruppenbildung an den Grundaufgaben der Gemeinde

Die Theologie der Gemeinde benennt als Grundaufgaben der Gemeinde die klassische Dreiheit: Martyria, Liturgia und Diakonia [4].

2.1 Grundaufgaben der Gemeinde

Martyria umfaßt die Sendung zum Glaubenszeugnis in Verkündigung, Katechese, missionarischem Apostolat.

Liturgia umfaßt die gottesdienstlichen Versammlungen als Feiern des Glaubens.

Diakonia umfaßt die verschiedenen Formen der Bewäh-

[2] Vgl. dazu *D. Emeis — K. H. Schmitt*, Kleine Methodik der Erwachsenenbildung in der Kirche, Freiburg 1974, 76—83.
[3] Vgl. *H. E. Richter*, Die Gruppe. Hoffnung auf einen Weg, sich selbst und andere zu befreien, Reinbek bei Hamburg 1972, insbesondere die Einleitung 9—53. Einige dieser Überlegungen sind aufgegriffen bei *D. Emeis*, Die Gruppe in der Kirche, in: Diakonia 4 (1973) H. 4, 223—234.
[4] Siehe z. B. *K. Lehmann*, a. a. O. 490—496.

rung des verkündigten und gefeierten Glaubens in der Hinwendung zum Nächsten.

Zu betonen ist, daß diese Aufgaben sich gegenseitig für ihre Lebendigkeit und Christlichkeit brauchen und nicht als Nebeneinander verstanden werden dürfen. „Wo die Verkündigung nicht in Besinnlichkeit und Gottesfurcht wurzelt, wird sie nichtssagend und geschwätzig; wo sie sich nicht mehr in der Liebe bewährt, wird sie Ideologie; ein Gottesdienst, der nicht mehr vom lebendigen, deutenden Wort getragen wird, vedorrt zum Ritus; eine Liturgie, die nicht mehr neu in die Sendung ruft, verkümmert zum ‚Kult', mit dem eine nach innen gewandte Gemeinde ‚versorgt' wird; ohne lebende Erneuerung aus dem erweckenden Gotteswort erlahmt die Hingabekraft und der Mut der Liebe; Caritas ohne Gottesliebe wird leicht zum legalistischen Betrieb" [5].

Gemeinde als Subjekt, als Träger dieser Grundaufgaben kann nicht meinen, daß jeder in der Gemeinde jedes trägt. Es kann aber meinen, daß sich an begrenzten Aufgaben, die diesen Grundaufgaben zugeordnet sind, Gruppen bilden, die diese Aufgabe als ihre Aufgabe identifizieren und übernehmen und in dem Bewußtsein, damit eine Aufgabe der Gemeinde zu tragen, sich als Mitsubjekt der Gemeinde verstehen. Es kann also wichtig sein, ein Konzept zu entwerfen, wie sich an den Grundaufgaben einer Gemeinde Gruppen als Mitträger des Gemeindelebens bilden können. Ein solches Konzept kann einmal helfen, bestehende Gruppen in eine pastorale Gesamtvorstellung einzuordnen. Zum anderen kann die Übersicht bei der Frage helfen, welche auf Aufgaben bezogene Gruppenbildungen in der konkreten Gemeinde möglich und vorrangig wichtig sind. Dem soll der folgende Auflistungsversuch mit einigen Beispielnennungen dienen. Er erhebt nicht den Anspruch auf Vollständigkeit, sondern will als Medium für eine konkretisierende pastorale Aufmerksamkeit verstanden werden.

2.2 Martyria

Apostolatsgruppen

Eine Form sind Gruppen des Wohnviertelapostolates, wenn diese in ihrer Intention über die Kontaktaufnahme hinausgehen. Diese Gruppen können z. B. das Glaubensgespräch mit den sog. Fernstehenden suchen und deren Schwierigkeiten mit der Kirche bzw. Gemeinde in die Gemeinde zurückmelden. Oder die Gruppen können ihre Besuche in einem bestimmten Zeitraum mit einem konkreten pastoralen Anliegen verbinden, z. B. mit der Werbung um Teilnahme an Glaubensgesprächen in der österlichen Bußzeit.

5 Ebd. 495.

Gruppen zur Vorbereitung gottesdienstlicher Verkündigung

Dabei kann es sich um einen Kreis handeln, der regelmäßig mit dem Prediger Predigt-Vorgespräche führt. Es können auch Kreise sein, die die Verkündigung an bestimmten Sonntagen wie dem Familiensonntag, dem Weltmissionssonntag, dem Sonntag der geistlichen Berufe usw. vorbereiten.

Verschiedene Gruppen der Gemeindekatechese:

Die Beteiligung von Erwachsenen an der Sakramentenkatechese hat in vielen Gemeinden in den vergangenen Jahren zu ermutigenden Erfahrungen geführt und gezeigt, daß gerade in diesem Aufgabenfeld Gruppen als Mitträger einer Aufgabe der Gemeinde wirksam werden können.

Katechetische Teams zur Sakramentenkatechese

Teams für katechetische Parallelgottesdienste am Sonntag [6]

Es werden für die verschiedenen Altersgruppen der Kinder am Sonntag während des Wortgottesdienstes der Gemeinde in einem eigenen Raum katechetische Wortgottesdienste angeboten. Die Kinder kommen erst zur Gabenbereitung zum Gemeindegottesdienst dazu. Für diese Aufgabe, die im Anspruch sehr unterschiedlich angesetzt werden kann, lassen sich relativ leicht Helfergruppen gewinnen. (Es sei kurz vermerkt, daß die evangelische Kirche in Deutschland etwa 40.000 Kindergottesdiensthelfer hat.)

Trägergruppen für Glaubensgespräche

Es zeigt sich, daß katechetische Angebote für verschiedene Zielgruppen in der Gemeinde wie Eltern, Jugendliche in einem sog. Jugendkatechumenat, für ältere Gemeindemitglieder usw. oft ein besonderes Gewicht und Gesicht bekommen, wenn sie nicht nur von einer Person organisiert werden, sondern von einer Gruppe getragen werden, die die gemeinsame Aufgabe bespricht, gestaltet und aufgabenteilig angeht.

Kontaktkreis „Missio“

Das Anliegen der Weltmission kann durch einen solchen Kreis kontinuierlich in der Gemeinde beheimatet werden. Dieser Kreis sollte allerdings über das reine Werben für die Zeitschriften hinausgehen und z. B. ab und zu Informationen über die Mission in den Gemeindegottesdienst geben, dort auf einen besonders wichtigen Artikel in den Zeitschriften aufmerksam machen, Fürbitten formulieren u. ä.. Dieser Kreis kann dann auch den Weltmissionssonntag vorbereiten.

2.3 Liturgia

Lektoren

Die Chancen dieses Dienstes sind nicht ausreichend genutzt mit der bloßen Vorleseraufgabe. Ein Kreis von Lektoren kann sich von seiner Aufgabe her auch als Gruppe verstehen, die sich in besonderer Weise um die Heilige Schrift bemüht und — etwa in Predigtvorgesprächen — die gottesdienstliche Verkündigung mitträgt.

[6] Vgl. Kongregation für den Gottesdienst: Direktorium für Kindermessen vom 1. Nov. 1973 Nr. 17.

Ministranten

Auch hier kann die Gruppe von ihrer Aufgabe her motiviert werden, sich mit Bedeutungs- und Gestaltungselementen der Eucharistie und besonderer gottesdienstlicher Feiern zu befassen.

Chor/Schola/Vorsänger

Die Liturgiereform hebt die Funktion dieser Rollen auf neue Weise hervor. Auch hier kommt es darauf an, daß in Gruppen nicht nur gleichsam technisch das Singen geübt wird, sondern ein reflektiertes Bewußtsein ihres Beitrages zur Liturgie wächst und auch die Inhalte, die in den Gottesdienst eingebracht werden, bedacht und angeeignet werden.

Liturgieausschuß

Viele Pfarrgemeinden haben einen solchen Ausschuß gebildet. Es zeigt sich gerade auch bei Ausschüssen dieser Art, daß sie nur dann zu einer fruchtbaren Mitträgerschaft kommen, wenn sie eine Lerngruppe bilden, die sich in kontinuierlichen Gesprächen der Erfahrungsverarbeitung mit Fragen der liturgischen Bildung und Mitverantwortung befassen.

Trägergruppen für besondere Gottesdienste

In vielen Gemeinden gibt es mehr oder minder regelmäßige Gottesdienstangebote für bestimmte Zielgruppen wie Kinder, Frauen und Mütter, Rentner, Jugendliche. Doch nicht nur an Gruppen, die diese Gottesdienste vorbereiten, für sie werben und in ihnen Aufgaben übernehmen, ist zu denken. Ein anderes Beispiel wären Gruppen, die bei Beerdigungsmessen den Trauernden, die oft mit Gottesdienst nur wenig vertraut sind, Gottesdienstgemeinschaft anbieten.

2.4 Diakonia

Kreis für häusliche Krankenpflege

In einem solchen Kreis können sowohl die zusammenfinden, die bereit und fähig sind, in anderen Familien bei der Krankenpflege zu helfen, als auch die, die in der eigenen Familie ein krankes Familienmitglied pflegen. Es ginge in einem solchen Kreis sowohl um die pflegerische Weiterbildung als auch um geistliche Anregungen für den eigenen Dienst wie für die Kranken. Schließlich kann der Kreis auch die Gemeinde mit ihren Kranken verbinden.

Kreis für Besuche im Krankenhaus

Dieser Kreis kann in einem im Gebiet der Gemeinde liegenden Krankenhaus die Kranken, die keinen oder selten Besuch erhalten, besuchen oder zu den Kranken der Gemeinde gehen, die im städtischen Bereich oft auf verschiedene Krankenhäuser verstreut sind.

Kontaktkreise zu bestimmten Zielgruppen

Je nach der Situation der Gemeinde können in ihr bestimmte Zielgruppen eine besondere Herausforderung bedeuten. Im Bereich der Gemeinde kann eine Tagesstätte für Behinderte oder ein Altenpflegeheim liegen. Ein Kontaktkreis kann dann sowohl dort wirksam werden als auch in der Gemeinde davon berichten.

Initiativkreise für soziale Aktionen

Auch hier ist es von der jeweiligen Situation der Gemeinde abhängig, welche Initiativen notwendig und möglich sein können. Insbesondere in städtischen Neubaugebieten ist z. B. an Aktionen für einen Spielplatz der Kinder, zur Organisation von Nachbarschaftshilfen u. ä. zu denken.

Arbeitsgruppe „Misereor"

Ähnlich wie bei „Missio" kann dieser Kreis kontinuierlich das Anliegen von „Misereor" in der Gemeinde vergegenwärtigen, entwicklungspolitische Bildungsangebote für andere Gruppen der Gemeinde bereitstellen und die Aktionen in der österlichen Bußzeit vorbereiten, tragen und auswerten.

Insgesamt gilt für den Bereich der Diakonie, daß den Gemeinden viele Funktionen durch Institutionen des Sozialstaates abgenommen werden. Hier sind die Gemeinden herausgefordert, die Nöte aufzuspüren, in denen die Institutionen nicht oder nur sehr begrenzt helfen können. Dies gilt insbesondere im Bereich der *personalen Zuwendung* und des *Tröstens.* Darum greifen gerade dort, wo Menschen unter Anonymität und Beziehungslosigkeit leiden, das Angebot von Kommunikation und das gläubige Hoffnungszeugnis in den Bereich der Diakonie hinein. So können auch z. B. in einem Kreis, der sich den *älteren Gemeindemitgliedern* zuwendet, Aufgaben sowohl aus dem Bereich der Martyria wie der Liturgia und der Diakonia zusammentreffen. Das kann den besonderen Reiz und Anspruch eines solchen Kreises ausmachen.

3. Gruppen als zeitbezogene Träger der Hoffnung

3.1 Die Aufgabe der Kirche, ihr Zeugnis „subkulturell" zu gestalten

Eine Einordnung von Gruppen in der Gemeinde in eine Vorstellung, die die Grundaufgabe der Gemeinde im Blick hat, bleibt noch weitgehend formal. Sie enthält noch kein ausformuliertes Konzept von dem, wozu sich die Gemeinde in ihrer Zeit und an ihrem Ort auch inhaltlich berufen versteht. In Ergänzung des bisherigen Reflexionsrahmens soll daher eine weitere Skizze versucht werden, wie Gruppen sich als Mitträger auch inhaltlich gefüllter Ziele verstehen bzw. an solchen Zielen bilden können. Als ein Grundentwurf für eine solche Reflexion bietet sich das Dokument „Unsere Hoffnung" der Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland an[7]. Dazu muß allerdings dieses Dokument unter praktisch-theologischer Fragestellung weitergedacht werden.

Sinn- und Glaubensnot

In dem Synodenpapier wird ein auf unsere Zeit bezogenes Zeugnis christlicher Hoffnung entworfen. Es versucht, die tröstend-befreiende Kraft der der Kirche anvertrauten Botschaft und darin sich selbst konkret zu

[7] Der Text für die 2. Lesung findet sich in „Synode" 6/1975, 9—25.

verdeutlichen angesichts der *Sinn- und Glaubensnot unserer Situation.* Dabei formuliert es kritische Zeitgenossenschaft in dem Sinne, daß es gezielt auf die falschen Selbstverständlichkeiten unserer Lebenswelt gerichtet ist, um Alternativen aus der christlichen Hoffnung aufzuzeigen. Der Text hat eine breite Zustimmung gefunden. Und doch oder gerade darum drängt er zu weiterführenden Konsequenzen. Denn allein das verbale Zeugnis genügt nicht. Es muß sich in anschaulich gelebtes Leben ausgestalten.

Erst in einer von der Hoffnung geprägten „Kultur" werden die Grundüberzeugungen, von denen die Vorlage spricht, lebenswirksam vermittelbar. Dies bedeutet für die Kirche in unserer Lebenswelt, daß sie herausgefordert ist, sich als „Subkultur" innerhalb unserer gesellschaftlichen „Rahmenkultur" zu profilieren. „Rahmenkultur" will hier die Tatsache anzeigen, daß die Grundüberzeugungen, in denen alle Gruppen der Gesellschaft übereinstimmen, so allgemein sind, daß auch die gemeinsame Lebensgestalt keine deutlichen Konturen mehr zeigt. Eine pluralistische Gesellschaft ist darauf angewiesen, daß die Gemeinschaften, die in ihren Sinnüberzeugungen übereinstimmen, unsere Rahmenkultur gleichsam subkulturell auffüllen. So stellt z. B. unsere Rahmenkultur die Feiertage nur noch als freie Zeit zur Verfügung. Wie diese freie Zeit — etwa von den Kirchen — gestaltet und dadurch zum Fest wird, ist eine eigene gleichsam subkulturelle Aufgabe. Es muß zudem betont werden, daß die im Synodendokument benannten „kollektiven Gegenstimmungen" zur christlichen Hoffnung nicht nur Stimmungen sind. Sie manifestieren sich vielmehr konkret und wirksam in kulturellen Defiziten oder Fehlformen, etwa in der Dekadenz einer Kultur des Sterbens und Trauerns. In nicht wenigen Krankenhäusern steht z. B. für Sterbende nur eine Abstellkammer zur Verfügung. Die kritische Rechtfertigung der Hoffnung stellt die Kirche also vor die Aufgabe, ihr Zeugnis subkulturell zu gestalten, und zwar in der Verlebendigung von Tradition und in schöpferischer Neugestaltung. Dadurch muß die Kirche einer gefährlichen Anpassung an Fehlformen und einer nivellierenden Beschränkung auf den niedrigsten gemeinsamen Nenner unserer Rahmenkultur entgegenwirken. Durch die profilierte Gestaltung ihrer Sinnüberzeugung erfüllt die Kirche ihre Sendung für die anderen, kann sie zur Anfrage an falschen Selbstverständlichkeiten werden und korrigierende Alternativen aufzeigen.

Kulturelle Defizite und Fehlformen

3.2 Möglichkeiten von Gruppen, das kirchliche Hoffnungszeugnis mitzutragen

Die damit skizzierte Aufgabe der Kirche ist sicher umfassend als Aufgabe der Kirche innerhalb einer Gesellschaft und als Aufgabe der Gemeinde am konkreten Ort — bezogen auf die jeweilige „Ortszeit" — zu verstehen. Die Christen verbindet nicht nur ihr Bekenntnis; sie müssen auch durch gemeinsame Elemente ihres vom Zeugnis her gestalteten Lebens verbunden sein. Zugleich ist der Hinweis des Synodendokumentes aufzugreifen, daß das eine Zeugnis vielfältige Träger braucht, und hier können bestehende Elemente von Gruppen der Gemeinde besonders bewußt und anschaulich gestaltet und gepflegt werden. So soll die folgende Skizze versuchen, einige *Zeugniselemente* der Vorlage *als Gestaltungsaufgaben* aufzugreifen und jeweils in Beispielen zu veranschaulichen, wie die Aufgabe von *Gruppen* der Gemeinde in besonderer Weise angegangen werden kann.

Kultur hoffnungsvoller Sehnsucht und in ihrer Bild-, Wort- und Musiksprache

Sowohl Gruppen, die an der Gestaltung der Liturgie beteiligt sind, als auch Gruppen der Gemeindekatechese können gezielt das Anliegen aufgreifen, an die von den Verheißungen Gottes geweckten Träume von einer endgültig geheilten Schöpfung zu erinnern und sie in Bildern und Liedern lebendig zu erhalten.

Kultur christlichen Feierns

Eine der wichtigsten Aufgaben liegt hier gerade im Bereich der Familienkultur. Es können sich Gruppen gezielt der Frage zuwenden, wie die großen christlichen Feste und auch die Sonntage in der Familie vorbereitet und gestaltet werden können. Ihre Erfahrungen und Anregungen können den Familien der Gemeinde helfen, die Feste des Glaubens und die Sonntage auch in den Familien so zu begehen, daß darin unsere Hoffnung lebendig und anschaulich wird. Andere Gruppen können Feste der Gemeinde — insbesondere die Feier der Osternacht mit ihrem nicht nur liturgischen Umfeld — vorbereiten.

Kultur der Leidens- und Mitleidensfähigkeit

Der Arbeitskreis „Misereor" kann z. B. über entwicklungspolitische Bildungsarbeit, die auch andere leisten, hinaus die geistliche Praxis eines Solidaritätsfastens am Freitag üben und bei anderen anregen, um sich selbst gelegentlich spüren zu lassen, was für viele Menschen alltägliche Lebenswirklichkeit ist, und dies mit der Tradition der Kreuzesfrömmigkeit vermitteln.

Kultur christlichen Sterbens und Trauerns

Es gibt noch Gemeinden, in denen bei einem Todesfall Nachbarn und Freunde Hilfsdienste übernehmen, sich im Trauerhaus versammeln und den Trauernden eine Gebetsgemeinschaft anbieten, in der sie den Trauernden beistehen, in christlicher Hoffnung zu trauern. In anderen Gemeinden, in denen es kaum mehr solche gewachsenen Kontakte und Formen gibt, kann es für Trauernde

eine Hilfe sein, wenn ihnen eine Gruppe sowohl bei den oft belastenden Formalitäten hilft als auch mit ihnen betet und den Gottesdienst bei der Beerdigung feiert.
Anregungen ähnlicher Art lassen sich aus noch anderen Passagen des Synodendokumentes gewinnen. Die Beispiele sollen nur anzeigen, wie sich aus der Frage, wie das Zeugnis der christlichen Hoffnung in unserer Lebenswelt Gestalt gewinnen kann, Orientierungen ergeben, die über eine bloße Betriebsamkeit in der Gemeinde hinausführen und Möglichkeiten erkennen lassen, Gruppen in der Gemeinde als Mitträger der Sendung der Kirche in unserer Gesellschaft zu inspirieren.

4. Aktivierung des „Glaubenssinnes" in Gruppen

Die bisherigen Überlegungen machen unmittelbar auf die besonderen Lernchancen aufmerksam, die in den hiermit intendierten Gruppen der Gemeinde bestehen [8]. Befassen sich Gruppen in der Gemeinde mit der Frage, wie sie die Grundaufgaben der Gemeinde und ihr Hoffnungszeugnis in unserer Lebenswelt mittragen können, so werden sie zu einem Ort, an dem in besonderer Weise Motivationen für theologische und spirituelle Bildungsarbeit lebendig werden. Dies gilt auf eine doppelte Weise: Einmal hat das konkrete Anliegen bzw. Projekt eine Anforderungsstruktur. Um es gemeinsam angehen zu können, müssen die Gruppenmitglieder lernen. Zum anderen führt jede christliche Praxis bei ihrer kritischen Reflexion immer auch in größere theologische Zusammenhänge. Die besondere Chance theologischer Bildungsarbeit in diesen Gruppen besteht darin, daß sie auf Praxis bezogen ist und Gespräche ermöglicht, in denen Erfahrungen der Gruppenmitglieder und Impulse der Theologie einander gleichberechtigt begegnen können. In diesem Zusammenhang kann es zu einer Aktivierung des „Glaubenssinnes" kommen [9], die bei nur theoretischer Beschäftigung mit theologischen Fragen kaum zu erwarten ist. Und durch die Eigenverantwortung der Gruppe für ihr Leben und ihre Aufgabe, die eine Mitverantwortung der Gemeindeleitung für die Integration der Gruppe in die Gemeinde nicht ausschließt, ist in diesen Gruppen auch eine theologische Bildungsarbeit realisierbar, die sich als gemeinsame Meinungs- und Willensbildung in der Kirche versteht [10]. In dieser Perspektive begegnen sich Aufgaben der Bildungsarbeit, die für spe-

8 Auf die Lernchancen in Projektgruppen weist besonders nachdrücklich hin *P. Siller*, Thesen zur Weiterentwicklung der Erwachsenenkatechese, in: KatBl 99 (1974) 167.
9 Siehe *A. Exeler*, Die Bedeutung der theologischen Erwachsenenbildung für Kirche und Gesellschaft, in: Erwachsenenbildung 16 (1970) 69—82.
10 Vgl. *E. Feifel*, Erwachsenenbildung. Glaubenssinn und theologischer Lernprozeß, Zürich — Einsiedeln — Köln 1972, 27—33.

zifische Lernchancen aufmerksam ist, mit Aufgaben des Gemeindeaufbaus [11]. Die Gemeinde muß, kann und will oft in ihren Gruppen lernen, um Gemeinde zu sein. Die Bildungsarbeit findet in den Gruppen einen Raum, in dem die Lernsituation unmittelbar mit der Lebenssituation verbunden ist. In diesen Gruppen kann es über die theologische Einsicht, daß die Gemeinde Träger ihres Lebens ist, hinaus zu einer entsprechenden Praxis dieser Einsicht kommen.

Anton Rotzetter

Die weltzugewandte Spiritualität des Franz von Assisi — eine Provokation für heute

Wo sind Quellen für eine am Evangelium orientierte, theologisch verantwortete Spiritualität, die sich nicht in eine falsche Innerlichkeit zurückzieht oder in äußerlich bleibenden, schablonenhaften Formeln erstarrt? Wie kann man Gott zuhören und sich von ihm her der Welt, den Menschen und ihren Nöten zuwenden? Eine der Quellen für eine solche weltzugewandte Spiritualität kann der von manchen Übermalungen befreite Franz von Assisi sein, der nicht nur Leistung, Bildung, Besitz u. dgl. relativiert, sondern z. B. Gehorsam in erster Linie als zwischenmenschliches Verhalten und als Verpflichtung des Obern gegenüber den Untergebenen versteht. *red*

Die 750. Wiederkehr des Todestages des Franziskus von Assisi wird zeigen, wie sehr dieser Heilige immer noch zur unbewältigten Vergangenheit gehört, wie zeitgemäß aber die Impulse seines Lebens und Wirkens sein können. Er wird auch heute noch als erfüllte Sehnsucht, als Provokation und Alternative empfunden [1]. Darum soll hier nicht vom Standpunkt des Historikers aus, der möglichst objektiv und ohne Bezug zur Gegenwart eine Gestalt zu erfassen und darzustellen sucht, von Franz von Assisi die Rede sein. Den Pastoraltheologen leitet ein anderes Anliegen: Ähnlich wie der Literaturkritiker trifft er — hoffentlich nicht ohne historischen Bezug — eine Auswahl, indem er „aus dem verwickelten Vermächtnis der Vergangenheit wieder ans Licht zieht, was mit beson-

[11] Siehe *D. Emeis*, Zum Zielspektrum theologischer Erwachsenenbildung, in: Erwachsenenbildung 21 (1975) H. 6 (im Druck).

[1] Dafür stehen Namen wie Peter Lippert, Reinhold Schneider, Luise Rinser, Erika Burkhart, Walter Nigg, Mario von Galli, White Lynn, Visser't Hooft u. a.

derer Eindringlichkeit und Strenge die Gegenwart anspricht“ [2].

Die folgenden Grundlinien der franziskanischen Spiritualität stützen sich auf die Kernsätze der in einem langen Redaktionsprozeß entstandenen Regula non bullata [3].

1. Evangelium statt Gesetzlichkeit

Nach der konziliaren Begeisterung zeigen sich Tendenzen pseudotraditioneller („Recht und Ordnung“, „Restauration“) oder pseudoprogressiver (Gebets- und Meditationstechniken, pastoraler oder politischer Aktivismus) Gesetzlichkeit. Solche Tendenzen sind einem Franz von Assisi fremd. Wie eine Überschrift zur ganzen Regel steht es im Prolog: „Dies ist das Evangelium Jesu Christi“ (R I u. XXII). Damit verbinden sich folgende Einsichten:

1.1 Maximum an Spiritualität ...

Die Regel beansprucht keine selbständige Autorität. Sie verweist zurück auf das Evangelium, dessen „einfache und schlichte“ Niederschrift sie sein will. Darum bestand sie am Anfang aus lauter Sätzen aus dem Evangelium, vor allem aus den Aussendungsreden [4]. Diesem „Mark des Evangeliums“ waren ganz wenige, dem jeweiligen Bedürfnis des gemeinsamen Lebens erwachsende gesetzliche Bestimmungen beigefügt, und sie wurden als relative und veränderliche Größen angesehen [5]. *Ein Maximum an Evangelium und Spiritualität und ein Minimum an Gesetz und Organisation!* könnte man programmatisch formulieren.

... Minimum an Organisation

Im Verlaufe der Lebensgeschichte des Heiligen kam es bald einmal zu einem Konflikt mit Kräften, welche eine in bestimmten gesetzlichen Bestimmungen verifizierbare und für die Beurteilung der Observanz günstigere Regel der Freiheit des Evangeliums vorziehen wollten und eine Angleichung an traditionelle Regeln suchten. Franziskus hat sich zitternd und emphatisch auf „seinen“ Weg berufen [6]. Der Halt des Lebens sollte nicht von äußeren Gesetzen und Ordnungen ausgehen, sondern vom Innern, das im Evangelium selbst seine Verankerung gefunden hat.

1.2 Exklusive Orientierung am Leben Jesu

Das Evangelium ist letztlich Jesus Christus selbst, „der uns allen den ganzen Leib, die ganze Seele und das ganze Leben geschenkt hat und immer noch schenkt

2 *G. Steiner*, Sprache und Schweigen. Essays über Sprache, Literatur und das Unmenschliche, Frankfurt 1973, 47.

3 Wissenschaftliche Edition jetzt: *K. Esser*, Textkritische Untersuchungen zur Regula non bullata der Minderbrüder, Grottaferrata 1974, 169—193; Texte aus der Regula werden nach dieser Ausgabe mit R zitiert. Deutscher Text: Die Schriften des heiligen Franziskus, Werl 1956, 51—77.

4 Vgl. *Thomas von Celano*, Leben und Wunder des heiligen Franziskus, Werl 1964, 83 und 239 (1 Cel 23; 2 Cel 15).

5 „... nur weniges hinzufügte, was für eine einheitliche Lebensweise unerläßlich schien“: *Bonaventura*, Großes Franziskusleben III, 8 (= Franziskus, Engel des sechsten Siegels, Werl 1962, 274).

6 *Jordan von Giano*, Chronik 12 (Nach Deutschland und England, Werl 1957, 48); Spiegel der Vollkommenheit, München 1953, 124.

(R XXIII). Seinem eigenen Leben liegt etwas Frohmachendes voraus: die Hingabe Jesu. Aber auch die Einzelheiten des Lebens (Vorkommnisse, Initiativen, Begebenheiten) lassen sich nicht anders denn als Gabe, Führung, Offenbarung deuten.

Darum bestimmt eine Exklusivität, ein „Nihil aliud", innerlich und äußerlich den franziskanischen Lebensstil: „Nichts anderes wollen wir darum ersehnen, nichts anderes wünschen, nichts anderes soll uns gefallen und erfreuen als unser Schöpfer und Erlöser und Heiland ... Nichts soll uns hindern, nichts uns trennen, nichts uns scheiden. Überall, an jedem Orte, zu jeder Stunde und zu jeder Zeit, täglich und unablässig, wollen wir an Ihn glauben, Ihn im Herzen bewahren und Ihn lieben, Ihn ehren und anbeten, Ihm dienen, Ihn loben und benedeien, Ihn verherrlichen und hocherheben ..." (R XXIII). Aus dem Kern des Evangeliums drängt sich Franziskus „eine Art eschatologische Gemeinschaft vor dem Throne Gottes (auf) mit der einzigen Absicht, den Allerhöchsten zu preisen" [7].

2. Welthaftigkeit statt Weltflucht

Auch nach der „Bekehrung" einiger Exponenten der Aktion bleibt das Verhältnis von Kontemplation und Aktion, von Spiritualität und Solidarität, von esoterischem und exoterischem Christentum problematisch [8]. D. Sölle ist inkonsequent, wenn sie die Hinreise auf die Rückreise finalisiert [9]. Auf der Ebene der Intention geht es doch wirklich um ein „Nihil aliud" und nicht um eine Vereinnahmung des Gottesdienstes, der Kontemplation und des Gebetes für irgendwelche noch so humane Zielsetzungen. Hingegen zeigt das Beispiel des heiligen Franziskus, daß die Welthaftigkeit auf der Ebene des Faktums notwendig erfolgt. Sie ergibt sich als Implikation des „Nihil aliud". Darum darf die Spiritualität, die in Franziskus greifbar geworden ist, nicht esoterisch, asozial oder apolitisch mißverstanden werden. Ebensowenig sind die genannten Polaritäten alternierende Wertinhalte, sondern von Christus her zur Identität gebracht. Hier ist eine Formel der franziskanischen Spiritualität anzuführen, die in der Biographie des Heiligen die Überwindung der Krise bzw. der Versuchung zur reichen Innerlichkeit signalisiert: Er „wollte dem leben, der für alle gestorben ist" (1 Cel 35). Darin sind folgende Elemente enthalten:

[7] *D. V. Lapsanski*, Perfectio evangelica. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung im frühfranziskanischen Schrifttum, Paderborn 1974, 48.
[8] Vgl. *M. Machovec*, Vom Sinn des menschlichen Lebens, Freiburg 1964; *H. Cox*, Das Fest der Narren, Stuttgart 1971; *R. Garaudy*, Danser sa vie, Paris 1973; *D. Sölle*, Die Hinreise, Stuttgart 1975 (bes. 113 u. 164); *G. Wehr*, Esoterisches Christentum, Stuttgart 1975.
[9] *D. Sölle*, Die Hinreise 113.164.

2.1 Universalität, Utopie, Transzendenzbemühen, Offenheit

Eine gewisse Utopik im Gegensatz zur benediktinischen „Stabilitas“ [10], pathetisch ausgedrückt im S. Commercium: „Die Brüder führten sie (die Herrin Armut) auf einen Hügel, zeigten ihr die ganze Welt und sprachen: Das ist unser Kloster.“ [11]

Das „Nihil aliud“ des Franziskus ist *mit der Welt ko-extensiv,* wenn nicht darüber hinausgreifend [12]. Sobald Franziskus sieben andere Brüder gefunden hat, teilt er die ganze Welt auf, und je zwei verteilen sie sich in die vier Himmelsrichtungen. Nachdem sie die Zwölfzahl erreicht haben, drängt es sie in die Urbs, von der aus sie dann nach dem ihr zugeordneten Erdkreis greifen können [13]. Franziskus versteht das Leben als „Ziehen durch die Welt“, als Wanderschaft, als Pilgerschaft und Gastsein [14]. An keiner Form von Stabilität und Etabliertheit kann franziskanisches Leben sein Genüge finden. Es wird von einer Transzendierung der verschiedenen möglichen Topoi dieser Welt bestimmt bleiben müssen. Darum ist die Kategorie des Novums im franziskanischen Schrifttum so zentral und der Traditionalismus eine unmögliche Position.

Die Welthaftigkeit des Heiligen ist allerdings etwas anderes als Verweltlichung. Sie ist in einer transhistorischen Wirklichkeit verankert, in der österlichen Herrschaft Jesu, als deren Künder und Sänger er sich versteht: „Ich bin der Herold des großen Königs.“ [15] Den schönsten und poetischsten Ausdruck hat die Ko-extensivität des „Nihil aliud“ mit der Schöpfung im Sonnengesang gefunden.

2.2 Mission als christliches Leben in nichtchristlicher Umwelt

Zum ersten Mal in der Spiritualitätsgeschichte ist der *Missionsgedanke* in einer Ordensregel verankert (R XVI), allerdings nicht zunächst als Mission im eigentlichen Sinn. In erster Linie sollte unter anderen gesellschaftlichen Bedingungen und in einer nichtchristlichen Umwelt nichts anderes gelebt werden als das, was auch in einem christlichen Kontext das Leben bestimmt: die Gewaltlosigkeit, die Verfügbarkeit und Dienstbereit-

10 *A. Rotzetter,* Der utopische Entwurf der franziskanischen Gemeinschaft, in: Wissenschaft und Weisheit 40 (1974) 159—169.
11 Der Bund des heiligen Franziskus mit der Herrin Armut, Werl 1966, 159.
12 Vgl. dazu: *K. Esser,* Homo alterius saeculi. Endzeitliche Heilswirklichkeit im Leben des heiligen Franziskus, in: Wissenschaft und Weisheit 20 (1957) 180—197.
13 „Relinquens Urbem ... in orbem profectus est“: Dreigefährtenlegende des heiligen Franziskus, Werl 1972, 248.
14 Verben des Gehens strukturieren die Kapitel XIV—XVII der Regula non bullata (Schriften 64—66); Regula bullata VI (Schriften 84). — Vgl. dazu: *M. Kassel,* Abrahams Exodus ..., in: Diakonia 6 (1975) 364—374.
15 1 Cel 16 (Leben ... 76 f). Zur österlichen Deutung: *F. de Beer,* La conversion de saint François, Paris 1963, 155.283.

schaft. Eine verbale Verkündigung ist erst unter der Voraussetzung der vitalen eine weitere Möglichkeit.

2.3 Leidenschaftlicher Friedens- und Versöhnungswille

Ein konkreter Ausdruck der Welthaftigkeit des franziskanischen Lebensstiles ist der Friedens- und Versöhnungswille, die Gewaltlosigkeit und Duldsamkeit [16], die „bis zum äußersten Grenzfall hochgetriebene Lehre, dem Übel nicht auszuweichen und ihm sich nicht zu widersetzen; eine Beschwörung, nicht etwa die Welt zu verlassen, sondern sich mitten in ihre Qual zu mischen und das Böse leidenschaftlich zu leiden" [17].

2.4 Solidarität mit gesellschaftlichen Randfiguren

Der Armutsgedanke führt Franziskus zur Solidarität mit den Armen und gesellschaftlichen Randfiguren: „Und sie sollen sich freuen, wenn sie mit gewöhnlichen und verachteten Leuten verkehren, mit Armen und Schwachen, Kranken und Aussätzigen und Bettlern am Wege" (R IX). Damit stehen wir am Übergang zu einer weiteren Grundlinie franziskanischer Spiritualität: der Ent-eignung anstatt der Aneignung.

3. Expropriation statt Appropriation

Die Identitätskrise des modernen Menschen läßt sich nach dem Psychoanalytiker E. Fromm als „zunehmende Betonung des Ego im Gegensatz zum Selbst, des Habens im Gegensatz zum Sein" umschreiben. „Alle Kategorien des Seins werden in Kategorien des Habens verwandelt... Der moderne Mensch *hat* alles: ein Auto, ein Haus, einen modernen Beruf, Kinder, eine Ehe, Probleme, Ärger, Befriedigung — und wenn das alles nicht genügt, hat er seinen Psychoanalytiker. Er *ist* nichts" [18]. Und angesichts der wirtschaftlichen Entwicklungen der letzten Jahre verlangt L. Rinser eine geistige Bewältigung der Krise im Sinne des Franziskus von Assisi [19]. Tatsächlich könnten von der Armutsauffassung der Assisiaten neue Impulse ausgehen. Die Formel „unserem Herrn Jesus Christus in seiner Demut und Armut nachfolgen" (R IX) meint nur zuletzt materielle Armut und äußere Einschränkung. Das wird deutlich, wenn wir sie in Verbindung bringen mit dem „sine proprio" des ersten Regelkapitels. Es geht Franziskus um einen langen und mühsamen Prozeß, um die Expropriation, an deren Ende die völlige Besitzlosigkeit steht. Zu erinnern ist an die Antwort, die Franziskus auf die Bedenken des Bischofs von Assisi fand: „Wenn wir irgendwelches Ei-

Besitzlosigkeit als Ende eines Prozesses

16 Eine ausführliche Arbeit zu diesem Aspekt: *A. Rotzetter*, Kreuzzugskritik und Ablehnung der Feudalordnung in der Gefolgschaft des Franziskus von Assisi, in: Wissenschaft und Weisheit 38 (1972) 121—137. — Vgl. auch: Regula non bullata XIV (Schriften 64); Brief an einen Minister (Schriften 140 f), Sonnengesang (Schriften 165).
17 *E. Auerbach*, Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, Bern ^{5}1971, 161.
18 *E. Fromm*, Die Revolution der Hoffnung. Für eine humanisierte Technik, Hamburg 1974, 74.
19 *L. Rinser*, Wie, wenn wir ärmer würden, Parcha 1974.

gentum besitzen würden, so müßten wir unbedingt zu unserem Schutze auch Waffen haben. Daraus entstehen aber Streitigkeiten und Zank, und dadurch wird die Liebe Gottes und des Nächsten gewöhnlich stark gehemmt. Und deshalb wollen wir in dieser Welt nichts Irdisches besitzen." [20] Folgende Gedankenschritte sind mit Franziskus nacheinander zu tun:

3.1 Der Mensch als Empfangender

Der Mensch ist aus sich nichts. Er hat sein Sein und Sosein nur in der Weise der Geschöpflichkeit, d. h. des Empfangens. Alles, was der Mensch ist, ist er dank Gott: „Und alles Gute wollen wir Gott, dem höchsten und erhabensten Herrn zurückgeben und alles Gute als Sein Eigentum ansehen und für alles Dank sagen Ihm, von dem alles Gute herkommt" (R XVII). Armut ist hier gleichbedeutend mit Geschöpflichkeit und äußert sich in der dankenden Zurückerstattung.

3.2 Aneignung von Gottes Eigentum als Sünde

Die Sünde des Menschen besteht in der Appropriation: Er will sein Sein nicht mehr in der Weise des Empfangens, sondern aus eigenen Quellen haben: „Derjenige ißt von dem Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen, der seinen eigenen Willen als sein Eigentum beansprucht und sich mit all dem Guten brüstet, das der Herr in ihm spricht und wirkt" [21]. Die Grundsünde des Menschen besteht also in der Aneignung dessen, was letztlich Gott gehört.

3.3 Entäußerung Gottes in Christus

Das Geheimnis Christi dagegen ist Expropriation, Armut, Demut und Zerbrechlichkeit: „O wunderbare Größe und staunenswerte Herablassung! O erhabene Demut! O demütige Erhabenheit, daß der Herr des Alls, Gott und Gottes Sohn, sich so erniedrigt, um sich zu unserem Heil unter der winzigen Gestalt des Brotes zu verbergen! Ihr Brüder, seht die Demut Gottes und schüttet vor ihm eure Herzen aus. Demütigt auch ihr euch, damit ihr von ihm erhört werdet. Behaltet darum nichts von euch selbst, damit euch ganz aufnehme, der sich euch ganz hingibt" [22].

3.4 Nichts aneignen — nicht Leistung, Bildung, Autorität, Macht usw.

Darum ist auch die Nachfolge Christi Expropriation. Man soll sich überhaupt nichts aneignen, weder das Gute, das man leistet, noch die Bildung, die man hat, weder das Prediger- und Obernamt noch sonst eine besondere Stellung, weder Autorität, Macht und Privileg noch eine Niederlassung: „Die Brüder sollen sich hüten, wo sie auch sein mögen, sei es in Einsiedeleien oder sonstwo, sich eine Niederlassung anzueignen oder sie einem andern streitig zu machen. Und mag zu ihnen kommen, wer da

[20] Dreigefährtenlegende 222.
[21] Ermahnung 2 und 18 (Schriften 121 u. 127).
[22] Schreiben an das Kapitel der Minderbrüder 2 (Schriften 134).

will, Freund oder Feind, Dieb oder Räuber, sie sollen ihn voll Güte aufnehmen" (R VII u. a.). Diese Expropriation geht bei Franziskus bis zum Lebensnotwendigen und drängt dazu, zusammen mit andern Armen eigentliche Not-Situationen auf sich zu nehmen.

Das Konzept der „Expropriation" könnte angesichts der Feststellungen Fromms und Rinsers und des politischen Programms des Marxismus geradezu revolutionäre Dynamik in der heutigen Welt entfalten.

4. Gehorsam statt Autonomie

Armut als Expropriation hat schon in die Nähe dessen geführt, was im Philipperbrief (Phil 2,5) als „Exinanitio" und als Gehorsam bezeichnet wird. Darum ist es nicht verwunderlich, wenn eine andere franziskanische Formel lautet: „Den wahren und heiligen Gehorsam Jesu" realisieren (R V). Sie enthält eine Alternative zum Autonomiedenken des modernen Menschen und impliziert folgende Gedanken:

4.1 Gehorsam als zwischenmenschliches Verhältnis — ausgehend vom Wohl des andern

Gehorsam kennzeichnet zunächst das zwischenmenschliche Verhältnis: Maßgebend ist jeweils Wille, Wunsch, Bedürfnis und Not des anderen, dessen Wohl man dienen soll. Franziskanischer Gehorsam meint also die Hellhörigkeit des Dienenden und den Willen, stets dort zu sein, wo man dem andern verfügbar sein kann (R V u. XVI). Erst in einem zweiten Ansatz trifft Gehorsam das Obern-Untergebenenverhältnis, und zwar in einem überraschenden Sinne: Gehorsam ist zunächst Haltung des Obern gegenüber den Untergebenen und dem Ganzen. Darum ist er der Diener, die anderen die Herren (R X). Erst im dritten Anlauf ist Gehorsam gleichbedeutend mit der Haltung des Untergebenen gegenüber seinem Obern [23].

4.2 Gehorsam als Haltung des Obern gegenüber den Untergebenen

4.3 Der Welt, den Menschen und Geschöpfen untertan

Gehorsam wird schließlich zu einem *Programm* erhoben, das heute in der Zeit der ökologischen Probleme von besonderer Bedeutung sein dürfte [24]. „Der heilige Gehorsam ... macht den Menschen allen Menschen dieser Welt untertan, und zwar nicht nur den Menschen, sondern selbst allen unvernünftigen und wilden Tieren, damit sie mit ihm nach ihrem Belieben tun können, sofern es ihnen von oben, vom Herrn gegeben ist" [25].

Eine besondere Form ist der kirchliche Gehorsam:

5. In der Kirche statt außerhalb der Kirche

Im 13. wie in unserem Jahrhundert drohten Evangelium und Kirchlichkeit auseinanderzufallen. So bestanden vor und unabhängig von Franziskus Bewegungen, die ähn-

[23] Ausführlicher: *A. Rotzetter*, Der utopische Entwurf der franziskanischen Gemeinschaft.
[24] *White Lynn*, Die historischen Ursachen unserer ökologischen Krise, in: Gefährdete Zukunft — Prognosen angloamerikanischer Wissenschaftler (Hrsg. *M. Lohmann*), München 1970, 27—29.
[25] Lobpreis der Tugenden (Schriften 169).

liche Anliegen (Evangelium, Welthaftigkeit, Armut und Gehorsam) vertraten, aber mit der Großkirche brachen [26]. Solche Tendenzen sind heute wiederum festzustellen [27].

Für Franziskus kann ein solcher Bruch nicht in Frage kommen. Ihm sind Gottes- bzw. Christuserfahrungen so sehr mit Geschichte, Kirche, Priestertum und Eucharistie verbunden, daß ihm diese Verkettung als Verpflichtung erscheint. Er bindet darum seine Gemeinschaft im Gehorsam an die Gemeinschaft der Kirche und an ihre Institution [28]. Drängen, Leiden, Widerstand, Hartnäckigkeit, Diskussion, in einzelnen Belangen sogar Ablehnung [29] sind dabei Implikationen und nicht Alternativen des Gehorsams [30]. Diese Bindung des Evangeliums, der Welthaftigkeit, der Expropriation und des Gehorsams an eine Kirche, die in vielen Belangen vom Gegenteil bestimmt ist, gehört zur eigentlichen Mitte der franziskanischen Spiritualität.

Zum Schluß

Franz von Assisi kann auch heute noch zum Eigentlichen provozieren.

[26] *H. Grundmann*, Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik, Darmstadt 1970.
[27] Vgl. z. B. *P. Lippert*, Autorität — Tradition — Jugend — Kirche. Drei Bücher zu einem akuten Themenkomplex, in: Theologie der Gegenwart 16 (1973) 113—116.
[28] Regula non Bullata, Prolog und XXIV (Schriften 51 u. 77); Regula bullata XII (Schriften 88).
[29] Vor allem in der Privilegienfrage: Z. B. Jordan von Giano 13 (49).
[30] Vgl. *H. Roggen*, Les deux Abesses: Histoire et leçon d'une longue résistance, in: Etudes franciscaines 19 (1969) 201—210.

Klemens Richter

„Jugendweihe" und andere profane Symbolhandlungen

Ein kritischer Vergleich

Im folgenden Beitrag werden Entwicklung und (sozialistische) Interpretation der in manchen sozialistischen Ländern anläßlich von Geburt, Eintritt in die Gesellschaft („Jugendweihe"), Eheschließung und Tod eingeführten profanen Feierlichkeiten dargestellt. Gerade im Vergleich mit christlichen Sakramenten werden Aspekte herausgearbeitet, die teilweise auch zu einer neuen und positiveren Beurteilung mancher dieser Riten durch die Bevölkerung der DDR geführt haben. Andererseits war insbesondere in früheren Jahren die atheistisch-antikirchliche Tendenz so deutlich vorhanden, daß die Kirche diesen Bestrebungen gegenüber nicht gleichgültig sein konnte und kann. red

Würdigung der wichtigsten „Ereignisse des Lebens"

„Die Arbeiterklasse der Deutschen Demokratischen Republik und ihre führende Partei beginnen von der dialektisch-materialistischen Weltanschauung her und mit Hilfe der sozialistischen Staatsmacht, die Geburt, die Eheschließung und den Tod feierlich als Ereignisse des Lebens der werdenden sozialistischen Gesellschaft zu würdigen." So formulierte ein parteiinterner Bericht der SED aus Stalinstadt, dem heutigen Eisenhüttenstadt, schon im Februar 1959 [1]. Wo immer bisher im Westen über diese rituellen Ausprägungen in den sozialistischen Staaten gesprochen wurde, galt es als selbstverständlich, daß sie nur im Rahmen antikirchlicher und areligiöser Propaganda gesehen wurden. Nach diesen Veröffentlichungen [2] ist das Bestreben der Parteiführung östlicher Provenienz konsequent darauf gerichtet, Taufe, Kommunion, Konfirmation oder Firmung, kirchliche Trauung und Beerdigung durch atheistische Veranstaltungen zu ersetzen: „Nicht mehr der Glaube und die im Individuum angelegten Bedürfnisse, sondern die vom kommunistischen Staat gesetzten Bewußtseinsnormen und politischen Forderungen sind zu befriedigen. Der intime Bereich des einzelnen ist zu einem öffentlich verwalteten Anliegen herabgewürdigt und die Menschenwürde radikal umgewertet worden. Die atheistischen Zeremonien und Riten werden dabei als Ausdruck eines neuen Selbstverständnisses gerechtfertigt" [3].

Ähnliche Vorstellungen über die erneuerten bzw. neuen Riten in der Liturgie

Unabhängig davon, ob diese Sicht richtig oder auch nur die einzig mögliche ist (s. unten), entspricht dieser westlichen Kritik am sozialistischen Ritus in den letzten Jahren eine Kritik am christlichen Gottesdienst. Christen empfinden ihre Riten oft als langweilig. Die Verleger wissen es: ihre Zeitschriften verlieren Kunden. Die Pfarrer wissen es: alle offizielle gottesdienstliche Erneuerung hat ihre Kirchen nicht wieder gefüllt. Der moderne Mensch weiß es nicht: er hat anderes zu tun, mißtraut jeder Institution und hat andere als kirchliche Freizeitbeschäftigungen [4].

Und so lauten viele heutige Forderungen an die gottesdienstlichen Handlungen, die das Leben des Christen von der Wiege bis zur Bahre begleiten: Sie sollen die Sprache von heute reden; sie dürfen nicht nur auf Gott gerichteter Kult sein, sondern müssen mehr auch Mitmenschlichkeit lehren; es soll möglichst wenig zentral geregelt werden, die Zeichen müssen vielfältig und beweglich sein; sie sollen zugunsten freier Formulierungen auf feste Texte und Riten verzichten, also schöpferisch und spontan sein [5]. Die Privatisierung des Gottesdienstes und der auch heute noch stark verbreitete Individualismus müssen durchbrochen wer-

1 Grundsätze und Erfahrungen bei der Gestaltung sozialistischer Feierlichkeiten, Febr. 1959, Az. Kd 2431/58 III K (vervielf.).

2 Vgl. u. a. *W. Maser*, Genossen beten nicht, Köln 1963; *ders.*, Der Kampf der SED gegen die Kirche (Freiheit u. Ordnung 24), Mannheim 1962; *F. G. Hermann*, Der Kampf gegen Religion und Kirche in der SBZ, Stuttgart 1966.

3 *Maser*, Kampf 17.

4 Vgl. *A. Aubry*, Liturgie, Fest und Phantasie, in: Concilium 5 (1969) 674.

5 Vgl. entsprechende Buchtitel bei *E. J. Lengeling*, Liturgie im Wandel der Gesellschaft und der Kirche, in: *J. Schreiner*, Die Kirche im Wandel der Gesellschaft, Würzburg 1970, 196.

den, um gesellschaftliche Verantwortung sichtbar zu machen. Auch die offizielle Liturgiereform habe dies nicht in genügendem Maße erreicht.
Gerade das aber ist es, was nach dem Willen ihrer Schöpfer die sozialistischen Feierlichkeiten um Geburt, Eintritt in die Gesellschaft, Eheschließung und Tod grundlegend auszeichnen soll.

Ersatz für christliche Kulthandlungen

Sicherlich wurden derartige sozialistische Feiern auch eingeführt, um die entsprechenden christlichen Kulthandlungen zu verdrängen, oder doch zumindest für diejenigen zu ersetzen, die den Glauben der Kirche nicht mehr mitvollziehen können. So hieß es im Zentralorgan der SED: „Die Überreste und Vorurteile der Vergangenheit legen der Aktivität der Werktätigen Fesseln an. Deshalb (ist für die) Herausbildung des kommunistischen, gesellschaftlichen Bewußtseins... die Propagierung und Einführung neuer sozialistischer Traditionen und Bräuche wichtig, die immer weniger Raum lassen für religiöse Feste, Bräuche und Rituale“ [6]. Und auch der Vorsitzende der CDU in der DDR, Gerald Götting, betrachtet es als normal, daß eine „mündige, religionslose Welt“ auch eigene Formen für besondere Ereignisse im Leben des einzelnen entwickelt. „Bislang hat ausschließlich die Kirche das Zeremoniell dafür zur Verfügung gestellt. Diese Periode geht nun zu Ende. Die neuen sozialistischen Zeremonien sind aber nicht einfach nur die Antwort auf den nicht rechtzeitig erkannten Zerfall der Volkskirche, sondern der Ausdruck der religionslosen Welt“ [7].
In manchen (westlichen) christlichen und kirchlichen Kreisen wird die Abschaffung von zeichenhaften Handlungen und die Rationalisierung der Glaubenswelt nicht nur diskutiert, sondern hier und da bereits verwirklicht. Im kommunistischen Bereich indes fällt es offensichtlich weniger schwer, die Knotenpunkte des menschlichen Lebens durch Feiern in den gesellschaftspolitischen Zusammenhang einzuordnen.
Das entspricht durchaus den Erkenntnissen der Soziologie.

Die Bedeutung von Symbolen für die Gruppe

Zwar sind Menschen unserer Zeit ausdrucksgehemmter und zeichenkarger als früher. Dennoch hissen sie immer noch Fahnen und reißen sie herunter, tragen Haare demonstrativ lang, schenken Blumen zum Geburtstag, teilen Siegermedaillen und Pokale aus, halten Paraden, zünden Kerzen an. Daß der Sinn mancher Zeichen erst erlernt werden muß — im christlichen wie im sozialistischen Ritual — ist nicht ein Mangel, sondern macht ihren Wert aus. „Während des Sozialisationsprozesses, in dem ein Neuling in eine Großgruppe hineinwächst, lernt er auch, welche Bedeutung die Symbole der Gruppe haben. Wer die Symbole nicht kennt oder sie zwar kennt, ihre Sinngehalte aber nicht akzeptiert und die etwa davon ausgehenden Verhaltensansprüche gar nicht zu realisieren versucht, der ist damit als Nichtmitglied gekennzeichnet. Soziale Symbole und insbesondere religiöse Symbole sind für die Abgrenzung zwischen Mitgliedern und Nichtmitgliedern einer Sekundärgruppe unentbehrlich. Entfallen die Symbole, dann verschwimmt die Kontur der Großgruppe, und sie geht ins Stadium der Auflösung über“ [8].
Es darf also als sicher gelten, daß jede Gemeinschaft und Gesellschaft das gemeinsame Tun ihrer Mitglieder braucht, um die Zusammengehörigkeit zu festigen und zu erhalten. Dabei vergewissert sie sich in bestimmten Riten zu festgelegten Anlässen — eben auch anläßlich von Geburt, Eheschließung und Tod — ihrer gemeinsamen Überzeugung, der gemeinsamen Inhalte ihrer Lebensformen oder ihres Glaubens. Ritus ist ja nichts anderes als ein festliegender sich immer wiederholender Ablauf von Zeichen, Worten und Handlungen.

[6] *I. R. Rachimowa*, Der XXIV. Parteitag der KPdSU und einige Fragen der atheistischen Erziehung, in: Neues Deutschland v. 26. 2. 1972.
[7] Manuskript von 1972. Götting ist auch Volkskammerpräsident.

[8] *H. J. Helle*, Symbol und Gottesdienst, in: *H. G. Schmidt* (Hg.), Zum Gottesdienst morgen, Wuppertal—München 1969, 24—32.

Eine Form des Kirchenkampfes?

Unter diesem Aspekt ist Vorsicht geboten bei der Behauptung, sozialistische Riten seien ausschließlich eine Form des offenen oder auch versteckten Kirchenkampfes. Wohl mag diese Komponente mitspielen und von der politischen Führung mehr — so nach Meinung der Bischöfe in der DDR [9] — oder weniger (etwa beim sozialistischen Begräbnis) in den Vordergrund gerückt werden. Dennoch ist auch der Eigenwert und die auf die Bildung der sozialistischen Gemeinschaft gerichtete Funktion derartiger Zeremonien zu berücksichtigen. Als Moment im Kampf gegen die Kirche dürften sie wohl nur dort betrachtet werden, wo der einzelne mehr oder weniger direkt gezwungen wird, dieses Zeremoniell in Anspruch zu nehmen. Das gilt in der DDR und den anderen Staaten des sozialistischen Lagers bis heute nur für die Jugendweihe.

Die Kirchen haben die Entwicklung sozialistischer Riten als direkten Angriff auf ihren Einflußbereich betrachtet. Dient dies aber ihrem eigenen Sakramentenverständnis? Man wirft ihnen vor, sie wollten möglichst viele — unabhängig von ihrem Glauben — zur Teilnahme an den Sakramenten führen. Stimmt dies, so würde dahinter der Versuch stehen, dem kirchlichen Einflußbereich den Status quo und damit die Volkskirche zu erhalten. Hat dann Götting nicht recht, wenn er das Angebot kirchlicher Handlungen nur an die Christen selbst gerichtet wissen will und eine kirchliche Verfeierlichung weltlicher Ereignisse wie Geburt und Hochzeit ablehnt?

Feierlichkeiten in den Knotenpunkten des Lebens

Kirche wie Partei begehen die Knotenpunkte des Lebens gleichermaßen feierlich: Geburt, Eintritt in den Beruf, Eheschließung, schwere Schuld, Tod. In diesen Ursituationen menschlicher Existenz, erfährt der Mensch einerseits, daß er in die materielle, biologische und gesellschaftliche Welt hineingebunden ist. Zugleich aber fragt er nach Sinn und Schicksal, letzter Herkunft und Zukunft seines Lebens und damit nach dem Sinn seiner Welt. Hier wird er empfänglich, nicht unbedingt und unmittelbar für Gott, wohl aber für die Frage nach der Transzendenz.

Diese Ursituationen des Menschseins sind vielfach bestimmbar und können verschieden gedeutet werden: theistisch, atheistisch, fatalistisch, immanent-humanistisch; skeptisch-agnostisch kann auch auf eine Deutung verzichtet werden.

So wie der christliche Glaube diese verschiedenen Lebenssituationen von jeher in eigener Weise ausgelegt hat, kann es wohl auch der Gemeinschaft von Menschen sozialistisch-atheistischer Weltanschauung nicht verwehrt sein, durch Ausprägung eigener Feiern zu diesen Ursituationen Stellung zu beziehen. „Inhalt dieser Feierlichkeiten der Werktätigen ist der sozialistische Humanismus, der atheistisch ist und kein höheres Wesen als die für Freiheit, Demokratie und Sozialismus arbeitende und kämpfende Menschheit anerkennt... Gehaltvoll werden diese Feiern, wenn das besondere menschliche Streben sich mit dem allgemeinen zum Einklang findet“ [10].

Weil in der Übergangsperiode zwischen Kapitalismus und Sozialismus eine Übereinstimmung von persönlichem und gesellschaftlichem Interesse nicht vorausgesetzt werden kann, komme der Staatsmacht bei der Vorbereitung und Abhaltung dieser Feiern die Aufgabe zu, auf Eltern, Brautleute oder Hinterbliebene sozialistisch erzieherisch einzuwirken.

Die Entwicklung der profanen Riten in der DDR

Wie das nun zu geschehen habe, war jahrelang nicht ganz deutlich, so wenigstens in der DDR. Die einzelnen Riten und ihre Abläufe wurden geradezu mit einer Arkandisziplin umgeben. Lediglich bei der Jugendweihe war dies von Anfang an anders. Sie sollte möglichst für alle Vier-

[9] Pastoralbrief an die Priester zur Frage der Jugendweihe v. 3. 3. 1972: „Solange die atheistische Tendenz der Jugendweihe und ihr Charakter als Kultersatz aber nicht geändert werden, können die Bischöfe — ebensowenig wie bei den anderen atheistischen Ersatzriten (Namensgebung, Trauung, Beerdigung) — ihre Ablehnung der Jugendweihe nicht aufgeben, auch wenn bei der Werbung zur Jugendweihe diese Tendenz verschleiert wird.“

[10] Vgl. Anm. 1.

zehnjährigen verbindlich werden [11], während die übrigen Riten zwar propagiert, niemals aber ernstlich für breitere Schichten durchgesetzt wurden.

Erst seit wenigen Jahren gibt es regelrechte Agenden, die — vergleichbar den Ritualien — Handlungsanweisungen und Textbücher sind und Ansprachenmodelle, Lieder sowie Musikstücke, aber auch Sinndeutungen — vergleichbar den „Pastoralen Einführungen" in die Sakramente — bieten [12]. Es scheint fast, als hätte sich die Partei lange darum gedrückt, diese Dinge zu publizieren. Von dem aufklärerischen marxistischen Anspruch her passen sie manchen Funktionären wohl nicht ganz in das Bild eines wissenschaftlichen Sozialismus.

Es ist hier nicht der Ort, über die Entwicklung dieser Riten, die in der DDR etwa seit der Mitte der fünfziger Jahre eine Rolle spielen, zu handeln. Wesentlich ist lediglich, daß der anfangs vorhandene kämpferische Anspruch in den neuen Büchern nicht mehr zu finden ist: Kein Wort über Kirche oder Christentum. Auch eine Werbung in der Öffentlichkeit ist kaum noch zu spüren. Damals stellten Betriebe für Familien, die ihre Kinder der sozialistischen Namensgebung zuführten, Babyausstattungen, oder Brautleuten, die die sozialistische „Eheweihe" (ein heute kaum noch gebrauchter Terminus) in Anspruch nahmen, Kücheneinrichtungen zur Verfügung. Rundfunk und Presse berichteten in großer Aufmachung über allerdings nur meist geringe Beteiligung. 1975 hingegen ist es schon ein seltener Fall, wenn in einer Anzeige von der „sozialistischen Feier" gesprochen wird. Zahlen wurden für Bezirke oder die ganze DDR niemals veröffentlicht, sicher ein untrügliches Zeichen dafür, daß der Zuspruch gering blieb, das Angebot selbst von Parteimitgliedern nur unzureichend genutzt wird.

[11] 1975 haben sich 96,7% = 279.000 aller Vierzehnjährigen beteiligt (Neues Deutschland v. 26. 5. 1975).

[12] Die Schriften werden vom Zentralhaus für Kulturarbeit in Leipzig herausgegeben: Sei willkommen Kind. Empfehlungen für die Namensweihe, 1973; Offen steht das Tor des Lebens. Empfehlungen für die Jugendweihe, 1973; Hochzeit machen. Material für Fest- und Feiergestaltung, 1974; Alles hat am Ende sich gelohnt. Material für weltliche Trauerfeiern, 1973.

Sozialistisches Begräbnis

Ausnahme davon ist die Trauerfeier. Während Geburt und Hochzeit angesichts zunehmender Säkularisierung — nach Schätzungen werden in der DDR nur noch 25% der Kinder getauft [13] — auch im Familienkreis gefeiert werden können, ist dies beim Begräbnis schwieriger. Sozialistische Grabredner werden da auch von Bürgern in Anspruch genommen, die an einer eigentlich „sozialistischen" Beerdigung sonst nicht unbedingt interessiert wären. Bemerkenswert ist, daß diese Grabredner in manchen Städten schon quasi-seelsorgerliche Funktionen wahrnehmen und oft Vertrauenspersonen der älteren Menschen sind. Dafür kommen nur Personen in Frage, „die sowohl in politisch-moralischer Hinsicht Vorbild sind als auch die an sie gestellten Forderungen erfüllen können, also wirkliche Rednerpersönlichkeiten" sind [14]. Zunehmend handelt es sich um jüngere Leute mit einem Hochschulabschluß in Philosophie.

Emotionell geprägte Namensweihe

Bei der Namensweihe [15] — sie findet im Unterschied zur Namensgebung und Geburtseintragung etwa 12—18 Monate nach der Geburt statt — werden in der Regel mehrere Kinder in die Feierstunde einbezogen. Hier ergibt sich eine interessante Parallele zur Taufe, denn nach der Neuordnung „soll nach Möglichkeit für alle Kinder, die innerhalb einer bestimmten Zeit geboren sind, eine gemeinsame Taufeier gehalten werden" [16]. Damit soll ebenfalls die Einbindung in die Gemeinschaft stärker zum Ausdruck kommen.

Die sozialistische Namensweihe soll etwa

[13] Eine staatliche Statistik dazu wird nicht geführt. Offizielle kath. Angaben gibt es kaum, für die evgl. Kirche vgl.: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland, Gütersloh. Die Schätzungen beruhen auf Angaben katholischer Pfarrer. — Nach *D. Grande*, Sekretär der Pastoralsynode in der DDR, beträgt der Anteil der praktizierenden Katholiken an der Gesamtbevölkerung etwa 3% (ZDF v. 23. 11. 1975; bei rund 8% Katholiken insgesamt).

[14] Vgl. Anm. 12.

[15] Vgl. Anm. 12. — Namensweihe hier nur als Beispiel. In einem Seminar an der Univ. Münster haben *A. Exeler* u. Vf. darüber ausführlicher gehandelt.

[16] Die Feier der Kindertaufe, Einsiedeln—Freiburg 1972, 23.

30 Minuten dauern und folgende Elemente enthalten: Gäste und Paten nehmen Platz. Unter den Klängen eines Musikstücks betreten die Eltern mit den Kindern den Raum, begleitet vom Festredner und den Funktionären des Betriebes. Nach einer Rezitation folgen Festrede und Unterzeichnung der Urkunden durch Eltern und Paten. Nach einem weiteren künstlerischen Beitrag schließt sich die feierliche Verpflichtung an.

Die Ansprache soll „stark von der emotionalen Seite her geprägt sein und vor allem Eltern und Paten ansprechen". Sie soll das Glücksgefühl der Eltern als eines der schönsten Erlebnisse einer Familie darstellen; Fürsorge und Liebe der Eltern ansprechen; den Entschluß zur sozialistischen Namensweihe würdigen; das Glück der Kinder als vornehmste Pflicht des Staates betonen; die großzügige Unterstützung seitens der Gesellschaft erwähnen; auf den Inhalt der Weihe eingehen, nämlich die Zielstellung und das Gelöbnis der Eltern, den Kindern die Entwicklung zu einer sozialistischen Persönlichkeit zu ermöglichen.

Taufe wie Namensweihe haben initiierenden Charakter, wobei letztere stärker emotional geprägt ist. Sie hat aber auch einen deutlicheren gesellschaftlichen Bezug, was auch für die Taufe bedenkenswert sein könnte: die Zusage künftigen Glücks durch die Gesellschaft als Wunsch schon für das gegenwärtige Leben. Hingegen sprechen die Texte zur Taufe ausschließlich vom übernatürlichen Leben und berücksichtigen nicht die Interessen der Eltern, soweit sie auf diese Welt gerichtet und auch für gläubige Christen legitim sind.

Bei der Namensweihe werden eigens Gestaltungselemente genannt, die über die Wünsche auf Vollendung im Sozialismus hinausgehen und den Bezug zur Gegenwart herstellen: das Reichen eines Glases Wein, das Ausschmücken des Raumes, festliche Musik, Glückwünsche der Anwesenden im Rahmen der Feier.

Eltern und Paten verpflichten sich vor der Öffentlichkeit, das Leben des Kindes sozialistisch zu orientieren: „Wir, die Eltern und Paten, wollen alles tun, um das Kind im Geiste des Friedens, der Völkerfreundschaft und zur Liebe zu unserem Staat zu erziehen und ihm eine glückliche Zukunft im Sozialismus zu sichern."

Taufe als Geschenk — Namensweihe als Gelöbnis

Bei der Taufe steht die Aufnahme des Kindes in die christliche Gemeinschaft im Mittelpunkt. Die Verpflichtung der Eltern, das Leben des Kindes christlich zu orientieren, wird zwar ausdrücklich angeführt, tritt aber doch etwas in den Hintergrund. Bei den christlichen Riten soll jeweils etwas empfangen werden, bei allen sozialistischen Riten wird etwas getan, eine Verpflichtung abgelegt, woran sich konsequenterweise die Erfüllung des Gelöbnisses anschließen soll. Damit sollen die Bürger emotional an den Staat und an seine Weltanschauung gebunden werden.

Der einzelne verspricht der Gesellschaft die Treue, die Gesellschaft gewährt ihm dafür Schutz und ermuntert ihn zum Engagement für den Sozialismus. Anders als in der Kirche sind deshalb Versprechen und Motivierung stark ausgebaut.

Die Intensität sozialistischer Feiern, die den einzelnen in seinem Bezug zur Gemeinschaft treffen soll, und vor allem der Blick auf Gesellschaft und Zukunft sollte auf Anregungen für kirchliche Handlungen geprüft werden. Der antikirchliche Aspekt sozialistischer Riten sollte nicht dazu führen, interessante Ansätze zu übersehen.

Streitfall „Jugendweihe"

Zu den sozialistischen Riten gehört auch die Jugendweihe, die freilich in Deutschland eine mehr als hundertjährige Tradition hat. Sie ist der einzige Ritus, um den es handfesten Streit zwischen Staat und Kirchen gegeben hat. Zweifellos hat die Vorbereitung auf diese Weihe materialistischen und areligiösen Charakter. Aber die Feier selbst und ihr Gelöbnis sind kein ausdrückliches Bekenntnis zum Atheismus. Dennoch haben die Kirchen es so verstanden; damit kamen junge Christen bis in die jüngste Zeit in schwierige Situationen: Wer nicht teilnimmt, kann kaum studieren, da dies als Nein zum Sozialismus gilt, das ja nicht einmal ein Bischof sagen würde.

Wer daran teilnimmt, wird in der katholischen Kirche zwar seit 1972 nicht mehr automatisch von den Sakramenten ausgeschlossen, doch wird von ihm eine entsprechende „Bewährung im Glauben" verlangt.

Die katholischen Bischöfe haben sich in mehreren Verlautbarungen zum Problem der Jugendweihe geäußert [17]. Für sie gilt: „Ein Christ nimmt an der Jugendweihe nicht teil, weil sie ihrem Ursprung und ihrer Tendenz nach Kultersatz unchristlicher und atheistischer Prägung ist und sein will, weil sie den Atheismus mit einschließt. Wer als katholischer Christ in diesem Sinn die Jugendweihe versteht und dennoch freiwillig daran teilnimmt, sündigt gegen den Glauben" [18]. — Das kommentierte die „Begegnung", eine Zeitschrift der CDU-Katholiken in der DDR: „Anders gesagt: Wer die Jugendweihe nicht als einen atheistischen Ritus versteht und daran teilnimmt, verstößt nicht gegen seinen Glauben. Und das trifft auf alle katholischen Jugendweihe-Teilnehmer zu. Nicht unsere sozialistische Gesellschaft, nicht unser Staat macht aus der Jugendweihe ein Problem, sondern einige kirchliche Kreise. Die Bischöfe dürfen sich darum nicht wundern, wenn sie von der Masse der Gläubigen, die mit beiden Beinen auf dem Boden unserer sozialistischen Wirklichkeit stehen, in dieser Frage nicht verstanden werden" [19].

Tatsächlich hatte auch das Vorpapier 5 der Pastoralsynode in der DDR „ein Neu-Überdenken der Stellung zur Jugendweihe" gefordert und die Gewissensentscheidung „in erster Linie von den Eltern und Jugendlichen selbst vollzogen" sehen wollen. Auch das für die Diskussion in der Synode vorgesehene Papier enthielt noch eine — modifizierte, wenngleich ebenfalls kritische — Aussage zu diesem Thema [20]. Dies zeigt an, daß die Meinung in der katholischen Kirche dazu differenzierter wird. Immer mehr Gläubige und auch manche Seelsorger sind nicht mehr überzeugt, daß es sich um ein eindeutig atheistisches Bekenntnis handle, das die Nicht-Teilnahme auch unter Verzicht auf Weiterbildung fordere.

Jugendweihe als Problem für die Behörden

Die zunehmende Bereitschaft der Jugendlichen, auch der Christen, sich „jugendweihen" zu lassen, hat die staatlichen Ausschüsse für Jugendweihe vor ernste Probleme gestellt. „Dazu gehört die innere Teilnahmslosigkeit, die proportional mit der Zunahme der äußeren Beteiligung anzuwachsen scheint. Je stärker die Teilnahme als Pflichtübung und die vorbereitenden Jugendstunden als Anhängsel der Schule empfunden werden, um so nachhaltiger stellt sich für die Funktionäre ... die Frage nach der Effektivität" [21].

Von CDU-offiziösen Stellen wird demgegenüber betont, daß „das bei der Jugendweihe abzulegende Gelöbnis ... in seinem gegenwärtigen Wortlaut in keiner Weise eine Absage an den christlichen Glauben und die christliche Kirche, sondern im Kern eine Selbstverpflichtung zu tatkräftiger Mitarbeit an der Ausgestaltung unserer sozialistischen Gesellschaftsordnung" [22] ist. Es sei „mit Buchstaben und Geist des Ge-

[17] Pastoralbrief v. 4. 9. 1967; Stellungnahme der Berliner Ordinarienkonferenz v. 25. 2. 1969; Pastoralbrief v. 3. 3. 1972.

[18] Wird von 1967 zur Bekräftigung 1972 wiederholt.

[19] Stichwort Jugendweihe. Eine notwendige Klarstellung, in: Begegnung 12 (1972) 6.

[20] FK 5: Beruf und Welt; Beratungsgegenstand: Einsatz für Frieden, Menschenwürde und Versöhnung, Fassung v. 24. 8. 1974, S. 6: „Die Praxis der Jugendweihe belastet das Verhältnis der Kirchen zum sozialistischen Staat. Trotz mancher Wandlungen in ihrer Propagierung und in ihrem Verständnis bei der Bevölkerung ist sie für den Christen ein ernstes Gewissensproblem geblieben, vor allem in bezug auf die Wahrhaftigkeit. Die Form des Gelöbnisses, die heftige Propagierung, der sich die Jugendlichen und Eltern kaum entziehen können, die allenthalben herrschende Befürchtung und die gelegentliche Androhung von Nachteilen in der beruflichen Ausbildung lassen eine solche Aufnahme der Jugendlichen in die Welt der Erwachsenen nicht zu dem werden, was sie für die Gesellschaft sein könnte: ein freiwilliges und aufrichtiges Annehmen gesellschaftlicher Verantwortung. Hier gilt wie bei allen Bekundungen, die nicht aus ehrlicher Überzeugung und eigenem Antrieb kommen: Unaufrichtigkeit verdirbt den Charakter des einzelnen und erschwert die Zusammenarbeit in der Gesellschaft." In der Beschlußvorlage fehlt allerdings eine Stellungnahme zur Jugendweihe: Dienst der Kirche für Versöhnung und Frieden, Fassung v. 19. 4. 1975: Pastoralsynode der Jurisdiktionsbezirke in der DDR (vervielf.).

[21] *G. Schmolze*, Nach 20 Jahren: Jugendweihe in der DDR, in: Kirche im Sozialismus, hg. v. Berliner Arbeitsgemeinschaft für Kirchl. Publizistik, Nr. 3 (1975) 18.

[22] *H. H. Jenssen*, Junge Christen und Jugendweihe, in: Neue Zeit v. 2. 3. 1974.

löbnisses voll und ganz zu vereinbaren, wenn junge Christen das Gelöbnis mit der Intention ablegen, sich zu sozialistischen Staatsbürgern christlichen Glaubens zu entwickeln".

Ein neues Handbuch hat dieser Kontroverse offensichtlich Rechnung getragen [23]: der weltanschauliche Teil wurde ausgespart, Themen wie Atheismus und Religion kommen nicht vor. Andererseits hat die Zulassungsbeschränkung an den Hochschulen verstärkt dazu geführt, die Jugendweihe als conditio sine qua non für das Studium zu verlangen.

Schwerpunkt der Jugendweihe ist für die politische Führung die Eingliederung in die sozialistische Gesellschaft. Das Bekenntnis zum Sozialismus sollen möglichst alle ablegen: Marxisten und Christen in einem Boot auf dem Kanal zum Sozialismus. Und folgerichtig fordert das Gelöbnis „... getreu der Verfassung für die große und edle Sache des Sozialismus zu arbeiten ...; nach hoher Bildung und Kultur zu streben, ... unentwegt zu lernen ... für die ... großen humanistischen Ideale ...; als würdige Mitglieder der sozialistischen Gemeinschaft ... den Weg zum persönlichen Glück immer mit dem Kampf für das Glück des Volkes zu vereinen ...; als wahre Patrioten die feste Freundschaft mit der Sowjetunion weiter zu vertiefen ..." [24]. Das sind durchwegs Pflichten, die ohnehin von jedem Bürger verlangt werden.

Die mit der Massen-Jugendweihe verbundenen Phänomene sind eben die, welche bei uns oft noch mit der Massen-Firmung, mit der Konfirmation oder Erstkommunion verbunden sind. „Die Probleme, die sich den westlichen Kirchen am Konfirmationstag stellen, sind in der DDR von der ‚gesellschaftlichen Einrichtung Jugendweihe' übernommen worden: Vom Schenkzwang einer Wohlstandsgesellschaft bis zum Alkoholismus, von der Anpassung an das Verhalten der Mehrheit bis zur inneren Gleichgültigkeit derer, die das Fest nur erleiden" [25].

[23] Handbuch zur Jugendweihe. Eine Anleitung für Mitglieder der Ausschüsse zur Jugendweihe und Jugendstundenleiter, Berlin 1974.
[24] Ebd. 14.
[25] *Schmolze*, a. a. O. 22.

Ferdinand Klostermann

Laientheologen und Laientheologinnen in kirchlichen Berufen

Auf einem vom Beirat der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger Pastoraltheologen vom 24.—26. Okt. 1975 in München veranstalteten Symposion „Mitarbeiter im pastoralen Dienst", an dem neben Pastoraltheologen auch Diakone, Pastoralassistenten und Gemeindeassistenten sowie Vertreter verschiedener Ordinariate und Ausbildungsinstitute teilnahmen, wurde — auf der Basis einer breiten Information, zu der auch der folgende Artikel besonders beitrug — über die gegenwärtige Lage in den deutschsprachigen Ländern und über wichtige theologische und praktische Fragen diskutiert. Besonders vordringlich erschien den Teilnehmern eine eindeutige Stellungnahme der Bischofskonferenzen und Diözesen (soweit es noch nicht geschehen ist), daß Laientheologen als kirchliche Mitarbeiter im pastoralen Dienst benötigt und großzügig eingesetzt werden und daß sie auch als Laien im kirchlichen Dienst und nicht nur als Diakone ihren legitimen Platz unter den pastoralen Diensten haben. — Über die Ergebnisse des Symposions und seiner Nacharbeit wird in einem späteren Heft noch berichtet werden.

Der nachfolgende Überblick über konkrete Berufsmöglichkeiten von Laientheologen und deren Vorstellungen und Wünsche ist das Ergebnis eines Seminars „Kirchliche Berufsfelder" am Institut für Pastoraltheologie der Universität Wien. Die Terminologie entspricht der derzeit in Österreich üblichen. Aus der Berufsbeschreibung wird hinlänglich klar, was gemeint ist. (In der BRD wird als Gemeindeassistent bzw. -referent meist ein Pastoralassistent bezeichnet, der keine akademisch-theologische Ausbildung hat.) red

1. Grundsätzliches

1.1 Die vielen Laientheologen, die derzeit noch Theologie studieren, sind eine große Chance für die Kirche, die wir nicht ver-

tun dürfen. Unter ihnen befinden sich menschlich, christlich und theologisch hochqualifizierte Leute, auf deren Mitarbeit die Kirche, auch abgesehen vom gegenwärtigen Priestermangel, nicht verzichten darf.

1.2 Laientheologe sein bedeutet an sich noch nicht Anwärter auf einen kirchlichen Beruf sein. Die Laientheologen müssen vielmehr für kirchliche Berufe erst gewonnen werden. Dies ist unter entsprechenden Voraussetzungen bei einem gewissen Prozentsatz durchaus möglich.

1.3 Eine Grundvoraussetzung zur Gewinnung von Laientheologen für kirchliche Berufe ist, daß die Kirche eines Landes bzw. die konkrete Diözese ihre Bereitschaft, Laientheologen hauptberuflich anzustellen, klar ausspricht, daß sie die in Frage kommenden Berufe und die dazu nötigen Qualifikationen und bildungsmäßigen Voraussetzungen klar umschreibt, daß sie entsprechende Planstellen auf diözesaner, regionaler und pfarrlicher Ebene für Laientheologen schafft, solche Stellen möglichst genau beschreibt und dafür wirbt. Auch die dienstrechtlichen Verhältnisse müssen geklärt und nach Möglichkeit gesichert sein.

1.4 Nicht wenige der Laientheologen würden sich bei einer Änderung der derzeitigen Zölibatsgesetzgebung später auch zu Presbytern ordinieren lassen.

1.5 Hier geht es primär um hauptberuflich im kirchlichen Dienst tätige Laien mit theologischem Universitätsstudium. Daneben wird es kirchliche Berufe geben, für die nur ein theologischer Kurs (z. B. Wiener oder Würzburger „Theologische Kurse für Laien") bzw. andere Fachkurse vorgeschrieben sind und die auch nur nebenberuflich oder ehrenamtlich ausgeübt werden.

1.6 Gemeindeassistenten, die potentielle spätere Gemeindeleiter sind, vor allem solche, die nebenberuflich in kleineren Vollgemeinden tätig sind, sollte man in Zukunft immer mehr aus der eigenen Gemeinde zu gewinnen suchen.

1.7 Unter „Vollgemeinden" werden im folgenden Gemeinden verstanden, die mit Recht alle entscheidenden Funktionen einer christlichen Gemeinde, einschließlich des sakramentalen Dienstes, und darum auch wenigstens einen nebenberuflichen ordinierten Presbyter als Leiter beanspruchen müssen.

2. Konkrete kirchliche Berufe für Laientheologen (außer 2.1.1, dieser Punkt wurde nur der Vollständigkeit wegen und zur Klarstellung der entscheidenden Bezugsperson aufgenommen).

2.1 Pfarrliche Ebene

2.1.1 Pfarrer und Vorsteher von Vollgemeinden (einzeln oder als bzw. im Team)

Funktionen: Die geistliche Leitung und Begleitung einer christlichen Gemeinde und die amtliche Hauptverantwortung für die konkrete Durchführung der einzelnen Grundfunktionen (selbst und/oder durch andere): Verkündigung, sakramentaler Dienst einschließlich des Eucharistievorsitzes, soziale und caritative Diakonie, pastorale Beratung von einzelnen und Gruppen, Animation und Koordination der in der Gemeinde vorhandenen Charismen und Dienste, Sorge für die Kommunikation mit den anderen Gemeinden, der Diözese und der gesamten Kirche.

Qualifikation: Ordination zum Presbyter; bei hauptberuflicher Ausübung akademisch-theologisches Absolutorium bzw. Diplom, sonst theologischer Kurs; Ausbildung zur Führungs-, Team- und Kommunikationsfähigkeit (Sensitivity- und Kommunikationstraining, Gesprächsführung); eventuell Ausbildung in einem Spezialbereich nach der eigenen Neigung und Eignung.

2.1.2 Gemeindeassistent bzw. -referent

Funktionen: Leitung einer territorialen oder personalen Vollgemeinde, auch ehemaliger Kleinpfarreien, die zufolge der derzeitigen Amtsstrukturen keinen Presbyter haben, in Vertretung des zuständigen Pfarrers und in Zusammenarbeit mit ihm. Dies kann nur eine Übergangslösung sein, da der Vorsteher einer Vollgemeinde ein ordinierter Presbyter sein soll. Die übrigen Funktionen siehe oben (außer

den heute spezifisch sakramental-presbyteralen).
Qualifikation: siehe oben, außer der Presbyterordination.

2.1.3 Pastoralassistent bzw. -referent im engeren Sinne.

Funktionen: Spezialisierte Mitarbeit in der Gemeindeleitung zur Wahrnehmung einzelner gemeindlicher Funktionen: schulische und außerschulische Katechese, Predigt, Wortgottesdienste, Gemeindediakonie, Einzel- und Gruppenpastoral, Assistenz in kirchlichen Organisationen (s. 3.3).
Qualifikation: Je nach Einsatzbereich akademisch-theologische Ausbildung oder theologischer Kurs, entsprechende Spezialausbildung. Zwei Schwerpunkte sind wünschenswert.

2.1.4 Pfarr- bzw. Gemeindesekretär

Funktionen: Führung der Kanzlei und der Verwaltung einer Pfarrei oder Gemeinde.
Qualifikation: Wünschenswert theologischer Kurs, je nach der Größe der Pfarrei spezialisierte Ausbildung im Management, Handelsschule oder Handelsakademie.

2.1.5 Manche Verbands- und Großpfarreien werden sich auch den einen oder anderen hauptberuflich ausgeübten Dienst aus der regionalen Liste leisten können, etwa einen Kinder- und Jugend- oder einen Sozialreferenten.

2.2 Regionale Ebene (Dekanat, Pastorale Zone, Vikariat)

2.2.1 Kinder- und Jugendreferent

Funktionen: Außerschulische Kinder- und Jugendarbeit.
Qualifikation: Außer der theologischen Ausbildung pädagogisch-psychologische Ausbildung (Jugendleiterschule u. ä.).

2.2.2 Katechet und Religionslehrer

Funktionen: Die eines Religionspädagogen an den verschiedenen Schulen.
Qualifikation: Neben der theologischen und pädagogisch-katechetischen Ausbildung Spezialisierung für die entsprechende Schultype.

2.2.3 Ehe-, Familien- und Partnerschaftsberater

Funktionen: Leitung und Mitarbeit in entsprechenden Beratungszentren bzw. in Regionen.
Qualifikation: Neben der theologischen Ausbildung individual- und sozialpsychologische Spezialisierung (einschließlich Tiefenpsychologie und Gesprächsführung).

2.2.4 Erziehungsberater und Erzieher

Funktionen: Leitung und Mitarbeit an entsprechenden Beratungsstellen, Einsatz in Heimen und Internaten.
Qualifikation: Neben der theologischen Ausbildung pädagogisch-psychologische Spezialisierung.

2.2.5 Bildungsreferent

Funktionen: Leitung und Mitarbeit an Bildungshäusern, -zentren, -werken, -kursen und sonstigen Einrichtungen der christlichen Erwachsenenbildung; theologisches Kurswesen; auch Leitung von Besinnungstagen und Exerzitien u. ä.
Qualifikation: Entsprechende pädagogische, psychologische, soziologische und theologische Ausbildung, eventuell Zweitstudium profaner Fächer.

2.2.6 Medienreferent

Funktionen: Öffentlichkeitsarbeit in den verschiedenen Kommunikationsmedien.
Qualifikation: Neben der theologischen Ausbildung medienkundliche Spezialisierung.

2.2.7 Sozialreferent

Funktionen: Allgemeine soziale Beratung und spezialisierte Beratung und Hilfe: Krankendienst, Altenbetreuung, Gastarbeiterbetreuung, sonstige Gemeinwesensarbeit u. ä.
Qualifikation: Theologischer Kurs, Sozialarbeiterausbildung, Menschenführung und entsprechende Spezialisierung.

2.2.8 Tourismusreferent:

Funktionen: Beratung in Tourismuspastoral, Einsatz in Fremdenverkehrsorten und -bezirken sowie Ausbildung für Tourismuspastoral.
Qualifikation: neben der theologischen Ausbildung entsprechende Fachausbildung.

2.2.9 Dekanats-, Regional- und Vikariatssekretäre

Funktionen: Führung der Kanzlei und Verwaltung auf der entsprechenden Ebene oder für einen konkreten Teilbereich dieser Ebene; im Vikariat auch pastorale Animations- und Koordinierungsaufgaben.
Qualifikation: Wünschenswert mindestens theologischer Kurs und entsprechende Fachausbildung; auf Vikariatsebene akademisch-theologische und entsprechende Management-Ausbildung.

2.3 Diözesane Ebene

2.3.1 Die meisten der in 2.2 genannten Berufe kommen auch, in kleineren Diözesen vielleicht nur, für die diözesane Ebene in Frage. Auch in der diözesanen Verwaltung könnten noch viel mehr Laien mit entsprechender Fachkenntnis beschäftigt werden (Caritas, Finanzverwaltung, Bauamt u. ä.). Es wäre durchaus wünschenswert, wenn auch solche Beamte eine gewisse theologische Grundausbildung hätten.

2.3.2 Fachtheologe im engeren Sinn

Funktionen: Lehre und Forschung an diözesanen philosophisch-theologischen Hochschulen und Fakultäten als Dozenten oder Assistenten; theologische Lehre in diözesanen Aus- und Fortbildungsstätten; theologische Beratung und Schulung auf regionaler Ebene.
Qualifikation: Akademisch theologisches Absolutorium bzw. Diplom, eventuell theologische und je nach Fach auch humanwissenschaftliche Spezialausbildung oder Habilitation in einem theologischen Fach.

2.3.3 Für die Zukunft könnte auch an den Beruf eines Lebens- und Konfliktberaters gedacht werden: Telefonpastoral u. ä.

2.4 Ausübungsmodus

Alle diese Dienste können je nach den Bedürfnissen und Möglichkeiten haupt- und nebenberuflich oder ehrenamtlich, u. U. auch auf Zeit, ausgeübt werden. Mitunter wird ein Wechsel in der Berufslaufbahn notwendig sein: etwa vom Kinder- und Jugendreferenten zum Erziehungsberater, Bildungs- oder Sozialreferenten.

3. Einige Vorschläge der Laientheologen

3.1 Laientheologen wollen nicht Lückenbüßer für fehlende Presbyter sein.
3.2 Von größter Bedeutung für das Arbeitsklima ist das Verhältnis zum Arbeitgeber und die Selbständigkeit und Eigenverantwortung in den einzelnen Berufen. Ohne solche Selbständigkeit gibt es auch keine echte Erfolgskontrolle, die schon zur menschlichen Befriedigung in einem Beruf notwendig ist.
Im besonderen gibt es hier beim Pastoralassistenten Befürchtungen, da schon der Name auf Unselbständigkeit hinzudeuten scheint. Besser wäre darum die Bezeichnung „Pastoralreferent".
3.3 Von großer Bedeutung ist auch eine klare Aufgabenumschreibung bei den einzelnen Berufen. Kombinationen von zwei Berufen (Religionslehrer und Kinder- bzw. Jugendreferent, Fachtheologe und Bildungsreferent u. ä.) sowie Tätigkeit auf zwei Ebenen (Region und Pfarrei, Diözese und Region) scheinen durchaus möglich und unter Umständen empfehlenswert.
Am wenigsten profiliert scheint der Beruf des Pastoralassistenten zu sein. Hier fürchtet man den Allrounder, der alles können und alles übernehmen soll, was andere nicht tun wollen oder können. Darum sollte auch der Pastoralassistent bzw. -referent (wie auch der heutige Kaplan) nach seiner Begabung in einem, besser in zwei Schwerpunkten spezialisiert sein (Verkündigung, Kinder- und Jugendarbeit, Familienpastoral, Erwachsenenbildung, Diakonie und Sozialarbeit). Schon bei der Ausschreibung eines bestimmten Postens müßte angegeben sein, welche Schwerpunkte im konkreten Fall ge-

wünscht sind, so daß sich Kandidaten mit entsprechendem Interesse und entsprechender spezialisierter Ausbildung bewerben können.

3.4 Ein Problem scheinen die Aufstiegschancen im kirchlichen Bereich zu sein. Außerdem kann man manche kirchliche Berufe nicht auf Dauer ausüben: so kann man nicht bis ins Greisenalter Jugendreferent sein (siehe 2.4).

3.5 Das für die Entlohnung bei klerikalen Berufen immer noch als Ideal angepriesene „Sustentationsprinzip" (das zum Leben Notwendige) muß bei Laien mit Familie völlig fallen gelassen werden.

3.6 Die Dauer der Probe- bzw. Referendarszeit müßte jener in vergleichbaren Berufen entsprechen. Probe- bzw. Referendarjahr(e) müßte(n) schon bezahlt werden.

3.7 Die Laientheologen sehen die Bedeutung einer entsprechenden christlichen Spiritualität für alle Inhaber kirchlicher Dienste durchaus ein. Die konkreten Formen und Angebote zu ihrer Erlangung und Bewahrung müßten mit den betroffenen Laientheologen selbst gefunden werden. Formelle und informelle Gruppen und Kontakte sollten gefördert werden. Das Priesterseminar sollte auch für Laientheologen als Open house, insbesondere für die spirituelle Aus- und Fortbildung, dienen. Die vorgeschlagene Verpflichtung der Laientheologen zu einem monatlichen geistlichen Gespräch scheint nicht günstig; sie kann zu leicht zu einem Leerlauf führen. Wohl aber wäre der Kontakt mit einem Priester und die Mitarbeit in einer Pfarre oder Gemeinde während des Studiums von Bedeutung.

3.8 Zu gegebener Zeit (nicht unbedingt zu Beginn, aber auch nicht erst nach Abschluß des Studiums) sollen die Laientheologen, die in den kirchlichen Dienst treten wollen, Kontakt mit der voraussichtlichen Diözese ihres Einsatzes aufnehmen.

4. Zur Ausbildung

4.1 Die Ausbildung sollte nicht so sehr auf bestimmte Berufe hin geschehen, sondern, wie dies auch im profanen Bereich heute gefordert wird, auf Berufsfelder; dadurch wird eine größere Flexibilität für verschiedene Berufe und der Übergang zu einer anderen Spezialisierung innerhalb eines Berufsfeldes möglich. Solche Berufsfelder könnten etwa Verkündigung, Liturgie, Diakonie, pastorale Beratung, Kinder- und Jugendarbeit, Erwachsenenbildung u. ä. sein.

4.2 Von der theologischen Grundausbildung abgesehen, sollten ein 2-semestriges studienbegleitendes *Orientierungspraktikum,* das Einblick in die verschiedenen pastoralen Tätigkeiten und Bereiche geben, die Entscheidung für einen bestimmten kirchlichen Beruf erleichtern und zur Prüfung der eigenen Eignung dienen soll, und ein mindestens einjähriges *Einübungspraktikum* in den schon gewählten Beruf (Probejahr, Referendarzeit) unterschieden werden.

Alle Praktika müßten supervidiert werden.

4.3 Zur Motivationsklärung und Identitätsfindung — beides ist zu selbständiger Leistung notwendig — sollten Selbsterfahrungsgruppen am Beginn des Studiums eingerichtet werden, die von sozialpsychologisch geschulten Theologen geleitet werden.

4.4 Im Interesse der kommenden Zusammenarbeit und der später nötigen Teamfähigkeit scheint es von Bedeutung, daß Kleriker und Laien auch in der praktischen Ausbildung möglichst zusammenarbeiten.

4.5 Ergänzungs- oder Zweitstudium sollten allgemein empfohlen werden. Für manche Spezialberufe (etwa Ehe- und Erziehungsberater) sollte ein entsprechendes Zweitstudium, für hauptberufliche Gemeinde- und Pastoralassistenten ein Ergänzungsstudium verpflichtend sein. Auch Fachtheologen sollten ein Ergänzungsstudium aus humanwissenschaftlichen Fächern absolvieren (etwa 15 Wochen-Stunden Psychologie, Soziologie, Pädagogik u. ä.).

4.6 In der gesamten Ausbildung sollte mehr auf den Zusammenhang mit der späteren Berufstätigkeit geachtet werden.

4.7 Es sollte ehestens von den Bischofskonferenzen geklärt werden, was die Diözesen für die Laientheologen, die kirchliche Berufe anstreben, im allgemeinen und im besonderen außer der akademisch-theologischen Ausbildung studienbegleitend und nach dem Absolutorium (Hochschullehrgang bzw. Referendarjahr) verbindlich verlangen.

Heinz Fleckenstein

Gemeinde ohne Priester!.?

Ein Plädoyer für das Selbständigwerden der Gemeinden und für die Ordination der faktischen Gemeindeleiter

Dieser Beitrag entstand im Anschluß an ein gleichnamiges Buch [1], *das dem Verfasser nicht nur wichtig genug für eine Besprechung war, sondern Anlaß zu einem fast leidenschaftlichen Plädoyer wurde, in dem er „allen wesentlichen Thesen und Lösungsvorschlägen der beiden Verfasser des Buches aus vollem Herzen zustimmt“* [2]. *red*

Das Problem

Thema und Probleme, die im folgenden behandelt werden, sind für den Kundigen durch den Titel und die beigefügten Interpunktionen hinreichend angedeutet: Zuerst schlägt das starke „!“ Alarm: Was wird aus der wachsenden Zahl von Gemeinden, die heute schon ohne Priester sind oder es morgen sein werden? Wenn nicht sofort ernsthafte Überlegungen und Anstrengungen einsetzen, droht in ihnen all das zusammenzubrechen, was (gerade dort) bisher landläufig als „Seelsorge“ bezeichnet wird. Möglichst bald also müssen die „Präventivmaßnahmen“ (in der Gemeinde selbst und von außen bzw. oben) eingeleitet werden, damit solche Gemeinden Gemeinschaften von Christen bleiben, auch wenn sie keinen (eigenen) Priester mehr haben. — Der „.“ hinter dem Titel bedeutet: Gemeinden werden (zumindest für eine „Durststrecke“) ohne einen in ihrem Bereich wohnenden, für sie allein zuständigen priesterlichen Gemeindeleiter leben müssen. Was können (und müssen) solche Gemeinden in eigener Initiative und mit eigenen Kräften — freilich unterstützt von der „Großgemeinde“ und deren hauptamtlichen Spezialisten — an christlichem Glaubens- und Lebensdienst leisten, gar wenn sie auf diesen Zustand rechtzeitig vorbereitet wurden? — Und schließlich das „?“ hinter dem Titel: Die priesterlose Gemeinde (die sich von christlichen Gruppen dadurch unterscheidet, daß in ihr die drei Grundfunktionen des Heilsdienstes erfüllt werden können, weil müssen) kann und darf es eigentlich gar nicht geben. Wenn der Notfall recht gemeistert wird, erwachsen dann nicht — wahrscheinlich schon in nicht ferner Zukunft — in den „aushelfenden“ Gemeindeleitern der Übergangszeit (die ja auch durch eine bischöfliche Beauftragung nur „teilhaben“ an diesem Amt, ohne es voll ausfüllen zu können) neue Gemeindeleiter im Vollsinn, in Familie und Beruf erprobte Männer, von denen wenigstens ein Teil — nach entsprechender Bewährung und evtl. zusätzlicher Ausbildung — zu Presbytern ordiniert werden könnte, ja sollte (ohne daß sie ihren bisherigen Beruf unbedingt aufgeben müßten)? Diese könnten damit „ihren“ Gemeinden auch den notwendigen Dienst des Vorsitzes bei der Eucharistiefeier und der Wiederversöhnung der Sünder leisten. So enthält schon der Titel alle wichtigen Aspekte der pastoral zweifellos äußerst bedeutsamen Frage.

Überleben der Gemeinden — nur durch Priester...

Bei der gegenwärtigen Bewußtseinslage der betroffenen Gemeinden ist es nun

[1] *Michael Kratz — Felix Schlösser*, Gemeinde ohne Priester, Analysen, Anregungen, Modelle. Offene Gemeinde, Bd. 21, Lahn-Verlag, Limburg 1973.

[2] Schlösser hält z. B. wenig vom Pfarrverband; er entscheidet sich vielmehr für die Groß- oder Gesamtpfarrei als „unterste rechtlich selbständige pastorale Einheit“ und kirchliche Verwaltungseinheit, für die er Deckungseinheit mit der politischen Gemeinde fordert. Die „alten“ Pfarreien könnten durchaus rechtlich (weithin) selbständig weiterbestehen. So ergäbe sich „eine tragfähige Basis für ein rationelleres Arbeiten in einem kooperativen Arbeitsstil“ (85). Immerhin, so räumt Schlösser ein, kann auch der Pfarrverband, namentlich für den Übergang, als „gutes Experimentierfeld kooperativer Pastoral“ (86) Vorteile haben.

durchaus „eigenartig" (aber wirklich, wenn auch pastoral gefährlich), daß die Frage nach dem Priester — förmlich als einzige — im Mittelpunkt steht, wenn das Weiterleben der Gemeinde bedacht wird. Damit aber, daß die Sorge dieser Gemeinde nur darauf gerichtet ist, unter allen Umständen (vom Bischof oder durch verzweifeltes eigenes Bemühen um einen Pensionisten, einen Ordensmann oder gar einen ausländischen Priester) wieder einen Priester zu bekommen, bleibt sie in der reinen „Versorgungserwartung", d. h. sie erwartet (u. U. gar in der fordernden Haltung, als habe sie darauf einen förmlichen Rechtsanspruch), weiterhin von außen, näherhin von oben versorgt zu werden: vom Bistum durch einen Priester und die finanziellen Mittel, vom Priester durch die üblichen seelsorglichen Angebote und fertigen Verhaltensregeln (möglichst minimalen Charakters).

... oder auch durch eigene Initiativen?

Erst wenn die Gemeinde, rechtzeitig und planmäßig vorbereitet auf die „Durststrecke" einer priesterlosen Epoche, bereit und fähig geworden ist, ihren (umfassenden) Part in der Seelsorge in eigener Initiative und mit eigenen Kräften zu übernehmen, wird sie weiterleben können, auch wenn nur gelegentlich ein Priester von außen kommt zur Eucharistiefeier und zum Dienst der Versöhnung. Dies erfordert in gleicher Weise Überlegungen und Aktivitäten verantwortlich mittätiger Gemeindemitglieder wie Hilfen von oben (durch den noch vorhandenen, wahrscheinlich letzten Priester oder durch die priesterlichen und sonstigen Spezialisten in der Großgemeinde bzw. im Bistum). Diesem Ziel dienen ja auch die neuen Strukturplanungen, die freilich die Zahl der Priester nicht vermehren, aber die Priester zum Geist, zur Fähigkeit und Bereitschaft zur Kooperation führen und entsprechende weitere Träger pastoraler Dienste vorsehen. Insofern helfen sie zur Lösung, freilich nur zusammen mit den in der Gemeinde geweckten und im größeren Raum geschulten Mitverantwortlichen (Gottesdiensthelfer, nebenamtlicher Träger katechetischer und diakonaler Dienste). Nur so wird in den priesterlosen Gemeinden die notwendige Voraussetzung des Überlebens geschaffen. Dann mag durchaus eines nicht allzu fernen Tages von einer so aktivierten Gemeinde der „Blaulichtpriester", d. h. der allzu rasch heran- und wieder weitereilende Priester, als „eigenartig", ja sogar als Gefahr für das Priesterbild (und damit auch den priesterlichen Nachwuchs) empfunden werden und in der Gemeinde die Sehnsucht wachsen, den durch seinen Dienst und seine Bewährung in der aktivierten Gemeinde erprobten stellvertretenden Gemeinde- und/oder Gottesdiensthelfer auch als Vorsitzenden der eucharistischen Gemeindeversammlung zu sehen.

Förderung des Selbständigwerdens der Gemeinde

Daß die allzu lange übliche totale zentrale Versorgung der Gemeinden nicht mehr möglich ist, enthält nach dem bisher Gesagten große Chancen, die man sogar sofort auch dort nützen sollte, wo noch ein Priester in der Gemeinde tätig ist. Es geht um das Selbständigwerden der Gemeinde, das mit allen Mitteln gefördert werden muß. Wichtige „Präventivmaßnahmen", wie sie Kratz vorschlägt, wären etwa der *priesterlose Gottesdienst*, geplant durch eine verantwortliche Gruppe, durchgeführt von den Gottesdiensthelfern (Lektor, Kommunionspender, evtl. Prediger). Auch in der Gemeinde, die noch einen Priester hat, sollte er gelegentlich vorgeübt werden (etwa in der Urlaubszeit). Es geht sodann um die *Gemeindekatechese* durch Laien (beginnend etwa mit der Vorbereitung der Kinder auf die Sakramente in von Laien, vorab Eltern, geleiteten Gruppen, dann aber auch durch Glaubensseminare am Ort, die von höherer Stelle angeboten, aber von einer örtlichen Gruppe geplant und durchgeführt werden). Wichtig ist weiterhin das Einübungsfeld der örtlichen *Caritas und Diakonie* (Sorge um Kranke, Alte, Notleidende aller Art). Von Großpfarrei, Dekanat und Bistum her müßte der Gemeinde geholfen werden durch planmäßig angesetzte Veranstaltungen der *Erwachsenenbildung* (mit dem Ziel der Information, aber auch der

Bewußtseins- und Verhaltensänderung), nicht zuletzt durch gezielte *Schulung* der in den verschiedenen Bereichen Tätigen (oder zum Tätigwerden Eingeladenen). Nicht unterschätzt werden darf dabei auch eine (da und dort noch nötige) Bewußtseinsänderung bei den Priestern, insbesondere die Mehrung der Kooperationsbereitschaft, der Fähigkeit, rechtzeitig Aufgaben an Laien abzugeben.

Statt Fremdversorger Selbstversorger?

Selbstverständlich ist das Gegenstück der total fremdversorgten Gemeinde nicht eine Gemeinde, die sich ganz selbst versorgen kann; gerade die kleine Gemeinde braucht, auch zur Ermöglichung und Unterstützung der ihr möglichen Aktivitäten, die Hilfen aus dem größeren Raum, vieler Bildungshilfen von hauptamtlichen Mitarbeitern in Bistum, Region, Dekanat und Großgemeinde; sie braucht für entscheidende Vollzüge des Gemeindelebens den (evtl. von außen zureisenden) Priester. Aber zum „Selbständigwerden" der Gemeinde gehört eben auch ihre Fähigkeit und Bereitschaft, all das zu übernehmen, was sie selbst kann. Dann stellt sich allerdings die Frage, ob die Gottesdienste der priesterlosen Gemeinde nur Wort- und Kommuniongottesdienste bleiben müssen oder ob nicht — nach einer Zeit der Bewährung — dem faktisch zum Leiter dieser Gemeinde gewordenen auch der Vorsitz bei der Eucharistiefeier ermöglicht werden könnte bzw. sollte — natürlich durch die Ordination zum Presbyter.

Basisgemeinde und Großgemeinde

Unabhängig von unterschiedlichen Auffassungen zur Gemeindekirche kann man wohl festhalten, daß Gemeinde als „Kirche vor und am Ort" (unterschieden von verschiedenartigen Gruppen von Christen) eine Gemeinschaft von Christen ist, für die die drei Grundfunktionen von Christengemeinde: Verkündigung, Liturgie, Diakonie, in einem dauerhaften und umfassenden Sinn kennzeichnend sind; zu ihr als Glaubensgemeinde sollten Christen verschiedener Herkunft, Bildung, Mentalität, Altersstufen usw. gehören. Kleine überschaubare Basisgemeinden und die großräumiger angelegte Gesamtpfarrei gehören dabei unbedingt zusammen. Die Basisgemeinden können ihre Verbundenheit im Glauben und ihre gemeinsame pastorale Verantwortung mit möglichst vielen eigenen Kräften schaffen, wenn die Großpfarrei, die mit mehreren Priestern und verschiedenen anderen hauptamtlichen Mitarbeitern ausgestattet ist, Hilfestellung leistet. In der Großgemeinde sollte nicht nur die kirchliche Verwaltung zentriert sein, hier sollten auch die seelsorglichen Planungen geschehen und mannigfache, namentlich Bildungs- und Beratungsangebote bestehen.

Der faktische Gemeindeleiter — ein Presbyter?!

Auch die aktivierte Basisgemeinde muß selbstverständlich einen eigenen, wenn auch in seinen Vollmachten begrenzten, vom Bischof bestellten und ordinierten Leiter haben und darf nicht nur ferngeleitet sein. Gemeinde im eigentlichen, vollen Sinn ist aber eine Gemeinschaft von zusammenlebenden und zueinandergehörigen Christen erst dadurch, daß sie einen ihr zugeordneten Priester als Vorsteher der Eucharistiefeier hat. Selbst — und gerade — der ideale Zustand der aktiv gewordenen Gemeinde macht ja das Absurde eines Zustandes bewußt, bei dem der faktische „Gemeindeleiter" (der aber in Wirklichkeit als Laie vom Bischof nur zur „Teilhabe" am kirchlichen Leitungsamt berufen werden kann) nicht die volle Gemeindeleitung ausübt, während der zur vollen Gemeindeleitung befähigte Priester nur als „Blaulichtpriester" gelegentlich auftaucht.
Schlimmste Folge dieses Zustandes ist die, daß der (fast) reine Kultpriester keine Zeit zur eigentlichen Seelsorge hat, daß der faktische Gemeindeleiter nicht der Eucharistiefeier vorsitzen kann und daß deshalb die Gemeinde, u. U. sogar für nicht wenige Sonn- und Festtage, die Eucharistiefeier entbehren muß. Hier kann man nur die Aussagen der BRD-Synode unterstreichen, daß die Eucharistiefeier als Sakrament der Einheit nicht möglich ist ohne den priesterlichen Dienst der Einheit und daß es darum im vollen Sinn des Wortes keine

priesterlosen Gemeinden geben kann, weil es keine christliche Gemeinde ohne Eucharistie geben kann. Aus diesem theologischen Prinzip, daß Gemeindeleitung und Vorsitz in der Eucharistiefeier zusammenfallen sollen, läßt sich der zwingende Schluß ziehen, daß jeder, der faktisch Gemeindeleitung ausübt, sich eigentlich dazu eignen müßte — zumindest in relativer Ordination — zum Priester geweiht zu werden.

Priester im Nebenberuf

Für die kleine Basisgemeinde könnte es durchaus genügen, wenn der Leiter Priester im Nebenberuf wäre, gar wenn diese Gemeinden in der Zwischenzeit gelernt haben, dem Priester nicht mehr die Gesamtlast der Seelsorge aufzuerlegen. Zugleich würde dies sowohl eine finanzielle Erleichterung des Bistums bedeuten wie die Bereitschaft auch solcher anspornen, die sich in ihrem Erwerbsberuf wohlfühlen. Es ist merkwürdig, daß in den Vorüberlegungen hartnäckig das Mißverständnis aufrechterhalten wird, Priester könne man einfachhin nicht „im Nebenberuf" sein. (Beim Diakonat hat man diesen Zustand offenbar ohne wesentliche Bedenken hingenommen!) Selbstverständlich kann auf das innere Engagement hin gesehen, das auch der Leiter einer noch so kleinen Christengemeinde mitzubringen hat, die Gemeindeleitung nie Nebensache bleiben. Ebenso wäre es theologisch durchaus legitim, einen so Geweihten — aus entsprechenden Gründen — von der weiteren Ausübung des Gemeindeleitungsamtes wieder zu entbinden. Wichtiger wäre, daß die Tatsache der bestehenden Ehe kein Hindernis der Weihe solcher Männer wäre; entscheidend müßten eben die pastoralen Bedürfnisse der Gemeinden und die Eignung der zur Ordination Zuzulassenden sein. Über die (zusätzliche) Vorbildung müßte von der konkreten Aufgabe her entschieden werden, wobei die menschlichen Voraussetzungen klar den fachwissenschaftlichen vorgehen (zumal ja bewußt nicht wieder der klerikale „Alleskönner" angestrebt wird); deshalb wäre wohl wichtiger das „berufsbegleitende Lernen", nicht zuletzt innerhalb der regelmäßig tagenden „Pastoralkonferenz". (Die „Spezialisten" wären ja ohnehin in der Großpfarrei oder an noch höherer Stelle zur Verfügung. Dabei könnte es durchaus angezeigt sein, wenigstens einigen dieser hauptamtlichen „Spezialisten" nebenberuflich die Leitung einer Basisgemeinde anzuvertrauen.)

Abschließend sei noch die Feststellung unterstrichen, daß keine Zeit mehr zu versäumen ist. Man sollte planvoll und mutig mit den ersten Schritten sofort beginnen. Diese könnten (und sollten) vorbehaltlos auch von jenen mitgegangen und unterstützt werden, die dem letzten Schritt, der eventuellen Ordination solcher stellvertretender „Gemeindeleiter" gegenüber noch — wohl weniger theologische als praktische — Bedenken haben. Es könnte durchaus geschehen, daß diese praktischen Bedenken gerade durch einen mutigen Beginn und positive Erfahrungen am raschesten überwunden würden.

Michael Gartmann

Pastoralreferenten/-assistenten in der Gemeindepastoral

Zu Umfang und Tendenz des Einsatzes von Laientheologen(innen) mit theologischem Hochschulabschluß in der BRD

Seit etwa fünf Jahren gehen immer mehr Diözesen dazu über, Laientheologen mit Hochschulabschluß auch für den Gemeindedienst aufzunehmen[1]. *Am besten in die pastorale Praxis integriert sind die Pastoralassistenten in der Schweiz, während in der BRD und in Österreich noch eine Reihe von Diözesen eine derartige Beschäftigung überhaupt nicht kennen. Im folgenden wird die Situation in den westdeutschen Diözesen geschildert und werden zu den beobachtbaren Tendenzen einige Gedanken und*

[1] Zunächst war es der schulische Religionsunterricht, der — nach Schulstufen gestaffelt — immer mehr von Laientheologen übernommen wurde. Die zweite Phase bildeten die sporadischen Stellenangebote im kirchlichen Dienst der Diözese; die dritte ist die des Einsatzes von Laientheologen in der Gemeindepastoral. Vgl. hierzu: *L. Karrer*, Von Beruf Laientheologe? Wien 1970, 45 ff; *ders.*, Laientheologen in pastoralen Berufen, Mainz 1974, 24 ff.

Fragen angebracht. Damit wird das Anliegen des Schwerpunktheftes über „neue kirchliche Dienste" (Heft 1, 1975) weitergeführt. Der Problemkreis wird aber auch sonst viel diskutiert, so z. B. im Oktober 1975 auf einem Symposion der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen, auf dem einige der folgenden Informationen gegeben wurden. — Eine vergleichende Übersicht über den derzeitigen Stand des Einsatzes dürfte vor allem auch als Orientierung der interessierten und betroffenen Laientheologen selbst von Nutzen sein. red

Aus dem breiten Spektrum der Dienste in der Gemeindepastoral, die von „Laien" übernommen worden sind, wurde mit Bedacht eine Personengruppe herausgelöst und zum Gegenstand dieser Überlegungen gemacht: die Laientheologen, die einen theologischen Hochschulabschluß erworben haben (Staatsexamen, Diplom) und in der Gemeindepastoral arbeiten. An dieser Gruppe und an der Entwicklung ihres Einsatzes im pastoralen Dienst in der Einzelpfarrei oder im Pfarrverband wird sich nämlich entscheiden, ob eine Integration der Laientheologen in den kirchlichen Dienst wirklich gelingt; ob nur „Hilfsdienste" für die Priester gesucht werden oder ob eine gleichberechtigte „Teilnahme am hierarchischen Apostolat" verwirklicht wird.

Ihre *Ausbildung,* die mit der des Priesters weitgehend identisch ist, ist ein erster wesentlicher Faktor, der für diesen Testfall eine günstige Voraussetzung bildet.

Das zweite Moment ist die *Einsatzebene:* Während sich eine Tätigkeit etwa als Referent auf Diözesanebene verhältnismäßig problemlos darstellt, wird sich im pastoralen Dienst in der Einzelpfarrei oder im Pfarrverband erweisen müssen, ob in der Zusammenarbeit zwischen Priestern und Laien an der Basis der Laientheologe zu einem integrierten Bestandteil in der Skala der kirchlichen Dienste wird.

1. Der Umfang des Einsatzes von Laientheologen in der Gemeindepastoral [2]

Aachen: 5 (Dekanatsebene, ausgerichtet auf ortsorientierte Seelsorge),
Augsburg: 2 (Pfarrei 1, Kurseelsorge 1),
Bamberg: 1 (Pastoralassistent der Hochschulgemeinde),
Essen: 4 (Dekanatsebene 3, Studentengemeinde 1),
Freiburg: 4 (Gemeindeseelsorge 2, Krankenhausseelsorge 2),
Hildesheim: 1 (Hochschulgemeinde),
Limburg: 3 (Gemeindeebene),
Mainz: 3 (Pastoraler Dienst),
München: 19 (Gemeindedienst),
Münster: 12 (Gemeindedienst; 4 mit halber Stelle),
Osnabrück: 4 (Hochschulgemeinde 2, Dekanat 1, Pfarrei 1),
Passau: 2 („Pfarrassistenten"),
Rottenburg: 18 (Gemeindeebene),
Speyer: 5 (Gemeindeebene),
Trier: 7 (5 Pastoralreferendare, je 1 Pastoralreferent in Hochschulgemeinde und im Pfarrverband),
Würzburg: 5 (Pastoralassistenten in der Gemeinde).

Die Diözesen Berlin, Eichstätt, Fulda, Köln, Paderborn und Regensburg hatten am Stichtag keinen Laientheologen im Gemeindedienst angestellt.

Die Dauer der pastoralpraktischen Ausbildung

schwankt im allgemeinen zwischen 2—3 Jahren nach Abschluß des Theologiestudiums. Diese Ausbildung wird unter Umständen auf ein Jahr verkürzt, wenn sie bereits während des Studiums begonnen hatte (Essen, München, Würzburg). Freiburg, Rottenburg, Speyer und Trier fordern ca. 1½ Jahre; in Hildesheim sind 4 Jahre vorgesehen.

Der geforderte Studienabschluß

ist das theologische Diplom (Augsburg, Bamberg, Essen, Hildesheim, Limburg, München, Münster, Würzburg) oder das Staatsexamen für Gymnasien (Trier, Freiburg, Speyer, Rottenburg; München und Limburg mit theologischer Zusatzausbildung).

[2] Dem Gemeindedienst wird hier adressatenkonzentrierte Seelsorge gleichgestellt. Die Ergebnisse beruhen auf einer eigenen Umfrage, die im Rahmen einer Diplomarbeit gemacht wurde, und geben den Stand vom 15. 2. 1975 wieder.

Die Diakonatsweihe

wird in den meisten Statuten gar nicht behandelt. Sie wird gewünscht in Ausgsburg und Osnabrück, sie ist möglich in Freiburg und Münster.

Ein Zweitfach

wird in Essen, Hildesheim („Zivilberuf"), Limburg (Fächer, die im Interesse der kirchlichen Gemeindearbeit liegen), Rottenburg und Trier gewünscht, in Münster sogar gefordert (oder „Zivilberuf").

2. Kommentar und Fragen

Eine Trendprognose läßt sich aus dem vorliegenden Überblick nicht ableiten. Dazu müßten weitere Umfragen unter den deutschen Diözesen durchgeführt werden [3].
Zunächst ist festzuhalten, daß der derzeitige Umfang des Einsatzes von Laientheologen im Gemeindedienst das Ergebnis einer rund fünfjährigen Entwicklung ist. In einer Institution wie der Kirche ist dies ein kurzer Zeitraum, in dem ansatzhaft in das Spektrum der hauptberuflichen Dienste der Kirche der Beruf des Pastoralreferenten aufgenommen wurde. Der quantitative Überblick kann aber die Frage nicht beantworten, ob es sich bei dieser Gruppe um den Anfang einer Entwicklung zu breiter Zusammenarbeit von Priestern, Pastoralassistenten und anderen neuen kirchlichen Diensten handelt oder vielleicht nur um eine kurzlebige Minderheit. Die Kernfrage in dieser Gesamtentwicklung ist daher folgende: *Ist die Kirchenleitung bereit und willens, theologisch qualifizierte Laien in die Pastoral einzubeziehen und für sie eine Existenzgrundlage auf Lebenszeit zu schaffen?*
Damit ist ein wesentlicher Bereich der Frage nach einem eigenständigen Berufsbild für hauptamtlich arbeitende Laientheologen angesprochen. Von der Beantwortung dieser Frage durch die Praxis wird es abhängen, ob der Laientheologe im Gemeindedienst seinen festen Platz in der Skala der kirchlichen Dienste erhält oder nicht.

[3] Dies ist im Rahmen meiner Dissertation geplant.

Unterschiede in den Statuten

Um für die jetzige Situation eine Antwort zu finden, ist eine Analyse der verschiedenen Statuten und Richtlinien von Bedeutung, in denen die Anstellung von Laientheologen geregelt wird. Eine solche Analyse kann in diesem Rahmen nicht umfassend sein; sie kann aber exemplarisch die Aspekte des Problemfeldes erörtern, die bei einer Lektüre der Texte [4] als wesentlich, divergierend und vielleicht auch ungelöst erscheinen.
Zunächst gibt es gravierende Unterschiede im Gesamttenor der Texte. Zwei Beispiele: „Der Pastoralreferent *kann* Sendung und Ermächtigung für alle Seelsorgsaufgaben *erhalten*, die nicht eine Weihe zur Voraussetzung haben" (Hildesheim) — „Der Pastoralreferent *erhält* Sendung ..." (Limburg, München).
„In Teilaufgaben, die ihm übertragen werden, *soll ihm die Möglichkeit* eigenverantwortlicher Tätigkeit *gegeben werden.*" — „... *arbeitet er* eigenverantwortlich."
Derartige Beispiele ließen sich um viele vermehren. Sie zeigen: Was auf der einen Seite als Distanz, Vorsicht, Gewährung von oben erscheint, ist auf der anderen Seite der Versuch echter Partnerschaft und verantwortlicher Kooperation. Entscheidend für den Einsatz von Laientheologen ist jedoch der Geist, die Atmosphäre, in der dieser Einsatz versucht wird.

Die Dauer der pastoralpraktischen Ausbildung

Sie zeigt eine Spannbreite von einem bis zu vier Jahren. Ist es zumutbar, daß ein Diplomtheologe, der zudem noch einen Studienabschluß für ein Zweitfach haben soll, (im Höchstfall) weitere vier Jahre berufspraktische Ausbildung bis zur zweiten Dienstprüfung absolvieren muß? Weder im

[4] Eine solche Lektüre ist derzeit am einfachsten möglich, in: *L. Karrer*, Laientheologen in pastoralen Berufen, a. a. O., Anhang. Folgende durch die Weiterentwicklung bedingte Abweichungen sind jedoch zu berücksichtigen:
— Vom Bistum Aachen veröffentlicht Karrer ein älteres Papier, das sich nur auf Laientheologen bezieht und in dem ein Zweitfach gewünscht wird.
— Die Ausbildungsordnung des Bistums Limburg ist positiv verändert.
— Die Richtlinien von Freiburg sind dort noch nicht veröffentlicht.

Referendariat für die Schule noch in der pastoralpraktischen Ausbildung künftiger Priester gibt es derartige Ausbildungszeiten. Aus vielen Gründen scheint also eine zeitliche und inhaltliche Angleichung der pastoralpraktischen Ausbildung der Laientheologen an die der Priester, wie sie etwa in Luzern und in Speyer praktiziert wird, sinnvoll, da sich beide Personengruppen weithin auf die gleichen Aufgaben vorbereiten und da sie später zusammenarbeiten sollen (was einer Einübung bedarf).

Zweitfach

Ein Zweitstudium (Pädagogik, Psychologie, Soziologie, Germanistik ...) kann für eine pastorale Tätigkeit sinnvoll und nützlich sein. Wo jedoch ohne Rücksicht auf den pastoralen Nutzen oder wo davon unabhängig eine andere zivilberufliche „Absicherung" rigoros gefordert oder dringend empfohlen wird, gehört für einen Laientheologen schon ein enormes Maß an Idealismus und pastoralem Interesse dazu, einen kirchlichen Beruf zu ergreifen, von dem er bei Dienstantritt weiß, daß er der erste ist, der in einer geänderten Situation (vornehmlich bei genügend vorhandenen Priestern) wieder in den Zivilberuf abgeschoben wird. Da dies im Regelfall die Schule sein wird, muß er sich in der jetzigen Situation doppelt überlegen, ob er nicht durch den Gemeindedienst seine Chancen, in den Schuldienst übernommen zu werden, ständig verringert. — Es bleibt also zu hoffen, daß dieser Passus noch überdacht und revidiert wird.

Diplomtheologen und andere Laiendienste der Kirche

Der Dienst des Laientheologen mit einem theologischen Hochschulabschluß gehört sicher in die Pluralität der vielen Laiendienste in der Kirche. Aber diese Pluralität ist nicht mit einer Nivellierung gleichzusetzen. Wo dies versucht wird, schafft man keine Koordination der Dienste, sondern eine Spaltung „Priester — Laienmitarbeiter", wobei die letzte Gruppe ohne Beachtung ihrer durch Ausbildung erworbenen unterschiedlichen Qualifikation undifferenziert zusammenaddiert und in die Rolle des Hilfspersonals für die „eigentlichen" Träger der Seelsorge gedrängt wird.

Pastoralreferenten und Diakonatsweihe

Von der Deutschen Bischofskonferenz wird betont, daß die „sakramentale Weihe eine notwendige Voraussetzung ist für jene kirchlichen Aufgaben, für die jemand auf Dauer in Dienst genommen wird und die sich unmittelbar auf den Heilsdienst beziehen ... In der Hinführung zur Diakonatsweihe für alle kirchlichen Dienstträger, die sich unmittelbar dem Heilsdienst zur Verfügung stellen und ihn auf Dauer leisten wollen, sehen wir eine wichtige Aufgabe für die nächsten Jahre" [5].

Dazu nur einige Fragen: Ist die Neubelebung eines eigenständigen Diakonates möglich, wenn die Diakonatsweihe zu einem Sammelbecken für alle „Laiendienste" wird? Geht ein solches Bemühen nicht hinter das II. Vatikanum zurück, insofern es bei der Verwirklichung eines solchen Konzeptes keine Laien als Teilnehmer des kirchlichen Dienstes mehr gäbe? Wird hier nicht wieder Pluralität durch Nivellierung ersetzt und eine Rollenfindung u. a. des Pastoralreferenten verunmöglicht?

Es sollte wohl alles unternommen werden, daß der theologisch qualifizierte Laie nicht nur der Stützbalken am Personalgebäude der Kirche wird, der entfernt werden kann, wenn sich das Gebäude konsolidiert hat, sondern daß er zu einem eigenen tragenden Teil dieses Gebäudes wird.

In der Personalprognose des Bistums Basel bis 1990 sind bereits jetzt Laien mit theologischer Hochschulausbildung und von der Zöbilatsverpflichtung dispensierte Priester (!) als Träger des Heilsdienstes der Kirche integriert — ein Zeichen der Hoffnung auch für andere Diözesen?

[5] KNA Dokumentation, Nr. 36, 27. Sept. 1975 = Bericht über die Vollversammlung der DBK vom 22.—25. Sept. in Fulda.

Praxisberichte

Bernhard Honsel

Der Dienst des Priesters in der Pfarrei

Erfahrungen und Überlegungen einer Gemeinde

Im Juni 1973 wurde in der Gemeinde Ibbenbüren die Stelle des Kaplans aufgelöst. Diese Tatsache hat den Prozeß des Nachdenkens verstärkt, wie die Pfarrarbeit auf Zukunft hin organisiert werden könne. Nach einem Jahr wurde in den verschiedenen Gruppen dieser Gemeinde (Pfarrgemeinderat, Kirchenvorstand, Multiplikatoren, Helferinnen der Frauengemeinschaft, Familienkreise) Bilanz gezogen und wurden Konsequenzen für die weitere Arbeit überlegt. Ein weiteres Arbeitsjahr hat die Analyse wie auch den eingeschlagenen Weg bestätigt. Da es sich dabei um Vorgänge handelt, die auch zahlreiche andere Gemeinden in dieser oder jener Form treffen können, veröffentlichen wir eine gekürzte Fassung der Überlegungen der Gemeinde. *red*

1 Einleitung

Die Zahl der jungen Menschen, die zum Priester geweiht wurden, ist in den letzten Jahren rapide gesunken. So kam es, daß immer mehr Gemeinden zwischen drei- und viertausend und jetzt sogar Gemeinden zwischen vier- und fünftausend Katholiken nur einen Pfarrer und keinen Kaplan mehr haben. In den wenigsten Fällen sind die Gemeinden und die Pfarrer darauf vorbereitet worden. In vielen Fällen wurde mit der Versetzung des Kaplans mitgeteilt, daß kein Nachfolger kommen könne, ohne daß vorher ein konkreter Hinweis gegeben wurde. So unterschiedlich die Situation in den einzelnen Gemeinden sein mag: Bestimmte Konsequenzen sind für den Pfarrer wie für die Gemeinde unvermeidbar.

2 Vorstellung der Pfarrei St. Ludwig

2.1 Bevölkerung: Bergleute, Arbeiter, Handwerker, Angestellte, einige Geschäftsleute, relativ wenige Akademiker.

2.2 Haupt- und nebenamtliche Helfer:

1. Pfarrer;
2. Kaplan bis 1973 (Aug. 73 Versetzung des Kaplans ohne Nachfolger);
3. 4 Diakone im Laufe von 6 Jahren;
4. Organist — Chorleiter — Küster;
5. Pfarrsekretärin;
6. Religionspädagogin, Aug. 73 Einstellung (30 Stunden in der Woche).

Die Pfarrgemeinde unterhält einen Kindergarten mit drei Gruppenräumen (5 Angestellte) sowie ein Pfarrzentrum.

2.3 Entwicklung der Gemeinde

Im Laufe der letzten Jahre ist in dieser Gemeinde wie in vielen anderen Gemeinden ein Prozeß in Gang gekommen. Immer mehr Gemeindemitglieder sind aktiv geworden und haben Verantwortung entsprechend ihren Fähigkeiten und ihrer Zeit übernommen. Es haben sich viele Gruppen und Gesprächskreise gebildet, die die Fragen ihres Lebens im Lichte des Glaubens durchdenken und daraus Erkenntnisse und neue Impulse gewinnen für das Leben in Familie, Beruf, Gesellschaft und Gemeinde.

Die Pfarrei ist seit mehreren Jahren im Pfarrverband eingebunden. Ohne den Erfahrungsaustausch, die Zusammenarbeit und die Schulungen im Pfarrverband wäre der Prozeß in dieser Form in der Gemeinde nicht möglich gewesen.

2.4 Auflösung der Kaplanstelle

Im Juni 1973 wurde die Kaplanstelle aufgelöst. Dadurch wurde in der Gemeinde ein Prozeß des Nachdenkens in Gang gesetzt. Nach einem Jahr Gemeindeleben ohne Kaplan ist die Bilanz gezogen worden.

3 Berechtigte Erwartungen der Gemeinde, die nur noch begrenzt erfüllt werden können.

Obwohl nach der Auflösung der Kaplanstelle (im Juni 1973) versucht wurde, durch

eine Neuverteilung der Aufgaben möglichst viele der bisherigen Aktivitäten weiterzuführen, blieben erhebliche Lücken.

3.1 Jugendseelsorge und Schule

Zur Verantwortlichkeit des Kaplans als Jugendseelsorger gehörten in unserer Gemeinde auch die Erteilung des Religionsunterrichtes in den verschiedenen Schulen und die Schulgottesdienste.

a) Religionsunterricht:

Hauptschule: 4 Stunden wöchentlich in jener Hauptschule, in der alle Hauptschüler der Gemeinde unterrichtet werden; außerdem Schulendtage nach der Schulentlassung.

Heute: Kein Unterricht durch einen Priester, Wegfall der Schulendtage.

Gymnasium: Kaplan war Schulseelsorger in einem der beiden Gymnasien.

Heute: Kein Unterricht durch einen Priester. Kaplan war wichtige Bezugsperson für die studierende Jugend Ibbenbürens. Kein Priester, der bewußt Beziehungen zur studierenden Jugend dieses Gymnasiums unterhält.

b) Schulgottesdienste:

Grundschule: In 3 Grundschulen regelmäßig sechsmal im Jahr.

Heute: Einschränkung bis auf zwei Eucharistiefeiern.

Hauptschule: 4 Gottesdienste für alle Hauptschüler (Lichtmeß, Aschermittwoch, Allerseelen, Advent), dreimal jährlich pro Klasse Eucharistiefeier zum Abschluß einer Unterrichtseinheit.

Heute: Außer den 4 Gottesdiensten für alle Hauptschüler sind alle Eucharistiefeiern ausgefallen.

Gymnasium: Regelmäßig Schulgottesdienste, die mit einzelnen Klassen vorbereitet wurden.

Heute: Kein Schulgottesdienst mehr.

3.1.2 Außerschulische Jugendarbeit

Der Kaplan war eine wichtige Bezugsperson für die Jugend der Pfarrei und darüber hinaus. Schulung vieler Mädchen und Jungen zu Gruppenleitern. Inspirator der offenen Jugendarbeit. Durch ständigen Kontakt mit der Jugend und durch alters- und mentalitätsmäßiges Nahesein Einbringen der spezifischen Anliegen der Jugendlichen in die Predigt, umgekehrt Hilfe für die Jugend, sich mit der Gemeinde und der Kirche zu identifizieren.

Heute: Der Pfarrer hat 4 Abende im Monat frei für die Jugendarbeit. Das reicht nicht aus, echte Beziehungen zur Jugend zu pflegen.

3.1.3 Sommerlager

Seit 4 Jahren jährlich, 120 Mädchen und Jungen (9—14 Jahre), 20 Tage lang, 17—22-jährige Mädchen und Jungen als Führer, 6 Lagermütter, 1 Lagerleiter (ehrenamtlich tätiger Erwachsener). Schulung der Führer durch den Kaplan, Anwesenheit während der gesamten Zeit.

Heute: Der Pfarrer kann höchstens einige Tage dort sein.

3.1.4 Meßdiener

Eine besondere Aufmerksamkeit in der Jugendarbeit der Pfarrei galt immer den Meßdienern. Zur Zeit des Kaplans gab es ca. 80 Meßdiener in neun Gruppen.

Heute: Der Pfarrer kann sich nur einige Male im Jahr den Gruppen widmen, schon Zerfall der Gruppen, Reduzierung der Meßdiener auf 50.

Die gesamte außerschulische Jugendarbeit lebt noch mit vom Impuls der früheren Jahre, besonders von den geschulten Gruppenleitern und einigen Erwachsenen, die als Beziehungspersonen im Leitungsteam mitarbeiten. Es besteht die Gefahr, daß die pfarrliche Jugendarbeit zusammenbricht, wenn nicht bald eine hauptamtliche, geschulte Bezugsperson eingestellt wird.

3.2 Krankenseelsorge und Beerdigung

Pfarrer und Kaplan besuchten abwechselnd einmal wöchentlich die Kranken im Krankenhaus.

Heute: Pfarrer kann nur wenige Male die länger im Krankenhaus liegenden Kranken besuchen. Mitglieder des Pfarrgemeinderates besuchen hin und wieder die Kranken. — Ähnlich geht es mit den ca. 20 ständig bettlägerig oder infolge Altersschwäche an das Haus gebundenen Kranken.

3.2.2 Hausbesuche bei den Angehörigen der Verstorbenen und Beerdigungen

Nach dem Tod eines Gemeindemitgliedes haben der Kaplan oder der Pfarrer vor dem Begräbnis die Angehörigen besucht, je nach dem, wer den Verstorbenen vorher betreut hatte.

Heute: Der Pfarrer muß allein alle Schwerkranken und im Todesfalle die Angehörigen besuchen. Ihm obliegen somit alle Beerdigungen, Begräbnisämter und Ansprachen (ca. 40 Sterbefälle pro Jahr).

3.3 Familienseelsorge

3.3.1 Gespräche mit Brautleuten, Trauungen und Jubiläen (Silber- u. Goldhochzeit)
Jährlich werden ca. 40 Paare getraut und ca. 15 Jubiläen gefeiert. Früher gab es ein ausführliches Traugespräch, nicht selten zwei oder drei; für die der Kirche Fernstehenden wurde die Trauung dann nicht leere Zeremonie, sondern religiöser Vollzug.

Heute: Traugespräche müssen möglichst kurz gehalten werden, mehrere Gespräche sind fast unmöglich.

Es zeigt sich der Trend, Trauungen und Jubiläumsfeiern auf den Freitagnachmittag zu legen. Hin und wieder fällt auf den Freitag zusätzlich eine Beerdigung. Hier entsteht die Schwierigkeit, an einem Tag in so kurzer Zeit so verschiedene pastorale Funktionen wahrzunehmen. Es liegt die Gefahr der Routine und der Funktionalisierung nahe. Der Freitag ist dazu noch der Tag des stärksten Konfluxes im Pfarrhaus (50—60 Besucher, 30—40 Telefongespräche).

3.3.2 Taufgespräche und Taufe

Die monatliche Taufe und das vorausgehende Taufgespräch müssen jetzt vom Pfarrer allein geführt werden — bei jährlich ca. 60 Taufen.

3.3.3 Familienkreise

Früher wechselten Pfarrer, Kaplan und Diakon im Besuch der seit Jahren bestehenden Familienkreise und im Feiern der 1—2 Gruppenmessen jährlich.

Heute: Die Meßfeier entfällt.

3.3.4 Pastoral an älteren Menschen

Rund 60—120 ältere Menschen der Gemeinde treffen sich monatlich zu ganz- oder halbtägigen Fahrten, Bildungsveranstaltungen, Eucharistiefeiern u. a. Kaplan oder Pfarrer fuhren jeweils mit.

Heute: Nur seltene Teilnahme des Pfarrers.

4 Möglichkeiten und Grenzen der Vitalisierung und Intensivierung des Gemeindelebens

4.1 Resonanz auf die neue Situation

Viele Gemeindemitglieder sind sich ihrer Verantwortung bewußt geworden und haben sie, entsprechend ihrer Möglichkeiten, sehr selbstverständlich wahrgenommen.

4.2 Einstellung einer Religionspädagogin

Durch die Einstellung der Religionspädagogin sind zusätzlich neue Akzente gesetzt worden:

— Schulung für Multiplikatoren für außerschulische Katechese;
— Durchführung der Firmvorbereitung, 180 Kinder in 12 Gruppen;
— Kursus zum vertieften Verständnis von Buße und Beichte für alle Kinder des 6. u. 7. Jahrganges aller Schulen, 110 Kinder in 8 Gruppen (von diesen Kindern haben einige anläßlich der Erstkommunion, andere im vierten Schuljahr gebeichtet);
— aus dieser außerschulischen katechetischen Arbeit sind neue Jugendgruppen entstanden, die betreut und weitergeführt werden wollen;
— Schulung von Mitarbeitern zur Vorbereitung der Familiengottesdienste;
— Intensivierung der Elternarbeit parallel zu den katechetischen Kursen (Eucharistie—Buße—Firmung).

4.3 Liturgie

Der Gestaltung des Gottesdienstes galt stets besondere Aufmerksamkeit. Vor allem die sonntäglichen Eucharistiefeiern wurden im Laufe der Jahre mehr und mehr zu einem für die Gemeinde erlebbaren Kristallisations- und Höhepunkt des Gemeindelebens. Immer mehr Gemeindemitglieder — einzelne und Gruppen — werden zu aktiven Helfern und Trägern

des Gottesdienstes. Sie wirken auch bei der Vorbereitung und Durchführung mit. In den früheren Jahren haben die Diakone und vor allem der Kaplan hier wesentliche Impulse gegeben und Eigenverantwortung getragen.
Nach dem Weggang des Kaplans ist der Pfarrer allein für alle Liturgiefeiern letztlich verantwortlich.
Um den Gottesdienst vor Einseitigkeit zu bewahren und die Gemeindemitglieder noch mehr zu Mitträgern zu machen, haben im Laufe dieses Jahres einzelne Gemeindemitglieder und verschiedene Gruppen verstärkt Eucharistiefeiern für die Gemeinde mit vorbereitet und gestaltet:

— Arbeitskreis „Familiengottesdienst": alle sechs Wochen eine hl. Messe für Eltern mit Kindern;
— Arbeitskreis „Unser Gottesdienst" (12 Delegierte der Firmgruppe, 11—13 Jahre); viermal alle Gottesdienste;
— Arbeitskreis „Dritte Welt": dreimal alle Gottesdienste;
— Frauengemeinschaft: einmal alle Gottesdienste;
— Jugend: zweimal alle Gottesdienste;
— Liturgiekreis: dreimal Bußandachten.

Durch die Mitarbeit der Gruppen und der einzelnen hat der Gottesdienst an Lebensnähe und Aktualität gewonnen. Vielleicht hat auch die jahrelange sorgfältige Gottesdienstvorbereitung mit dazu beigetragen, daß die Besucherzahl der Sonntagsgottesdienste, die in früheren Jahren relativ stark sank, seit 1971 gleich geblieben ist. Besonders auffällig ist der hohe Anteil der Kinder und der Jugendlichen zwischen 14 und 21 Jahren.
Die Mitarbeit verschiedener Gruppen und einzelner besonders befähigter Gemeindemitglieder bei der Gestaltung und Durchführung des Gottesdienstes — so gut es sich auch auf die Gemeinde auswirken mag — bringt aber keine Entlastung für den Pfarrer, sondern Mehrarbeit.

4.4 Überforderung des Pfarrers

Bei aller Selbständigkeit der Mitarbeiter erwarten sie als Gruppe und auch oft als einzelne Inspiration für ihr eigenes religiöses Leben und ihren Einsatz. Mit der wachsenden Zahl der Mitarbeiter wird die Koordinierung der Arbeit schwieriger, und sie erfordert viel Zeit.
Dies macht deutlich, daß *ein* Pfarrer in einer solchen Gemeinde überfordert ist. — Es ist zudem nicht leicht, im Wandel der Struktur der Gemeinde und der Seelsorgearbeit den Ort und die Zeit für das spezifisch priesterliche Tun zu finden.
Nach einem Jahr ohne Kaplan ist offensichtlich, daß eine so vielseitige Beanspruchung im Dauerstress zu wenig Zeit für Erholung, Studium und Vorbereitung der einzelnen Arbeiten läßt. Die Qualität der gesamten Seelsorgearbeit leidet darunter. Das nachfolgende time-budget soll die Situation veranschaulichen.

4.4.1 time-budget (Mai 1974)

Im Jahre 1972 haben alle Pfarrer des Seelsorgebezirkes Ibbenbüren ein time-budget geführt, welches zusammen mit dem Pastoralsoziologischen Institut der Diözese Essen erarbeitet wurde. Die wöchentliche Arbeitszeit betrug durchschnittlich 72,5 Stunden. Im Monat Mai 1974 hat der Pfarrer noch einmal time-budget geführt. Jetzt betrug die wöchentliche Arbeitszeit durchschnittlich 75 Stunden.

4.4.2 Gottesdienste

Insgesamt 45 Eucharistiefeiern; allein vom 17. bis 26. Mai, (dazwischen lag Christi-Himmelfahrt, 23. Mai, mit Erstkommunion) waren 21 Eucharistiefeiern: je vier Sonntagsgottesdienste × 3 = 12, drei Beerdigungen, zwei Trauungen, zwei Schulmessen, eine Silberhochzeit, ein Abendgottesdienst. — Alle Gottesdienste mußten einschließlich Predigt vorbereitet werden. Für jede Beerdigung mit Besuch bei Angehörigen rechnet der Pfarrer 3—4 Stunden.

4.4.3 17 *Abende* waren besetzt:

3 Elternabende (Erstkommunion), 2 Elternabende (Bußvorbereitung), 1 Pfarrgemeinderat, 1 Kirchenvorstand, 1 Helferinnen Frauengemeinschaft, 2 Leitungsteam Jugend, 2 Liturgiekreis, 1 Caritas Mitgliederversammlung, 3 Mulitplikatorenschulung, 1 Taufgespräch

4.4.4 Ein Schwerpunkt in dieser Zeit war

die *außerschulische Katechese,* Vertiefung des Verständnisses von Buße und Beichte. In allen acht Gruppen führte der Pfarrer mit den Kindern das letzte Gespräch.

4.4.5 Dreimal im Monat — Montagnachmittag — tagt die *Seelsorgekonferenz* von 15 bis 19 Uhr.

4.4.6 Beratung in Konfliktfällen

Ein Vormittag (4 Stunden wöchentlich) ist angesetzt für Sprechstunden und Beratung, außerhalb der regelmäßigen Beichtzeiten in der Kirche. Das reicht nicht aus. Viele Leute wagen es nicht zu kommen, weil sie fürchten, den Pfarrer zeitlich zu belasten.

4.4.7 Überpfarrliche Tätigkeiten

Der Pfarrer ist Vorsitzender des Caritasverbandes für den Kreis Tecklenburg; Vorsitzender des Pfarrverbandes und des Verbandes der Kirchengemeinden; Teammitgl. Ehe- und Familienberatung (2 Std. monatlich); Mitglied des Priesterrates; Mitglied im Freckenhorster Kreis. (Diesem Kreis verdankt der Pfarrer wesentliche Impulse für die Pastoral, Ermutigung und Erfahrung von Solidarität.)

Für diese überpfarrlichen Tätigkeiten braucht der Pfarrer wöchentlich ca. 5—6 Stunden. Das ist möglich, weil der Caritasverband einen Geschäftsführer hat, der alle organisatorischen Fragen regelt und der Vorstand eine Aufgabenverteilung vorgenommen hat. Der Pfarrer als erster Vorsitzender ist frei für die Inspiration, Gespräche mit dem Geschäftsführer und für wichtige gemeinsame Entscheidungen mit dem Vorstand.

Das trifft ebenso zu für den Verband der Kirchengemeinden, zu dem die neun Kirchengemeinden Ibbenbürens sich zusammengeschlossen haben (inzwischen haben sich zwei weitere Pfarren außerhalb Ibbenbürens angeschlossen).

Es wurde ein Zentralbüro eingerichtet mit vier Angestellten. (Der Leiter und sein Vertreter sind Verwaltungsfachleute, ein Buchhalter und eine Sekretärin.)

Die Pfarrer aller angeschlossenen Pfarreien bestätigen ohne Ausnahme, daß die Übernahme der Rendanturen durch dieses Büro ganz erhebliche Entlastungen bringt. Das betrifft nicht nur die Zeit, sondern auch die Verantwortung, weil hier Fachleute den Haushaltsplan aufstellen, überwachen und durchführen. Das gilt ebenfalls für alle Baumaßnahmen. Nicht nur der Pfarrer sondern auch die Diözesanverwaltung wird durch die Einrichtung des Zentralbüros entlastet. Die Zeit für die überpfarrliche Tätigkeit steht in keinem Verhältnis zu der Hilfe, die durch die überpfarrlichen Institutionen der Pfarrei geleistet wird.

Alle bisher aufgezählten Tätigkeiten — pfarrliche und überpfarrliche — sind echte Aufgaben des Pfarrers als Gemeindeleiter.

4.4.8 Organisation und Koordination

Daneben übt der Pfarrer gewissermaßen einen zweiten Beruf aus, den Beruf eines Organisators und Koordinators in vielfältiger Weise.

Früher erledigten der Kaplan oder der Diakon viele dieser Aufgaben. Die dafür aufgebrachte Zeit läßt sich schwer berechnen. Von morgens bis abends kommen — auch unangemeldet — Leute ins Pfarrhaus, die den Pfarrer sprechen wollen, von morgens bis abends schellt das Telefon. Oft handelt es sich um organisatorische Dinge — Terminabsprache u.v.a.m. So kommt es, daß an vielen Tagen das Management bestimmend ist. Es bleibt kaum eine geschlossene Zeit für theologisches Denken, Planen, für Besinnung; und wenn einmal Zeit bleibt, fehlt oft die Kraft dazu.

Die genaue Analyse dieser Situation zeigt den Weg für eine Lösung auf. Sie könnte gefunden werden analog der Arbeitsteilung im oben angeführten überpfarrlichen Bereich.

4.4.9 Was zu kurz gekommen ist

Im Unterschied zum time-budget von 1972: damals 12 Stunden Studium pro Woche — im Mai 1974 2 Stunden.

Information (Zeitungen, Zeitschriften): 1972 ca 5 Stunden, 1974 in manchen Wochen 0 Stunden.

Seit 1973 Teilnahme (monatlich) am Treffen einer Priestergemeinschaft (ein Nachmittag mit Gebet, Schriftlesung, geistl. und theolog. Gespräch). Das war ein wichtiger

Nachmittag zur Pflege von Kontakt, für Rekreation und Studium. Seit der Versetzung des Kaplans nur einmaliger Besuch dieses Treffens.
Alle privaten Kontakte zu Mitbrüdern, zu Freunden und zu den engsten Verwandten kommen zu kurz und sind teilweise ganz weggefallen.
(Die Monate Oktober bis Dezember, und Februar bis April brachten eine ähnliche Arbeitsbelastung wie der Monat Mai.)

5 Konsequenzen

5.1 Praxisberatung

Die Praxisberatung müßte für die Pastoral der einzelnen Pfarrei wie für die Pastoral im Rahmen des Pfarrverbandes (zur Aufstellung und Durchführung eines der Situation entsprechenden Pastoralplanes) für den Fall noch erweitert werden, daß mit der Versetzung des Kaplans eine Stelle aufgelöst wird.
Die Mitteilung der Auflösung der Stelle müßte so rechtzeitig erfolgen, daß Maßnahmen zur Umstellung der Seelsorgearbeit eingeleitet werden können.
Für diese Planung der Umstellung sollte es Praxisberater geben, damit die Pfarrei und der Pfarrer nicht allein gelassen sind. Andernfalls liegt die Gefahr nahe, daß der Pfarrer in einen unzumutbaren Streß kommt, der gesundheitliche Schäden zur Folge haben kann; oder aber, daß ganze Bereiche der Pastoral fallen gelassen werden.

5.2 Auffächerung der Ämter

4.100 Gemeindemitglieder erwarten in bestimmten Lebenslagen (Taufe — Erstkommunion — Erstbeichte — ständige Beichte — Firmung — Sonntagsgottesdienst — besondere Gottesdienste in Schulen und Gruppen — Vorbereitung auf die Trauung — Trauung — Beratung in Konfliktfällen — soziale Notfälle — Krankheit — Tod u.ä.) von der Gemeinde einen Dienst, der Hilfe gibt. Sie haben Anspruch auf diesen Dienst.
Traditions- und erfahrungsgemäß werden seitens der Gläubigen alle diese Dienste vom Gemeindeleiter erwartet. Das führt zu einer Überforderung des Gemeindeleiters, der notwendigerweise viele Erwartungen nicht erfüllen kann und zurückweisen muß. Diese Zurückweisung der berechtigten Erwartungen führt zu Enttäuschung, Distanzierung und Entfremdung bis zur völligen Aufgabe der Erwartungen. Es ist sicher nicht zufällig, daß das Sterben der Gemeinden in den *großen* Pfarreien am frühesten eingesetzt hat und am offenkundigsten ist.
Die Erwartung der Gläubigen kann und soll sich aber in Zukunft stärker auf die Kirche bzw. auf die konkrete Gemeinde richten. Wir glauben, daß normalerweise in jeder Gemeinde alle Begabungen und Charismen vorhanden sind, um den Glauben zu wecken, zu leben und weiterzugeben. Für die notwendigen Dienste müßte den dafür qualifizierten Gläubigen die jeweils erforderliche kirchliche Vollmacht (Weihe) gegeben werden.
Durch die Auffächerung der Dienste ist eine Spezialisierung und damit verbundene Qualifizierung leichter möglich, als wenn alle Dienste von einem Gemeindeleiter geleistet werden.

5.3 Pastoral an Kindern

5.3.1 Außerschulische Katechese

In unserer Gemeinde sind 12 Frauen und Männer in außerschulischer Katechese tätig. Sie haben langjährige Schulerfahrung und besitzen die missio canonica. Diese Multiplikatoren kommen regelmäßig zur Planung und zum Erfahrungsaustausch zusammen. Sie sind befähigt, die Kinder zu den Sakramenten zu führen, Antworten auf ihre Fragen zu geben, das Glaubensleben der Kinder zu vertiefen und sie Gemeinde erfahren zu lassen. In acht Wochen bereiteten sie Kinder auf die Firmung vor. Nach vier Monaten Pause folgten weitere acht Wochen mit Gesprächen über Buße und Beichte (Gruppenstärke 10 bis 16). In dieser Zeit sind persönliche Beziehungen zu den Kindern gewachsen.
Aus Erfahrung dieser Kurse wissen wir, daß die Kinder in der Regel mit ihren

Problemen lieber zu ihren „Gruppenleitern" gehen als zum Pfarrer.

Der Pfarrer hat in allen Gruppen das abschließende Gespräch geleitet. Trotz des feststellbar positiven emotionalen Verhältnisses der Kinder zum Pfarrer fragten viele Kinder, warum ein Beichtgespräch mit dem Pfarrer notwendig wäre.

5.3.2 Eucharistie mit Kindern

Bis vor einem Jahr war es in unserer Gemeinde möglich und üblich, daß viele Kinder und Jugendliche in kleinen Gruppen (Schule oder Jugendgruppe) mehrmals im Jahr *ihre* Eucharistiefeier vorbereiteten. Das Erleben dieser Eucharistiefeier in einer kleinen überschaubaren Gruppe läßt die Beteiligten den Sinn der Eucharistie tiefer verstehen und bildet eine Brücke zur sonntäglichen Eucharistiefeier der Gesamtgemeinde.

Seit dem Weggang des Kaplans mußten diese Eucharistiefeiern bis auf wenige Ausnahmen ausfallen. Wir sind besorgt, daß viele Kinder, die nur die sonntägliche Eucharistiefeier der Gemeinde erleben, nur schwer einen Zugang zur Eucharistie erhalten; denn die Möglichkeit des Mitgestaltens ist für verhältnismäßig wenige Kinder an wenigen Sonntagen gegeben. Für den Großteil der Kinder entfällt somit das Erleben der Eucharistiefeier als *ihre* Eucharistie. (Ähnliches gilt für die Jugend.)

Wenn der Eucharistie eine große gemeindebildende Kraft zukommt, und sie nicht nur der sonntägliche Höhepunkt des Gemeindelebens sein soll, erhebt sich die Frage, welche anderen Wege beschritten werden könnten. Solange in einer so großen Gemeinde nur der Gemeindeleiter eucharistiefähig ist, wird es nicht möglich sein, über die sonntägliche und die sonst notwendigen Eucharistiefeiern (Trauung — Beerdigung — Jubiläum — Werktagsmessen) hinaus Eucharistiefeiern in kleinen Gruppen durchzuführen. Andererseits erscheint uns das zum Aufbau der Gemeinde, besonders für die Kinder und die Jugendlichen sehr notwendig.

5.4 Familienpastoral (Brautleute — junge Familien — Familienkreise — ältere Leute)

Auf Gemeindeebene werden regelmäßig Kurse für fünf bis sechs Paare eingerichtet. Diese Kurse können vom Pfarrer oder dafür geschulten und qualifizierten Frauen und Männern gehalten werden. Auch hier ergibt sich die Frage, ob nicht diese Frauen und Männer Vollmacht erhalten könnten, auf Wunsch Traugespräche zu führen und die Trauung zu halten. Dann könnten sie aufgrund der so geknüpften Beziehung auch das Taufgespräch führen und taufen. Sie könnten zusammen mit dem Gemeindeleiter die Verantwortung tragen für die Vertiefung des Glaubens in den Familien, z. B. Gesprächsleiter für Familienkreise, Schulungsabende für junge Familien. — Ähnlich könnten andere Frauen und Männer für die Pastoral an älteren Leuten geschult werden.

5.5 Pastoral an Kranken

Es hat sich bewährt, daß Kommunionhelfer (Männer und Frauen) bettlägerige Kranke regelmäßig (monatlich und zusätzlich an den Feiertagen) besuchen und ihnen die heilige Kommunion bringen. Wenn für diese Kranken ein Krankenhausaufenthalt notwendig wird, machen sie auch dort als Vertreter der Gemeinde Besuche. Auf diese Weise bauen sie Beziehungen zu den Kranken und deren Familien auf. Aufgrund ihrer Anlage entwickeln einige der Kommunionhelfer mit Hilfe von Übung und Schulung ein besonderes Charisma. — Es stellt sich wieder die Frage, ob diese Frauen und Männer nach entsprechender Schulung, nicht auch einen Teil der Kranken der Gemeinde betreuen könnten bis zur Bevollmächtigung, die Krankensalbung zu spenden und nach dem Tod auch das Begräbnis zu halten.

5.5. Verwaltung des Pfarramtes (Organisation — Kooperation — Kommunikation)

Eine so vitalisierte und strukturierte Gemeinde bringt eine Fülle von Organisations-, Kooperations- und Kommunikationsaufgaben für das Pfarramt:

— Aufstellung von Plänen für Meßdiener, Lektoren, Kommunionhelfer;
— Verteilung und Beaufsichtigung der Räume des Pfarrzentrums für außerschulische Katechese, Jugend- und Erwachsenengruppen;
— Terminabsprachen für Brautgespräche, Trauungen, Familienkreise, Beratungen;
— Verteilung von Kirchenzeitung und Missionsheften usw.;
— Telefonate;
— Verwaltung des Pfarrbüros u.a.m.

Es hat sich in unserer Pfarrei gezeigt: Die Pfarrsekretärin ist mit dieser Aufgabe überfordert. Solange ein Kaplan in der Pfarrei war, hat dieser manche oben genannten Aufgaben übernommen; jetzt trägt der Pfarrer allein die letzte Verantwortung.

Wir können uns vorstellen, daß ein(e) für diesen Aufgabenbereich besonders geschulte(r) Patoralassistent(in) hier seinen (ihren) Ort hat. Er (sie) könnte die gesamte Verwaltung des Pfarramtes in voller Verantwortung übernehmen.

6 Aufgaben des Gemeindeleiters

Wenn das Amt der Gemeindeleitung auf diese Weise aufgefächert würde, könnte der Gemeindeleiter frei werden für seine eigentliche Aufgabe: Die Verkündigung und die theologische Inspiration. Dafür ist er kompetent. Er müßte dann nicht mehr der „allround-man" sein, zuständig für jede Altersgruppe und jede Aufgabe.

6.1 Weckung und Förderung der Charismen

Nach dem biblischen Zeugnis hat Jesus einen großen Teil seiner Zeit für die Schulung der Jünger aufgewandt und sie befähigt, den Menschen die Botschaft zu künden. Analog sollte der Gemeindeleiter einen Schwerpunkt seiner Aufgaben darin sehen, die in der Gemeinde vorhandenen Begabungen und Charismen zu suchen, zu wecken und zu fördern.

6.2 Der Gemeindeleiter trägt die Verantwortung für die Gottesdienste der Gesamtgemeinde.

6.3 Pastoraler Kontakt zur Gemeinde

a) zu Multiplikatoren — Gruppenleitern und Gruppen,
b) zu einzelnen Gemeindemitgliedern.

Trotz Auffächerung der Ämter werden Gemeindemitglieder immer auch den Kontakt zum Gemeindeleiter suchen:
— In akuten Notfällen ist nur der Pfarrer erreichbar.
— Außerdem wird es viele Fälle geben, in denen der Pastoralassistent oder die ehrenamtlich Bevollmächtigten überfordert werden.
— Generell müssen alle Gemeindemitglieder die Möglichkeit haben, mit dem Gemeindeleiter direkt Kontakt aufnehmen zu können.

6.4 Kontakt mit anderen Gemeinden und der Gesamtkirche

Eine fruchtbare Pastoral wird in Zukunft nur möglich sein,
— wenn die Pfarreien eines Seelsorgegebietes zusammenarbeiten und die Erfahrungen austauschen;
— wenn ein intensiver Gedankenaustausch zwischen der Basis, der Bistumsleitung und der wissenschaftlichen Theologie erfolgt.

6.5 Weiterbildung

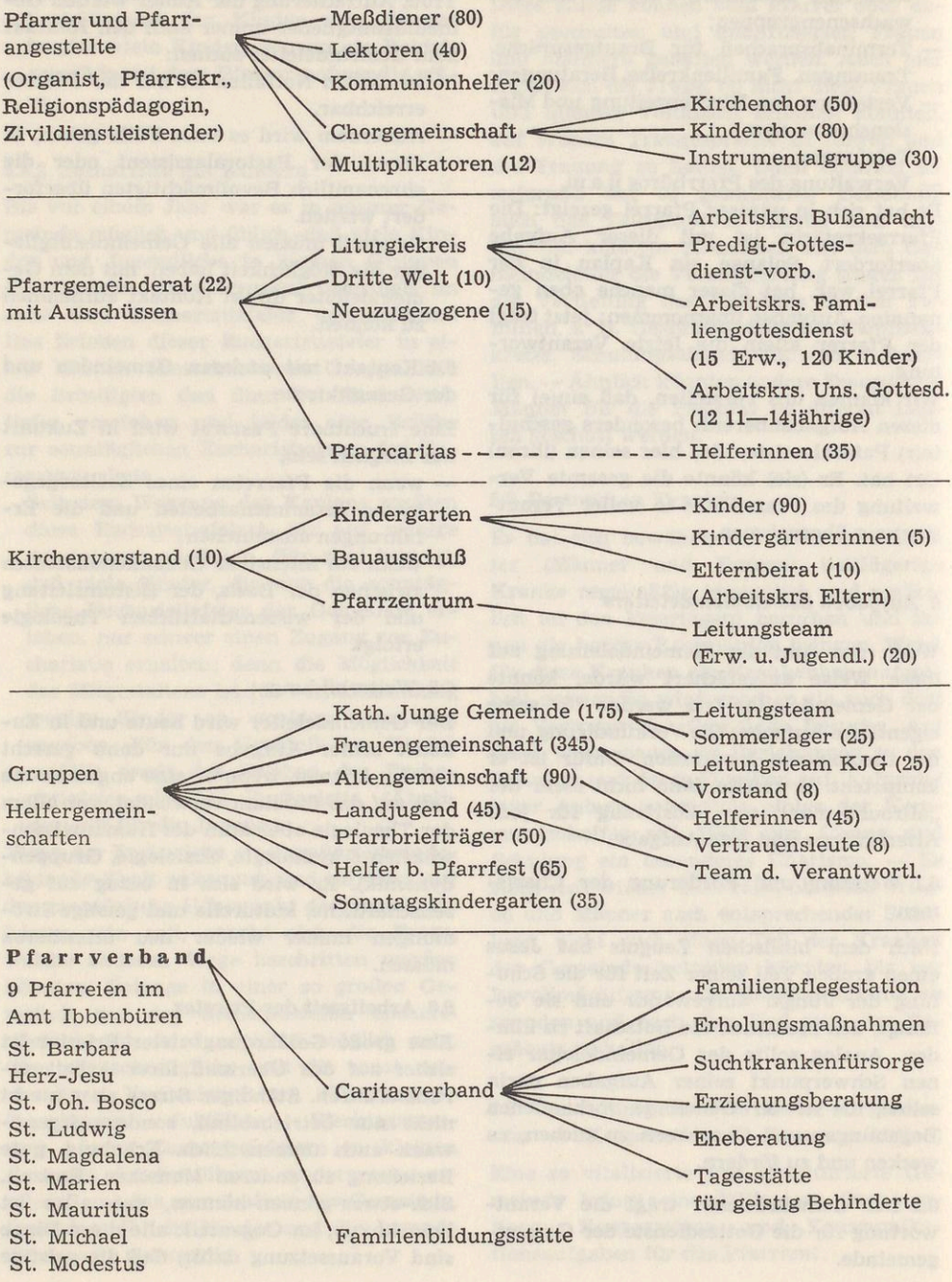
Der Gemeindeleiter wird heute und in Zukunft seiner Aufgabe nur dann gerecht werden können, wenn er eine angemessene Zeit auf das Studium verwendet, vor allem der Theologie aber auch der Humanwissenschaften (Psychologie, Soziologie, Gruppendynamik). Er wird sich in bezug auf gesellschaftliche, kulturelle und geistige Strömungen immer wieder neu orientieren müssen.

6.6 Arbeitszeit der Priester

Eine große Gefährdung vieler Priester ist sicher auf das Übermaß ihrer Arbeit zurückzuführen. Ständiger Stress aber macht nicht nur betriebsblind, sondern irgendwann auch unmenschlich. Erholung, gute Beziehung zu anderen Menschen, Freizeit, Sich-etwas-gönnen-können, das alles ist kein Luxus; im Gegenteil: alle diese Dinge sind Voraussetzung dafür, daß die geistige

Die Pfarrgemeinde St. Ludwig im Pfarrverband

4.300 Gemeindemitglieder (rund 1.000 Familien)



Spannkraft, die Fantasie und Freude an der Arbeit erhalten bleiben. Das alles kostet Zeit, die der Priester bei der bisherigen Struktur der Gemeindearbeit nicht hat.

6.6.1 Eine besondere Belastung: Die Sieben-Tage-Woche

Die Hektik und der Stress, die die moderne Industriewelt gebracht hat, haben in vielen Berufen dazu geführt, daß die Menschen ein freies Wochenende haben. — Zwei Tage Pause zur Erholung, zum Auftanken der Kräfte bei 42 Wochenstunden. — Der Priester ist nicht weniger als andere der Hast und dem Stress der modernen Arbeitswelt ausgesetzt. Er ist denselben Gesetzen der Natur unterworfen und kann sie nicht ungestraft überschreiten.

Die Arbeitszeit der Priester müßte auf ein erträgliches Maß beschränkt werden. Dazu gehört, daß im Rhythmus wöchentlich bis 14tägig ein bis zwei Tage wirkliche Freizeit verbracht werden können. Viele sehen sich aber so vielen Anforderungen gegenüber, daß sie von sich aus die erforderliche Freizeit nicht einrichten können und mögen.

Eine gut angelegte Praxisberatung könnte hier bewußtseinsbildend wirken, sowohl in der Gemeinde als auch bei den Priestern. Eine geregelte Arbeits- und Freizeit käme der Qualität der Arbeit zugute. Sie könnte für junge Menschen ein Anreiz sein, wieder stärker diesen Beruf zu ergreifen.

7 *Schluß*

Es wird sicher Pfarrer und Gemeinden geben, die sagen: Dieses Modell entspricht nicht unserer Situation und ist bei uns nicht durchführbar. Andererseits wird es auch Pfarrer und Gemeinden geben, die glauben, daß ein Modell ähnlicher Art für ihre Gemeinde zutreffen könnte.

Müssen wir nicht in der heutigen pluralistischen Gesellschaft auch sehr unterschiedliche Modelle experimentieren, damit wir das finden, was auf die Zukunft hin trägt und was von der Gesellschaft als Antwort auf ihre Fragen erfahren werden kann?

Bücher

Zeit, Welt und Menschen verstehen als Anliegen und Aufgabe von Theologie und theologischer Bildung

1. *Johannes B. Brantschen,* Zeit zu verstehen. Wege und Umwege heutiger Theologie. Zu einer Ortsbestimmung der Theologie von *Ernst Fuchs* (Oekumenische Beihefte 9), Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz — TVZ, Zürich 1974, 292 Seiten.
2. *Alex Stock,* Umgang mit theologischen Texten, Benziger Verlag, Einsiedeln — Zürich — Köln 1974, 159 Seiten.
3. *Kurt Lüthi,* Theologie als Dialog mit der Welt von heute (Quaestiones Disputatae 53) Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1971, 199 Seiten.
4. Seiner Zeit voraus. *Michael Pfliegler,* Aktuelle Texte, hrsg. von *Franz M. Kapfhammer* in Gemeinschaft mit *Irmgard Gindl, Fritz Hamp, Rudolf Hauser,* Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1973, 366 Seiten.

1. Angesichts der Fülle theologischer Literatur muß man für jede Orientierungshilfe dankbar sein, die es dem Leser gestattet, sich selbst zu situieren. Von einer solchen Sichtung erwarten wir eine klare Darstellung ohne Simplifizierung. Der Autor soll nicht neutral sein, sondern er soll seinen Standpunkt angeben und die Perspektive seiner Betrachtung erkennen lassen. Die Orientierung fordert Übersicht und die Fähigkeit, Wesentliches von Nebensächlichem zu unterscheiden. — Der junge Freiburger Dogmatiker *J. B. Brantschen* bietet uns in vorliegender Arbeit eine solche Orientierungshilfe.
Im Titel klingen die beiden Hauptmotive an. Mit *E. Fuchs* unterscheidet der Autor zwischen Erklären und Verstehen. Die Wissenschaften wollen erklären, d. h. die Fakten in den Horizont einer möglichst einfachen Theorie einordnen. Solche Erklärungen kommen ohne das Wort

„Gott" aus; es wird überflüssig und sinnlos. Brantschen zeigt, daß die Erklärungen der Wissenschaften und ihre Theorien den Menschen voraussetzen. Die Wissenschaften entwerfen Modelle der Welt, die in der vorgegebenen „Lebenswelt" verankert sind. Weil die wissenschaftlichen Modelle sehr praktisch sind, können sie leicht zum Vergessen des Ursprungs führen. Wir müssen die durch das Aufkommen der Naturwissenschaften geschaffene Situation ernst nehmen und dürfen das Phänomen der Säkularisierung nicht als Teufelswerk abtun. Die Tatsache, daß wir in einer säkularisierten Welt leben, bedeutet aber nicht, daß das Evangelium uns ganz fremd ist. Das Evangelium spricht von „Schuld", „Erlösung", „Heil" usw., und wir wissen irgendwie, was damit gemeint ist. Dieses Verstehen ist aber zunächst unvollkommen, da die Schrift die genannten Begriffe in einem uns ungewohnten Sinn gebraucht. Die extreme Orthodoxie und eine zum Programm gesellschaftlicher Veränderung umfunktionierte Theologie als Orthopraxie sind für das Verstehen der christlichen Botschaft in unserer Zeit wenig geeignet. So fragt der Autor nach den Bedingungen einer natürlichen Theologie, nach den Voraussetzungen des Verstehens der christlichen Botschaft, um eine Verbindung zu schaffen zwischen dem Glaubensbewußtsein und dem Standpunkt des allgemeinen Wahrheitsbewußtseins. Dabei steht die Theologie insgesamt und mit ihr die Verkündigung auf dem Spiel.

Die Kritik an *K. Barths* Offenbarungspositivismus und *R. Bultmanns* existentialer Interpretation (mit der Gefahr des Intellektualismus) bilden den Hintergrund für den Lösungsversuch, den *E. Fuchs* bietet. Bei ihm spielen die beiden Begriffe „Zeit" und „Verstehen" eine wichtige Rolle. Von den Gleichnissen her führen sie zu einem neuen Verständnis der Wirklichkeit und geben Zeit. Brantschen zeigt, welche Bedeutung und Grenzen der klassischen (aristotelischen) „Was-Frage" (Was ist Gott? Was ist Erlösung? usw.) zukommen, und er weist auf die Grenzen der formalen Logik und ihre Mißachtung der Situationsbezogenheit auch des religiösen Sprechens hin. Das Interesse des Autors liegt demgegenüber bei der „Wo-Frage": In welcher Situation kann der Mensch die christliche Botschaft verstehen? Seine Antwort: Nicht nur in der Erfahrung der Schuld, sondern auch in der Erfahrung, die der Mensch mit der Sprache und der Liebe macht. Die christliche Botschaft erweist sich in diesen Erfahrungen nicht nur als Aussage („Was-Frage"), sondern auch als Zusage. Sie hilft uns, die Sprache wieder zu finden; sie gibt uns „Zeit zu verstehen". Die durch Jesus hervorgerufene Veränderung im Bereich der Sprache hat eine beginnende Umgestaltung der Gesellschaft zur Folge.

Dem Anliegen des Buches „Zeit zu verstehen" entspricht auch die sprachliche Gestalt: Der Leser sieht sich alsbald in einen Dialog mit dem Autor einbezogen, und immer wieder begegnet er dessen Humor. Wenn man die Materie berücksichtigt, mit der sich Brantschen auseinandersetzt, muß man über die Klarheit und Durchsichtigkeit seines Buches staunen. Der Ansatz mag altmodisch erscheinen: Es geht dem Autor primär um die Beziehung des Menschen zu Gott. Das ist aber auch das Anliegen der Bibel, der man sicher keinen Individualismus vorwerfen kann.

Josef Breuss, Freiburg (Schweiz)

2. Der Verlag stellt das Buch von *A. Stock* in seiner Reihe „Arbeits- und Studienbücher Theologie" vor. Nun, wenn Arbeitsbücher so einleuchtend und Interesse weckend geschrieben werden, dann nur her mit den Arbeitsbüchern! Einleuchtend, weil hier in das Gewirr von Theorie und Verfahren so hineingeleuchtet wird, daß die Vielfarbigkeit der verschiedenen Stränge und deren Verknüpfung dem interessierten Laien verständlich werden. Interesse weckend, weil den methodologischen Überlegungen des ersten Teils instruktive Beispiele für den Umgang mit Texten im zweiten Teil so angeschlossen werden, daß der Leser beim Arbeitsvorgang dabeizusein und an ihm teilzunehmen vermag. — Worum geht es? „Die historisch-kritische Methode ist ein ausgezeichnetes Methoden-

konzept. Aber sie scheint ein wenig zu stagnieren ... Die Methode perfektioniert sich in immer neuen und noch subtileren Einzeluntersuchungen" (10). Philosophie und Geschichtswissenschaft sind jedoch als Gesprächspartner der Theologie ergänzungsbedürftig durch Methoden heutiger Sprach- und Literaturwissenschaft, wenn nicht die Rede vom Christentum als ursprünglicher Erzählgemeinschaft sehr allgemein und folgenlos bleiben soll. — Der Beispiel-Teil stellt Theorien auf die Probe, verbindet konfessorische, argumentative, narrative und poetische Texte mit vorher dargelegten Methoden. Diese praktischen Übungen erstrecken sich auf unterschiedliche Bereiche und Epochen, enthalten Vorschläge zur eigenen Weiterarbeit und verbreiten eine Werkstattatmosphäre, die dazu anreizt, es selbst einmal zu probieren. Das um so mehr, als der sorgfältig ausgewählte und nach Sachbereichen geordnete Literaturanhang gute Hinweise für das Weiterstudium gibt (z. B. unter „Textlinguistische Verfahren in der Theologie"). Die zweite Hälfte des Beispiel-Teils hätte man gern etwas ausführlicher und eingehender vor sich.

Adressaten des Buches sind solche, die auf dem theologischen Sektor von Unterricht, Liturgie, Predigt und Erwachsenenbildung tätig sind oder werden wollen, sich aber auf dem Gebiet heutiger Textlinguistik noch nicht recht auskennen. Ich könnte mir vorstellen, daß der Sprung vom ersten Interesse hinüber zur intensiven Bearbeitung Kräfte gewinnt, wenn man sich nach der Einleitung zunächst den Abschnitten „Theo-logische Interpretation (64) sowie „Gespräch und Kritik" (50) zuwendet (falls einer diese Art, ein Buch anzugehen, liebt). Es sind m. E. hervorragende Teile des Ganzen und geben allem anderen die richtige Beleuchtung. Seine Form der Darstellung und sein Sprachstil können zwar wegen der interdisziplinären Kommunikation auf den notwendigen Zusammenhang mit der Forschung und ihrer Terminologie nicht verzichten, bleiben aber doch den oben genannten Adressaten durchaus zumutbar. In summa: es macht Freude zu sehen, wie der Autor nicht primär Fachkollegen zeigt, was er kann, sondern jene theologischen Zunftgenossen im Auge behält, die Woche für Woche, werktags und sonntags, bei wechselndem Publikum „Texte lesen, vorlesen, verstehen, Texte machen, aus alten neue, neue gegen alte, Texte übersetzen, erklären, auswählen, anwenden, zusammenstellen ..." Wer dafür mehr Kompetenz und neue Impulse sucht, sollte sich dieses Buch einmal auf seinen Schreibtisch holen.

Hanns Kessler, Bremen

3. Die Studien des evangelischen Theologieprofessors in Wien, *Kurt Lüthi*, „stehen in enger Beziehung zu vielen Gesprächen, zu Gesprächssituationen und Begegnungen" (Vorwort). Er läßt sich also das Konzept vorgeben durch Erfahrungen der Kirche und der Erwachsenenbildung. (Wer den erwachsenen Menschen ins Gespräch einbeziehen will — erst recht etwa mit Kirche und Theologie —, muß vorerst einmal genau hinhören, um seine Erfahrungen und Fragen dann dem theologischen Denken auszusetzen.) Lüthi sieht seinen Auftrag darin, die wichtigen Fragestellungen auf dem Feld von Kirche und Gesellschaft aufzuspüren, um von ihnen her theologische Orientierung zu versuchen: Theologie muß den *Dialog* unvoreingenommen kennen und handhaben lernen (Teil I), sie muß vor allem das Arbeiten in und mit *Modellen* lernen (Teil II). Lüthi wagt es, allem Gerede über den Dialog (vom Verfasser Dialogismus genannt) zum Trotz zum echten Dialog zurückzurufen. Er knüpft an die Väter des Dialogs an: *Ferdinand Ebner, Martin Buber,* denkt aber über sie hinaus. Dialog soll nicht nur personale Probleme aufarbeiten, sondern ebensosehr gesellschaftliche. Dialog muß fähig sein, die Prozesse der Arbeit, die Rationalität von Wissenschaft und Technik, die Vorgänge im sozialen Bereich auf- und ernstzunehmen, Prozesse in einer industriell-technischen Welt zu deuten und damit zu verhindern, daß große Bereiche unseres gegenwärtigen Lebens „aus der Humanstruktur des Menschen herausfallen" (30).

Um diese lebenswichtige Aufgabe künftig

besser zu erfüllen, hat die „Kairologie" als dialogische Methode die Gegenwartstendenzen zu analysieren und heutige Situationen zur Sprache zu bringen. Sie muß nichttheologische Faktoren ernstnehmen, wie z. B. Sozialismus, Psychotherapie, Erfahrungen der Religionen, Ideologien der säkularen Gesellschaft.

Es ist Lüthis Verdienst, hier nicht nur Postulate aufzustellen, sondern an sechs „Gesprächsmodellen" praktisch zu zeigen, wie sich ein „kairologischer" Dialog durchführen und auch theologisch verantworten läßt: säkulare Welt, Religion und Religionskritik, Katholizismus, Abstrakte Künstler, Abstrakte Kunst, Moderne Schriftsteller. Ihre Aussagen dienen nicht als Kulisse, damit man nachher frischfröhlich (und unverändert) die eigene Botschaft zum Ausdruck bringen kann. Nein, sie haben selbst ihre Botschaft. Abstrakte Kunst z. B. fordert heraus zum Gespräch mit der heutigen Wirklichkeit; sie fordert, daß das Spiel theologisch neu ernst genommen werde. Oder moderne Schriftsteller entlarven das Böse, benennen und umschreiben gegenwärtige Machtverhältnisse, ihr Wort öffnet Zukunft. Sie fordern christliche Verkündigung heraus, sich neu um das Wort zu bemühen, jenes Wort, das entlarvt, heilt, Zukunft schenkt. So wird hier nicht in Harmonisierung gemacht. Im Gegenteil, Theologie wird zum schwierigen Geschäft, wenn man sie im Feld heutiger Erfahrung betreibt. Es wird ihr dann erst recht nicht erspart bleiben, sich auf die Bibel und die kirchliche Tradition zu beziehen und ihr in der Gegenwart Sprache zu verleihen.

Die Lektüre des spannend geschriebenen Buches macht deutlich, daß auf diesem Gebiet Grundfragen (quaestiones) aufgeworfen und wir von gültigen Antworten gewiß noch weit entfernt sind. Was es für eine an der Bibel orientierte Theologie bedeutet, jeweils in einem ersten Gedankengang die Welt zu befragen, um sich im nachhinein der biblischen Konfrontation zu stellen, das muß sicher noch hart durchgestanden werden. Da will Lüthis Auskunft bestimmt auch kein letztes Wort sein. Aber er spricht das aus, was allen jenen, die heute Bildungs- und Dialogarbeit betreiben, auf den Nägeln brennt. Vor allem macht er Mut, sich mit den Erfahrungsfeldern unserer Zeit gründlich, unvoreingenommen und lernwillig auseinanderzusetzen. Man möchte hoffen, daß insbesondere auch viele Erwachsenenbildner dieses Buch zur Hand nehmen. Es stellt aber auch für die Fachtheologie einen höchst beachtlichen Versuch dar, Bildungserfahrung theologisch aufzuarbeiten.

Theophil Vogt, Zürich

4. *Franz M. Kapfhammer* ist es zu danken, daß durch die Herausgabe der Sammlung aktueller Texte die hervorragende Persönlichkeit *Michael Pfliegler* wieder Form und Gestalt annimmt und dem raschen Vergessen entrissen wird. Sein Leben und Werk werden größtenteils seinen Selbstzeugnissen entnommen *. Schon in seiner Jugendzeit war er der mitreißende Führer und Erzieher, als Priester ein rastloser Großstadtseelsorger und Religionslehrer in Theorie und Praxis, der weit über Österreich hinaus Strahlkraft besaß. In vielen Dingen war er seiner Zeit voraus: seine Religionsbücher, seine Vorschläge für die liturgische Erneuerung, sein Kampf für die Trennung von Kirche und Parteipolitik und die Anpassung der kirchlichen Praxis an die Zeitsituation wiesen der Kirche neue Wege. Er war nicht der Mann, der von seiner Studierstube aus seine weisen Ratschläge erteilte, er stand oft genug zwischen den Fronten und beschwor beide

* Diese Texte können jedem unvoreingenommenen Leser zeigen, wie tendenziös der Beitrag von O. *Krammer* über die Liquidierung des österreichischen Vereinskatholizismus zwischen den beiden Weltkriegen ist (in: *F. Loidl*, Auftrag und Verwirklichung, Wien 1974), die er fälschlicherweise dem um Ausgleich zwischen den extrem verfeindeten Lagern und sozial engagierten M. Pfliegler zuschrieb und nicht der ständigen Krisensituation zwischen den beiden Weltkriegen, dem Machtinteresse von Politikern und der inneren Schwäche der Vereine. Ob ein solcher Aufsatz tatsächlich zur „Pflichtlektüre für alle an der Kirche Interessierten" und zum „Gericht über M. Pfliegler und seine Bewegung" (Theologisch praktische Quartalschrift 123, 1975, S. 193) und nicht vielmehr zum Gericht über den Verfasser und seinen Rezensenten wird, möge der Leser selbst beurteilen. — Vgl. auch: *F. Jantsch*, Michael Pfliegler, ein Prophet des 20. Jahrhunderts, in: Diakonia/Der Seelsorger 2 (1971) 209 f. red

Seiten, Vernunft anzunehmen und in wahrer Menschlichkeit die Probleme zu lösen. — Die Auswahl der Texte berücksichtigte besonders Pflieglers Bemühungen für zeitgerechte Erziehung und Bildung und für die priesterliche Existenz. Seine Hauptsorge galt aber dem mündigen Christen, der sich vor der wirklichen Welt zu bewähren hatte (*I. Gindl*). An vielen Stellen seiner zahlreichen Schriften sieht er bereits die kommende Kirche erstehen. „Im Schoß der katholischen Kirche bereitet sich eine umfassende Erneuerung vor: Es geht um einen Durchbruch ihres schöpferisch wirkenden Geistes als ihres welterlösenden, welterneuernden Prinzips, gegen die Vorherrschaft des bloß besitzverwaltenden und besitzsichernden Amtes und einer ihm hörigen Theologie und eines religiösen Lebens, das sich ausschließlich im Umkreis ererbten Besitzstandes bewegt. Es geht nicht zuletzt um Neubereitung der Kirche für ihr Werk in der Welt." — Unter den Stimmen der Freunde, die über ihre Erlebnisse mit *Michael Pfliegler* berichten, befinden sich bekannte Persönlichkeiten. Um den Geist der Erneuerung der Kirche wachzuhalten, wurde dieses Buch geschrieben, und man wünscht ihm dazu viel Erfolg.

Karl Gastgeber, Graz

Ein Heiligen-Buch mit Klärungen und Bereicherungen

Peter Manns (Hrsg.), Die Heiligen. Alle Biographien zum Regionalkalender für das deutsche Sprachgebiet, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1975, XIV + 610 Seiten, mit 15 ganzseitigen Bildtafeln.

Seit 1966 gibt es ein Standardwerk zum Thema „Die Heiligen in unserer Zeit", das ebenfalls *Peter Manns* herausgegeben hat und aus dem er für das neubearbeitete Werk 147 Beiträge übernommen hat; 90 Beiträge wurden neu hinzugefügt. Dies stellt, aufs Ganze gesehen, eher eine Bereicherung dar. Diese besteht darin, daß unter den neu bearbeiteten Heiligenleben viele Gestalten aus dem deutschen Sprachgebiet stammen (z. B. Valentin von Rätien, Lucius von Chur, Florian und die Lorcher Martyrer) und daß man hier frühchristliche Heilige findet, die man, oft schmerzlich, in den früheren Auflagen vermißt hat. Das biographisch-wissenschaftliche Bekenntnis zu Personen wie Laurentius, Sebastian, Agnes, Ursula, Kosmas und Damian, Agatha, Lucia, Georg, Vitus, Blasius, Nikolaus, Christophorus, Cäcilia, Barbara, Catharina von Alexandrien, Margareta bedeutet einen differenzierteren Gebrauch von der „reinen Geschichtlichkeit", die allein die ausreichende Begründung bieten dürfe für die Aufnahme in den General- oder Regionalkalender der Feste der Heiligen. *P. Manns* legt in der Einleitung zu diesem Buche gerade zu dieser Problematik wertvolle Gedanken vor, die sehr zu bedenken sind, hängt es doch von dem vollen Verständnis von „Geschichtlichkeit" ab, ob man Streichung von Heiligen, offiziell oder inoffiziell, vornimmt oder nicht — und damit Verarmung verschuldet bzw. Reichtum erhält, ja ihn sogar noch zu verlebendigen versucht im Dienste der Seelsorge und der Sicht der Kirche und ihres Lebens. „Geschichtlichkeit" ist nicht erst dort gegeben, wo man genaue Daten des Heiligen kennt. „Geschichtlichkeit" kann sich auch aus anderen Faktoren aufbauen und damit ihre Verpflichtung auf lebendige Erhaltung auch in unserer Zeit ausüben. „Ob jedoch das Kriterium fehlender oder fragwürdiger Historizität zur Streichung des betreffenden Heiligen führen muß, läßt sich allein auf der breiten Basis eines geschichtlich-verstehenden Urteils sowie einer eingehenden theologisch-pastoralen Würdigung des Falles entscheiden. Dabei wird die sachgerecht bemühte historisch-kritische Methode im Dienst eines kirchlich verantwortbaren Gesamturteils eine Fülle anderer Sachverhalte zu überprüfen haben. Hierzu gehört außer dem sich wandelnden Geschichtsbewußtsein der verschiedenen Epochen vor allem die geistliche Qualität der ihrerseits geschichtlich durchaus verbürgten Verehrung eines solchen Heiligen und deren Bedeu-

tung für das Mysterium der Heiligkeit der Kirche" (XII). — Die Klarheiten und Bereicherungen zu dieser Thematik kommen gerade noch rechtzeitig, und wo sie bereits zu spät kommen sollten, könnte vielleicht unter ihrem Eindruck manches wieder in Ordnung, in die geschichtliche Ordnung, gebracht werden, was ohne Zweifel seine Folgen auch auf das Kirchenverhältnis der Gemeinde haben könnte. Daher scheint uns dieses Buch in die Hand jedes Pfarrers zu gehören; er stellt aber auch eine Bereicherung des Großen Namenstagskalenders von *J. Torsy* für die Familie dar.

Ekkart Sauser, Trier—Innsbruck

Kirche für die Menschen?

Linzer Diözesansynode und Institut für kirchliche Sozialforschung in Wien (Hrsg.), Kirche und Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen, bearbeitet und interpretiert von *Paul M. Zulehner*, Verlag Herder, Wien 1974, 271 (bzw. 343) Seiten.

Das Erscheinen dieses Werkes, das, etwas erweitert, zugleich Band 2 „Linzer Diözesansynode 1970—1972" darstellt, ist der Diözese Linz zu verdanken, was keineswegs heißt, daß es nur für sie Bedeutung hat. Es bringt die pastorale Auswertung zweier Untersuchungen des Wiener „Institutes für kirchliche Sozialforschung", und zwar einer repräsentativen Befragung der Katholiken der Diözese Linz aus dem Jahre 1970 (nahezu identische Ergebnisse brachten ähnliche Befragungen der Katholiken der Diözese Innsbruck und Klagenfurt) und einer Befragung aller Priester Österreichs aus dem Jahre 1971, durch *Paul M. Zulehner*.

Der erste Teil (15—143) „Kirche zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen" analysiert Lebensziele, -werte und -nöte der befragten Menschen (25 Prozent, vor allem junge und alte Menschen, wissen nicht, wozu der Mensch lebt); fragt nach Funktion und Inhalt (Gott, Tod, Transzendenz) der Religion, die die befragten Menschen haben (sie dient weithin zur Lebensdeutung und -bewältigung); prüft die Erwartungen, die die Menschen an die Kirche stellen, auf ihre Christlichkeit und Kirchlichkeit (Vorrang der seelischen Hilfe vor der materiellen, der privaten Probleme vor den öffentlichen, der Stabilität vor der Unsicherheit, der religiösen Motive vor sozialen); stellt fest, daß Menschen den Erwartungen der Kirche nur teilweise nachkommen (ungefragte Kirche, Auswahlchristen); fragt nach den Zukunftsschancen von Religion und Kirche, wobei auch das Problem der Kirchenaustritte behandelt wird. Dabei kommen immer wieder für die Verkündigung und die gesamte Pastoral wichtigste Probleme ausdrücklich zur Sprache, die am Schluß noch einmal zusammengefaßt werden: „Kirche um der Menschen willen". Hier wird statt einer Pastoral an den schon Bekehrten eine Pastoral der Bekehrung gefordert, eine missionarische Pastoral, eine glaubwürdige Verkündigung und die Aktivierung der Gemeinden.

Gewiß wird man über manche Wertung streiten und manchen Akzent auch anders setzen können. Auch ist die Interpretation auf die Umfrage angewiesen und kann nicht deuten, was nicht gefragt wurde. Sie gilt außerdem nur für den befragten Raum und ähnliche Verhältnisse; so haben Untersuchungen in anderen Ländern hinsichtlich der Erwartungen an die Kirche andere Prioritäten ergeben (gegenüber S. 59—62); vielleicht hängt das aber auch mit der Fragestellung zusammen. Jedenfalls haben wir eine sehr wertvolle und pastoral bedeutsame Arbeit vor uns, die zur Pflichtlektüre eines jeden gehören sollte, der in Österreich pastoral tätig sein will, die aber auch weit darüber hinaus Interesse verdient.

Das zuletzt Gesagte gilt auch für den zweiten Teil (145—244) „Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen", der an Hand der Untersuchungsergebnisse der österreichischen Priesterbefragung zunächst die wichtigsten Konfliktfelder der österreichischen Priester beschreibt (widrige Berufsumstände, Belohnungsdefizit, Belastung durch Unsi-

cherheit, pastoraler Konflikt, Zölibatskonflikt) und das Ausmaß der Belastungen untersucht. Dann wird nach den Wegen gefragt, auf denen die befragten Priester diese Konflikte zu meistern suchen: man sucht die Ursachen der Konflikte zu beseitigen und verlangt Reformen (ein Drittel der österreichischen wie der bundesdeutschen Priester sind reformfreudig; bei den jüngeren Altersstufen erreicht „starker Reformwille" 57 bis 69 Prozent); man sucht zur Zeit oder grundsätzlich unvermeidbare Konflikte durch soziale und spirituelle Hilfen zu bewältigen (das Problem einer zeit- und berufsspezifischen Spiritualität); oder man zieht sich vom Konflikt durch Resignation oder Amtsniederlegung zurück. Schließlich legt Zulehner „Elemente einer Pastoral am Priester" vor: er plädiert für eine erneuerte Pastoral als Mittel der Konfliktsbekämpfung (Reform der Pastoral, der Ausbildung, des Amts- und Autoritätsverständnisses und der Kirche überhaupt: „eine unglaubwürdige Kirche stellt eine schwere Belastung der Seelsorge wie eine hohe Barriere für potentielle Berufe dar"); für eine Pastoral als Hilfe bei der Bewältigung unvermeidbarer Konflikte (Erneuerung der Spiritualität, Stärkung der sozialen Hilfen und Priestergruppen, Lösung des Personalproblems durch mehr kirchliche Berufe und mehr Priester); und für eine Pastoral an den „Konfliktopfern".

Mit dieser Konfliktstudie sollten sich alle beschäftigen, die in der Kirche Verantwortung tragen, und daraus die entsprechenden Konsequenzen ziehen. So wird man beispielsweise aufhören müssen, das Zölibatsproblem zu verharmlosen, wenn 18 Prozent aller österreichischen Presbyter angeben, in einem Zölibatskonflikt zu stehen, in der jüngsten Altersgruppe bis 41 Prozent; wenn 22 Prozent bei der Ermöglichung einer Priesterehe wahrscheinlich heiraten würden und 30 weitere Prozent nur schwache Zölibatsmotive haben, welche Zahlen bei den jüngeren Priestern über 60 Prozent erreichen; wenn gerade die aktiven und reformfreudigen Presbyter in diesem Konflkt leben; wenn 71 Prozent aller österreichischen Presbyter für die Ordination von verheirateten viri probati sind, bei den unter 31jährigen 95 Prozent, und 54 Prozent für die Belassung verheirateter Presbyter im kirchlichen Dienst; und wenn 64 Prozent der aus dem Amt geschiedenen Presbyter als Austrittsursache den Zölibatskonflikt nennen, 44 Prozent als hauptsächliche Ursache.

Der dritte Teil (245—271) dokumentiert die Linearergebnisse der zugrunde liegenden Katholikenumfrage.

Die Linzer Ausgabe fügt noch einen vierten Teil (273—299) an: „Die Religion im Leben der oberösterreichischen Katholiken. Ergebnisse und pastorale Folgerungen" und dokumentiert in einem letzten Teil (301—343) die „Predigten, Ansprachen und Resolutionen" der Linzer Diözesansynode.

Das Gesamtthema wie auch der Gesichtspunkt „Konflikt" für die Bearbeitung der Priesterumfrage haben leider beide Kommentare stofflich etwas eingeengt.

Einige Anmerkungen stehen nicht auf der entsprechenden Seite: etwa S. 97, 150. Auch einige sinnstörende Druckfehler haben sich eingeschlichen: so bei den Abbildungen auf S. 57, 89 und 183 oben. Für den Nichtfachmann hätte man auch einige Fachausdrücke noch erklären können, etwa „Ladung", „Korrelationskoeffizient", „Regressionskoeffizient", „r", „ß"; komplizierte Abbildungen mit ihren geheimnisvollen Zahlen (etwa S. 202) könnte man wohl noch verständlicher machen. Alles in allem haben wir hier aber eine sehr verdienstvolle Arbeit vor uns: sie könnte Modell für ähnliche Untersuchungen und Erhebungen sein, mit denen die Praktiker schon wegen des Fachjargons meist nichts oder nicht viel anfangen können und die dann ihren pastoralen Sinn und Wert verlieren. *Ferdinand Klostermann, Wien*

Mitarbeiter dieses Heftes

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

Karl Frielingsdorf ist Professor für Psychologie an der Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main.

Dieter Emeis ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Münster

Anton Rotzetter ist Geistlicher Leiter der Schweiz. Jung Terziaren, theologischer Assistent der franziskan. Jugend Europas, Dozent für franziskan. Spiritualität und Theologie im Studium Solothurn.

Klemens Richter ist Akademischer Oberrat für Curriculumrevision und Liturgiewissenschaft des Fachbereichs Katholische Theologie an der Universität Münster.

Ferdinand Klostermann ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Wien.

Heinz Fleckenstein ist emeritierter Universitätsprofessor für Pastoraltheologie an der Universität Würzburg.

Michael Gartmann ist Diplomtheologe und Wissenschaftlicher Angestellter des Deutschen Instituts für Fernstudien, Abt. Katholische Religionspädagogik in Münster

Bernhard Honsel ist Pfarrer in Ibbenbüren und seit Herbst 1975 Redaktionsmitglied dieser Zeitschrift.

Büchereinlauf

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

Adam Adolf, Sinn und Gestalt der Sakramente, Seelsorge-Verlag Echter, Würzburg 1975

Angebote für die Praxis. Nr. 4 Wer kennt den Weg. Glaubensnot — Glaubenserfahrung — Glaubensgemeinschaft in Bildern, Klens-Verlag, Düsseldorf 1975

Angulanza Marianne, Beginn einer Freundschaft. 11 Gottesdienste für Kommunionkinder und ihre Eltern, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1975

Appel Rolf — Vorgrimler Herbert, Kirche und Freimaurer im Dialog, Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1975

Benediktinerabtei der Erzabtei Beuron (Hrsg.), Volks-Schott für das Lesejahr B. Originaltexte der deutschsprachigen Altarausgabe des Meßbuches und des Lektionars, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1975

Biser Eugen, Die großen Festgeheimnisse. Eine meditative Erschließung, Don Bosco Verlag, München 1975

Bovet Theodor, Angst — Sicherung — Geborgenheit, Furche-Verlag, Bielefeld 1975

Brandl Gerhard, Das Gruppengespräch als Lernweg. Eine tiefenpsychologische und religionspädagogische Grundlegung, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1975

Dietz Friedrich, Gott lädt uns zum Mahl. 12 Modelle für Meßfeier und Laiengottesdienst, Echter Verlag, Würzburg 1975

Duffrer Günter, Gottesdienst — Besinnung und Praxis. Ein geistliches Werkbuch, Don Bosco Verlag, München 1975

Eid Volker (Hrsg.), Euthanasie oder Soll man auf Verlangen töten? Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1975

Eisele Günther — Lindner Reinhold, „Ich brauche Hilfe!" Umgang mit Menschen in seelischer Not, Claudius Verlag, München — Kösel-Verlag, München — Schriftenmissions-Verlag, Gladbeck 1975

Erni Margrit, Sich selber finden, Walter-Verlag, Olten — Freiburg i. Br. 1975

Failing W. E. — May H., Mit audiovisuellen Medien arbeiten. Ein Werkbuch für den Einsatz von AV-Medien in Religionsunterricht, Gottesdienst und Gemeindearbeit, Benziger Verlag, Zürich — Verlag Diesterweg, Frankfurt a. M. 1975

Feifel Erich (Hrsg.), Buße — Bußsakrament — Bußpraxis. Theologisches Kontaktstudium des Fachbereiches Kath. Theologie der Universität München, Band 3, Don Bosco Verlag, München 1975

Friedrich Caspar David (hrsg. v. Platte Erika), Religiöse Landschaft, Furche-Verlag, Bielefeld 1975

Guardini Romano, Der Weg zum Mensch-Werden, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1975

Heue Rolf — Lindner Reinhold, Predigen lernen, Schriftenmissions-Verlag, Gladbeck 1975

Hildmann Gerhard, Aus der Zeit, als ich alt war oder Das Wunder der Liebe, Furche-Verlag, Bielefeld 1975

Hoffmann-Herreros Johann (Hrsg.), Weihnachtsgeschichten, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1975

Huizing P. J. M. (Hrsg.). Für eine neue kirchliche Eheordnung. Ein Alternativentwurf, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1975

Keil Siegfried (Hrsg.), Familien- und Lebensberatung. Ein Handbuch, Kreuz-Verlag, Stuttgart — Berlin 1975

Lange Ernst, Nicht an den Tod glauben. Praktische Konsequenzen aus Ostern, Furche-Verlag, Bielefeld 1975

Lübbe Hermann — Saß Hans-Martin (Hrsg.), Atheismus in der Diskussion, Kontroversen um Ludwig Feuerbach, Ch. Kaiser Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1975

Mayer Frederick, Aufforderung zur Menschlichkeit. Erzieherische Weltperspektiven, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1975

Möller Joseph, Die Chance des Menschen — Gott genannt. Was Vernunft und Erfahrung heute von Gott sagen können, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1975

Nikrin Elisabeth, . . . und dann tu, was du willst, Paulusverlag, Freiburg/Schweiz 1975

Oraison Marc, Jesus Christus — der Tote, der lebt, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1975

Rahner Karl, Theologie aus Erfahrung des Geistes, Schriften zur Theologie, Band 12, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1975

Rinser Luise, Leiden — Sterben — Auferstehen, Echter Verlag, Würzburg 1975

Rombold Günter (Hrsg.), Religion und Tiefenpsychologie, Oberösterreichischer Landesverlag, Linz 1975

Roth Paul, Wir alle brauchen Gott. Gebete — Gedanken, Echter Verlag, Würzburg 1975

Rück Werner (Hrsg.), An Christus glauben. Abende der Besinnung, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1975

Rupp Walter (Hrsg.), Beten — leben — Meditieren, Echter Verlag, Würzburg — Tyrolia-Verlag, Innsbruck — Agentur des Rauhen Hauses 1975

Schierse Franz Joseph, Neuer Zugang zum Glauben, Klens-Verlag, Düsseldorf 1975

Schillebeeckx Edward, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1975

Schlemmer Karl, Bereitung des Sonntags. Lesejahr B. Besinnung — Anregungen — Vorschläge zur Gottesdienstfeier, Echter Verlag, Würzburg 1975

Schütz Christian, Verborgenheit Gottes, Martin Bubers Werk. Eine Gesamtdarstellung, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1975

Stuhlmacher Peter, Der Brief an Philemon. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln — Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1975

Switzer David K., Krisenberatung in der Seelsorge. Situation und Methoden, Ch. Kaiser Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1975

Thurner Martin, Wir setzen auf Dich, Herr. Gebete aus der Gemeinde, Echter Verlag Würzburg 1975

Tilmann Klemens, Leben aus der Tiefe. Kleine Anleitung zur inneren Versenkung und christlichen Meditation, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1975

Leitartikel

Ferdinand Klostermann

Kirche und Politik

Der französische Episkopat hat sich kürzlich unter Betonung der Verpflichtung der Christen zum kollektiven gesellschaftlichen Engagement und einer authentischen Beziehung zwischen ihrem Glauben und ihrer politisch-gesellschaftlichen Aktivität zu einem, wenn auch „unbequemen" politischen Pluralismus der Christen bekannt und selbst den Verbänden der Katholischen Aktion eine größere Autonomie auf dem politischen Sektor zugestanden; er tat dies selbst angesichts der „Linkslastigkeit" einiger Verbände des französischen Katholizismus. „Sie (die Verbände) tun dies auf ihre eigene Verantwortung und sprechen oder agieren nur für den betreffenden Verband. So bewahren die Bischöfe und auch die geistlichen Führer der Verbände Freiheit" [1]. Demgegenüber scheinen sich in deutschen Landen andere Trends bemerkbar zu machen [2].

In dieser Situation scheint eine grundsätzliche Besinnung zum Verhältnis von Kirche und Politik notwendig. Dazu wollen die folgenden Thesen beitragen.

1. Die christlichen Kirchen müssen bei der Verkündigung der Botschaft Jesu auch deren gesellschaftliche und gesellschaftskritische, also politische Implikationen betonen. Die kirchlichen Autoritäten haben darum Recht und Pflicht, bei gegebenem Anlaß auf die gesellschaftspolitischen Konsequenzen dieser Botschaft auch in aller Öffentlichkeit hinzuweisen; das Gewissen der Christen wachzurufen, und zu einer Politik aus dem Glauben zu ermutigen; Andersdenkenden die Gründe darzulegen, derentwegen sie ihre Überzeugung für richtig halten; Bedenken anzumelden, auf Gefahren aufmerksam zu machen, zu mahnen und zu warnen und dabei auch die anderen Gruppen von Staatsbürgern zur Verfügung stehenden und üblichen Mittel der Information, der öffentlichen Meinungsbildung und Werbung für ihre Überzeugung in Anspruch zu nehmen. Insoferne haben die christlichen Kirchen auch einen Weltauftrag und lehnen mit Recht ein bloßes Sakristeichristentum ab. Die Christen aber sind auch als solche zu einem konkreten politischen Handeln aus ihrem Glauben heraus verpflichtet.

1 Herder Korrespondenz 29 (1975) 638; Kathpress v. 5. 11. 1975, n. 256,1.
2 Vgl. dazu die Glosse: Neuer „politischer Katholizismus"? in diesem Heft, S. 133 ff.

2. Die christlichen Kirchen können nur dann glaubwürdig ein öffentliches Gewissen sein und unter Umständen sogar eine vermittelnde, die Gegensätze ausgleichende Funktion in der Gesellschaft ausüben, wenn und so lange sie selbst von allen politischen Parteien unabhängig bleiben und nicht von vornherein in den Verdacht geraten, ihre Stellungnahmen seien weniger von der Botschaft Jesu als von einer parteipolitischen Vorentscheidung oder von eigenem Machtstreben bestimmt; eine Identifikation der Kirche mit einer politischen Partei verbieten übrigens meist schon die verschiedenen politischen Interessen und Einstellungen der Katholiken. Die kirchlichen Autoritäten müssen außerdem bei Ausübung ihres Weltauftrages bedenken, daß der Staat nicht nur aus Christen und aus nach den Anforderungen ihres Glaubens lebenden Christen besteht, daß niemand in seiner Gewissens- und Meinungsfreiheit beeinträchtigt werden darf und sie darum mit Argumenten arbeiten und zum Abwägen der Gründe und Gegengründe einladen müssen.

3. Die kirchlichen Autoritäten werden sich hüten müssen, im Namen des Evangeliums oder auch mit Berufung auf die notwendige kirchliche Gesinnung, auf Loyalität und Solidarität, zu Auffassungen zu verpflichten, denen gegenüber Christen völlig legitim verschiedener Meinung sein können. Das wird in gesellschaftlichen und politischen Fragen (auch etwa des konkreten Strafgesetzes [3]) nicht selten der Fall sein, vor allem wenn es nicht nur um Grundsatzfragen, sondern auch um konkrete Maßnahmen und Lösungen geht, über deren Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit selbst Fachleute oft verschiedener Meinung sind. Hier muß es jeder Gruppe, auch von Christen, unbenommen bleiben, offen ihre Auffassung zu vertreten und dafür zu werben, freilich ohne „dabei die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und die eigene Meinung in Anspruch zu nehmen“ [4].

4. Kein verantwortungsbewußter Christ und Staatsbürger kann eine neuerliche weltanschauliche Radikalisierung der politischen Parteien und kulturkampfähnliche Zustände wollen, wie wir sie in der Zwischenkriegszeit erlebt haben. Darum kann man auch Weltanschauungsparteien im alten Sinn vernünftigerweise nicht wünschen, in denen die profanen parteipolitischen Ziele so eng mit einem weltanschaulichen bzw. religiösen oder nichtreligiösen Bekenntnis verbunden sind, daß man jene ohne dieses nicht wählen kann. Das muß nämlich

[3] Vgl. F. *Klostermann*, Für oder gegen Fristenlösung — ein Unterscheidungszeichen der Christlichkeit? in: Diakonia 6 (1975) 211—213.
[4] Pastoralkonstitution, Art. 43; vgl. 75 f.

auf Dauer zu unerträglichen Konflikten und Mißverständnissen führen, weil, wie bei den alten Weltanschauungsparteien, Menschen entweder auf Grund ihrer Weltanschauung eine Partei gegen ihre wirtschaftlichen und sozialen Interessen zu wählen genötigt werden oder, wenn sie die Partei wählen, die ihre wirtschaftlichen und sozialen Interessen vertritt, in Konflikt mit ihrer Weltanschauung kommen und ihrer Religion entfremdet werden.

5. Es wäre wünschenswert, wenn sich möglichst viele Parteien in einem Lande zu gewissen Grundwerten wie Freiheit, Gerechtigkeit, Solidarität bekännten, freilich vielleicht aus sehr verschiedener christlich-humanistischer, sozialistisch-humanistischer, liberal-humanistischer oder auch gemischter Motivation heraus, und wenn Christen so in allen diesen Parteien Raum fänden, die Impulse ihres Glaubens einzubringen, ohne Gewissensknechtung ihre Auffassungen zu vertreten, frei mit Argumenten dafür zu werben und so wichtigen christlichen, vor allem ethischen Grundsätzen Eingang in das politische Leben zu ermöglichen, freilich auch ohne Andersdenkende in ihrem Gewissen unter Druck setzen zu wollen. Von daher wäre eine möglichst gestreute Mitarbeit von Christen in verschiedenen Parteien nur zu begrüßen. Dabei werden freilich trotz der Einigkeit in gewissen Grundfragen in den konkreten Konsequenzen nicht wenige Unterschiede bleiben.

6. „Äquidistanz" der Kirche als solcher gegenüber den politischen Parteien kann wohl nur in dem Sinn richtig verstanden werden, daß die Kirche zunächst jeder demokratischen Partei das gleiche Vertrauen entgegenbringt [5], daß es dann aber letztlich von den einzelnen Parteien selbst abhängt, wie sie in einer konkreten Frage den kirchlichen Vorstellungen, bzw. den Vorstellungen der einzelnen Christen oder auch christlicher Gruppen entsprechen. Eine politische Äquidistanz der Kirche gegenüber allen Parteien in allen Fragen kann es nicht geben. Es kann aber sehr wohl der Fall sein, daß die Kirche in manchen sozialen Fragen einer sozialistischen Partei näher steht als einer bürgerlichen, wenn auch vielleicht selbst mit christlichem Vorzeichen, in anderen Fragen einer liberalen oder mehr bürgerlichen Partei. So wird das Verhältnis der Kirche zu den politischen Parteien variabel und je nach Thema verschieden eng oder distanziert sein [6].

[5] Vgl. Bischof *Johann Weber*, in: Kathpress v. 11. 12. 1975, n. 286.
[6] Vgl. *F. Csoklich*, in: Kathpress v. 27. 10. 1975, n. 249,1.

7. Damit hängt auch die Frage der Wählbarkeit einer Partei durch Katholiken zusammen. Im allgemeinen werden in unseren Verhältnissen Katholiken alle politischen Parteien wählen können, die sich nicht als Gegenkirche oder Religionsersatz verstehen, auch wenn sie in einzelnen Punkten eine Politik verfolgen, die mit der christlichen Überzeugung nicht übereinstimmt oder übereinzustimmen scheint[7]. Der Grund dafür liegt darin, daß die Kirche wohl „die Grundsätze des natürlichen und christlichen sittlichen Gesetzes verkünden (muß), denen der christliche Politiker und Staatsmann bei seinem politischen Handeln nicht zuwider handeln darf. Aber Grundsätze für politisches Handeln in dem Sinn, daß daraus abzuleiten wäre, wie politisch-konkret zu handeln ist, gibt es nicht. Grundsätze können zwar bestimmte Handlungsweisen a limine ausschließen; aus einem Grundsatz allein aber läßt sich niemals eine konkrete Folgerung, also auch kein politisches Handeln, das immer konkret ist, ableiten ... Die Kirche kann autoritativ feststellen, daß eine Handlung oder eine Handlungsweise oder ein Programmsatz einer politischen Partei sittlich verwerflich ist oder mit Wahrheiten des katholischen Glaubens oder des Sittengesetzes unvereinbar ist; das Gesamturteil aber über eine Partei schließt so viele konkrete politische Wertungen ein, daß die Kirche nur noch in extrem gelagerten Einzelfällen ein solches Urteil mit Sicherheit abzugeben imstande ist“[8].

8. Von „politischem Katholizismus“ sollte man besser nicht mehr reden; der Ausdruck ist zu belastet und darum zu mißverständlich.

[7] So ausdrücklich die skandinavischen Bischöfe im Zusammenhang mit der Abtreibungsdebatte, in: Herder Korrespondenz 25 (1971) 478—485.

[8] *O. v. Nell-Breuning* in einem Gutachten an Kardinal König aus dem Jahr 1962.

Artikel

Fritz P. Schaller

Sind christliche Journalisten moderne Missionare?

Sollen sich christliche Journalisten berufen fühlen, die Interessen der Kirche in den Massenmedien wahrzunehmen und der pluralistischen Gesellschaft das Wort Gottes zu verkündigen? Sind die diesbezüglichen Erwartungen berechtigt, oder ist die Aufgabe auch des Journalismus in der Kirche die Mitarbeit am Informations- und Meinungskreislauf? Sollten christliche Journalisten ihre Fähigkeiten in den Dienst der Kirche stellen, anstatt in neutralen Medien zu arbeiten? Muß ein katholischer Redakteur an einer neutralen Tageszeitung z. B. den Heroismus aufbringen — womöglich im Alleingang —, zweifelhafte Geschäftspraktiken des besten Inserenten öffentlich zu denunzieren, auf die Gefahr hin, daß er seine Stelle verliert und möglicherweise das Wohlergehen seiner Familie gefährdet? Fragen und Probleme, die sicher nicht nur für diese Gruppe von Christen von entscheidender Bedeutung sind, sondern für die Kirche und die Erfüllung ihres Auftrages in der heutigen Welt. *red*

Die Pastoralinstruktion „Communio et Progressio" der „Päpstlichen Kommission für die Instrumente der sozialen Kommunikation" (1971) beginnt mit einer recht weltlich klingenden These: „Gemeinschaft und Fortschritt der menschlichen Gesellschaft sind die obersten Ziele sozialer Kommunikation und ihrer Instrumente". Diese These wird in den weiteren Darlegungen der Instruktion selbstverständlich auch geistlich interpretiert, doch klingt darin schon eine grundsätzliche Anerkennung der Massenmedien an, die nicht erst an die Bedingung geknüpft wird, daß sie „Verteidiger der Festung Kirche" seien (vorherrschende kirchliche Haltung gegenüber der Presse im 19. Jahrhundert).

In der kirchlichen Diskussion dürfte gegenwärtig die positive Bedeutung einer freien Information und einer freien Diskussion von Meinungen durch die Massenmedien unbestritten sein. Anders verhält es sich mit den Erwartungen, die an christliche Journalisten gestellt werden. Sie sollten sich berufen fühlen — so heißt es etwa —, als Christen die Interessen der Kirche in den Massenmedien wahrzunehmen. Sie sollten in der pluralistischen Gesellschaft das Wort Gottes verkündigen. Sie würden mangelnden Bekennermut verraten, wenn sie

ihren Glauben und ihre moralischen Überzeugungen in der allgemeinen Unverbindlichkeit der Massenmedien untergehen ließen.

Zur Erörterung des Problems, inwiefern solche Erwartungen gerechtfertigt sind, ist die Unterscheidung zwischen Journalisten nützlich, die an einem kirchlich festgelegten Medium (einem Diözesanblatt, einer katholischen Tageszeitung, einem Kirchenfunk) arbeiten, und Journalisten, die Mitarbeiter eines kirchlich neutralen — weder anti-kirchlichen noch kirchlich festgelegten Mediums — sind. Mit der Wahl des Mediums sind bereits Vorentscheidungen über die Möglichkeiten und Bedingungen christlicher journalistischer Arbeit getroffen.

1. Journalismus in der Kirche

Noch ein Hirtenbrief der Schweizer Bischöfe aus dem Jahre 1975 enthält diese Auffassung von der Aufgabe des kirchennahen Journalismus: „Die katholische Presse sowie die katholischen Radio- und Fernsehsendungen wollen die Frohbotschaft verbreiten und die Menschen von heute zum Nachdenken über das Wort Gottes anregen". Unter diesen Begriff, der wohl von weiten Teilen des Klerus geteilt wird, lassen sich Sendungen wie „Wort zum Sonntag", Radiopredigten und Sonntagsbetrachtungen mühelos einreihen. Doch widerstrebt es Journalisten, darin Journalismus zu sehen. Wenn auch Massenmedien benützt werden und die Betrachtungen an Tagesereignisse anknüpfen und wie politische Kommentare aufgebaut sind, entsprechen sie doch in mehrfacher Hinsicht der Gattung „Predigt": Sie sind meist von kirchlich Beauftragten verfaßt und haben das Ziel zu verkündigen und zur Bekehrung aufzurufen. Sie sind Verkündigung, nicht Journalismus.

Eigenständige Funktion des Journalismus

Journalismus — zunächst im Rahmen der Kirche definiert — hat eine eigenständige, von Verkündigung, Seelsorge und Kirchenleitung unterscheidbare Funktion, einen eigenständigen Sinn: zwischen Kirchenvolk und Kirchenleitung, zwischen Progressiven und Konservativen, zwischen Lehre und Leben, zwischen Orthodoxie und Orthopraxie einen „ständigen, wechselseitigen und weltweiten Fluß von Informationen und Meinungen" zu gewährleisten (Communio et Progressio, 120).

Dieser Funktionsbeschreibung eines kirchlichen und kirchennahen Journalismus liegen die ekklesiologischen Prinzipien des II. Vatikanums zugrunde. Es hat versucht, die einseitig dominante Rolle der Kirchenleitung und -verwaltung über den Laien, des hierarchischen Monologes über den Dialog aufzuheben. Es spricht darum allen

Gliedern der Kirche ein Recht und eine Pflicht zur verantworteten Teilnahme am Leben der Kirche zu. Es läßt einen legitimen Raum für eine Vielzahl von Meinungen und gesteht allen Gliedern der Kirche das Recht auf Information zu. Das „Volk Gottes" des Konzils wäre kein lebendiges Volk, wenn die Information in der Kirche auf amtliche Verlautbarungen und offizielle Anlässe beschränkt wäre, wenn die Meinungen von der Hierarchie allein gemacht würden, wenn die Wahrheitsfindung allein der theologischen Forschung überlassen wäre.

Informations- und Meinungskreislauf

Journalismus in der Kirche ist somit den Lebensfunktionen des Volkes Gottes zuzuordnen, spezifisch dessen Kommunikationsbedürfnissen. Für die Predigt gibt es die Prediger, für die Verlautbarungen die Pressesprecher, die Bulletins und Kirchenzeitungen, für den Informations- und Meinungskreislauf die Journalisten.

Es sind ja verschiedene Gesichtspunkte, unter denen ein Journalist seinen Artikel und ein Pfarrer seine Predigt schreibt. Während der Pfarrer die Welt samt ihren Ereignissen „sub specie aeternitatis" interpretiert und mithin den Gläubigen Hilfe bietet, ihr Leben und ihre Welt gemäß der Verkündigung Christi zu begreifen, betrachtet der Journalist die Welt und in ihr die Kirche „sub specie actualitatis". Ihn interessiert, was in der Kirche vor sich geht, was gedacht, gesprochen und entschieden wird. Ihn interessiert das Vorläufige, das Neue. Das ist nicht sein Fehler, sondern seine Funktion, in deren Ausübung er in der Kirche Kommunikation herstellt.

Indem der Journalist sich mit Meinungen und Ereignissen beschäftigt, mit Initiativen, Leistungen und Fehlleistungen, zeichnet er das vorläufige, wechselnde Gesicht der „Ecclesia peregrinans". In vermeintlichen Belanglosigkeiten macht er Gemeingültiges sichtbar, in vermeintlich Privatem, was alle betrifft. Die ungeliebte Neugier des Journalisten steht eben häufig im Dienst der legitimen Interessen des Kirchenvolkes. Durch den dauernden Austausch von Informationen und Meinungen wird erst die Formung eines Konsenses darüber ermöglicht, wie die Kirche ihr eigenes Leben gestalten und ihre Aufgabe in der Gesellschaft wahrnehmen soll. „Communio et Progressio" (116) fordert die „verantwortlichen kirchlichen Obrigkeiten" auf, Normen und Bedingungen zu schaffen, damit sich „innerhalb der Kirche auf der Basis der Meinungs- und Redefreiheit der Austausch legitimer Ansichten lebendig entfaltet".

Manche mögen heute geneigt sein, Meinungsäußerungen in der Kirche zuzulassen, soweit sie kirchliche Diszi-

plin, kirchliche Äußerungen zu politischen Fragen, Verwaltung und Disziplin betreffen, nicht aber in Fragen, die theologischer Kompetenz bedürfen oder gar zum Lehrschatz der Kirche gehören. Die Massenmedien hätten erst nach abgeschlossenem Forschungsprozeß und nach der Entscheidung des Lehramts über die Ergebnisse der theologischen Forschung zu berichten. Und selbst theologische Wissenschaftler halten dafür, daß die in der Öffentlichkeit diskutierten Themen zufällig und oberflächlich sind.

Was ist „sub specie actualitatis" wichtig?

Nun stimmt es zwar, daß „sub specie actualitatis" Probleme des politischen Verhaltens der Kirche mehr interessieren als Probleme der Christologie, Fragen der Sexualmoral mehr als Fragen der Dogmengeschichte. Das kommt daher, daß Sachbereiche, die das konkrete Leben des einzelnen in der Kirche betreffen, auf persönliche Erfahrungen stoßen. Der Laie hat — wohl zu Recht — Anspruch darauf, gehört zu werden. Seine ihm eigene Kompetenz sollte zur Sprache kommen. Indem der Journalismus den einzelnen in der Kirche und ihren Erfahrungen Stimme gibt, erleichtert er eine gemeinsame Wahrheitsfindung aller in der Kirche. Er wird dem wissenschaftlichen Theologen gegenüber zum Anwalt der Praxis, den geistlichen Redner erinnert er an die Sprache der Welt, der Kirchenleitung gegenüber spiegelt er die Meinungen des Kirchenvolkes.

Anwalt der Meinungen, Erfahrungen und Anliegen des Kirchenvolkes

2. Christliche „Mission" in neutralen Medien?

Es mag nun plausibel erscheinen, daß Journalismus in der Kirche von der Verkündigung als eine eigenständige Funktion zu unterscheiden ist. Wie verhält es sich aber mit der Tätigkeit christlicher Journalisten in Massenmedien, die eine neutrale Beziehung zu den Kirchen halten? Sind sie „Missionare des Glaubens" in einer indifferenten Umwelt? Sollten sie nicht besser ihre Fähigkeiten in den Dienst der Kirche stellen?

Abgesehen davon, daß die letzte Forderung ebenso absurd ist, wie wenn jemand forderte, die fähigen katholischen Beamten in der staatlichen Verwaltung sollten sich besser der Kirchenverwaltung zur Verfügung stellen, bleibt doch die Frage, ob ein Christ nicht einen Auftrag habe, der über das hinausreicht, was journalistisches Ethos ohnehin verlangt: Wahrheitsliebe, möglichste Objektivität, Ausgewogenheit des Urteils. Die Diözesansynode Basel erklärt: „Die christlichen Medienschaffenden haben in besonderer Weise die Aufgabe, die Medien in den Dienst der ganzen Gesellschaft zu stellen. So sollen sie auch jene Gruppen zur Sprache kommen lassen,

Verlangt das journalistische Ethos außer Wahrheitsliebe, Objektivität und Ausgewogenheit auch Heroismus?

die gewöhnlich vernachlässigt werden. Ohne Rücksicht auf gesellschaftliche und wirtschaftliche Nachteile haben sie wirkliche Mißstände aufzugreifen und mutig beim Namen zu nennen."

Kann das heißen, daß ein katholischer Redaktor an einer neutralen Tageszeitung zum Beispiel den Heroismus aufbringen soll, zweifelhafte Geschäftspraktiken des besten Inserenten öffentlich zu denunzieren, auf die Gefahr hin, daß er seine Stelle verliert und möglicherweise das Wohlergehen seiner Familie gefährdet?

Christliche Prinzipien:

In Anlehnung an Grundtendenzen des Zweiten Vatikanums (besonders der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes") seien drei Prinzipien genannt, die zwar allgemein für das Verhältnis Kirche — Gesellschaft gültig sind, in der Massenkommunikation jedoch eine besonders klare Bedeutung bekommen:

(a) das Prinzip Solidarität

Solidarität meint das Bewußtsein jedes einzelnen Menschen, mit der gesamten menschlichen Gesellschaft verflochten zu sein. Diese „Gemeinverstrickung", die zunächst schlicht eine Gegebenheit darstellt, wird für den Christen zur Verpflichtung, an Leid und Freude, an Hoffnung und Angst seiner Zeitgenossen teilzunehmen, und zwar ohne Ansehen der Person, der Rasse, der Religion und des Vollkommenheitsgrades. Sie kann der herrschenden Mentalität entgegenlaufen und die besondere Verpflichtung für den Andersdenkenden, den Sünder, den Verfemten bedeuten.

(b) das Prinzip Dialog

Radikale Solidarität führt den Glaubenden notwendigerweise weg vom Monolog, von Bekehrungs- und übertriebener Belehrungsabsicht und läßt ihn eingehen „in die Tiefe des menschlichen Fragens" (nach einer Umschreibung des Begriffs „Dialog" von Karl Rahner). Das Prinzip Dialog treibt den Christen nicht vor allem dazu, seinen eigenen Standpunkt anzubringen, sondern zunächst den Standpunkt des andern zu hören, begreifen zu lernen, warum der andere anders denkt und handelt — und bisweilen handeln muß, als es christliche Überzeugung zulassen möchte.

(c) das Prinzip Kritik

Da Dialog auf gegenseitiger Anerkennung, geteilter Gewissens-, Meinungs- und Redefreiheit beruht, schließt er die gegenseitige Kritik ein. Kritik bekräftigt und festigt Solidarität und Dialog. Sie versteht keinen Menschen und keine menschliche Organisation als abgeschlossenes, vollkommenes Wesen. Sie sieht im Menschen vielmehr den dauernd suchenden und fragenden. Sie stellt vermeintlich Festgefügtes wieder in Frage. Kritik ist insofern ein eminent christliches Kommunikationsprinzip,

als wohl kein Zukunftsentwurf das vermeintlich Absolute so radikal in Frage stellt, wie die christliche Eschatologie. Christliche Kritik wurzelt damit in zuversichtlicher Hoffnung. Sie leugnet den Fatalismus, widerstrebt dem Trend zur Resignation angesichts der Weltprobleme, relativiert die politischen Messianismen.

Kriterien für journalistische Tätigkeit und Qualität

Die Natur journalistischer Tätigkeit bringt es freilich mit sich, daß ihre Verwurzelung in christlichen Prinzipien nur ausnahmsweise wirklich sichtbar wird. Erkennbar sind ja nicht die Wurzeln, sondern die Früchte des Journalismus.

Der Zwang zur Gemeinverständlichkeit, der Vorrang von Information und Analyse, das Gesetz der Aktualität, die hierarchische Struktur der Massenmedien prägen die journalistische Tätigkeit und verfremden die Prinzipien, ohne sie freilich aufzuheben. So können beispielsweise Tatbestände von Sünde und Schuld oder Gnade aufgezeigt werden, ohne daß diese Begriffe je fallen.

Journalistische Qualität bemißt sich mehr in der Kraft der Analyse als im missionarischen Eifer. Man muß dies sagen, obwohl es unter den Journalisten an „linken" und „rechten" Missionaren, an Belehrern, an eitlen Selbstbespieglern, an Amateurtheologen, -moralisten und -psychologen beileibe nicht fehlt, und obwohl gerade solche Journalisten bisweilen reichen Publikumsapplaus zu ernten vermögen.

„Hierarchische" Strukturen und kollektive Anstrengung in den Informationsunternehmen

Journalist sein bedeutet in jedem Fall auch, an einem Informationsunternehmen mitarbeiten. Die Arbeit des Einzelnen wird durch die kollektive Anstrengung aller Mitglieder des Unternehmens in die komplexe Einheit eines Massenmediums einbezogen. Mit diesem Kollektiv zusammen unterstellt sich der einzelne Journalist dem Ziel, der Tendenz, den technischen und unternehmerischen Bedingungen des Mediums. Er wird in eine hierarchische Struktur eingefügt, deren „Hackordnung" vom Verleger zum Chefredaktor, vom Chefredaktor zum Ressortredaktor, vom Redaktor zum Mitarbeiter verläuft. Es gibt für den einzelnen auf jeder Stufe einen je höheren Willen, der die Bandbreite bestimmt, innerhalb derer beispielsweise Meinung geäußert und Kritik geübt werden darf. Dieser höhere Wille begleitet den einzelnen ständig wie ein Überich; die maßgebende Kritik verläuft immer von oben nach unten.

Das schließt nicht aus, daß innerhalb der Bandbreite die Meinungen relativ frei geäußert und auch publiziert werden können. Über kontroverse politische oder weltanschauliche Fragen wird meist innerhalb der Redaktion

diskutiert. Die Meinung der Mehrheit kann dann zur „Meinung der Redaktion" erklärt werden. Es ist klar, daß dabei die Berufung auf eine Kirche oder auf eine kirchliche Moral dem christlichen Journalisten nicht mehr Recht gibt, als jedem andern in gleicher Stellung auch zusteht. Sein Einfluß reicht nicht weiter, als seine Fähigkeit, die Kollegen von seinen Anschauungen zu überzeugen.

Die „Bedeutung" kirchlicher Ereignisse

Dabei kommt es freilich selten vor, daß kirchliche Ereignisse oder Stellungnahmen aus Prinzip nicht berücksichtigt würden. Sie werden lediglich — wie jeder politische „Stoff" dem Gesetz der Aktualität unterstellt. So gesehen ist es bedeutend dringlicher, über amerikanische und sowjetische Hilfe an Angolas Bürgerkriegsparteien zu berichten, als über päpstliche Friedensmahnungen an dieselben Parteien. Darüber hinaus ist die bisweilen mangelhafte Berichterstattung über kirchliche Vorgänge in neutralen Medien meist in praktischen Hindernissen gegründet. Die Zeitung oder das Radio verfügt über keinen Mitarbeiter, der sich in kirchlichen Belangen genügend auskennt. Oder die Texte, die von der Kirche angeboten werden (über Pressedienste, Nachrichtenagenturen, Kirchenjournalisten) sind kompliziert geschrieben, missionarisch, selbstrechtfertigend, sub specie aeternitatis statt actualitatis ... Es gibt zahllose solcher kirchentypischer Übel.

Notwendiger Kirchenjournalismus

Gesamthaft gesehen können die neutralen Medien die Kirchen nicht von eigenen Anstrengungen im Bereich der Massenmedien dispensieren. Christliche Journalisten können einen eigenen Kirchenjournalismus nicht ersetzen. Die Funktionen überschneiden sich, aber decken sich nicht. Die Bedingungen journalistischer Praxis setzen dem Missionseifer von Journalisten deutliche Grenzen. Doch können wohl keine äußeren Bedingungen dem christlichen Journalisten das Privileg und die Chance nehmen, seine Tätigkeit heilsgeschichtlich zu interpretieren, mithin die aeternitas sub specie actualitatis zu begreifen, und vielleicht gar zu einer theologischen Exegese der Gegenwart vorzustoßen.

Johann Weber

Ziele und Methoden kirchlicher Jugendarbeit

Die „Österreichische Pastoraltagung" 1975 zum Thema „Jugendpastoral als Aufgabe der gesamten Kirche" führte in Wien/Lainz vom 29.—31. Dezember rund 500 ständige Teilnehmer (und zahlreiche Zaungäste bei einzelnen Referaten) aus 9 Ländern zusammen. Das Abschlußreferat von Bischof Weber (Graz) wurde von Jung und Alt besonders positiv aufgenommen und war eindeutig der Höhepunkt der Tagung. Da Webers Aussagen die Jugendpastoral auch in anderen Ländern inspirieren und motivieren können, bringen wir im folgenden einen Teil dieses Referates (einige grundsätzliche Bemerkungen und die Ausführungen zu Zielen und Methoden der Jugendarbeit. Es fehlen Webers Bemerkungen über das Werden der Jugendarbeit: Pfarrjugend 1945, Gliederungsarbeit nach 1948, Aufbruch, Verunsicherung und Aderlaß an Jugendseelsorgern nach dem II. Vatikanum, politisches Engagement und Meditation heute; über die Zukunft der Kirche: die Menschen in der Kirche werden sich immer stärker bewußt, daß sie als Volk Gottes auch Subjekt des Heilshandelns sind; über die Probleme, mit denen sich im Interesse der Jugend die Theologen befassen mögen: Wer und Was ist Christus für uns heute, warum sagen viele zu Jesus ja, zur Kirche nein, wie kann man in einer säkularisierten Welt als Christ leben, theologische Aspekte des Dialoges mit dem Marxismus).*

Da unsere Zeitschrift außer diesem Beitrag keinen Bericht über die Tagung bringt, soll hier das Grundanliegen der anderen Referate kurz genannt werden: Im Einleitungsreferat versuchte Paul Zulehner (Passau) eine Antwort auf die Frage, wie denn Gesellschaft und Kirche ihr — zum Teil sehr unterschiedliches — „Lebenswissen" (Werte, Erfahrungen usw.) an die Jugend weitergeben können, sodaß diese zu einer sinnvollen Gestaltung von Liebe und Sexualität, Macht, Autorität und Freiheit sowie Besitz finden kann. Was heutige Moraltheologie zu diesen Themen als grundlegende Konfliktbereiche zu sagen hat, faßte Hans Rotter (Innsbruck) zusammen.

Ein christliches Menschenbild, das sich klar von bürgerlichen und marxistischen Menschenbildern abhebt und von jungen Menschen gelebt werden kann, hat sich nach Günter Rombold (Linz) vor allem an Jesus Christus und einer Theologie des Kreuzes zu orientieren, muß aber etwa die alttestamentliche Bejahung von Leiblichkeit und Sexualität oder die befreiende Relativierung aller irdi-

* Das vollständige Referat wird im Tagungsbericht enthalten sein, der unter dem Titel „Jugendpastoral als Aufgabe der gesamten Kirche" etwa im Mai 1976 bei Herder Wien erscheinen wird.

schen Macht vor dem einen Gott ebenso einbeziehen wie er hinter die Anliegen der Aufklärung wie Freiheit, Brüderlichkeit, mündige Personalität usw. nicht mehr zurückgehen kann. — Für ein richtiges Verständnis der Jugend sind entwicklungsgeschichtliche Erkenntnisse, wie sie Theodor Bucher (Zürich) bot, unabdingbar. Erstaunt hörte man z. B., wie stark sich auch die heutige Jugend in der Familie beheimatet weiß, bei aller notwendigen Ablösung und der Bedeutung von Gruppen. — Neben den fünf Modellen (Jugendzentrum für Schüler und Studenten, Jugendvertrauensräte, gesellschaftlich engagierte Jugend einer Landpfarre, Mitwirkung Erwachsener in einem Jugendzentrum und Firmgruppen) wurde besonders begrüßt, daß viel Zeit für Arbeitskreise und Gespräche zur Verfügung stand. — „Pastoraltagung als Fest" mit festlicher Eucharistiefeier, einem Konzert und einem Empfang mit Tafelmusik; ein von einer Jugendgruppe gestalteter Gottesdienst und eine jugendgemäße Meditation bildeten die religiösen und festlichen Akzente **.* red

I. Grundsätzliches

a) Viele Einzelmenschen

Wir sprechen mit Recht von „Jugend", da es breite und allgemeine Strömungen und Haltungen gibt. Zugleich wollen wir aber beachten, daß sie aus vielen Einzelmenschen besteht mit ihren jeweiligen Schicksalen und ihrer jeweiligen Denkungsweise.

b) Kirche ist Jugend

Wir müssen dahin kommen, die einzelnen Glieder der Kirche mehr als Subjekt der Kirche und der Seelsorge zu verstehen. Kirche tut nicht bloß etwas „für" die Jugend, sie „hat" nicht bloß Jugend, sondern sie ist wesentlich auch Jugend. Dieser Gedanke muß ständig vertieft werden, um die Jugendlichen nicht bloß als „Mitarbeiter", als „apostolisch Tätige" zu sehen und nur danach zu werten, sondern als solche, die allein schon durch ihre Existenz der Kirche eine bestimmte Färbung geben, ohne die die Kirche unvollkommen wäre. Diese Färbung geben die von der Kirche Erreichten ebenso wie die große Masse. Die „Fernstehenden" sind ein Faktum *in* der Kirche.

c) Gemeinsam Probleme lösen

Auf Grund der physisch-psychischen Situation der Jugendlichen *verschärfen* sich in ihnen und artikulieren sich durch sie die bestehenden *Probleme*, wenn auch unausgegoren. Doch können wir Erwachsene immer den Anspruch der Abgeklärtheit urgieren? Jeder weiß, daß die Welt spannungsgeladen ist, die Kirche würde ihrer Berufung untreu werden, wollte sie hoffen, von diesen

** Vgl. den Bericht in: Herder Korrespondenz 30 (1976) Heft 2.

Spannungen unberührt zu bleiben. In ihr ist die Jugend ein besonders feinfühliger Seismograph. Sie ist jedoch nicht in der Lage, allein Lösung und Antwort, Heil und Zukunft zu finden. Das kann nur die gesamte Kirche. Teilglieder können kaum Gesamtlösungen finden.

II. Ziele der Jugendarbeit

Ziele und Methoden der Jugendarbeit können nicht ganz voneinander getrennt werden. Wir sagen sehr schnell, daß sich die Jugendarbeit an alle richtet. Aber was wollen wir eigentlich, wie soll es geschehen?

1. Kirche der Jugend

Immer wieder wird das Ziel der Jugendarbeit die Bildung des Jugendlichen zu einer entfalteten und kritischen *Persönlichkeit* genannt und dazu die *„Rekrutierung"* für die Kirche in Gegensatz gestellt. Ich denke, daß dies eine falsche Fragestellung ist. Für uns ist Kirche viel mehr als Organisation, sie ist Ort des Heiles, Leib Christi. So bedingt eines das andere. Deshalb soll mit aller Deutlichkeit gesagt werden: Ich finde eine Jugendarbeit illusorisch, die nicht ein Kennenlernen des Glaubens und einen Aufbau der sakramentalen Kirche haben will und dies auch ausspricht. Es ist zu wenig, sich in vielen Bereichen zu beschäftigen und dann nachträglich zu sagen, daß damit schon der Wille Christi erfüllt worden sei. Kirche und Christus müssen beim Namen genannt werden.

Dies bringt aber unserer kirchlichen Tätigkeit eine größere Verantwortung und vielleicht auch Belastung. Denn haben wir nicht mitunter die *Kirche um einige Dimensionen verkürzt*, und ist es nicht die Jugend, die aus einem intuitiven Unbehagen darauf drängt, das Vergessene wieder in den Vordergrund zu bringen? Ich denke an das Ernstnehmen der Fernstehenden, der Milieus, des gesellschaftspolitischen Engagements und der Auseinandersetzungen mit dem konkreten Leben, an die verlorengegangene Wärme und Herzlichkeit. Dann können persönliche Entfaltungen und Treue zur Kirche zwei Seiten derselben Medaille werden. Dann ist Kirche für die jungen Leute möglich geworden.

2. Gemeinde der Jugend

Christ sein und Glaube können nur in Gemeindebildung bleiben und wachsen. Die Gemeinde ist der Ort, wo Dynamik, Keimkraft, Sprengkraft des Geistes Gottes ist.

Die vier Kennzeichen einer christlichen Gemeinde: Glaubensverkündigung — Eucharistie — Diakonie — Integrierung in die Gesamtkirche stehen wohl außer Streit. Ich meine jedoch, daß unsere herkömmlichen Territorialgemeinden vor allem in der Diakonie wesentliche

Anstöße von der Jugend erhalten. Darunter ist ja nicht bloß eine karitative Tätigkeit zu verstehen, sondern überhaupt die leidenschaftliche Bemühung, die Lebensumstände für den einzelnen und die Strukturen zu verbessern. Hier muß aber ein beschwörendes Wort an unsere jungen Freunde gesagt werden:

Die Kirche ist von ihrer Berufung her Schützerin der Freiheit und der Würde des Menschen. Diese ihre unersetzbare Aufgabe darf nicht durch ein zu rasches Eingehen auf irgendwelche Ideologien, die wiederum Unfreiheit bringen, gefährdet werden. Ich weiß, daß in den letzten Jahren etwa auf dem Gebiet der Sexualität in der Kirche eine Art Sprachlosigkeit herrscht. Diese Sprachlosigkeit darf nicht durch rasch gefaßte Meinungen und Forderungen ersetzt und damit verhärtet werden.

Sicher ist es so, daß die Erwartungen der kirchlichen Öffentlichkeit und die Bestrebungen der organisierten Katholischen Jugend oft auseinandergehen. So glaube ich bezüglich der *Territorialgemeinden* drei Forderungen erheben zu können: Die Jugendarbeit hat die Gemeinde zu unterstützen, muß dabei aber ihr eigenes Profil wahren und kann beitragen, daß in den Pfarren die Qualität verbessert wird, gerade wenn sie vieles kritisch in Frage stellt, neue Dimensionen erschließt usw. Ich weiß, daß dies theoretisch leicht zu sagen ist, in der Praxis aber manchmal beinahe die Quadratur des Kreises darstellt. Aber es ist wohl zu einfach, die milieubestimmte Arbeit aufzugeben und unbekümmert zur Pfarrjugend zurückzukehren. Die entsprechenden Untersuchungen haben uns gezeigt, wie zum Beispiel die Vorbilder bei studierender und arbeitender Jugend völlig verschieden sind.

in Territorialgemeinden ...

Ich kann mir ebenso vorstellen, daß Jugendgemeinschaften eine Art von *Kategorialgemeinden* bilden, die vielleicht kurzlebig sind und auch gar nicht juridisch errichtet werden. Doch nochmals: Alle vier Elemente müssen vorhanden sein, auch in der offenen Jugendarbeit. Jugendgemeinschaften, Erwachsene und Territorialpfarreien können es sich gegenseitig beibringen, daß der Heilsauftrag für alle gilt. Ich hoffe, daß dieses gegenseitige Lernen, der Umgang miteinander eine neue Grundstimmung in die Kirche bringen: Kirche für alle.

... und in Kategorialgemeinden

Ein besonderes Problem besteht im Übergang in die üblichen Pfarren, wenn ein Jugendlicher nicht mehr in seiner Jugendgemeinschaft ist.

3. Aktionen der Jugend

Politisches Engagement ...

Wir stehen, zumindest in unseren Ländern vor der Tatsache, daß das politische Engagement der Jugend oft eine bemerkenswerte Einäugigkeit zeigt. Sie scheint es sich mitunter zu ersparen, gewisse Teile der Welt zu befragen und fordert eine Option der Kirche für eine bestimmte Gruppe der Menschen. Hier stehen sehr ernste theologische Probleme an, die keineswegs administrativ gelöst werden können. Angesichts der betrüblichen Tatsache, daß die Jugend oft unkritisch von denen angerührt ist, die Fortschritt vielleicht nur scheinbar verfechten, müssen wir doch nachdenken, wie weit Fortschritt der Welt durch die Kirche geschieht.

... unter Wahrung des christlichen Spezifikums

Eine ebenso ernste Frage ist es, wie Aktionen und Ausrichtungen der Jugendarbeit das *christliche Spezifikum* wahren können. Es wäre schade, würde die Katholische Jugend mit großem Engagement echte Fehlstellen etwa im sozialen Bereich aufdecken, früher oder später aber doch nur eine unter vielen anderen Kräften werden oder gar nur ein unterhaltender Folklore-Klub. Das kann nicht nur sachlich „festgestellt" werden, sondern setzt vielmehr personale Einstellung voraus.

III. Methodische Postulate

Daraus folgen für mich etliche methodische Postulate:

1. Primat der personalen Lösung

Ich bekenne mich zum Primat der personalen Lösung. Konzepte, Pläne usw. sind wichtig, entscheidend sind aber die Personen, die sie tragen und sich dabei verschwenden. Unentbehrlich ist der *Priester*. Prinzipiell muß es irgendwo den Altar geben und den Aufbau der sakramentalen Kirche. Die pädagogische Hinführung ist wieder eine andere Sache. Ich halte es für eine verfehlte Problemstellung, den Priester und den Laien-Jugendleiter in Gegensatz zu bringen. Es wird Sache des Priesters sein, Verantwortliche zu suchen, zu ermutigen, zu bilden, viel weniger jedoch Jugend selbst zu führen.

Es muß überhaupt betont werden, daß der kirchliche Laienberuf ohne den Priesterberuf gar nicht existieren kann. Zugleich brauchen die Jugendlichen und die Kirche das kameradschaftliche Zeugnis und das Fachwissen jener Personen, die auf diesem Weg ihre Berufung verwirklichen und zu erkennen geben, daß sie *ungebrochen* in dieser konkreten Kirche sind.

Jugend braucht Verheißung, Brüderlichkeit und Transzendenz. Dazu hilft der Priester am besten, wenn er unter den Jugendlichen sehr deutlich Priester ist.

2. Bemühung um engeren Jüngerkreis

Weiters scheint mir Jugendarbeit undenkbar ohne eine Bemühung um einen engeren Jüngerkreis. Das Engagement kann nicht Selbstzweck werden. Es braucht Moti-

vierung, und so sehr die Situation Anstoß für ein Engagement ist, so muß die Motivierung aus dem Willen Christi erkannt werden. Es ist beinahe unvermeidlich, die Weltsituation nach vorgegebenen oder vorgefundenen Filtern, ja Ideologien anzusehen. Hier scheint mir die Rolle des *Gebetes und der Anbetung,* zu der mehr Leute fähig sind, als gerade wir Seelsorger meinen, ein echtes, tiefes und starkes Regulativ darzustellen. Dieser Kreis schafft erst die Möglichkeit, in der Masse zu sein und für sie etwas zu tun. Bildung geschieht vor allem durch das ausgeübte Apostolat. Muten wir den jungen Leuten mehr zu. Sie sind Subjekt der Seelsorge.

Jugend ist Subjekt der Seelsorge

3. Braintrusts für tragfähige Ziele und gegen zu einfache Lösungen

Ein *Braintrust* möge Verwirklichung und Betätigung vor allem in den Zentralstellen finden. Er kann helfen, die verlockende und faszinierende Gefahr, sich zu einfachen Lösungen auszuliefern, zu korrigieren, tragfähige Ziele vorzugeben. Oder anders gesagt: Die besten Geister mögen sich um die Jugendpastoral kümmern. Es wird auch ihnen gut tun.

4. Bildung von Schulgemeinden

Für unseren österreichischen Bereich ist mir eine besondere Sorge um die Jugend an den so zahlreich gewordenen *höheren Schulen.* Wäre hier nicht die Forderung zu stellen, daß doch in etwa Schulgemeinden entstehen? Auch beim besten Unterricht versickert der Glaube, wenn er ohne Gemeinde bleibt. Erfahrungsgemäß sind die oft weit anreisenden Schüler in den eigenen Territorialpfarren kaum mehr erreichbar. Ist es eine unbillige Forderung, daß jeder Religionslehrer sich doch um einen kleinen „Jüngerkreis" annimmt, und wenn es nur eine Handvoll aus Hunderten ist? Dasselbe gilt auch von den Pflichtschulen.

5. Institutionalisierter Dialog und Solidarität in der Kirche

Nun komme ich zum Hauptpunkt: Könnte nicht gerade diese Tagung beitragen, daß es zu einem institutionalisierten Dialog, ja zu einer viel *tieferen und tiefer begründeten Solidarität der Generationen* und der hierarchischen Stufen in der Kirche kommt? Wir können überhaupt nichts ohne einander lösen.

einander ernstnehmen und bereichern

Sicher ist es eine methodisch völlig richtige Forderung, in der Jugend die Katechumenatssituation ernst zu nehmen. Aber es klingt schon ein wenig nach Aufteilung in zwei Klassen: Vollmitglieder und Anwärter. Wir sind doch alle auf dem Weg! Eine Neuentdeckung, wie sehr wir ein Leib sind, daß wir getauft und gefirmt sind, wie sehr wir einander bereichern, wie sehr wir einander mögen können, schiene mir im emotionellen, intellektuellen und disziplinären Bereich eine wahre Tat des Heiligen Geistes.

Konkret hieße das: zur Kenntnis nehmen, daß es verschiedene Schichten in der Kirche gibt — entsprechende, ernstgenommene Vertretung im Pfarrgemeinderat — Planung kann (von Ausnahmefällen abgesehen) nur fruchtbar sein, wenn sie gemeinsam mit den Betroffenen geschieht und ihnen nicht aufgesetzt wird — Hoffnung auf kirchliche Autoritäten, die wie Väter sind, die ihre Kinder zeitweise nicht verstehen, ihnen aber trotzdem zu essen geben und sie nicht aus dem Haus weisen — schließlich sich nicht die Mühsal des argumentierenden Widerstandes gegen falsche Meinungen ersparen.

Sprechdisziplin

Zu achten ist auf die Sprechdisziplin. Abschätzige und abwertende Ausdrücke über die jeweils andere Gruppe verletzen und schaffen neue Schranken.

Wenn uns dies gelingt, dann wird es *weniger Schwierigkeiten* haben, miteinander Wege zu suchen, wenn sich die Jugendarbeit mit den tatsächlichen Lebensproblemen, z. B. der Arbeiter, der Studenten auseinandersetzt und unangenehme Fragen stellt. Dann ist auch zu hoffen, daß der *geistliche Beruf* als besonderer Ernstfall des Glaubens in unseren Jugendorganisationen wieder genannt, gewollt, erstrebt und auch erreicht wird. Er wächst nämlich nur aus einem universalen Wollen in der Kirche.

Die in Österreich meines Erachtens mit Erfolg durchgeführten Symposien sind sicher ein Hilfsmittel. Das Ziel aber ist der ganze Leib Christi.

Jugendprobleme und Kirchenprobleme

So scheinen mir die Leitlinien kirchlicher Jugendarbeit in einer *neuen Solidarität* der ganzen Kirche zu münden. Die aufgestandenen Probleme sind meines Erachtens weniger Glaubensprobleme, sondern eher *Kirchenprobleme,* jener Kirche, die unablässig lernen muß, miteinander zu leben, voneinander zu leben, sich aneinander zu freuen und den Geist Gottes wirken zu lassen.

Wir sollten mehr über uns selbst lächeln, wenn wir immer nur von den Sorgen mit der Jugend reden. Wir Erwachsene schaffen uns damit oft ein Alibi. In einer Kirche, die grundsätzlich nur über die Jugend stöhnt, liegt wohl etwas falsch.

Ebenso sind alle schlecht beraten, die die Kirchenmängel festnageln und die Jugend dazu verführen, die Kirche nur unter tausend Wenn und Aber zu erleben und über sie zu stöhnen.

So denke ich mir die Kirche und eine solche Kirche erhoffen viele:

Nicht miteinander verhandeln, nicht einander behandeln, sondern miteinander im Glauben handeln!

Dann kann aus einer verkarstenden Landschaft ein wucherndes und blühendes Feld werden, dann kann es mehr Zuversicht und Heiterkeit in unserer Kirche geben.

Josef Bommer

Die Frau in der Kirche — Frau Pfarrer?

Die internationale Theologenkommission hat beschlossen, die Frage der Priesterweihe der Frau zu studieren. Die gesamtschweizerische Synode gab auf der 6. Session (vom 12.—13. 9. 1975) ihre Befriedigung darüber zum Ausdruck und wünscht, daß diese Studien weitergeführt werden. Die zurückhaltende oder gegensätzliche Einstellung der Gläubigen hindere nicht, die Frage zu stellen und zu studieren. In diesem Sinn soll mit dem folgenden Beitrag nicht das Thema der Ordination der Frau künstlich angeheizt werden, sondern es sollen zu einem tatsächlichen Problem theologische Überlegungen angeboten werden, die insbesondere auch im Hinblick auf die ökumenische Entwicklung bedacht werden müssen. Dabei ist sicherlich besonders auch auf die orthodoxen Kirchen und ihre Theologie Rücksicht zu nehmen. Aber zunächst ist die eigene theologische Tradition und pastorale Situation sorgfältig zu befragen. Es geht also im folgenden Beitrag darum zu zeigen, ob und in welcher Form auch die Frau im amtlichen Bereich der Kirche, in Kirchenleitung und Seelsorge einen Platz finden kann und soll, zugespitzt auf die Frage, ob nicht auch die Frau „Priester" bzw. besser „Pfarrer" werden kann. Ist die Tatsache, daß faktisch in der katholischen Kirche — wie in den Ostkirchen — nur Männer Priester werden können (CIC can. 968 § 1), von der Sache selber oder von positiv göttlicher Anordnung her unumstößlich, also jure divino, oder geht es hier um eine Vorschrift rein menschlichen, kirchlichen Rechtes — zu begreifen aus geschichtlichen und gesellschaftlichen Voraussetzungen?* *red*

I. Die Aktualität des Problems

Bei den folgenden Überlegungen untersuchen wir zunächst die Gründe, die dazu führen können, die Frage nach dem Priesterum der Frau aufzugreifen und die Rolle der Frau in bezug auf das kirchliche Amt (und nicht nur auf die Kirche im allgemeinen) neu zu überdenken. In

* Vgl. den Bericht über die Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Nairobi S. 111 ff.

einem zweiten Teil werden wir die Gründe kritisch analysieren, die zur Stützung der bisherigen Ordnung in der gängigen Theologie vorgebracht werden.

1. Geänderte Stellung der Frau

Die Stellung der Frau in der modernen Gesellschaft hat sich grundlegend geändert, und dieser Prozeß wird von den heutigen Industrienationen auf alle Völker und Länder übergreifen und irreversibel sein. Damit geht eine lange Zeit der Diskriminierung der Frau ihrem Ende entgegen. Die Frau ist in der Lage, die Einengung auf ihre bisher einzige Rolle — Mutter ihrer Kinder und Ehefrau zu sein — zu verlassen und auch andere Rollen und Aufgaben in der Gesellschaft zu übernehmen.

Diese Emanzipation der Frau kann auch für die Kirche eine große Chance bedeuten. Dazu muß die Kirche allerdings die Einseitigkeit des auch von ihr konstruierten „Wesens der Frau" erkennen und überwinden. Gerade die typisch weiblichen Tugenden, wie sie in der christlichen Verkündigung gelehrt wurden: Unterordnung, Hilflosigkeit, Geduld, Aufopferungsbereitschaft, Demut, haben dazu beigetragen, daß die Frauen so stark den männlichen Machtansprüchen ausgeliefert waren. Inzwischen haben auch die Frauen ihr Selbstbewußtsein gewonnen und erfahren, daß Zielstrebigkeit, kreatives Denken, Selbständigkeit usw. keineswegs den Männern vorbehalten sind und diese zum Herrschen prädestinieren. Die Frauen stellen in Beruf, Gesellschaft, Politik nicht nur „ihren Mann", brauchen sich nicht länger an der Leistung der Männer messen zu lassen, sondern leben und wirken als Frau. Es wird allerdings noch längere Zeit dauern, bis alle Einschränkungen, Diskriminierungen, falschen Idealisierungen überwunden sind.

2. Neues Verständnis des Ordo

a) Differenzierung des kirchlichen Amtes

Die Zeit, da das kirchliche Amt als eine komplexe Totalrolle in der Hand des (männlichen) Priesters vereinigt war, geht ihrem Ende entgegen. Wir erleben heute, nicht zuletzt im Zeichen einer immer größeren Spezialisierung, eine Auffächerung des kirchlichen Amtes im Sinne der Vielfalt der biblisch-neutestamentlichen Charismenlehre. Einer der Hauptgründe, der in der Väterzeit gegen das weibliche Priestertum ins Feld geführt wurde, hieß: die Frau kann nicht lehren, sie kann und darf nicht katechetisch tätig sein. Diese Lehrbefugnis wurde der Frau genau so heftig bestritten, wie die kultischen Befugnisse. Und heute? Als Katechetinnen und Religionslehrerinnen, aber auch in vielen Formen der kirchlichen Erwachsenenbildung üben Frauen einen wichtigen Teil des Lehramtes aus; als Seelsorgehelferinnen bzw. Pastoral- und Gemeindeassistentinnen sind sie in der Ver-

kündigung tätig, arbeiten vollamtlich in der Seelsorge, machen Hausbesuche und führen seelsorgliche Gespräche. Unzählige Altersheime und Pflegeheime werden mit bester Sachkenntnis von Frauen betreut, von vielen anderen sozialen Diensten ganz zu schweigen. Frauen betreten auch immer mehr, hier teilweise noch gegen unbegreifliche römische Vorschriften, den liturgischen Raum: als Ministranten und Lektorinnen, zum Kommunionausteilen und zur Predigt. Die Zahl der Theologiestudentinnen und der vollamtlichen Religionslehrerinnen an Gymnasien nimmt immer mehr zu. Katholische Akademien arbeiten immer mehr auch an leitender Stelle mit Frauen. Die theologische Hochschule Chur und die theologische Fakultät der Universität Fribourg haben in ihrem Lehrkörper je eine Professorin. Diözesane Bildungswerke werden von Frauen geleitet, nicht zu reden von kirchlichen Sekretariaten und Redaktionen. Frauen sind in Pfarreiräten und anderen pastoralen Gremien zumeist angemessen vertreten. — Die „Ämter" häufen sich also nicht mehr alle beim „Amt". Und die Tätigkeiten, die der „Amtsträger" ausübt, decken sich weitgehend mit der hauptamtlich-kirchlichen Berufstätigkeit von Laien, darunter auch von Frauen.

b) Weihe, Sakrament und Amtsgnade

Was konstituiert dann eigentlich das kirchliche Amt, worin liegt die Besonderheit von dem, was wir Weihe, Sakrament und Amtsgnade nennen? Worin besteht es und wie kann das „Charisma des Amtes" greif- und faßbar gemacht werden? Man darf wohl davon ausgehen, daß auch jene Männer und Frauen, die ein kirchliches Amt ohne Weihe ausüben, mit einem Charisma für diese Dienste ausgestattet sind. Anstelle eines nur der männlichen Seele zugedachten Siegels wird der „priesterliche Charakter" stärker als Beziehung zur Gemeinde und zur Kirche gesehen. Diese Beziehung fehlt aber wohl auch den Frauen in ihren vielfältigen kirchlichen Diensten nicht ganz. Wenn vom Neuen Testament her der sacerdotale, streng kultische und mittlerische Charakter des Priestertums in Frage gestellt und deshalb „Weihe" durch Ordination, Vollmachtübertragung und Aussendung ersetzt wird, läßt sich leichter denken, daß auch die Frau voll und ganz einbezogen werden könnte. Während das Wort „Priesterin" mit Recht viele abschreckt, könnte man sich eine ordinierte Frau als Gemeindeleiterin leicht vorstellen. Dazu kommt, daß im Gefüge unserer Pfarreien Umstrukturierungen im Gange sind, die einer solchen Zukunftsschau sehr entgegenkommen: etwa die Tendenz zur *Teampfarrei.* Schon heute gibt es Pfarreien,

Die Frau im Team

die von einem Team geleitet werden. Mag kirchenrechtlich auch noch ein Pfarrer nominell an der Spitze stehen, faktisch gibt es die Teamarbeit zwischen Priester und Laientheologen, Diakon und Katechetin, Seelsorgehelferin, Pfarreisekretärin und Pfarreihaushälterin. Gemeinsam wird die Gemeindearbeit geplant und durchgeführt. Solche Gemeinden werden sich relativ rasch daran gewöhnen, daß nicht immer der Pfarrer auftritt und zur Verfügung steht, sondern auch die weibliche Mitarbeiterin ihre Dienste anbietet.

3. Der ökumenische Aspekt

Damit kommt ein dritter Grund in den Blick. In zahlreichen evangelisch-reformierten und protestantischen Landeskirchen Westeuropas und Amerikas ist die Berufung der Frau zu vollen pfarramtlichen Funktionen vollzogen und nicht mehr rückgängig zu machen. Diese Tatsache wird auch das Bewußtsein katholischer Gemeinden nicht unberührt lassen. Schlecht scheinen unsere protestantischen Brüder damit nicht zu fahren.

II. Theologische Gründe für die bisherige Tradition [1]

Es geht hier um die Frage, ob die bisher vorgebrachten Argumente für den Ausschluß der Frau vom vollen Dienstamt in der Kirche auch heute noch zutreffen. Sollte sich herausstellen, daß dies nicht der Fall ist, und daß als einziges gewichtiges Argument die Jahrtausende alte Tradition übrig bleibt, wäre wohl die Konsequenz, daß sich mit den gesellschaftlichen Bedingtheiten, den sozio-kulturellen Konditionen auch die darauf beruhenden Traditionen ändern könnten und sollten, wie dies auf den meisten anderen Gebieten auch geschieht. Neben den Argumenten, die die Vorherrschaft der Männer vor den Frauen theologisch zu rechtfertigen suchen, ist hier besonders zu bedenken, daß das Amt in der katholischen Kirche in seiner bisherigen Form einseitig männlich geprägt ist, weil es eben immer nur von Männern ausgeübt wurde[2].

1. Bibeltexte

Gegen das Priestertum der Frau wurden in der Tradition zunächst immer wieder die beiden Stellen Gen 2,18 (Erschaffung der Frau) und Gen 3,1—24 (Sündenfall) angeführt.

Gen 2,18: Unterordnung der Frau unter den Mann

Aus dem ersten Text hat die kirchliche Tradition mit seltener und erstaunlicher Einmütigkeit die Unterordnung der Frau unter den Mann und dem entsprechend

[1] Wir stützen uns hier besonders auf die beiden Werke von *Haye van der Meer*, Priestertum der Frau? Freiburg — Basel — Wien 1969, und *Ida Raming*, Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt. Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? Wien 1973.

[2] Van der Meer schreibt dazu: „Aber die Frage ist nicht, ob die Frau das männlich geprägte Pfarramt ausüben könne, sondern ob das Pfarramt nur männlich geprägt sein muß und nur männlich sein kann. Die Frau würde auf jeden Fall das Pfarramt auf weibliche Weise erfüllen müssen" (195).

die Überordnung des Mannes über die Frau abgeleitet. (Das Fatale dabei ist nur, daß Schöpfer dieser Tradition ausschließlich Männer waren.) Die Grundidee lautete: Der Mann ist von Gott, unmittelbares Abbild Gottes, die Frau ist aus dem Mann, also Abbild und Abglanz des Mannes. Der Mann ist für Gott und seine Aufgabe in der Schöpfung da, die Frau ist für den Mann da, sie ist ihm eine Hilfe (vgl. 1 Kor 11,7 ff). So kann Thomas v. Aquin sagen: „Der Mann ist Ursprung und Ziel der Frau, wie Gott Ursprung und Ziel der gesamten Schöpfung ist." (I, 93,4 ad 1). Und Rabanus Maurus: „Der Mann ist aufgrund seines Ursache-Seins und seines Verstandes größer, nicht auf Grund seines Wesens. Die Frau untersteht dem Manne: denn sie ist ein Teil von ihm. Der Mann ist nach dem Bilde Gottes geschaffen, nicht die Frau" [3]. Die Rolle der Frau in einer Männergesellschaft spiegelt sich besonders deutlich bei Petrus Lombardus: „Der Mensch ist als Geist Bild Gottes; der Mann ist es ganz; die Frau aber nur insoweit, als sie festhält an der unveränderlichen Wahrheit. Die Frau ist eben ein sinnenhaftes Wesen, weil in ihr die Sinnlichkeit den Vorrang hat" [4]. — Hier wird ein großes Ausmaß an maskuliner Egozentrik sichtbar. Die Frau wird mit ihrer Sexualfunktion identifiziert und ist damit für das Priestertum ungeeignet. Heute wird dieses Argument wohl auch dem Verstand der meisten Männer nicht mehr einleuchten ...

Gen 3,1—24: Die Frau als Pforte der Hölle?

Zum Sündenfall und zu seiner Konsequenz für die Frau könnten reihenweise Zitate beigebracht werden, die eine von Frauenfeinden fabrizierte Bibelauslegung bekunden und natürlich zum Schluß führen, daß die Frau für das Priestertum nicht geeignet sein könne. Nicht nur Tertullian donnert über die Frau: „Weib, du bist die Pforte der Hölle ... Du bist es, die dem Teufel Eingang verschafft, du hast das Siegel jenes Baumes gebrochen, du hast zuerst das göttliche Gesetz im Stiche gelassen, du bist es auch, die denjenigen betört hat, dem der Teufel nicht zu nahen vermochte." Auch Johannes Chrysostomus schreibt das harte Wort: „Unter allen wilden Tieren findet sich keines, das schädlicher ist als das Weib." Eine gallische Provinzialsynode zu Maçon erörterte im 6. Jahrhundert die Frage, ob Frauen Menschen seien und eine unsterbliche Seele hätten. Die Legende will, daß man sich mit nur einer Stimme Mehrheit für beseelte Frauen entschieden habe [5].

3 Beide zitiert nach *van der Meer*, a. a. O., 79.
4 Ebd.
5 Zitiert bei *W. Ronner*, Christentum und Sexualität, München 1971; Seite 129 ff. Weitere Stellen bei van der Meer, a. a. O. 64 f. u. 90.

Andere biblische und jüdische Aussagen zur Unterordnung der Frau

Ähnlich wie diese beiden Stellen aus der Genesis spiegeln zahlreiche andere biblische und jüdische Aussagen die damalige kulturelle und soziale Situation wider: Die Frau hat dem Manne zu dienen, sie ist zum Kindergebären da, sie ist Eigentum des Mannes und wurde wie eine Sache behandelt. Sie war die meiste Zeit ihres Lebens, vor allem in der ersten Lebenshälfte, durch Menstruation, Schwangerschaften und endlose Geburten kultisch unrein und durfte nicht zum öffentlichen Gebet und Gottesdienst zugelassen werden. Frauen sollte die Thora nicht gelehrt werden; sie waren rechtlich den Unfreien, den Sklaven gleichgestellt. Nur von Söhnen wird gesagt, sie seien eine Gabe des Herrn. Ein Scheidungsrecht gab es nur für den Mann: Er konnte seine Frau entlassen, der umgekehrte Fall war nicht denkbar. Die Frau hatte rein und unberührt in die Ehe zu treten; das gleiche vom Mann zu verlangen, fiel niemandem ein. Die Frau blieb weithin ein ungebildetes Geschöpf. Noch in einer Dogmatik, die bei meinem Theologiestudium Schulbuch war, ist zu lesen: „Das männliche Geschlecht ist eher als das weibliche zum Lehren geeignet, da es im allgemeinen aufgrund der eigenen leiblichen Kräfte mehr den Anstrengungen geistiger Art gewachsen ist ... es ist eher geeignet zum Leiten, da es mehr als das weibliche Geschlecht unverrückt der Leitung des Verstandes und nicht des Gefühls folgt“ [6].

Daneben: große Frauengestalten

Daß die Bibel auch anders kann, beweist der zweite Schöpfungsbericht, beweisen einige große Frauengestalten des Alten Bundes, beweisen manche Texte, die ein völlig anderes Kolorit haben [7]. — Trotzdem ist klar, daß das Alte Testament eine Unterordnung der Frau unter den Mann annimmt. Hier geht es aber schlicht und einfach um zeitbedingte Äußerungen aus einem gesellschaftlichen Hintergrund, den es heute so nicht mehr gibt.

Wie in vielen anderen Aussagen der Bibel haben wir auch hier einen simplen Biblizismus, dem viele Kirchenväter und Theologen erlegen sind, zu verlassen und müssen den tatsächlichen Gehalt der biblischen Aussagen für uns neu zu erfassen suchen. Dies gilt grundsätzlich auch dann, wenn Kirche und Theologie — aus den damaligen Voraussetzungen heraus verständlich — jene geschichtlich bedingten Folgerungen zum „göttlichen Gesetz“ erklärt und damit praktisch der Diskussion entzogen haben.

[6] Lercher 316.

[7] Vgl. dazu besonders den Beitrag von *S. Eisenberg Sasso*, Der Beitrag des Judentums zur Entwicklung moderner Leitbilder für die Frau, in: Diakonia 5 (1974) 176—183.

Jesus und die Frauen

Die Tradition führt zwar auch mehrere neutestamentliche Stellen, insbesondere aus den Paulusbriefen, als Argument gegen das Priestertum der Frau an. Zunächst aber muß festgehalten werden, daß insbesondere im Leben Jesu und in den Evangelien von einer Diskriminierung der Frau nicht mehr die Rede sein kann. Vielmehr gibt sich Jesu in erstaunlicher, für damaliges rabbinisches Denken ärgerniserregender Art und Weise mit Frauen ab, bezieht sie in seinen Jüngerkreis ein, ist mit ihnen befreundet (die Familie des Lazarus), schreckt sogar vor Prostituierten nicht zurück, führt mit einer ehebrecherischen Samariterin ein Glaubensgespräch, duldet Frauen unter dem Kreuze und offenbart sich am Ostermorgen ihnen zuerst. Trotzdem hat die Urgemeinde diesen Zug ihres Meisters nicht lange durchgehalten. Frauen spielen in den Apostelbriefen und in der Apostelgeschichte eine erstaunliche Rolle und sind aus der urkirchlichen Mission nicht wegzudenken, auch nicht bei Paulus! Frauen reden im Gottesdienst und besitzen die Prophetengabe, Frauen übernehmen katechetische Aufgaben und werden noch längere Zeit zu Diakonen geweiht [8]. Die Sache ist darum interessant, weil der Gedanke, Frauen wiederum zu Diakonen zu weihen, heute sogar von Bischöfen zur Diskussion gestellt wird [9].

Doch schon in den Schriften des NT bereitet sich der Rückschlag vor, jene Tendenz der Frauenfeindlichkeit, die dann in der Folgezeit — trotz Ausnahmen — die Oberhand gewann und eigentlich bis heute behielt: das kirchliche Amt ist Männersache, die Frauen haben zu dienen und zu parieren.

Die wichtigsten neutestamentlichen Stellen:
1 Kor 11,2—16
14,34—38
Eph 5,22—33
1 Tim 2,8—15

Wir können uns auf die genaue Exegese dieser zum Teil recht schwierigen Texte nicht einlassen [10]. Jedenfalls kann man nicht — wie das auch geschieht —, diese Texte so lange drehen und wenden, bis sie keine Abwertung der Frau mehr enthalten, sondern man muß feststellen, daß in ihnen durchaus eine Diskriminierung der Frau gegeben ist. Die Frau wird als unter dem Manne stehend empfunden, alte und alttestamentliche Vorstellungen werden, wenig purgiert, weitergegeben. Wiederum aber gilt: Auch Paulus ist ein Kind seiner Zeit, zudem der Frau gegenüber wohl um vieles befangener als sein Mei-

8 Es gibt Zeugnisse für weibliche, von Bischöfen geweihte Diakone bis ins Mittelalter; im allgemeinen wurde der Diakonat der Frau aber vom Institut der Jungfrauen, den späteren Ordensfrauen, abgelöst und verdrängt. Siehe *Heinzelmann*, Historische und theologische Aspekte des Frauendiakonates, in: Die getrennten Schwestern 41, Zürich 1967).

9 Vgl. Herder Korrespondenz 27 (1973) 470.

10 Dazu sei besonders auf *van der Meer*, a. a. O. hingewiesen.

ster. Solche Aussagen verpflichten nicht in ihrem Wortlaut, sondern sie sind auf einen tieferen, theologischen Sinn hin zu befragen. — Oder wer würde etwa heute noch, mit Berufung auf Paulus, der Frau in der Kirche um jeden Preis den Schleier aufzwingen oder ihr lange Haare zudiktieren — auch wenn Jahrhunderte kirchlicher Tradition mit Berufung auf Paulus der Frau ihre menschlichen Rechte aberkannt und damit viel Leid und Ungerechtigkeit gestiftet haben.

Gal 3, 28 f: Gleichheit von Mann und Frau

Heutige Theologie stützt sich wieder stärker auf solche — in unserem Zusammenhang von der Tradition leider weithin übersehene — Stellen wie Gal 3,28 f („Da ist nicht mehr Jude und Grieche, nicht mehr Sklave und Freier, nicht mehr Mann und Frau, denn ihr seid alle einer in Christus Jesus."). Von hier wie von der Gesamtsicht des Neuen Testaments werden die vorhin angeführten Paulusstellen und die darauf beruhenden Argumente der Tradition gegen das Priestertum der Frau entscheidend relativiert.

2. Christus war Mann

Jesus ist als Mann zur Welt gekommen. Eine Frau kann daher nicht, wie der Priester es doch soll, Christus stellvertretend repräsentieren, an Stelle Christi Sakramente spenden. Dazu ist folgendes zu sagen: Daß Christus als Mann zur Welt kam ist Tatsache, aber auch Nebensache. Nicht als *Mann* hat er uns erlöst, sondern dadurch, daß er *Mensch* wurde. Sein Menschsein, nicht sein Mannsein hat uns das Heil gebracht. Nicht die Mannwerdung, sondern die Menschwerdung hat erlösende Bedeutung. Daß Christus als Mann auftrat, entsprach mehr den damaligen Erwartungen und Möglichkeiten. Es war angemessen, nicht aber notwendig zur Erfüllung der Heilsabsichten Gottes.

Zudem ist heutige Theologie im Gebrauch des anspruchsvollen Terminus „Repräsentation" etwas vorsichtiger und zurückhaltender geworden. Christus ist in seiner Gemeinde immer noch gegenwärtig. Eine eigentliche *Stellvertretung* ist nicht notwendig, gibt es gar nicht. Der Priester versteht sich heute wohl nur noch sehr bedingt als „alter Christus", als ein zweiter Christus, denn alle sind in die Nachfolge Christi gerufen, Männer und Frauen. Das „in Jesus Christus" des Paulus gilt für beide Geschlechter, ebenso das „nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir". Im Bereich der Mystik, wo die unio cum Christo eine so große Rolle spielt, sind die Frauen auch bisher schon zahlreicher als die Männer. Und zur Repräsentation: Es ist nicht einzusehen, warum nicht auch eine Frau unter Voraussetzung von Gal 3,28 sie übernehmen kann. Wir

gehören zu Christus als Christen und nicht als Männer oder als Frauen.

3. Christus hat nur Männer als Apostel erwählt

Daß Christus nur Männer als Apostel erwählt hat, ist wohl historisch sicher. Als Faktum ist es wiederum aus den damaligen Verhältnissen und Voraussetzungen leicht zu erklären. Das Zeugnis einer Frau galt ja im damaligen Rechtsleben nichts, sie konnte nicht vor Gericht aussagen. „Frauen, Sklaven und Kinder waren vom Aufsagen des ‚Höre Israel' befreit" [11].

Aus diesem Faktum kann also kein Argument grundsätzlicher Art geschmiedet werden: Faktisch war es so, grundsätzlich muß es sicher nicht immer so sein. Von Jesus ist auf jeden Fall kein Wort überliefert, das die Frau für immer vom kirchlichen Amt ausschlösse . . .

4. Maria war nicht Priester

Das Argument, Maria sei nicht Priester gewesen, und, wenn eine Frau hätte Priester werden müssen, dann doch sicher sie, entstammt einer Mariologie, die über Maria alles und jedes weiß und nie beachtet hat, wie wenig wir von der Bibel her über sie doch eigentlich wissen. Ihre Mutterschaft genügt vollauf; sie ist mehr als jegliches Priestertum! Deshalb wird sie in der Tradition als Mutter und Königin der Priester verehrt.

5. Bräutigam und Braut

Argumente pseudotheologischer Art brauchen hier nicht im einzelnen behandelt zu werden: etwa Gedanken aus dem Bereich der Brautschaft (Priester Bräutigam — Gemeinde Braut) oder des Gnadenlebens. Der Priester kann mit genau dem gleichen Recht als Glied und Vertreter der Gemeinde, also der Braut, verstanden werden, und — Leben zu vermitteln und zu schenken dürfte doch wohl eher auf die Frauenseite gehören.

6. Die alte Tradition

Das Traditionsargument hat sicher für das Leben und Empfinden einer Gruppe ihr Gewicht. Kirchliche Tradition muß sich jedoch immer wieder von den Quellen, von Jesus her, in Frage stellen lassen. Hier aber gilt selbst bei Paulus die Gleichheit von Mann und Frau.

III. „Anthropologische" Argumentation

Ausschlaggebend für die Einstellung zur Ordination der Frau war und ist im Grund die anthropologische Argumentation. Es ist klar: Beweggründe, die durch eine zweitausendjährige Tradition sanktioniert sind und, noch weiter zurückreichend, in mythischen Vorstellungen von

11 Bei *Heinzelmann*, Wir schweigen nicht länger, Zürich o. J., 67. — Eigenartigerweise findet sich in den Richtlinien der deutschen Bischöfe für die Feier der heiligen Messe eine ganz ähnlich lautende Formel: „Frauen, Mädchen und Kinder sollen gewöhnlich im Gottesdienst der Gemeinde nicht das Amt des Vorlesers übernehmen. In Messen, in denen nur oder zum größten Teil Frauen, Mädchen oder Kinder teilnehmen, können sie jedoch die Lesungen vortragen, wenn kein geeigneter männlicher Vorleser zur Verfügung steht. Dabei sollen sie nicht vor die Gemeinde treten." Man nenne mir die Gründe!

der „Natur" oder dem „Wesen" der Frau und des Mannes wurzeln, sind emotional aufgeladen und wirken deshalb besonders nachhaltig. Darnach sind Frauen auf Grund ihres *anderen Wesens* für das Amt nicht geeignet.

1. Das „andere Wesen" der Frau

Selbst eine so gescheite Frau wie Ida Friederike Görres schrieb: „Wer nur etwas Erfahrung, nüchterne Menschenkenntnis, Phantasie, und nicht zu vergessen Humor besitzt, könnte, ohne den Punkt auf jedes i zu setzen, wohl abschätzen, wieviel peinliche, groteske, heikle, komische und vollends unerträgliche Situationen sich zwangsläufig ergeben müßten ... Auch abgesehen von der theologischen Basis, sehe ich keinen einzigen sachlichen Grund, um der Geltungssucht einer Handvoll Frauen willen die Glaubenserfahrung und die Vernunft von Jahrtausenden zu mißachten" [12].

In dieser Argumentation geht man von traditionellen Wesensvorstellungen aus und nimmt von den ethnologischen, soziologischen, biologischen und psychologischen Forschungen in dieser Frage kaum Kenntnis. Diese Forschung sagt uns z. B., es sei noch gar nicht eindeutig entschieden, was überhaupt typisch männlich und was typisch weiblich sei und ob es hier — über das Frausein und das Mannsein hinaus — überhaupt überzeitliche Wesenszüge gebe [13]. Das Betragen von Mann und Frau hängt eher von soziologischen und kulturellen Umständen ab. Es hat sich in jahrhunderte-, ja jahrtausendealter Gewohnheit „eingeschliffen". Man sollte darum sehr vorsichtig sein, eine bestimmte Eigenschaft, Neigung, Verhaltensweise als typisch männlich oder typisch weiblich zu erklären. Auch kulturgeschichtlich kann man Überraschungen erleben.

„Seelsorgliche" Eigenschaften

Aber selbst wenn man von bisherigen „Wesensaussagen" ausgeht, erleben wir heute eigenartige Umkehrungen. Eigenschaften, die in der alten Wesensschau der Frau zugedacht waren, werden dem modernen Seelsorger empfohlen und gelehrt: Personenbezogenheit, Kontaktfreudigkeit, Gesprächsfreude, Sorge für den andern, Einfühlungsvermögen, Menschlichkeit, Wichtigkeit der emotionalen Kräfte usw. Von daher könnte man den Priesterberuf sogar als typischen Frauenberuf einstufen. Damit soll aber nur gezeigt werden, wie relativ gerade auch anthropologische Argumente sind.

12 Zitiert *Mary Baly*, Kirche, Frau und Sexus, Olten 1970, 202.
13 Vgl. bes. die Arbeiten von Mead und Ruth Benedict, USA, z. B. *Margaret Mead*, Mann und Weib, Hamburg 1972; außerdem: *Demosthenes Savramis*, Religion und Sexualität, München 1972; *Stefan Pfürtner*, Kirche und Sexualität, Hamburg 1972; *Helmut Schelsky*, Soziologie der Sexualität, Hamburg 1973; *Simone de Beauvoir*, Das andere Geschlecht, Hamburg 1970; vgl. auch Concilium 12 (1976), Heft 1: Die Frauen in der Kirche.

Sicher ist doch wohl: Gerade zur Spendung der Sakramente sind weder männliche noch weibliche Fähigkeiten vonnöten. Die Gemeindeleitung dem Manne vorbehalten zu wollen, hieße ignorieren, daß im beruflichen und gesellschaftlichen Leben immer mehr auch Frauen Leitungsfunktionen ausüben, bis hin zum Amt von Stadtpräsidenten (Genf), Parlamentspräsidium (BRD), ja Staatenlenkung (Indien, Israel u. a.). Die evangelischen Pastorinnen, die Ordensfrauen in Brasilien (und auch in österreichischen Pfarrgemeinden) und die Seelsorgehelferinnen in der DDR, die eine Pfarrei oder Kaplanei leiten, der erste weibliche Bischofsvikar in den USA, die Frau Mutter von Ingenbohl und Menzingen, die doch wahrhaftig großartigen und umfangreichen Institutionen mit Tausenden von Schwestern leitend vorstehen, Rektorinnen von Universitäten und Gymnasien, sie alle beweisen zur Genüge, daß das Charisma der Leitung auch in der Kirche ein allgemein menschliches und nicht ein geschlechtsgebundenes Charisma ist.

2. Ernstnehmen der Würde des Menschen

Die Grundfrage ist wohl die: Nehmen wir die Würde des Menschen und die Ebenbürtigkeit der Geschlechter ernst? Steht die Kirche auch im eigenen Haus zu den im II. Vatikanum feierlich proklamierten Menschenrechten, zu dem, was Johannes XXIII. in der Enzyklika „Pacem in terris" über die gleiche Personenwürde aller Menschen gesagt hat, darüber, daß niemand wegen der „Rasse, dem Geschlecht, der Nation, der Religion oder der sozialen Stellung benachteiligt werden dürfe (Grundrechte)". Die Frau, weil sie Frau ist, vom Amte auszuschließen, heißt doch, sie wegen ihres Geschlechtes benachteiligen. Die Kernfrage liegt hier und ist prinzipieller Art: Keinen Menschen sollte man wegen seines Geschlechtes von irgend einem kirchlichen Amt ausschließen. Die Kandidaten beiderlei Geschlechtes sollten nach den gleichen Kriterien beurteilt werden. Frauen, die das Charisma der Leitung und der Seelsorge haben, sollten auch die amtlichen Dienste in der Kirche, die diesen Fähigkeiten entsprechen, ausüben dürfen. Eine *spezielle* Begründung für die Zulassung der Frau zum Amt kann und braucht es nicht zu geben. Die Frage, wer dem Auftrag Christi entsprechen kann, ist keine Frage des Geschlechtes, sondern der Befähigung der Person.

Bei aller Rücksicht darauf, ob die Zeit dafür schon „reif" sei, stellt sich die Frage, wie lange es sich die Kirche noch leisten kann, für ihren eigenen Bereich auf die Konsequenzen aus der von ihr verkündigten gleichen Personenwürde zu verzichten. Oder mit Mary Daly ge-

sagt: „Ohne Zweifel nimmt die Kirche an diesem Wendepunkt der Geschichte eine ziemlich komische Position ein, wenn sie für die Frauen die rechtliche, berufliche und politische Emanzipation in der säkularen Gesellschaft begrüßt, sie aber im eigenen Haus ins Souterrain sperrt“ [14]. Die Übernahme kirchlicher Ämter durch Frauen würde wahrscheinlich genauso langsam und organisch verlaufen, wie der Eintritt der Frau in die Schulstube als Lehrerin vor längerer Zeit und das Auftreten der Ärztin und Juristin in unserem Jahrhundert.

Die Kirche befindet sich heute bezüglich ihrer Amtsträger in einer selten schwierigen Situation. Auf eine Änderung zu hoffen, ohne selber etwas zu tun und den Mut zum Wagnis, auch zum extremen Wagnis aufzubringen, ist unrealistisch und unchristlich zugleich. Epochale Wandlungskrisen verlangen auch grundlegende, epochale Taten. Große Denk- und Strukturänderungen sind nicht zu umgehen. Die theologische Diskussion um die Zulassung der Frau zum priesterlichen Amt sollte mutig und offen weitergeführt werden. Sie fügt sich ein in den großen Strukturwandel in der heutigen Kirche überhaupt. Die kirchlichen Dienste werden auf breitester Front neu bedacht.

Wir sollten zu neuen Lösungen den Mut finden, bevor die ordentliche Seelsorge aus Nachwuchsmangel zusammenbricht, die Kirche ihre Glaubwürdigkeit eingebüßt hat und ein derart museales Kirchentum keinen jungen Menschen, der normal und intelligent ist, mehr in ihren Dienst zu ziehen vermag. (Solche Länder, Gegenden und Institutionen gibt es bereits.)

So gilt es zu brauchbaren und möglichst konkreten Vorstellungen zu kommen, wie, mit welchen Kräften und innerhalb welcher Strukturen der Seelsorgsdienst zukünftig gestaltet werden soll und kann. Und dabei kann und darf die Frau nicht draußen stehen gelassen werden. Die Kirche wird aber erst dann der Frau die volle Gleichberechtigung und eine dem Mann entsprechende Würdigung gewährt haben, wenn sie aufhört, der Frau grundsätzlich die Fähigkeit zum geistlichen Amt abzusprechen.

[14] *M. Daly*, a. a. O. 211.

Alfons Schäfer

Wo kreuzigen wir Christus heute?

„Freiheit und Befreiung ist nicht möglich ohne das Kreuz" stellte die Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Nairobi fest. Das mündet aber nicht nur zuletzt in der Auferstehung, sondern es bedeutet zugleich den Protest gegen den Mißbrauch menschlicher Kräfte und den Appell, von diesem Mißbrauch abzulassen. Dies zu meditieren will Schäfer anregen. *red*

Das Kreuz endet nicht auf Golgotha. Seine Geschichte geht weiter. Worin besteht aber der Sinn des Kreuzes?
In Jesus von Nazareth protestierte Gott selbst gegen den Mißbrauch der menschlichen Kraft. Nicht von außen, sondern von innen. Das ganze Leben Jesu war ein lautloser Protest. Das mußte ihn allerdings bei der Praxis, wie man weithin miteinander umging und umgeht, in die Rolle eines Außenseiters, eines Verrückten und schließlich eines Verfolgten bringen. Und so protestierte er zuletzt als Gequälter, als Leidender. Aber er tat es nicht nur für sich selbst. Denn er ist für alle Mensch geworden. Er protestierte für alle Gequälten und hat sich unlösbar mit ihnen verbunden. Damit hat er das Leiden nicht aufgehoben. Aber er hat es geheiligt.
Wenn wir sagen: „Muß das denn so sein? Wie kann Gott das alles zulassen: Unglück, Ungerechtigkeit, Krankheit, Tod?", dann sagt er: „Das ist zwar euer Schicksal, aber auch meines. Ich bin mit drin. Ich bin dazwischen. Ich bin für immer mit drin". Ein ehemaliger Auschwitz-Häftling erzählte: „Bei einem Appell wurden zwei Männer und ein Junge gehängt. Alle mußten zuschauen. Die Männer starben schnell. Der Junge quälte sich lange. Da fragte ein Häftling hinter mir halblaut: Wo ist Gott und nach einiger Zeit fragte er wieder: Wo ist Gott? Wo ist er? Da stieg in mir der Gedanke auf: Er ist hier. Er hängt dort."
Wo einer einen Menschen quält, stößt er von nun an direkt auf Gott, denn Gott protestiert dagegen, indem er sich offen dem Angriff der Menschen aussetzt, indem er für die Gequälten Partei ergreift und auf ihrer Seite steht.
Wo man von jetzt an

— einen Menschen ungerecht verurteilt,
verurteilt man Ihn;
— einen Menschen lächerlich macht, herumstößt, verspottet und verachtet, da verachtet man Ihn;
— einen Menschen schlägt und anspuckt,
trifft man auf Ihn;
— einen Menschen einsperrt, verhaftet, verhört und foltert, tut man es Ihm an;

— einen Menschen ruiniert, fertigmacht, entwürdigt, geschieht es an Ihm;
— einen Menschen ausstößt aus der Gemeinschaft, ihn draußen vor der Tür langsam verkommen und verenden läßt, da hat man Ihn selbst ausgestoßen und vernichtet ...

Wie grausam können Menschen untereinander sein! Und da gibt es keine Ausnahme, jeder hat seine Opfer, die er quält, verachtet, heimlich umbringt:

den habe ich fertiggemacht,
den habe ich erledigt,
der ist für mich Luft,
den habe ich gefressen.

Jeder hat seinen kleinen Privatfriedhof, auf dem seine heimlichen Opfer ruhen.

Aber selbst dahin geht Gott durch Jesus mit,
— läßt sich mit den Ermordeten beerdigen,
— läßt sich mit den Umstürzlern hängen,
— ist bei denen, für die niemand mehr etwas gibt,
— ist bei Verbrechern — und wird selbst dafür gehalten.

Seine Methode ist nicht: fertigmachen und erledigen, sondern mit dem anderen bis ins tiefste Elend gehen, sogar in das von diesem selbst verschuldete. Er geht mit bis ins Gefängnis, er geht mit bis in die gescheiterte Ehe, er geht mit bis in die Zerrissenheit des Schuldiggewordenen, er geht mit bis in die furchtbarste Gefahr: die Selbstgerechtigkeit des Pharisäers.

Wer hat ihn denn umgebracht?
— nicht die Einbrecher, Ladendiebe, Asozialen oder sonstige sogenannte gescheiterte Existenzen,
— sondern die, die sagen: „Gut, daß ich nicht so bin wie die anderen, die Räuber, Diebe oder Ehebrecher."

Die Leute, die die anderen verachten, sind am meisten gefährdet, weil sie nicht mehr erkennen, daß sie selbst tausendmal schuldig geworden sind, und weil sie so tun, als wären sie schon Heilige.

Wie kann man so grausam sein? Wie kann man einen Menschen umbringen, der nur Gutes getan hat? Verstehen kann man das nicht, Jesus muß bei diesen Mächtigen im Staat und Religionsverband der Juden eine wunde Stelle getroffen haben. Er war ja nicht zu *allen* freundlich. Er hat Leute, die in führender Stellung waren, angegriffen: Er hat ihnen seine Weherufe entgegengeschleudert. Er hat sie als eine Brut von Ottern und Nattern bezeichnet, als übertünchte Gräber, von

außen schön gestrichen, drinnen aber voll Dreck und Toten-Knochen. Leute, die aus der „Kirche" ein Geschäft machen und an ihr verdienen wollten, hat er mit dem Strick hinausgejagt.

Man haßte ihn, weil er ehrlich war,
weil er die Wahrheit sagte,
weil er die Verlogenheit aufdeckte ...

Man brachte ihn um, weil man ihn nicht mehr ertragen konnte.

Wer Macht hat, macht, was er will. Er fragt nach nichts und niemandem, nur nach sich selbst. Er macht den anderen so fertig, daß er den Mund nicht mehr auftun kann.

Die Methoden sind verschieden. Heute hängt man einen nicht gleich auf. Man macht ihn vielleicht nur mundtot. — Aber es gelingt letztlich doch nicht. Macht und Egoismus zerbrechen an der Liebe Christi, der sich mit den Schwachen verbündet hat. *Karfreitag ist der Sieg der Liebe über den Egoismus.* Der Schwache ist nicht mehr der Unterlegene. Solange ein Mensch nicht haßt, ist er nicht besiegt. Man darf nicht in den Fehler verfallen, die Quäler zu hassen. Man muß bei Jesus bleiben, so wie er bei den Gequälten bleibt, wenn man siegreich bleiben und endgültig leben will.

Wenn wir zum Kreuz gehen, um dem Gekreuzigten die Ehre zu erweisen, dann sollten wir uns darüber klar sein, daß wir mit Ihm alle Verachteten und Gequälten ehren.

Wir können keinen ausklammern, wenn *er* sich mit allen verbunden hat. Und wenn wir nicht Achtung haben vor jedem menschlichen Leiden und Schmerz, vor dem Verlassenen und Verachteten, vor dem Inhaftierten und vor dem Trinker, vor dem Schwachsinnigen und vor dem alten, lästigen Menschen, der alles dreimal erzählt, und vor dem Kind, das so viele Fehler und Unarten hat, vor der Frau, die sich so daneben benommen hat, vor der Fünfzehnjährigen, die schon die Schwangerschaft unterbrechen läßt, und vor dem Ausbilder, der junge Menschen schikaniert, weil er in ihnen sich selber haßt.

Alle diese armen Menschen, schließlich *uns* arme Menschen hat Gott so geliebt, daß er unsere Krankheit und Sünde auf sich nahm, damit wir nicht endgültig darunter zusammenbrechen.

Wenn Gott soviel Liebe investiert hat, dann dürfen wir niemanden verachten und quälen, sonst quälen wir Gott. Wenn wir das wollen, sollten wir das Kreuz nicht verehren. Das wäre Theater.

Wenn wir vor diesem Gott, der für uns zum Fluch, zur Sünde wurde, der in den tiefsten Dreck hinabstieg, der sich so dazwischen mischte, daß er selbst als Verbrecher galt, die Knie beugen, dann müssen wir es auch vor denen, mit denen er sich verbündet hat. Denn seit Gott Mensch geworden ist, stoßen wir in jedem Menschen auf Gott. Was wir dem geringsten seiner Brüder tun, das tun wir ihm. Er läßt sich auch von uns quälen, und wenn wir einen Menschen treffen, treffen wir auf ihn. Darum habt Ehrfurcht vor jedem Menschen, weil Gott bei ihm ist. Man kann den Menschen nicht allein erwischen und mit ihm abrechnen. Überall triffst du auf Gott. Er ist der Bruder aller geworden.

Gyula Nagy

Theologisches Denken und kirchliche Praxis in Ungarn

„Man weiß es in unseren Kirchen: Die Mitte des christlichen Auftrages ist und bleibt der Dienst am Wort, am Evangelium, an der Versöhnung zwischen Gott und dem heutigen Menschen in Jesus Christus." Diese Aufgabe konkretisiert sich in einer säkularisierten Gesellschaft etwa in einer radikalen Zurkenntnisnahme der „mündigen", „weltlichen" Welt, in einem diakonischen Lebensstil im Alltag, in einer Ausstrahlung der christlichen Glaubens- und Lebensgemeinschaft. — Ein solches kirchlich-gemeindliches und christliches Leben strahlt Zuversicht aus und kann auch für die Christen und Kirchen anderer Länder Anregung zum Nachdenken über die eigene Existenz und die eigenen Aufgaben sein. Aus diesem Grund veröffentlichen wir den vor der 11. Jahresversammlung der Schweizerischen Theologischen Gesellschaft im November 1975 in Bern gehaltenen Vortrag mit nur geringfügigen Kürzungen und ohne den Vortragsstil zu ändern. red

1. Einleitung

1.1 Die schweizerische Theologie übte in diesem Jahrhundert auf die Theologie in Europa einen besonders starken Einfluß aus. Namen wie Karl Barth, Emil Brunner, Eduard Thurneysen, um nur die bekanntesten zu nennen — sind für uns mit der neuesten Geschichte der Theologie engstens verbunden. Diese theologische Arbeit in der Schweiz hat den Kirchen in Europa — so auch den Kirchen in meiner Heimat — vieles an neuen Erkenntnissen und Anregungen geschenkt, wofür ihr Dank gesagt sei.

1.2 Als protestantischer Theologe kann ich mit einer gewissen Kompetenz nur über die protestantische Theologie meines Heimatlandes sprechen. Soweit es möglich ist, versuche ich aber auch die Hauptlinien des katholischen theologischen Denkens zu berücksichtigen. Denn, besonders was ihre neueste Entwicklung in bezug auf die sogenannte „Weltverantwortung" betrifft, stehen sie einander nahe.

2. Der Kontext

2.1 Zuerst einige kurze, allgemeine *Angaben* über die Kirchen in Ungarn. Sie sind in einem Übergangsstadium zwischen der sogenannten „Volkskirche" und der „Bekenntniskirche". Es gibt keine offizielle Statistik mehr über die Kirchenzugehörigkeit. Man rechnet aber heute unter den 10,5 Millionen Bewohnern Ungarns mit ca. 6 Millionen Katholiken, mit 1,6 bis 1,8 Millionen Reformierten, mit 430 Tausend Lutheranern, 20—30 Tausend Orthodoxen und mit 60—70 Tausend Angehörigen kleinerer protestantischer Kirchen.

Die römisch-katholische Kirche hat 10 Diözesen (darunter 3 Erzbistümer), die reformierte Kirche 4 Diözesen und die lutherische Kirche 2 Diözesen.

Die theologische Ausbildung findet in 5 katholischen Seminaren und in einer theologischen Akademie, in 2 reformierten und 1 lutherischen theologischen Akademie, sowie in einem baptistischen und einem freikirchlichen Seminar statt.

2.2 *Theologiegeschichtlich* gesehen, standen die beiden großen Reformationskirchen besonders mit den deutschsprachigen Reformationskirchen Europas in engster Verbindung. Seit dem Zweiten Weltkrieg sind zwei neue Tendenzen bei uns bemerkbar. Es existiert einerseits — trotz aller Achtung vor der deutschen Theologie — ein bewußtes Bestreben nach mehr Selbständigkeit und nach mehr Offenheit auch nach anderen „Himmelsrichtungen". Andererseits kam unsere Theologie, durch Vermittlung der weltweiten ökumenischen Bewegung, auch mit Problemen und Fragestellungen außereuropäischer (afrikanischer, lateinamerikanischer und asiatischer) „Theologien" in Berührung. „Mutatis mutandis" kann man ähnliche Feststellungen auch in bezug auf die ungarische katholische Theologie anwenden.

2.3 Noch wichtiger war aber in der Ausformung der gegenwärtigen Richtung unseres theologischen Denkens die radikale

Veränderung *des gesellschaftlich-politischen Kontextes* unserer Kirchen nach dem Zweiten Weltkrieg. Die revolutionäre Umformung der Gesamtstruktur unserer Gesellschaft und die Trennung zwischen Staat und Kirche haben den totalen Verlust aller früheren Privilegien und der weltlichen Machtstellung der Kirchen und Christen mitgebracht, die sie vor allem im Mittelalter erworben und in Osteuropa noch stärker als in anderen Teilen unseres Kontinents auch in der Neuzeit haben behalten können. Die Gemeinde Jesu fand sich wieder einmal — wie am Anfang des Christentums — ohne die „konstantinischen Stützen", auf sich selbst, oder richtiger, auf die Macht des Evangeliums und die inneren Kräfte des Glaubens gestellt. In dieser unerwarteten, radikal neuen Situation haben wir Christen in Ungarn unsere ganze Theologie sowie unsere ganze kirchliche und christliche Praxis grundsätzlich und in allen Teilen neu durchdenken müssen.

2.4 Nach langem inneren und äußeren Ringen, wobei wir auch von falschen Entscheidungen, Hoffnungen und Befürchtungen nicht verschont geblieben waren, nahmen wir die sozialistische Gesellschaftsform und den marxistischen Staat als die uns vom Herrn der Geschichte gegebene Stelle zum christlichen Zeugnis und Dienst an: als den uns gegebenen geschichtlichen Kontext, als Kirche und Gemeinde Jesu Christi zu leben.

2.5 Katholiken und Protestanten sind — oft von ganz verschiedenen theologischen Prämissen her — zu vielen gleichen oder ähnlichen Einsichten gekommen. Diese neuen Einsichten und Tendenzen in unserem theologischen Denken beziehen sich vor allem auf vier Themenkreise. Sie enthalten unter anderem

(a) ein neues Verständnis des Auftrages der Kirche,
(b) einen neuen Lebensstil für die Kirche und Christen in einer nichtchristlichen Gesellschaft,
(c) eine Neuinterpretation der ethischen und sozialethischen Aufgaben,
(d) sowie eine neue Sicht über die irdische Zukunft der Kirche.

3. Der Auftrag der Kirche

3.1 Wir sehen in der ungarischen theologischen Arbeit heute zwei verschiedene, aber untrennbar zusammengehörende Aufträge, die uns Christen und der Gemeinde Jesu anvertraut sind. Sie entsprechen der doppelten Gestalt göttlicher Wirksamkeit in der Welt: der welterhaltenden und der welterlösenden Wirksamkeit Gottes.

Die Christen in den ungarischen Kirchen — wie auch viele Christen in den Entwicklungsländern, z. B. die äthiopischen oder die westafrikanischen Christen, wie ich es dort selbst erlebt habe — *stehen jeder Zerreißung des doppelten Auftrags der Gemeinde Jesu in der Welt, jeder einseitigen Betonung entweder der ausschließlichen Mitwirkung an der erlösenden, erneuernden Weitergabe des Evangeliums, oder einer ausschließlichen Mitwirkung an der Erhaltung der Welt und der Gesellschaft, kompromißlos gegenüber.* Dies ist — trotz vieler anderer Mängel — meiner Meinung nach doch der wichtigste positive Beitrag unseres theologischen Denkens in der heutigen Ökumene.

3.2 Man weiß es in unseren Kirchen: die Mitte des christlichen Auftrages ist und bleibt — auch in einer nichtchristlichen Gesellschaft — der Dienst am Wort, am Evangelium, an der Versöhnung zwischen Gott und dem heutigen Menschen in Jesus Christus. Der letzte und tiefste Sinn der Existenz der Kirche ist in jeder Zeit und in jedem gesellschaftlichen Kontext dasselbe, was auch der Sinn der Inkarnation war: daß das verfallene Humanum im Glauben wiedergeboren und durch Gottes Geist erneuert und geheiligt werde.

Die Verkündigung des Wortes und die Verteilung des „sichtbaren Evangeliums" in Taufe und Abendmahl dürfen ihre zentrale Stellung im Dienst der Kirche nie verlieren. Deshalb haben der Gottesdienst, die Bibelarbeit und die Predigt im Leben der ungarischen Kirchen eine so große Bedeutung. Besucher, die zu uns kommen, betonen immer: sie sind überrascht, wie gut — trotz des immer stärkeren Einflusses der Säkularisation — die Gottesdienste bei uns besucht sind und wie „biblisch" und

„kirchlich" das theologische Denken in unseren Kirchen geblieben ist.

Im Zentrum des Auftrags der Kirche ist und wirkt das Evangelium Jesu Christi — das ist eine feste Grundposition in unserem theologischen Denken.

3.3 Es gibt aber — und das ist eine notwendige Fortsetzung der erwähnten Grundthese — keine echte Verkündigung des Evangeliums im Bereich menschlicher Sünde und Not, die nicht zugleich auch den Dienst der Nächstenliebe in sich faßte. Der Glaube kommt aus dem Wort. Er geht aber — in greifbarer, empirischer Gestalt — in einer Form des tätigen, dienenden und helfenden Glaubens weiter („pistis di' agapés energouméne Gal 5,6). Wegbereiter, Begleiter und Frucht der Verkündigung des Evangeliums in der Welt muß die selbstlose, hilfsfreudige, aktive christliche Nächstenliebe sein. Die „Diakonia" — wie auch die Anbetung Gottes, die „Leitourgia" — ist keine zweitrangige Aufgabe, sondern ein wesentlicher Bestandteil des wesentlichen Auftrags der Kirche Jesu.

Das Leben der Christen und der Gemeinde ist in dieser Welt eine ständige „Inkarnation" und Transformation des Glaubens in eine äußere, heilende und helfende, diakonische Aktivität der Nächstenliebe. Und zwar immer im jeweiligen konkreten, sozioökonomischen, politischen und kulturellen Kontext.

Dies ist ein wesentlicher Punkt unseres heutigen theologischen Denkens, der zweite „Schlüsselpunkt", woraus man die Theologie und das Leben unserer Kirchen recht verstehen kann.

4. Der neue Lebensstil

Welche Veränderungen hat dieses, im harten Ringen der letzten Jahrzehnte errungene Verständnis des Auftrags der Gemeinde Jesu in der Welt in der Lebensform der Kirchen und Christen in Ungarn mitgebracht? Drei solcher Konsequenzen möchte ich hier kurz erwähnen.

4.1 Als eine unerläßliche Voraussetzung für den Weg der Gemeinde Jesu in die Zukunft sehen wir in Osteuropa die Zurkenntnisnahme einer „mündigen", „weltlichen" Welt. Die „konstantinische Aera" — wo die Kirche „die Krone des Gesellschaftslebens" war, ist für uns abgeschlossen und kehrt nicht mehr zurück. Die Kirche Jesu Christi muß ihre Stelle und ihren Dienst *in einer „säkularen Welt"* finden.

4.2 Als eine biblisch-ethische Grundhaltung der Gemeinde in einer „mündigen", säkularen Welt sehen wir in unseren Kirchen *den „diakonischen Lebensstil"*, die „Dienstgestalt des Lebens der Kirche" an. Was versteht man bei uns unter diesem „diakonischen Lebensstil"?

Zuerst möchte ich darauf hinweisen, was diese Lebensform ausschließt. Sie ist mit jeder Art eines ausdrücklichen oder heimlichen Herrschaftsanspruchs der Kirche in der Gesellschaft, mit irgendeinem Klerikalismus oder Theokratismus genau so unvereinbar wie mit jeder Form einer selbstgenügsamen Zurückgezogenheit aus der Welt. Die Kirche ist zum Dienst für den ganzen Menschen und für die ganze Welt berufen. Sie ist „Kirche für die Welt" (Bonhoeffer). Auch für sie gilt: „Wer sein Leben verliert um meinet- und des Evangeliums willen, der wird es behalten" (Mk 8,35). Die „diakonische Theologie" — wie wir diese ethische Grundeinstellung in unseren ungarischen evangelischen Kirchen nennen — bedeutet eine starke Betonung des Lebenszeugnisses der Christen in der nicht-christlichen Gesellschaft, zusammen mit der Verkündigung des Evangeliums. Das aktive soziale Engagement der Christen auf allen Gebieten des Alltagslebens. Einen selbstlosen Dienst für alle ohne Unterschied, ohne den Hintergedanken der Zurückgewinnung eines Teiles des früheren Einflusses oder der früheren Privilegien in der Welt.

4.3 Als eine dritte, wichtige Komponente des „neuen Lebensstils" unserer Kirche erwähne ich die heutige Aufgeschlossenheit und Bereitschaft der Christen in unseren Kirchen zu einer ethischen Zusammenarbeit mit Leuten anderer religiöser oder weltanschaulicher Überzeugung und — als Folge dessen — zu einem „Alltagsdialog" inmitten des Lebens der Gesellschaft.

Die *„Partnerschaft im sozialethischen Bereich"* ist vor allem eine Bereitschaft zur gemeinsamen Bemühung um eine Vermenschlichung, Humanisierung unserer Welt, im Ringen um menschliche Hilfe für die Leidenden und um eine gerechtere ökonomisch-soziale und internationale Ordnung in unserer Welt. Sie ist eine ethische Zusammenarbeit mit Gläubigen und Nichtgläubigen im gemeisamen sozialethischen Raum in großen und „kleinen" Aufgaben des Lebens der Gesellschaft.

Erst dieses gemeinsame Engagement im Schweiß und in der Härte des Alltags schafft dann die notwendige Atmosphäre zu einem „Alltagsdialog" unter Christen und Nichtchristen. Zu einem unvoreingenommenen Hören auf den Anderen. Und zu einer eigenen Rechenschaft über unseren Glauben und über unsere ethischen Prinzipien. Dieser „praktische Dialog", der in den Büros und Fabriken, auf der Straße und im Freundeskreis unter Christen und Nichtchristen geführt wird, ist meines Erachtens noch viel zu wenig geschätzt und bekannt, aber viel bedeutender als der theoretische Dialog unter Sachverständigen — so wichtig dieser auch sein mag.

5. Formen christlicher Diakonie in einer marxistischen Gesellschaft

Der Horizont der „diakonischen Funktion der Kirche" ist *das Ganze* des menschlichen Lebens, auf allen Ebenen und in allen Zusammenhängen. Wir können hier deshalb nur einige „Streiflichter" aufleuchten lassen, ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit.

5.1 Als „eigenstes Gebiet" der christlichen Nächstenliebe gilt traditionell das *Gebiet der persönlich-menschlichen Beziehungen.* Hier warten auf uns täglich die tausend „kleinen guten Werke" des Alltags: in der Familie, im Beruf, im alltäglichen Zusammensein mit Bekannten und Unbekannten. Mit Menschen, die „hungrig und durstig" sind nach ein wenig menschlicher Nähe oder die den eigentlichen Sinn des Lebens verloren haben.

Hier öffnet sich in jeder Gesellschaft ein sehr weites Gebiet für die „Alltagsdiakonie" der Christen.

5.2 Als ein zweites Gebiet heutiger christlicher Diakonie betrachten wir in unseren Kirchen die *Ausstrahlung der christlichen Glaubens- und Lebensgemeinschaft* (der „koinonia") auf die anderen sozialen Gebilde: auf die Familie, die Arbeitsgemeinschaft, das Volk und auf die Gerechtigkeit.

Welche Wirkungen strömen von uns Christen in unsere gesellschaftliche Umgebung aus? Dies ist eine Frage, die für uns immer wichtiger wurde. Lebt eine christliche Familie ein echtes Ehe- und Familienleben, arbeiten Christen treu und selbstlos unter anders Denkenden in einer Fabrik oder in einem landwirtschaftlichen Kollektiv, so wird dies nie verborgen bleiben. Es kann eine menschliche Hilfe für die anderen sein, aber auch ein sehr konkretes Zeugnis ihres Glaubens. Diese Art sozialer Diakonie ist besonders bedeutungsvoll da, wo unsere ganze Lebensführung, jedes Wort und jede Tat, vor Nichtgläubigen ein Zeugnis für oder gegen Christus und das Evangelium ablegen.

5.3 Das verantwortungsvolle christliche Mitwirken an der Neuformung veralteter oder sündig-ungerechter *Strukturen* der Gesellschaft ist eine weitere, gewaltige sozialethische Aufgabe der Gemeinde und der Christen in der Gesellschaft.

Die zu einer „Humanisierung der Welt" notwendigen strukturellen Veränderungen und auch der Gebrauch der neuen Strukturen wird immer von Menschen vollzogen. Die Umgestaltung der äußeren Strukturen der Gesellschaft muß deshalb immer mit einer neuen sozialen Haltung der Mitglieder dieser Gesellschaft, mit einer Erneuerung der „inneren Strukturen des Menschen" Hand in Hand gehen. Neue Strukturen brauchen „neue Menschen". Das ist die sozialethische Aufgabe der *„Mentalitätsformung"*, der inneren Umformung in einer Gesellschaft.

Die Voraussetzung für die Ausübung einer solchen „mentalitätsformenden Gesellschaftsdiakonie" bleibt für uns Christen aber jeden Tag die eigene, radikale *„Wiedergeburt"* zu einem neuen Menschen. Ohne das Evangelium, das Versprechen

Jesu für eine innere Erneuerung und Wiedergeburt, verliert die christliche Gesellschaftsdiakonie ihren tragenden Grund. Aus dieser geschenkten, täglichen Wiedergeburt im Glauben strahlen aber Kräfte heraus, die den Christen Mut und Freude schenken, ihren sozialethischen Dienst für eine und in einer nichtchristlichen Gesellschaft unverzagt und hoffnungsvoll auszuführen. In den persönlich-menschlichen Beziehungen. In der Welt der sozio-ökonomischen Strukturen. Und auch im Dienst einer Mentalitätsformung in der Gesellschaft.

6. Die Zukunft der Kirche

Und zuletzt noch eine wichtige Frage: Wie denken die Christen in Ungarn über die Zukunft der Kirche in einer säkularisierten, nichtchristlichen Gesellschaft?
Trotz aller Unterschiede möchte ich hier doch gewisse gemeinsame Linien aufzeigen, die im Denken sowohl der protestantischen wie auch der katholischen Christen wiederkehren.
6.1 Viele Theologen und Nicht-Theologen in unseren Kirchen meinen, daß die Kirche der Zukunft eine viel kleinere, aber aktive *Diaspora-Kirche* sein wird und anstatt einer weiteren Institutionalisierung immer mehr die Form einer Gemeinschaft annehmen wird.
6.2 In dieser „dienenden christlichen Gemeinschaft" werden die hierarchischen Unterschiede immer mehr verschwinden und nur die *funktionellen Unterschiede* bleiben. Dies würde einen gewissen Ausgleich in der Wichtigkeit des Dienstes der kirchlichen Amtsträger und des diakonischen Dienstes der Gemeindeglieder in der Gesellschaft mit sich bringen. Zugleich wird die Priorität der Lokalgemeinde immer mehr sichtbar.
6.3 Eine echte, gemeinsame Diakonie der Kirchen für die Gesellschaft, für die Welt wird die Kirchen bestimmt auch einander näher bringen, eine *ökumenische Gemeinschaft* der Kirchen im gemeinsamen Dienst ausformen.
6.4 Die „Kirche der Zukunft" wird gewiß viel geöffneter und viel stärker bereit sein zu einem ständigen *Dialog mit den Andersdenkenden,* mit Philosophen und Fachwissenschaftlern. Und es wird ihre ethische Zusammenarbeit auch mit den Nichtgläubigen in der Gesellschaft immer mehr als eine Selbstverständlichkeit betrachtet.

7. Schlußwort

7.1 Es wäre unangebracht, diesen kurzen Rechenschaftsbericht abzuschließen, ohne wenigstens einige *Namen* derer zu erwähnen, deren Lebenswerk oder gegenwärtige Bemühung mit der Arbeit ungarischer Theologie nach dem Zweiten Weltkrieg untrennbar verbunden ist *.
7.2 Es ist mir völlig bewußt, wie wenig und wie bruchhaft ich die mir gestellte Aufgabe erfüllen konnte. Es hat sich aber vielleicht etwas klar von diesem bruchhaften Bericht herausgestellt: die Theologie der ungarischen Kirchen lebt, ringt mit ihren eigenen Problemen, und versucht, in unserer neuen geschichtlichen Situation die uns neu gestellten Fragen zu beantworten.
Diese lebendige theologische Arbeit in unseren Kirchen ist auch ein Zeichen der *Hoffnung:* der Herr der Geschichte, der Gekreuzigte und Auferstandene, geht vor uns auf einem neuen Weg und sein Geist läßt uns in all unserem Suchen — auch in unserem theologischen Suchen nach Wahrheit und Lebenshilfe — nicht allein.

Ilse Beyer

Nairobi 1975 — „. . . den Prozeß in Gang halten"

Die Autorin hatte als Berater Gelegenheit, an der 5. Vollversammlung des Weltkirchenrates vom 23. 11. bis 10. 12. 1975 in Nairobi teilzunehmen. Im folgenden Beitrag bietet sie einen kurzen Überblick und die Wiedergabe einiger Gedanken zum

* Im Referat folgte eine Reihe von Namen von lebenden und verstorbenen lutherischen, reformierten und katholischen Theologen, darunter die Mitarbeiter dieser Zeitschrift T. Nyiri und A. Szennay.

Hauptthema. Vielleicht regt er an, sich mit dem in absehbarer Zeit erscheinenden Berichtmaterial gründlicher auseinanderzusetzen. Schließlich lebt die Ökumene von dem vielfältigen Dialog auf und zwischen den verschiedensten Ebenen. *red*

Eine große Versammlung ...

Über 700 Delegierte der Mitgliedskirchen, dazu Gastdelegierte — unter ihnen vor allem die 16 von Papst Paul ernannten Beobachter der römisch-katholischen Kirche —, Berater (unter ihnen Vertreter der großen Religionsgemeinschaften), die Mitarbeiter des Stabes des Weltkirchenrates, Stewards, die Dolmetscher, die täglich ein kleines Pfingstwunder zu leisten hatten, über 600 Vertreter der Massenmedien und Gäste, alles in allem über 2000 Leute, bevölkerten 18 Tage das Kenyatta-Konferenzzentrum. Die erste Vollversammlung auf afrikanischem Boden war geografisch, kulturell und konfessionell sowie hinsichtlich des Anteils der Laien (42%), der Frauen (20%) und der Jugendlichen (10%) die bisher repräsentativste.

Das moderne Zentrum von Kenyas Hauptstadt, aus gegebenem Anlaß von Bettlern, Prostituierten, arbeitslosen Jugendlichen weitgehend gesäubert, konnte einen die Probleme des 12 Jahre selbständigen Gastlandes fast vergessen lassen. Aber wer wollte, sah auch die andere Seite. Daß jeder — ob schwarz oder weiß —, der abends auf die Straße geht, damit rechnen muß, bestohlen zu werden, konfrontierte uns ständig mit der ungleichen Verteilung von Privilegien und Gütern samt den Folgen für alle Beteiligten. Die Fahrer, die die Teilnehmer zwischen Konferenzzentrum und Unterkunft hin- und herbrachten, verdienten 15 Kenya-Shilling pro Tag. Ein Mittagessen im Konferenzzentrum kostete 25,— (es gab allerdings Billigeres). Einmal als Weißer der Fremde, andere zu sein mit dem Wissen, was Weiße in diesem Kontinent für Assoziationen hervorrufen müssen, war eine heilsame Erfahrung. Unvergeßlich die Einladung in afrikanische Gemeinden am 2. Advent: der gemeinsame Gottesdienst, die Bewirtung, die Freude der Gastgeber über unseren Besuch, ihr Interesse an uns und an der Vollversammlung, machten augenfällig, was später ein Bericht formulierte: Wir brauchen Gegenverkehr in der Mission.

... zur Feier des Glaubens

Die Teilnehmer waren zusammengekommen, um ihren gemeinsamen Glauben zu feiern. Das wurde deutlich im Anfangs- und Schlußgottesdienst, den beiden orthodoxen Eucharistiefeiern, dem Abendmahlsgottesdienst nach ostafrikanischem Ritus (der nebenbei zeigte, wie europäische Mission Ostafrikanisches zum Verschwinden gebracht hat). Jede Plenarveranstaltung hatte ihren liturgischen Aspekt, täglich gab es Gottesdienste mit und ohne Abendmahl nach verschiedensten Ordnungen. Die Realität der noch immer vorhandenen Trennung wurde allerdings gerade bei den Abendmahlsfeiern besonders schmerzlich deutlich.

Die Teilnehmer waren aber genauso zusammengekommen, um zu arbeiten:

- in den Plenarsitzungen, in denen die vergangene und zukünftige Arbeit des Weltkirchenrates zur Sprache kam und das Hauptthema „Jesus Christus befreit und eint" in einigen Referaten aufgegriffen wurde;
- in kleinen Arbeitsgruppen von 10—12 Leuten, die hauptsächlich an biblischen Texten zum Thema arbeiteten. Hier waren persönliche Gespräche ohne Prozedur möglich; es mußte auch nichts berichtet werden. Das machte diese Gruppen zu einer großen Hilfe für die Kommunikation;
- in den Sektionen, die das Hauptthema konkretisierten und dem Plenum Berichte und Empfehlungen für die Kirchen vorzulegen hatten. Ihre Themen waren: Bekenntnis zu Christus heute (1), Die Einheit der Kirche — Voraussetzungen und Forderungen (2), Auf der Suche nach Gemeinschaft (3), Erziehung zu Befreiung und Gemeinschaft (4), Strukturen der Ungerechtigkeit und der Kampf um Befreiung (5), Menschliche Entwicklung: die Zwiespältigkeit von

Macht und Technologie und die Qualität des Lebens (6);

- in den Hearings, in denen die bisherige Arbeit der Zentrale in Genf zur Diskussion gestellt und Vorschläge für die zukünftige gemacht wurden;
- schließlich in einer Reihe von Ausschüssen, die mit Finanzen, Verfassungsfragen, der Nominierung für die Wahlen der sechs Präsidenten und der 130 Mitglieder des Zentralausschusses, sowie mit der Abfassung von Resolutionen zu einigen aktuellen politischen Themen befaßt waren.

Wer ist dieser Christus?

Im ersten Referat sprach Prof. Robert McAfee Brown/USA zu der Frage „Wer ist dieser Jesus Christus, der befreit und eint?" Er ist der, der von durch falsche Loyalitäten gewonnenen Sicherheiten dazu befreit, die Welt mit den Augen anderer, konkret mit den Augen der Armen und Entrechteten zu sehen und den Kampf mit ihnen und für sie aufzunehmen. Er ist aber auch der, der entzweit: gute Nachricht für den Unterdrückten muß zunächst schlechte Nachricht für den Unterdrücker sein; er trennt die, die ihm nachfolgen, von denen, die die Nachfolge verweigern. Er ist aber letztlich der, der einigt, weil er gerade von den trennenden Einstellungen befreit, so daß über Gegensätze hinaus Einheit möglich wird.
Befreiung durch Jesus Christus wird als den ganzen Menschen und die ganze Wirklichkeit betreffende Realität gesehen. Sie ist total, weil Jesus sich Leid und Tod gestellt und sie so überwunden hat. Sie betrifft den Menschen als individuellen und kollektiven Sünder, sein Bewußtsein, seine Ängste und unterdrückerische Strukturen, den privaten und politischen Bereich, Unterdrückte und Unterdrücker. So wurde die Frage der Befreiung der Frau zu ihrem vollen Menschsein im Zusammenhang mit der Befreiung aller Benachteiligten, Unterdrückten und Diskriminierten gesehen. So verstehen die Afrikaner das „Moratorium", den Appell an die weißen Kirchen, ihre personelle und materielle Hilfe für afrikanische Kirchen eine Zeit lang einzustellen, damit es ihnen möglich wird, zum Bewußtsein ihrer vollen Identität, ihrer Eigenverantwortlichkeit und ihrer eigenen Gaben zu kommen, das Zeugnis des befreienden Christus als eigene Antwort zu verwirklichen.

Bedingungen für Befreiung

Über die Bedingungen für eine effektive Befreiung von Herrschaft und Unterdrükkung, die uns weltweit herausfordern, sprach Michael Manley, der Premierminister von Jamaica, Humanist, Sozialist und Christ. Er erinnerte die Kirche an ihre Funktion, Gefahren zu analysieren, gerechte gesellschaftliche Ziele zu definieren und für den zu ihrer Verwirklichung notwendigen Wandel einzutreten. „Gott wird dort geleugnet, wo es keine Gerechtigkeit unter den Menschen gibt" zitierte er die Bischöfe von Medellin.
Der australische Biologe Charles Birch forderte die Kirche auf, sich für die notwendige revolutionäre Veränderung im Verhältnis des Menschen zur Natur und der Menschen untereinander einzusetzen, das Warten der verängstigten Kreatur auf die herrliche Freiheit der Kinder Gottes neu ernst zu nehmen (Röm 8, 19—22). Es gilt, die Einheit der ganzen Schöpfung im Lichte des christlichen Menschenbildes wiederzuentdecken.

Freiheit nicht ohne das Kreuz

Ganz besonders rückte immer wieder die Aussage ins Zentrum — von Menschen bezeugt, die es erfahren hatten —, daß es die von Christus geschenkte Freiheit und Befreiung nicht ohne das Kreuz gibt: ein Fremder unter seinesgleichen zu werden in Solidarität mit den Leidenden und Unterdrückten. Wir können Befreiung nicht erfahren und bewirken, ohne als einzelne und als Kirche die Botschaft zu leben, daß Gott sich in Jesus vollkommen mit der leidenden Menschheit identifiziert hat, im Einsatz für die Befreiung der Unterdrückten. Leiden ist aber nicht das Ziel. Nur in der Hoffnung der Auferste-

hung kann es angenommen werden. Von daher gilt: „Das Ja zum leidenden Christus ist die einzige Möglichkeit, das Gefühl unserer Machtlosigkeit gegen das Böse zu überwinden." In diesem Ja finden wir unsere gemeinsame neue Identität als Gemeinde. Dabei drängte sich die Frage auf: Gibt es in unseren Kirchen heute die Bereitschaft zu leiden? Oder dienen kirchliche Strukturen dem eigenen Schutz? Hindern sie uns daran, der erlösenden Liebe Gottes Ausdruck zu verleihen?

Einheit in Gegensätzlichkeit

Einheit war verständlicherweise ein permanentes Thema aller Vollversammlungen. Sie muß sichtbar werden als glaubhaftes Zeichen von der befreienden Einheit in Gegensätzlichkeit, die Gott der ganzen Menschheit verheißen hat. Sie wurde als „lokale eucharistische Einheit", als „Einheit in der Vielfalt", als „dynamische Katholizität", die unterschiedlicher Identität und notwendigen Gegensätzen Raum läßt, zuletzt als „konziliare Gemeinschaft, von Gemeinden, die überall tatsächlich vereinigt sind..." beschrieben. Diese Sicht wirft unter anderen die Frage auf, ob Konzilsbeschlüsse und ihre Annahme so gestaltet werden können, daß ohne Strukturen der Herrschaft und Unterwerfung das ökumenische Denken wieder echte Autorität gewinnt. Prof. John Deschner/USA versuchte an Hand von Apg 15 und Gal 2 Aspekte konziliarer Gemeinschaft zu definieren. Von orthodoxer Seite wurde ergänzt, Konziliarität als Spiegelbild des dreieinigen Gottes im Leben der Kirche zu verstehen. Konziliare Gemeinschaft muß zeigen, daß sie wirklich Leib Christi ist, was Verfolgung, Leiden einschließt. Noch ist die ökumenische Bewegung in einem vorkonziliaren Stadium, deren Ziel aber „eine wahrhaft universale ökumenische konziliare Form des gemeinsamen Lebens und Zeugnisses ist". Interkonfessionelle Voll- und Teilversammlungen müssen sozusagen das Konzil einüben, damit, wie es Cyrille Argenti/Frankr. ausdrückte, „wenn nicht die 5. oder 6. so doch eine der folgenden Vollversammlungen... von der ganzen Christenheit als 8. Ökumenisches Konzil der einen heiligen katholischen und apostolischen Kirche Christi anerkannt werden möge."
Ob sich Kirche auf diese Einheit zubewegt, wird sich vor allem daran zeigen, ob sie sich mit den Leidenden solidarisiert; ob sie Behinderte als voll verpflichtete Glieder des Leibes Christi ernst nimmt; ob sie Frauen ihren Gaben entsprechend in ihren Entscheidungsgremien und in allen geistlichen Ämtern integriert; ob sie für dissidente und oppositionelle Gruppen offen ist und sie unterstützt, statt sie an den Rand zu drängen.
In bezug auf die derzeitigen ökumenischen Strukturen wurden die Kirchen aufgefordert, kritisch zu fragen, ob diese wirklich Wege zur Einheit oder Ersatz für die Einheit sind.

Katholisches Bekenntnis zum Gemeinsamen — Höhepunkt der Vollversammlung

Papst Paul und Kardinal Willebrands hatten in Grußbotschaften ihr Interesse, ihre brüderliche Solidarität und ihre guten Wünsche bekundet. Daß die römisch-katholischen Beobachter und Berater „nicht auffielen", halte ich für das erfreuliche Zeichen ihrer integrierten Mitarbeit. Das lag ganz auf der Linie des positiven Berichtes über die Beziehungen des Weltkirchenrates zur römisch-katholischen Kirche und des 4. Offiziellen Berichtes der gemeinsamen Arbeitsgruppe. In diesen wurde auf einen fast einstimmig angenommenen Antrag hin eingefügt, daß die 5. Vollversammlung mit Sehnsucht und Hoffnung auf den Tag wartet, an dem die römisch-katholische Kirche Mitglied wird. Daß das aus bekannten Gründen nicht in naher Zukunft sein wird, tut dem Geist keinen Abbruch, der dahintersteht, noch kann es die Tatsache der darin ausgedrückten ökumenischen Herausforderung abschwächen. Die Ansprache Msg. Moellers, des Generalsekretärs des Sekretariats für die Einheit der Christen, in der er die Annahme der Berichte und ihre Ergänzung als Ermutigung für die Bemühungen der Zusammenarbeit bezeichnete, und in der

Gewißheit, daß das, was uns trennt, weniger wichtig ist als die Gaben, die wir gemeinsam haben, gemeinsames Handeln zur Schaffung konkreter ökumenischer Gemeinschaft zusagte, wurde vom Vorsitzenden als Höhepunkt der Vollversammlung bezeichnet.

Für den, der davon Gebrauch machte, war die Vollversammlung ein Lernprozeß, der weitergehen muß. McAfee Brown hatte anfangs gesagt: „Jeden Tag in Nairobi werden wir mit Jesu Frage ‚Wer sagt denn ihr, daß ich sei?' konfrontiert werden. Und jeden Tag werden wir Antworten hören, die nicht die unseren sind. Dieser ständige Austausch wird dazu führen, daß unsere eigenen Auffassungen sich ändern ... Die Erkenntnis, daß sich unser Verständnis Jesu ebenso wie unser Selbstverständnis in diesem Prozeß verändern werden, bedeutet Bedrohung und Befreiung zugleich. Möglicherweise bedeutet die Erkenntnis, daß dieser Prozeß mit dem Ende der Vollversammlung nicht abgeschlossen sein wird, in noch stärkerem Maße Bedrohung, aber auch Befreiung; das, was wir in Nairobi gelernt haben, die Dinge, auf die wir uns verpflichten, und die Dinge, die wir in Frage stellen, müssen wir mitnehmen ... und müssen den Prozeß in Gang halten."

Ausgebliebene Konfrontation

Zu der von vielen erwarteten großen Konfrontation zwischen erster und dritter Welt ist es nicht gekommen. Es gab genug Differenzen und Kontroversen, aber sie gingen quer durch die politische und konfessionelle Geographie. Es gab auch viel Unzufriedenheit. Unbestreitbar war aber das Bemühen, keine Fronten aufzurichten, sondern beisammenzubleiben und aufeinander zu hören.

Der Generalsekretär des Weltkirchenrates, Dr. Philipp Potter, sprach in seinem Schlußwort davon, daß wir an der schmerzvollen Übung festhalten müssen, in Konflikten und durch Konflikte miteinander zu reden. Wie das Volk Israel nach der Befreiung aus Ägypten sind wir auf dem Weg durch die Wüste. Die Vollversammlung war ohne Illusionen in bezug auf unsere Möglichkeiten angesichts der vielfältigen Bedrohungen in unserer Welt; aber sie lassen uns keine Wahl, uns mit ihnen auseinanderzusetzen und das Notwendige zu versuchen.

Die Kommunikation des Weltkirchenrates mit Kirchen, Gemeinden und Gruppen soll in Zukunft Vorrang haben. Wie diese zu ihrer Sache machen, was in Nairobi auf der Tagesordnung stand, davon wird es abhängen, ob die 5. Vollversammlung eine Enttäuschung oder ein neuer Anfang einer Antwort auf Gottes befreiendes und rettendes Handeln in Jesus Christus war.

Als erste Botschaft an die Kirchen beschlossen die Teilnehmer eine Einladung zum Gebet. In der Einleitung heißt es:

„Wir hörten aufeinander und erfuhren dabei die Freude der Einheit über die Schranken von Kultur und Rasse, Geschlecht und Klasse hinweg. Wir erfuhren aber auch den Schmerz dieser tiefen Kluft ..." Und dann: „Deinen Namen unter allen Völkern zu bezeugen, Mächten und Gewalten zum Trotz, für deine Gerechtigkeit zu kämpfen, mit Glauben und Humor in deinem Dienste auszuharren: dazu gib uns Macht; ohne dich sind wir machtlos. Gemeinsam rufen wir: Maranatha, komm Herr Jesus."

Ekkart Sauser

Kenntnis und Beachtung ostkirchlichen Lebens — eine Aufgabe

Der folgende Beitrag will einige positive Anregungen geben, wie im akademischen Lehrbetrieb und in den Gemeinden eine bessere Kenntnis des gesamten Lebens der Ostkirchen — mit Theologie und Frömmigkeit, Liturgie und Festlichkeit — erreicht, das gegenseitige Verständnis gefördert und eine künftige Einheit in Verschiedenheit vorbereitet werden kann. *red*

Programmatisch klingen die Worte aus Art. 15 des Dekrets über den Ökumenismus des II. Vatikanums: „Alle sollen um die große Bedeutung wissen, die der

Kenntnis, Verehrung, Erhaltung und Pflege des überreichen liturgischen und geistlichen Erbes der Orientalen zukommt, damit die Fülle der christlichen Tradition in Treue gewahrt und die völlige Wiederversöhnung der orientalischen und der abendländischen Christen herbeigeführt werde". — Wissen, Beachtung, Pflege östlichen theologischen Reichtums ist also nach den Aussagen des Konzils eine Sache, die „alle" angeht und die mit Treue „der Fülle der christlichen Tradition" gegenüber und der „völligen Wiedervereinigung" der getrennten Christen engstens zusammenhängt.

Es stellt sich nun die ernste Frage, wie dieses Anliegen von „Treue" und „völliger Wiedervereinigung" in Kenntnis und Beachtung ostkirchlichen Lebens zur Geltung kommt. Es kommt sicher zur Geltung in den vielen Publikationen und Kongressen wie Symposien zum Thema: „Reichtum östlicher Theologie und Frömmigkeit" [1]. Wie aber steht es mit der Kenntnis und Beachtung ostkirchlichen Lebens an unseren theologischen Ausbildungsstätten? Wieweit stellt sich der Seelsorgspriester und der aktive Laie dieser Problematik? Werden unsere Gemeinden zielbewußt auf die Tatsache hingeführt und hinerzogen, daß es nicht nur Ostchristen, sondern auch ostkirchliches *Leben* gibt, wobei gerade in dieser Fragestellung, die Theologie und Frömmigkeit, Liturgie und östliche Festlichkeit umfaßt, der Unterschied zwischen den mit Rom geeinten und den von Rom getrennten östlichen Christen wohl kaum eine Rolle spielen dürfte.

Wohl hat bereits Pius XI. in seiner kirchlichen Hochschulreform („Deus scientiarum Dominus" vom 24. 5. 1931) verordnet, daß an allen Theologischen Fakultäten und höheren kirchlichen Lehranstalten eine Pflichtvorlesung über die Ostkirchen zu halten sei; diese Verpflichtung wird jedoch leider und paradoxerweise gerade heute an den wenigsten Orten im Sinne dieser Verordnung wahrgenommen. Vielmehr ist es so, daß bruchstückhaft — einmal von der Kirchengeschichte her, das andere Mal von der Liturgie oder Dogmatik her — auf dieses Thema Bezug genommen wird, aber eben nicht im Sinne einer irgendwie geschlossenen Einführung in das reiche Leben der Ostkirchen, sondern in Form von knappen Bemerkungen, wobei leider die Kirchengeschichte es meist dabei bewenden läßt, die alte Geschichte von den Entzweiungen, Schismen und leidigen Verschiedenheiten immer wieder von neuem aufzuwärmen, sodaß jungen Studenten dann oft am Ende dieses „Liedes" tatsächlich die Frage auf den Lippen steht — und vielleicht dem Dozenten auch —: Ja, wie soll denn da überhaupt eine Wiedervereinigung möglich sein?

1. In sich abgeschlossene Lehrveranstaltung zum Thema Ostkirchen

Zunächst erscheint mir die Forderung nach einer in sich abgeschlossenen Lehrveranstaltung zum Thema Ostkirchen erforderlich zu sein, die für jeden Studierenden der Theologie verpflichtend sein müßte. Diese Lehrveranstaltung könnte und sollte nach Möglichkeit von einem eigens dafür ausgebildeten Dozenten angeboten werden. Ist dies nicht der Fall, dann könnte dies etwa der Dogmatiker, Liturgiker oder Kirchengeschichtler übernehmen. Dabei wäre aber besonders darauf zu achten, daß gerade das „Leben" der Ostchristen in Theologie, Frömmigkeit und Liturgie ins Auge gefaßt wird. Darlegungen über geschichtliche Entwicklungen der Ostkirchen oder allzu detaillierte Aufzählung der verschiedenen Kirchen der Orientalen sollten auf das Nötigste beschränkt bleiben; wo sie legitimerweise behandelt werden, sollte das Leben vor der bloßen geschichtlichen Aufzählung den absoluten Vorrang genießen.

Diese klare, eindeutige Profilierung ist

[1] Vgl. dazu die Arbeiten, Konferenzen und Kolloquien der Stiftung „Pro Oriente" (Wien), die seit 1971 auch Konsultationen mit Theologen der altorientalischen Kirchen durchführt (die Ergebnisse der drei theologischen Konferenzen von 1970—71 liegen jetzt unter dem Titel vor: Pro Oriente. Konziliarität und Kollegialität, das Petrusamt, Christus und seine Kirche, Innsbruck — Wien — München 1975) sowie die Initiativen des Referates der Deutschen Bischofskonferenz „Kontakte zur Orthodoxie" (Sitz in Regensburg, Leiter: A. Rauch) u. a. Vgl. dazu: *E. Chr. Suttner*, Literaturhinweise zum Gespräch mit den Kirchen des Ostens, in: Una Sancta 30 (1975) 80—83.

sehr wichtig für eine spätere Offenheit der Priester und Laien für das ostkirchliche Leben in den Gemeinden und Schulen draußen. Wird nämlich nur Aufzählung „betrieben", dann entsteht im Studenten kein Grundempfinden für das, was „Leben der Ostchristen" im eigentlichen, uns Westchristen bereichernden und notwendig ergänzenden Sinne ausmacht. Die Folge davon ist, daß nichts von diesem Leben weitergegeben wird, bestenfalls wiederum nur eine Fülle von positiven Einzelheiten. Dies aber weckt wiederum nicht das wünschenswerte Grundempfinden im Volke, und so entsteht jener fatale Circulus Vitiosus, der es zu keiner inneren Annäherung zwischen Ost- und Westchristen, auch auf kleinem Raum und in kleinem Kreise, kommen läßt. Man „schenkt" sich Geschichte, aber es kommt nicht zu einem Austausch von Reichtum.

2. Anregungen für die Seelsorger und Gemeinden

In der Tat ist es nun so, daß viele Seelsorger in der Arbeit stehen und das, was an den Hochschulen diesbezüglich versäumt worden ist, selbständig nachholen müssen.

a) Literatur zu Studium, Meditation und Lesung

Für diese Gruppe gilt es zunächst, sich nach Literatur umzusehen, die das *Leben* der Ostchristen zu vermitteln trachtet. Natürlich gehört dazu die Frage der Entzweiung und der notwendigen Wiedervereinigung. Aber diese Frage ist nicht unbedingt erstrangig. Wichtiger ist es, in die Fülle des Lebens „bei den anderen" eingetaucht zu werden. Denn eigentliche Bereicherung geschieht ja nicht durch ernstgemeinte gegenseitige Beteuerungen der notwendigen Vereinigung oder durch Bekanntgabe von möglichen Wegen, sondern Bereicherung ereignet sich in der einfachen, selbstverständlichen Mitteilung des Schatzes, der zum Sich-Verwundern, zum Staunen, zur Dankbarkeit „über das andere" führt.
Da sei an erster Stelle erwähnt das von E. v. Ivanca, J. Tyciak und P. Wiertz herausgegebene „Handbuch der Ostkirchenkunde" (Düsseldorf 1971). Dieses Handbuch, das natürlich auch Geschichte bringt, teilt eine Fülle von Einzelerkenntnissen über das Leben der Ostchristen mit. Diese Einzelerkenntnisse müßten dann durch Spezialbücher etwas „reduziert" und in eine bestimmte Hierarchie von Werthaftigkeit gebracht werden.
Vor allem ist es erforderlich, daß Texte aus dem Frömmigkeitsleben selbst zitiert werden und nicht bloß über diese Texte abstrakt Buch geführt wird. Hier ist die Reihe „Sophia" zu empfehlen und in ihr besonders die Büchlein von J. Tyciak, Das Herrenmysterium im byzantinischen Kirchenjahr (Freiburg i. Br. 1961) und: Gegenwart des Heils in östlichen Liturgien (Freiburg i. Br. 1968). — Bereits 1934 begann der Franziskaner Kilian Kirchhoff unter dem Titel „Die Ostkirche betet" Hymnen aus dem Schatze der Liturgie ins Deutsche zu übersetzen und darin die Themen: Dreifaltigkeit, Maria, Tod, Engel, Fasten- u. Osterzeit, Lichttheologie dem Leser nahezubringen. Noch heute ist diese Ausgabe nicht überholt und stellt für den Leser eine hymnische Einführung in die Grundaussagen östlicher Theologie dar.
Natürlich bleiben dem interessierten Priester und Laien auch nicht das eine oder andere Grundbuch zur orthodoxen Theologie erspart. Besonders empfohlen seien vor allem: Vl. Lossky, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche (Graz 1971), E. Timiadis, Lebendige Orthodoxie — Eine Selbstdarstellung der Orthodoxie im Kreise der christlichen Kirchen (Nürnberg u. Eichstätt 1966), N. A. Nissiotis, Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog — Kirche und Welt in orthodoxer Sicht" (Stuttgart 1968). Das neueste Werk wurde jetzt veröffentlicht von St. Harkianakis, Orthodoxe Kirche und Katholizismus (München 1975).

b) Der Schritt auf die Gemeinden hin:

Vortragszyklen

Nun muß der wichtige Schritt auf die Gemeinde hin erfolgen, die von diesem an-

gelesenen und wohl auch durchmeditierten Reichtum mitgeteilt bekommen soll. Hier könnten nun mehrere Wege zugleich, nebeneinander oder jeder für sich allein beschritten werden. Laien und Priester veranstalten in einer bestimmten Zeit des Jahres, vielleicht in der Fasten- oder Osterzeit, einen Zyklus von mehreren Vorträgen über das Leben der Ostchristen. Der Abstand dieser Vorträge soll nicht zu lange, aber auch nicht zu kurz sein. Das Gesagte sollte sich in der Tat langsam in Herz und Verstand der Hörerschaft festsetzen können. Der Priester könnte auch an bestimmten liturgischen Zeiten (Fasten- oder Osterzeit) oder zu bestimmten liturgischen Festen (Epiphanie, Verklärung Christi, Kreuzerhöhung, Einführung Mariens in den Tempel = Gedenktag unserer Lieben Frau in Jerusalem, Katharina von Alexandrien, Georg) bewußt ostkirchliches theologisches Gedankengut in die Predigt einfließen lassen. Dabei ist es wirklich nicht notwendig, jedesmal zuerst darauf zu verweisen, daß dies besondere Lehre der Ostkirche sei, da sonst eine solche Ansprache leicht den Charakter einer Unterweisung über die Theologie der Ostkirche annehmen könnte, was der Übermittlung von östlichem Glaubensleben zuwider wäre. Denn in dem Augenblick, da solche Unterweisung geschieht, wird der Angesprochene allzu leicht in die Position eines mehr oder weniger Lernenmüssenden gedrängt. Gerade wenn man die Bemerkung: „So sagt die Ostkirche" bisweilen verschweigt, kommt es viel eher zur Annahme im Sinne eines Ja-Sagens zu Aussagen, die dem Glaubensleben dienen.

Mitfeier mit dem östlichen Heiligenkalender

Hier ist nun auf die Mitfeier mit dem Heiligenkalender der Ostkirchen näher einzugehen. Es wäre sicher verfehlt, wollte man so etwas wie eine Vermischung des westlichen und östlichen Heiligenkalenders betreiben in dem Sinne etwa, daß der Priester bei der jeweiligen Nennung des Festes oder Gedenktages des Heiligen noch dazufügen wollte: „Die Ostkirche aber feiert den Heiligen xx". Vielmehr sollte bei Festen und Gedenktagen, die wir mit den Ostchristen zusammen am selben Tage begehen, der Eucharistievorsteher oder Lektor in besonderer Weise darauf aufmerksam machen, daß zugleich dieses Gedenken auch im Osten gefeiert wird, daß also an diesem Tage das besonders Schöne einer gleichzeitigen Feier von Ost- und Westchristen sich ereigne und daß daher die feiernde Gemeinde sich ganz bewußt eins und verbunden fühlen möge mit den ebenso feiernden Gläubigen der Ostkirche. Dieser Hinweis wäre besonders angebracht am Tage der Epiphanie (6. Jänner), der Verklärung Christi (6. August), der Kreuzerhöhung (14. September), der Einführung Mariens in den Tempel (21. November), der hl. Katharina von Alexandrien (25. November), des hl. Apostels Andreas (30. November), des hl. Georg (23. April) wie der großen Marienfeste am 8. September und am 15. August. Gerade an diesen Tagen könnten in der Eucharistiefeier, bei einem Wortgottesdienst oder in einer Andacht Texte aus der östlichen Liturgie etwa dieses Tages eingebaut werden, wobei als Textbuch dafür besonders das „Liturgikon", das ins Deutsche übersetzte Meßbuch der byzantinischen Kirche (Recklinghausen [1]1967) zu empfehlen wäre.

Verwendung von Ikonen

Gerade an diesen Tagen drängt sich die Frage nach der Verwendung von Ikonen, womöglich Originalarbeiten, beim Gottesdienst auf. Im allgemeinen ist eine Verwendung einer entsprechenden Tagesikone sehr wohl angebracht. Von den erwähnten Tagen würden sich wohl weniger Epiphanie und Mariä Himmelfahrt — da „haben" wir ja unsere Krippen bzw. Himmelfahrtsbilder — als vielmehr Verklärung Christi, Einführung Mariens in den Tempel, Katharina und Maria Geburt eignen. Es könnte eine entsprechende Ikone auf einem eigenen Pult inmitten des Gemeinderaumes der Kirche zur Verehrung aufgelegt werden. Gerade von Verklärung Christi, Einführung in den Tempel, Maria Geburt sind ja verhältnismäßig selten Bilder in unseren Gotteshäusern. Wo allerdings solche Bilder vorhanden sind, sollte

eine Verdoppelung der Darstellung durch eine Ikone mit demselben Inhalt vermieden werden. Besonderes Augenmerk müßte man in dieser Frage auch der Betonung der Mitfeier und der Aufstellung einer Ikone der Gestalt des hl. Johannes des Täufers zuwenden. Zwar gehört er objektiv auch im Westen zu den größten Heiligen des Jahres, subjektiv jedoch ist er doch nicht so beheimatet bei uns. Da müßte am 24. Juni, seinem Geburtsfest, und am 29. August, seinem Martyriumstag, die Gelegenheit sehr bedacht wahrgenommen werden, ihn als den größten männlichen Heiligen des Jahres vorzustellen und diese Betonung mit einem Hinweis auf seine Bedeutung bei den Ostchristen noch zu unterstreichen.

Besuch ostkirchlicher Gottesdienste

Schließlich sollten Besuche in Gottesdiensten der Ostchristen ins Auge gefaßt werden. Natürlich darf dies nicht aus einer gewissen falschen Ostkirchenromantik geschehen, noch weniger darf es gar zur „Mode" werden. Das bedeutet: Allzu oft sollte dieser Besuch im allgemeinen nicht geübt werden — denn es kommt ja bei all diesen Dingen nicht darauf an, zu vermischen, sondern sich gegenseitig wirklich kennenzulernen, voneinander Schätze auszutauschen, sich in gemeinsamen Schätzen noch zu bestärken und sich in geistiger Gemeinschaft ihrer umso mehr zu erfreuen.

Gewiß könnte auch die Tatsache eines — sogar mehrwöchigen — Aufenthaltes unter Ostchristen in Erwägung gezogen werden, um so in dieser Zeit ganz mit ihnen zu leben, und auf diese Weise noch mehr Verständnis zu bekommen für Dinge, die beim erstmaligen und einmaligen Erleben nichts oder zu wenig sagen oder in bestimmten Situationen sogar zum Ärgernis werden können.

Statt „Dies Orientalis" tägliches Gedenken

Vor noch nicht langer Zeit gedachte man mancherorts einmal im Jahre offiziell der Ostchristen: in der ostkirchlichen Eucharistiefeier am Dies Orientalis. Damit glaubte man, seine Pflicht und Schuldigkeit bezüglich der Kenntnis und Beachtung ostkirchlichen Lebens getan zu haben. Heute sollten wir uns zumindest nicht mehr mit diesem *einen* Tag begnügen. — Ob wir wohl schon so weit sind, zu empfinden und dann auch zu sagen, daß wir irgendwie jeden Tag zumindest im Gebetsgedenken der Ostchristen uns lebendig erinnern müßten? Diese Empfindung widerspricht nicht dem, was vorhin in Richtung einer Nicht-Verwischung von östlichem und westlichem religiös-liturgischem Leben gesagt wurde. Profiliertes, äußeres, offizielles Sich-Stellen zur Verbundenheit mit der Ostkirche in den angebotenen Formen ist etwas anderes als privates, ganz persönliches Eingehen auf dieses Anliegen. Das eine kann nicht immer geschehen, das andere könnte Kontinuität, Dauerhaftigkeit im Sinne einer „Alltäglichkeit" annehmen. Vielleicht wäre in diesem Zusammenhang zu denken an eine Originalikone, die im privaten Heim ihre Aufstellung findet und so eine dauernde stille Verbundenheit schafft zwischen West und Ost. Dasselbe könnte natürlich auch im Hinblick auf das Kircheninnere gerade moderner Bauten geschehen. Bekanntlich „vertragen" sich moderne Innenarchitektur und Ikonen meist sehr gut. So würde also der Kircheninnenraum zu einem Ort, an dem „öffentlich" und von der ganzen Gemeinde zu bestimmten Zeiten die Verbindung von Ost- und Westchristen Gestalt gewinnen könnte. Derselbe Raum könnte aber auch durch eine Christus- oder Marienikone etwa zum Ort der ständigen Brücke zwischen Ost und West werden. Diese Ikonen würden sicher „alle" im Sinne des zweiten Vatikanums ansprechen und einen unaufdringlichen Beitrag leisten zur Treue „der Fülle der christlichen Tradition" gegenüber wie zur „völligen Wiederversöhnung" [2].

[2] Zur Frage der Ikonentheologie vgl. vor allem: *L. Ouspensky — Vl. Lossky*, Der Sinn der Ikonen, Bern — Olten 1952, und *K. Onasch*, Die Ikonenmalerei. Grundzüge einer systematischen Darstellung, Leipzig 1968.

Praxis

Eugen Weiler

Lernen und erfahren — durch thematische Predigten und Gottesdienste

Beten? Ja, Beten!
Die göttliche Offenbarung

*Wie der Autor, Pfarrer einer der größten Tourismusgemeinden in der BRD (Hinterzarten) schon in einem früheren Beitrag schrieb *, wird in seiner Gemeinde besonderer Wert auf die Gestaltung der Gottesdienste gelegt **. Dabei spielen die thematisch gestalteten Gottesdienste eine besondere Rolle. Als Anregung für andere Gemeinden bringen wir Themen und Skizzen der Predigtreihe, die von Mai bis November 1975 gehalten wurde, sowie ein Beispiel aus den thematischen Gottesdiensten vom Sommer 1974.* *red*

Von Mai bis November 1975 feierten wir zwölf thematische Gottesdienste, die sich mit dem Thema „Beten? Ja, Beten!" befaßten. Diese Gottesdienste waren im Rahmen des Jahresleitwortes 1975 unserer Gemeinde zu verstehen; es lautete: „Wenn dein Herz das Danken lernt, läßt die Angst dich los."

Jeder Gottesdienst ist als eine Einheit zu sehen. Alles — Schrifttexte, Fürbitten, Lieder — ist auf das Thema abgestimmt. Jeweils kurze Stille am entsprechenden Ort ist ebenfalls vorausgesetzt.

Die Teilnehmer — Mitfeiernden — werden öfters gebeten, sich auf diese oder jene Weise zum Gottesdienst vorzubereiten, z. B. durch Lesung in der Schrift oder Literatur zum Thema. Literatur dazu wird im Schriftenstand zum Kauf angeboten.

Der Vorbereitung entspricht die Bitte an die Gottesdienstbesucher, miteinander, etwa im Familienkreis über das Thema zu sprechen, Fragen und Einwände dem Pfarrer zu sagen oder zu schreiben. Daraus ergeben sich viele Gespräche, die die Gottesdienste sehr „befruchten".

Am Beginn eines jeden Gottesdienstes steht eine Einführung, die auf das betreffende Thema aufmerksam machen und zu ihm hinführen soll; diese Einführung dient zugleich der Sammlung zum Gottesdienst.

Am jeweiligen, folgenden Donnerstag wird nach dem Abendgottesdienst ein Gespräch über das entsprechende Thema des Sonntags geführt.

Beten? Ja, Beten!

1. Petrus und Paulus

   Hymnus: Eph 1,3 ff
   Lesung: Phil 2,5
   Evang.: Jo 21,15—19

Der Gottesdienst zeigt wie das Thema „Beten" den Sommer über überdacht werden soll. Es geht nicht um Theorien über das Gebet oder um Ermahnungen, sondern darum, daß wir beten und lernen zu beten.

Alle Texte, auch die Fürbitten sind von Paulus. Die Predigtgedanken befassen sich mit fünf Worten des Petrus:

„Herr, rette mich ..." Mt 14,28

„Du bist der Messias, der Sohn ..." Mt 16,18

„Herr, du weißt alles, du weißt auch, daß ich dich liebe ..." Joh 21,17

„Herr, was willst du das ich tun soll ..." Apg 9,6

„Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen ..." Apg 5,29

Fünf Situationen, wie sie im Leben eines jeden Christen vorkommen. Es kommt darauf an, die Worte des Petrus zu bewahren.

2. Gebet — Gedanken Bonaventuras

   Lesung: Aus Bonaventuras Itinerarium ...
   Evang.: Mt 11,25—28
   Schlußgebet: Sonnengesang

Bonaventura im Hinblick auf das Sommerthema: Gebet! Gedanken über die drei

* *E. Weiler*, Seelsorge im Tourismus, in: Diakonia/Der Seelsorger 2 (1971).
** Ein Beispiel einer Christmette siehe ebd. 405—409.

Stufen, die nach Bonaventura in die Fülle und Erfüllung, in die Vollendung — zu Gott führen: die Welt um den Menschen, die Welt im Menschen und die Welt über dem Menschen.

3. Beten? Ja, Beten!

Lesung: Röm 8,22—27
Evang.: Lk 6,12 + 11,1—4

Überlegungen — Antworten auf die Frage: Beten? Verschiedene Einwände, z. B. ich kann nicht beten, ich kann nicht glauben... als Antwort darauf vier Beter in verschiedenen Situationen:

1. Jesus — „Die ganze Nacht hindurch verharrte Jesus im Gebet zu Gott"
2. Jakob — „Ich lasse dich nicht, bis du mich gesegnet hast. Und er segnete ihn."
3. Jesus — „Abba, mein lieber Vater, dir ist alles möglich; nicht wie ich will, sondern wie du willst..."
4. ein kleiner Negerjunge — „Ich halte meine Seele in die Sonne..."

4. Ignatius von Loyola — Beten

Lesung 1: Denksprüche des Ignatius
Lesung 2: Röm 16,25—27
Schlußgebet: „Nimm hin o Herr..."

Einleitung: „Alles zur größeren Ehre Gottes" — wie ist das zu verstehen — und was kann ich damit anfangen?
Die Predigt zeigt den Weg des Ignatius — in seiner Zeit und Geschichte — bis zu dem Augenblick, da er ganz frei geworden ist, seine Freiheit dem anbietet, der sie ihm gegeben hat und beten kann:
„Nimm hin, o Gott meine Freiheit..."

5. Beten ohne Unterlaß...

Vorspruch (aus Indonesien)
„Gestern und morgen ist heute.
Glück und Unglück sind eins.
Der Himmel oben und der Himmel in mir verschmelzen in meiner Seele."
Lesung: 1 Thess 5,15
Evang.: Lk 6,12

„Betet ohne Unterlaß..." wie ist das zu verstehen? Zwei Beispiele aus unserem täglichen Leben können das Wort verdeutlichen. „Alles Irdische ist nur ein Gleichnis..."

6. Bittgebet (1)

Lesung: Röm 11,33 ff
Meditation

Bittgebet nicht im Stil: Wir bitten zuviel und danken zu wenig, sondern es geht um die Frage: Worum bitten. Mark Twain: „Wenn die Menschen um etwas Gott bitten, dann meistens, 2 und 2 möge nicht 4 sein." Überlegungen zum Bittgebet... Biblische Szene: das Petrusbekenntnis und Petrus steigt aus dem Boot...

7. Bittgebet (2): Worum bitten? — Daß ich erkenne, was Gott von mir will.

1. Meditation: Gebet, um sich so zu nehmen, wie man ist.
2. Meditation: Lehre uns den Pfad, weise uns den Weg...

Was Gott von mir will, ist im Dekalog und im Hauptgebot gesagt, in der sogen. goldenen Regel, aber was heißt das konkret? Zur Erklärung dient Mt 16,21—28 — gleichsam als Modell.

8. Bittgebet (3): Worum bitten? — Um Vertrauen, um Gott zu trauen; den Menschen, mit denen wir zusammen leben, zu trauen. — Und dieses Vertrauen zu leben.

Meditation: Reden und Schweigen

Dies setzt voraus, daß wir bereit sind, einander anzunehmen, sich selbst anzunehmen — und das immer wieder zu lernen. Es braucht Phantasie und Humor.

9. Bittgebet (4): Worum bitten? — Um die Kraft, einander vergeben zu können; um den Mut, mit dem, der mir Böses tat, zu reden, Böses nicht einfach hinzunehmen; was „zwischen uns steht" zu bereinigen, wo es nur möglich ist. Dazu sind Vertrauen und Klugheit wichtige Voraussetzungen.

10. Beten — Klaus von Flüe

Einführung — Besinnung: M. Heidegger „Keine Zeit hat so viel und so mannig-

faltiges vom Menschen gewußt wie die heutige ... Aber auch keine Zeit wußte weniger, was der Mensch sei, als die heutige."

Gottesdienst und Predigt über das Gebet Nikolaus v. d. Flüe. Gebet kann nur Geschwätz sein, „plappern wie die Heiden ..." Das Gebet des Nikolaus als Antwort auf die Frage: Was will Gott von mir? Beten: Ich will dich, nicht etwas, nur dich selbst ... Was willst du von mir?

11. Beten

    Meditation: Gebet als Nebenprodukt?
    Lesung: aus Ps 70

Die Einleitung weist auf die verschiedenen Teile des Gottesdienstes hin: Meditation und deren Art zu beten — Fürbitten, Schlußgebet, die Lieder, die Stille und stellt die Frage: Was mache ich, wenn ich glücklich bin oder Unrecht leiden muß? Wie reagiere ich? Antwort darauf gibt die Predigt: Was tat Jesus in schwierigen Situationen? Was machen wir vor schwerwiegenden Entscheidungen?

12. Beten — Zusammenfassung des Sommerthemas

    Meditation: Um den Glauben
    Lesung: Apg 17,22 ff
    Evang.: Lk 11,1 ff

Die Zusammenfassung des Sommerthemas greift Erfahrungen auf, die keinem fremd sind und jedem Menschen begegnen können. Sie zeigt nocheinmal, worauf es ankommt: ich muß beten, immer ganz ich — weniger ist vor Gott nicht möglich. Beten ist das Atmen der Seele.

Zweite Themenreihe: „Die göttliche Vorsehung"

1. Die Göttliche Vorsehung — Einführung (Jes 40,13—18; Joh 14,26—29)
2. Die Göttliche Vorsehung — Antwort des AT (Jer 12,1 ff; Jjob, aus Kap. 1,2, 19 u. 38)
3. Die Göttliche Vorsehung (Röm 8,35—39; Lk 12,6 ff)
4. Wer mir nachfolgen will, der nehme sein Kreuz ... (Lk 9,23 ff)
5. Thomas Morus als Beispiel für den Text: „Wer nicht sein Kreuz ..."
6. Sünde, Schuld, Erbsünde, Leid (Röm 7,14 ff; Lk 9,51 ff)
7. Die Antwort anderer Religionen (Apg 17,22 ff; Mt 11,25 ff)
8. Verantwortung des Menschen für sich und andere ... (Kol 1,24—28; Lk 9,23 f)
9. Leid, Krankheit, Not, Unglück ... als Aufgabe (1 Petr 4,12 ff; Mt 20,17—19 u. 26—28)
10. Der Sinn der Krankheit (2 Kor 4,8 ff; Joh 5)
11. Das Alter vorbereiten ... Verbitterung und Verfall — Heiterkeit und Lebensreife (Lk 2,25—35)
12. Menschlich sterben ... Leben verlängern um jeden Preis? (Mt 16,24 ff)
13. Leid und Vollendung (Offb 21,1—5; Joh 20,19—29)
14. Drei alltägliche, scheinbar selbstverständliche Folgerungen (Weish 9, 13 bis 16; Lk 14,25—28)
15. Die Göttliche Vorsehung — Schluß (Jes 55,8 f)

Wer mir nachfolgen will, der nehme sein Kreuz ... (Lk 9,23 ff) — ein Beispiel aus der Predigtreihe zur göttlichen Vorsehung (4)

Einführung: Ein Gottesdienst, der viele provocieren wird, aber das ist beabsichtigt ...
Unsere eigenen, gewohnten Vorstellungen mit denen der Schrift auseinandersetzen ...
Der Gottesdienst will uns aus festgefahrenen Meinungen und einem gewissen festgefahrenen Denken heraushelfen und damit über die Stunde hinauswirken.

Am Anfang des Gottesdienstes ist Zeit zu überlegen, wie Sie selbst dieses Wort verstehen und was an guten oder negativen Gefühlen in Ihnen aufkommt, wenn Sie hören: der verleugne sich selbst ... Und dann überlegen: Hat dieses Jesuswort mich je schon getroffen und herausgefordert, unruhig gemacht?
Ein Jesuswort, das man heute gerne verschweigt ... Es ist wie kaum ein anderes

Mißverständnissen ausgesezt und mit Mißdeutungen befrachtet... Was hat man daraus im Laufe der Geschichte nicht alles gemacht...

Es wäre wichtig, daß Sie sich Rechenschaft geben über die Gedanken und Vorstellungen und besonders über die Gefühle, die in Ihnen aufkommen, wenn Sie dieses Wort hören. Welche Gefühle? Streubt sich in Ihnen einiges dagegen? Sagen Sie nicht auch: So geht das heute doch nicht mehr! Man kann das Wort nicht ernst nehmen!

Mißverständnisse

Man hat tatsächlich alles mit diesem Wort verteidigt... Lebensuntüchtigkeit wie Antriebsschwäche, wie Feigheit ... fade Frömmigkeit und Langeweile... Das Gerede vom Opferbringen klingt jedem noch in den Ohren... Soll das selig gesprochen werden?

Hat Gott in seiner Allwissenheit und Allmacht gewollt, daß wir miese Typen werden, denen das Leben nicht schmeckt, nicht schmecken darf, die sich jede Freude und jeden Genuß versagen müssen oder ihn allenfalls mit schlechtem Gewissen konsumieren?

Können wir uns tatsächlich vorstellen, daß Jesus so oder ähnlich war? So einer, wie wir uns das Wort vom Kreuztragen und der Selbstverleugnung deuten oder von andern gedeutet bekommen? Man muß tatsächlich fragen, ob nicht deswegen viele Menschen nichts mehr von der Kirche und vom Christentum, vom Glauben, wissen wollen, weil solche Eindrücke entstanden sind, und sie damit nicht mehr zurechtkommen.

Die Mißverständnisse kommen fast alle daher, daß man das Wort vom Kreuztragen bzw. von der Selbstverleugnung aus dem Zusammenhang gerissen hat und es isoliert anpreist. Wir müssen beachten, daß es bei allen 3 Synoptikern steht, also wichtig ist... für alle drei. Nur Lukas hat den Zusatz „täglich" — ihm kommt es also darauf an. Er ist der Letzte der 3 Evangelisten und hat wohl schon seine Erfahrungen gemacht, die diesen Zusatz zur Verdeutlichung erforderlich machten.

Zum rechten Verständnis

Um recht verstehen zu können, müssen wir also den Satz in den Zusammenhang stellen. Der ist folgender: Jesus fragt seine Jünger, für wen halten die Leute ihn, Jesus... Danach fragt er sie, für wen sie selbst ihn halten. Auf das nun folgende Petrus-Bekenntnis „Du bist der Messias" antwortet Jesus mit einer sogen. Leidensweissagung. Er werde leiden — der genaue Gegensatz zu dem, wovon Petrus sprach. Nichts vom Glanz eines Königs von Israel... das Kreuz steht bevor. Jesus konnte sich das „ausrechnen"; vor ihm waren fast alle anderen Propheten Israels getötet worden. Immer härter wurde die Auseinandersetzung mit den Schriftgelehrten und Pharisäern. Und doch geht er nach Jerusalem. Er tut das, weil er erkannt hatte, daß es für ihn keinen anderen Weg gab, daß er so handeln müsse, wenn er seiner Sendung treu bleiben, wenn er den Willen Gottes tun wollte. Er geht dorthin, weil er diesen Weg als recht, als notwendig, als den Willen Gottes erkannt hat. — Petrus will ihn abhalten, verständlich. Aber Jesus antwortet ihm, der doch eben das Messiasbekenntnis abgelegt hatte: Du bist mir ein Satan, ein Verführer, der mich von eben dem abbringen will, was Gottes Wille ist.

Jesu Weg — das Kreuz

Jesus redet vom Kreuz, weil er sein Kreuz vor Augen hat. Und im Anschluß daran fährt er fort, daß jeder, der ihm nachfolgen wolle, so handeln müsse wie er; er müsse seinen Weg gehen, den als Gottes Wille erkannten Weg, d. h. sein Kreuz auf sich nehmen, einen Weg gehen, auch wenn am Ende das Kreuz stehe. Er müsse also sich und sein Planen und Wollen zurückstellen, um das zu tun, was Gott will.

Jesus hätte den Weg nach Jerusalem nicht zu gehen brauchen. Er hätte sich abwenden können; wer stirbt schon gerne... Aber, entschlossen wendet er sich Jerusalem zu. Er flieht nicht in Resignation, gibt angesichts der Gleichgültigkeit der Massen nicht auf, zieht sich nicht in den „Schmollwinkel" zurück, flieht nicht in Drogen

oder Alkohol, nicht in Betriebsamkeit oder Verzweiflung, nicht in Neurose oder Depression oder sonst eine Krankheit, auch nicht in allgemeine Menschheitsliebe, die so bequem ist ...

Er geht seinen Weg, wovon er weiß, daß am Ende das Kreuz auf ihn wartet. Und seine Jünger fordert er auf, in ihrem Leben es genauso zu halten — täglich. Wenn wir das in unsere Situation übertragen, was heißt das?

Nachfolge — jeder nimmt sich und sein Kreuz an

Die Voraussetzung dazu ist: Daß wir uns selbst annehmen, so wie wir sind, als der Mensch, der wir sind. Mit unserer Eigenart, unseren Vorzügen und unseren Mängeln — körperlich, geistig, seelisch; daß wir also niemand anderer sein wollen. Sich selbst annehmen ist nicht so einfach, wie sich das hier sagen läßt. Wie lange braucht man zuweilen dazu, wenn man so seine Erfahrungen mit sich selbst macht? Und wieviele Menschen schaffen das nicht. Sich selbst annehmen, heißt natürlich auf jeder Entwicklungs- und jeder Altersstufe sich annehmen — mit der Mühe der Jugend, wie mit den Beschwerden des Alters ...

Es heißt, das Leben annehmen, wie es ist. Wir alle leben eingebunden in verschiedene Bezüge, mit diesen bestimmten Menschen zusammen, dieser Frau, diesem Mann, diesen Kindern und diesem Nachbarn oder Kollegen ... Es heißt also: nicht aus der Wirklichkeit des Lebens und der Zeit und der eigenen Realität entfliehen in die Möglichkeiten ... nicht sagen: ja, wenn, dann ...

Selbstverständlich ist nicht gemeint, sich mit sich selbst zur Ruhe setzen, als ob alles eigentlich ja in Ordnung wäre. — Das wäre wieder ein grobes Mißverständnis und nicht mit dem Willen Gottes vereinbar.

Sich und das Leben annehmen und bejahen, seinen Beruf ernst nehmen, seine Arbeit richtig machen, die Sorge um die Angehörigen und für sie und ihr Leben annehmen; heißt im heutigen Existenzkampf durchhalten, vom Unglück sich nicht unterkriegen lassen; in Leid, Not, Elend dieser Welt nicht aufgeben; in der Lüge, in Geschwätz, Verleumdung sich nicht zurückziehen und die Welt andern überlassen; es heißt: sich nicht unterkriegen lassen, nicht in Verbitterung machen — im Stil von: „Es hat doch alles keinen Wert".

Eintreten für Gerechtigkeit — mit allen Konsequenzen

Folge: Sein Kreuz auf sich nehmen, sich selbst zurückstellen, schließt ein — muß man nicht sagen, heißt heute besonders — gegen Ungerechtigkeit, Unrecht, gegen das Böse sich wehren, den Mund aufmachen, wo es nötig ist, sich nicht alles gefallen lassen, den Mut haben, für Wahrheit und Gerechtigkeit einzutreten!

Gilt das nicht wieder zuerst für jeden persönlich, gilt es nicht bei den Angehörigen, bei der Jugend, wenn man sieht, wie sich falsche Entwicklungen anbahnen ... in einer Gemeinde, wenn allzu egoistische Kräfte zu wirken beginnen ...? Also den Anfängen wehren!

Wer das tut, der hat sein Kreuz zu tragen, der muß oft genug seine eigenen Interessen zurückstellen, um der Wahrheit und Gerechtigkeit willen tun, was ihm nicht gerade leicht fällt. Er muß dauernd sich selbst korrigieren, um klar zu sehen, ob er das will, was Gott will ... wie Paulus sagt: Wir müssen unser Leben lang lernen, was das ist, was jetzt gut ist und recht.

Und er wird an den Folgen genug zu tragen haben, wenn er für Wahrheit und Gerechtigkeit eintritt. Er wird nicht der Erfolgstyp, den man allgemein bewundert. Aber er hat eines für sich — wie Jesus: er weiß sich eins mit Gott, er tut Gottes Willen.

So ist dieses Wort vom Kreuztragen nicht lebensfeindlich, macht das Leben nicht mies und fade, sondern es verlangt den ganzen Mut eines Menschen. Es ist nur zu leisten aus dem Glauben, daß Gott mit ihm ist, daß Gott nicht mit dem Erfolgsmenschen, nicht mit den stärkeren Bataillonen ist, sondern mit dem, der am Boden liegt und in den Augen der Welt ein armer Teufel ist, dessen Leben aber ein Protest

gegen Ungerechtigkeit, Lüge und jede Art Unmenschlichkeit ist.
Das Wort vom Kreuz tragen fordert uns heraus, in dieser Zeit mit diesen Möglichkeiten unter diesen Umständen zu tun, was Gott will, und also als Christ das Leben zu bestehen. Es fordert uns heraus, weil Gott mit uns ist. Gott selbst fordert uns heraus, er traut es uns zu, weil er bei uns ist.
Freilich — es kommt darauf an, das nicht (nur) zu wissen — sondern im täglichen Leben mühsam Stück für Stück zu vollziehen.
Ein nüchternes, ermutigendes, schöpferisches Wort, das nur einer sagen kann, der es selbst bis zum äußersten gelebt hat.

Franz Reger

Gemeindemodelle

Ein Seminar in Pastoraltheologie an der Universität Regensburg

Die folgende Beschreibung einiger Grundtypen kirchlicher Gemeinden und der gesamte Bericht über ein Seminar „Gemeindemodelle" sollen dazu beitragen, daß die Diskussion über die Gemeindetheologie hinreichend situationsbezogen geführt wird; es sollen aber zugleich praktische Anregungen für eine gezieltere pastorale Praxis gegeben werden. Den Ausgangspunkt dieses Beitrages bildet die Diskussion um Gemeindekirche/Volkskirche in Heft 2 und 3/1975 dieser Zeitschrift. red

Pastoraltheologische Diskussion zu Kirche und Gemeinde ...

Die Diskussion um die Zukunft der Kirche entwickelte sich in neuester Zeit insbesondere um das Begriffspaar Volkskirche — Gemeindekirche. N. Greinachers Feststellung vom Abnehmen der Volkskirche, das eine konsequente Entwicklung zur Gemeindekirche fordere [1], setzte H. Schilling ein engagiertes Plädoyer für die Beibehaltung einer (erneuerten) volkskirchlichen Struktur entgegen [2]. Die im Anschluß an H. Schillings Artikel geführte Diskussion spricht für die Wichtigkeit dieses Problemkreises [3]. Sie hat sehr deutlich gezeigt, wie breit das Spektrum der Meinungen zu diesem Fragenkomplex ist. Manche Aussagen erscheinen zu einseitig, emotional gefärbt und gehen zu wenig auf die eigentlichen Anliegen der jeweiligen Gegenposition ein. Es ist aber unbedingt notwendig, daß die Diskussion möglichst sachbezogen weitergeht. Dazu und darüber hinaus bedarf es insbesondere einer differenzierten Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Situation und Praxis von Kirche und Gemeinden, da sonst die jeweiligen Vorentscheidungen einen zu großen Einfluß ausüben. Die Auseinandersetzung um Volkskirche — Gemeindekirche hat gezeigt, daß gerade die unterschiedliche Deutung der kirchlichen Gegenwartssituation zu konträren Folgerungen führen kann — auch bei nur teilweise unterschiedlichen theologischen Positionen [4]. Während Greinacher einen Mitgliederschwund und den Rückgang des kirchlichen Einflusses auf das gesellschaftliche Leben als erwiesen betrachtet und daraus seine Forderung nach der „Gemeindekirche" entwickelt, spricht Schilling von einem stabilen Mitgliederstand und verbindet damit seine Forderungen für eine reformierte Volkskirche. Die Kirche müsse den Distanziert-Kirchlichen in Zukunft noch besser gerecht werden als heute, etwa durch pastorale Aufwertung und qualitative Verbesserung der Kausalpraxis, 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 (Sozialgeschä-

[1] Vgl. *N. Greinacher*, Die Kirche in der städtischen Gesellschaft, Mainz 1966.

[2] *H. Schilling*, Kritische Thesen zur „Gemeindekirche", in: Diakonia 6 (1975) 78—99.
[3] Vgl. Diakonia 6 (1975) 111—120; 192—206.
[4] Vgl. *N. Greinacher*, Reformierte Volkskirche oder Gemeindekirche?, in: Diakonia 6 (1975) 106.

digte, Behinderte, Kranke, Alte usw.)[5]. Nähere Ausführungen zur konkreten Realisierung dieser Forderungen legt H. Schilling nicht vor. Aufgrund dieses Mangels hat es angesichts des von ihm vorgelegten Aufgabenkatalogs den Anschein, daß die reformierte Volkskirche eine Utopie bleiben muß, da sie unter den gegenwärtigen kirchlichen Bedingungen (vor allem in personeller Hinsicht) nicht verwirklicht werden kann.

... in Einbeziehung der Praxis

Wenn nun aber die Pastoraltheologie die theologischen und anthropologischen Bedingungen christlichen und kirchlichen Handelns zu erforschen, die theoretischen Grundlagen der pastoralen Praxis zu erarbeiten[6] und die Studenten für praktische pastorale Tätigkeiten innerhalb der Kirche auszubilden hat, dann muß sie eben auch zeigen können, wie unter den gegenwärtigen kirchlichen Bedingungen die Praxis aussehen soll. Sie muß also Elemente der Praxis sachgerecht in die Reflexion mit einbringen.

Auf das Problem der Diskussion um die Alternative Volks- oder Gemeindekirche angewandt, bedeutet das eine Berücksichtigung der konkreten Situation in den Gemeinden. Andernfalls besteht die Gefahr einer theoretischen Engführung pastoraltheologischer Überlegungen, die aufgrund mangelnder Integration der Praxis schließlich an der Realität vorbeigehen. Hält man diesen Anspruch für die Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin aufrecht, so erweist sich der traditionelle Seminarstil mit Referaten über Literatur und anschließender Diskussion für die soeben erwähnte Aufgabenstellung dieses Faches als nicht hinreichend ergiebig. Vorbereitung auf kirchliche Praxis kann durch Literaturstudium allein nicht geleistet werden.

Das Seminar „Gemeindemodelle"

Deshalb versuchte das Seminar „Gemeindemodelle" (Leitung Prof. Goldbrunner, Fachbereich Katholische Theologie der Universität Regensburg) im Wintersemester 1974/75 den Kontakt und die Konfrontation mit pastoraler Wirklichkeit in der pastoraltheologischen Arbeit herzustellen.

Die Absicht des Seminars

Das Hauptziel des Seminars war es, die gegenwärtige pastorale Wirklichkeit in ihren vielfältigen Ausprägungen kennenzulernen. Näherhin umfaßte dieses Globalziel folgende Teilbereiche:

— Eine Bestandsaufnahme anhand der Vorstellung von Pfarreien, die sich in ihrem soziologischen Hintergrund, in der Persönlichkeit des Pfarrers und den Konzepten sowie den Methoden der Seelsorge unterscheiden.

— Reflexion und Diskussion über das eingebrachte Material im Hinblick darauf, ob der dargestellte Pfarreityp auf dem Hintergrund sich abzeichnender geschichtlicher Entwicklungen Zukunftschancen hat. Damit hängt die Frage nach der Attraktivität des Priesterberufes eng zusammen.

— Konkrete Überlegungen zur zukünftigen Gestalt pastoraler Wirklichkeit und ihre Konsequenzen für die theologische Ausbildung.

Unter diesen Gesichtspunkten wurden Pfarreien ausgewählt, in denen folgende Akzente überwogen:

Industriepfarrei, Landpfarrei, im Aufbau befindliche Großstadtpfarrei (Trabantenstadt), Pfarrverband, Krankenhauspfarrei und Experimentierpfarrei[7]. Wenn auch diese durch die zeitlichen Möglichkeiten des Seminars begrenzte Auswahl nicht alle Aspekte in vollem Umfang enthält, so scheint sie doch mit wenigen Ausnahmen wegen ihrer Differenzierung in soziologischer und regionaler Hinsicht in hohem Maße einen Querschnitt der Merkmale „normaler" Pfarreien zu beinhalten. Durch die Auswahl der Typen kommen einzelne Charakterzüge der durchschnittlichen Pfarreien klarer zum Bewußtsein.

[5] Vgl. *H. Schilling*, a. a. O. 95.
[6] *J. Goldbrunner*, Inkarnation als Prinzip der Pastoraltheologie, in: *F. Klostermann — R. Zerfaß*, Praktische Theologie heute, München — Mainz 1974, 140.

[7] Im Unterschied zu *N. Nepp* (Hrsg.), Neue Gemeindemodelle, Wien 1971, dem es um die Darstellung avantgardistischer Gemeinden geht, sollte diese Auswahl in etwa den Durchschnitt pastoraler Wirklichkeit treffen.

Die methodische Durchführung

Um die Begegnung mit der pastoralen Wirklichkeit möglichst intensiv zu gestalten, wurde für die sieben Pfarreitypen je ein Pfarrer eingeladen, um vor dem Seminar über seine Arbeit zu berichten. Nach einer Einführungssitzung stellte in den restlichen 14 Veranstaltungen alle zwei Wochen ein Gastreferent seine Gemeinde vor. Der Aufbau dieser Sitzungen war folgendermaßen:
Nach einigen einführenden Dias von der Pfarrkirche skizzierte der Referent in einem kurzen Bericht die Situation seiner Pfarrei und seine Tätigkeit als Seelsorger. Anschließend interviewte ein Seminarteilnehmer den Gast, um die Informationen aus der Selbstdarstellung zu vertiefen. Der Schwerpunkt lag bei der Frage nach dem pastoraltheologischen Hintergrund seiner Arbeit. Das anschließende Plenumsgespräch stand zur Diskussion von Detailfragen zur Verfügung, die weder in der Selbstdarstellung noch im Interview angesprochen worden waren.
In der jeweils folgenden Sitzung wurden in einem Brainstorming die Eindrücke der Teilnehmer gesammelt. Im darauf aufbauenden Plenumsgespräch stand die Herausarbeitung der spezifischen Konturen der Pfarreien und ihrer Problematik im Mittelpunkt. Die Schlußphase dieser Sitzung diente zur Einführung in den nächsten Pfarreityp anhand einschlägiger Literatur durch den Seminarleiter und zur Vorbereitung des Interviews.

Der inhaltliche Ertrag des Seminars

Kirchliche Praxis, wie sie in ihren wesentlichen Grundlinien anhand spezifischer Pfarreitypen vorgestellt wurde, ist prinzipiell von zwei Faktoren geprägt:
— Von der Struktur der Pfarrei: religiös, anthropologisch, ökonomisch und politisch; Bildungsgefälle, Berufsschichten, Einfluß verschiedener Gruppen usw.
— Vom Seelsorger, der hauptberuflich in der Pfarrei tätig ist und dessen Ausbildung, Persönlichkeit, Lebensstil und Seelsorgekonzept weitgehend unabhängig von dieser Pfarrei sind.

Die konkrete pastorale Wirklichkeit einer Pfarrei ist das Ergebnis der Synthese und gegenseitigen Durchdringung dieser beiden Faktoren, wobei der erste ein wesentlich größeres Gewicht haben dürfte.
Im einzelnen ergab sich folgende Charakteristik der vorgestellten Pfarreien:

Industriepfarrei

Die Bevölkerung stammt fast nur aus der unteren sozialen Schicht und ist überwiegend in Betrieben der Schwerindustrie beschäftigt. Die starke körperliche Anstrengung durch den Beruf setzt den seelsorgerlichen Bemühungen des Pfarrers um die Gemeindemitglieder enge Grenzen. Das Ziel der Pastoral in dieser Pfarrei ist die Vermittlung der Botschaft vom Reiche Gottes und die Führung der Menschen zu einem Leben aus einer christlichen Grundhaltung. Aufgrund des hohen Arbeiteranteils in der Bevölkerung sind Sprache und Methode der Seelsorge entsprechend anzupassen, wenn dieses Ziel erreicht werden und die Gläubigen dazu geführt werden sollen, ihre Arbeit in und an der Welt als Heilsdienst zu sehen. Da angesichts der konkreten sozialen Voraussetzungen das Globalziel des Pfarrers hohe Anforderungen an die Mitglieder der Gemeinde stellt, ist sein Bemühen primär darauf gerichtet, daß die Botschaft vom Reiche Gottes wenigstens von einigen Gruppen der Gemeinde ansatzhaft gelebt wird. Das Engagement für die Gemeinde gilt als Kennzeichen dafür, inwieweit ein Fortschritt auf dem Weg zu diesem Ziel erreicht wurde. Da sich der Pfarrer als geistlicher Vater versteht, der für alle Mitglieder der Pfarrei zur Verfügung steht, liegt unter den gegebenen Bedingungen ein Hauptschwerpunkt einer seelsorgerlichen Aktivität beim Gespräch auf menschlicher Ebene, in dem die Menschen das Interesse des Pfarrers an ihren Fragen spüren. Dabei bieten sich in manchen Fällen Ansatzpunkte zur Vermittlung der Botschaft vom Reiche Gottes.

Landpfarrei

Trotz der fortschreitenden Auflösung des früher einheitlich landwirtschaftlichen

Charakters dieser Gegend hält der Pfarrer an der traditionellen Landseelsorge fest, die ihrerseits auf der nahezu geschlossenen Welt eines Dorfes basiert. Als Pfarrherr steht er der Gemeinde autoritativ gegenüber und spricht sie ohne jede Differenzierung als Kollektiv an. Mit diesem seelsorgerlichen Konzept wird dem Wandel in der sozialen Struktur der Pfarrei, in der die Pendler stark zunehmen, in keiner Weise Rechnung getragen. Es besteht die Gefahr, daß durch die Mißachtung der Säkularisierungstendenzen personaler christlicher Glaube lautlos abstirbt, da die Entwicklung einer Pastoral versäumt wird, die sich den Problemen der Menschen in Gegenwart und Zukunft stellt und ihnen gewachsen ist.

Großstadtpfarrei im Aufbau

Diese Pfarrei ist charakterisiert durch die Inselsituation des Kirchenzentrums in einem modernen Wohnviertel. Der Anteil der Studenten und Einzelpersonen unter der überwiegend der gehobenen Mittelschicht angehörenden Bevölkerung ist überdurchschnittlich hoch. Da dieses Gebiet erst seit wenigen Jahren besiedelt ist, fehlt nahezu jede soziale Kommunikation unter den Bewohnern, zumal diese die Wochenenden oft außerhalb der Pfarrei verbringen. Diesen sozialen Bedingungen versucht der Pfarrer zu entsprechen. Da eine Gemeinde als organische Ganzheit noch nicht vorhanden ist, versucht er verschiedene Gruppen an Kirche zu interessieren und innerhalb der gegebenen Möglichkeiten zu aktivieren. Fernziel und Perspektive dieser Arbeit ist eine christliche Gemeinde, die aus der Frohbotschaft Jesu Christi vom Heil lebt. In der Phase des Aufbaus müssen dazu die anthropologischen Grundlagen geschaffen werden. Deshalb liegt hier der Arbeitsschwerpunkt auf einer intensiven Vorfeldarbeit. Durch Gemeinschaftsbildung (Sozialisation) auf menschlicher Ebene, bei der das Kirchenzentrum als Treffpunkt dient, werden wichtige Schritte auf dem Weg zur Selbstfindung des Menschen (Personalisation) geleistet. Sozialisation und Personalisation sind notwendige Vorstufen der Evangelisation und damit des Aufbaus einer christlichen Gemeinde.

Kurort- und Touristenpfarrei

Der Pfarrer steht in dieser Gemeinde vor einer doppelten Aufgabe, nämlich der Seelsorge an der überwiegend im Fremdenverkehrsgewerbe beschäftigten Bevölkerung und an einem stark fluktuierenden Touristenstrom, der nur kurzfristig pastoral ansprechbar ist. Da er seine Aufgabe wesentlich als Dienst an der Einheit in der Gemeinde sieht, konzentriert er seine Aktivitäten auf den Aufbau einer Gemeinschaft mit kollegialer Mitverantwortung der Gläubigen. Durch Glaubensgespräche und Pflege der Kontemplation versucht er seine Glaubenserfahrungen den Mitgliedern der Pfarrei weiterzugeben und sie zur Eucharistiefeier als dem Ziel seines seelsorgerlichen Wirkens zu führen.

Pfarrverband

Die wegen des Priestermangels steigende Zahl nicht mehr besetzter Pfarrstellen zwingt zur Zusammenlegung kleinerer Pfarreien zu einem Pfarrverband. Der hier vorgestellte Pfarrverband umfaßt sechs solcher Pfarreien. Seine Leitung erfolgt durch ein Team von haupt- und nebenamtlichen Kräften, die sich um den Pfarrer als dem Teamleiter gruppieren. Aufgrund dieser Struktur sieht sich der Pfarrer als Integrator in Leitungsteam und Gemeinde, der allen Gläubigen als geistlicher Gesprächspartner zur Verfügung steht. Parallel zur kollegialen Leitungsstruktur im Team versucht der Pfarrer die Gläubigen zu einem bewußten Christentum zu führen, damit sie die Sendung des allgemeinen Priestertums erfüllen und in eine personale Beziehung mit Gott eintreten können.

Krankenhauspfarrei

In der Sondersituation des Krankenhauses versucht der Pfarrer das normale religiöse Leben der Patienten zu fördern, damit sie zumindest in einem Bereich die vertraute Atmosphäre ihres Alltags erleben. Da aufgrund der physischen Behinderung die individuelle Zuwendung zu den Kranken

Priorität hat, geschieht Glaubensvermittlung überwiegend im persönlichen Gespräch zwischen Seelsorger und Patient. Durch die Erfahrung der Begrenztheit menschlichen Lebens in der Krankheit steht die Hilfe zur Sinnfindung an der Spitze der Gesprächsinhalte.

Experimentierpfarrei

Während bei den oben dargestellten Gemeindemodellen in der Regel der Schwerpunkt seelsorgerlichen Wirkens eine Reaktion auf die vorgefundene Situation ist, stellt die Experimentierpfarrei eine Besonderheit dar. Ihr Charakter ist entscheidend von den Persönlichkeiten des Pfarrers und seiner engsten Mitarbeiter im Leitungsteam geprägt. Seine Funktion läßt sich mit der eines Initiators umschreiben, der das Wagnis auf sich nimmt, die Gemeinde, deren Mitglieder überwiegend dem gehobenen Mittelstand angehören, auf Neuland zu führen. Da in diesem konkreten Fall Mitgliedschaft in der Gemeinde faktisch eine Entscheidung für diesen Pfarrer und sein Verständnis von Seelsorge darstellt, geht hier ein Wandel von einer Lokal- zur Personalpfarrei mit freiwilliger Mitgliedschaft vor sich. Ziel der Pastoral in dieser Gemeinde ist die Verkündigung des Glaubens in der Form der Umsetzung von (moderner) Theologie. Ihren Ort hat diese Verkündigung des Glaubens im Gottesdienst, der der Kristallisationspunkt aller seelsorgerlichen Tätigkeiten in dieser Gemeinde ist.

Zusammenfassend läßt sich folgendes Fazit dieses Seminars ziehen:

1. Die positive Gesamtbeurteilung und der Wunsch der Studenten nach Wiederholung in einigen Semestern zeigt ein starkes Bedürfnis nach praxisorientierten Bausteinen innerhalb der theologischen Ausbildung.
2. Die Vorstellung verschiedener Gemeindemodelle in dieser Form fördert in hohem Maße eine realistische Sicht der pastoralen Wirklichkeit in all ihren Differenzierungen. Aufgrund der Vielfalt der Typen kann der Student seine eigenen Fähigkeiten besser einschätzen und durch theoretische Überlegungen zum gebotenen Material eine reflektierte Praxis vorbereiten.
3. Die große Zahl der Modelle bietet dem einzelnen Seminarteilnehmer durch die Möglichkeit der Identifikation Klärung seiner Berufsabsichten und Motivation für pastorale Tätigkeiten.
4. Im Hinblick auf die Diskussion um die Gemeindekirche zeigt das Ergebnis, daß eine differenzierte Bestandsaufnahme der pastoralen Praxis notwendig ist, da sie als Korrektiv die theoretischen Überlegungen zu größerer Realitätsnähe zwingen kann. Von daher läßt sich das Gespräch um die Zukunft der Kirche nicht völlig auf die Alternative Volks- oder Gemeindekirche reduzieren. Der Vielfalt der Modelle in der Gegenwart wird auch eine Vielfalt seelsorgerlicher Konzepte in der Zukunft entsprechen.

Günter Biemer

Christliche Basisgruppe an einer höheren Schule

Der folgende Beitrag zeichnet den Erfahrungsbericht nach, den Manfred Vonier *in seinem Buch „Schüler fragen nach Jesus. Modell einer christlichen Schülergruppe" (Verlag R. Brockhaus, Wuppertal 1975, 112 Seiten) gibt. Damit soll ein Anstoß für eine Realisierung von „Schulgemeinden" gegeben werden, wie sie auch der Grazer Bischof Johann Weber in seinem Beitrag über Ziele und Methoden kirchlicher Jugendarbeit gerade in der heutigen Zeit für notwendig hält.* *red*

Zum Inhalt:

Am Hermann Hesse-Gymnasium in Calw, Schwarzwald, zeigten sich im Religionsunterricht die bekannten Phänomene der Abmeldequoten, des Desinteresses usw. Eine neue Referendarin lädt einen der Schüler der 11. Klasse zu religiösen Freizeiten der SMD (d. h. evangelische Studentenmission in Deutschland) ein. Bei einer weiteren religiösen Freizeit der eng-

lischen Fackelträgerbewegung in Capernwray Hall trifft er mit einem seiner Mitschüler und dem Verfasser des Buches zusammen. — Zwei Schülerinnen des Gymnasiums kommen zu gleicher Zeit auf SMD-Freizeiten „zum Glauben". Im Herbst 1968 gründen der Verfasser, der sich als Studienreferendar an das Hesse-Gymnasium nach Calw versetzen ließ, die vier genannten Schüler zusammen mit drei weiteren Freunden eine Religionsarbeitsgemeinschaft, die im Unterrichtsstil den regulären Religionsunterricht ergänzen soll. Direktor und Religionslehrer stimmen dem Unternehmen zu. Die wöchentliche Zusammenkunft am Donnerstag in der Mittagszeit zwischen dem Vor- und Nachmittagsunterricht findet zunächst in der Schule, später in einem eigenen Raum statt, der von der landeskirchlichen Gemeinschaft der süddeutschen Vereinigung zur Verfügung gestellt wird. Die Gruppe wächst auf 20 bis 30 Schüler an, und die Gastgeber finanzieren den Anbau eines zweiten Raumes. Zum allgemeinen Gruppentreff am Donnerstag kommen etwa zweimonatliche Wochenendfreizeiten, die von erheblicher Bedeutung für die Formierung der Gruppe werden, sowie das „Mittagsgebet" an Dienstagen, zu dem nur einige kommen und das sich zur „Mitarbeiterstunde" entwickelt. — Special meeting, d. h. sonntägliche Mitarbeiterzusammenkünfte, finden ab März 1970 dreimal im Schuljahr statt und dienen der geistlichen Standortbestimmung des Unternehmens, der Rückschau und Vorplanung.

Die CSG (Christliche Schülergruppe) erfreut sich in Lehrerkreisen des Wohlwollens. Im schülerpolitischen Bereich wirkt sie sich vor allem dadurch aus, daß ihr die begabtesten Leute des Gymnasiums angehören, die zugleich führende Positionen in der Schülerverantwortung innehaben. „Begabte Schüler mit Interesse für Politik und Verantwortungsbewußtsein für die Schule engagierten sich als Christen in der Schulpolitik. Dabei kamen christliche Grundprinzipien zum Tragen: Kompromiß- und Versöhnungsbereitschaft, sachbezogene Arbeit in nüchternem, realistischem, utopielosem Stil. In unserer Gruppe geschah Einübung in Kritik und Selbstkritik, unseren Leuten merkte man die daraus resultierende Ehrlichkeit und Geradlinigkeit an. Das kam einer konsequenten Politik zugute ... Die Linken konnten ihre Emotionen nicht immer unter Kontrolle bringen und wollten es oft auch gar nicht. Sie suchten den Konflikt, und als sie ihn nicht fanden, so wie sie es sich ausgedacht hatten, verdrehten sie die Tatsachen" (34).

Über eine Diskussion in der Schülerzeitung fand die CSG den Weg zu Vortrags- und Diskussionsabenden in der Öffentlichkeit der Stadt. Sie engagierte sich in der Vorbereitung für die Evangelisation der Evangelischen Allianz und war bei der Podiumsdiskussion des Calwer Kirchentags von 1970 beteiligt.

In eine neue Phase trat die Gruppe, als ihr bisheriger Leiter, der Verfasser des Büchleins, versetzt wurde, und eine Schülerin die Leitung übernahm. Inzwischen finden Freizeittreffen mit Ehemaligen statt und Schüler, die die Alterszulassungsgrenze von 15 Jahren noch nicht erreicht haben, haben sich ihrerseits zu einer Gruppe zusammengeschlossen.

Zu den Zielvorstellungen:

„Die individuelle Führung Gottes mit der Gruppe zu verstehen — das versuchten wir in Calw zu lernen. So wagten wir auch öfters Neues, weil Gott ja mit uns in Bewegung war ... Hohen Kurswert genossen bei uns auch die Begriffe ‚Absichtslosigkeit', ‚Gelassenheit', ‚Staunen', ‚Einfalt', ‚Führen- und Wachsenlassen' ... Das Bewußtsein, von der Gnade Gottes abhängig zu sein, verließ uns nie, und das bewahrte uns vor der Versuchung, eigenmächtig zu handeln ... Es war der Geist, der trieb ... Wir sprachen nicht nur von *Ganzheitlichkeit,* sondern auch von *Ganzhingabe* ... — Vielleicht das Wichtigste an der CSG war die Atmosphäre des Vertrauens, die unter uns herrschte. Hier stoßen wir auf das tiefste Geheimnis geistlicher Gemeinschaft; da läßt sich nichts mehr machen, da heißt es nur noch vorleben in Treue und Demut ..." (63—65).

Zu den Inhalten:

„Im Laufe der Jahre behandelten wir eine Fülle von Themen: Römerbrief (1969); Bergpredigt; Abraham, Jakob, Joseph, Mose; wer und wo ist Gott? Kindererziehung, Rauschgift, christliche Existenz: Frustration oder Lebensentfaltung (1970); ausgewählte Psalmen, Begründung des Glaubens, Einsamkeit, Demut, Atheismus ... Kirchengeschichtliche Reihe: Origenes, Augustin, Franz von Assisi, Zinzendorf, Wesley, Hudson Taylor, Blumhardt, Bonhoeffer; Bibeltexte nach freier Wahl (1973)“ (39 f).

Methoden:

„Die Art des Erarbeitens und Darbietens variierte: Referat allein; Referat und kurze Andacht; Fragen als Einleitung, dann Gespräch; Stille Zeit — Zusammentragen der Gedanken; Einleitung eines Schülers, Ergänzungen aller; Gespräch, Ausleitung eines Schülers; Verteilen von Bibelstellen an alle, Zusammentragen; ... Platte hören; exegetisieren; paraphrasieren; aktualisieren; ... So bunt wie Menschen, so reichhaltig die Stile, Formen und Methoden“ (40 f).

Zur Beurteilung:

„Dieses Buch ist nicht am Schreibtisch ‚ausgedacht‘ worden, dies ist die Darstellung eines Stückes Praxis ...“ (3). Das ist ein unschätzbarer Vorteil. Er reiht das Buch in das literarische Genus der Erfahrungsberichte mit Zeugnischarakter ein. Es steht damit in einer positiven Spannung zu empirisch-analytischen Untersuchungen, wie etwa der von *Norbert Havers*. Es ist betont bekenntnishaft und von einem Erfahrungszeugen geschrieben, nicht aus der objektivierenden Distanz des Beobachters. Dabei sind dennoch die entsprechenden anthropogenen und soziokirchlichen Faktoren berücksichtigt, wie etwa „das gute geistliche Hinterland des Kreises Calw“ (13), die eindeutige, ja einseitige Bevorzugung hochbegabter Schüler (24, 34, 77 u. ö.), die Kooperationsfreundlichkeit des Lehrerkollegiums und der verschiedenen kirchlichen Instanzen u. a.

Die theologische Richtung, die die Konzeption des Buches und damit die Arbeit der CSG kennzeichnet, ist evangelikal. Der sicher nicht zufälligen Hintanstellung ekklesiologisch-sakramentaler Aspekte entspricht die Betonung der subjektiv-bewußten „Bekehrung“ als das „zum-Glauben-kommen“: „Bei allen äußeren Unterschieden geht genau hier der Trennungsstrich durch die Christenheit, zwischen denen, die wissen, daß sie sich Christus bewußt zugewendet haben, und solchen, die darüber Betrachtungen anstellen und in der Kirchenzugehörigkeit stecken bleiben“ (75). Daß es dazu weitere Alternativen gibt, ist bekannt, wird aber in der impliziten Theologie bzw. Theorie des Buches nicht erörtert.

Eher enthusiastisch als realistisch oder doch nur auf eine lokal begrenzte Realität bezogen erscheint die Überzeugung des Verfassers: „Schüler und Studenten fragen nach Jesus Christus, suchen und finden, lieben und erkennen ihn. Und er erscheint ihnen auf verschiedene Weise in neuer Schönheit, neuem Glanz, aber immer so, daß er der Herr ist, dem wir Gehorsam schulden“ (83). In diesem Zusammenhang ist wohl auch der Titel des Buches zu beurteilen.

In welchem Sinn kann — wie der Untertitel sagt — die CSG Modell sein? „Nichts läßt sich so wiederholen, nichts läßt sich als Regel dynamischer Gruppenarbeit schwarz auf weiß nach Hause tragen. Jede Gruppe findet ihren eigenen Weg. — Doch beim Erzählen von Gottes großen Taten an und mit einzelnen und ganzen Gruppen geschieht Erweckung der Herzen, Ansporn zum gehorsamen Tun“ (7). — Nicht um ein Modell geht es, um die reduzierte Darstellung der Wirklichkeit in einem Abbild, das die formalen Gesetzmäßigkeiten erkennen und anwenden hilft. Es geht vielmehr um ein Beispiel, um ein Vorbild, um einen Impuls. Das Modellhaft-theoretische ließe sich erst in der Reflexion dieses Beispieles herausheben: eine christliche Basisgruppe aus Schülern und Lehrern, die sich dem bewußten Versuch der Leitung des heiligen Geistes aussetzt, die sich um Reflexion und Erfahrung des

Evangeliums bemüht, die daraus das eigene, das schulpolitische und — in begrenzter Weise — das öffentliche Leben zu gestalten sucht.
Die Bedeutung des Buches liegt einmal darin, daß es Erfahrungen in einem Bereich veröffentlicht, der von großer Wichtigkeit für die Religionspädagogik ist, daß es zudem ein gelungenes Experiment zugänglich macht, das Ermutigung gibt. Vor allem zeigt dieses Buch, daß auch im Einzugsbereich der Schule Glaubensweitergabe auf Erfahrungsbasis möglich ist.
Es hat sich auch im Bereich der Hochschulveranstaltung, zumindest in meinem eigenen Erfahrungsbereich, gezeigt, daß in ganzheitlichen Lebens- und Lernprozessen, wie sie in Wochenendseminaren und Arbeitswochen veranstaltet wurden, nicht nur Theologie und Glaube zusammenkommen, sondern auch entscheidend neue erkenntnisleitende Interessen für die Theologie und Religionspädagogik grundgelegt werden. Die Segmentierung von Erziehungs- und Lernprozessen, von kognitiven und emotionalen bzw. psychomotorischen Lernebenen ist im praktischen Bereich von Schule und Hochschule schädlich.

Maria ter Steeg

Gläubige Atmosphäre durch eine pastorale „Fernsehgemeinde"

In den Niederlanden hat jede Kirchengemeinschaft im Radio und Fernsehen eine bestimmte Sendezeit, deren Umfang sich nach der Anzahl der Kirchenmitglieder richtet. Die Sendungen der Katholischen Kirche sind der KRO (Katholieke Radio Omroep) in Hilversum durch die niederländischen Bischöfe anvertraut worden.
Durch diese Sendezeit wurde es der Katholischen Kirche ermöglicht, nach Absprache zwischen den Bischöfen und der KRO, im Jahre 1974 ein neues pastorales Projekt zu starten: die Fernsehpastoral (omroeppastoraat).
Die Arbeit der Fernsehpastoral ist in einer durchschnittlichen niederländischen Gemeinde in Amersfoort beheimatet, näher gesagt, in einem traditionell anmutenden Kirchengebäude. Für diese Gemeinde wurden 1974 neben den beiden vorhandenen Pfarrern zwei Priester des Erzbistums Utrecht ernannt, sowie eine Pastoralassistentin mit voller theologischer Ausbildung. Sie sollten sich der speziellen Aufgabe widmen. Dieses Team — Jan ter Laak, Jach de Valk und Maria ter Steeg — wird von der KRO in Hilversum begleitet durch Herrn J. Reuten.
Zweimal im Monat wird von der „Fernsehgemeinde" in Amersfoort die Eucharistiefeier ausgestrahlt. Im Anschluß daran werden die Zuschauer eingeladen, mit dem Team telephonischen Kontakt aufzunehmen, sofern sie das Bedürfnis nach einem pastoralen Gespräch haben. An den betreffenden Sonntagnachmittagen werden durch das Team durchschnittlich 80 Telephongespräche geführt. Auch während der Woche werden rund hundert telephonische Gespräche verzeichnet. Außerdem erhalten die Mitarbeiter wöchentlich etwa 50 Briefe, die persönlich beantwortet werden.
Bevor diese feste „Fernsehgemeinde" bestand, sendete KRO an den Sonntagen abwechselnd die Eucharistiefeiern aus verschiedenen Gemeinden des Landes. Dadurch, daß ein Großteil der Eucharistiefeiern im Fernsehen nun an eine feste Gemeinde und an feste Personen gebunden ist, hat sich eine größere Wiedererkennung und tiefere Vertrautheit für die Zuschauer entwickelt. Darüberhinaus ist die Möglichkeit eines Dialogs zwischen der Fernsehgemeinde und den Zuschauern entstanden. Aus diesem Dialog gewinnt das Team der Gemeinde wieder die Themen für die Verkündigung.
Außer in den Sendungen am Sonntagmorgen kommen die Mitarbeiter des Teams auch in anderen Radio- und Fernsehprogrammen zu Wort. So hat die Fernsehgemeinde z. B. am Samstagabend eine feste Rubrik von 5 Minuten, wo nicht die liturgische, sondern die pastorale Seite ihrer Arbeit sichtbar wird. In jeder Woche erscheint auch ein Beitrag im KRO Pro-

grammblatt „Studio". Im Nachtprogramm der KRO von Sonntag auf Montag ist immer jemand vom Team bereit, um telephonisch pastorale Gespräche mit Hörern zu führen. Die Kontaktschwelle zum Team ist relativ niedrig. Zuschauer und Hörer können anonym Hilfe bei den Mitarbeitern des Teams suchen; die Mitarbeiter wohnen weit weg, sind ihnen aber durch das Medium Fernsehen vertraut.

Die Fernsehgemeinde richtet sich vor allem an die große, suchende Gruppe der Mitte unter den Katholiken und versucht, für sie ein positives und gläubiges Klima zu schaffen. In einer solchen gläubigen Atmosphäre können Veränderungen, die auf gesellschaftlichem und kirchlichem Gebiet notwendig zu sein scheinen, auf fruchtbare Weise verarbeitet werden. Unter den Zuschauern der Sendungen der „Fernsehgemeinde" ist die Gruppe der Älteren (von über 50 Jahren) stark vertreten. Aber auch jüngere Menschen, und auch Nichtkatholiken, wenden sich häufig an die Fernsehgemeinde, um über das zu sprechen, was sie in ihrer gläubigen Existenz bewegt.

In allen Sendungen wie in der persönlichen Hilfe wird versucht, den Menschen zu helfen, eine deutlichere Sicht auf ihr eigenes Leben zu bekommen. Die „Fernsehgemeinde" versucht, einen ehrlichen und realistischen Glauben anzubieten, in einer verstehbaren Sprache formuliert. Die Vertrauensbasis, die durch das Medium Fernsehen mit den Zuschauern aufgebaut wird, ist die Basis, auf der das pastorale Gespräch danach stattfindet.

Glosse

Ferdinand Klostermann

Neuer „politischer Katholizismus"?

Die stärkere Zuwendung zu gesellschaftspolitischen Problemen, die im Anschluß an die Österreich-Synode, den Österreichischen Katholikentag und das Volksbegehren der Aktion Leben erfreulicherweise auch in der Kirche von Österreich zu beobachten ist, hat auch ihre bedenklichen Aspekte. Auf sie aufmerksam zu machen ist das Ziel dieser Glosse. — Über die unverzichtbare Aufgabe der Kirche gegenüber der Gesellschaft siehe den Leitartikel dieses Heftes. *red*

Die österreichische Kirche hat schon seit 1945 im politischen Bereich zurückhaltender agiert als die Kirche in der BRD, in der bis in die jüngste Zeit Wahlhirtenbriefe veröffentlicht wurden [1]; auch für die bevorstehenden Bundestagswahlen werden schon kirchliche Aktivitäten angekündigt. Österreichische Bischöfe hingegen lehnen weiterhin Wahlhirtenbriefe ausdrücklich ab [2]. Prominente österreichische Katholiken unterscheiden deutlich zwischen Kirche und Katholizismus, der „heterogen" sei und sich in vielen Katholizismen darstelle: „Ein bekennender Katholik kann bekennender Sozialist sein, solange der Sozialismus keine Gegenkirche ist"; ebenso könne ein Katholik aber auch ein „Nationaler" im liberal-konservativen Sinn sein [3]. Die Österreichische Volkspartei hat von Anfang an auf das „C" verzichtet; sie betont wohl ein Nahverhältnis zur Kirche, beansprucht aber selbst keinen „Alleinvertretungsanspruch" und will sich nicht auf die Kirche, sondern auf politische Argumente stützen [4].

Das gemeinsame Leid von ehemaligen politischen Gegnern unter der nationalsozialistischen Unterdrückung hat diese Entwicklung nicht wenig gefördert und eine Wiederherstellung jener unseligen und verhängnisvollen Verbindung von Kirche und Tagespolitik in der Zwischenkriegszeit verhindert, die ganze Schichten des Volkes der Kirche entfremdet und Wunden hinterlassen hat, die bei manchen Menschen der

1 Hirtenbrief der Bischöfe Bayerns zur bevorstehenden Landtagswahl: Kathpress v. 21. 10. 1974, n. 245,6 f; Kathpress-Information v. 25. 10. 1974, n. 242,4 f; Wahlerklärung der Bischöfe von Nordrhein-Westfalen: Kathpress v. 18. 3. 1975, n. 64,6.

2 Kathpress v. 17. 2. 1975, n. 39,1 f. und Kathpress-Dokumentation v. 31. 12. 1975 n. 300,2 f.

3 Kathpress v. 11. 4. 1975, n. 84,1.

4 Kathpress v. 14. 4. 1975, n. 86,4.

älteren Generation bis heute noch nicht völlig vernarbt sind. Wenigstens offiziell hat sich die Kirche in Österreich, weithin auch in der BRD, von parteipolitischen Fesseln befreit, und auch ihr Verhältnis zu den sozialistischen Parteien konnte sich im großen und ganzen positiv entwickeln.

In letzter Zeit ist nun auch in Österreich nicht nur eine Repolitisierung katholischer Verbände, etwa des österreichischen CV, festzustellen, der Maßnahmen gegen Mitglieder in Aussicht stellte, die die derzeitige SPÖ-Regierung unterstützen [5], sondern auch kirchliche Amtsträger betonen, vor allem im Zusammenhang mit der Diskussion um die Fristenlösung, wieder stärker den Weltauftrag und das politische Engagement nicht nur der einzelnen Christen, sondern auch der Kirche als ganzer [6]. Solche Mahnungen sind natürlich nur zu berechtigt, soweit sittliche Grundwerte gefährdet sind, gegenüber Menschen, die die Kirche in die Sakristei zurückdrängen wollen, und gegenüber Christen, die Glaube und politische Verantwortung überhaupt trennen möchten [7]; sie werden aber zum mindesten mißverständlich, wenn man betont, nicht nur die einzelnen Katholiken, sondern auch die Kirche selbst sollte sich nicht scheuen, die Hände im politischen Geschehen schmutzig zu machen: es müsse einfach riskiert werden, sich den momentanen Auseinandersetzungen zu stellen, auch auf die Gefahr hin, später einmal etwas zurücknehmen zu müssen, in einen Irrtum zu geraten, ja sogar eine seelsorgliche Situation zu belasten [8]. Solche „Irrtümer" sind freilich leichter getan als später wieder gutgemacht. Zu schnell ist man dann bei subkutanen Wahlempfehlungen: Christen müßten sich „am weltanschaulichen und ethischen Profil der Parteien orientieren" [9]. Tatsächlich nahm der Innsbrukker Diözesanlaienrat zur letzten Nationalratswahl Stellung und forderte mit Hinweis auf mit hauchdünner Mehrheit der Regierungspartei beschlossene Gesetze die Katholiken auf, „zur Wahl zu gehen und dabei aus christlichem Gewissen ihre Entscheidung zu treffen" [10]. Ja man spricht schon von wesentlichen Änderungen im Verhältnis Kirche und Staat bzw. Kirche und Regierungspartei und fordert eine deutlichere Abgrenzung vom „weltanschaulichen Gegner" [11].

In diesem Zusammenhang scheinen uns auch Vorschläge bedenklich, die eine Arbeitsteilung zwischen der Katholischen Aktion und den Arbeitskreisen der Pfarrgemeinderäte vorsehen: diese und andere katholische Gruppierungen sollten ihre bisherigen (katholisch-pastoralen) Aufgaben weiter wahrnehmen, jene solle ihre wichtigste Aufgabe in der Erfüllung des gesellschaftspolitischen Apostolats sehen. Das könnte nämlich zu einer bedenklichen Politisierung der Katholischen Aktion führen und diese zum „politischen Arm" der Kirche machen, als der ehedem die christlichen Parteien gesehen wurden. Die Gefahr ist bei manchen Menschen in manchen Gliederungen ohnedies gegeben [12].

Dabei verdient Beachtung, daß zur gleichen Zeit namhafte Politiker von der Kirche mehr gesellschaftspolitische Aktivität verlangen; ein weiterer Rückzug im Bereich der Bildungs- und Kulturpolitik wäre verhängnisvoll [13]. Der Bundesparteiobmann der ÖVP glaubte die Kirche vor der „Theorie der Äquidistanz" warnen zu müssen und forderte einen neuen „politischen Katholizismus" vom Standpunkt der Kirche; ohne ihn würde die Kirche als gesellschaftliche Kraft versickern; kirchliche Organisationen hätten sich dorthin zu orientieren (!), wo Prinzipien und Ausformungen den Katholiken näher stünden; sollte diese Partei die ÖVP sein, könne dies ihm in seiner Eigenschaft als Parteiobmann nur recht sein; er sei nicht für eine katholische Partei, könne sich aber eine Stärkung der katholischen Vorstellungen mit den sich daraus ergebenden Konsequenzen vorstellen; der politische Katholizismus müsse

5 Kathpress v. 30. 5. 1975, n. 122,1.
6 Kathpress v. 9. 7. 1975, n. 156,2.
7 Kathpress v. 8. 9. 1975, n. 207,1.
8 Kathpress v. 29. 10. 1975, n. 251,1 f.
9 Kathpress v. 29. 10. 1974, n. 251,2; v. 17. 2. 1975, n. 39,1; v. 13. 3. 1975, n. 60,2 f.
10 Kathpress v. 23. 9. 1975, n. 220,2.
11 So im Mittagsjournal des 27. 12. 1975 (ORF); vgl. Herder Korrespondenz 30 (1976) 13.
12 Kathpress v. 28. 11. 1975, n. 276,2 f.
13 Kathpress v. 27. 10. 1975, n. 249,1.

sich vor allem an der Basis entwickeln [14]. Daß dabei eine gewisse Presse dem „alten (politischen) Katholizismus" nachweint, ist verständlich [15].

Dazu kommt in der BRD wie in Österreich, von Italien gar nicht zu reden (s. die Absetzung des Erzbischofs Baldassari von Ravenna [16]) die praktische Diskriminierung von „links" stehenden, „sozialistisch" eingestellten oder engagierten Katholiken oder gar kirchlichen Amtsträgern im Namen der „notwendigen" Loyalität; jegliche politische Abweichung von der gewohnten CDU/CSU, ÖVP- oder DC-Politik wird gern als kommunistische Infiltration oder Unterwanderung diffamiert; bei kirchlichen Angestellten scheut man vor Kündigungsdrohungen nicht zurück (Beispiele sind auch aus Österreich bekannt), während man über offene Mißbräuche und Verletzungen der theoretischen parteipolitischen Neutralität der Kirche, etwa über die — erfreulicherweise seltene — parteipolitische Propaganda im Zusammenhang mit gottesdienstlichen Veranstaltungen und über massive Wahlpredigten, großmütig hinwegsieht [17]. — Es ist auf diesem Hintergrund nicht sehr glaubwürdig, wenn man den sozialistischen Parteien vorwirft, sie hätten kaum namhafte Katholiken an führenden und einflußreichen Stellen und seien schon deshalb für Katholiken nicht wählbar.

In Zeiten und Regionen, in denen man es weithin noch mit unmündigen Bürgern und Christen zu tun hatte, die selbst noch nicht fähig waren, sich sachkundig zu informieren und eine Meinung zu bilden, und in denen auch die christlichen Kirchen selbst noch eine ganz andere Stellung in der Gesellschaft inne hatten, mag es mitunter zweckmäßig gewesen sein, daß kirchliche Amtsträger auch in politischen Fragen für die ihnen Anvertrauten dachten und redeten und ihnen gewisse Entscheidungshilfen gaben. Heute sind diese weithin selbst imstande, sich zu informieren und Gründe und Gegengründe abzuwägen; auch sind sie sensibel für die Autonomie der irdischen Wirklichkeiten und für Kompetenz und Inkompetenz der Kirche und ihrer Amtsträger [18].

Tatsächlich werden politische Einflußnahmen der Kirchen immer peinlicher empfunden und erweisen sich immer mehr als völlig wirkungslos. Dennoch können Versuche, das Rad der Geschichte zurückzudrehen, zu verhängnisvollen Klimaverschlechterungen führen und Dialog und Argument wieder durch Emotionen auf beiden Seiten ersetzen.

Umsomehr verdienen maßgebende Stimmen, die einen Kollisionskurs verhindern wollen, Dank. So haben auch noch in jüngster Zeit Bischöfe erklärt, sie seien an einer Störung oder auch nur Verschlechterung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat oder auch nur zwischen Kirche und SPÖ in keiner Weise interessiert [19], und namhafte Vertreter der SPÖ, der Kirche sei es selbstverständlich unbenommen, ihre Meinung frei zu äußern, sie könne diese nur nicht allen Staatsbürgern aufzwingen; auch der österreichische Bundeskanzler erklärte, unterschiedliche Auffassungen zwischen Kirche und Sozialdemokratie seien noch „kein Malheur"; im übrigen sei die Sozialdemokratie kein Religionsersatz [20]. Unmißverständlich stellte der Vorsitzende der Österreichischen Bischofskonferenz in seiner jüngsten Silvesteransprache fest: Vielleicht seien manche an einer Konfrontation zwischen Kirche und Staat interessiert, die Kirche und die verantwortlichen politischen Kräfte in diesem Land seien es nicht; die Kirche werde deswegen „kein stummer Diener des Staates sein", sondern reden, wo sie reden muß; aber sie werde „nicht gegen den Staat zu Felde ziehen, der auch ihr Freiheit und Frieden garantiert. Und sie wird nicht Verbündeter einer oder Gegner einer anderen Partei sein. Die Zeit eines politisierenden Katholizismus, einer politisierenden Kirche mit Wahlhirtenbriefen und

14 Kathpress v. 9. 12. 1975, n. 284,2.
15 Die Presse vom 6./7./8. 12. 1975, 3.
16 Kathpress v. 1. 12. 1975 n. 278,4: „Der Papst hat von mir verlangt, daß ich aus gesundheitlichen Gründen den bischöflichen Dienst in Ravenna frischeren Kräften überlassen soll, und ich habe mit ja geantwortet."
17 Vgl. Zweierlei Maß, in: Imprimatur 8 (1975) 129—131.
18 Pastoralkonstitution, Art. 36, 51, 56, 75.
19 Kathpress v. 6. 11. 1975, n. 257,1.
20 Kathpress v. 11. 11. 1975, n. 261,2.

Wahlempfehlungen ist vorbei. Aber die Kirche wird wieder die Gläubigen an ihre politische Verantwortung erinnern, wo sie politisch auch stehen, an die Verantwortung, die der einzelne dafür trägt, welche Politik in einer Partei und welche Politik in Österreich gemacht wird" [21].

Leserbrief

Ludwig Bertrand Riedl

Ehescheidung — nicht die Vollkommenheit Christi

Zum Beitrag von R. Hotz, Ist kirchliche Ehescheidung möglich? *

Im Vorspann zum Beitrag von Hotz haben wir darauf hingewiesen, daß das orthodoxe Verständnis vom „Tod der Ehe" auch für unsere Diskussion um Unlöslichkeit und Ehescheidung einen entscheidenden Aspekt beitragen könnte. Obwohl im folgenden Leserbrief keine neuen Aspekte zur Lösung der Problematik um Ehe und Ehescheidung beigebracht werden, veröffentlichen wir diese Zuschrift eines in Chile wirkenden Theologen, da die Besinnung auf das von Jesus eigentlich Gewollte immer wieder die Mitte aller Überlegungen bilden muß und da die von Riedl vorgetragene Interpretation des biblischen und kirchlichen Verständnisses wohl entscheidend dazu beiträgt, daß z. B. auch in der Frage der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten nichts weiterzugehen scheint. — Die beiden wichtigsten Punkte, die hier zu klären wären, sind wohl das Verständnis des „Naturgesetzes" sowie die Frage, ob ein „verlorener" Ehepartner aus einer schlechthin zerrütteten Ehe, der nun in einer neuen Verbindung lebt, eine gute Ehe führt, mehrere Kinder hat und diese im christlichen Geist zu erziehen sucht, mit einem verlorenen Schaf verglichen werden kann und ob hier die Liebe als Materie des Sakramentes zur Rückkehr zum ersten Partner zwingt oder u. U. zum Verbleiben in der zweiten Ehe. *red*

Zwei Aussagen des Artikels möchte ich kritisch untersuchen:

1. P. A. Gommenginger wird zitiert: „Jesus gibt in seinen Ausführungen über die Ehescheidung kein Gesetz." Ebenso wird Ratzinger zitiert: „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."

Dazu ist doch zu sagen, daß Jesus seine sittlichen Forderungen, mit denen er die sittlichen Auffassungen der damaligen Juden „verbessert" oder „zurecht"-weist, unter den gemeinsamen Nenner stellt: „Wenn euere Gerechtigkeit nicht weitaus größer sein wird als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, werdet ihr nicht ins Himmelreich hineinkommen" (Mt 5,20). Die Formulierung: „...ich aber sage euch..." (Mt 5,32 u. a.) ist keine bloße Empfehlung, sondern ein Gebieten eines neuen Begriffes von Vollkommenheit, der alle verpflichtet unter Androhung des Ausschlusses aus dem Himmelreich, also auch aus der Kirche.
Jesus geht wohl damit „hinter die Ebene des Moses-Gesetzes, zu den Ursprüngen zurück" (Mt 19,8). Aber die Grundlage, auf die er zurückgreift und auf die er sich stützt, ist noch viel stärker Gesetz — nicht umgebogen „wegen der Härte" — oder Schwäche — der Menschen (Mt 19,8): Es ist das Naturgesetz des Menschen, das der Schöpfer Gott in seine Natur gelegt hat, damit sie vollkommen sei. Die Vollkommenheit ist nicht bloß Gesetz Christi, sondern auch der Wille des Schöpfers, also Ursprungsgesetz: der Mensch sollte „Abbild und Gleichnis Gottes" sein (Gen 1,26 und 31). Das Leben des erlösten Menschen,

21 Kathpress-Dokumentation v. 31. 12. 1975, n. 300,2 f.

* Diakonia 6 (1975) H. 3, 165—173.

nach dem Willen und der Aufgabe Christi, soll Licht und Salz der Erde sein, „damit die Menschen die guten Werke sehen und den Vater preisen, der im Himmel ist" (Mt 5,14 ff). Die Unauflöslichkeit der Ehe ist somit kein eigentliches Gesetz Christi, sondern von ihm bloß erneuertes Schöpfungsgesetz, gereinigt von den Schlacken der Erbsünde.

2. „Nach Evdokimov ist das eigentliche, was die Ehe zutiefst zu einem sakramentalen Akt macht, die Liebe ... sie ist demnach das Zentrale, die Materie des Ehesakramentes ... Der Ehebruch gibt jedoch Zeugnis davon, 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 Nichtexistenz der Ehe." (Seite 171)

So einfach ist die Lage denn doch nicht. Diese Auffassung, ohne Kritik von Hotz zitiert und als Argument für seine These verwendet, bedarf einer solchen. Kritik heißt unterscheiden. Liebe kann eng und weit gefaßt werden wie so viele Begriffe. Welche „Liebe" soll die „Materie" der Ehe als Sakrament sein: die bloß sinnlich-geschlechtliche oder auch die geistliche oder geistige? die bloß begehrende (amor concupiscentiae) oder auch die sich hingebende und dienende (amor benevolentiae)? Liebe, die bloß den Partner sucht, oder auch die Kinder als Frucht der Liebe? Liebe, die bloß fordert und Lust und Glück will oder Liebe, die sich opfert und Verlust und Unglück, Krankheit und Härten erträgt? Liebe, die bloß die Blumen der Tugend pflücken will oder Liebe, die auch „Sünden" in Kauf nimmt und von ihnen erlöst? (Joh 8,2; 1 Kor 13, 1 ff).

Die *ganze* Liebe Materie des Sakramentes

Es ist doch anzunehmen, daß die ganze Liebe Materie des Sakramentes ist, wenn man schon so sprechen will: sonst hätte die Liebe nicht die Fülle, die ihr eigen ist und die das Gesetz erfüllt (Röm 13,8). Diese auch dienende, sich opfernde Liebe ist das Gesetz Christi (Joh 13,34). Dann ist aber besonders der arme, schwache, sündige-untreue Partner zu lieben und zu retten, wie das verlorene Schaf oder die verlorene Münze. Ein verlorener Ehepartner ist noch viel mehr Opfer wert, als ein verlorenes Schaf. Nicht die Verstoßung, wie sie die Pharisäer meinten und übten, sondern die „Erlösung vom Übel" ist das Werk der ehelichen, sakramentalen Liebe und ihr Gesetz.

Der Mann und die Frau müssen, aufgrund ihrer Taufe und Firmung, an der Erlöseraufgabe des Heilands teilnehmen. Die sakramentale Ehe ist Zeichen und Wirklichkeit dieser erlösenden Liebe: sie verlangt Unauflöslichkeit, Bereitschaft zu Gebet und Kreuz: „Männer, liebt euere Frauen, wie Christus die Kirche liebte und sich hingab für sie, um sie heilig und rein zu machen ... ohne Flecken und Falten oder etwas dergleichen, sondern daß sie heilig sei und ohne Makel" (Eph 5,25 ff).

Wenn die orthodoxe Kirche von dieser Treue bis zum Tod in einzelnen Fällen abrückt, so ist damit nicht gesagt, daß sie richtig denkt und handelt. Es kann ein ähnliches Abrücken vom ursprünglichen Naturgesetz Gottes, des Schöpfers, und vom Erlösungsgesetz Christi sein und kann sich den Vorwurf Jesu zuziehen, daß „wegen der Härte der Herzen" — oder wegen der sittlichen Schwäche — die Auflöslichkeit aus verschiedenen menschlichen Gründen (wie „der Tod der Materie des Sakramentes", der „religiöse, zivilrechtliche und physische Tod" Evdokimov, Seite 170) zugelassen wird: das auch alles im guten Glauben, wie Moses es den Juden erlaubte. Aber dies ist nicht die Vollkommenheit, die Christus wiederherstellen und der Schöpfer gründen wollte. Natürlich, ohne gläubige, sittliche und kluge Überwindung der Leidenschaften ist das vollkommene Gesetz nicht durchzuführen. Nach dem 2. Vatikanischen Konzil dürfte aber auch kein Zweifel bestehen, daß auch alle Laien zur Heiligkeit berufen sind (Lumen Gentium 39—41).

Zum Schluß einen Blick auf die ältesten Konzilien: eines aus dem Abendland: das Konzil von Elvira (etwa 300) bestimmte: „Eine gläubige Frau, die ihren auch gläubi-

gen, aber ehebrecherischen Mann verläßt und einen anderen heiraten will, soll das Verbot erhalten, es zu tun. Tut sie es doch, so darf sie nicht zur Kommunion zugelassen werden, bis ihr Mann, den sie verlassen hat, stirbt, oder bis die Notwendigkeit einer Krankheit dazu drängt" (Canon 9, Hefele I, 132). — Das Konzil von Neocaesarea in Kappadozien, um 320, im Orient, bestimmte: „Ein Priester darf bei dem Hochzeitsmahl einer zum 2. Mal verheirateten Person nicht teilnehmen. Denn wenn ein solcher Bigamus (nachher) um Buße bittet, wie steht der Priester da, der wegen des Schmauses solcher Ehe zugestimmt hat?" (Canon 7, Hefele 214). Wenn schon damals eine 2. Ehe nach der ersten verpönt — unter Buße — stand, wie viel mehr mußte eine 2. Ehe zu Lebzeiten des 1. Ehepartners dem sittlichen Bewußtsein der damaligen Christen widersprechen, die noch das Evangelium einfältig und ohne Glossen aufnahmen und zu erfüllen trachteten? „Das Himmelreich leidet eben Gewalt, und die Anstrengungen machen, — nur sie — reißen es an sich" (Mt 11,12).

Bücher

Kindergottesdienste — durch Erwachsene gestaltet

Heinz Manfred Schulz, Katechese und Gottesdienst mit Kindern, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1973, 128 Seiten.

„Vorschläge aus der Praxis", so lautet der Untertitel dieses Buches. Es geht um Beispiele der Gestaltung von Sonntags- und Werktagsmessen sowie eigener Wortgottesdienste mit Kindern, mit oder ohne Vorbereitung durch diese selbst. Bei allen Vorschlägen spürt man die Lebensnähe, das Bemühen um Anschaulichkeit und eine gute Theologie durch. Ein Buch, das Mut macht, vor allem auch dazu, die Verantwortung in diesem Bereich den Erwachsenen zu übertragen. In der Pfarre, in der der Verfasser tätig ist, gestalten diese in mehreren Teams die Kindergottesdienste. — Wer sich in diesem Bereich des Gottesdienstes verantwortlich fühlt, weiß um die Schwierigkeiten. Nicht jeder Versuch gelingt. Vielleicht ist das eine oder andere Beispiel auch in diesem Buch inhaltlich etwas zu lang geraten, für kleinere Kinder noch zu schwierig gewesen oder auch theologisch ein wenig anfechtbar. Die Gefahr des Übergewichtes der Katechese im Gottesdienst sieht der Verfasser selbst (128). Es wäre natürlich vorteilhaft, solche Erfahrungen im einzelnen nochmals kritisch einzuarbeiten. Doch diese Aufgabe könnte wohl nur durch bessere Zusammenarbeit von Theorie und Praxis gelöst werden, etwa durch eine begleitende Reflexion von Professoren und Studenten einer nahegelegenen theologischen Ausbildungsstätte. Hier handelt es sich eben um Vorschläge aus der Praxis, die Anregung geben wollen zur eigenen Gestaltung. — Der Vorteil solcher Veröffentlichungen liegt auch in dem Erfahrungsaustausch zwischen Gemeinden, der auf diese Weise möglich wird. Unter der Überschrift „Was wir noch vorhaben" (125 ff) wird ein Gedanke vorgelegt, der sich inzwischen auch anderswo gut bewährt hat: getrennter Wortgottesdienst für die Kinder (bessere Gestaltungsmöglichkeit, Erwachsene fühlen sich nicht als Zuschauer und kommen nicht in Versuchung, den Glauben als Sache für Kinder zu sehen), gemeinsame Eucharistiefeier mit den Erwachsenen (keine Isolation der Kinder, Hineinwachsen in die Gemeinde). Dieser hier gemachte Vorschlag ist inzwischen bereits vom römischen Direktorium für Kindermessen (Nr. 17) ebenfalls vorgelegt worden. *Paul Weß, Wien*

Fähig zu Gespräch und Beratung

Helmut Harsch, Theorie und Praxis des beratenden Gesprächs, Chr. Kaiser Verlag, München 1973, 351 Seiten.

Wer etwa als telefonischer Berater fungieren will, wird notwendigerweise Grundle-

gendes über die Theorie der Gesprächsführung wissen müssen. Er wird sich über soziale Vorgänge im Kleinen, deren Ur-Form das Gespräch darstellt, zu informieren haben. Denn es sollen in diesem Gespräch „Beziehungen" entstehen, obwohl das unmittelbare „Fluidum" einer Persönlichkeit fehlt.

Das vorliegende Buch beinhaltet die Unterlagen für den Ausbildungskurs der Evangelischen Telefonseelsorge München. Der 1. Teil (13—57) enthält allgemeine Richtlinien für das lernmäßige Bewältigen des angebotenen Stoffes, informiert über einige formale Aspekte der Mitarbeit und Ausbildung zum Berater (Bewerbungsbogen, Auswahlverfahren, Fragebogen zur Praxis der Ausbildung, Dienstplan) und schließt mit grundsätzlichen Bemerkungen zu Geschichte, Eigenart und Struktur der Telefonseelsorge.

Im 2. Teil (59—212) sind die „Informationspapiere" für den Ausbildungskurs zusammengefaßt. Hier werden die wichtigsten psychologischen Erkenntnisse in einer übersichtlichen, verständlichen und doch wissenschaftlich fundierten Form angeführt und erläutert. Psychologische Grundgesetze des menschlichen Lebens und der Kommunikation sind umsoweniger belastendes Lernmaterial, als es dem künftigen Berater um tatsächliche Hilfestellung für seinen telefonischen Partner geht. Die „Transaktionsanalyse" ist sehr gut geeignet, im Verzicht auf eine zu komplizierte Fachterminologie, Kommunikationsvorgänge im Menschen und zwischen Menschen verstehbar zu machen (vgl. 61). Im 3teiligen Abschnitt über die „Gesprächsführung" gelangen die Entstehung von Beziehungen zwischen Anrufer und Telefonseelsorger, sowie die verschiedenen Arten der Strukturierung eines Gesprächs (durch Berater, durch Anrufer, durch Weinen, durch Schweigen u. ä.) zur Behandlung. Besonderes Augenmerk wird auf die Strukturierung des Gesprächs durch den Telefonseelsorger gelegt. — Die jeweilige Lebensphase (z. B. das Alter, Jugendliche) oder der einzelne Sachbereich (z. B. seelische Erkrankungen, Trauer, Sinnfrage, Schuldfrage) werden zuerst grundsätzlich erforscht, worauf die Verarbeitung der gewonnenen Kenntnisse im Abschnitt „Umgang (z. B. mit dem Jugendlichen) in der Telefonseelsorge" oder „Folgerungen" für die Praxis anschließen. — Als sehr wertvoll erweisen sich die im 3. und 4. Teil gesammelten „Verbatims" und „Rollenspiele", die den 2. Teil durch Beispiele (von tatsächlich geführten Gesprächen) und Übungen ergänzen.

Somit zeigt dieser Ausbildungskurs ein gelungenes Programm psychologischer und praktischer Informationen, das einen gangbaren Weg der Vereinfachung wissenschaftlicher Erkenntnisse darstellt. Das Buch wird allen, die sich in partnerschaftlichem Anerkennen des Hilfesuchenden um das Gespräch bemühen, wertvolle Dienste leisten. Es ist durchaus geeignet zur Verwendung bei Seminaren über Gesprächsführung, aber auch für das Einzelstudium, und es zeichnet sich zudem durch umfassende Literaturangaben aus.

Franz Fink, Linz

Werner Becher (Hrsg.), Klinische Seelsorgeausbildung. Clinical Pastoral Education, Verlag Evangelischer Presseverband für Hessen und Nassau, Frankfurt/Main 1972, 183 Seiten.

Die Publikationen zum Thema „Gesprächsführung in der Seelsorge" mehren sich. Die vorliegende, unscheinbar aufgemachte Schrift verdankt ihren Ursprung einer internationalen Zusammenkunft von Fachleuten (und solchen die auf dem Weg dazu sind) der „Klinischen Seelsorgeausbildung". Das Wort „klinisch" ist mißverständlich, weil es zunächst nur an „Krankenhaus" denken läßt. Es geht aber um eine Ausbildung für alle Sparten der individuellen Seelsorge, die zugleich auch einen großen Wert für die Gruppenseelsorge hat. Elemente daraus gehören ganz gewiß in die Grundausbildung aller künftigen Seelsorger.

In diesem Werkstattbericht erfährt der Leser konkret und anschaulich vieles von dem Elan und der Präzision moderner pastoraler Bestrebungen, denen es nicht

darum geht, das Image des Seelsorgers mit fremden Federn einer empirischen Wissenschaft auszustaffieren, sondern darum, die eigene klare Identität zu fördern und das seelsorgerliche Handeln so zu gestalten, daß es auf die Botschaft der Offenbarung hin transparent wird. Bemerkenswert ist die erfreuliche und oft unbefangene Bereitschaft der Autoren zur theologischen Reflexion (in vielen Aufsätzen sporadisch, in dem Abschnitt „Theologische Perspektiven" von H. Ch. Piper, D. Stollberg, M. Josuttis, R. Kaufmann-Huber ausdrücklich). Diese Reflexion schließt sich ohne allzu große abstrakte Distanz an die Erfahrung der Praxis an, eine Kunst des theologischen Denkens, die noch nicht weit verbreitet ist. — Daß die Autoren rundweg anderen Konfessionen angehören, sollte im katholischen Bereich einen gesunden, anspornenden Neid erwecken, mit der Folge, sich intensiver an der seelsorgerlichen Bewegung zu beteiligen, die das Erbarmen Gottes mit dem Menschen durch das Medium des qualifizierten Seelsorgers erfahrbar macht.

Hermann Stenger, Gars a. Inn

Den Kranken „beistehen"!

Manfred Probst — Klemens Richter, Heilssorge für die Kranken und Hilfen zur Erneuerung eines mißverstandenen Sakraments, Verlag Herder, Freiburg 1975, 158 Seiten.

Jede Liturgiereform ist in Gefahr, in der Praxis nur als Ritusänderung vollzogen zu werden. In besonderer Weise dürfte dies bei der nun auch für das deutsche Sprachgebiet verbindlichen Neuordnung der „Feier der Krankensakramente" der Fall sein. Denn bleibt es bei dem noch weit verbreiteten Verständnis der Krankensalbung als „Todesweihe", so wird der Kontakt zum Priester oft erst in Situationen aufgenommen, in denen ein korrigierendes katechetisches Gespräch mit dem Kranken und dessen Angehörigen nicht mehr so möglich ist, wie in den Situationen anderer Sakramente. Schlimmer noch: Ohne eine gezielte und geduldige katechetische Aufklärung wird der Priester gar nicht in die Situationen gerufen werden, auf die hin der Ritus primär orientiert ist. Der Akzent der Neuordnung wird in der Einführung des vorliegenden Werkes wie folgt gekennzeichnet: „Die Salbung darf nicht länger als Vorbote des Todes erscheinen, nicht das nahende Ende ankündigen. In der Salbung stärkt der Herr den Kranken und richtet ihn auf in dieser bedrükkenden Unheilssituation. Er steht ihm bei in der Niedergeschlagenheit des Leistungsversagens, der Isolierung und der Schmerzen, der Ungeduld und der Angst, im Glaubenszweifel und Aufbegehren. In schwerer leiblich-seelischer Krise wird dem Kranken Stärkung verheißen, wird er eingeladen zur Teilnahme am Leiden Christi für das Heil der Welt."

Das von M. Probst und K. Richter herausgegebene Buch bietet eine umfassende und gründliche Einführung nicht nur in die konkrete Neuordnung, sondern auch in die theologischen und pastoralen Orientierungen, die der Neuordnung zugrundeliegen. Vor dem Kapitel über die Erneuerung der Krankensalbung (von E. J. Lengeling) stehen ein biblisches Kapitel über Krankheit und Heil in der Schrift (von K. Richter, K. Kertelge und H. Frankemölle) und ein liturgiegeschichtliches Kapitel über die Entwicklung des Sakraments der Kranken in der Kirche (von E. J. Lengeling). Das 4. Kapitel (von K. Richter, M. Probst und H. Reifenberg) stellt den pastoralen Zusammenhang und die verschiedenen Formen der Feier der Krankensalbung dar, verdeutlicht die Leitmotive der Neuordnung und erläutert die einzelnen Elemente und Zeichen. Das 5. Kapitel berichtet von Erfahrungen mit der Hinführung des Kranken zur Krankensalbung (K. Recker) und mit gemeinschaftlichen Feiern dieses Sakramentes (L. Beyer) und wendet sich dann der sehr wichtigen Frage zu, wie eine Bewußtseinsänderung in der Gemeinde angestoßen werden kann (K. Richter). Für die Verkündigung wird das Konzept einer dreiteiligen Predigtreihe über die Sorge der Gemeinde um ihre Kranken (M. Probst) angeboten. Ein 6. Kapitel ent-

hält Dokumente, ein Literaturverzeichnis und ein Autorenverzeichnis. Diese Übersicht dürfte schon anzeigen, daß es sich nicht um ein Sammelwerk handelt, in dem die Beiträge verschiedener Autoren nebeneinanderstehen. Es ist den Herausgebern vielmehr gelungen, ein überzeugendes Gesamtkonzept zu entwickeln und für dieses Mitautoren zu gewinnen, die sowohl hohe sachliche Kompetenz als auch Einfügungsbereitschaft besitzen.

Die Bedeutung dieser eigentlich schon seit längerer Zeit fälligen Monographie über die Heilssorge der Kirche für die Kranken ist nicht nur innerkirchlicher Natur. Der Grundimpuls des Buches muß auch im Zusammenhang unserer gesamtgesellschaftlichen Situation gesehen werden. Hier gibt es einerseits immense Fortschritte und Aufwendungen für die Kranken als medizinische „Fälle". Andererseits aber ist eine verbreitete Fremdheit und Ratlosigkeit gegenüber dem Kranken als Menschen und seinen Fragen und Nöten zu beobachten. Im öffentlichen Bewußtsein — vor allem in der Welt der Reklame — gibt es fast so etwas wie einen Gesundheitsstreß, der das Kranksein nur als defiziente Weise menschlicher Existenz vorstellt. Hier ist die Kirche herausgefordert, ihre Botschaft für die Kranken in Zeichen zu feiern, die Hilfe und Hoffnung glaubwürdig darstellen. Diese Feier des Glaubens hat nicht nur für die Kranken Bedeutung, sondern auch für die Gesunden, für ihr Verhältnis zu den Kranken und für ihre Einstellung zu einer möglichen eigenen Krankheit. Insofern greift das Buch nicht nur Anliegen eines speziellen Teiles der Seelsorge auf, sondern einen Grundauftrag kirchlichen Dienstes am Menschen.

Dieter Emeis, Osnabrück

Sterbende sterben lassen!

Ulrich Eibach, Recht auf Leben — Recht auf Sterben. Anthropologische Grundlegung einer medizinischen Ethik, Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, Wuppertal 1974, 368 Seiten.

Angeregt durch persönliche Erlebnisse und Erfahrungen in Kliniken hat sich Eibach in seiner Dissertation an schwierigste Fragen der medizinischen Ethik herangewagt. Zunächst wird im ersten Abschnitt von der medizinischen Anthropologie her die Frage des Todes behandelt. Biologische, psychologische und psychosoziale Aspekte des Sterbens und Deutungen des Todes werden hier aus verschiedenen Wissensbereichen zusammengetragen. In einem Exkurs wird die Einstellung der Gesellschaft zum Tod untersucht und festgestellt, daß Altern, Sterben, Tod und Bestattung dem Bewußtsein und den Augen der Gesamtgesellschaft möglichst entzogen werden. Der Tod als Störfaktor ist in der herrschenden Weltstruktur sinnlos und zwingt zur psychologischen Verdrängung und Verleugnung dieser Realität. Wichtig ist auch der Hinweis, daß es die moderne Leistungsgesellschaft war, die den Boden für die Vernichtung „lebensunwerten" Lebens bis hin zur bürokratisch organisierten Endlösung bereitet hat.

Unter den psychologischen Aspekten des Sterbens wird dessen phasenhafter Verlauf meisterhaft dargestellt: die Verdrängung der Todeskrankheit, die Empörung und die Bitte um Lebensverlängerung bis hin zur Verzweiflung und Ergebung in das Schicksal. Angesichts des ärztlichen Bemühens am Krankenbett muß das Recht des Menschen auf seinen Tod besonders betont werden. Lebensverlängerung wird inhuman, wenn das Sterben nur unnötig hinausgezögert wird. Ausführlich wird dabei das Problem des Hirntodes und des Individualtodes behandelt und der Eintritt des Todes des Gesamthirns (Null-Linien im EEG) als Ende des menschlichen Lebens festgelegt, obwohl dieses Leben nicht identisch ist mit den bewußten geistigen und spezifisch menschlichen Leistungen; Träger des menschlichen Lebens ist der Gesamtorganismus, dessen Desintegration durch den Tod des Gesamthirns eingeleitet wird.

In einem zweiten Exkurs sucht der Verfasser nach den Grenzen einer empirischen und philosophischen Begründung der Würde des Menschen. M. Scheler, J. G. Herder,

N. Hartmann mit seiner Schichtenlehre und die modernen Biologen Portmann und Buytendijk bieten keine engültige Wesensdefinition vom Menschen, in der Sinn und Wert menschlichen Lebens empirisch begründet werden könnte. Diese können nur durch metaphysische Erkenntnisse gewonnen werden. Der zweite, zentrale Abschnitt bringt dann Ansätze einer theologischen Anthropologie zur Grundlegung der medizinischen Ethik. Der Verfasser weiß sich der Anthropologie K. Barths verpflichtet. Danach ist der wirkliche Mensch der zur Gemeinschaft mit Gott geschaffene Mensch. Der Mensch kann zwar die Beziehung zu Gott, den Bund mit Gott im Unglauben negieren, aber nicht vernichten. Die Schöpfung ist der äußere Grund des Bundes und der Bund der innere Grund der Schöpfung. Die Bundesgeschichte hat ihre Mitte in Jesus Christus. Er ist der wirkliche Mensch, wie Gott ihn wollte und schuf. Als das Abbild Gottes lebte er ganz für Gott und die Menschen. Die unverlierbare Würde des Menschen und seine Kontinuität über Krankheit, Leiden und Tod hinaus ist begründet in der Treue Gottes, in der Miterwählung in Jesus Christus und Teilnahme an seinem Heilswerk für alle Menschen. Gott ist aber als der ewig Liebende die Quelle aller mitmenschlichen Beziehungen. In der Analogia relationis wird die göttliche Liebe sichtbar in der Kommunikation, der Solidarität, dem gegenseitigen Beistand und im Dasein für andere, besonders für den Armen. Der Mensch selbst existiert als Seele seines Leibes. Leben ist ein einheitliches Geschehen. Der Mensch empfängt und hat Geist, damit er mit Gott in Beziehung treten kann. Der Wille zum und die Ehrfurcht vor dem Leben ist das erste Gebot Gottes. Unser personales, einmaliges Leben liegt in Gottes Hand und hat von dorther seine Würde. Der Tod ist das Ende des Lebens und zugleich das Gericht Gottes über den Menschen. Die Schuldverfallenheit der Menschheit zeigt sich in der Universalität von Krankheit, Leiden und Tod. Der Mensch ist nicht Subjekt und Täter seines Todes. Die Annahme des Todes gehört zu den schwierigsten Aufgaben, vor die der Mensch gestellt ist. Der Wille zum Leben ist Ausdruck der Sehnsucht nach dem ewigen Leben, das jetzt schon im Glauben begonnen hat und dann in Fülle geschenkt wird. Daher ist auch der Kampf des Arztes gegen die Krankheit ein Zeichen des Heils gegen die Mächte der Zerstörung. Der gläubige Arzt wird in seinem Wirken das Kreuz Christi als Inbegriff kreatürlichen Leidens, die Endlichkeit der Kreatur und die eschatologische Vollendung durch Gott bedenken. Die Konsequenzen für ärztliches Handeln zielen auf seine Entfaltung der Person, auf die Erhaltung der Identität und die Anerkennung der Leib-Seele-Einheit. — Zur Frage der Euthanasie wird eine umfassende Übersicht über die heute bestehende Problematik gegeben: Während die passive Euthanasie oder Sterbehilfe durch Schmerzlinderung der Bestimmung des Menschen entspricht, ist die aktive Euthanasie mit vorsätzlich durchgeführter Lebensverkürzung abzulehnen, weil sie ein eigenmächtiges Verfügenwollen über den Lebenssinn darstellt. Schwieriger zu beurteilen ist das Sterbenlassen, wo auf eine technische Verlängerung des Lebens bei einem Sterbenden verzichtet wird, um das Leiden nicht zu vermehren. Indiskutabel und zu verwerfen ist die Vernichtung unwerten Lebens. Das Buch schließt mit pastoralen Anweisungen für eine Sterbehilfe und ist nicht nur für Ärzte und das Krankenpflegepersonal, sondern auch für Seelsorger sehr wertvoll. *Karl Gastgeber, Graz*

Tod ohne Hoffnung?

Adolf Holl, Tod und Teufel, Deutsche Verlagsanstalt Stuttgart 1973, 256 Seiten.

Holls Buch ist eine weitgespannte Meditation zwischen Leben und Tod, Himmel und Hölle. Die Mitte dieser Meditation bildet das Phänomen des Sterbens und des Todes. Dieses Phänomen wird konkretisiert mit problemgeladenen Informationen zum Bestattungswesen, zu Totenbräuchen, zur Sterbekultur, zur Seelsorge am Sterbebett,

zu Spiritismus und Selbstmord. Es spricht der skeptisch gewordene Priester, der kühl-argumentierende Religionssoziologe und Systemkritiker, der pressimistische Kirchenkritiker. In all diesen Rollen spricht aber doch der engagierte Katholik. Freilich: es ist der Katholik, der weiß, daß es keine heile Mitte mehr gibt und daß man sich darum heute neu und bewußt und umfassend orientieren muß. Mir fällt ein Wort von Arnim Juhre ein: „Lerne lesen in der Welt".

Holls Ansatz ist ein kritischer. Aber die „großen Erinnerungen" an Jesus, an die Auferstehung und an das Evangelium spielen trotzdem ihre Rolle, sie sind aber in weithin modernen Sprachspielen eingebracht; dem traditionell-kirchlichen Denken werden so große Anstrengungen zugemutet. Gemeint ist aber ein latentes Evangelium und Christentum. Skepsis, Kritik, Weigerung — das steht bei Holl im Zeichen bestimmter Gewährsmänner und Programme. Namen wie Canetti, Freud, Wittgenstein und die Frankfurter Schule sind wichtig. Und wichtig sind Säkularisationstheorien, etwa die, daß mit der Zunahme besserer sozialer Zustände das Verständnis für Religion abnimmt. Holls Geschichtsbetrachtung geschieht konsequent „von unten" her: vom Leiden, von den Schmerzen und vom Tode her, oft auch vom Diskriminierten und manchmal vom Kinde her. Die Logenplätze der Geschichte und ihre Besitzer kommen schlecht weg (etwa die Professoren). Holls Geschichtsbetrachtung hat eine Querverbindung zur alten Theodizeefrage, ohne daß diese bequem apologetisch gelöst würde. In manchen Zusammenhängen kommt der Katholizismus als Institution schlecht weg. Instruktiv ist dabei, wie Holl die Anwendung der Vorstellungen der „Hölle" und des „jüngsten Gerichtes" beurteilt; hier spricht der Ideologiekritiker! Nach Holl ist man vor allem in der Normaldogmatik und in der traditionellen Moraltheologie „mit dem Latein am Ende". Deshalb beispielsweise die Verlegenheit der Priester am Sterbebett. Deshalb auch böse Sätze wie „gefährlich ist es für den Kaplan, ein Automobil zu besitzen, ein weltliches Doktorat zu besitzen, ein Geschlechtsorgan zu besitzen". Und von Ordnungsideologien gilt: Ordnung führt leicht zum Totschlag!

Literarisch beeindruckend sind Holls Schilderungen einiger Menschen bzw. ihrer geistigen Biographien. Da ist die philosophisch starke Evelina Krieger, der das Denken doch nicht mehr hilft; ihr Ausweg ist der Selbstmord. Da ist der Bauer Seibold, der vor seinem Sterben mit dem vom Religionsunterricht vermittelten „Zeug im Kopf" nicht fertig wird. Da ist die „Dame aus Prag", die die Machthaber durchschaut. Da gibt es herausfordernde Rennfahrer-Stories und schließlich die Jeanne d'Arc — im Todesprozeß „strahlend" in ihrem Gegenüber zu den „denkschwachen" Richtern.

Um Holl gerecht zu werden, wird man auch in diesem Buch, wie in „Jesus in schlechter Gesellschaft", das vom Autor bewußt gewählte und gestaltete „genus literarum" beachten müssen. Vielleicht wird man von „narrativer Theologie" nach den Vorschlägen von Metz sprechen können. Damit erledigen sich freilich sofort Rückfragen an Holl im Sinne einer scholastischen Schultheologie, aber auch Fragen wie „Glauben Sie an . . .?"

Schließlich möchte der evangelische Rezensent noch folgendes betonen: Hier spricht der Katholik, wenn auch in der heute für Theologen beinahe schon selbstverständlichen ökumenischen Verantwortung. Holls Argumentation enthält aber spezifische Catholica, die man in evangelischen Traditionen kaum mehr einbringen kann. Beispiele: Holl sieht die Authentizität der Jeanne d'Arc nicht zuletzt darin, daß sie glaubwürdig über Licht-, Geruchs- und haptische Phänomene bei den Erscheinungen der Heiligen Katharina und Margareta spricht. Und: Holl definiert sein Wirklichkeitsverständnis auch von der Wirklichkeit der sich wandelnden Hostie her. Für ihn ist die Wandlung „wirklicher" als die Mondlandung der Amerikaner! Er vermag auch — wie er sagt — in seltenen, „unschätzbaren Augenblicken" mit den Augen in die Hostie einzudringen und „einzusinken". — Der Beobachter fragt sich, ob die heute offenbar vorhandene kirch-

liche „Anti-Holl-Partei" auch diese Seite von Holls Werk bedacht hat.

Meine Rückfrage an das Buch von Holl: Könnte vielleicht — auch wenn man Holls kritischen Ansatz bejaht — das in vieler Hinsicht doch faszinierende Hoffnungspotential der Menschheit zu aktuellen Bildern und Modellen umgestaltet werden? Das kommt im Buch von Holl wenig zur Geltung und wäre jedenfalls ein sinnvolles Thema im Sinne einer narrativen Theologie. Vielleicht legt uns Holl in einem späteren Zeitpunkt ein Buch über das menschliche Hoffnungspotential in modernen Sprach- und Gestaltungsformen vor.

Kurt Lüthi, Wien

Mitarbeiter dieses Heftes

Ferdinand Klostermann ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Wien.

Fritz P. Schaller, Dr. theol., war Redakteur für internationale Politik bei den Luzerner Neuesten Nachrichten und wirkt ab April 76 als politischer Korrespondent für Schweizer Zeitungen in Paris.

Johann Weber ist seit 1969 Bischof der Diözese Graz-Seckau und Referent der Österreichischen Bischofskonferenz für Jugendfragen.

Josef Bommer ist Professor für Pastoraltheologie (Homiletik und Pfarreipastoral) an der Theologischen Fakultät Luzern.

Alfons Schäfer war bis 1975 Leiter des Seelsorgeamtes in Magdeburg und leitet jetzt das neu eingerichtete Referat für die Pastoral unter Fernstehenden.

Gyula Nagy ist Studiendirektor der Konferenz Europäischer Kirchen in Genf.

Ilse Beyer ist evang.-luth. Pfarrvikarin in Wien und nahm als Berater an der Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Nairobi teil.

Ekkart Sauser ist Professor für Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie an der theologischen Fakultät in Trier und Dozent an der theologischen Fakultät in Innsbruck.

Eugen Weiler ist Pfarrer in Hinterzarten/Schwarzwald.

Franz Reger promovierte 1975 an der Universität Regensburg in Pastoraltheologie und ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Katholischen Akademie in München.

Günter Biemer ist Professor für Pädagogik und Katechetik an der Universität Freiburg/Breisgau.

Maria ter Steeg ist Mitarbeiterin der katholischen Fernsehgemeinde in Amersfoort (Niederlande).

Ludwig Bertrand Riedl ist Regional-Superior der Kapuziner und Professor am Priesterseminar und an der Austral Universität von Valdivia, Chile.

Büchereinlauf

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

Bem Daryl J., Meinungen, Einstellungen, Vorurteile. Eine einführende sozialpsychologische Darstellung, Benziger Verlag Zürich — Köln — Sauerländer AG, Aarau — Frankfurt a. M. 1974

Benediktiner der Erzabtei Beuron (Hrsg.), Der große Wochentags-Schott. Teil I: Advent bis 13. Woche im Jahreskreis. Originaltexte der deutschsprachigen Altarausgabe des Meßbuches und des Lektionars, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1975

Beutler Johannes — Semmelroth Otto, Theologische Akademie. Band 12, Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1975

Blasig Winfried (Hrsg.), Sonntag für Kinder. Kindergottesdienst für jeden Sonn- und Feiertag im Kirchenjahr, Heft 4, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1975

Déchanet Jean-Marie, Yoga hilft Christen. Eine Möglichkeit, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1975

Ell Ernst, Warum sich gleich scheiden lassen? Konzepte für eine neue Ehe, Katzmann Verlag, Tübingen 1975

Fries Heinrich — Valeske Ulrich (Hrsg.), Versöhnung. Gestalten — Zeiten — Modelle, Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1975.

Görres Ida Friederike, Weltfrömmigkeit. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Beatrix Klaiber, Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1975

König Kardinal Franz, Der Mensch ist für die Zukunft angelegt. Analysen — Reflexionen — Stellungnahmen, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1975

Konvent in Mariazell (Hrsg.), Karmelitinnen antworten, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1975

Kranz Gisbert, Christliche Dichtung heute, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1975

Richter Klemens, Zum Berufspraxisbezug des Theologiestudiums. Studium katholischer Theologie, Band 4, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1975

Schwarz Ottilie, Verheißung und Erfüllung. Biblische Meditationen, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1975

Troebst Christian, Reden in der Angst des Herzens. Reichenbacher Predigten, Katzmann Verlag, Tübingen 1975

Vrbecky Johannes, 45 Arbeitsblätter zum Neuen Testament + Lösungsheft, Verlag Herder, Wien 1975

Zeininger Josef (Hrsg.), Advent- und Fastenpredigten, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1975

Zisler Kurt, Woher ich komme — wohin ich gehe, Bildmeditationen, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1975

Leitartikel

Bernhard Honsel

Offene Kommunikation in der Kirche

Das Schwerpunktheft „Kommunikation: Pfarrei—Diözese—Weltkirche" wird eingeleitet mit einem Beitrag, in dem einer offeneren, angstfreieren Kommunikation in den verschiedensten kirchlichen Gruppen, aber auch zwischen einzelnen Menschen sowie zwischen Ämtern, Gremien und Institutionen der verschiedenen Ebenen das Wort geredet wird. *red*

Die Kirche weiß sich seit 2000 Jahren der Botschaft der Freiheit verpflichtet. Heute tritt sie überall in der Welt insbesondere für die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und der Meinung ein.

Sie kann das nur dann mit Überzeugung tun, wenn sie im innerkirchlichen Raum diese Freiheit nicht nur duldet, sondern auf allen Ebenen ausdrücklich fördert und Menschen dazu befähigt und ermutigt. Ein Weg dazu ist die Förderung der Kommunikation in der Kirche.

Jede Kommunikation hat einen Inhalts- und einen Beziehungsaspekt, wobei der Beziehungsaspekt den Inhaltsaspekt bestimmt *.

Neben dem Inhalt enthält also jede Mitteilung einen Hinweis darauf, wie der Sender sie vom Empfänger verstanden haben möchte.

In diesem Sinne ist sie seine persönliche Stellungnahme zum anderen. Offene Kommunikation heißt, den Beziehungsaspekt, der nie eindeutig ist, in das Gespräch zu heben, transparent zu machen mit seinen Einstellungen, Werten, Normen und Zielen.

Offene Kommunikation = authentische Beziehung wächst in dem Maße, wie u. a. folgende Faktoren verbessert werden:

— Geben und Annehmen einer nicht wertenden Aussage über das eigene Erleben, Verhalten, Denken und die Einstellung (feed-back).

— Offenheit für neue Werte, Einstellungen und Gefühle ebenso wie die Bereitschaft, anderen zu helfen, den Grad ihrer Offenheit zu erhöhen.

Solch Offene Kommunikation ist in allen menschlichen Bereichen möglich und wünschenswert — nicht nur im Dialog Rom — Ortskirche, Diözesanleitung — Pfarrei.

* Vgl. dazu *P. Watzlawick — J. H. Beavin — D. D. Jackson*, Menschliche Kommunikation. Formen — Störungen — Paradoxien, Bern 41974.

In dem Maße, wie sie gelingt, wird sie als befreiend empfunden.

Dazu ein Beispiel:

Neunzig 12—13jährige Kinder unserer Gemeinde waren in acht Gruppen über 10 Wochen in außerschulischer Katechese auf die Firmung vorbereitet worden.

Die Gruppenleiter selbst hatten eine Schulung in der Themenzentrierten Interaktionellen Methode von Ruth Cohn erfahren und mit den Kindern nach dieser Methode gearbeitet.

Auf die Frage an die Kinder: „Was hat euch an diesen Stunden am besten gefallen?" kamen in mehreren Gruppen spontan folgende Antworten:

„Wir konnten alles sagen, was wir dachten und fühlten."

„Jede Meinung war wichtig."

„Wir brauchten keine Angst zu haben, ausgelacht zu werden."

Ein Kind fügte hinzu: „Ganz anders als in der Schule oder zu Hause."

Die Kinder hatten in diesen Gruppen erstmals die befreiende Wirkung Offener Kommunikation erfahren. Jeder hatte die Freiheit, zu sagen, was er dachte, was er fühlte, ohne Angst haben zu müssen, weniger zu können als andere oder als Außenseiter angesehen zu werden. Das galt auch dann, wenn ein Gruppenmitglied allein gegen die Gruppe eine Meinung vertrat. Jedes Kind konnte das einbringen, was ihm wichtig war.

Gleichzeitig lernten die Kinder Toleranz, die für sie noch so schwierig ist.

Hindernisse

Wenn Offene Kommunikation eine solch befreiende Wirkung ausübt — warum ist sie dann trotzdem so schwer zu vollziehen? Welche Hindernisse stellen sich ihr entgegen? Woher kommt die Angst vor der Freiheit der Meinung, vor der Äußerung der Gefühle?

Überall wo Menschen miteinander frei werden wollen, werden Widerstände sichtbar, treten Hemmungen auf.

Das ist zunächst ein allgemein menschliches Problem. Es kann sein, daß der Mensch sich plötzlich Argumenten, Gefühlen und Werten gegenübergestellt sieht, die ihn in seinem bisherigen Denken, Fühlen und Werten verunsichern, mehr noch, aufgrund deren er seine Position entscheidend ändern muß. Das macht Angst.

In Institutionen, gleich welcher Art, werden durch die Offene Kommunikation Tabus gebrochen, Mißstände und Machtmißbrauch aufgedeckt. Das ruft Abwehr hervor, weil Prozesse der Veränderung in Gang gesetzt oder beschleunigt werden, die sowohl die Verantwortlichen in

der Institution als auch die Abhängigen zur Zeit nicht zulassen wollen, vielleicht auch nicht zulassen können, ohne ihre Identität zu verlieren.

Es ist daher nicht verwunderlich, daß die Träger der Macht sowohl im kirchlichen als auch im weltlichen Bereich immer in Gefahr sind, ungewohnte und unbequeme Meinungen nicht hochkommen zu lassen, ja andersdenkende Menschen klein zu halten und sie unter Umständen zu exkommunizieren, wie uns ein Blick in die Geschichte zeigt.

Die Institutionen stützen in der Regel das Bestehende und sind vom Wesen her einer Offenen Kommunikation gegenüber skeptisch, wenn nicht gar retardierend.

Für den kirchlichen Amtsträger ist die Gefahr doppelt groß, denn er hat in mancher Beziehung die Autorität Gottes stellvertretend wahrzunehmen. Es ist nicht immer leicht, eigene Meinung bzw. eigene Vorstellung und Gottes Offenbarung bzw. Gottes Willen zu unterscheiden.

Opposition — ein Schutzraum

Müßte es daher nicht gerade auch in der Kirche eine legitimierte Opposition geben? Die Suche nach der Wahrheit, nach dem richtigen Weg, ist ein dialogischer Prozeß. Das Neue, das Ungewohnte in der Theologie wie in der Praxis der Gemeinden meldet sich undeutlich und unausgereift an. Darum braucht es einen Schutzraum, in dem es sich artikulieren und klären kann, ohne Sanktionen befürchten zu müssen.

Das Gegenteil war und ist z. T. der Fall: Vieles, was sich in der Kirche später als zukunftsträchtig erwiesen hat, ist zunächst unterdrückt, ja verboten worden. Erst als der Kairos schon vorbei war, kam es ans Licht.

Da andere Formen einer legitimen Opposition in der Kirche weithin fehlen, versuchen zur Zeit Solidaritätsgruppen von Laien und Priestern diese Funktion wahrzunehmen. Sie gewähren dem Einzelnen Schutz, geben Raum für das „Andere innerhalb der Kirche" und üben somit eine unaufgebbare kritische Funktion im Prozeß der ständigen Erneuerung der Kirche aus. Das Phänomen der Solidaritätsgruppen ist weltweit, das zeigt die Dringlichkeit des oben genannten Problems.

Offene Kommunikation — eine Spiritualität

Offene Kommunikation ist nicht gleichzusetzen mit totaler Diskussion. (In Diskussionen erlebe ich oft, wie einer die Meinung des anderen bewertet — positiv oder negativ — und sich so zum Richter über den anderen macht.)

Offene Kommunikation ist auch mehr als eine gute Gesprächstechnik. Sie setzt Ehrfurcht voraus, vor sich selbst und vor dem anderen. Sie bewirkt, daß einer den ande-

ren toleriert, in seiner Art zu denken, zu fühlen, zu leben, ja mehr, daß einer den anderen akzeptiert.
Da jeder frei wird, sich selbst zu akzeptieren, seine Meinung, seine Gefühle und seine Wertvorstellungen mitzuteilen, wächst eine Atmosphäre des Gebens und Nehmens, des Mitteilens und Hörens, des einander „Gerechtwerdens", das zu gelebter Brüderlichkeit führen kann.
In einem solchen Prozeß können sich Hemmungen und Blockaden lösen, kann ein Mensch frei werden von Angst, Vorurteilen und Schuldgefühlen. Dadurch wird Umkehr — metanoia — ermöglicht. In einem solchen Raum der Freiheit kann der Mensch glauben, hoffen und lieben. Daraus kann eine neue Offenheit für Gott entstehen. Wer das erlebt, erfährt es als Gnade. Offene Kommunikation führt zu einer neuen Spiritualität.

Offene Kommunikation — Aufgabe des Amtes

Es gehört zu den fundamentalen Aufgaben des kirchlichen Amtes, Glauben zu ermöglichen, als Angebot, das freiläßt und daher zu echter und dauerhafter Bindung befähigt. — Das gilt für den Pfarrer in der Gemeinde, das gilt für den Bischof und den Papst; das gilt ebenso für die Eltern in der Familie wie für die Katecheten.
Daher müßte das Einüben Offener Kommunikation in den ordentlichen Studiengang der Amtsträger eingebaut werden. Sie müßten befähigt werden, ihre Mitarbeiter darin einzuweisen.
Seit vier Jahren versuchen wir in der Seelsorgekonferenz des Pfarrverbandes (neun Pfarreien, 22 Mitglieder) Offene Kommunikation einzuüben. Die Konferenz trifft sich dreimal monatlich an einem Nachmittag zu zwei Sitzungen von je 1½ Stunden Dauer. Einmal im Jahr macht die Konferenz ein fünftägiges Training nach der Themenzentrierten Interaktionellen Methode. Das hat einen Prozeß in Gang gesetzt. Von Jahr zu Jahr wird die Atmosphäre offener. Ängste werden abgebaut, Beziehungen werden geklärt, Bedürfnisse und Erwartungen der Einzelnen werden ausgesprochen. Die Konferenz kann immer ungestörter die anstehende Thematik bearbeiten.
Die Erfahrungen der Konferenz werden mehr und mehr in die Pfarrgemeinden übertragen, sie bewirken allmählich eine Stiländerung in allen Gremien und Arbeitsgruppen in Richtung auf Offene Kommunikation.

Artikel

Sigrun Polzien — Helmut Leonhard

Themenzentrierte Interaktionen

Christliches Gemeinschaftleben als ein Prozeß lebendigen Lernens

Der folgende Bericht über eine gruppenpsychologische Methode geht von den Erfahrungen der Teilnehmer aus und führt zu praktischen Anwendungen in der Gemeinde; zwischenhinein werden auch die Methode und der Arbeitsstil erklärt. So bietet dieser Beitrag auch jenem, der den gruppendynamischen Kursen und anderen psychologischen Angeboten gegenüber eher skeptisch eingestellt ist, einen Eindruck, welche menschlichen, religiösen, pastoralen Ziele mit den Themenzentrierten Interaktionen gefördert werden können. — Die Erfahrungen von Frau Polzien entstammen 104 Kursen, die zumeist innerhalb der Priesterweiterbildung, für Ordensleute, für einen Pfarrverband und für religiös Interessierte gehalten wurden; P. Leonhard hat an vielen dieser Kurse mitgewirkt. Einzelne Ausführungen sind dementsprechend mehr der Psychotherapeutin oder mehr dem Seelsorger zuzuschreiben.* *red*

I. Themenzentrierte Interaktionen (TZI) — Hilfe für eine dynamische Spiritualität

Lebendiges Lernen (Living Learning) verbindet Erfahrung und Theorie, emotionales und kognitives Lernen. Die Themenzentrierten Interaktionen (TZI) nach Ruth Cohn [1] sind eine Methode lebendigen Lernens. Wir benützen sie in unseren Kursen als Hilfe auf dem Weg zu einer dynamischen Spiritualität im Sinne einer ganzheitlichen religiösen Formung [2].

Kursbeschreibung — aus der Sicht der Teilnehmer

Die äußere Form sieht so aus, daß sich etwa 12—15 Teilnehmer mit den beiden Leitern im Kreis zusammensetzen und täglich dreimal 1½ Stunden miteinander sprechen. Jede dieser Sitzungen hat ein bestimmtes Thema, das alle Teilnehmer interessiert. In unseren Kursen kommen noch Meditationen dazu; und jeden Abend ist Gottesdienst, wobei sich alle Teilnehmer ebenso frei zum jeweiligen Bibeltext äußern wie zu den sonstigen Themen der Gruppensitzungen.

Als Kursbeschreibung aus der Sicht der Teilnehmer mag der Bericht eines Priesters (Josef) stehen:

* Dessen Vorsitzender ist Pfarrer *Bernhard Honsel;* siehe den Leitartikel.

1 *Ruth Cohn,* Das Thema als Mittelpunkt interaktioneller Gruppen. Eine Modifikation gruppentherapeutischer Technik zum Zwecke der Führung von Erziehungs- und anderen Kommunikationsgruppen, in: Zeitschrift für Gruppenpsychotherapie u. Gruppendynamik, Juni 1970, Bd. 3. Heft 2, S. 251 ff.

2 *Sigrun Polzien,* TZI-Kurse mit Ordensleuten und Weltpriestern, in: *H. Stenger — K. W. Dahm,* Gruppendynamik in der kirchlichen Praxis, München 1974, 178 ff.

„Für mich war der TZI-Kurs eine ausgesprochen geistliche Erfahrung. Wie in Exerzitien strengster Prägung ereignete sich Selbsterkenntnis im Licht des Evangeliums, und die Klärung der eigenen Schatten begann ...

Die anderen Mitglieder der Gruppe wurden während der Tage wirklich zu ‚meinen Nächsten', und sie waren für mich das lebendige Wort Gottes, in dessen Licht und Kraft die Tage gelebt wurden. Ich mußte erfahren, wo die Liebe Christi zum Hintergrund des Lebens wird, da tritt auch der Gegenspieler auf ...

Die Eucharistie wirkte täglich wie eine Art Verdichtung, Intensivierung, Verdeutlichung dessen, was in der Gruppe geschah."

Die Gnade setzt die Natur voraus

Die natürliche menschliche Reifung erweist sich als wichtige Voraussetzung für einen Fortschritt im geistlichen Leben des einzelnen und der Gruppe. Der Erfahrungsbericht einer Kandidatin der Medizin (Elfriede) soll das veranschaulichen:

Mühsamer Lernprozeß

„Am ersten Tag erlebte ich Gruppensitzungen, Meditation und Eucharistie als verschiedene Bereiche ...

Die Nachmittagssitzung des zweiten Tages, ... ist wohl die entscheidende Wende in meinem bisherigen Leben geworden. Aus meinen ... Äußerungen und Verhalten in der Gruppe mußte der Leiterin klar geworden sein, daß ich in einer solchen Selbstbeherrschung lebte, die meiner Selbstverwirklichung schadete ... In einer kurzen, anstrengenden Zusammenarbeit übte ich, meine Gefühle zu äußern. Innerlich stark in Unruhe gebracht, ging ich in den Abendgottesdienst. Die Lesung ... war Mk 5, 1—13. Irgendwie brachte ich diese Lesung mit mir in Zusammenhang. War ich wie der Besessene? Dagegen wehrte ich mich innerlich ganz massiv. Die Beherrschung, die mich solche Mühe kostete, sollte ‚böser Geist' sein? ...

Von der Selbstbeherrschung ...

Ich war nicht in der Lage, Klarheit in das Wirrwarr meiner Gedanken zu bringen. Allmählich aber ging mir auf, daß auch die Gefühlsäußerungen wesentlich zum vollen Menschsein dazu gehören. Meine Beherrschung ... engte mich ein, ... nahm mir fast alle Spontaneität. Mit dieser Herausforderung in der Gruppensitzung war mir meine Einengung deutlich geworden. Wahrscheinlich war sie es auch, die mir das logische Denken und Lernen erschwerte, was mir schon seit einiger Zeit aufgefallen war ... Mein Geist war viel zu sehr gefesselt, um frei denken, sich entfalten zu können. Das alles ging mir aber nicht schon an diesem Abend auf, sondern später, als ich merkte, daß diese Einengung des Denkens und Lernens weg war, daß ich davon befreit war ...

Ganz deutlich wurden mir diese Zusammenhänge beim Abendgottesdienst zwei Tage später, an der

Stelle aus dem Brief von Paulus an die Philipper 3, 7—14 ... Was ich früher als Vorteil ansah — meine Beherrschung — habe ich durch Christus als Nachteil erkannt. Was mir früher weniger wichtig erschien — mit meinem Innern, mit meinen Gefühlen, mit meinem spontanen Erleben frei meinen Mitmenschen gegenüberzutreten — es erscheint mir ein Gewinn ...

... zu spontanem Erleben und befreiender Selbstverwirklichung

Christus hat mich ergriffen ... Wie konkret dieses vor fast 2000 Jahren geschriebene Wort heute für mich ist! Ich verstand diese Stelle, ich konnte sie nachvollziehen. Christus ist in unserem Leben gegenwärtig ... Und die Trennung zwischen profanem Bereich und dem Bereich, in dem wir in Beziehung zu Gott treten, Alltag — Gottesdienst, ist gar nicht möglich. Wo ich auch gehe und stehe — Er ist da ...

Alles Bemühen dieser Tage war Hilfe zur Selbstverwirklichung für jeden, und diese Hilfe erfuhren wir als Gottes Wirken durch Menschen ..."

Gott finden inmitten des Menschlichen

Wie Elfriede am Anfang des Kurses, so erleben viele Christen Alltag und Gottesdienst als getrennte Bereiche. Dadurch wird für sie Gottesdienst „steril", und in ihrem Alltag erscheint Gott „tot".

Hier ist TZI insofern eine große Hilfe, als der gleiche Verhaltensstil, der in den Gesprächssitzungen eingeübt wurde, auch während des Gottesdienstes beibehalten werden kann. Das erleichtert das Ineinanderfließen der Bereiche. So kommt es einerseits zunehmend zu freieren Äußerungen der Teilnehmer während der Eucharistie und andererseits zu häufigerem spontanen Beten auch in den übrigen Gruppensitzungen.

Zudem versuche ich als Priester in der Eucharistie — auch durch geeignete Auswahl der Bibelstelle — das tagsüber Erlebte durchsichtig zu machen auf seine religiöse Dimension hin. Und mit Fortschreiten des Gruppenprozesses werden die Teilnehmer nicht nur sensibler sich selbst und den anderen gegenüber, sondern auch, um Gott inmitten des Menschlichen zu gewahren. Das profane und das religiöse Erleben werden mehr und mehr als unzertrennbar erfahren.

Umkehr und Befreiung

Was Elfriede als Befreiung erlebte, erscheint uns als ein Kernstück christlichen Lebens. „Kehrt um, denn das Reich Gottes ist nahe." Erst müssen die Hindernisse abgebaut werden, ehe Gottes Geist zur Auswirkung kommen kann. Die Kirche betet im Psalm 19, 13 um Befreiung von den unbewußten Sünden. Diese kleineren oder größeren seelischen Fehlentwicklungen (wie Fixierungen, Blockierungen, Einengungen), die jeder hat, können mit Hilfe des Feed-back (= Rückmeldung) der Gruppe

und gestalttherapeutischer Angebote des Leiters bearbeitet und mindestens teilweise abgebaut werden.

Dieser Prozeß ist freilich meist schmerzvoll. Wenn ein Teilnehmer sich darauf einläßt, braucht er den Mut, seine Mängel vor sich und anderen einzugestehen, auf das Feed-back der Gruppe zu hören, ein neues Verhalten einzuüben, „den alten Menschen abzulegen und den neuen anzuziehen". Doch „wer sein Leben um meinetwillen verliert, der wird es gewinnen". Der Lohn für dieses Sterben ist ein neues Leben, „die Freiheit von Gesetz und Sünde" (das große Thema des heiligen Paulus).

Die größere Freiheit — ein Grundanliegen unserer Kurse — ermöglicht den einzelnen, sich immer mehr zu öffnen auf ihre eigenen Tiefen und die der anderen hin. Sie lernen, feinere Nuancen wahrzunehmen und das Wirken Gottes immer besser zu unterscheiden, was eine Hilfe zur Einübung in die *Unterscheidung der Geister* ist.

Lebendige Kirche

Bei diesem Befreiungsprozeß ergibt sich auch eine zunehmende Spontaneität, die Kreativität ermöglicht, und zwar in verschiedenen Bereichen. Welche Bedeutung das Einüben in *Spontaneität und Kreativität* besonders für spirituell engagierte Gruppen hat, schildert A. Bittlinger [3]: „Wer beim kreativen Handeln gelernt hat, das auszudrücken, was ihm gerade in den Sinn kommt (auch wenn es komisch ist), dem fällt es leichter (z. B. im Gottesdienst), das auszudrücken, was Gottes Geist durch ihn ausgedrückt haben will (auch wenn es ihm komisch vorkommen sollte)."

Die zunehmende Freiheit fordert als Schutz vor Entgleisungen wiederum vermehrtes Horchen auf die anderen, die ihre Wahrnehmungen als bestätigendes oder zurückweisendes Feed-back einbringen. Hier bahnt sich *geistliche Führung durch die Gruppe* an. Wenn wir das frei strömende geistliche Leben mit einem Bach vergleichen, dann sind Bestätigung und Korrektur (hier als Feed-back durch die Gruppe) die beiden Ufer, ohne die er zerfließen würde. Aus diesem Horchen ergibt sich oft ein Ge-horchen, ein neues Gehorsamsverständnis.

In Gruppen, die lang und intensiv genug Sensibilität, Spontaneität, Kreativität einüben, wird für immer mehr Teilnehmer erfahrbar, daß es der eine Geist ist, der in jedem von ihnen wirkt und sie zur liebenden Gemeinschaft verbindet. Einzelnen gibt er besondere Gaben, zur

[3] *Arnold Bittlinger*, Leiter der Ökumenischen Akademie Craheim, in: Mitarbeiterhilfe der CVJM 2/73, 40.

Fülle des Geistes bleiben sie aufeinander angewiesen. Sie *erfahren* Kirche als Gemeinschaft aus dem heiligen Geist.

II. Arbeitsstil von TZI

Die TZI haben innerhalb der letzten 6 Jahre — seit ihrem ersten Bekanntwerden im deutschen Sprachraum — eine Verbreitung gefunden, wie sie zuvor wohl keiner psychologisch relevanten Methode beschieden war. Wenn ich als Psychotherapeutin versuche nachzuspüren, was mich an TZI besonders beeindruckt hat, dann fallen mir folgende Aspekte ein, die eng miteinander verwoben sind:

Die auf Heilung bedachte Haltung des Leiters

Die Grundlage von TZI bilden Elemente der analytischen, Erlebnis- und Gestalttherapie. Ruth Cohn hält es für „wahrscheinlich, daß Gruppentherapeuten die Vermittler dieser Methode bleiben", d. h. sie lehren werden. Gruppen im TZI-Stil *leiten* kann jedoch jeder in seinem jeweiligen Fachbereich, der die Methode erlernt hat. Methodisches Können allein reicht aber nicht aus; es kommt auch auf die Persönlichkeit des Leiters an, z. B. auf seine Toleranz und positive Einstellung zum Menschen.

Auch am Anfang von Kursen verweigert der Leiter nicht jede Hilfe, wie in völlig unstrukturierten Gruppen üblich. Er ist nicht zur Abstinenz verpflichtet, wie in analytischen Gruppen. Vielmehr ist er *auch* Mitglied und darf seine Gefühle äußern. Intellektuelle Verhaltensinterpretationen werden dagegen möglichst vermieden.

Zu den Leiterfunktionen gehört es, jemanden, der in Gefahr gerät, zu stützen und aufzurichten. Schwache sollen geschützt werden (etwa durch Verhindern von Ausfragetechniken). Es wird nur angeboten, nichts erzwungen.

Streben nach Ausgewogenheit

Die Funktion des Leiters ist keine beherrschende, autoritäre; er läßt aber auch kein antiautoritäres Chaos aufkommen. Seine Kunst besteht im Balancieren, d. h. er läßt den Gruppenprozeß lebendig laufen *und* achtet auf Ausgewogenheit.

Insbesondere wird ein *Gleichgewicht zwischen Ich* (der Persönlichkeit), *Wir* (der Gruppe) und *Es* (dem Thema) angestrebt. Zum „Ich" gehören alle individuellen Probleme, Anliegen, Hoffnungen, Befürchtungen usw. Zum „Wir" gehören alle Beziehungen zwischen den je Beteiligten, wie ihre Konflikte miteinander, Abhängigkeiten, Zuneigungen, Erwartungen. Mit „Es" ist der Objektbezug gemeint, „um den" sich Menschen treffen, Gruppen bilden, sei es in Form eines Themas, über das sie

sprechen wollen, sei es in Form eines anderen gemeinsamen Ziels. Die Erfahrung lehrt, daß dann ein sachliches Anliegen (auch ein geistliches) von einer Gruppe am besten bewältigt wird, wenn diese drei Bereiche gleichwertig behandelt werden.

Die Ausgewogenheit ist auch als wichtiger Akzent in den folgenden Punkten enthalten.

Betonung der Freiheit eines jeden

Echte Freiheit kann sich nur innerhalb einer bestimmten Ordnung ereignen, sonst gibt es Chaos. Ruth Cohn spricht von „Freiheit in Bedingtheit“ [4] und gibt dazu die Regel *„Sei dein eigener Chairman!“* Damit wird jeder ermutigt, nicht nur selbst zu entscheiden, wann er spricht und was er spricht, sondern überhaupt sich seines Freiheitsraumes immer mehr bewußt zu werden, ihn immer mehr zu nützen. Dies ist verbunden mit einer hohen Achtung vor dem Freiheitsraum eines jeden andern.

Freiheit selbst zu leben und anderen zu gewähren, ist ein zentrales Anliegen von TZI, und zwar keine absolute Freiheit (das wäre Illusion), sondern eine interdependente.

Realitätsgemäßer Umgang mit Störungen

Eine in unserer Gesellschaft meist außer acht gelassene, jedoch außerordentlich wirksame Tatsache ist: *Störungen haben den Vorrang,* d. h. kein Mensch ist fähig, sich dem Gruppenprozeß oder dem Thema voll zuzuwenden, wenn er durch Ärger, Langeweile, Ängste oder sonstige Emotionen gestört ist. Bei TZI wird jeder ermutigt, seine Störungen wahrzunehmen und zu äußern, vor sich und anderen zu diesem Faktum zu stehen. Es „darf“ jeder Störungen haben — er hat sie ohnehin; nur bleiben sie ohne diese Regel meist versteckt und unbearbeitet und werden damit unerkannt wirksam.

Ernstnehmen der Gefühle

Die eigene Gefühlswelt und die der anderen besser wahrzunehmen und adäquat darauf zu reagieren, sind wichtige Elemente im individuellen Reifungsprozeß und für ein sensibleres Aufeinander-Eingehen. Die dazu anregende Regel heißt: *Achte auf emotionale Veränderungen* in dir *und auf die dazugehörigen körperlichen Signale,* wie Herzklopfen, Kopfschmerzen, Darmspasmen, feuchte Hände! Und achte auf entsprechende Zeichen bei anderen, wie Blaßwerden, Zittern, Hin- und Herwippen eines Fußes!

Das Sich-Einlassen auf Gefühle gehört für viele Kursteilnehmer zu den eindrucksvollsten Erfahrungen.

4 *Ruth Cohn,* Zur Grundlage des TZI-Systems, in: Zeitschrift für Gruppenpsychotherapie u. Gruppendynamik (1974) 150 ff.

Hilfen zu größerer Echtheit in allen Äußerungen

Selektive Authentizität ist ein häufig zu hörender Terminus in TZI-Kursen. Es bedeutet: alles, was jemand äußert, soll echt sein, *und* er wählt aus, was er äußert.

Es möge in *Ich-Form* gesprochen werden *statt* in *Wir-* oder *Man-Form!* Legitimerweise kann jemand nur dann in Wir-Form sprechen, wenn er alle damit Gemeinten zuvor über diesen Punkt gefragt hat und tatsächlich alle hinter dieser Aussage stehen — was fast nie der Fall ist. Der Wahrheit entsprechender ist eine persönliche Äußerung. Wir- und Man-Formen drücken häufig ein Sich-Verstecken hinter der (angeblichen) Meinung anderer aus.

Auch sind möglichst *Frage-Formen* zu *vermeiden,* da es sich bei den meisten nicht um echte Fragen handelt, sondern um Herausforderungen an die anderen. Falls es dem Fragenden wirklich um Information geht, möge er hinzufügen, warum er das wissen möchte, also seine Motivation.

Breite Anwendbarkeit

Wo immer sich Menschen begegnen, können TZI-Elemente benützt werden. Die Hauptanwendungsbereiche sind Lehren, Organisieren, Heilen, Beraten und Seelsorge.

Die Schwierigkeiten beim Übergang in den Alltag sind geringer als bei anderen intensiven Gruppenmethoden. Wieviel von dieser Art des Miteinander-Umgehens der einzelne in seinen Alltag hineinnehmen kann, hängt allerdings weitgehend davon ab, wie sehr er selbst in diesen Verhaltensstil hineingewachsen ist. Es braucht mehrere Kurse über Jahre, damit die Methode zur Haltung werden kann.

Meditative und kreative Elemente sind einbringbar

Die Sitzungen beginnen meist mit einem Schweigen von mehreren Minuten. Kleine meditative Hier- und Jetzt-Übungen können eingestreut werden, wodurch sich Innenwendung und -wahrnehmung ansatzweise vertiefen und ein mehr intuitives Erfassen der anderen sich anbahnt. „Man sieht nur mit dem Herzen gut", sagt Exupéry in „Der kleine Prinz".

Darüber hinaus ist alles in die Kurse einbringbar, was etwa an kreativen Angeboten von den Teilnehmern kommt, wie musikalische Anregungen, gestaltendes Umgehen mit Ton oder Farben, meditativer Tanz, gemeinsames Stundengebet, spontanes Beten usw. Daraus kann sich, wie unsere Erfahrungen zeigen, für einzelne Teilnehmer oder für spirituell intensive Gruppen eine vollmenschliche, durch und durch lebendige, eine dynamische Spiritualität entwickeln.

Die TZI-Regel „Störungen haben den Vorrang" sollte vor allem in Leitungs-Teams beachtet und eingeübt werden. Gruppen reagieren nämlich weniger auf manifestes Verhalten als auf unbewußte und unbeabsichtigte Signale der Leiter, und der Gruppenprozeß spiegelt oft das wider, was im Leitungs-Team läuft. *Konflikte im Leitungs-Team behindern* darum echte *Gruppenbildung.*

Wenn wir dieses sogenannte *Spiegelphänomen* auf kirchliche Strukturen übertragen, besagt das: Wie z. B. Bischöfe oder Priester miteinander umgehen, das spiegelt sich im Leben der Gemeinden wider. Daher ist es besonders wichtig, daß auch in kirchlichen Leitungs-Teams emotionale Störungen ausgesprochen und im Dialog miteinander bearbeitet werden.

TZI eignet sich auch für *Konfrontationsgruppen,* wie Schwarze und Weiße, Studenten und Professoren. Indem das Erleben, die Sicht *jeder* Seite ernst genommen und stehen gelassen wird, kann sich das Gegeneinander in ein produktives Umgehen mit der Pluriformität wandeln.

In dieser Richtung konnten wir ermutigende Erfahrungen machen mit Oberen und Untergebenen oder Älteren und Jüngeren in den Orden und im Klerus, ebenso mit sog. Progressisten und Traditionalisten.

Eine Theologin (Monika), die in der Gemeindearbeit steht, beschreibt, wie sich der TZI-Stil auswirken könnte:

Erfahrung mit Gruppenarbeit in offener Kommunikation

> „Wenn die Gruppenarbeit der Gemeinde im TZI-Stil geschieht, dann wird jeder ernstgenommen, so wie er ist mit all seinen Gefühlen. Er braucht keine Maske zu tragen, sondern kann sich und seine Gefühle zeigen. Dann werden die Arbeitsgruppen menschlicher, Gemeinderäte und andere Gremien sind dann *nicht mehr* nur *Verwaltung, sondern* werden *christliche Gemeinschaft.*
>
> Die Chairman-Regel hilft zum *Mündigwerden.* Nach dem Konzil wurde zu schnell Mündigkeit gefordert, ohne die nötige Zeit zu geben und Hilfen beim Einüben. Auch ermutigt die Chairman-Regel, eigene Entscheidungen zu treffen, statt ständig Bischöfe und Rom anzuklagen.
>
> Durch das Selbständigwerden entsteht eine gewisse Befähigung zur Einsamkeit vor Gott in dem Sinn, zu ertragen, daß ich meinen *eigenen Glaubensweg* gehe und andere einen anderen. Gleichzeitig bedarf ich aber der *Korrektur durch die anderen.* Ich stelle meine Eindrücke, Erfahrungen nur zur Verfügung; Gott ist größer als ‚mein' Gott. Ein anderer sieht Ihn anders. So brauche ich den anderen, um meine Erfahrungen ernst zu nehmen *und* um sie zu relativieren. Ich brauche auch die Brüderlichkeit im Sinne von ‚einer trage des andern Last', und zwar als ech-

tes Mittragen, als Akzeptieren, daß ich so bin, wie ich bin, mit meinen Grenzen und Möglichkeiten.

Befähigung zu persönlichem Zeugnis

Wichtig für christliche Gemeinden scheint mir auch die *Befähigung zu persönlichem Zeugnis*, zum Mut, zu den eigenen Glaubenserfahrungen zu stehen. Es gehört zu den Grundfunktionen einer christlichen Gemeinde, Zeugnis zu geben von der eigenen Hoffnung, dem eigenen Glauben, und zwar nicht nur als Aufgabe der Hauptamtlichen. Das gäbe eine enorme Veränderung in den Gemeinden, wenn eigene Glaubenserfahrungen wichtig genommen würden und darüber Austausch möglich wäre."

Wie wir in diesem Artikel zu zeigen versuchten, können die Themenzentrierten Interaktionen einen wichtigen Beitrag leisten zur Bewältigung der verschiedenen Kommunikationsprobleme in der Kirche. Vor allem sind sie hilfreich für die persönliche Reifung und für die Entstehung von spirituell intensiven Gruppen.

Hans Cantoni

Demokratie als Kommunikationsproblem

Der Verfasser dieses Artikels wurde ersucht, zu Kommunikationsfragen Stellung zu nehmen, die sich in demokratischen Strukturen problematisch bemerkbar machen. In der Umgangssprache hat der Begriff Problem eine solche Häufigkeit erreicht, daß es nachgerade schwierig geworden ist, eine Frage zu stellen, ohne sie zugleich zum Problem zu stempeln. Des weitern wird eine Sache oft erst dann thematisiert, wenn ihre Funktion nicht mehr oder nicht mehr gut wahrgenommen wird. Das letztere dürfte beim gestellten Thema zutreffen: es geht um den Lebensnerv der Demokratie. Ohne Kommunikation gibt es keine Demokratie, denn im Grunde genommen bedeutet Demokratie die theoretische und praktische Teilnahme und -habe aller im Leben der Gemeinschaft. Im folgenden Artikel ist nur von Kommunikationsproblemen die Rede, die sich in den nachkonziliaren Strukturen im kirchlichen Raum besonders akzentuiert haben.

1. Sind demokratische Strukturen nur dem Anschein nach begründet, können sie die Kommunikation dauernd beeinträchtigen

Als im Gefolge der konziliaren Beschlüsse des Vaticanum II auf den verschiedenen Ebenen der Kirche demokratische Gremien geschaffen wurden, hat man in ihnen zunächst reine Beratungsorgane (ohne Entscheidungs- oder/und Ausführungskompetenz) gesehen. Man empfand die Notwendigkeit, einerseits den Entscheidungsträgern vermehrte Informationen zu beschaffen,

anderseits aber auch die Intentionen der Amtsträger an die Ausführungen auf den untern Stufen zu vermitteln [1]. Dazu berief der kirchliche Vorgesetzte (Bischof, Generalvikar oder Pfarrer) anfänglich einzelne Priester und Gläubige oder ließ sie durch Organe verschiedenster Wichtigkeit bezeichnen. Eigentliche Wahlgremien fehlten weitgehend, daher war an ein eigenes Wahlverfahren vorerst nicht zu denken. Die Mitglieder eines solchen Konsultativgremiums (Pastoralrat, Priesterrat oder auch Pfarreirat) fanden sich in einem Zwischenbereich zwischen Amtsträgern und Fußvolk vor: Zwar konnten sie dort Meinungen, Anregungen und Beobachtungen zur Kenntnis bringen, ohne als „Sprecher des Volkes" demokratisch legitimiert zu sein. Wurden diese Informationen in einen maßgeblichen Entscheid integriert, hatten sie ihn nach unten zu vertreten, ohne genügend darin engagiert zu sein — denn verantwortlich bleibt letztlich nach geltendem Recht der Amtsträger. Dies brachte — oft erst nach einer gewissen Latenzzeit — eine zwiespältige Kommunikationssituation zu Tage:

Zwiespältige Kommunikationssituation

Sie konnten sich nicht auf eine genügende Aktivlegitimation (nicht einmal auf eine gewichtige Informationsverbindung von unten her) berufen, wenn sie im Gremium sprachen. Anderseits ist die bloße Mitgliedschaft durch Berufung kein genügendes Autoritätsattribut, um Entscheide motiviert nach unten vermitteln zu können. Sie blieben so weitgehend in einem Niemandsland und wurden zuweilen als „Alibifunktionäre" abqualifiziert, die dem Amtsträger als ominöses Paravent dienten.

Die entstehende Frustration wird meist auf die mangelnde Kommunikation mit der Basis zurückgeführt, die es vermehrt zu pflegen gelte [2]. Bei solchen Ratschlägen wird indessen meist übersehen, daß hier nicht die schlechte Kommunikation an ineffizienten Strukturen schuld ist, sondern umgekehrt: die Kommunikation leidet an der mangelnden Legitimation der neuen Konsultativorgane, die sich nicht unbedingt aus breit angelegten Wahlen ergeben muß.

[1] *Kard. Bernhard Jan Alfrink:* „Kommunikation von unten nach oben ist notwendig, wenn die Hierarchie nicht übersehen will, was an der Basis lebt und erfahren wird." Von der Einheit und Vielfalt der Kirche, in: Sein und Sendung 4 (1969) 146.

[2] Es ist durchaus denkbar, daß Räte der „zweiten und dritten Generation", bzw. Legislatur über mehr Legitimation verfügen, weil sie gewählt wurden. Bedeutsamer für eine effiziente Kommunikation ist aber, daß sie örtlichen Gremien entstammen (Pfarrgemeinderäte), die sie als ihren „Mann im Diözesanrat" betrachten oder weil sie sich auf dieser Ebene profiliert haben durch ihre eigene Aktivität (Erfahrung des „Ich-Selbst"). Vgl. *G. H. Mead,* Sozialpsychologie, Neuwied—Berlin 1969, passim.

Gesellschaftliche Anerkennung von Konsultativgremien

Sollten aber solche Konsultativgremien als vermittelnde Instanzen wirken, muß eine entsprechende „gesellschaftliche Anerkennung und rangmäßige Einstufung der Kommunikator-Positionen (Statuserhöhung)" erfolgen. Wie auf andern Gebieten der kognitiven Vermittlung (neue Sozialisationsträger) ist dies in komplexen Gesellschaften unumgänglich [3]. In einer dermaßen differenzierten Sozialstruktur kann sich ein neues Rollenbild — auch beim besten Willen seines Trägers — nur schwer einprägen und durchsetzen. Es muß bei jeder sich bietenden Gelegenheit formell ins Spiel gebracht (Redundanz) und legitimiert konsultiert werden (Konsultationsrecht), damit es in der kirchlichen Öffentlichkeit seinen notorisch verbürgten Platz erhält.

2. Kurze und klare Kommunikationswege erleichtern die Selbstfindung des Individuums und die Verständigung unter Individuen

Auf der Ebene der Pfarreiräte (Pfarrgemeinderäte) scheint die Tatsache, daß Mitglieder im Berufungsverfahren aufgenommen werden (zumindest) in deutschen Verhältnissen nicht so sehr als undemokratisches Verfahren empfunden worden zu sein. G. Schmied legt in seiner Untersuchung [4] dar, daß ein beträchtlicher Teil der befragten Pfarrgemeinderäte dafür ist, die Wahlen in den Rat (die mit vielen Zufälligkeiten verbunden sein und dadurch auch weniger engagebereite Gläubige treffen können) durch das Berufungsverfahren zu korrigieren. Auf diesem Weg können Fachleute und engagierte Pfarreiangehörige hinzugewonnen werden.

Diese Feststellung mag nach dem im ersten Abschnitt Dargelegten zunächst befremden: Hier wird doch geradezu für einen Teil der Mitglieder auf die geeignetste Art demokratischer Legitimation — die direkte Wahl — verzichtet. Man kann aber leicht erhellen, daß auf Pfarreiebene eine Aktivlegitimation durch die Tätigkeit eines fähigen Mitgliedes relativ rasch möglich ist, weil sie sich innerhalb einer fast geschlossenen Gruppe abspielt. Das betreffende Individuum kann sich in dieser Sozietät begrenzten Umfanges in lebendiger Kommunikation bald einmal als „Ich-Selbst", als sozial identifizierte Person erfahren [5].

Dies bringt die positive Erfahrung der Kleingruppenforschung in die Kommunikationserörterung ein: In der Kleingruppe tritt der einzelne Mensch meist spontan —

[3] Vgl. *H. Reimann*, Kommunikationssysteme, Tübingen 1968, 187.
[4] *G. Schmied*, Pfarrgemeinderat und Kommunikation, Freiburg 1974, 164 f.
[5] Vgl. dazu *G. Winter*, Grundlegung einer Ethik der Gesellschaft, München—Mainz 1970, 40 f und *H. Steinkamp*, Gruppendynamik und Demokratisierung, München—Mainz 1973, 38 ff.

sich in den Reaktionen der andern wie in einem Spiegel erkennend — in Kommunikation. G. H. Mead, der amerikanische Sozialforscher, auf den diese typologische Feststellung zurückgeht, ist sogar der Ansicht, daß ideale demokratische Kommunikation dann vorhanden wäre, wenn dem einzelnen die Kenntnis der Wirkungen seines Verhaltens auf alle andern garantiert werden könnte [6]. Er fügt aber hinzu, „in der Demokratie, wie sie heute existiert, gibt es keine derartige Entwicklung der Kommunikation; die Individuen können sich daher noch nicht in die Haltung derjenigen versetzen, die von ihren Handlungen betroffen sind" [7]. Diese idealtypische Vorstellung veranlaßt ihn aber, Aufteilungen von größeren Sozietäten in Kleingruppen zu postulieren, in denen die Kommunikations- und Sozialschranken besser überwunden werden können. Statt der trennenden Unterschiede soll die Funktionsteilung charakteristisch für diese Gesellungsform sein. Mead sieht aus der Differenzierung von Funktionen in diesen sozialen Einheiten das demokratische Bewußtsein wachsen [8].

Aufteilung in Kleingruppen

Diese utopisch anmutende Vision erfährt in etwa ihre Verifikation im ständig zu beobachtenden Verlangen von Mitgliedern größerer Vereinigungen (wie z. B. Pfarrgemeinderäte), in kleineren Gruppen diskutieren und arbeiten zu können. Die Beratungen im Plenum werden (im Vergleich zum Zeit- und Kraftaufwand) als unproduktiv und ermüdend empfunden [9]. Kleine Gruppen werden mit zunehmender Frequenz gerne aufgesucht, besonders wenn sie nach Funktionen und Aufgabenbereichen umschrieben sind. Eine möglichst klare Abgrenzung erlaubt es dem einzelnen Mitglied, sich mit den gesteckten Zielen zu identifizieren. Die Verständigungs- und Kommunikationswege werden dadurch nochmals reduziert: man findet sich in kleinerer Zahl schneller einig in den für das Handeln notwendigen Optionen.

3. Erkennbar umrissene Kompetenzen ermöglichen gute Kommunikationen und ein individuell geprägtes Engagement in der Kleingruppe

Eine Kommunikationsbarriere, die in kirchlichen Gremien immer wieder hemmend in den Weg fällt, ist die Vorstellung der Laien, „nirgendwo eigentlich zuständig zu sein". Daraus entsteht bald einmal der Eindruck, „nicht ernst genommen zu werden". Dieses psychisch empfundene Vakuum ist besonders dort stark, wo zumeist konsultative Gespräche geführt werden, aus denen der Amtsträger seine Entscheidungshilfen schöpft,

6 *G. H. Mead*, a. a. O. 351 f.
7 a. a. O.
8 a. a. O. 354.
9 Vgl. *G. Schmied*, a. a. O. 149 f.

ohne es zu einer gemeinsamen Entschließung kommen zu lassen.

Forderung nach Beschlußrecht ...

In der Untersuchung von G. Schmied hat die Forderung nach einem Beschlußrecht des Pfarrgemeinderates größeren Stellenwert verzeichnet als die Abschaffung des „undemokratischen" Berufungsverfahrens (s. o. 2). Es zeigt sich hier, wie lähmend die konsultative Struktur auf Äußerung oder vielmehr Nichtäußerung der Mitglieder wirkt [10].

Diese Kommunikationsstruktur wird in graphischen Darstellungen mit einem sternförmigen Gebilde wiedergegeben, das die zentrale Position des einzigen Entscheidungsträgers in der Mitte klar herausstellt [11]. Die zahlreichen vergleichenden Gruppenexperimente ergaben für dieses Modell eine sehr geringe Zufriedenheit bei den nicht beschlußberechtigten Gesprächsteilnehmern, aber eine entsprechende Genugtuung beim zentralen Entscheidungsträger.

Im Unterschied dazu zeitigte eine kreisförmige Kommunikationsanordnung mit gleichberechtigter Teilnahme sehr große Zufriedenheit bei allen Mitgliedern der Gruppe.

Es treffen sich hier die experimentell erprobten und von Hofstätter beschriebenen Gruppenphänomene mit dem alltäglich beobachtbaren Verhalten von Kleingruppen.

Daraus läßt sich folgendes festhalten:

... und gleichberechtigter Mitsprache

Das Mitglied einer Gruppe, die ein klar umschriebenes Ziel und erkennbar umrissene Kompetenzen der gleichberechtigten Mitsprache anbietet, fühlt sich von ihr angezogen. Dies wirkt sich auf die Gruppenkohäsion und das Gruppenansehen aus. Der Kommunikationsverlauf wird in einer solchen Gruppe in der Regel als angenehm empfunden, obwohl sich das Individuum auch hier Normen und Verhaltensmustern unterziehen muß. Weil der Mensch sich da unmittelbar als den „inneren Ausdruck des Prozesses der Kommunikation" in der Gruppe erfährt, „braucht man (ihn) nicht weiter zu überzeugen, daß er selbst die Spielregeln befolge, die in der Gruppe vorherrschen ..." [12].

In dieser umgrenzten kleinen Sozialeinheit ist das Engagement ohne formaljuristische Legitimation möglich: die einzelnen können verantwortlich handeln, weil sie die Situation ohne weiteres erfassen und allenfalls zu-

[10] a. a. O. 154 ff.
[11] *P. Hofstätter*, Gruppendynamik, Hamburg 1957, 157.
[12] Vgl. *H. Steinkamp*, a. a. O. 32.

sätzliche Informationen einholen können. Und dies ist Demokratie im Kleinen.
Eine solche „Situation" müßte demnach vermehrt in kleinen Gruppen angeboten werden, wenn die Kommunikation der Selbstfindung des Menschen und zugeich seinem Engagement für die Gemeinschaft im Sinne demokratischer Teilnahme Vorschub und Gewähr leisten soll.

Johannes Neumann

Demokratisierung der Kirche — oder geistliche Mitverantwortung der Gläubigen?

Demokratische Organisationsmuster und brüderliche Strukturysteme können dazu beitragen, daß die Gläubigen ihre geistliche Mitverantwortung am Leben und Wirken der Kirche besser wahrnehmen können. Dabei ist aber vielerlei zu bedenken: Geschichtliche Zusammenhänge, positive wie negative Aspekte der „Demokratie", Aspekte einer geistlichen Willensbildung und die Bedeutung des Rechtes. Der folgende Beitrag will zu einem differenzierteren Verständnis führen. red

Positive und entmutigende Erfahrungen mit den Synoden

Die Frage nach der „Demokratisierung in der Kirche" ist seit Jahren aktuell und umstritten [1]. Vor allem die Arbeit der synodalen Versammlungen in den Niederlanden, in Österreich, der Bundesrepublik Deutschland, der Deutschen Demokratischen Republik und der Schweiz sowie der Pfarrgemeinde- und Pastoral- bzw. Diözesanräte hat eine Fülle positiver und praktischer Erfahrungen gebracht. Gleichzeitig mußten aber auch nicht wenige entmutigende Ergebnisse hingenommen werden. Vor allem zu hoch gesteckte Erwartungen und ein Übermaß an Sitzungsbelastung bei gleichzeitig geringem tatsächlichen Erfolg in manchen Bereichen der Seelsorge scheinen jenen Stimmen wieder Aufwind zu geben, die „schon immer gewußt haben" wollen, daß „Mitbestimmung" und „Demokratie" für die Kirche nicht tauge.

1 Vgl unter vielen anderen vor allem: *O. Mauer*, Demokratie in der Kirche?, in: Wort und Wahrheit 23 (1968) 289—290; *K. Rahner*, Demokratie in der Kirche?, in: StdZ 182 (1968) 1 ff; *M. Kaiser*, Kann die Kirche demokratisiert werden?, in: Lebendiges Zeugnis 24 (1969) 5—23; Memorandum des „Bensberger Kreises": Demokratie der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, 1970; *J. Ratzinger — H. Maier*, Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren, Limburg 1970; *F. Kaufmann, R. Pesch, E. Feil*, Disput zum Thema Demokratisierung der Kirche, in: HerKor 26 (1972) 30—36; *J. Neumann*, Thesen zur „Demokratisierung der Kirche", in: ThpQ 120 (1972) 34—38. Die dort von mir dargestellten Thesen werden hier nicht nochmals wiederholt, sondern vorausgesetzt. Im nachfolgenden soll ein erweiterter Ansatzpunkt zur Diskussion gestellt werden.

Mühsame Lernvorgänge durch viele Fehler hindurch

Es dürfte nicht zu leugnen sein, daß in der alltäglichen Praxis unserer kirchlichen Gremien so ziemlich alle Fehler gemacht worden sind, die denkbar waren. Teilweise wurden durch unklare oder unangemessene Formulierungen in den Statuten oder Geschäftsordnungen einerseits Konflikte und andererseits Frustrationen geradezu eingebaut. Das ist aus einer Reihe von Gründen nicht verwunderlich:

1. Auch die Wahrnehmung von Mitverantwortung will „eingeübt" und „gelernt" sein; sie bedarf nicht nur einer „politischen", sondern vor allem einer „geistlichen" Motivation!

2. Dank der traditionellen Rollen, nach denen die Kleriker zu belehren, die Laien aber zu gehorchen haben, wußten beide Seiten mit der neuen „Gesprächssituation" zunächst oftmals wenig anzufangen. Unsicherheit führte nicht selten zu sachlich unangemessenen Reaktionen.

3. Der Mangel an konkreten Erfahrungen ließ deshalb oft Fronten dort entstehen, wo sie nicht hätten sein müssen: Der verantwortliche Klerus, die Bischöfe oder der jeweilige Pfarrer, fürchtete, in seiner unvertretbaren *geistlichen* Verantwortung beschnitten und zum bloßen Vollzugsorgan degradiert zu werden. Vor allem in theologischen Fragen war die Unsicherheit groß. Andererseits argwöhnten die „Laien"-Mitglieder der kirchlichen Gremien, sie hätten nur Alibifunktion.

Insgesamt ein positives Ergebnis

Die tatsächliche Situation unserer kirchlichen Gremien und ihre Erfolgsträchtigkeit ist vielschichtig und nicht zu verallgemeinern. Das gilt für die Synoden und die Arbeit der Diözesan- oder Pastoralräte, aber auch für die Presbyterräte im großen und die Dekanats- und Pfarrgemeinderäte im kleinen. Wenn man nicht von zu hohen Erwartungen ausgegangen ist, wird man den meisten Bemühungen insgesamt gewisse positive Wirkungen nicht absprechen können. Das gilt insbesondere von den verschiedenen Synoden, sie haben — wenigstens teilweise — wertvolle geistliche Impulse gegeben. Die Synode in den Formen, welche sie in den deutschsprachigen Landen gefunden hat, ist sicherlich ein „unersetzliches Forum" kirchlicher Willens- und Meinungsbildung geworden. Viel wird allerdings davon abhängen, ob die von diesen Synoden angestoßenen Entwicklungen durch vernünftige Nachfolgeorgane weitergetragen werden [2].

[2] Die für die Diözesen der Bundesrepublik Deutschland in Aussicht genommene „Gemeinsame Konferenz" bestehend aus je zwölf Vertretern der Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken ist kein geeignetes Instrument. „Was gebraucht wird, wäre zumindest ein *Konsultativorgan* überschaubaren Ausmaßes, das (wenigstens) *einmal jährlich* anstehende Fragen be-

Weniger übersichtlich ist das Bild auf diözesaner Ebene. Neben gut bis hervorragend arbeitenden Gremien gibt es auch solche, die wirkungslos vor sich hindämmern und kaum sinnvolle Arbeit zu leisten imstande sind. Besonders unterschiedlich liegen die Dinge naturgemäß auf pfarrlicher Ebene. Um die Gremien dieser Art gehen die meisten Auseinandersetzungen, hier hängen die konkreten Verhältnisse weitgehend vom Pfarrer und seinen Mitarbeitern einerseits und dem geistlichen Zustand der Gemeinde andererseits ab. Aber auch viele andere Faktoren spielen eine Rolle.

Einwände gegen „demokratische" Gremien

Vor allem gegen diese „demokratischen" Gremien auf pfarrlicher Ebene werden häufig folgende Gründe vorgebracht:

1. In der Kirche geht die „Gewalt" nicht vom Volk, sondern von Gott aus.
2. Die Kirche sei ihrem Wesen nach ein corpus Christi mysticum, weshalb die „Demokratisierungsbewegung" für sie einen Irrweg darstelle.
3. Die Kirche dürfe nicht weltlich-gesellschaftliche Organisationsformen übernehmen, denn sie sei eine Gemeinschaft „sui generis"; manchmal wird dazu noch gesagt, die Kirche sei darum kraft ihrer Natur eine „monarchische Hierarchie".
4. Schließlich wird behauptet, auch die Demokratie legalisiere nur Machtausübung, wenn auch jene der Mehrheit; Wahrheit und Humanität jedoch können, so sagt man, nicht durch Mehrheitsbeschlüsse festgelegt werden.
5. Demokratie sei bestimmt von den Grundsätzen des Mißtrauens und des brutalen Kampfes um die Macht, der Verächtlichmachung des Gegners.

Nicht „Demokratie", aber demokratische Organisationsmuster

Daraus wird dann der Schluß gezogen: Weil sich das politische System der Demokratie für die Kirche nicht eigne, dürfen auch die traditionellen demokratischen Organisationsmuster in der Kirche nicht angewandt werden. Dieser Schluß ist jedoch in solcher Verallgemeinerung falsch! So unumstritten es ist, daß das politische System der Demokratie nicht unverändert auf die Kirche

spricht und dadurch den sonst im Rahmen der Bischofskonferenz laufenden Entscheidungsprozeß transparent(er) macht — aber auch erleichtert" (*H. G. Koch*, Was bleibt von der Synode?, in: HerKor 30, 1976, 4). Mein eigener Vorschlag, einen „permanenten Pastoralrat" als „integriertes Gegenüber" der Bischofskonferenz einzurichten, ist leider nicht zum Tragen gekommen (vgl. Synodales Prinzip, 1973, 94 ff). — Dagegen hat die Schweizerische Bischofskonferenz einstimmig gewünscht, künftig ein schweizerisches Beratungsgremium zur Seite zu haben, welches die Zusammenarbeit zwischen den Diözesen weiterführen soll. Die Schweizerischen Synoden beauftragten daraufhin die Schweizerische Pastoralplanungskommission, eine entsprechende Ordnung zu entwerfen (HerKor 30, 1976, 38).

angewandt werden kann, ist doch sehr wohl in jedem Einzelfall zu prüfen, ob heute nicht bestimmte „brüderliche" Struktursysteme und Organisationsmuster in der Kirche reaktiviert bzw. neu eingeführt werden *müssen*, soll die Kirche ihre innere Dynamik und äußere Glaubwürdigkeit wieder erlangen.

Thesen zur Notwendigkeit „brüderlicher Struktursysteme"

Um die Diskussion einerseits anzuregen andererseits aber auch zu versachlichen, seien darum folgende Thesen vorgelegt:

1. Rückgriff auf jeweils „gültige Gesellschaftsmuster"

Es gehört zur „inkarnatorischen" Situation der Kirche, daß sie auf die jeweils „gültigen Gesellschaftsmuster" zurückgreift. Es gab kaum eine Tugend und kaum ein Laster, das die (frühen) Christen nicht auch in ihr ethisches System übernommen hätten. Ihr Eigenes war die erlösende Tat Jesu Christi und die Verkündung vom anbrechenden Reich Gottes.

1.1 Neutestamentliche Beispiele

Gleiches gilt für die gemeindlichen Strukturen: Die Übernahme des Schaliach-Institutes (Apostel: Joh 20,21), die Ordnung der Gemeindeleitung (Apg 6), die „Haustafeln" der neutestamentlichen Briefe (u. a. Kol 3,18—4,1; Eph 5,22—6,9; 1 Tim 2,1—15; 6,1—2; Tit 2,1—10; Jak 3,13—18; 1 Petr 2,13—3,9) und die Formen der Vorsteherämter (Episkopen und Presbyter: Phil 1,1; 1 Tim 3,2; Tit 1,5—7) zeigen, daß der heute manchmal als „Nachklatsch" abqualifizierte Vorgang der Übernahme vorgefundener Organisationsmuster bereits sehr früh einsetzt [3].

1.2 Durch säkulare Verbindungen zur „gesellschaftlich relevanten Kraft"

Es zeugt von geringem kirchengeschichtlichen Realitätssinn, wenn die „Reformer" von rechts oder links immer noch den konstantinischen Umbruch als „kirchengeschichtlichen Sündenfall" verketzern [4]. Sicher traten in jenen Jahren neue Gefährdungen für die „Reinheit" des Evangeliums auf; andererseits sollte man nicht vergessen, daß erst durch jene säkulare Verbindung das Evangelium zur allgemeinen „gesellschaftlich relevanten Kraft" in Europa geworden ist.

1.3 Einflüsse des römischen Rechts

Jedermann weiß, daß das kanonische Recht von frühester Zeit an (und nicht erst seit Gratian um 1140) vom römischen Recht bestimmt ist. „Die weltliche Herrlichkeit Roms als Mittelpunkt des noch durchaus maßgebenden Abendlandes und seine kirchliche Bedeutung wirkten zu-

[3] Vgl. *J. Neumann*, Der soziale Dynamismus, der der Kirche als Gemeinschaft eigen ist, ... in: Concilium 5 (1969) 576—582. — Eine entscheidende Phase markiert in der historischen Entwicklung der sogenannte I. Klemensbrief.

[4] Dabei hat bereits 1963 *P. Stockmeier* (in: Historisches Jahrbuch 82, 1963, 1—21) auf die Kompliziertheit dieses vielschichtigen Vorgangs hingewiesen; ebenso in: Sacramentum Mundi 1969, 18—27; vgl. auch: *A. v. Campenhausen*, Konstantinisches Zeitalter, in: Evangel. Staatslexikon, ²1975, 1374—1375.

sammen“ [5]. — Aus der römischen Juristensprache stammen überdies auch theologisch bedeutsame Termini (sacramentum statt mysterion und trinitas und dgl.).

1.4 Theologische Veränderungen durch germanisches Recht

Seit dem 8. Jahrhundert traten Elemente des germanischen Rechts dazu; aufgrund des jeweils gültigen „Gesellschaftsmusters“ bewirkten sie teilweise tiefgreifende *theologische* Veränderungen (Eigenkirchenwesen, Benefizialrecht und Meßstipendien).

1.5 Senat, Genossenschaft, Absolutismus . . .

Das römisch-rechtliche *Senats*modell regte in der Kirche die Ausbildung des *Kardinalates* an, während das germanisch-rechtliche *Genossenschafts*modell zur Ausbildung der *Domkapitel* beitrug. Wer wollte bezweifeln, daß die Kirche damit genauso gängige „Gesellschaftsmuster“ übernahm, wie sich seit dem 17. Jahrhundert parallel zum fürstlichen *Absolutismus* der bischöfliche Absolutismus (gegen die Domkapitel und Synoden) und dann später der päpstliche Absolutismus (gegen bischöfliche und kardinalizische Mitsprache) durchzusetzen vermochte. Alles dies waren (beziehungsweise sind) *zeitgebundene* Herrschaftsformen.

1.6 Hierarchie und Monarchie — politische Termini

Wenn eifrige Verfechter einer kirchlichen Rechtsordnung „sui generis“ darauf verweisen, daß die Kirche eine „hierarchische Monarchie“ sei, so sind auch das zwei typische *politische* Termini. Und das, obwohl der Begriff der „Monarchie“ ganz sicher keinen Anhaltspunkt im Neuen Testament findet: Die „Göttlichkeit“ des Königs (Kaisers) bzw. sein Gottesgnadentum sind heidnischen Ursprungs. Der Begriff der „Hierarchie“ ist ebenfalls kein genuin spezifisch-kirchlicher, sondern ein organisationsrechtlicher Terminus [6]. Mit diesen Ausdrücken ist inhaltlich gar nichts auszusagen über die Art und Weise, *wie* in der Kirche die Willensbildung organisiert wird, da es unspezifische Begriffe sind.

1.7 Beachtung des „Propriums“

Solange sich die Kirche als das in dieser Weltzeit pilgernde Gottesvolk versteht, wird sie bestimmter vorgeformter gesellschaftlicher und juristischer Muster nicht entbehren können. Sie wird dabei freilich immer ihr „Proprium“ zu bedenken und darauf zu achten haben, daß sich dieses in ihrer gesellschaftlichen Daseinsweise und in ihrer Rechtswirklichkeit niederschlägt. Man schmäht die Kirche nicht, wenn man feststellt, daß sie dies auch bisher nur recht unvollkommen vermocht hat.

[5] *H. E. Feine*, Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche, [5]1972, 56 ff.

[6] Vgl.: *H. Dombois*, Hierarchie. Grund und Grenze einer umstrittenen Struktur, Freiburg i. Br. 1971; dazu: *J. Neumann*, Anstoß zu freiem Denken, in: ThQ 151 (L), 1971, 346—354.

1.8 Ungeeignete und unzeitgemäße Verwendung von Begriffen — corpus Christi mysticum und Christkönigsfest

Es gibt aber auch ungeeignete Übertragungen theologischer und gesellschaftlicher Begriffe auf die äußere rechtliche Organisation der Kirche. So war es z. B. ein theologisch unglücklicher und juristisch verhängnisvoller Mißgriff, als im Jahr 1943 durch die Enzyklika „Mystici corporis" Pius' XII. der von der Scholastik nur abstrakttheologisch verwandte Begriff vom „corpus Christi mysticum" nun auf die äußere rechtliche Organisationsstruktur der Kirche angewandt wurde. Damit waren zwei bislang sorgsam unterschiedene Ebenen miteinander vermischt worden. Das zweite Kapitel der Konstitution „Lumen Gentium" des II. Vatikanischen Konzils bemüht sich, diesen Irrweg, den das kirchliche Recht bislang nicht mitgegangen war, vorsichtig zu korrigieren. — Auch diese Entwicklung war möglicherweise eine Reaktion auf bestimmte politische und gesellschafts-politische Strukturen. Ganz deutlich wird dies in der Einführung des Festes „Christus Regis", eines Begriffs, der zweifellos weniger aus dem Neuen Testament, als vielmehr aus bestimmten politischen Vorstellungen stammt [7].

2. Demokratisierung der Kirche?

Ähnlicherweise ist es wohl wenig glücklich, wenn man heute — zweihundert Jahre nach der Wiederbelebung dieser alten abendländischen Idee — von „Demokratisierung" der Kirche spricht. Die Festschreibung eines so *zeitbedingten* Begriffes in der Kirche ist besonders dann mißverständlich und gefährlich, wenn die demokratische *Realität* am kirchlichen *Ideal* gemessen wird. Man müßte gerechterweise Realität mit Realität und Ideal mit Ideal vergleichen. Tut man dies, dann wird man feststellen, daß Formen der Mitverantwortung, der „geschwisterlichen" Aufsicht und bestimmte „demokratische" Mitwirkungs- bzw. Wahlformen keineswegs dem Wesen der Kirche widersprechen. Es muß immer unterschieden werden zwischen der theologischen Begründung und der geistlichen Legitimation eines Amtes und der jeweiligen Form der Bestellung des konkreten Amtsinhabers. So empfängt beispielsweise der im geheimen Konklave zum Papst Gewählte mit Annahme der Wahl das Papstamt iure divino, obwohl die Wahl durch die Kardinäle formal ein durchaus „demokratischer" Vorgang ist [8].

[7] Dieses von Pius XI. durch die Enzyklika „Quas primas" vom 11. 12. 1925 eingeführte Fest war nichts weniger als ein politisch-religiöser Appell, den Königsgedanken in der königslosen — und für viele schrecklichen — Zeit der nach dem ersten Weltkrieg entstandenen Republiken hoch zu halten. Diesbezüglich sind noch spezielle Forschungen insbesondere in den Vatikanischen Archiven notwendig.

[8] CIC can. 219 i. V. m. Const. Apostol. „Romano Pontifici eligendo" vom 1. 10. 1975 (AAS 67, 1975, 609—645) n. 88.

2.1 Die Lebensgrundlage der Demokratie — im NT vorgezeichnet

„Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit" sind keine „hohen Ideale", zu denen sich die Demokratie „verstiegen" hat, sondern sind ihre Lebensgrundlage, die letztlich — wenn auch in einer nur analogen Weise — im Neuen Testament vorgezeichnet sind: Berufen zur herrlichen *Freiheit* der Kinder Gottes sind alle *gleich* erlösungsbedürftig und gleich an Würde als geliebte Kinder des Vaters, der seine Sonne aufgehen läßt über Gerechte und Ungerechte. Darum sind alle Kinder des Vaters Brüder und „Freunde" des Erlösers. — Vom heutigen Offenbarungsverständnis her dürfte also die demokratische „Herrschaftsform" diejenige sein, die dem Menschen am angemessensten ist. Die konkrete politische Gestalt ist variabel; ohne ein gewisses Maß an Herrschaft kommt weder die Demokratie noch die Kirche aus.

Schließlich ist die *Religionsfreiheit* als ein Grundrecht des Menschen überhaupt nur in einem demokratischen Staatswesen durchhaltbar [9]. Wenn wir Christen uns nicht sehr entschieden für unseren demokratischen und sozialen Rechtsstaat einsetzen, werden wir sehr schnell die Freiheit auch unserer Religionsausübung verspielt haben! Gerade *weil* wir Christen sind, ist der religiös neutrale Sozialstaat *unser Staat!*

2.2. Krise der politischen Demokratie

Ohne Zweifel steckt die politische Demokratie augenblicklich in einer schweren Krise. Internationale, wirtschaftliche, politische und gesellschaftliche Verflechtungen haben ein nie gekanntes Ausmaß erreicht. Die militärische Bedrohung ebenfalls. Aber auch die Bedrohungen von innen sind zahlreich: Unbewältigter Wohlstand, Mangel an Lebenssinn und mitmenschlicher Solidarität gefährden unser Dasein ebenso wie die dazu notwendig erscheinenden Abwehrmaßnahmen der Bürokratisierung und der computergesteuerten Kontrolle [10]. Wir haben partiell bereits Zustände totaler Unfreiheit und Manipulierbarkeit erreicht! — Diese tatsächlichen Mängel sind Zeugen menschlicher Unvollkommenheit, nicht aber Beweise gegen sachgemäße, rationale und gemeinwohlorientierte Demokratie! Demokratie als politische Staats-

[9] Seit der Erklärung des II. Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit (1965) hat auch die katholische Kirche die von ihr bis dahin keineswegs bejahte Religionsfreiheit als wesentlichen Wert für die menschliche Existenz anerkannt. Gerade diesbezüglich zeigt sich eine bedeutsame Entwicklung in der kirchlichen Auffassung und damit eine Übernahme weltlich-säkularer Ideen in kirchliche Verhaltensmuster. Vgl. dazu nur: *H. Maier*, Kirche und Gesellschaft, München 1972; *A. v. Campenhausen*, Religionsfreiheit. Ökumenische Bestandsaufnahme nach dem II. Vatikanischen Konzil, 1971; *J. Listl*, Glaubens-, Gewissens-, Bekenntnis- und Kirchenfreiheit, in: HdbStKirchR, 1974 I, 363—406.

[10] Vgl. u. a.: *F. H. Tenbruck*, Zur Kritik der planenden Vernunft, Freiburg i. Br. 1972.

form ist kein minus malum, sondern eine ethische und politische Herausforderung an jeden Menschen, nicht zuletzt an den Christen, menschliche Lebens- und Verhaltensformen zu optimieren.

2.3 Demokratie lebt vom Konsens

Demokratie lebt grundsätzlich nicht vom Mißtrauen, sondern vom *Konsens!* Lenin war es, der sagte: „Vertrauen ist gut, Kontrolle ist besser."

Demokratie geht davon aus, daß der politische „Gegner" nicht mein Feind, sondern mein Konkurrent auf dem Weg zu einer besseren politischen Zukunft ist. Demokratie vermag nur dann zu funktionieren, wenn bei allen im Staat tätig werdenden Menschen „Verantwortungsbewußtsein für das Ganze, Toleranz und Uneigennützigkeit sowie Zivilcourage (Tapferkeit) auch der Masse und den Wählern gegenüber" [11] vorausgesetzt ist. Demokratie ist wie keine andere Staatsform darauf angewiesen, daß sie in den Herzen der Bürger lebt. Nur die Kirche ist noch ebenso sehr auf die Begeisterung der Herzen angewiesen!

2.4 Verleumdung der Demokratie

Es ist eine Verleumdung der Demokratie, wenn man Exzesse (Demagogie, Rufmord u. a.) des politischen Kampfes zu „Grundprinzipien" hochstilisiert. Auch die kirchlichen Leitungsakte kann man nicht von ihren Ausschreitungen her beurteilen; man lese nur in einer beliebigen Kirchengeschichte nach, wie es auf manchen der alten Konzilien oder bei etlichen Papstwahlen zuging! — Das demokratische Staatswesen setzt vielmehr die „in ihrer Endlichkeit miteinander solidarischen Menschen" voraus. „Die Demokratie erträgt keine ‚doppelte Anthropologie'. Sie lebt von der Annahme der eigenen Endlichkeit und vom Willen und von der Fähigkeit, den anderen in seiner Endlichkeit zu respektieren. Nur so kann die Demokratie zugleich eine auf die Zukunft hin offene und eine maßvolle politische Ordnung sein" [12].

2.5 Gesprächsbereitschaft und Kompromiß

Es zeugt von falschem Demokratieverständnis, wenn Kontrolle *gegen* Kooperation gestellt wird. Beide sind notwendig und müssen sich gegenseitig ergänzen. Freilich, ein wesentliches Friedenselement (keineswegs nur der Demokratie) ist der *Kompromiß.* Zwar können dadurch notwendige Maßnahmen verwässert und in Fragen der Wahrheit [13] schmerzliche Lücken bleiben, doch sind

11 *H. Peters,* Demokratie, in: Staatslexikon, hrsg. von der Görres-Gesellschaft, ^{6}1958 II, 560—594; hier: 569.

12 *R. Bäumlin,* Demokratie, in: Evangel. Staatslexikon, ^{2}1975, 362—370; hier: 370.

13 *M. Secklers* Hinweise auf die Problematik in seinem Aufsatz „Über den Kompromiß in Sachen der Lehre" deuten auf eine auch für den Raum des Politischen bedeutsame Frage hin (in: Begegnung, hrsg. v. *M. Seckler, O. H. Pesch, J. Brosseder, W. Pannenberg,* Graz—Wien—Köln 1972, 45—57).

um des Friedens der Gemeinschaft und der Freiheit der Individuen willen solche Ausfälle erträglicher als nivellierender Zwang. Darum sind Gesprächsbereitschaft und Toleranz demokratische Tugenden.

3. Die Kirche als „Bruderschaft"

Die Ekklesiologie geht unter anderen Ansätzen seit alters auch davon aus, daß die Kirche eine von Gott aus allen Völkern berufene Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern kraft Berufung und Glaube ist. Wie aber steht es mit der geduldigen Gesprächsbereitschaft in der Kirche? Zu eilfertig wird das eschatologisch gerichtete Wort des Herrn „wer nicht für mich ist, ist gegen mich" für die eigene Meinung mißbraucht. Geflissentlich wird dabei ein an anderer Stelle überliefertes Wort des Herrn übersehen: „Wer nicht wider euch ist, ist für euch" (Lk 9,50).

3.1 Geistliche Willensbildung in kollegial-brüderlicher Beratung („synodales Prinzip")

Gerade weil es in der Kirche keinen anderen „Herrn" gibt als den „Eckstein" Jesus Christus, alle zum Glauben Gerufenen aber „Brüder" sind, gibt es in der Kirche wohl Recht und Ordnung, „Bruderschaft" und geistliche Autorität, nicht aber „Macht" oder „Herrschaft". Eben darum aber gilt seit alters in der Kirche das „synodale Prinzip" kollegial-brüderlicher Beratung als Struktur- und Verfahrensgrundsatz *geistlicher* Willensbildung. Auch Fragen, die wesentlich Glaubensfragen waren, also die Wahrheit selber betrafen, wurden auf Konzilien und Synoden nicht nur gemeinsam beraten, sondern auch kollegial und durch allgemeinen Konsens bzw. notfalls durch Mehrheitsbeschluß entschieden [14].

3.2 Legitime Mit-Verantwortung

Wenn auch die „unvertretbare geistliche Verantwortung" der kirchlichen Vorsteher in Verkündigung und Liturgie nicht von den Wünschen der Gemeinde abhängig gemacht werden kann, so hat diese andererseits doch ein legitimes Interesse, daß in Gottesdienst und Predigt beispielsweise jene geistlichen Fragen angesprochen werden, die für die Gläubigen existentiell sind, nach denen sie „hungern und dürsten". Insofern haben die kirchlichen Gremien Recht und Auftrag, ihre Seelsorger zu unterrichten und zu fragen. Ähnliches mag im Einzelfall auch für bestimmte soziale Aktivitäten in der Gemeinde gelten. — Die gleichen Menschen, die Bürger eines konkreten politischen und gesellschaftlichen Gemeinwesens sind, bilden zugleich auch das Volk Gottes hier und jetzt. Der Bürger, der in Staat, Gesellschaft und Kommune irgendwie mitverant-

[14] Vgl. statt zahlreicher Einzelnachweise: *J. Neumann*, Synodales Prinzip, insbes. 7—28.

wortlich ist, wird kein lebendiges Verhältnis zur Kirche haben, wenn er z. B. für sie zwar Abgaben leisten darf, aber nicht über die Verwendung der Mittel mitbestimmen kann.

3.3 Lernprozeß für gemeinsame Verantwortung

Die Tatsache, daß heute offenbar in einigen Gemeinden nicht leicht genügend Kandidaten für die anstehenden Kirchengemeinderatswahlen gefunden werden können, mag auch davon zeugen, daß die Gläubigen (noch) keinen Sinn oder wenig tatsächliche Möglichkeit für die Ausübung ihrer Mitverantwortung in der Kirche sehen. Sie haben dann die Kirche noch nicht als geistliche Gemeinschaft erfahren; sie erblicken in ihr höchstens eine „Anstalt", die ihre religiösen „Bedürfnisse" stillen soll.

„Mitverantwortung" will gelernt sein; im politischen Bereich ebenso wie im kirchlichen! Mitverantwortung ist ein Wort für „Liebe"; für die Bereitschaft, nicht mit dem anderen „abzurechnen", sondern ihn — mit seinen Fehlern — anzunehmen, um gemeinsam mit ihm Zeugnis zu geben von der in Jesus Christus erschienenen „Menschenfreundlichkeit Gottes" (Tit 3,4). Nur so kann übrigens auch Demokratie „funktionieren": Demokratie ist nämlich der Versuch, auf der Grundlage von Mehrheitsentscheidungen unter dem Schutz einer allseits bejahten Friedensordnung zu leben und in ständigem Interessensausgleich einen allgemeinen Konsens herzustellen.

3.4 Ringen um den geistlichen Konsens

Gerade weil es beim christlichen „Glauben" um frei angenommene Überzeugung geht (gehen sollte!), kann der Glaube der Kirche nicht „verordnet" werden. Alle Versuche, solches zu tun, rächen sich früher oder später. Deshalb war es auch in der Kirche seit frühester Zeit üblich, auf synodalen Versammlungen um den geistlichen Konsens zu ringen. Man wollte — von bestimmten Exzessen abgesehen — nicht die Minderheit überstimmen, sondern sie überzeugen; dies war nicht zuletzt auch deshalb notwendig, weil der synodal gefaßte Beschluß in der Regel stets der Rezeption, der Annahme, durch die anderen Kirchen, die Bischöfe, den Klerus (und das Volk im tatsächlichen Glaubensvollzug) bedurfte.

3.5 Kirchliche Gewalt — weder vom Volk noch vom Papst

In der Kirche geht die Gewalt nicht vom Volke aus; aber auch nicht vom Papst! Das schließt nicht aus, daß auch in ihr — soweit es (legitime!) „Gewalt" gibt — die Ausübung solcher Gewalt *kontrolliert* werden muß. Unkontrollierte Gewalt entartet leicht zur Willkür und — gerade im Gewissensbereich — zum Totalitarismus!

3.6 Kontrolle durch gegenseitige Balance

Die Kirche hat stets eine Balance der Kirchengewalt gekannt: Weihegewalt und Jurisdiktionsgewalt; forum internum und forum externum; im äußeren Bereich hiel-

ten sich die Gewalten der Patriarchen, später des Papstes, der Metropoliten und der Synoden, der Bischöfe, der Dom- und Landkapitel in gegenseitiger Balance. — Doch dieses ausbalancierte System war eine klerikale Gesellschaft [15] (der die feudale Gesellschaft gegenüberstand). Der Bauer und Bürger hatte (meistens) in beiden Bereichen nur zu gehorchen. Es stellt sich die Frage, warum wir in der Kirche die Sozialmuster vergangener — und keineswegs immer nur guter — Zeiten beibehalten sollen.

3.7 Wahlen zu geistlichen Ämtern

Die Kirche kennt für die Bestellung zum geistlichen Amt von Anbeginn an den Modus der Wahl. Damit ist keineswegs gesagt, daß der Gewählte seine Vollmacht von den Wählern erhält. Wenn die Wahlen im Laufe der Zeit immer weiter zurückgedrängt worden sind, dann vor allem aus zwei Gründen:

1. weil die Wahl- oder schließlich die Nominationsberechtigten nur noch politische Instanzen waren, denen es weniger um geistliche als vielmehr um politische Interessen ging.

2. Aus diesem Grund entwickelte sich eine eigene und von allen „weltlichen" Einflüssen freie Organisationsstruktur (Hierarchie) der Kirche, nach welcher die „Laien" keinen Einfluß auf die Besetzung geistlicher Ämter haben durften.

Wenn man die Mißbräuche kennt, die bis in die jüngste Vergangenheit vorkamen, wird man diese Reaktion der Kirche (= Hierarchie) verstehen. Nachdem sich die Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil jedoch wieder in Erinnerung gerufen hat, daß das Volk, das „Christus zum Haupte hat", geprägt ist durch die Würde und die Freiheit der Kinder Gottes, „in deren Herzen der Hl. Geist, wie in einem Tempel wohnt" (Konst. über die Kirche n. 9), muß diese theologische Neubesinnung auch bezüglich des kirchlichen Systems insgesamt und insbesondere in bezug auf die Mitwirkung aller Glaubenden rechtlich und tatsächlich wirksam werden.

4. „Rechtskirche" als liebendes Zeugnis

Die Kirche als Volk Gottes in dieser Zeit bedarf der rechtlichen Ordnung. Liebe und „Phantasie" alleine schlagen zu rasch in Willkür um; besonders im religiösen Bereich [16]. „Darum kommt gerade der Rechtsgestalt der Kirche heute besondere Bedeutung zu. Allein eine

[15] *U. Stutz* sagte noch vom Codex Iuris Canonici, daß in ihm „die Laien mehr nur als Schutzgenossen und allein die Kleriker als Vollgenossen erscheinen" in: Der Geist des Codex iuris canonici, 1918, 83.)

[16] Vgl. dazu ausführlich: *J. Neumann*, Menschenrechte — auch in der Kirche?, Zürich—Einsiedeln—Köln 1976, insbes. 9—11; 193—200.

wohlgeordnete ‚Rechtskirche' vermag heute ein liebendes Zeugnis zu geben, das alle politischen und gesellschaftlichen Bedrängnisse zu überdauern vermag" [17]. Zur Glaubwürdigkeit dieses Zeugnisses gehört aber andererseits, daß die Struktur- und Organisationsformen der Kirche in die allgemein bekannten gesellschaftlichen und rechtlichen Formen eingebunden sind.

Deshalb wird der Kirche bei aller geistlichen Phantasie und bei der notwendigen Besinnung auf ihr „Proprium" oftmals nicht viel anderes übrigbleiben, als weltlich-gesellschaftliche Organisationsmodelle zu übernehmen. Andere Muster sind nämlich schon sozial-psychologisch kaum durchhaltbar.

4.1 Phantasie bei der Ausgestaltung

Gerade weil wir mehr „Phantasie" bei der Ausgestaltung kirchlicher Mitverantwortung wünschen, sollten wir die im weltlichen Bereich gemachten Erfahrungen nicht verachten. Wie nicht alles bloß deshalb gut ist, weil es neu ist, ist auch nicht allein deswegen etwas heute gut, was alt ist!

Zur Phantasie würde es allerdings auch gehören, die alten Strukturen auf ihre Sinnhaftigkeit für heute zu befragen; etwa, ob es wirklich vom Evangelium gefordert ist, Kleriker und Laien *als Stände* zu trennen und die Frauen vom geistlichen Dienst völlig auszuschließen. Phantasie hat ja auch etwas mit sachbezogener Rationalität und human-evangelischer Emanzipation zu tun.

4.2 Räte als Keimzellen kirchlicher Lebendigkeit

Dort, wo ein Pastoral- oder Diözesanrat, wo unsere Pfarrgemeinderäte sich als geistliche Kollegien verstehen und nicht nur als aufgezwungene, verdrossen geduldete „Quasselbuden" mißbraucht werden, können sie Keimzellen neuer kirchlicher Lebendigkeit und tröstlicher Hoffnung sein. Dazu brauchen wir offene, hoffnungsvolle Phantasie. Wir brauchen nüchtern liebende Toleranz. Wenn wir dann noch einen kleinen Funken Glauben hätten, würden wir uns fast urchristlichen Verhaltens- und Strukturformen nähern: nämlich dem Bewußtsein gemeinsamer Verantwortung für Gottes Heilswerk unter den Menschen! Auf diese Weisen könnten demokratische Verhaltensmuster und an demokratischen Verfahrensweisen ausgerichtete Organisationsmodelle den Glauben lebendiger, die Hoffnung tröstlicher und die Liebe tätiger und glaubwürdiger werden lassen [18].

17 Ebd. 199.

18 Zum Ende der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland hat *Julius Kardinal Döpfner* ausdrücklich auf die (geistlichen) Konsequenzen der synodalen Arbeit hingewiesen: „Aufeinander zugehen", „miteinander reden und gemeinsam sprechen" und „den Geist Jesu Christi bezeugen und daraus handeln" (der Text ist abgedruckt in: Synode 8/1975 vom 31. 12. 1975, S. 94—96).

Alois Müller — Anton Hänggi

Der Bischof zwischen Papst und Pfarrer

Interview mit Prof. Dr. Anton Hänggi, Bischof von Basel, über das Verhältnis des Bischofs zu den römischen Zentralinstanzen und zu den Dienstträgern im Bistum

Das Verhältnis Ortskirche — Rom, Pfarrei — Diözese wird entscheidend davon mitbestimmt, wie die einzelnen Bischöfe und Bischofskonferenzen die Kollegialität realisieren. Das folgende Interview zeigt Perspektiven, gibt konkrete Hinweise — und macht z. B. verständlich, warum gerade die Gremien der Diözese Basel so gut arbeiten. *red*

Das Verhältnis Ortskirche — Rom . . .

Alois Müller: Herr Bischof, die Aufwertung des Bischofsamtes und des Bischofskollegiums durch das 2. Vatikanum hat zur Frage geführt, ob ein Bischof oder eine Bischofskonferenz neben der weiterbestehenden, starken Zentralgewalt des Papstes und der Kurie überhaupt von ihren theoretischen Möglichkeiten Gebrauch machen können, und wie das Verhältnis Ortskirche—Rom sich gestalten soll. Zu diesem Thema möchte ich Ihnen ein paar Fragen stellen.

. . . eine der wichtigsten Fragen

Bischof Hänggi: Ich danke für die Möglichkeit, dazu einige Überlegungen anzustellen. Zuerst ganz allgemein: Ich glaube tatsächlich, daß diese Frage eine der wichtigsten und dringendsten heute ist. Die Aufgabe des 1. Vatikanums war es gewesen, das Bild der Kirche in unsere Zeit hinein zu zeichnen. Das 1. vatikanische Konzil hat diese Aufgabe nicht bewältigen können. Es hat die Stellung des Papstes im Sinne von Primat und Unfehlbarkeit beschrieben, dann mußte es abgebrochen werden. So war notwendigerweise das Bild von der Kirche einseitig, weil eben nur die eine Seite umschrieben wurde, und die vatikanische nachkonziliäre Theologie hat diese Einseitigkeit vielleicht noch vertieft. Das 2. vatikanische Konzil mußte nun auch die andere Seite umschreiben, also Kirche als Gottesvolk, Stellung der Gläubigen und auch Stellung der Bischöfe. Und nun scheint mir dies eine wichtige Frage zu sein: Wie spielen diese beiden Instanzen zusammen: Universalkirche—Ortskirche, Zentralismus und — wir würden in der Schweiz sagen — Föderalismus.

Kirche als Gottesvolk erfordert neues Zusammenspiel

Zu den Kompetenzen des Bischofs

M. Es hat schon bisher immer Aufgaben gegeben, die dem Bischof überlassen oder übertragen waren, andere, die er im Sinne dauernd erneuerter sogenannter Quinquennalfakultäten übertragen erhielt und andere, die ihm entzogen waren. Welche Fragenbereiche oder welche Entscheidungskompetenzen gehören Ihrer Meinung nach, unabhängig vom bisherigen Zustand, mit Vorteil in die Hand eines Bischofs?

Echte Subsidiarität: Soviel Eigenständigkeit als möglich ...

B. Allgemein gesprochen hängt diese Frage vom Kirchenverständnis, das man besitzt, ab. Die Kirche soll möglichst vielgestaltig, vielfältig sein, so, daß die Einheit die Vielfalt nicht erstickt. Die Mannigfaltigkeit darf aber die Einheit nicht gefährden. Von daher würde ich sagen: Die Frage muß im Sinne einer echten Subsidiarität beantwortet werden: Soviel Eigenständigkeit, soviel Eigenverantwortung des Bistums, der Lokalkirche, auch des Bischofs, als möglich, soviel Zentralismus — wenn wir das Wort gebrauchen wollen — als nötig. Konkret will das heißen: Die Zentralgewalt oder der zentrale Leitungsdienst des Papstes und seiner Organe sollen die Grundsätze festlegen, die Anwendung ist Sache der Lokalkirche. Es ist doch davon auszugehen, daß es gewaltige Unterschiede gibt zwischen den einzelnen Kirchen in bezug auf ihre theologische Stellung und Bewußtseinsbildung. Was an dem einen Ort notwendig ist, ist am anderen vielleicht nicht sinnvoll; was in dem einen Land, in einer Lokalkirche als überaus fortschrittlich gelten kann, ist an einem andern Ort schon selbstverständlich. In concreto würde ich beispielsweise zum Dispensverfahren für Geistliche sagen: Der Papst und seine Instanzen legen den Grundsatz fest, daß eine solche Dispens von Weiheverpflichtungen möglich ist, umschreiben gegebenenfalls die Voraussetzungen, aber dann ist es Sache des Bischofs, diese Grundsätze zu konkretisieren respective zu applizieren. Analog würde das auch gelten für die Säkularisierung von Ordensleuten.

Festlegung von Grundsätzen — Anwendung und Konkretisierung in der Ortskirche

Zum Beispiel: Dispens von Weiheverpflichtungen

Heiße Fragen?

M. Gibt es in diesem Bereich heißere und weniger heiße Fragen in dem Sinn, daß die Bischöfe für bestimmte Gebiete noch besonders eigene Kompetenz wünschen, und umgekehrt, daß auf anderen Gebieten vielleicht Rom keinen besonderen Wert darauf legt, selber unmittelbar beteiligt zu sein? Oder sind die, welche Sie jetzt genannt haben, auch diejenigen, welche momentan am meisten im Gespräch stehen zwischen Rom und den Bischöfen?

B. Es war lediglich ein Beispiel, wie ich mir dieses Verhältnis der beiden Instanzen zueinander vorstelle.

M. Sind etwa liturgische Fragen auch hier einzureihen? Gestaltung der Liturgie, bestimmte weitreichende Entscheidungen über Liturgie?

B. Gewiß, das war ein Anliegen der Erneuerung: Die Liturgie soll lebendig sein, daß sie sich adaptieren kann an die Gegebenheiten der einzelnen Länder und ihre Bedürfnisse. Wenn Sie fragen nach den aktuellen Problemen dieses Gebietes, so stellte sich für uns beispielsweise die Frage der Firmspendung. Müßte nicht der

Situationsgemäße Erteilung der Firmvollmacht

Bischof in genauer Erkenntnis der Situation seines Bistums die Möglichkeit haben, die Firmvollmacht denen zu erteilen, die er von der Sache her als geeignet, ja als erwünscht erachtet?

Sakramentale Bußfeiern

M. Haben Sie auch die Entscheidung der Schweizerbischöfe hinsichtlich der Praxis der sakramentalen Bußfeiern im Sinne einer solchen Anwendung römischer Grundregeln verstanden?

B. Ja, ich sehe da ein echtes Modell zur Lösung dieser Fragen. Rom hat im Ordo poenitentiae die Bedingungen für die Erteilung der Generalabsolution umschrieben. Ob die konkreten Voraussetzungen dafür erfüllt sind, muß an Ort und Stelle entschieden werden.

Erste Kompetenz . . .

M. Sie haben vorhin das Stichwort des Subsidiaritätsprinzips erwähnt. Wollen Sie damit also sagen, daß eigentlich in sämtlichen Bereichen, welche kirchliches Leben und kirchliche Praxis betreffen, zunächst einmal beim Bischof oder bei den Bischöfen eines Landes eine erste Kompetenz liegen soll, und daß grundsätzlich sich die römischen Instanzen erst letztinstanzlich damit befassen sollen oder subsidiär eben in dem Sinn, wenn in einem Land ein Anliegen nicht wahrgenommen werden kann?

. . . auf der jeweiligen Ebene

B. Ich glaube, das sollte auf allen Stufen des kirchlichen Lebens Geltung haben. Was auf einer unteren Ebene gelöst, getan werden kann, soll dort tatsächlich auch gelöst werden, und nur Fragen, die über den Bereich dieser Ebene hinaus gehen oder Fragen, in denen Einheit bestehen *muß,* die müssen auf einer je höheren Ebene, vielleicht auf der höchsten Ebene geklärt werden.

Offene Wünsche?

M. Wie sehen Sie die heutige Situation in der Kirche im Lichte des soeben erwähnten Prinzips? Bleiben da noch Wünsche übrig?

B. Ja, es gibt da wohl Schritte nach vorn und dann etwa wieder Schritte zurück. Aber allgemein glaube ich, muß die Entwicklung in dieser Richtung gehen.

Geschäftsordnung zwischen Rom und Diözese?

M. Bei solchen Fragen spielt oft auch das Vorgehen, die alltägliche Praxis, das Wie eine Rolle. Man könnte also sprechen von einer Art Geschäftsordnung zwischen einem Bischof oder einer Bischofskonferenz einerseits und Rom, d. h. dem Papst, den päpstlichen Kurialorganen anderseits. Gibt es in dieser Hinsicht Wünsche auszusprechen oder eine besondere Beurteilung der Situation auf künftige Möglichkeiten hin?

Nie über den Kopf der Betroffenen hinweg dekretieren, z. B. bei Lehr-Konflikten

B. Ich glaube allgemein: Die höhere Autorität oder Instanz soll nie über den Kopf der Untergebenen hinweg etwas dekretieren. Beispielsweise im Konfliktfall der Lehrtätigkeit von Theologen soll die römische Instanz nicht ohne Konsultierung, Beratung mit Ortsbischof oder

Bischofskonferenz eingreifen, oder noch konkreter: die erste Instanz müßte nach meiner Meinung immer die Bischofskonferenz, respektive der einzelne Bischof sein, wobei ganz allgemein natürlich immer das Recht der Appellation an eine höhere Instanz gegeben sein muß. Dann ein Weiteres, was mir wichtig scheint: Die römischen Dikasterien sollten sich öfter, als es bisher der Fall war, an Ort und Stelle über die Situation erkundigen. Ich kenne Beispiele, wo das mit sehr gutem Erfolg für beide Seiten verwirklicht wurde, beispielsweise in der Liturgiereform. So hat sich Kardinal Tabera mit Bischöfen des deutschen Sprachgebietes getroffen, und man hatte wirklich das Gefühl, daß dies das Verständnis für die Position des andern wesentlich gefördert hat. Oder bei den internationalen Synodentagungen waren Mgr. Mester und Mgr. Costalunga in Luzern und haben mit den Delegierten der verschiedenen Länder die Fragen besprochen, und das hat außerordentlich positiv gewirkt. Man hat gesagt: Jetzt sieht man verschiedene Fragen doch wirklich anders, und zweitens: das sind Menschen, mit denen man reden kann, und sie selber, das weiß ich, haben diese Kontaktmöglichkeiten sehr positiv beurteilt. Bei der Konferenz der Schweizer Bischöfe 9.—11. März 1976 war der Sekretär der Glaubenskongregation, Erzbischof J. Hamer, einen ganzen Tag zu einer offenen Aussprache, in der gegenseitig die anstehenden Probleme und Arbeitsmethoden erläutert wurden, anwesend. Diese Gespräche waren für beide Teile sehr fruchtbar. Ich meine, so müßte eigentlich recht oft die Gelegenheit wahrgenommen werden, daß man miteinander von Mensch zu Mensch die Fragen bespricht. Beispielsweise auch die Art und Weise, wie die Mischehenfrage gelöst wurde, scheint mir sehr positiv gewesen zu sein; dort stellten wir fest, daß man begründete Wünsche und Anliegen positiv aufgenommen hat, und wir konnten in einzelnen Fällen die „Handschrift" in den Beschlüssen wiedererkennen.

Erkundigungen an Ort und Stelle, wie z. B. bei der Liturgiereform,

bei Synodentagungen,

in der Mischehenfrage

Ad limina-Besuch noch zeitgemäß?

M. Es gibt traditionellerweise den Besuch ad limina. Was ist seine praktische Bedeutung heute? Wie wird er gehandhabt? Was beinhaltet er angesichts der Tatsache, daß die Kommunikationsmöglichkeiten mit Rom sich inzwischen vervielfacht haben?

B. Die Bedeutung dieser Visitationen ad limina ist natürlich nicht mehr dieselbe wie früher, wo man nur alle paar Jahre nach Rom gehen konnte, wo man dann die Gelegenheit benutzte, mit all den verschiedenen Stellen die anstehenden Fragen zu besprechen. Wir in Europa

Gute Kontakte auch sonst möglich

sind natürlich in einer besonderen Lage, wir können sehr leicht den Kontakt finden und die Bereitschaft, angehört zu werden, besteht meiner Ansicht nach in den Dikasterien. Unsere letzte Visitatio ad limina, die wir Schweizer Bischöfe gemeinsam gemacht haben, war recht positiv zu beurteilen. Wir hatten ein gemeinsames Gespräch mit dem Hl. Vater, und vor allem die Unterhaltung mit dem Präfekten der Bischofskongregation, Kardinal Baggio, war sehr positiv, sehr verständnisvoll.

Wertvolle gemeinsame Gespräche mit Papst und Kardinälen

M. Welches ist für diese Frage, nämlich eben den Kontakt zwischen Bistum, Bischofskonferenz und römischen Instanzen, die Rolle, die berechtigte Funktion einer Nuntiatur in einem Land?

Heutige Rolle einer Nuntiatur?

B. Wir müssen uns allgemein hüten, Fragen nur vom Gesichtswinkel Mittel-Europas zu sehen. Gerade weil wir die Möglichkeit zu direktem Kontakt haben, ist die Rolle der Nuntiatur sicher nicht dieselbe wie beispielsweise in einem Entwicklungsland, und ich weiß von Mitbischöfen in andern Ländern, daß die Nuntiatur wirklich einen echten Dienst tut; sie vertritt die Anliegen der Bischöfe, sie hilft ihnen im Aufbau ihrer Kirchen. Also ich würde da bestimmt unterscheiden zwischen der Situation der alten Kirche und in der neuen Welt.

Bei unterschiedlicher Bedeutung . . .

. . . echte Dienste im Aufbau der Kirchen

Wenn der Nuntius seine Aufgabe in einem mitbrüderlichen Dienst für die Ortskirche sieht, hat die Nuntiatur sicher ihre Bedeutung. Voraussetzung ist natürlich, daß er sein Amt als einen solchen Dienst versteht, zweitens daß er die Situation, die Mentalität des Landes kennt, darum wenn möglich auch die Sprache dieses Landes wenigstens versteht.

Kenntnis der Situation, Mentalität und Sprache

M. Nun haben Sie bei der Vertretung des Subsidiaritätsprinzips für das einzelne Bistum oder die einzelne Bischofskonferenz hingewiesen auf die Verschiedenheit der Situationen in den Ländern und Kontinenten. Es kann ja aber auch einmal so sein, daß verschiedene Beschlüsse nicht schlechthin durch verschiedene Situationen begründet sind, sondern auf Meinungsverschiedenheiten theologischer Art, praktischer Art, kirchenpolitischer Art zwischen den Bischöfen verschiedener Diözesen oder den Bischofskonferenzen verschiedener Länder beruhen. Sehen Sie auch dann eine Berechtigung für den eigenen Weg eines Bistums oder eines Landes, oder wäre das etwas, wofür Sie einen Schiedsspruch Roms verlangen würden?

Bei Meinungsverschiedenheiten eigener Weg oder Schiedsspruch Roms?

B. Der Bischof ist, um das Bild zu gebrauchen, Hirte seiner Herde, und es ist seine Pflicht, für die Rechte der ihm aufgetragenen Herde, für das Wohl seines Bistums, seiner Lokalkirche einzutreten, und wenn sich da ver-

Selbstverständliches Gespräch . . .

schiedene Anschauungen zeigen, dann müßte es doch eine Selbstverständlichkeit für beide Teile sein, daß man sich einmal bespricht, daß man die Situation darzulegen und die Notwendigkeit einer differenzierten Lösung klar zu machen sucht. Wenn man davon ausgeht, daß der Leitungsdienst wirklich ein Dienst sein soll, und zwar auf allen Stufen, dann wird man doch all das tun, was dem echten Wohl der Gemeinden, der Diözesen dient, und wenn man über den Weg verschiedener Meinung ist, dann muß man sicher miteinander die Fragen besprechen. Wenn sich da verschiedene Lösungen ergeben, so muß man den andern zubilligen, daß sie im Bewußtsein ihrer Verantwortung mit bestem Wissen und Gewissen ihre Entscheidung getroffen haben, und ich meine, soviel Verantwortungsbewußtsein muß man den andern dann doch auch zubilligen, daß man wenigstens Verständnis hat für ihre eigene Lösung, auch wenn sie nicht mit der eigenen in allem übereinstimmt.

. . . und eigene Verantwortung

M. Hier geht es um die Verschiedenheit zwischen untereinander gleichgestellten Bischöfen bzw. Bischofskonferenzen. Es kann sich ja aber auch ergeben, daß eine solche theologische Meinungsverschiedenheit besteht zwischen einem Bischof oder einer Bischofskonferenz einerseits und den römischen Instanzen bis hinauf zum Papst anderseits, wo es dann nicht um Gleichgestellte geht, sondern wo Rom an sich die höhere Kompetenz oder die Letztinstanzlichkeit zukommt. Und doch kann sich auch da die Frage stellen: Können ein Bischof oder eine Bischofskonferenz aus theologischer und pastoraler Einsicht und Verantwortung dazu kommen, ihre spezifische Aufgabe in ihrem Amt darin zu sehen, um es einmal so zu sagen, mit Rom zu ringen, um die bessere Einsicht oder um die bessere pastorale Lösung?

Mit Rom um die bessere pastorale Lösung ringen?

B. Da bin ich überzeugt, dies ist nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht. Man muß doch dem andern die Möglichkeit geben, die Situation besser zu sehen, den pastoralen oder auch theologischen Hintergrund bei der Stellungnahme besser zu kennen, und wenn man erneut eine Frage vorlegt, sie erneut begründet, wenn man ins Gespräch kommt, dann tut man einen echten Dienst, zu dem man verpflichtet ist, und ich darf feststellen, daß Fragen, die vielleicht bei der ersten Intervention negativ beantwortet wurden, bei einer besseren Begründung, bei einer detaillierteren Darlegung der Situation positiv beschieden wurden.

Recht und Pflicht zur Intervention . . .

M. Man kann also sagen, ein solches Verhalten hat auch in der jetzigen Situation Chancen, daß es zum Ziel kommt?

B. Wie das im einzelnen Fall aussehen wird, ist natürlich

nicht allgemein zu beantworten, aber ich kenne Beispiele,

... und auch zielführend

wo ein solches Vorgehen wirklich zu einem Ziel führte, wobei es ja ganz selbstverständlich ist, daß die Letztverantwortung bei der höheren Autorität liegt. Besonders wenn es um gesicherte Anliegen oder Inhalte des Depositum fidei geht, ist selbstverständlich das Petrusamt die letzte Instanz.

M. Obwohl kaum zu befürchten sein wird, daß ein Bischof oder eine Bischofskonferenz dem Depositum fidei gefährlich werden; man dürfte also schon bei jenen das Vertrauen haben, daß mindestens das Depositum fidei gewahrt ist, und daß Unterschiede auf der Ebene der jeweiligen theologischen Interpretation liegen.

B. Sicher, sicher, das ist ja die Voraussetzung für jedes echte Verhältnis der Instanzen zueinander.

Analoges Verhältnis

M. Nun haben wir gesprochen vom Bischof, insofern auch er einen Höheren über sich hat in der kirchlichen Brudergemeinschaft. Zugleich aber ist er ja selber der Höhere, er ist der verantwortliche Leiter eines Bistums, er hat unter sich in der bisherigen Struktur vor allem die Priester, das Presbyterium eines Bistums, weiters auch Laien, welche im Bereich des Bistums sich für die Kirche betätigen, für die Kirche Verantwortung tragen.

Bistum-Pfarrei?

Wie sehen Sie nun, sagen wir einmal als typisch für alle diese verschiedenen Dienste, das Verhältnis zwischen dem Pfarrer und dem Bischof? Könnte man sagen, daß es sich unter dem Gesichtspunkt der geteilten Verantwortung, der Mitwirkung usw. ähnlich darstellt wie dasjenige zwischen dem Bischof und Rom, oder wie möchten Sie das aus Ihrer eigenen Praxis umschreiben?

B. Es gibt eine gewisse Analogie, nicht eine Gleichheit.

Auch hier Subsidiarität,

Das Prinzip der Subsidiarität soll auch in einem Bistum zum Tragen kommen. Was hier auf der Ebene einer Pfarrei oder eines Dekanates getan werden kann, soll auch tatsächlich dort geschehen. Im Rahmen, der weit gesteckt sein soll, einer einheitlichen Ausrichtung des Bistums soll der Pfarrer seine Verantwortung wahrnehmen können, und ich habe die Erfahrung gemacht, daß das Ernstnehmen der anderen Dienstträger, das Ernstnehmen ihrer Meinung, daß die Befragung und die Respektierung der Ansichten der verschiedenen Gremien die Autorität des Letztverantwortlichen nicht schmälern, sondern im Gegenteil stärken. Der Weg ist vielleicht gelegentlich etwas länger, etwas schwieriger, aber auf die Dauer gesehen lohnt es sich, daß man die diözesanen Räte, daß man die Synoden, daß man auch die Mitarbeiter, die ja im gleichen Dienst an derselben Sache stehen, ernst nimmt, daß man sie fragt, daß man sich ihre Ansicht zueigen macht, wenn das mit dem Verständnis des eigenen

Ernstnehmen der anderen Dienstträger,

der Synoden und Räte

Amtes und mit der Grundstruktur der Kirche vereinbar ist.

M. Wie setzen Sie die Akzente zwischen den Aufgaben der Seelsorger, die darin bestehen, vorhandene Vorschriften zu erfüllen, und dem, was man Eigeninitiative z. B. eines Gemeindeleiters oder eines anderen Dienstträgers nennt?

Auf Eigeninitiative angewiesen — ohne Gefährdung der Einheit ...

B. Wir sind auf die Eigeninitiative direkt angewiesen. Sie ist nicht nur etwas, was zu erdulden ist, sondern was gefördert werden muß. Allerdings darf es das Wohl der andern nicht beeinträchtigen, oder es darf die richtig verstandene Einheit in einer Gegend (nicht Gleichschaltung, nicht Einheitlichkeit) nicht gefährden, und es darf auch den Rahmen der Diözese und ihre Einheit nicht sprengen.

M. Können Sie im Rahmen der Bedingungen, die Sie gerade genannt haben, es auch tolerieren, daß ein Pfarrer oder ein Gremium Beschlüsse faßt, die Ihren eigenen Auffassungen zuwiderlaufen, von denen Sie aber sagen müßten, daß sie nicht ein Einschreiten, eine Kassation der Beschlüsse Ihrerseits erzwingen würden?

B. Wo es um Fragen geht, bei denen man verschiedener Meinung sein kann, glaube ich, daß man das akzeptieren soll und muß. Wo es allerdings um Fragen geht, die auch das Theologische wesentlich tangieren, so daß man sagen müßte: Das kann ich nicht verantworten, denn hier geht es um Grundsätzliches, um Wesentliches im theologischen Verständnis, da muß ich natürlich auch die Möglichkeit haben, einzugreifen, und es auch tatsächlich tun.

... und wesentlicher Belange

Synode 72 — nur ein einmaliges Ereignis?

M. Eine letzte Frage bezieht sich auf das Ereignis, das wir in der Schweiz Synode 72 genannt haben: ein dreijähriger intensiver Dialog zwischen dem Bischof und einer doch sehr breit gestreuten Repräsentation von Laien, Klerus und Ordensleuten. Haben Sie aus dem Synodenvorgang irgendwelche Lehren oder Schlüsse gezogen in bezug auf den allgemeinen Gang und das allgemeine Leben einer Diözese zwischen Ordinariat einerseits und Kirche im Land draußen anderseits?

B. In welcher Hinsicht?

M. Nun die Frage wäre so zu präzisieren: Kann es etwas von dem, was es während der Synode gegeben hat, dauernd geben, eine dauernde gegenseitige Information, ein Eingehen auf Initiativen, ein Gegenfragen oder ein Klarmachen gegenseitiger Standpunkte, so daß dann schließlich die Beschlüsse, die zustandekamen, in einem echten Sinn gereift sind in einem Meinungsbildungs- und in einem Entscheidungsfindungsprozeß von beiden Seiten, indem beide Seiten aufeinander gehört haben. Ist das im Rahmen des Alltags eines diözesanen Lebens

möglich, gibt es dafür auch schon Strukturen, wie es die Synode für die außerordentliche Situation war?

B. Die Synode 72 als Ereignis ist zeitlich begrenzt und abgeschlossen. Aber das synodale Denken, das synodale Schema muß ein bleibendes sein. Das Miteinander-unterwegs-Sein, das Miteinander-Reden, das Aufeinander-Hören, das Miteinander-Suchen scheint mir eine ganz wesentliche Aufgabe der Kirchendienste, der Kirchenleitung zu sein. Und ich meine, gerade die Dienste der Räte, sei es Pfarreirat, sei es der Kontakt mit den Dienstträgern auf der Dekanatsebene oder in der Region, sind synodal zu gestalten. Die Erfahrungen beweisen, daß das der Weg der Kirche in die Zukunft ist, das Miteinander, das Füreinander. Wenn alle berufen sind, die Sendung der Kirche zu verwirklichen, so muß man voneinander wissen, und das bedingt, daß man in einem beständigen Austausch steht. Das ist ein wesentlicher Grund, warum wir versucht haben, diese Strukturen noch besser zu vervollständigen durch die Regionaldekane und durch die Ernennung eines Weihbischofs.

Fortsetzung des synodalen Denkens in den Räten

M. Wie war Ihr Eindruck von Ihrem Gottesvolk in Ihrem Bistum hinsichtlich dieser Frage? Kann man grundsätzlich von einer glaubensmäßigen Zuverlässigkeit sprechen, oder ist eher eine Art mißtrauischer Wachsamkeit notwendig aufgrund dessen, was Sie in diesen Synodenjahren erfahren haben?

Glaubensmäßige Zuverlässigkeit der Synodalen und Räte?

B. Mich hat es immer wieder tief beeindruckt, das glaubensmäßige, religiöse Engagement zu erfahren, und ich bin beglückt, das so erlebt zu haben. Man sieht, es geht nicht um Rechthaberei, es geht weiß Gott auch bei sehr divergierenden Stellungnahmen nicht um einen Affekt gegen irgendetwas, sondern es geht um echte Mitverantwortung und Bereitschaft, der Sache zu dienen.

Eindrucksvolles religiöses Engagement

M. Ich danke Ihnen, Herr Bischof, daß Sie mit mir über diese Fragen gesprochen haben, und ich hoffe, daß Diakonia dazu beitragen kann, daß Ihre Gedanken möglichst weite Verbreitung und Nachahmung finden.

Forum

Ortskirche — Weltkirche
Pfarrei — Bistum

Die Aufwertung des Bischofsamtes und des Bischofskollegiums durch das II. Vatikanum hat zur Frage geführt, ob ein Bischof oder eine Bischofskonferenz neben der weiterbestehenden starken Zentralgewalt des Papstes und der Kurie überhaupt von ihren theoretischen Möglichkeiten Gebrauch machen können und wie das Verhältnis Ortskirche — Rom sich gestalten soll. Zu diesem Thema wurden einer Reihe von Bischöfen, einigen Leitern diözesaner Ämter und Pfarrern folgende Fragen gestellt:

1. Welche Fragenbereiche oder welche Entscheidungskompetenzen gehören Ihrer Meinung nach mit Vorteil in die Hand des Bischofs?

2. Für welche Bereiche oder Entscheidungen sehen und schätzen Sie die direkte oder letztinstanzliche Kompetenz Roms?

3. Welche Wünsche haben Sie hinsichtlich einer „Geschäftsordnung" im Verkehr zwischen Bischof oder Bischofskonferenz einerseits und Rom (Kurie und Papst) anderseits? Sonderfrage: Die Nuntiatur.

4. Wie sehen Sie die theoretischen und praktischen Möglichkeiten, daß ein Bischof oder eine Bischofskonferenz aus theologischer und praktischer Einsicht in die Probleme auch bei der römischen Kirchenleitung interveniert, insistiert, mit ihr ringt, Widerstand und Widerspruch leistet?

Man könnte nun eine Analogie versuchen: Bischof : Rom = Pfarrer : Bischof. Inwiefern halten Sie diese Analogie für funktional zutreffend, inwiefern nicht, und wie sehen Sie dementsprechend Kompetenzfragen und Zusammenarbeit von der Pfarrei zum Bistum hin?

Während die meisten Bischöfe wegen Arbeitsüberlastung oder mit der Begründung, daß sie in diesem Verhältnis kein Problem sehen, eine abschlägige Antwort gaben, können im folgenden fünf Stellungnahmen von Inhabern verschiedener kirchlicher Ämter (Generalvikar, Seelsorgeamtsleiter, Pfarrer, Erzabt, Weihbischof) veröffentlicht werden. Sie bestätigen und ergänzen weithin die Ausführungen Bischof Hänggis über die Kompetenzen des Bischofs, über Möglichkeiten einer guten Kommunikation, über die Notwendigkeit, den eigenen Standpunkt deutlicher zu vertreten usw. Seit dem II. Vatikanum hat sich nach übereinstimmendem Urteil vieles in Richtung auf eine verstärkte Kollegialität hin gebessert; Wichtiges bleibt aber noch zu tun.

red

Linus Hofmann

Erfreuliche Entwicklung zur Kollegialität

Zu 1: Grundsätzlich gehören alle Bereiche, die nicht einheitlich für die ganze Kirche geordnet sein müssen, in die Zuständigkeit des Bischofs: Ausbildung der Priester, Schaffung von kirchlichen Laienämtern, Schulfragen und Ordnung des Religionsunterrichtes, Stellungnahme zu politischen Fragen des Landes, pastorale Zielsetzungen, territoriale und funktionale Umschreibung der kirchlichen Gemeinden, kirchliches Vermögensrecht. Soweit hierfür gesamtkirchliche Anordnungen ergehen, sind sie als Rahmenordnungen zu verstehen; es muß dem Bischof zukommen, sie den besonderen Verhältnissen seiner Ortskirche anzupassen. Was einheitlich geregelt werden muß, kann freilich nur der Papst entscheiden.

Zu 2: Das sind an erster Stelle Fragen des Glaubens und der fundamentalen Verfassung, da diese für die Einheit der Kirche wesentlich sind. Aber auch im Bereich der disciplina ecclesiastica, für die göttliches Recht beansprucht wird, können päpstliche Reservate notwendig sein, z. B. die Zulassung zur Bischofsweihe durch päpstliches Mandat (nicht unbedingt die Auswahl der Person des zu Weihenden). Es muß auch eine allgemein verbindliche Grundordnung

für die kirchliche Gerichtsbarkeit zur Gewährleistung der Gerechtigkeit und des Schutzes individueller Rechte geben, ferner ein Aufsichtsrecht über die Bischöfe und die Bischofskonferenzen sowie Annahme und Beurteilung von Beschwerden gegen einen Bischof. Auch die Sicherung der Freiheit des bischöflichen Dienstes gegenüber dem Staat wird im allgemeinen am wirksamsten durch Vereinbarungen zwischen Staat und Hl. Stuhl gewährleistet: Der Papst tritt subsidiär ein.

Zu 3: Die Römischen Kongregationen sollten die Bischöfe über ihre Absichten frühzeitig informieren und, falls es sich um besonders wichtige Angelegenheiten handelt, ihren Rat erfragen. Der Papst sollte die von ihm berufenen Kommissionen hören und auf sie hören, er sollte nicht gegen die Mehrheit der befragten Kommission entscheiden. Can. 105 CIC muß auch in Rom gelten. Bei einem Konzil und in den römischen Bischofssynoden sollten die Mitglieder das Recht haben, die Tagesordnung mitzubestimmen.
Der Nuntius sollte, ehe er über einen Bischof nach Rom berichtet, ein brüderliches Gespräch mit diesem Bischof zu führen berechtigt und verpflichtet sein.

Zu 4: Diese Frage betrifft zunächst den Mut und die Ehrlichkeit der Bischöfe sowohl in der Bischofskonferenz wie auch unmittelbar dem Papst gegenüber. Jeder Bischof hat das Recht gehört zu werden. Daß ein Bischof sich gegen römische Entscheidungen auf sein Gewissen berufen und widersprechen kann, ist grundsätzlich anzuerkennen, besonders in solchen Fällen, in denen die Gesamtkirche nicht berührt ist. In einem unlösbar erscheinenden ernsten Gewissenskonflikt müßte der Bischof den Ausweg des Amtsverzichts wählen können.
Vergleicht man die Eigenständigkeit des Bischofs gegenüber dem Papst mit der Stellung des Pfarrers gegenüber seinem Bischof, so ist von der funktional-sakramentalen Seite her die des Pfarrers die relativ schwächere: Er kann nicht alles das, was der Bischof kraft seiner Weihe kann, während der Bischof auf dieser Ebene dem Papst gleichgestellt ist. Dagegen ist die kirchenrechtliche Autonomie des Pfarrers viel stärker ausgebaut als die des Bischofs. Was die Beteiligung des Bistumsklerus an der Leitung des Bistums betrifft — durch Information von oben nach unten, die offene Rede von unten nach oben und die wirksame Beratung des Bischofs — so ist hier, wenn auch nicht überall gleich, eine schnelle Entwicklung zu echter Kollegialität festzustellen, deutlicher als auf der oberen Ebene der Kirche. Auch auf dieser Ebene läßt sich jedoch eine erfreuliche Entwicklung zur Kollegialität im eigentlichen, vom Zweiten Vaticanum proklamierten Sinne (nämlich der Kollegialität der Bischöfe) nicht verkennen. Die oben (unter 1) genannten Desiderate sind z. T. von der Praxis des Hl. Stuhles der letzten Jahre abgelesen.

Bruno Regner

Mehr Dialog zwischen den Ämtern

Zu 1: Fragenbereiche und Entscheidungskompetenzen des Bischofs: Der Diözesanbischof soll in allen Fragen, die sein Bistum allein betreffen und keine Präzedenzfälle für andere Bistümer bedeuten, Entscheidungen treffen. Analog gilt das für die Bischofskonferenz. Alles, was in einem größeren Raum entschieden werden muß, soll in kollegialer Weise dort entschieden werden.
Entscheidungen, die eine unmittelbare Sach- oder Personenkenntnis brauchen, sollen auf der Ebene fallen, wo diese Sach- (Situations-) und Personenkenntnis gegeben ist. — Es scheint mir sehr eigenartig, daß Sachen nach Rom zur Entscheidung eingegeben werden, die ein dortiger Sachbearbeiter aus Unkenntnis der tatsächlichen Gegebenheiten gar nicht richtig entscheiden kann — höchstens dem Gesetz und Buchstaben nach. Gerade weil die Autorität eines Diözesanbischofs als Letztverantwortlicher in einer Teilkirche von großer Bedeutung ist, soll doch nicht

auf solche Weise seine Stellung und Kompetenz untergraben werden. Dies zu ändern wäre allerdings in erster Linie Sache der Bischöfe selbst.

Zu 2: Rom sollte letzte Entscheidungsinstanz sein in den allgemeinen Richtlinien, die den gemeinsamen Glauben, das christliche Leben der Getauften und die gemeinsame Feier der Liturgie betreffen. Rom sollte dafür sorgen, daß überall derselbe Glaubensgeist und dieselbe Liebe herrschen, daß gemeinsam — wenn vielleicht auch in verschiedenen Ausdrucksformen — die „Großtaten Gottes" gefeiert werden können. Die „Einheit im Geiste" sollte so stark vorhanden sein, daß es möglichst wenig Reglement und Vorschriften braucht. Das zu erreichen ist sicher schwer, sollte aber deutlicher als Ziel spürbar sein.

Rom sollte auch unter den Teilkirchen Vermittlertätigkeit ausüben, wenn dies gewünscht wird. Es soll den „Dienst an der Einheit" als eine der vornehmsten Aufgaben sehen, indem es Kirchen und Menschen zusammenführt und mithilft, daß sie sich „gegenseitig ermuntern im gemeinsamen Glauben" (Röm 1, 12). Weiters sollte Rom initiativ werden in der Unterstützung von Teilkirchen, die in irgendeine Schwierigkeit geraten sind, wie auch für gemeinsame humanitäre Aktionen der Christen für die Welt. Daß der Papst auch Sprecher der katholischen Glaubensgemeinschaft gegenüber der „Welt" ist, versteht sich wohl von selbst. (Als persönliche Bemerkung möchte ich hinzufügen, daß m. E. Papst Paul VI. gerade im vergangenen Hl. Jahr diese Aufgaben bis zum Rande seiner Kräfte wahrgenommen hat; das sollte einmal dankbar festgestellt werden.)

Zu 3: Ohne die derzeitigen Gepflogenheiten genau zu kennen, stelle ich mir vor, daß sich jeder Bischof und die Bischofskonferenz jederzeit ohne großes Protokoll und umständliche Formalitäten an die Ämter und deren Träger in Rom wenden können, wie man sich an Freunde und Berater wendet, nicht wie an eine Aufsichtsbehörde (wozu Ämter leicht neigen oder sie die Partner dazu machen).

Aber auch wer den kurialen Weg nicht kennt und wer die Formalitäten nicht erfüllt, sollte eine Chance haben, um der Sache willen richtig beraten zu werden und zeitgerechte Antworten zu erhalten. Unzeitgemäße Floskeln und hochgespielte Formen des Protokolls gibt es heute, so viel ich weiß, nicht mehr. (Allerdings stand noch n a c h dem Konzil in einem Schreiben eines kurialen Bischofs an einen Kardinal zu lesen, daß er „ehrfurchtsvoll den Saum des Purpurs Seiner Eminenz" küsse . . .)

Zur Sonderfrage: Nuntiatur. — Nuntiaturen werden wohl im heutigen System der Kirchenleitung und Verwaltung notwendig sein, womit nicht gesagt ist, daß das System richtig sein muß. Dies bezieht sich in erster Linie auf den Nuntius als Botschafter eines Staates, also als Diplomat unter Diplomaten. Im Zeitalter der Mitverantwortung der Laien ist es nicht mehr ganz einsichtig, daß der Botschafter Bischofsrang hat oder überhaupt Priester sein muß. — Dies wird wohl wegen der anderen Aufgaben nötig sein: wegen seiner Stellung zur Bischofskonferenz des Landes.

Hier werden die Bischöfe sicher dankbar sein, einen verständigen und pastoral weitblickenden Berater und Freund zu haben.

Die Nuntiatur als Beschwerdeinstanz für alle möglichen Unzukömmlichkeiten oder als eine Stelle, bei der man selbst gegen den eigenen Bischof geheime Anzeigen machen kann, wird jeder Träger dieses verantwortungsvollen Amtes energisch zurückweisen.

Zu 4: In dieser Frage wird es wohl so sein, wie überall sonst auch: Der Einzelne kommt kaum durch; will eine Gruppe etwas erreichen, etwa die Bischofskonferenz, muß sie auch als geschlossene Gruppe auftreten, die zuerst sich selbst klar geworden ist, was sie will.

Im allgemeinen habe ich den Eindruck, daß die Bischöfe zu wenig Dialog im echten Sinne mit Rom pflegen, d. h., daß sie zu wenig deutlich und initiativ ihren Standpunkt vertreten, die Situation in ihrem Lande geltend machen und zu früh sich

damit zufrieden geben, wenn von Rom eine Weisung kommt — oder diese sogar erwünschen, um nicht selbst die Last der Entscheidung tragen zu müssen. Auf diese Weise leisten die Bischöfe auch den römischen Behörden keinen guten Dienst in der Wahrheits- und Entscheidungsfindung.

Zu einem echten Dialog gehört der Mut, die eigene Position und Meinung einzubringen — natürlich mit der Bereitschaft, sich den besseren Argumenten und, wenn nötig, der Autorität zu fügen. Der verkürzte Weg eines Nur-Gehorsams würde denen wenig helfen, die die Last des Regierens und Verordnens haben. „Romtreue" — sicher eine hervorragende Tugend — würde ich auch so verstehen: Mehr Hilfe geben, um schwer nachvollziehbare Erlässe Roms zu verhindern und peinliche Wege des Zustandekommens solcher Verfügungen auszuschalten. Das wäre echter Dienst für Papst und Kirche.

Zu 5: Gerne möchte ich nun auch zum Verhältnis Pfarre — bischöfliche Kurie etwas sagen, weil ich derzeit in der seltsamen Lage bin, einerseits Pfarrer, andererseits Mitglied der bischöflichen Kurie zu sein. Als *Pfarrer* wünsche ich mir, wie wohl die meisten Mitbrüder, daß die Ämter des Bischofs Stellen sind, von denen man Hilfe für den alltäglichen Dienst an der Basis erhält. In den Amtsträgern erwartet sich der Pfarrer Mitbrüder, bei denen man auch einmal abladen kann, die zuhören können und raten. Ich wünsche mir, daß man dort auch einmal reden kann über — vielleicht unausgereifte und nicht alltägliche — Versuche in der Seelsorge, ohne daß gesagt wird: Das ist gegen das Gesetz, das darfst Du nicht; sondern daß gefragt wird, welche pastoralen Überlegungen dazu führen, und daß eher Mut gemacht wird, ausgetretene Wege zu verlassen. Und wenn das Ordinariat erfährt, daß einer solche Wege geht, die gegen den Buchstaben des Gesetzes sind, daß auch hier nicht zu schnell mit einem „non licet" etwas beendet wird, was ausdiskutiert gehört. Und — wenn es „drinnen" ist — daß sogar dazu ermutigt wird und vielleicht einer einmal ein Lob erfährt. Wie unter Freunden, denen man vertraut, auch wenn man sie nicht immer versteht oder ihre Wege nicht mitgehen kann.

Vom *Amt* her gesehen, möchte ich doch einiges zu überlegen geben:

— Zu allererst darf wohl (zum eigenen Lobe) gesagt werden, daß im allgemeinen die Ämter und ihre Inhaber besser sind als ihr Ruf. (Derselbe Pfarrer, der über das Seelsorgeamt schimpft, nimmt mich, den Seelsorgeamtsleiter, liebevoll in sein Pfarrhaus auf.)

— Zu bedenken ist aber auch, daß die Inhaber von Ämtern auch keine Übermenschen sind, sondern eben Menschen — mit Grenzen und auch mit dem Bedürfnis, daß man ihnen menschlich und brüderlich begegnet; ja, es kommt vor, daß ein Pfarrer sogar einmal lobt und für etwas dankbar ist — und es kommt vor, daß sich „das Amt" darüber freut.

— Die „sitzende Kirche" färbt natürlich auf die, die sitzen, ab; es gibt m. E. wohl zu viele Arbeitskreise, Kuratorien, Kommissionen, Räte usw. — und damit zu viele Sitzungen; eine Änderung dieses Zustandes bedarf eines sorgfältigen Abwägens, welche Probleme in Gremien gelöst werden können und sollen, einer guten Vorbereitung (schriftliche Unterlagen und deren Studium), einer „offenen Kommunikation" und einer längeren demokratischen Praxis, als wir sie in unseren Breiten in Kirche *und* Gesellschaft haben.

— Was von den Bischöfen im Verhältnis zu Rom gesagt wurde, gilt in gleicher Weise für das Verhältnis Pfarre — Ordinariat: mehr Eigeninitiative an der Basis; mehr Dialog mit dem Amt — auch in Form von Geltendmachen von Wünschen und durch positive Kritik; mehr Gespräch und Hilfe zur Wahrheits- und Entscheidungsfindung; weniger Verneigung vor Titel und Amt, sondern Herausforderung im guten Sinn.

— Allerdings muß auch gesagt werden, daß jeder Amtsträger in Gefahr ist, einseitig, betriebsblind und basisfremd zu werden, wenn er nicht, wie dies wohl viele tun, die nötigen Sicherungen einbaut. Hier erhebt sich die Frage, wie lange

jemand ein Amt der Kurie ausüben soll (— und was er dann macht . . .).
Ich trete schon seit längerer Zeit für die Verleihung eines Amtes auf Zeit ein — das würde für beide Teile einen größeren Spielraum schaffen; die Kurie in Rom geht hier ja mit gutem Beispiel voran.

Wilhelm Schmidt

Die Gemeinde als selbständige und selbstbewußte Ortskirche

Zu 1: Das neue Selbstbewußtsein der Ortskirche.
Seit der Theologie des 2. Vatikanischen Konzils hat sich in den Pfarrgemeinden ein neues Selbstbewußtsein, eine neue Glaubensmentalität, entwickelt.
Die Pfarrgemeinde versteht sich heute nicht mehr vorrangig vom Amt des Papstes und auch nicht vom Amt des Bischofs her, sondern von dem, was eine Gemeinde wesentlich zur Gemeinde Jesu Christi macht: Evangelium und Eucharistie. Man weiß, daß dadurch in jeder Ortskirche die Kirche ganz anwesend ist. Darum begreift sich die Gemeinde auch nicht mehr als Verwaltungsbereich, als Filiale der Gesamtkirche.
Da sich in den vergangenen Jahren die Zahl der Priester in den Pfarrgemeinden stark reduziert hat, ist diese Tatsache ein providentieller Anlaß dafür geworden, daß die Gemeinden ihre ureigenen Gaben, die charismatischen Gaben, neu entdeckt haben (vgl. Röm 12,3—8 u. 1 Kor 12,28—31). Da in den Getauften und Gefirmten der Geist Gottes lebt und wirkt, hat jede Gemeinde soviel Menschen, die alles tun können, wovon eine Gemeinde wesentlich lebt.
Da also die Ortskirche, die Pfarrgemeinde, nach bibel- und pastoraltheologischem Verständnis einen konstitutiven Eigenwert besitzt, sollte sie zuerst selbst alles tun, was zur Vitalisierung des Gemeindelebens notwendig ist. Nicht Bischof und Papst können in erster Linie helfen. Darum ist es nicht richtig und sinnvoll, bei allen pastoralen Maßnahmen stets beim Generalvikariat ängstlich um Erlaubnis zu bitten. Die Aufgabe der Gemeinde besteht darin, in eigener Verantwortung vor der Situation und vor dem Evangelium miteinander zu überlegen und überzeugend zu handeln.

Zu 2: Die Einzelgemeinde ist nicht einfach die Kirche.
Die Einzelgemeinde ohne lebendige Verbindung mit den anderen Gemeinden im Bistum und in der Weltkirche ist in der Gefahr, sektiererisch zu werden.
Zur Konstitution der Ortskirche gehört die Eingliederung in das Bistum, in die Kirche von Rom. Konkret geschieht das dadurch, daß eine Gemeinde ihr pastorales Konzept den anderen Gemeinden im Dekanat und nach einer gewissen Zeit der Erfahrung auch dem Bischof mitteilt, um von allen, vor allem vom Bischof, Kritik, Ermutigung und Anregungen zu erhalten.
Die Aufgabe des Bischofs besteht darin,
— den Gemeinden im Bistum den Raum der Freiheit für die Pastoral entsprechend der örtlichen Situation zu geben,
— mit der Glaubens- und Lebenspraxis der Christen in den Gemeinden (nicht nur bei der Spendung des Firmsakramentes) dadurch in Verbindung zu bleiben, daß er für eine bestimmte Zeit in Gemeinden seelsorglich tätig ist, z. B. in Gottesdiensten am Sonntag und Werktag, bei Kranken- und Hausbesuchen, bei Zusammenkünften mit Jugendlichen, Eltern und älteren Menschen, um dadurch lebensnah, unmittelbar und direkt die Freuden, Meinungen, Sorgen, Probleme, das Leid, den Glauben und die Hoffnung der Christen in den Gemeinden zu erfahren,
— aus praktischen Gemeindeerfahrungen, aus dem Überblick über das ganze Bistum, aus Überlegungen der Bischofskonferenz und nicht zuletzt aus der Zusammenarbeit mit Pastoraltheologen für die Einzelgemeinden Inspirationen und Innovationen zu geben.

Zu 3: Kollegialität als Voraussetzung für das Miteinander von Ortskirche — Rom, Pfarrei — Bistum.
Kollegialität läßt sich im letzten nicht gesetzlich, institutionell regeln, sondern ist eine evangeliumsgemäße Haltung und für die glaubwürdige Verwirklichung von Kirche unabdingbar (vgl. Mt 23, 8—12 und 1 Petr 2,9). Kollegialität heißt: Keiner steht über dem anderen, keiner steht unter dem anderen. Alle in der Kirche sind Laien, Gottes auserwähltes Volk. Alle in der Kirche sind Geistliche, nehmen am Priestertum Christi teil. Das schließt nicht aus, daß es in der Kirche und in den Gemeinden verschiedene Gaben (und Aufgaben) gibt, die der eine und gleiche Geist bewirkt.
Wir müssen als Kirche lernen, kollegial miteinander umzugehen: die Priester mit den „Laien", die Bischöfe mit den Priestern, der Papst mit den Bischöfen und umgekehrt. Es widerspricht der Kollegialität, wenn z. B. der Papst eine Enzyklika veröffentlicht, die Bischöfe Hirtenbriefe schreiben oder die Priester pastorale Erneuerungen einführen, ohne mit den Gläubigen in der Kirche, ohne in den Gemeinden über anstehende Fragen und Probleme miteinander gesprochen zu haben.
Es ist falsch, wenn nur einer oder wenige für alle in der Kirche, in den Gemeinden denken und entscheiden. Richtig ist, daß die Gemeinden sich von den Bischöfen etwas sagen lassen müssen, aber ebenso richtig ist, daß Papst, Bischöfe und Priester auch immer Lernende bleiben und sich deshalb auch von den Gemeinden etwas sagen lassen müssen.
Kollegialität schließt selbstverständlich das Amt und die Lehre in der Kirche nicht aus, sondern ein. Im Strukturplan für die Seelsorge im Bistum Münster (1969) finde ich die sachliche Zuordnung gut formuliert:
„Die vielfältigen Wirkweisen der Kirche als Zeichen, die Grundfunktionen also der Kirche, dürfen nicht einfach ‚von oben', vom Amt her gesehen werden. Weitaus angemessener ist es, die Aufgabe des Amtes in der Kirche vor allem darin zu sehen, die aktive Teilnahme aller Christen an den Lebensvollzügen der Kirche anzuregen; es muß zu einer Meinungsbildung von unten her kommen, auch in Sachen des Glaubens (sensus fidelium) ...
Das ganze Gottesvolk muß sich an dem Prozeß der innerkirchlichen Meinungsbildung und am Zustandekommen von Entscheidungen der Kirche verantwortlich und entscheidend beteiligen können."
Die Kirche von Rom ist und bleibt Vorsteherin des Liebesbundes. Ihre Aufgabe besteht darin,
— für alle Meinungen und Glaubensvollzüge in den Gemeinden offen zu sein, um darin die Richtung zu erkennen, in die die Kirche durch das Wirken des Heiligen Geistes in den Gemeinden gelenkt wird,
— inmitten der Pluralität der Glaubensmöglichkeiten auf Kontinuität zu achten und sich so als kritisches und koordinierendes Zentrum zu verstehen.

Andreas Szennay

Centrum unitatis — in Glaube, Liebe und Orthopraxie

Als Fundamentaltheologe möchte ich vor allem auf die Wurzeln der aufgeworfenen Fragen hinweisen und dazu einige prinzipielle Bemerkungen machen.
Diese Probleme hängen in der Tiefe eng zusammen. Die Inhaber der Ämter in der Kirche, die Theologen und Juristen, Seelsorger und Gläubigen werden geduldig zusammenarbeiten müssen, um vorhandene falsche Meinungen und eine dementsprechende Praxis zu ändern und so Leben und Wirken der Kirche wirklich zum Dienst an Gott und an den Mitmenschen werden zu lassen. Dabei kann man heute schon als in der gesamten Kirche selbstverständlich voraussetzen, daß das II. Vatikanum neben der Bedeutung der Kirche als ganzer auch die Rolle der Ortskirchen angemessen herausstellte. Der päpstliche Primat und alle anderen Ämter und Gremien in der Kirche müssen der Verbreitung und Vertiefung des Glaubens dienen. *Darin* besteht auch die

einheitssichernde Rolle des Amtes, da der Glaube selbst unteilbar ist.

Bei aller Gemeinsamkeit der Aufgabe aller kirchlichen Ämter darf man aber doch nicht einfach das Gleichheitszeichen zwischen Papst einerseits und römischen Dikasterien anderseits setzen (und müßten dementsprechend auch die Fragen etwas präziser formuliert werden). Wenn nämlich heute „Rom" erwähnt wird, meint man im allgemeinen zuerst den „Apparat", d. h. die Ämter der römischen Kurie. Der Grund dafür ist ein bedauerliches Erbe der Geschichte. Demgegenüber ist der Papst Garant der Einheit, der Glaubens- und Liebeseinheit, der Liebesgemeinschaft der Glaubenden und dies für gewöhnlich gemeinsam mit den Bischöfen, wenn es notwendig ist, aber auch gegen sie bzw. einzelne von ihnen (wie die Fälle von Econ und Spanien zeigen). Dabei geht es immer noch um das zutreffende Verständnis der Petrus-Funktion („confirmator fratrum in fide"), von der die patriarchale Funktion unterschieden werden muß. Sicher kann man nicht aus dem Strom der Geschichte heraustreten und die lange geschichtliche Entwicklung zum heutigen Ineinander von primatialen und patriarchalen Rollen des römischen Bischofs mit ihren Konsequenzen in der Liturgie der lateinischen Kirche, im Kirchenrecht, in der Besetzung der Bischofsstühle usw. einfach zurückdrehen wollen. Eine Änderung kann hier nicht von heute auf morgen erwartet werden, ohne daß der (schon von J. H. Newman kritisierte) „Romanismus" als römischer Zentralismus einfach gutgeheißen werden kann. Wohl aber muß die auch vom Konzil eingeleitete Entwicklung der römischen Kurie als Instrument zum Dienst an Glaube und Einheit der Weltkirche weiter ausgebaut werden. Dazu bedarf es keiner uniformierten Gestaltung des kirchlichen Lebens, keiner ausgedehnten „Macht" der kurialen Ämter, sondern einer Struktur, die jeder Ortskirche ermöglicht und erleichtert, in der Communio mit dem Papst, mit der Kirche von Rom zu leben. Im Hinblick auf die ersten Jahrhunderte könnte das z. B. bedeuten, daß der Papst sich bei den Bischofsernennungen darauf beschränkt, den Amtsantritt des neuen Bischofs (oder vielleicht auch nur des Patriarchen, Primas u. dgl.) zu ratifizieren und die Gemeinschaft im gemeinsamen Glauben durch ein Dokument festzustellen. Der Papst soll nach dem II. Vatikanum seine glaubensfördernde und einheitsstiftende und -erhaltende Funktion in moralischer Einheit mit dem gesamten Episkopat, durch einen ständigen Kontakt mit den Bischöfen oder auf einem ökumenischen Konzil ausüben.

Natürlich sollen die Bischöfe bzw. Bischofskonferenzen nicht eigentlich über die Wahrheit abstimmen — sie existiert nämlich auch ohne den Papst und die Bischöfe und hat ihre eigene Gültigkeit —, wohl aber müssen sie ihre in Glauben und Moral gemeinsame Überzeugung bestätigen. Wenn eine päpstliche Definition nicht die gemeinsame Glaubensüberzeugung zum Ausdruck brächte, könnte sie auch nicht mehr die gemeinsame Glaubenseinheit bezeugen. Der Papst soll also — unter Mitwirkung der Bischöfe — selbst auf die ganze Kirche hinhorchen und die gemeinsame Überzeugung der Glaubenden heraushören. Das aber ist nur möglich, wenn die Bischöfe in ihren eigenen Ortskirchen gemeinsam leben, miteinander glauben und ihren Christusglauben vertiefen — und von dieser Vertiefung sich gegenseitig und auch den Papst ständig informieren. So geht die Kommunikation von der „Peripherie" zur Mitte und umgekehrt und auch die Teilkirchen müssen ihren irrenden Bruder korrigieren. Hier soll wieder auf die von Christus angeordnete Petrus-Funktion hingewiesen werden. Diesen Kommunikationsfluß und auch diese correctio fraterna aufrechtzuerhalten ist letztlich das Recht und auch die schwere Aufgabe des Papstes; darin ist er der ganzen Kirche ein „centrum unitatis".

Noch einige Bemerkungen zu den konkreten Fragen:

Das Prinzip der Subsidiarität soll endlich nicht nur auf dem Papier, sondern auch wirklich zur Geltung kommen. Johannes XXIII. hat uns schon in „Mater et magistra" gemahnt, daß alle Ortskirchen

(Diözesen) alle jene Aufgaben selbst erledigen sollen, die sie können und die nicht in die Kompetenz des Papstes gehören.

Ad 1: Die Aufgabe des Bischofs (cf. Konzilsdekret „Christus Dominus") ist vor allem die Verkündigung des Evangeliums Christi, das heißt das Lehren; dazu kommt noch die heiligende und leitende Aufgabe. Die — zwar vorsichtige — Erweiterung der bischöflichen Kompetenzen konnten wir schon vor dem Konzil und auch nachher erfahren. (Z. B. einige auf die Ehe bezogene Dispensrechte.) Übrigens ist es eine grundlegende Erkenntnis — die auch vom Konzil hervorgehoben wurde —, daß der Bischof kraft seiner Weihe alle jene Rechte ausübt, die er als Vorsteher der Gemeinschaft der Glaubenden benötigt (und nicht auf Grund seiner Ernennung und Jurisdiktion). Alle geistliche Macht wird durch den Ordo verliehen und nicht durch den Papst.

Ad 2: Die Sorge um die Einheit in der Glaubenslehre muß auf jeden Fall in Gemeinschaft mit dem Papst wahrgenommen werden. Hinsichtlich der Verwaltung ist in der gegenwärtigen Praxis dem Papst das Recht der Besetzung der Bischofsstühle vorbehalten. Im vorhin beschriebenen Sinn könnte er sich aber wohl auch damit begnügen, ein die Gemeinschaft des Glaubens bekräftigendes Schriftstück als Zeichen seiner Zustimmung zur Bestellung eines Bischofs zu übergeben. Hier ist nochmals festzuhalten, daß es nicht nur Recht und Pflicht des Papstes, sondern auch der Teilkirchen bzw. der Bischöfe ist, die Einheit und die Verschiedenheiten in der Kirche Christi zu harmonisieren.

Ad 3: Alle Mitglieder der Bischofskonferenzen sollen als Inhaber des Ordo in allen entscheidenden Fragen volles Stimmrecht haben, nicht nur die Jurisdiktionsbesitzer. — Es ist erfreulich, daß in verschiedene Verhandlungen der römischen Kurie auch Bischöfe eingeschaltet werden, die nicht deren Mitglieder sind. Dieser Brauch sollte im Interesse einer lebendigen Kirche noch gesteigert werden. Hingegen ist es bedauernswert, daß der Ausdruck wahrhaft einheitlicher Überzeugung der einzelnen Bischofskonferenzen oft nur in formalen Erklärungen oder fast erzwungenen „Treuheitserklärungen" erfolgt.
Statt der Klärung der Rechtsverhältnisse und Rechtsprobleme sollten die Bischöfe und Bischofskonferenzen viel mehr in pastoralen Fragen im Interesse ihrer Gläubigen ihr Wort erheben — und natürlich müßte man in Rom auf solche Äußerungen ernstlich hinhören. Die römischen Amtsträger sollten die Mitglieder der Bischofskonferenzen aber nicht nur anhören — das ist das Minimum! — sondern auch auf sie hören, sei es bei den Bischofsernennungen, sei es in entscheidenden Fragen, die das Heil der Seelen betreffen.

Ad 4: Die Bischofskonferenzen werden eine große Rolle spielen, wenn sie in vielen, die Sache der Menschen interessierenden Fragen einheitlich Stellung nehmen werden. Wir müssen wiederum auf die Wichtigkeit der Teil- und Ortskirchen hinweisen. Dazu müssen sie aber ihre Einheit „von innen" ausbilden. Wenn hingegen die Bischofskollegien mit solchen Ernennungen „belastet" werden, durch welche eher die Einheit gefährdende Personen zu ihren Mitgliedern ernannt werden, so bleibt der Wunsch, ja die Forderung nur theoretisch. Das Prinzip „divide et impera" sollte jedoch heute von Rom nicht mehr angewendet werden. Bei den Bischofskonferenzen genügen oft nur ein paar Stimmen, daß die Bedeutung der Mehrheitsmeinung vermindert wird (z. B. wenn sich einige Mitglieder zu häufig darauf berufen: „Rom möchte das nicht haben", oder: „Was wird Rom dazu sagen?"). — Mindestens die Bischöfe der Ortskirchen oder die Präsides der Konferenzen sollten die Möglichkeit haben, zentrale Fragen unmittelbar dem Papst selbst vorzutragen. Ähnlich sollten sich alle Priester an ihren Bischof wenden und ihn persönlich informieren können.

Alois Wagner

Abbau von Delegationsbeschränkungen und Einrichtung von Zwischeninstanzen

Zu 1: In die Hand des Bischofs gehören alle Fragenbereiche und Entscheidungskompetenzen der Leitung seiner Diözese, soweit nicht eine Einflußnahme (Beschränkung) durch die Primatialgewalt oder die Bischofskonferenz um des Allgemeinwohles der Gesamtkirche willen wünschenswert ist.
Einige derzeit bestehende Beschränkungen könnten aufgegeben werden, z. B.:

a) die Delegationsbeschränkung hinsichtlich der Vollmachten nach Motu proprio Pastorale munus — diese sollte unbedingt fallen;
b) der Passus „numquam autem in cubiculo" (ebd. Nr. 7) wenigstens teilweise,
c) bei Erlaubnis von Veräußerungen und Darlehensaufnahmen (ebd. Nr. 32);
d) einige Reservationen im Motu proprio De episcoporum muneribus, so jedenfalls 3 d): exercendi negotiationem aut mercaturam (im Hinblick auf die Wirtschaftsbetriebe mancher Klöster und Anstalten); aus 9 einige Irregularitäten; 14: Ehehindernis der Blutsverwandtschaft 2/1 in linea collaterali; 15: Schwägerschaft in linea recta; 18 b: Sanatio in radice gegen Can. 1139 § 2.

Es scheint auch vorteilhaft zu sein, wenn der Bischof die Weltpriester seiner Diözese von den Verpflichtungen, die aus der Priesterweihe erwachsen, befreien (laisieren) könnte: Er hat sie für seine Diözese geweiht oder weihen lassen, er sollte sie auch wieder aus dem Dienst seiner Diözese entlassen und von den Weihepflichten befreien können.

Zu 2: Für Bereiche und Entscheidungen, welche die Gesamtkirche betreffen, also Entscheidungen in Glaubens- und Sittenfragen sollte weiterhin Rom zuständig sein; manche allgemeinen Kirchengesetze (in rechtlichen Materien) könnten freilich mehr als bisher die Form von „Rahmengesetzen" haben, wobei die näheren Durchführungsbestimmungen den Bischofskonferenzen oder Bischöfen überlassen werden, wie es teilweise ohnehin schon geschehen ist, z. B. bei der Mischehenregelung.

Zu 3: Die derzeitige Geschäftsordnung ist befriedigend, da jederzeit jeder mit jedem in direkte Verbindung treten kann. In dieser Frage ist wohl auch das Anliegen einer (fehlenden) Zwischeninstanz mitberührt: Wenn in der lateinischen Kirche ein Bischof (ein Priester oder anderer Gläubiger, etwa gegen eine Entscheidung eines Bischofs) sich an die nächst höhere Instanz wendet, steht er sofort dem Papst selber (bzw. einer päpstlichen Behörde) gegenüber. (Die Möglichkeit eines Rekurses, um bei der römischen Kirchenleitung zu intervenieren oder zu insistieren, bestand und besteht immer!) Bei der starken Ausbildung und großen Bedeutung der Metropolitanverfassung war das bis zum Mittelalter in der lateinischen Kirche nicht der Fall: es war nicht notwendig, sich sofort nach Rom zu wenden. In den Ostkirchen hat der Metropolit auch heute noch weitergehende Befugnisse als in der Westkirche; da gibt es vor allem auch noch die Patriarchen.
Um den allzu straffen Zentralismus im Westen aufzulockern, wurden schon verschiedene Vorschläge der Reaktivierung von Zwischeninstanzen gemacht, besonders zur Zeit des 2. Vatikanischen Konzils:
So die Aufwertung der Bischofskonferenzen — diese sind aber bis heute nur eine „conventio amicabilis", im allgemeinen ohne gesetzgeberische Vollmachten, sie sind auch in ihrer Größe und Bedeutung sehr verschieden;
Aufwertung der Metropoliten, die ja heute nur ganz unbedeutende Devolutivrechte gegenüber ihren Suffraganbistümern haben;
oder Schaffung von Instanzen für die einzelnen Nationen — der „Primas" ist heute praktisch nur ein Ehrentitel;
für jeden Kontinent könnte ein Patriarch aufgestellt werden mit weitreichenden Befugnissen (z. B. für Nordamerika, Südamerika, Afrika, Australien ...) — der Papst führt gegenwärtig den Titel: „Pa-

triarch des Abendlandes" nur als Ehrentitel, die Funktion eines Patriarchen ist untergegangen und müßte diesem Vorschlag entsprechend wieder erweckt werden.

Diese Vorschläge zur Schaffung von „Zwischeninstanzen" — so daß nicht alle Rekurse und viele Gesuche direkt „nach Rom" gehen müssen — klingen also verständlich und plausibel.

Zu 4: Die aufgezählten Möglichkeiten stehen gegenwärtig jedem Bischof und jeder Bischofskonferenz offen, sowohl im Alleingang wie in Gemeinschaftsaktion.

Theologisch besteht eine Analogie Papst: Bischof — Bischof: Pfarrer nicht. Funktional wird eine Ähnlichkeit praktiziert, indem der Bischof dem Pfarrer Kompetenzen überläßt, soweit dies um des Gesamtwohles der Diözese willen nicht untunlich ist.

Ob der Pfarrer mehr Kompetenzen erhalten soll als bisher? In der Diözese Linz kaum. Die öfters benötigten geistlichen Vollmachten sind gegeben. Die selten benötigten und schwieriger zu handhabenden wünschen die Pfarrer selbst häufig nicht, weil sie sich unsicher fühlen. In Temporalien (Verwaltung, Geldgebarung, Bausachen u. dgl.) ist Kontrolle, Rechenschaftslegung, Oberaufsicht nötig, zumal die Pfarrer in diesen Dingen nicht Fachleute sind.

Walter Goddijn

Konflikte in der Kirche — Gefahr für die Glaubwürdigkeit der Botschaft

Konsequenzen aus den Konflikten Rom—Niederlande

Den vatikanischen Behörden wird von den verschiedenen Autoren, die sich zum Verhältnis Ortskirche — Rom zu Wort gemeldet haben, im allgemeinen ein recht gutes Zeugnis ausgestellt. Durch die Ernennung von Kardinal Willebrands zum Nachfolger von Kardinal Alfrink scheint auch die Beziehung der Kirche der Niederlande zu Rom in ein neues Stadium zu treten. Wie konfliktreich hingegen die Beziehungen in den letzten 10—15 Jahren teilweise waren, hat der ehemalige Direktor des Pastoralinstitutes der niederländischen Kirchenprovinz und zugleich der Generalsekretär des niederländischen Pastoralkonzils in einer Gastvorlesung in Tübingen dargelegt und daraus einige Konsequenzen für eine innerkirchliche Konfliktlösung gezogen. Das Manuskript wurde uns für dieses Schwerpunktheft zur Verfügung gestellt. Da wir aber in unserer Zeitschrift schon öfters Beiträge über die Entwicklung der katholischen Kirche in den Niederlanden, ihre Erneuerungsbemühungen und Konflikte veröffentlicht haben, beschränken wir uns hier mit einem stichwortartigen Rückblick und bringen hauptsächlich die wichtigeren Ausführungen zu den Konsequenzen. Auch hier merkt man noch, wie sehr „sich beide Seiten verletzt fühlten, unbestätigt und verleugnet von denen, auf deren Bestätigung, Hoffnung und Vertrauen man gewartet hatte" (Kardinal Alfrink).*

red

I. Die Kirche der Niederlande und ihre Konflikte mit Rom

Was sich in den letzten 10—15 Jahren in der Kirche der Niederlande abspielte, brachte radikal und unverhüllt an den Tag, woran die Christenheit heute ist und was sie tun muß, um der verzweifelten Kommunikationslosigkeit zwischen der Botschaft des Herrn und deren Adressaten in der „Welt" endlich ein Ende zu bereiten. Die Bischöfe und die gesamte katholische Kirche der Niederlande hat sich mit großer Intensität am Aggiornamento des II. Vatikanums beteiligt und dieses auch nach Abschluß des Konzils konse-

* Vgl. insbesondere Bischof *J. B. Möller*, Die Situation der Kirche in den Niederlanden, in: Diakonia 2 (1971) 51—54; Kard. *B. J. Alfrink*, Ansprache anläßlich der Bischofsweihe von Msgr. Dr. Simonis: ebd. 280—283; *W. Goddijn*, Zur Arbeitsweise von Nationalsynoden. Kritischer Rückblick auf das niederländische Pastoralkonzil: ebd. 309—318. — Die ungekürzte Gastvorlesung wird in der Tübinger Quartalschrift erscheinen.

quent weiterzuführen versucht — und kam gerade dadurch in Konflikt mit der kirchlichen Zentralgewalt in Rom. Damit wurde Holland gewissermaßen zum Testfall für die Gesamtsituation der Kirche und für ihre Bereitschaft, ihre Botschaft zeitgemäß und verständlich auszurichten und hinderliche Strukturen zu ändern.

Dabei ist schon dieser starke reformerische Aufbruch in den Niederlanden erstaunlich genug. Noch 1973 beschrieb der Kirchenhistoriker J. van Laarhoven Holland als ein Land „voll von Kirchen und Ventikeln von stillen Frommen und verbissenen Glaubensstreitern ... Ein Land mit praktischer Toleranz und unpraktischer Besserwisserei". Die Niederländer sind für ihre tiefreichende Verflechtung von religiösem und sozialem Leben bekannt. Die katholische Kirche befand sich dabei seit rund 400 Jahren in einer Gettosituation, die sie mit besonderer Romtreue und großem Missionseifer wettzumachen versuchte.

In einem langen Emanzipationskampf konnte sich der holländische Katholizismus allmählich dem dominierenden protestantischen Einfluß entziehen. Der „aggiornamento"-Appell Papst Johannes XXIII. paßte genau in den Rahmen dessen, was die holländischen Katholiken nötig hatten, um der Kirche in einer modernen, urbanisierten Gesellschaft zu guter Funktion zu verhelfen. Seit dieser Zeit lieferte dieses romtreue und feurige Holland der Weltpresse immer wieder sensationellen Stoff. Zunächst gaben Übersetzungen niederländischer Publikationen Anlaß zu Meinungsverschiedenheiten zwischen den Theologen und Bischöfen Hollands einerseits und römischen Stellen anderseits. Eine besondere Rolle in den Bemühungen um eine zeitgemäße Vermittlung des Glaubens spielte dabei der „holländische Katechismus". Als das entscheidende Forum für eine zeitgemäße Anpassung des kirchlichen Wirkens an die Erfordernisse der Gegenwart und zur Lösung der „heißen Eisen" wurde das niederländische Pastoralkonzil abgehalten. Aber schon das Ausmaß der Mitsprache aller Gläubigen, besonders aber die vom Pastoralkonzil behandelten heißen Eisen führten zu den großen Konflikten mit Rom. Römische Stellen lehnten eine Teilnahme an den Beratungen solch wichtiger Themen wie „Das priesterliche Amt" ab, da die Sachkommission eine von Rom abweichende Stellungnahme zum Pflichtzölibat vorbereitet hatte. Anderseits fanden reaktionäre Minderheiten der niederländischen Kirche in römischen Stellen Rückhalt und Unterstützung. Selbst der stets vermittelnde Kardinal Alfrink fand zeitweise keinen Ausweg mehr. Einem Gespräch, das er mit führenden römischen Persönlichkeiten zur Beilegung der Konflikte in Paris führte, folgte die Einsetzung von Bischof Simonis, der sich auf dem Pastoralkonzil als Wortführer einer gegen die Bischöfe eingestellten Minderheit profiliert hatte. Die Antwort von Kardinal Alfrink, die er bei der Bischofsweihe von Simonis gab (vgl. die Anmerkung zum Vorspann), blieb jedoch ohne Wirkung. Ein Jahr später wurde ein Mann zum Bischof von Roermond berufen, der die Erneuerungsbewegung des niederländischen Katholizismus radikal ablehnte und der auch noch als Bischof immer wieder seine Amtsbrüder attackierte. Diese beiden Bischofsbesetzungen waren sicher legal; sie wurden aber von der Mehrheit der niederländischen Katholiken nicht als „legitim" empfunden, da sie nicht von einer gemeinsamen vertrauensvollen Überlegung der niederländischen Bischöfe und der römischen Kurie gedeckt waren und zudem die Solidarität der Bischöfe mit den Gläubigen schwer unter Druck setzten.

Welche Konsequenzen ergeben sich nun aus der Art dieser Konflikte — die hier nur beispielhaft und stichwortartig beschrieben wurden — und ihrer Behandlung?

II. Konsequenzen

1. Lokalisieren wir die Konflikte innerhalb der Kirche in einer modernen, urbanisierten Gesellschaft, so treffen wir einerseits auf den Säkularisierungsprozeß, der sich in religionssoziologischer Perspektive als Pluralisierung, Privatisierung, Desakrali-

sierung und Rationalisierung abzeichnet. Andererseits lassen sich die Konflikte zurückführen auf die Art der Antwort, die Anpassung, womit eine Kirche auf den Säkularisierungsprozeß reagiert. Hier gibt es nun noch immer eine traditionelle Theologie, die vom Heimweh nach der Getto-Kirche unterstützt wird. Sie zeigt eine straffe Uniformität in Lehre, Liturgie, Moral und Leitungsstruktur. Dieser Kirchentyp entfremdet sich zunehmend gerade von jenen Gläubigen, die in der Welt leben. Theoretisch wurde eine solche Uniformität vom II. Vatikanum abgelehnt, und die Massenmedien ließen die breite Masse Zeuge dessen werden, wie Bischöfe und Theologen Glaubensfragen diskutierten. Indessen war die Strategie der Kirchenerneuerung nach dem Konzil nicht auf entstehende Konflikte vorbereitet — Konflikte, die sich hinsichtlich der Formen von Kirche-Sein (man denke z. B. an Basisgemeinschaften und an Basis-Ökumene) wie auch im Blick auf die Praxis und die Glaubensinhalte entzünden sollten. Die Alternative ist gestellt: entweder ein neues Getto oder eine positive Würdigung der Säkularisierung. Wie aber kann die Kirche ihre Identität inmitten des Säkularismus wiederfinden und Glaubensformen und -inhalte neu stabilisieren? Könnte hier der holländische Weg weiterhelfen? Das katholische Holland verfügte über eine vierhundertjährige Erfahrung im Getto-Dasein. Endlich mündig und selbständig geworden, verlangte es in Freiheit und Offenheit zur Welt hin nach Wiedergeburt. Nachdrücklich appellierte man an das persönliche religiöse Leben und die persönliche Mitverantwortung. Dialog und Gespräch wurden kräftig stimuliert. Überalterte Formen verfielen der Ablehnung. Als Prinzip galt, daß Pluriformität in Denken und Handeln keineswegs eine Relativierung der Wahrheit bedeutet, sondern unterschiedliche Wege des Zugehens auf ein und dieselbe Wahrheit. Aus pastoralen Motiven haben die Bischöfe diesen Prozeß begleitet und dabei ihre Autorität mehr in Form der „Anregung" ausgeübt, ohne aber die „Leitung" aus der Hand zu geben.

2. Damit ist auch ein weiterer entscheidender Faktor genannt, der beim Aufkommen der innerkirchlichen Konflikte mitwirkte: die interne Polarisierung. Ihr ist jede soziale Institution, besonders aber eine multi-nationale Institution wie die katholische Kirche unterworfen. Ich denke da an — jederzeit umkehrbare — aufeinander bezogene Pole wie

Kontinuität und Veränderung,
Stabilität und Erneuerung,
Freiheit und Festgelegtsein,
Unabhängigkeit und Abhängigkeit,
Dynamik und feste Form,
Unizität und Universalität,
Raum und Struktur,
Ideal und Wirklichkeit,
Offenheit und Geschlossenheit.

Sofern man diese Pole nicht aufeinander bezieht, sondern isoliert betrachtet und lebt, kann es zu unüberbrückbaren ideologischen Konflikten kommen, können in der Kirche Konfliktgruppen entstehen. Der Soziologe sieht in der Kirche kein Gegenüber zur Gesellschaft. Er betrachtet sie als gesellschafts-inklusiv. Das ermöglicht es ihm, augenscheinliche, kirchliche oder religiöse Konflikte als Sozialkonflikte zu erkennen, die sie in Wirklichkeit sind.

Gerade christliche Kirchen werden unter dem Motto „Seht, wie lieb sie einander haben" versuchen, Konflikte zu verbergen oder zu vertuschen. Personen, denen an absoluter Autorität und damit an Uniformität in Denken und Praxis gelegen ist, zeigen weniger Offenheit für Erneuerung und Wandel. Gläubige, die in der sich verändernden Welt stehen, werden sich immer mehr einer autoritären Kirche entfremden. Man denke etwa an Eltern, die ihre Kinder im gemeinsamen Gespräch über die Dinge des Lebens erziehen: sie suchen keine Bundesgenossen für überlebte Erziehungsmethoden und werden aus der Kirche ausziehen. Autorität, die sich ausschließlich an der Kontinuität mit der Vergangenheit orientiert, gewinnt die Oberhand. In historischer Sicht hat man es immer mit einem Wechselspiel zwischen Offenheit für Wandlungen und Verschlossenheit gegenüber der Erneuerung zu tun.

Die Leitung der niederländischen Kirche

hat immer wieder beide Pole aufeinander bezogen. Die Bischöfe taten es, indem sie ihre Autorität im Dialog mit Fachleuten, Theologen und Anthropologen ausübten. Und sie taten es so, daß man es öffentlich kontrollieren konnte. Gespräch, Diskussion und Dialog institutionalisierten sich im Pastoralkonzil und in den tausenden Gesprächsgruppen, wie es die Bischöfe im II. Vatikanischen Konzil „tolerierten" und zeigten.

3. Die holländischen Bischöfe haben allgemeine theologische Prinzipien in die Praxis umgesetzt. Sie haben ihr Amt und dessen Autorität nicht als persönliches Eigentum verstanden, sondern als etwas, was der gesamten Glaubensgemeinschaft zukommt. Mit Verweis auf das Amts-Gutachten, das die Kommission für Glauben und Kirchenordnung des Ökumenischen Rates erstellte, wird man sagen dürfen: „Nur dann, wenn die Autorität des Amtsträgers in der Gemeinschaft der Gemeinde wirklich Anerkennung findet, kann diese Autorität davor bewahrt bleiben, zur Herrschaft zu entarten." Und an anderer Stelle heißt es: „Ein Maßstab für die Vitalität der Kirche und ihres Amtes liegt darin, wie sie sich zu ändern vermag." So dürfte gerade auch die besondere Weise von Autoritätsausübung die Konflikte zwischen Holland und den höchsten kirchlichen Instanzen ausgelöst haben.

4. Das katholische Holland hat sehr konkret formuliert, wo die Konfliktpunkte gegenüber Rom zu suchen waren: die sogenannten heißen Eisen. Wer einen Dialog führt, muß wissen, worum es geht. Es ist auffallend, daß es sich bei den Konfliktpunkten in erster Linie um formale und nicht um glaubensmäßige Unterschiede handelte: um Rechtsprechung in Ehefällen, um den Zölibat, um Mitsprache des Kirchenvolks, um Freiheit der theologischen Forschung, um die Existenz kritischer Basisgemeinden u. ä. Das Pastoralkonzil bot sich als öffentliches Forum zur Behandlung dieser heißen Eisen an. Man diskutierte mit großem Respekt vor dem Papst. Doch immer wieder wurde die Frage nach der pastoralen Freiheit der Bischöfe von Ortskirchen laut: der Freiheit, Probleme dieser Art in eigener Vollmacht zu lösen. Die inhaltliche Geladenheit des Konflikts mit Rom lag letztlich darin begründet, daß Holland eine neue Art bischöflicher Autorität ausprobierte — in einer Auslegung des vom II. Vatikanum bestätigten Kollegialitätsprinzips, wie es aber in der Weltkirche (zum Beispiel in der Bischofssynode) noch nicht verwirklicht ist. Die Konfliktsituation in modernen Gesellschaften, in denen die katholische Kirche eine wichtige Position innehat, ist allgemein. Die konkreten Faktoren, die ich nannte und die durch die Kommunikationsmedien verstärkt wurden, haben die niederländischen Konflikte handgreiflicher und aktueller werden lassen als andere. Holland wird nicht davon ablassen, die beiden Pole zu verbinden: die universale Kirche und die lokale Kirche in ihrer Eigenart.

Damit haben wir es aber mit den beiden Basis-Ängsten eines jeden Menschen und jeder Gruppe zu tun: mit dem Bangen um die eigene Identität und der Furcht vor dem Nicht-mehr-Dazugehören. Wir werden diese Ängste überwinden können, wenn wir reif und gläubig mit unseren Konflikten umzugehen verstehen. Glücklicherweise weist die neue Theologie immer unübersehbarer nach, daß die Kirchen nicht auf dem besten Weg waren, als sie die Pluralität der Christen als etwas Schlechtes anprangerten. Konflikte galten als eine Form von Perversion. Sie mußten augenblicklich aus der Welt geschafft werden; und die Ketzer mußten auf den Scheiterhaufen. Eine natürliche Pluriformität, das heißt ein je eigenartiges Antworten auf den Anruf des Herrn ließ sich in diesen engen Denkhorizonten nicht unterbringen. Was die römische Kirche angeht, ist es allerhöchste Zeit, daß sie den Konflikt strukturiert und ihn aus der persönlichen Sphäre nimmt, wo Mißtrauen und Verdächtigung das Feld beherrschen. Die katholische Kirche in den Niederlanden hat ein Vorbild gegeben, und zwar indem sie Gelegenheit und Möglichkeit bot, offen auszusprechen, was einer denkt. Solche Praxis hat die befreiende Konsequenz, daß sich unterschiedliche Auffassungen ob-

jektiv darstellen, erkennen und studieren lassen.

Es ist ein unschätzbares Verdienst der niederländischen Reformbischöfe, daß sie bereit waren, unvermeidliche Spannungen auf kreative Weise auszutragen. Wenn Bischöfe den Mut und den Glauben haben, sich an jenem Wort des Herrn zu orientieren „Ich war als Diener unter euch" (Lk 22,27), und wenn sie das in die Praxis umsetzen, indem sie der Wissenschaft — vor allem der Theologie — und den Publizisten echte Freiheit einräumen, wie das Evangelium sie anbietet — wenn sie das tun, dann werden die Konflikte zwar nicht verschwinden, doch werden wir eine Kirche haben, die kein kühler Friedhof und kein gähnender Wartesaal ist, sondern eine lebendige, spannende Kirche. Man kann den Kirchenleitungen und uns allen nur jene Ehrlichkeit und Kreativität wünschen, woraus allein Neues wachsen kann.

Erfahrungsberichte

Die folgenden Erfahrungsberichte über Pastoral- und Pfarrgemeinderäte zeigen, was sich bewährt hat und was noch verbessert werden muß. — Gerade dazu möchten wir unsere Leser einladen, über ihre eigenen Erfahrungen — positive wie negative — zu berichten und möglichst konkret zu zeigen, wie es ihnen bzw. ihren Gremien gelungen ist, Schwierigkeiten zu überwinden, Leerläufe zu vermeiden, die Kommunikation in der Gruppe zu fördern und die Arbeit der Gremien für die Pastoral wirksam zu machen.* *red*

Fritz Dommann

Erfahrungen mit dem diözesanen Seelsorge- und Priesterrat (Basel)

Mit dem Jahr 1975 ging die zweite Arbeitsperiode des Seelsorgerates und des Priesterrates des Bistums Basel zu Ende. Dies veranlaßte die beiden Räte zu einer Evaluation der bisherigen Arbeit mit Verbesserungsvorschlägen für die künftige Tätigkeit. Zu diesem Zweck wurde bei allen Mitgliedern eine Umfrage durchgeführt, die wertvolle Ergebnisse für den Rück- und Ausblick ergab. Zudem nahmen beide Räte am Ende der Arbeitsperiode eine Statutenrevision vor. Man wollte einerseits die Erfahrungen der vergangenen Amtsperiode, andererseits die Anregungen und Erfahrungen der Synode 72 für die Ratsarbeit auswerten und fruchtbar machen. Die damit verbundenen Debatten waren aufschlußreich für das Selbstverständnis der beiden diözesanen Räte. Es zeigte sich, daß man im großen und ganzen die bisherige Struktur und Arbeitsweise der Räte als richtig und wirksam erachtete, so daß nur wenig wesentliche Änderungen an den Statuten vorgenommen werden mußten, die im folgenden bei den einschlägigen Abschnitten erwähnt werden.

1. Priester- und Seelsorgerat oder nur ein diözesaner Rat?

Schon bei der Gründung der diözesanen Räte im Jahre 1967 wurde die Frage überlegt, ob es besser wäre, nur einen diözesanen Rat statt einen Priester- und einen Seelsorgerat zu schaffen. Der damalige Bischof, Dr. Franziskus von Streng, entschied sich eindeutig für die Gründung von zwei Räten. Trotz der achtjährigen Praxis wurde auf Ende der Amtsperiode diese Frage von neuem aufgegriffen, allerdings weder von der Bistumsleitung noch von den Räten, sondern von der Diözesansynode her. Die Erfahrungen der Synode, in der sich Priester, Ordensleute und Laien (allerdings in einem andern Zahlenverhältnis als im Seelsorgerat) zusammen den Aufgaben und Problemen unserer Ortskirche stellten, ließen bei einigen die Frage aufkommen, ob sich die Existenz eines eigenen Priesterrates rechtfertigen lasse. Man fürchtete Doppelspurigkeit, Verfestigung der Zweigleisigkeit von Priestern

* Konkrete Anregungen für eine bessere Struktur und effektivere Arbeitsweisen wird auch ein Beitrag von *G. Born* in Heft 4 enthalten.

und Laien, zu großen Arbeitsaufwand usw. Von der Umschreibung der Ziele und Aufgaben her drängten sich nicht zwei Räte auf. Auch der Versuch, von der verschiedenen Thematik her die Notwendigkeit eines Priester- und Seelsorgerates zu begründen, war nicht durchschlagend. Zwar zeigte sich, daß der Priesterrat in erster Linie Fragen des priesterlichen Dienstes und Lebens behandelte, der Seelsorgerat sich mehr mit Problemen der Seelsorge und der Kirche in dieser Welt beschäftigte, aber keineswegs im Sinne der gegenseitigen Ausschließlichkeit.
Für die Beibehaltung von zwei Räten gab schließlich — neben der Vorschrift, daß jedes Bistum einen Priesterrat haben müsse — die praktische Erfahrung den Ausschlag: zwei Räte sind leistungsfähiger, wenn sie sich über die Aufteilung der Themen einigen; einzelne Themen, wie Fragen des priesterlichen Dienstes und des Amtes, Probleme der diözesanen Strukturen usw. lassen sich sachgerechter und effektiver im Priesterrat behandeln; bei Existenz eines eigenen Priesterrates ist es leichter, eine größere Zahl von Priestern für diözesane Fragen zu interessieren und zu sensibilisieren, als wenn sie nur durch eine kleine Delegation im Seelsorgerat vertreten sind.
Zwei diözesane Räte setzen allerdings eine gute Koordination voraus. Diese wurde in den vergangenen Amtsperioden dadurch gewährleistet, daß der Bischofsvikar für die pastoralen Fragen Präsident der beiden Räte war, daß im Seelsorgerat eine Zehnerdelegation des Priesterrates vertreten war, daß in jedem Rat über die Tätigkeit des andern Rates informiert wurde und daß die Arbeitsausschüsse jeweils vor der Behandlung eines Geschäftes festlegten, in welchem Rat und auf welche Weise, evtl. auch mit Vernehmlassung im andern Rat, das Sachgeschäft zu bearbeiten sei.

2. Struktur und Kompetenz der Räte

Beide diözesanen Räte verstehen sich als Beratungsorgane des Bischofs und wollen ihn bei der Erfüllung seiner Aufgaben unterstützen. Zu diesem Zweck fassen sie Beschlüsse im Sinn von Anträgen und Empfehlungen an den Bischof. Der Kompetenzparagraph hält fest, daß der Bischof, wenn er einem Entscheid des Rates nicht zustimmen kann, dies vor dem Rat begründet. Das Verhältnis von Bischof und diözesanen Räten war in den vergangenen zwei Arbeitsperioden ausgezeichnet. Der Seelsorgerat lehnte deswegen den Vorschlag einer Sachkommission der Synode ab, in die Statuten einen Passus aufzunehmen, der eine Vermittlungskommission vorsieht, wenn zwischen Bischof und Rat keine Einigung erzielt werden könne. Der Priesterrat hat in angepaßter Form eine solche Ergänzung des Statuts unter dem Einfluß der Synode angenommen.

Ausländer im Seelsorgerat

Als Gremien der Mitverantwortung kommt der Zusammensetzung der Räte besondere Bedeutung zu. Die bisherige Zusammensetzung des Seelsorgerates, bestehend aus ca. 70 Mitgliedern, $^4/_5$ Laien und $^1/_5$ Priester, hat sich weitgehend bewährt. Die Gläubigen werden möglichst vielseitig repräsentiert. Ein lebhaftes und bereicherndes Element stellt die Vertretung der ausländischen Katholiken (Italiener, Spanier) im Seelsorgerat dar. Als Mangel wurde empfunden, daß die Arbeiterschaft und die Jugend im Seelsorgerat zu schwach vertreten waren.

Laientheologen — Mitglieder des Priesterrates

Die entscheidende Neuerung im Statut des Priesterrates (ca. 65 Mitglieder) war die Bestimmung, daß auch Laientheologen, die vollamtlich im seelsorglichen Dienst tätig sind, künftig in den Priesterrat gewählt werden können. Aufgrund der seelsorglichen Funktion wurde den Laientheologen bei der Neuordnung der Dekanate die Mitgliedschaft in den ehemaligen Priesterkapiteln zugesprochen. Folgerichtig öffnete jetzt der Priesterrat den Laientheologen unter dem Gesichtspunkt der seelsorglichen, amtlichen Funktion auch den Zugang in dieses diözesane Beratungsgremium.

Ein Bischofsvikar als Präsident?

Die Leitung der beiden Räte war — wie erwähnt — in den vergangenen zwei Amtsperioden vom Bischof dem Bischofsvikar für die pastoralen Fragen übertragen. Diese Regelung bot und bietet verschiedene Vorteile: unmittelbarer Kontakt mit und Zugang zur Bistumsleitung, Kenntnis der diözesanen Verhältnisse und Information über die laufenden Unternehmungen im Bistum, Wahrnehmen der administrativen Arbeiten durch ein Sekretariat des Ordinariates. Dagegen wurden einige grundsätzliche Bedenken geäußert: Möglichkeit der Kompromittierung des Bischofsvikars in der Doppelfunktion als Präsident der Räte und als Mitglied der Bistumsleitung, Gefahr der Manipulation des Rates durch die Bistumsleitung, Beeinträchtigung des demokratischen Empfindens. Die diözesanen Gremien teilten diese Befürchtungen nicht, insbesondere weil die ganze Geschäftsführung des Rates eingehend im gewählten Arbeitsausschuß besprochen und beschlossen wird. Die Statuten sehen deshalb auch weiterhin vor, daß beide Räte einen Vizepräsidenten bekommen, der im Seelsorgerat durch diesen selbst, im Priesterrat durch den Arbeitsausschuß gewählt wird. Damit ist die Möglichkeit gegeben, daß bei Behandlung von Projekten des Ordinariates der Vizepräsident die Versammlung leitet.

3. Themen der Räte

Seelsorgerat und Priesterrat haben weitgehend die Auswahl der Themen selbst vorgenommen. Wichtige diözesane Vorhaben wie z. B. Regionalisierung des Bistums und Dezentralisierung der Bistumsleitung, neue Seminarordnung, Frage eines Weihbischofs, Amtszeitbeschränkung der Seelsorger, Neuordnung der Visitationen, wurden den Räten durch Bischof und Bistumsleitung zur Stellungnahme vorgelegt.
Der *Seelsorgerat* behandelte in seinen Arbeitsperioden folgende zusätzliche Themen: Predigtkrise, Stellungnahme zur Enzyklika Humanae vitae, Polarisierung in der Kirche, finanzielle Lage im Bistum und in der Schweizer Kirche, Hinführung der Kinder zu den Sakramenten der Eucharistie, Buße und Firmung, Bedeutung und Aufgabe der Pfarreiräte, Aufbau der regionalen Seelsorge im Bistum, Richtlinien für die Meßfeier von bestimmten Personenkreisen, Pastorale Richtlinien und rechtliche Bestimmungen zur Mischehenfrage, Friedensaufgabe der Kirche, die Medien Radio und Fernsehen, die Ausländer in unseren Pfarreien, Jugend und Kirche, Konsequenzen aus der Personalprognose des Bistums.
Im *Priesterrat* wurden außer den bereits erwähnten Themen die folgenden behandelt: Fragen der Priesterausbildung und des Diözesanseminars, Fortbildung der kirchlichen Amtsträger, priesterliche Spiritualität und Rekollektionen, Probleme des priesterlichen Dienstes und Lebens, Amtszeitbeschränkung, Kollegialität der Seelsorger, Auffächerung der kirchlichen Dienste, Integration der Laientheologen, Kirche und Industrie, Zusammenarbeit mit den Ausländerseelsorgern, Zusammenlegung von Pfarreien, Pfarrer sein heute u. a.

4. Ergebnisse und Auswirkungen

Die meisten Themen haben zu praktischen Ergebnissen geführt. Es seien hier nur einige bedeutende Auswirkungen erwähnt: durch Bereitstellung von Rahmenstatut, einzelner Arbeitshilfen und einer Zeitschrift für praktische Pfarreiarbeit wurden die Pfarreiräte im Bistum wesentlich gefördert und deren Arbeit unterstützt; verschiedene diözesane Richtlinien und Hilfen für die seelsorglichen Dienste konnten aufgrund der Anregungen und Vorarbeiten der Räte publiziert werden; die Fortbildung der Amtsträger ist im Rahmen eines Gesamtkonzeptes verwirklicht; der Aufbau der Regionalseelsorge empfing spürbare Impulse durch die Arbeit der beiden diözesanen Räte.

Zusammenarbeit Räte — Bischofskonferenz

Insbesondere wirkte sich die Zusammenarbeit der Räte auf sprachregionaler und

schweizerische Ebene für die Seelsorge günstig aus. Zweimal kam ein mehrtägiges Treffen der Schweizer Bischofskonferenz mit Vertretern der Priesterräte zustande, bei denen grundlegende Fragen des Priesterdienstes und des priesterlichen Lebens besprochen wurden. Eine Kommission Bischöfe—Priester, die nach diesen Treffen gegründet wurde, befaßt sich mit Problemen des amtlichen Dienstes, die auf schweizerischer Ebene zu lösen sind.

Verschiedene pastoral ausgerichtete Ausführungsbestimmungen und Richtlinien der Schweizer Bischofskonferenz sind in Form und Gehalt von der Mitarbeit der diözesanen Räte geprägt. Es seien hier insbesondere genannt: Erklärung zur Enzyklika „Humanae vitae“ [1], Richtlinien der Schweizerischen Bischofskonferenz zum Apostolischen Schreiben „Matrimonia mixta“ [2], Ausführungsbestimmungen der Schweizerischen Bischofskonferenz betreffend Behandlung der Gesuche von Priestern um Dispens von den Weiheverpflichtungen und betreffend Einsatz dispensierter Priester im kirchlichen Dienst [3], Richtlinien für die Meßfeier von bestimmten Personenkreisen [4].

Themen mit wenig greifbaren Resultaten

Nicht alle Themen haben gleicherweise zu greifbaren Resultaten geführt. Am wenigsten konkrete Ergebnisse erbrachten Themen, die eine Verhaltensänderung bedingen wie z. B. das Thema „Jugend und Kirche“ oder das Thema „die Ausländer in unseren Pfarreien“. Diese Themen beanspruchten viel Zeit, um die Komplexität der Problematik im Rat aufzurollen und dadurch kurzschlüssige Empfehlungen zu vermeiden. Einzelne Ratsmitglieder wünschten daher bei der Befragung, daß möglichst konkrete Probleme zur Sprache kämen, die wirksame Ergebnisse erwarten lassen. Für die neue Arbeitsperiode wurden eine ganze Reihe neuer Themen vorgeschlagen, so daß der neugewählte Rat eine Prioritätenordnung für die Behandlung aufstellen muß.

5. Arbeitsweise

Die beiden diözesanen Räte trafen sich je drei- bis viermal jährlich zu Arbeitstagungen. Der Priesterrat hielt regelmäßig 1½ tägige, der Seelsorgerat meist nur eintägige Sitzungen. Ohne Zweifel wäre es für die Effektivität des Seelsorgerates von Vorteil, wenn die Sitzungen jeweils schon am Vorabend beginnen könnten.

Vorbereitung durch Kommissionen und Ausschuß

Allgemein bewährt hat sich die Arbeitsweise, daß die Themen und Sitzungen durch eine Kommission oder durch den Ausschuß vorbereitet wurden. Der Priesterrat hatte bis zur neuen Amtsperiode mehrere ständige Kommissionen, so z. B. eine für Strukturfragen, eine für Priesterfragen, eine für Fortbildungsfragen. Diese haben sich teilweise zu diözesanen Fachkommissionen entwickelt. Künftig wird auch der Priesterrat wie der Seelsorgerat mit ad hoc-Sachkommissionen arbeiten. Die Mitglieder der Räte bescheinigten, daß ein effektiver Arbeitsstil für die Räte gefunden ist. Sie zeigten sich befriedigt über den vernünftigen Ausgleich zwischen Arbeit im Plenum (Vortrag, Diskussion, Erfahrungsberichte, Podiumsgespräch usw.) und Gruppenarbeit. Durch die Arbeit und Diskussion in Arbeitsgruppen ist den einzelnen Mitgliedern eine intensivere Mitarbeit und persönlichere Meinungsäußerung möglich, was zur Vertiefung der vielseitigen Aspekte eines Themas führt.

Die Vorbereitung der einzelnen Mitglieder ließ teilweise zu wünschen übrig. In dieser Richtung wurden denn auch von den Mitgliedern selbst Anregungen gemacht: Vorbesprechung der Themen in kleinen Gruppen des Rates auf kantonaler Ebene, Gespräche mit Interessengruppen am Ort, vermehrt Bereitstellung von Unterlagen, die eine selbständige Auseinandersetzung

1 Schweizerische Kirchenzeitung (SKZ) 136 (1968) 781—785.
2 SKZ 138 (1970) 541—543, 551.
3 SKZ 141 (1973) 62.
4 Meßfeier für bestimmte Personenkreise und in Gruppen, hrsg. vom Liturgischen Institut, Zürich 1971.

mit der Thematik vor der Sitzung oder eine Situationsanalyse zum Thema erfordern usw.

Problem:
Verbindung der Räte mit der Basis

Die Frage der Information und der Verbindung der diözesanen Räte mit der Basis ist wohl am schlechtesten gelöst. Die Mitglieder sowohl des Priesterrates wie des Seelsorgerates klagten darüber, daß man einerseits an der Basis zuwenig von der Arbeit der diözesanen Räte wisse und daß man andererseits als Ratsmitglied ohne echte Verbindung zur Basis praktisch nur im persönlichen Namen mitarbeiten könne.

Die Information der Öffentlichkeit geschah in der vergangenen Arbeitsperiode durch eine Berichterstattung des Informationsbeauftragten am Ordinariat in der Tagespresse, in den Pfarrblättern und in der Kirchenzeitung. Es wurde die Frage aufgeworfen, ob nicht die einzelnen Ratsmitglieder selbst zur Feder greifen müßten, um in der Lokalpresse oder in Pfarrblättern über die Tätigkeit der Räte zu schreiben.

Um die Beziehungen zur Basis zu verbessern, wurde vorgeschlagen, daß die Kantonsvertreter in den diözesanen Räten wenigstens einmal jährlich die Vertreter der Pfarreiräte auf kantonaler Ebene zu Ausspracheabenden einladen sollten. Bei diesen Gelegenheiten könnte über die Arbeit der diözesanen Räte informiert und könnten Anregungen entgegengenommen werden. In einzelnen kleinen Kantonen geschieht dies bereits, weil sich die Präsidenten der Pfarreiräte regelmäßig zu Koordinationssitzungen zusammenfinden.

Entgegen diesen Vorschlägen wurde aber auch die Meinung vertreten, eine Intensivierung der Information sei nicht notwendig. Wer sich für die Arbeit der diözesanen Räte interessiere, habe genügend Gelegenheit dazu. Im übrigen sei es wichtiger, daß die Basis von den Ergebnissen der Ratsarbeit direkt profitieren könne, als daß sie über die Tätigkeit des Rates informiert sei.

6. Würdigung der Arbeit

Der Diözesanbischof hat am Ende der Arbeitsperiode für die reiche und gründliche Arbeit der diözesanen Räte gedankt. Von diesen diözesanen Gremien gingen wertvolle Impulse aus. Es wurden Probleme und Erfordernisse der Ortskirche zur Sprache gebracht und anstehende Fragen auf breiter pastoraler Grundlage erörtert. Verschiedene Probleme konnten auf deutschschweizerischer und schweizerischer Ebene durch Koordination und Zusammenarbeit der Räte gemeinsam gelöst werden. Diese Erfahrungen werden in Zukunft auch dem Schweizerischen Pastoralrat zugute kommen, nachdem die Bischöfe dessen Gründung auf Empfehlung der Synode 72 beschlossen haben.

Es ist erfreulich, mit welchem Elan und Engagement sich Laien und Priester in den diözesanen Räten einsetzten. Die selbstkritische Auswertung der Erfahrungen kann mithelfen, daß sich die Institution der diözesanen Räte und künftig auch des Schweizerischen Pastoralrates noch segensreicher für die zeitgemäße Lösung der Aufgaben der Ortskirche [5] auswirken.

Emmerich Trummer

Die ersten vier Jahre des Diözesanrates Graz-Seckau

Kritischer Rückblick aus der Sicht des geschäftsführenden Vorsitzenden

Aufgabe und Zusammensetzung

Der Diözesanrat (Pastoralrat) von Graz-Seckau ist statutengemäß die repräsentative Vertretung der Katholiken der Steiermark; er unterstützt mitverantwortlich den Bischof in seinem Amt und bringt zum Ausdruck, daß alle Katholiken an der Sorge um die Diözese teilhaben. Die Sachkompetenz ist die Förderung, Planung und

[5] *Hervé-Marie Legrand*, Ekklesiologische Aspekte der Synoden und Räte der nachkonziliaren Kirche: SKZ 143 (1975) 641—645, 658—663, 675—678.

Koordination des kirchlichen Lebens in Angelegenheiten von gesamtdiözesaner Bedeutung. Seine Entscheidungen werden rechtswirksam, wenn sie der Bischof bestätigt.

Die etwa 60 Mitglieder (je zur Hälfte Priester und Laien) bilden ein arbeitsfähiges, überschaubares Gremium und waren in der ersten vierjährigen Arbeitsperiode ein Spektrum der geistigen Strömungen in der Diözese „von Mitte links bis ganz rechts außen".

Neben den Mitgliedern von Amts wegen und den Kooptierten sind 50 Delegierte durch ihre Wahl in 10 Wahlkörpern, so z. B. Dekanatsräte, Pfarrer, Kapläne, Studierende an Universitäten, theologische Fakultät, Katholische Aktion, Orden, Katholische Verbände, an der Basis der Diözese breit verankert.

Synodaler Beratungsvorgang

Die Vorbereitung der Sitzungen und überwiegend auch die Auswahl der Themen oblagen dem sieben Mitglieder zählenden Vorstand, der, unterstützt durch Arbeitskreise und Fachleute, zu den Schwerpunkten der Tagesordnungen Arbeitspapiere erstellte, die den Delegierten, der mittleren Ebene und den Pfarrgemeinderäten zur Diskussion und zu neuen Anregungen übermittelt wurden. Dieser Modus schuf einen permanenten synodalen Beratungsvorgang sehr verschiedener Dichte, von Intensivberatungen, Klausurtagungen bis zur totalen Ignorierung in manchen Pfarren. Ähnlich erging es auch den Beschlüssen in der Durchführung. Die Intensivmitarbeit des Diözesan-Bischofs an Themenwahl, vorbereitenden Beratungen, Sitzungsarbeit und die Bestätigung der Beschlüsse und deren rechtliche Verlautbarung sowie Kleruskonferenzen u. a. förderten die Pionierarbeit der meisten Pfarren, konnte aber die praktizierte „Autonomie" mancher Pfarrer nicht verunsichern.

Themen

Die thematischen Schwerpunkte — manche Themen ziehen sich wie ein roter Faden durch — der 10 Plenarsitzungen innerhalb der 4 Jahre waren in ihrer zeitlichen Reihenfolge:

1. Gespräch über die Schwerpunkte in der Arbeit des Diözesanrates; Überlegungen zur Theologie der Taufe; Errichtung von Pfarrgemeinderäten in jeder Pfarre.
2. Pfarrgemeinderäte: Statut und Wahlordnung; Zonale Seelsorge; Der Laie in der Seelsorge; Stadtkirche Graz; Kirchliche Öffentlichkeitsarbeit.
3. Resolution zum Schutz des menschlichen Lebens; Lex fundamentalis der Kirche; Gespräch über positive und negative Erfahrungen in Pfarrgemeinderäten und Wahlmännerversammlungen — welches Ziel ergibt sich daraus als vordringlich für die diözesane Arbeit 1971/72? Bildungsplan für Pfarrgemeinderäte und Wahlmänner; Priesterweihe an verheiratete Männer (Tagesordnungspunkt der Bischofsynode in Rom); Wehrersatzdienst.
4. Berichte über die Durchführung der bisherigen Diözesanratsbeschlüsse; Der Laie in der Seelsorge; Stellung und Aufgaben der Wahlmännerversammlung; Berichte der Projektgruppen: Altenbetreuung, Freizeitprobleme, Kindergärten, Jugendfrage; Errichtung eines Jugendzentrums in Graz.
5. Diözesaner Haushaltsplan 1972.
6. Pastorale Prioritäten für den Haushaltsplan 1973; Berichte der Projektgruppen: Öffentlichkeitsarbeit, Freizeit, Schülerheime; Resolution zum Entwurf eines Denkmalschutzgesetzes; Geschäftsordnung des Diözesanrates.
7. Kirchenaustritte; Berichte: Der Laie in der Seelsorge, Öffentlichkeitsarbeit, Österreichischer Synodaler Vorgang; Kindergärten — Heime; Statuten für den Dekanatsrat; Pastorale Prioritäten für das Budget 1973.
8. Einführung des ständigen Diakonates. Bericht der Projektgruppe katholische Heime — Heimerziehung; Kirchliche Entwicklungshilfe.
9. Diakonat, Wahlordnung für den Dekanatsrat; Pfarrgemeinderatsstatut; Berichte der Projektgruppen: Österreichischer Synodaler Vorgang, Der Laie in der Seelsorge, österreichischer Katholikentag, Öffentlichkeitsarbeit, ORF-Glaubenskolleg; Budget 1974; Ausbildung von Beratern (Ehe, Jugend, Erziehung, Suchtgiftproblem).
10. Umfassender Schutz des menschlichen Lebens; Die Buße des heutigen Menschen; Erstkommunion — Erstbeichte; Berichte der Projektgruppen: Der Laie in der Seelsorge, Österreichischer Synodaler Vorgang, Katholikentag. Vorbe-

reitungen der Neuwahlen der Pfarrgemeinderäte. Dekanatsräte und des Diözesanrates.

Kritischer Rückblick als Anregung für die Zukunft

Die erste Periode des Diözesanrates war inhaltlich und methodisch ein Prozeß mühsamen Lernens in unbekanntem kirchlichem Neuland. Sie hat in der praktischen Tätigkeit des geschäftsführenden Vorsitzenden zu Erfahrungen geführt, die kritisch angemerkt sein sollen.

1. Die Stellung des Delegierten

Das Modell des Meinungsbildungs- und Kommunikationsprozesses von der Pfarre über eine mittlere Ebene zum Diözesanrat und umgekehrt hat den Delegierten eine Stellung suggeriert, die einem Zustellungsbevollmächtigten mit unbedeutenden eigenen Entscheidungs- und Verantwortungsmöglichkeiten vergleichbar ist.
Dagegen scheint es notwendig, die Aufgaben eines Delegierten nach dem *Prinzip des freien Mandates* zu verstehen; d. h. der Delegierte ist nicht an Weisungen bzw. Aufträge gebunden. Die Vielzahl der Meinungen in jeder Pfarre macht es unmöglich, verbindlich zu sagen: mein Wahlkörper denkt so.
Hat ein Wahlkörper einen dezidierten Auftrag formuliert, so übermittelt der Delegierte diesen Auftrag, ohne deswegen in einer eventuellen Abstimmung präjudiziert zu sein.
Jeder Delegierte vertritt in eigener Verantwortung die Interessen der ganzen Diözese; kommt ein Wahlkörper zur Überzeugung, daß an der Basis vorhandene Meinungen durch Delegierte zuwenig berücksichtigt werden, wird er diese Delegierten nicht wieder wählen.

2. Die Meinungsbildung der Delegierten

Die Arbeitspapiere des Diözesanrates wurden im Niveau als zu hoch und im Umfang als zu groß kritisiert. Komplexe Sachfragen setzen fachliche Detailkenntnisse voraus, die der einzelne Delegierte nicht haben kann.
Dies ist wertfrei zur Kenntnis zu nehmen und kann nicht durch die Flucht in die Einfachheit retouchiert werden. Die politischen Gesetzgebungsorgane stehen vor dem gleichen Problem; Parteisekretariate, Klubs, Klubzwang und andere Einrichtungen erleichtern den Abgeordneten Meinungsbildung und Abstimmung.
Da Diözesanratssitzungen unter keinen Umständen zu Fortbildungsveranstaltungen der Delegierten umfunktioniert werden dürfen, halte ich Informationseinrichtungen für dringend geboten.
Klausurtagungen, Intensivierungen der Ausschußarbeiten und Information der Delegierten durch Fachausschüsse, Beratung einzelner Delegierter durch Fachleute, Zusammenfinden spontaner Interessengruppen u. ä. scheinen mir geeignete Vorgangsweisen zu sein, um nicht nur jedem verständliche praktikable Lösungen, sondern durchdachte und begründete Lösungen zu erreichen.

3. Welche Fragen sollen behandelt werden?

Die Probleme und Aufgaben des Diözesanrates, der mittleren Ebene und der Pfarren sind eigenständig.
Das Denkmodell, alle Fragestellungen des Diözesanrates auf der mittleren und pfarrlichen Ebene durchdiskutieren zu lassen, hat sich als irrig erwiesen. (Fragen des Landtages sind trotz vieler Berührungspunkte in der Aufgabenstellung nicht undifferenziert in die Gemeindestuben übertragbar.) Daher ist es nicht verwunderlich, daß manche Fragestellung des Diözesanrates an der Basis nicht verstanden wurde und daß von der Basis her kaum Aufgabenstellungen an den Diözesanrat herangetragen wurden. Für die Basis kommt dem Diözesanrat nach dem Grundsatz der Subsidiarität Hilfestellungsfunktion zu; seine eigene Aufgabenstellung ist gesamtdiözesan.

4. Das Verhältnis zum Ordinariat

Der Diözesanrat hat nach § 2 seines Statutes die Aufgabe der Förderung, Planung, Koordinierung des kirchlichen Lebens in

Angelegenheiten von gesamtdiözesaner Bedeutung. Er kann dieser Aufgabe nicht nachkommen, wenn die bedeutenden Entscheidungen im Alltag laufend ohne ihn getroffen werden. Im kirchlichen Recht ist die Teilung von Gesetzgebung und Vollziehung nicht durchgeführt; daraus folgt, daß ein Gremium ohne direkten Einfluß auf Gesetzgebung und Vollziehung gegenüber den Ämtern und Verwaltungsorganen des Ordinariates bedeutungslos ist. Eine „Regierungsbank" der Leiter der Ämter des Ordinariates wurde nicht eingerichtet. So fehlten notwendige Auskünfte; an eine Teilverantwortung gegenüber dem Diözesanrat war nicht gedacht.

Daher scheint es mir notwendig, daß Diözesanrat und Diözesanleitung nicht nur gemeinsam Aufgaben aufgreifen, sondern daß die Leiter der Ämter des Ordinariates ihre Jahreskonzepte und längerfristigen Planungen in den Diözesanrat zur Beratung einbringen.

Meines Erachtens müßten die Konzepte folgender Institutionen so behandelt werden: Pastoralamt, Personal- und Raumplanung, Schulamt, Finanzkammer, Bauamt. Die Mitverantwortung des Diözesanrates mit dem Bischof muß sich auch durch die Möglichkeit einer Änderung eines Konzeptes durch den Diözesanrat ausdrücken können. Auf diese Weise käme es zu Diözesanratsbeschlüssen, die überprüfbare praktische Auswirkungen in der Diözese zeitigten und deren Durchführung weitestgehend exakt kontrollierbar wäre.

Dadurch könnte den Delegierten auch manches Gefühl der zeitweiligen Unlust oder Unsicherheit erspart bleiben, das durch die Mentalität: „Man weiß nicht recht warum" hochkommt. „Was wäre anders, wenn es das Gremium nicht gäbe?"

Diese Vorschläge sollten der sachlichen Integration von Diözesanrat und Ordinariat dienen und keineswegs der gegenseitigen Vereinnahmung.

5. Ständige Ausschüsse

Ein Gremium, das zwei- oder dreimal im Jahr tagt, kann nicht am Ball bleiben. Zu aktuellen Vorgängen und kurzfristig notwendigen Entscheidungen in Kirche und Gesellschaft sind Stellungnahmen und Mitbestimmungsakte notwendig, die nicht durch das nächste Plenum gehen können.

Daher halte ich die Einsetzung ständiger Ausschüsse, wie sie sich auch in den Pfarrgemeinderäten als notwendig erwiesen und bewährt haben, für geboten. Diese Ausschüsse machen den Diözesanrat zu einem ständigen Beratungsvorgang nicht nur an der Basis, sondern auch an der Spitze; sie können bei Notwendigkeit zu Sitzungen einberufen werden und als Brain-Trust unter Beiziehung von Fachleuten Entscheidungsgrundlagen und Entscheidungen erarbeiten.

Gleichzeitig sind diese Ausschüsse die dauernde Korrespondenz zu den Ämtern und Verwaltungsorganen des Ordinariates. Die Katholische Aktion, die katholischen Organisationen und die verschiedenen Formen des nichtorganisierten kirchlichen Engagementes werden aus dem Erleben der Bedürfnisse an der Basis diese Ausschüsse auf notwendige Schwerpunkte hinweisen und aus diesem Dialog ihrerseits Agenden feststellen, die sie in nicht aufzugebender Selbständigkeit und Eigenverantwortung, frei von jeder unmittelbaren Weisung, aus pastoraler Motivation zu verwirklichen suchen.

Zu dieser Eigenverantwortung kann nicht genug ermutigt werden.

6. Der Vorstand

Bei der Wahl des Vorstandes des ersten Diözesanrates waren neben sachlichen Überlegungen Gruppeninteressen und Machtpositionen sehr wirksam. Mußten sich die Mitglieder des Vorstandes dadurch erst problemvoll zusammenarbeiten und oft auf persönlich profilierte und pointierte Meinungen verzichten, um arbeitsfähig zu sein, so hat dieser Vorstand wesentlich dazu beigetragen, daß kleinkariertes Gruppendenken und lähmendes gegenseitiges Mißtrauen heute in der Diözese eine geringere Rolle spielen.

Mit Nachdruck möchte ich darauf verweisen, daß der geschäftsführende Vorsitzende einige Sicherheit in theologischen Fra-

gen haben muß, um nicht gerade in diesem Problemkreis als unzuständig abgeschoben zu werden und um auch eventuelle theologische Auseinandersetzungen orten zu können.

7. Geschäftsführung und Sekretariat

Die Funktion des geschäftsführenden Vorsitzenden ist unter dem Gesichtspunkt der notwendigen Vorbereitungen der Vorstandssitzungen und der Diözesanratssitzungen, der Verlebendigung der Ausschußarbeit und der notwendigen Anwesenheit im Ordinariat und in den Pfarren eine volle Berufstätigkeit, die an sich nebenberuflich oder ehrenamtlich nicht erfüllt werden kann. Ein gut durchdachtes Sekretärsystem, in welchem Sekretären ad hoc auch Vertretungsfunktionen übertragen werden können, schiene mir eine gangbare Lösung zu sein. Ein entsprechend großes Sekretariat müßte auch die notwendigen Schreibarbeiten der Ausschüsse besorgen und sich für den Meinungsbildungsprozeß im Zusammenhang mit dem Diözesanrat verantwortlich wissen.
Nicht zuletzt erscheint es mir notwendig, das Sekretariat des Diözesanrates in eigenen Räumen unterzubringen; es ist keine Lösung, wenn der geschäftsführende Vorsitzende in einem teilweise zur Verfügung gestellten Raum ein anklopfender Gast sein muß.

Charakteristika des jetzigen Diözesanrates

Den „ersten" und „zweiten" Diözesanrat binden auffallend wenig gemeinsame Mitglieder, umso mehr pastorale und nicht kirchenpolitische Zielsetzungen, Idealismus und Arbeitsfreude der Delegierten, selbstlose Identifikation mit der Glaubensgemeinschaft und der Diözese. Ebenso bindet das (leider zu sehr auf einfältige Leser abgestimmte) „Sonntagsblatt", das keine geistige Dynamik kennt und seine eigene Politik macht.
Der seit 1½ Jahren amtierende Diözesanrat baut auf den organisatorischen Erfahrungen (notwendige Umformung der Geschäftsführung — des Sekretariates) auf; in den übrigen Erfahrungsbereichen versucht er sich eher ohne Vorkenntnisse. Er scheint auf „Eisbrecherfunktionen" zu verzichten und könnte folgendermaßen charakterisiert werden:

1. Liberale Denkrichtungen sind kaum vertreten; das Schrumpfen der theologischen Multiformität gilt als „Konsolidierung"; empirische Fakten werden in der Hoffnung auf den Geist Gottes verharmlost.
2. Manch ein fachkundiger Mitarbeiter hat sich wegen nicht erfüllter „Demokratie"-Versuche (es ging dabei nicht um Abstimmungen, sondern um die Übertragung von Letztverantwortung) zurückgezogen.
   Die parteipolitische Zugehörigkeit der Delegierten ist noch einheitlicher geworden.
3. Die Neoklerikalisierung (entscheidender ist das Amt als das Argument) und die Pseudo-Hierarchisierung (kirchliche Würden und Titel nehmen unverhältnismäßig zu) hemmen das Selbstverständnis des „klassenlosen" Volkes Gottes.

Hans Safran

Diözesansynodalrat Limburg

Anstatt eines weiteren Berichtes über einen diözesanen Pastoralrat hat die Redaktion dem Vorsitzenden des Limburger „Diözesansynodalrates" einige Fragen gestellt, die sich besonders auch auf die Rolle beziehen, die dieses Gremium im Konflikt zwischen Bischof Kempf und dem damaligen päpstlichen Nuntius Bafile gespielt hat. *red*

Frage: Seit Jahren gibt es in vielen deutschsprachigen Diözesen einen Diözesan- bzw. Seelsorge- bzw. Pastoralrat. Gerade die synodalen Strukturen des Bistums Limburg waren aber mit ein Grund des Konfliktes zwischen der Limburger Ortskirche und Rom. Was eigentlich ist das Besondere, das zu diesem Konflikt führte?
Antwort: Die „Limburger Synodalord-

nung", seit dem Jahre 1968 probeweise gültig, gibt den Katholiken des Bistums die Möglichkeit, das vielfältige kirchliche Leben institutionell mitzuverantworten und mitzugestalten. Der Weg dazu ist der „Dialog mit den Amtsträgern". So sind auf der Pfarrebene, der (mittleren) Bezirksebene und der Diözesanebene Versammlungen und Räte eingerichtet. Man wollte mit demokratisch gewählten Versammlungen und dialogisch verstandenen Räten hierarchische und synodale Strukturen der Kirche in Einklang bringen. Daß dies im Rahmen des geltenden Kirchenrechtes, aber auch im Sinne der Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils geschieht, ist eine Selbstverständlichkeit. Trotzdem sah der damalige Nuntius u. a. in diesen Strukturen die Freiheit der Amtsträger (Bischof, Pfarrer) nicht mehr voll gewährleistet. Das löste den Konflikt aus.

Frage: Dies führt gleich weiter zur Frage, wie die Stellung des Bischofs in diesem „dialogischen" Rat ist und welche Kompetenzen und Zuständigkeiten der Diözesansynodalrat hat.
Antwort: Die Stellung des Bischofs ist eindeutig und klar: Er hat das letzte Wort und auch die letzte Verantwortung. Ohne seine ausdrückliche Zustimmung — sei es während der Sitzung oder im Nachhinein — bleiben Beschlüsse des Diözesansynodalrates unwirksam. Alle übrigen Mitglieder des Diözesansynodalrates sind sich dessen bewußt, und es kam nie zu Schwierigkeiten. Vielleicht ist das Besondere an diesem Rat, daß der Bischof, wenn er einem Beschluß nicht zustimmen kann, dies gleich oder später vor dem Gremium begründet und mit versucht, eine Lösung vorzuschlagen, der er als Bischof zustimmen kann.
Der Diözesansynodalrat wirkt durch die Beratung des Bischofs an der Leitung der Diözese mit. Keine Kompetenzen hat der Diözesansynodalrat im Bereich der Finanzen. Das hat den Vorteil, als *Pastoral*rat sich ausschließlich pastoralen Problemen widmen zu können.

Frage: Wie oft tagt der Diözesansynodalrat? Können Sie ein paar Behandlungsgegenstände nennen?
Antwort: Der Diözesansynodalrat tagt seit seiner Konstituierung in der Regel monatlich ganztägig mit Ausnahme der Ferienzeiten.

Frage: Sind die Mitglieder ohne weiteres zu so häufigen Sitzungen bereit?
Antwort: Dies hängt einmal von der Wichtigkeit der zu behandelnden Themen ab, zum anderen davon, ob sich die Mitglieder vom Vertrauen des Bischofs getragen, d. h. ernstgenommen wissen. Es ist nie darum gegangen, sich gegenseitig Rechte streitig zu machen.

Frage: Welche Themen hat der Diözesansynodalrat behandelt?
Antwort: Einige wichtige Behandlungsgegenstände will ich nennen, ohne durch die Reihenfolge eine Wertung auszusprechen:
Hilfen für unerwünscht schwangere Frauen, Einsatz von Pastoralreferenten, Einrichtung und Kompetenzen der Bistumsbezirke (mittlere Ebene), Konzeption für die Erwachsenenbildung, Richtlinien für die Mitwirkung von Pfarrgemeinderäten bei der Besetzung von Pfarrstellen, Leitlinien für den Religionsunterricht, Bildung von Gemeinderäten in katholischen Ausländermissionen des Bistums, Situation des Sonntagsgottesdienstes, Öffentlichkeitsarbeit des Bistums, Konzeption für die Krankenhaus-Seelsorge, Konzeption Soziale Beratungsdienste, Beteiligung der Laien an der Verkündigung, Heutige Sakramentenpastoral, Intensivierung der Arbeit des Bistums im Bereich Mission — Entwicklung — Frieden, Entwicklung eines Curriculums für die Findung pastoraler Schwerpunkte, Gemeinde und Jugend, Richtlinien für den Bau von Gemeindezentren, Situation kath. Studentengemeinden, Pastoralstruktur- und Personalplanung, Entwicklung eines neuen Kirchenvermögensverwaltungsgesetzes.
Man könnte diesen Katalog noch fortsetzen.

Frage: Ihre Aufzählung behandelter Themen zeigt ein breites Spektrum von Problemen aus allen Bereichen. Gibt es irgendwelche Eingrenzung oder Ausklammerung von Themen?
Antwort: Es gibt eigentlich nur eine Ein-

grenzung: wenn nämlich ein Thema nicht in die Verfügung eines Bischofs gegeben, sondern der Zuständigkeit der nationalen Bischofskonferenz oder der Weltkirche vorbehalten ist. Aber selbst dann gibt es keine Tabuisierung. Es kann über alles gesprochen werden.

Frage: Wenn über alles gesprochen werden kann, stellt sich die Frage, ob sich denn der Bischof alle Voten des Diözesansynodalrates zu eigen macht.

Antwort: Nicht unbedingt. Bisher gab es allerdings nur wenige Voten, die der Bischof begründet abgelehnt hat. Dann aber kam man im Gespräch überein, entweder eine Lösung zu finden, der der Bischof zustimmen konnte, oder man einigte sich, die Angelegenheit ruhen zu lassen.

Frage: Wie ist der Diözesansynodalrat personell zusammengesetzt?

Antwort: Dem Diözesansynodalrat gehören amtliche und gewählte Mitglieder an. Amtliche Mitglieder sind der Bischof, der Generalvikar und der Bischofsvikar für den synodalen Bereich. Vertreter der Diözesanversammlung — Priester, Laien, Ordensleute (15), Vertreter des Priesterrates (3) und Vertreter des Ordensrates (2) werden von den entsendenden Gremien gewählt. Fünf weitere Mitglieder beruft der Bischof im Einvernehmen mit den übrigen Mitgliedern. Die Zahl der Priester und Laien hält sich die Waage.

Frage: Was wurde durch die Einrichtung des Diözesansynodalrates gegenüber der Zeit, in der es dieses Gremium noch nicht gab, verbessert?

Antwort: Entscheidungen wurden durchsichtig und auf breitere Basis gestellt. Die Erfahrung von Menschen, die im praktischen Leben stehen, fließen in die Überlegungen mit ein, das macht sie situationsgerechter. Auch ist hier ein alter kirchlicher Grundsatz verwirklicht: was alle betrifft, soll mit allen entschieden werden.

Eine weitere Verbesserung zeigt sich in der Zusammenarbeit zwischen Diözesansynodalrat und Bischöflicher Behörde: Die Hauptausschüsse des Diözesansynodalrates sind spiegelbildlich zu den Dezernaten des Bischöflichen Ordinariates gebildet. Der jeweilige Dezernent übernimmt die Geschäftsführung des seinem Dezernat zugeordneten Hauptausschusses. Diese Hauptausschüsse haben eine zweifache Aufgabe: Sie beraten den Dezernenten und erstellen zusammen mit ihm Beratungsvorlagen für den Diözesansynodalrat. So ist auch hier eine Verzahnung geschaffen, die ein „Miteinander" statt eines „Gegenüber" zuläßt.

Frage: Nach dieser Schilderung fragt man sich, wo wohl der Grund liegt, daß solche Strukturen als gefährlich angesehen wurden. Können Sie ihn uns nennen?

Antwort: Ich kenne den Grund nicht. Ich weiß aber, daß im Diözesansynodalrat eine Atmosphäre der Offenheit und des unbedingten Vertrauens und gegenseitigen Wohlwollens zwischen Bischof und übrigen Mitgliedern herrscht. Das trägt die Arbeit und macht Mut. Wo das möglich ist, ist auch ein echtes mitverantwortendes Engagement nicht schwer. Übrigens hat die gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland unser Konzept weitgehend bestätigt. Das hätte wohl nicht geschehen können, wenn dagegen wirklich ernsthafte Bedenken bestünden.

Max Hofer

Rat und Mithilfe der Laien

Gedanken zur Situation der Pfarreiräte in der deutschsprachigen Schweiz

Pfarreirat — noch aktuell

„Aller Anfang ist schwer. Sicher gibt es verschiedene Gründe, weshalb noch nicht alle Pfarreien einen Pfarreirat haben. Vielleicht glaubt man, in kleinen Pfarreien erübrige sich ein Pfarreirat. Vielleicht hat der Kirchengemeinderat zugleich die Aufgabe des Pfarreirates übernommen. Oder fehlt es an Initiativen? Da müssen sich einmal ein paar mutige Christen zusammensetzen und in beharrlichem Gespräch die Situation zu klären suchen." So beginnt das kleine ABC für Pfarreiräte, das die Pastoralstelle des Bistums Basel 1972 her-

ausgegeben hat. Im Juni 1975 ist in der Zeitschrift für praktische Pfarreiarbeit „Auftrag" zu lesen: „Pfarreirat — noch aktuell! Manche setzen ein Fragezeichen. Nicht nur Geistliche, auch Laien. Da spricht man von der Mitverantwortung der Laien in der Kirche, sagen sie. Wir möchten ja mitarbeiten und Verantwortung übernehmen; man will uns aber nicht. So die einen. Sie haben es doch bisher auch recht gemacht. Warum soll jetzt alles anders werden? So die andern."

Zwei Zitate aus Hilfen für Pfarreiräte, die Lichter in die Situation dieser Beratungsgremien in der deutschsprachigen Schweiz werfen. Während in den einen Pfarreien die Startschwierigkeiten für Pfarreiräte erst vor kurzem überwunden wurden, gibt es bereits einzelne wenige Gemeinden, in denen die Pfarreiratsarbeit wieder einschläft. An vielen Orten ist eine fruchtbare Zusammenarbeit mit den Kirchengemeinden *, die nach staatlichem Recht vorwiegend die materiellen Grundlagen für das kirchliche Leben schaffen und erhalten, zustande gekommen; in andern Pfarreien gelang es bis jetzt nicht, die Kompetenzen zwischen Pfarrei- und Kirchgemeinderat so abzugrenzen, daß die Voraussetzungen für ein reibungsloses Zusammenwirken der beiden Räte vorhanden sind. Die Mitgliederzahl der einzelnen Pfarreiräte ist sehr unterschiedlich: 1974 zählte der größte im Bistum Basel 55, der kleinste 5 Mitglieder. Ob groß oder klein: die Gefahren, daß alles an den gleichen Leuten haftet und daß zuviele bloß Interessierte, aber zuwenige auch befähigte Laien in den Pfarreirat gewählt werden, sind oft nur schwer zu vermeiden.

In einigen Pfarreiräten erscheint die Zusammensetzung ideal: Mitarbeiter des Pfarrers, Vertreter des Kirchgemeinderates, Jugendliche, Fremdarbeiter, Betagte und zahlreiche andere Gruppen von Gläubigen sind vertreten. In andern Räten gelingt es trotz großen Mühen nicht, z. B. geeignete Jugendliche und Fremdarbeiter zu finden. Es gibt Pfarreiräte, die mit großem Zeitaufwand aufgrund diözesaner Richtlinien zuerst Statuten erarbeiten; es gibt aber auch Räte, für die menschliche Beziehungen wichtiger sind als gesetzliche Bestimmungen.

Diese und weitere positive und negative Aspekte — Informationsfluß und Veto des Pfarrers wären weitere neuralgische Punkte — haben die Bischöfe von Basel, Chur und St. Gallen nicht abgehalten, bereits 1969/70 für die von ihnen geleiteten Diözesen offiziell die Gründung von Pfarreiräten zu wünschen und Rahmenstatute zu erlassen, die in den diözesanen Seelsorgeräten vorbereitet wurden.

4100 Frauen und Männer als Pfarreiratsmitglieder im Dienste des kirchlichen Lebens in der Diözese Basel

Wer meint, Schwierigkeiten würden Frauen und Männer abhalten, in Pfarreiräten oder ähnlichen Beratungsgremien mitzuarbeiten, täuscht sich. Eine Umfrage im größten Bistum der Schweiz, in der Diözese Basel, ergab im November 1974, daß in über 400 der rund 520 Pfarreien Pfarreiräte das kirchliche Leben mitgestalten. 4131 Personen haben sich durch dieses Gremium ganz bewußt in den Dienst der Kirche gestellt. Sie nehmen Anliegen und Bedürfnisse wahr; sie beraten miteinander die Probleme der Pfarrei heute und suchen nach einer Lösung; sie helfen bei der Ausführung der Beschlüsse mit. Kurz: sie tragen mit den vollamtlichen Seelsorgern die Verantwortung in der Pfarrei. Über 4000 — eine gewichtige Zahl! In Wirklichkeit werden es noch mehr sein, da nicht alle Pfarreien auf die erwähnte Umfrage antworteten.

Bedeutsam an dieser Tatsache scheint mir, daß die Bereitschaft zur Mitarbeit dieser Laien wohl wesentlich aus dem neuen Kirchenbewußtsein entspringt, gemäß dem alle, Priester und Laien, berufen sind, an der Sendung der Kirche teilzuhaben. Die

* Unter „Kirchgemeinde" wird in der deutschsprachigen Schweiz verstanden: „eine staatliche Gemeinde (Gebietskörperschaft, Selbstverwaltungsverband), welche die auf einem bestimmten Gebiet wohnhaften Konfessionsangehörigen umfaßt und die Besorgung der äußeren ortskirchlichen Angelegenheiten (Mittelbeschaffung für die Bedürfnisse der Pfarrei, evtl. Verwaltung von Kirchengut, Ausübung allfällig bestehender Präsentationsrechte) bezweckt", so *Hans Beat Noser*, Pfarrei und Kirchengemeinde, Freiburg 1957, 112.

Bischöfe führten zur Begründung ihres Wunsches, Pfarreiräte ins Leben zu rufen, in diesem Sinne an: die Laien sind aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur Kirche, insbesondere aufgrund ihrer Sendung durch Taufe und Firmung, für die Gestaltung und den Aufbau der Kirche mitverantwortlich. In vielen Bereichen sind sie wegen ihrer Lebens- und Glaubenserfahrung dazu besser geeignet als die Priester. Andererseits sind die Seelsorger heute kaum mehr imstande, alle Bedürfnisse und Verhältnisse hinreichend zu kennen und allen seelsorgerlichen Ansprüchen zu genügen. Die Empfehlungen der Ordinariate sehen vor, daß die Initiative, Pfarreiräte zu gründen, vom Pfarrer oder von Laien (evtl. auch vom Kirchenrat) im Einvernehmen mit dem Pfarrer ausgehen kann. Einem Pfarrer, der vielleicht für eine mehr dialogische Leitung der Gemeinde von seiner persönlichen Veranlagung oder beruflichen Prägung her nicht befähigt ist, einen Pfarreirat aufzuzwingen, wirkt sich nicht vorteilhaft aus. Es kann auch nicht Sache des Kirchenrates sein, über die Gründung eines Pfarreirates zu befinden, da dieser ein freies Beratungsgremium des Pfarrers ist. Anderseits ist es nicht einfach der Laune des Pfarrers anheimgestellt, einen Pfarreirat zu gründen oder nicht. Als Leiter der Gemeinde muß er überlegen und verantworten, ob er trotz der Empfehlungen der Kirche auf die Mithilfe eines solchen Beratungsgremiums verzichten will oder nicht.

Vielfältiges Beraten

Pastoralgespräche der Bischöfe mit Pfarreiräten und Umfragen zeigen, daß der Tätigkeitsbereich dieser Beratungsgremien äußerst vielfältig ist, wobei besonders jene effektiv arbeiten, die in Arbeitsgruppen an die einzelnen Probleme herangehen. Am häufigsten werden (immer noch) liturgische Themen behandelt. An zweiter Stelle steht die Erwachsenenbildung. Kinder- und Jugendarbeit, mit dem besonderen Augenmerk auf der Katechese und der Seelsorge an den Schulentlassenen, beschäftigt Pfarreiräte immer und immer wieder. Oft wird auch die Pflege mitmenschlicher Kontakte beraten: Besuch der Neuzugezogenen, Betreuung der alternden und betagten Menschen, Kontakt mit den Fremdarbeitern, Organisation von Nachbarn- und Familienhilfe, Pfarreifesten, Pfarreiabenden usw. Zuverlässige Informationen über alles Wissenswerte in Kirche und Pfarrei, ökumenische Zusammenarbeit, Engagement für Mission und Entwicklungshilfe sind weitere Themen, die oft auf den Traktandenlisten der Pfarreiräte stehen. Scheinbar erst in jüngster Zeit beschäftigen sich immer mehr Pfarreiräte mit dem Ereignis Synode 72 und der immer größer werdenden Zahl der aus der Kirche still emigrierten getauften und gefirmten Christen.

Die Erfahrung macht deutlich, daß der Pfarrer innerhalb der Gemeinde seine besondere Leitungsfunktion auch in Zusammenarbeit mit dem Pfarreirat klar ausüben soll. Diese Tatsache schließt die Notwendigkeit der Beratung nicht aus, besonders wenn kirchliches Amt als Dienst aufgefaßt wird. Selbstverständlich kann Beratung sowohl vom Pfarrer als auch vom Pfarreirat mißverstanden werden. Beraten heißt nicht unverbindlich eine Meinung äußern, sondern durch überlegtes Argumentieren Entscheide vorbereiten und beeinflussen. In vielen Fragen können Pfarreiräte zwar nur Empfehlungen ausarbeiten, in andern Fragen aber Anträge an den Pfarrer formulieren. Die Richtlinien der Diözese Basel legen dazu fest: „Kann ein Pfarrer einem Beschluß des Pfarreirates nicht folgen, muß er seinen ablehnenden Entscheid gegenüber dem Pfarreirat begründen."

Die folgenden Aussagen über positive Erfahrungen von Pfarrern zeigen doch, daß viele Vorsteher der Gemeinden partnerschaftlich mit ihren Räten zusammenarbeiten können. „Ohne Pfarreirat wäre das Pfarreileben tot." „Es hat sich eine neue Pfarreistruktur herauskristallisiert vom ‚Dienstleistungsbetrieb' zur lebendigen aktiven Gemeinschaft, in der jeder Christ nicht nur empfängt, sondern auch gibt." „27 Personen denken mit uns Seelsorgern über Probleme der Pfarrei nach. Aufgrund der Äußerungen von seiten des Pfarreirates sicherer Entscheid unsererseits."

Schwerpunkte für die Zukunft

Es ist nicht einfach, für die Entwicklung der zahlreichen Pfarreiräte in der deutschen Schweiz Schwerpunkte aufzuzählen. Trotzdem möchte ich versuchen, einige anzuführen. Die meisten Pfarreiräte sind inzwischen in Gesprächstechnik, Erstellung von Situationsanalysen, im Sichten der Aufgaben „Kontakte schaffen", „liturgische Dienste", „Bildungsfragen", „soziale Hilfen" genügend geschult. Was häufig fehlt, ist das spirituelle Fundament, ohne das auf die Dauer nicht mitgearbeitet werden kann. Betriebsamkeit ist ja kein Ziel und Erfolg sicher nicht das erste Ziel kirchlicher Tätigkeit. Vielerorts wird es notwendig, die Beziehung zwischen den staatskirchenrechtlich begründeten, schon sehr lange tätigen Organen (Kirchenpflege, Kirchgemeinderat, Kirchenvorsteherschaft) und den Pfarreiräten neu zu klären. Obwohl die Glieder der staatskirchlichen Organe vorwiegend für die Vermögensverwaltung und finanzielle Grundlegung der Seelsorgearbeit zuständig sind, wünschen viele unter ihnen vermehrt, auch spezifisch pastorale Aufgaben, wie sie den Pfarreiräten zukommen, wahrzunehmen. Kontakte zwischen den Pfarreiräten, besonders innerhalb derselben Kirchgemeinde oder derselben Seelsorgeregion, werden immer dringender, um überpfarreiliche Anliegen, wie z. B. Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit, sachgerecht zu lösen. Der Aufgabenbereich der Pfarreiräte wird sich wohl in absehbarer Zukunft insofern ändern müssen, daß immer mehr auch sogenannte nicht praktizierende Glieder einer Pfarrei Gegenstand der Beratungen werden. Daß das Bedürfnis der einzelnen Pfarreiräte nach stets neuen Impulsen für die Arbeit ständig wächst, zeigen die über Erwarten große Nachfrage nach der Zeitschrift für praktische Pfarreiarbeit und der Wunsch, nicht nur beim Pastoralbesuch mit dem Bischof zusammenzukommen.

Viel Gutes für das Wirken der Kirche

Was Bischof Anton Hänggi 1970 in den Richtlinien für die Gründung und Führung von Pfarreiräten im Bistum Basel schrieb, ist inzwischen in vielen Pfarreien beglückende Wirklichkeit geworden: „Darum ist die Gründung eines Gremiums von Laien, die gewillt sind, der Ortskirche zu dienen und den Pfarrer und das Seelsorgeteam in den Entscheidungen zu beraten, eine wirksame Hilfe für die Seelsorge. Der Pfarreirat ermöglicht eine dauernde Zusammenarbeit von Priestern, hauptamtlich im kirchlichen Dienst Tätigen (Katecheten, Sozialarbeiter) und Laien, von der viel Gutes für das Wirken der Kirche zu erwarten ist."

Friedrich Mayrhofer

Erfahrungsbericht über die Pfarrgemeinderäte der Diözese Linz

Die „Entdeckung" der Laien als mitverantwortliche Träger in der Pastoral durch das II. Vatikanum fand ihren konkreten Ausdruck vor allem in der Wahl von Pfarrgemeinderäten (Dekanats-, Pastoralräten). Die Anliegen und Probleme der Gemeinde sollten nicht weiterhin nur Sorge des Pfarrers sein, sondern auch „Sache der Gemeinde" selbst werden, womit die Gemeinde eine wesentliche Verlebendigung erfahren sollte.

Nun sind auch in der Diözese Linz seit der ersten Wahl der PGR bereits einige Jahre vergangen, sodaß sich die Möglichkeiten und Chancen erkennen, aber auch die Gefahren und Grenzen aufzeigen lassen. Dazu sollen die folgenden Überlegungen und Konsequenzen dienen.

Die Österreichische Bischofskonferenz hat in ihrer Frühjahrstagung im April 1973 — nach Diskussionen mit Vertretern der römischen Kleruskongregation, die mit früheren Formulierungen nicht einverstanden war — folgende Definition des PGR verabschiedet: „Der PGR ist jenes Gremium der Pfarre, das den Pfarrer bei der Leitung der Pfarre mitverantwortlich unterstützt und — im Rahmen der diözesanen Gesetzgebung — in Fragen des pfarrlichen Lebens zusammen mit dem Pfarrer entscheidet."

Zwei Schwerpunkte können aus dieser Definition herausgeschält werden: die Mitverantwortung in der Leitung der Pfarre und gemeinsame Entscheidungen von Pfarrer und Laienvertretern. Beide Aspekte stellen einen Endpunkt eines Prozesses dar, der teilweise erst noch richtig initiiert werden muß, insbesondere auch was die Fähigkeiten zur Mitwirkung bei der Leitung bzw. bei Entscheidungen betrifft, aber auch bezüglich des Ausbaus von Möglichkeiten, die gegenwärtig noch von den geschichtlichen Gegebenheiten her beschnitten sind.

Demokratische Willensbildung

Als großes Plus kann sicher einmal die Tatsache angeführt werden, daß die „Stimme des Volkes" nun einen legitimen und juristisch abgesicherten Ort besitzt, wo sie gehört werden muß. Die Wahl der Vertreter dieser „Stimme" ist in ihrem Modus weitgehend so festgelegt, daß sie ein hohes Maß an demokratischer Willensbildung ermöglicht. Unter der Voraussetzung, daß die Wahl einen repräsentativen Querschnitt durch die Schichten, Altersgruppen etc. ergeben hat, erfährt die Pastoral der Gemeinde sicherlich allein schon dadurch wertvolle Impulse, daß in Diskussionen die spezifischen Probleme und Wünsche der einzelnen Schichten etc. eingebracht werden oder daß einige „Durchschnitts-Konsumenten" ihre Meinung über das pfarrliche Angebot kundtun. Der PGR bietet die Möglichkeit, bestimmte eingefahrene Formen und Ausdrucksweisen des Gemeindelebens (z. B. Bildungsarbeit, Liturgie) kritisch unter die Lupe zu nehmen und neue Wege zu suchen, wie diese Formen den wirklichen Bedürfnissen der Gemeinde angepaßt werden und wieder mehr Zeichencharakter für die Umwelt bekommen könnten. — Diese „kritische" Funktion der Pfarrgemeinderäte wird bereits recht häufig wahrgenommen. Sie dient in erster Linie dazu, daß das seelsorgliche Angebot verbessert wird, macht die Gemeinde selbst aber noch kaum aktiver. Zudem kann sich dieses Plus in ein Minus verwandeln, wenn etwa der repräsentative Querschnitt nicht gegeben ist oder die Pfarrminoritäten „übersehen" bzw. von der mächtigen „Mehrheit" im PGR erdrückt werden.
In unserer Diözese werden besonders gern Personen gewählt, die eines oder mehrere der folgenden Kriterien aufweisen: eher traditionell katholisch, im mittleren Alter, männlich, kleine Selbständige (z. B. Landwirte) oder mittlere bis höhere Angestellte. Demgegenüber werden z. B. die sogenannten Auswahlchristen, Jugendliche und Arbeiter im PGR und damit auch in den Überlegungen zur Pfarrpastoral nicht in dem Maße berücksichtigt, wie es notwendig wäre. Wo die Jugend in den PGR hineingenommen wird, steht teilweise die Rekrutierungsabsicht im Vordergrund, d. h. es werden Versuche angestellt, die Jugend wieder mehr „an die Pfarre zu binden.".

PGR als Gemeinschaft von Glaubenden

Eine große Chance für den PGR und damit auch für die ganze Pfarre ergibt sich dann, wenn sich der PGR nicht nur als formelles Gremium versteht, das die in den Statuten angegebenen Aufgaben zu erfüllen hat, sondern auch als Gemeinschaft von Glaubenden, die ihre Verantwortung gegenüber der Gemeinde nicht nur durch Beschlüsse realisieren, sondern auch durch konsequentes christliches Leben und durch beispielhaftes Engagement in der Pfarre, das sich auch auf die sogenannten „Randgruppen" der Pfarre (Nichtpraktizierende, Ausgetretene, Jugendliche mit gestörtem Verhalten etc.) erstreckt.

Förderung der Teamarbeit

Durch die PGR hat auch der Teamgedanke in der Pastoral etwas an Terrain gewonnen. Jeder PGR wählt ja eine „Leitung", die in engem Kontakt mit dem Pfarrer die laufenden Angelegenheiten der Pfarre besprechen und entscheiden soll. Unter der Voraussetzung, daß die Leitungsmitglieder und der Pfarrer kooperationswillig und -fähig sind, kann hier ein Team entstehen, das den Pfarrer aus seiner oft vorhandenen Isolation bei Entscheidungen herausholt und das für ihn ein Ort der Beratung und Reflexion wird. Es vermittelt ihm eine

größere Basisnähe, als sie der Priester sonst hätte, da sein Status ihm noch immer bestimmte Meinungen vorenthält. Sowohl für den Pfarrer wie für die Laien entsteht in einem solchen Leitungsteam die Chance, die traditionelle Rollenverteilung in der Pfarre aufzuweichen und so vielleicht Modell zu werden für die größere Gemeinschaft „Pfarre". — Dieses Leitungsteam sollte jedoch nicht ein Vollzugsorgan des Pfarrers werden, der die Leitungsbesprechungen als Befehlsausgabe betrachtet, da dies schließlich das Ende des Teams bedeuten würde.

Vorreiter im Bildungsprozeß zu tieferem Glaubensbewußtsein

Gerade in letzter Zeit sind einige Neuerungen eingeführt worden, die den PGR wesentlich betreffen und eine Herausforderung für ihn darstellen. So ist es z. B. nicht genug, wenn der neue Bußordo nur eine Änderung bestimmter Formeln bewirkt, nicht jedoch zu einem vielleicht neuen und vertieften Bußverständnis führt. Der PGR hätte hier die Aufgabe, diese umfassende Einführung zu planen und den Bildungsprozeß einzuleiten. Da er weithin von sich aus noch nicht in der Lage ist, die dahinterstehende theologische Begründung aufzuarbeiten, hätte hier der Priester als Theologe anzusetzen. Der PGR müßte für ihn die erste Stelle sein, wo solche neuen pastoralen Maßnahmen ausführlich diskutiert und auf ihre Bedeutung für den Glauben der Gemeindemitglieder hin untersucht werden. So bietet der PGR für den Pfarrer eine doppelte Chance: Er wird gezwungen, sein theologisches Wissen in eine Sprache umzusetzen, die auch der Hilfsarbeiter, die Rentnerin und der einfache Landwirt wenigstens ansatzweise verstehen. Einer solcherart „korrigierten" theologischen Fachsprache wird es auch eher gelingen, Platz im Leben und Sprechen der Gemeinde zu bekommen (z. B. Predigt, Familienrunden). Der Priester erreicht aber auch eher eine Motivation bei den PGR-Mitgliedern für einen neuen pastoralen Versuch und hat damit Multiplikatoren gewonnen. Diese Weiterbildung anhand konkreter Fragen ist außerordentlich wichtig, da letztlich nur so der PGR wirklich qualifiziert genug ist, die Leitung der Pfarrgemeinde mitverantwortlich zu unterstützen und damit gemeinschaftlich auszuüben. Es ist aber auch klar, daß dies eine der schwierigsten und mühsamsten Aufgaben in der Zukunft sein wird.

Förderung von Charismen durch die Arbeit in Fachausschüssen ...

Der PGR hat sich von seiner Aufgabenstellung her um alle Pastoralbereiche zu sorgen. Organisatorisch wird dies meist dadurch bewältigt, daß Fachausschüsse eingerichtet werden, die sich um bestimmte Sektoren der Pastoral schwerpunktmäßig annehmen (Liturgie, Sozial-caritative Dienste, Erwachsenenbildung etc.). Damit ist aber auch die Gelegenheit gegeben, daß die verschiedenen Charismen der PGR-Mitglieder besser zur Geltung kommen und so für die Gemeinde fruchtbar werden.

... aber kein Monopol

Aus der umfassenden Aufgabenstellung des PGR ist allerdings nicht die Folgerung abzuleiten, daß jetzt nur mehr der PGR mit seinen Untergruppen kompetent ist, „Pastoral zu machen". Die PGR müssen sich bewußt bleiben, daß es kein „Pastoral-Monopol" in der Gemeinde geben darf. Eine lebendige Pfarrgemeinde muß notwendigerweise in kleinere Gruppen strukturiert sein, in denen der Einzelne entsprechend zur Geltung kommen kann. Es wäre also verfehlt, in der Pfarre eine „Monokultur" anzustreben, in der sich die verschiedenen Gruppen der Gemeinde genau nach den Vorstellungen des PGR auszurichten hätten. Gerade relativ autonome Gruppen, z. B. die der Katholischen Aktion oder der Jugend, dürfen sich nicht vom PGR vereinnahmen lassen, weil sie sonst Gefahr laufen, ihre manchmal notwendige innovatorische Funktion in der Pfarrgemeinde einzubüßen. Die Aufgabe des PGR besteht hier nicht darin, Kontrollinstanz zu sein, sondern eine Stelle, wo die einzelnen pastoralen Aktivitäten, die bereits bestehen, koordiniert und unterstützt werden.

Probleme der Weiterbildung

Die Weiterbildung der PGR wird insbesondere bei den Problembereichen anzusetzen haben. Voraussetzung für jede Arbeitsgruppe — und primär ist auch der PGR als solche anzusehen — ist ein gewisses „Handwerkszeug" (Konferenztechnik, reibungsloses Handhaben der Geschäftsordnung usw.). Diesen Bildungsangeboten gegenüber sind die meisten PGR sehr aufgeschlossen, weil auch die Notwendigkeit in jeder Sitzung unmittelbar gespürt wird.

Schwieriger ist es, ein „Gemeinschaftserlebnis" des PGR in einer Veranstaltung zu ermöglichen, denn dieses hängt bereits von mehreren Komponenten ab, die nicht oder kaum mehr von außen „gesteuert" werden können, so z. B. die Rollenverteilung im PGR oder unaufgearbeitete Konflikte. Hier muß man sich hauptsächlich darauf beschränken, die Voraussetzungen einer möglichst „gesprächsfreundlichen" Atmosphäre zu schaffen, Impulse zu Überlegungen über die bisherige Arbeit und Hilfen bei vorhandenen Konflikten zu geben. Es zeigt sich, daß die meisten Konflikte aus dem zwischenmenschlichen Bereich stammen und nur zum geringeren Teil von verschiedenen Zielvorstellungen, aus Kompetenzstreitigkeiten etc. herrühren. Deshalb veranstalten wir für die PGR „Gemeinschaftstage", die gute Möglichkeiten bieten, an Hand von Erfahrungen christliche Spiritualität „einzuüben" und nicht nur abstrakt darüber zu reden.

Ein besonderer Schwerpunkt ist die Unterstützung der pastoralen Überlegungen des PGR. Diese Hilfen sollen von Informationen über bestimmte aktuelle pastorale Anliegen (z. B. Kirchenaustritte), mit denen eine Bewußtseinsbildung erreicht werden soll, über mögliche pastorale Aktionen (z. B. Krankenbesuchsdienste) bis hin zu grundlegenden Diskussionen über mittel- und langfristige Ziele der heutigen Gemeindepastoral (z. B. die Bedeutung der Gruppe in der Gemeinde) reichen. Das Angebot auf diesem Gebiet ist vielfältig, besonders was schriftliche Unterlagen betrifft, die konkrete Vorschläge beinhalten. Veranstaltungen werden in dieser Richtung besonders für die verschiedenen Fachausschüsse angeboten und sollen ihnen die konkrete Arbeit erleichtern helfen. Die Bildungswilligkeit der PGR ist allerdings mäßig. Einer der Gründe dürfte in der Zusammensetzung der PGR liegen (sehr stark engagierte Laien, die neben Beruf, Familie, kommunalen und pfarrlichen Aufgaben kaum mehr Zeit für solche Kurse haben, andere sind eher „Honoratioren" oder gehören der älteren Generation an); genauere Untersuchungen fehlen aber.

Trotz der manchmal noch recht bescheidenen Ansätze bei der Arbeit der PGR läßt sich doch die Hoffnung aussprechen, daß sich die mitverantwortliche Leitung der PGR als Ausdruck einer erneuerten Kirche erweist, die die Anliegen der Menschen in den Gemeinden im „Miteinander" zu lösen versucht und so auch wieder mehr Zeichen des Heils wird. In dieser ersten Zeit des Bestehens kommt es allerdings sehr darauf an, daß es gelingt, die Gefahren einer durch Erfolglosigkeit hervorgerufenen Frustration zu sehen und zu überwinden. Gerade die ersten „Generationen" der PGR brauchen daher die besondere Unterstützung vonseiten der Diözese, damit sie ein wesentlicher Faktor der heutigen Pastoral werden.

Glosse

Ferdinand Klostermann

Die Laien in der Weltkirche oder: Der Welt„laienrat" in der Sackgasse?

Zum Ende der zweiten Versuchsperiode des Weltlaienrates

Mit dem Jahre 1975 endete die zweite Versuchsperiode des in der römischen Kurie am 6. 1. 1967 errichteten „Laienrates". Damit wurde einer Forderung des Laienapostolatsdekretes (Art. 26) des Zweiten Vatikanum nach einem „besonderen Sekre-

tariat zum Dienst und zur Anregung für den Laienapostolat" entsprochen, einem „Zentrum, das mit geeigneten Mitteln Informationen über die verschiedenen apostolischen Unternehmungen der Laien vermitteln, Untersuchungen über die heute in diesem Bereich erwachsenden Fragen anstellen und mit seinem Rat der Hierarchie und den Laien in den apostolischen Werken zur Verfügung stehen soll. An diesem Sekretariat sollen die verschiedenen Bewegungen und Werke des Laienapostolates der ganzen Welt beteiligt sein. Dabei sollen auch Kleriker und Ordensleute mit den Laien zusammenarbeiten".

Dieser Artikel hat eine lange Vorgeschichte und eine wirre Nachgeschichte. Die postkonziliare Kommission für den Laienapostolat hatte zwar rechtzeitig ihre Vorschläge erstattet; sie sahen ein Organ mit zwei Sektionen vor: einer *Lehrsektion* mit Prävalenz der Bischöfe, wenn auch unter Mitarbeit der Laien, die sich vor allem mit der Lehre und der Lehrentwicklung über den Laien in der Kirche, mit allgemeinen pastoralen Richtlinien, mit der Sorge um die Berücksichtigung der Laien in anderen kurialen Dikasterien und mit der offiziellen Interpretation der Konzilsaussagen über die Laien beschäftigen sollte, und einer *laienapostolischen Sektion* mit Prävalenz der Laien unter Mitarbeit der Bischöfe. Die Vorschläge wurden aber nicht berücksichtigt; es entstand der „Laienrat" in der bisherigen Form, der sich auf die im eigentlichen Sinn laienapostolischen Aufgaben beschränkt; nur der Name und III 7 des Errichtungsdekretes, wo von möglichen „zweckmäßigen Änderungen hinsichtlich der Zielsetzung" die Rede ist, deuten noch auf das ursprüngliche Konzept.

Zusammensetzung und Aufgaben

Der Laienrat hat zusammen mit der päpstlichen Studienkommission „Gerechtigkeit und Frieden" einen gemeinsamen Kardinalpräses und einen eigenen bischöflichen Vizepräses (seit März 1974), einen eigenen (priesterlichen) Sekretär und zwei (laikale) Untersekretäre, davon eine Frau. Der Rat hat seit der Verlängerung des ersten Versuchsquinquenniums um drei Jahre im Juni 1972 16 Mitglieder (ursprünglich 12) und 8 Konsultoren (ursprünglich 12). Nach dem Annuario Pontificio 1975 sind derzeit alle 16 Mitglieder Laien, davon 6 Frauen; unter den Konsultoren befinden sich 1 Kardinal, 4 Bischöfe und 3 Laien. Dazu kommen als Offiziale 2 Priester und 14 Laien, davon 8 Frauen.

Als *Aufgaben* werden im Errichtungsmotuproprio angeführt: Der Laienrat soll den Laienapostolat auf internationaler Ebene fördern, dessen Arbeit koordinieren und ihn immer mehr in den allgemeinen Apostolat der Kirche eingliedern; er soll die Kontakte mit dem Laienapostolat auf nationaler Ebene pflegen; er soll zu einem innerkirchlichen Ort der Begegnung und des Gesprächs zwischen Hierarchie und Laien und unter den verschiedenen Formen des Laienapostolates werden; er soll internationale Zusammenkünfte im Bereich des Laienapostolates herbeiführen und sich um die getreue Einhaltung der die Laien betreffenden kirchlichen Gesetze kümmern; Hierarchie und Laien soll er durch seinen Rat in der Ausübung des Apostolates unterstützen; durch Studien und deren Publizierung soll er zur Klärung der die Laien und ihren Apostolat betreffenden Probleme beitragen; schließlich soll er ein Dokumentationszentrum errichten, das Informationen über die Probleme des Laienapostolates empfängt und erteilt (I).

Es ist gewiß verständlich, daß man zunächst Erfahrungen sammeln und den Laienrat klein halten wollte; das Errichtungsdekret selbst fixiert erfreulicherweise möglichst wenig und läßt allen Entwicklungen Raum. Nach acht Jahren Arbeit, von der man leider zunehmend weniger hört, wäre es nun aber wohl an der Zeit, aus den Erfahrungen zu lernen und Konsequenzen zu ziehen. Der „Weltlaienkongreß", zu dem der Weltlaienrat 1975 eingeladen hatte [1], hätte für solche Überlegungen das rechte Forum abgeben können.

1 Vgl. dazu Publik-Forum 4 (1975) Nr. 23, S. 19.

Ob die Gelegenheit benutzt wurde, entzieht sich unserer Kenntnis. Der Kongreß fand offenbar überhaupt als Geheimversammlung statt; die Öffentlichkeit nahm davon bei uns keinerlei Notiz. Man denkt mit Wehmut an seine drei Vorgänger, die immerhin zu einer gewissen Meinungsbildung der Laien in der Welt nicht wenig beigetragen und einige beachtliche Resolutionen verabschiedet haben. Keinesfalls dürfte die neue Zusammensetzung und Arbeitsweise des Weltlaienrates ohne ausgiebige und weltweite Meinungsbildung beschlossen werden. Dieser Meinungsbildung wollen die folgenden Hinweise dienen.

Vorschläge für die Erweiterung des Laienrates

Der dritte Weltkongreß für den Laienapostolat (Oktober 1967) hatte schon wenige Monate nach Errichtung des Weltlaienrates eine Erweiterung nach demokratischen Grundsätzen gefordert. Seine Mitglieder sollten, abgesehen von solchen, die ihm auf Grund einer bestimmten Stellung angehören, von den Gruppen, die sie dann vertreten sollen, frei gewählt werden; möglichst alle Formen und Familien des organisierten Laienapostolates sollten wenigstens in einem gewissen Turnus im Laienrat vertreten sein, alle kulturellen geographischen Regionen berücksichtigt werden; auch den nicht eigens organisierten Laien, die weitaus die Mehrheit des Gottesvolkes ausmachen, sollte eine entsprechende Vertretung im Laienrat ermöglicht werden, schon um das Interesse und das Verantwortungsbewußtsein aller Laien zu stärken; der erweiterte Laienrat sollte die Einrichtung demokratischer Strukturen der Laienvertretung auf allen Ebenen und in allen Ländern fördern, horizontale und vertikale Kontakte mit laikalen und anderen Einrichtungen pflegen und für eine statutarische Fixierung der Rechte und Pflichten der Laienräte und ihrer Mitglieder sorgen. In den kontinentalen Vorkongressen zu diesem Weltkongreß und in seinen Carrefours zeichneten sich noch konkretere Vorstellungen ab, für deren weitere Beratung eine Arbeitsgruppe, bestehend aus Mitgliedern des Laienrates, aus Vertretern der Versammlung der Delegationschefs des dritten Weltkongresses für den Laienapostolat und aus Vertretern der OJC (internationale katholische Organisationen), vorgeschlagen worden war.

Der derzeitige Laienrat entspricht nicht einmal der schon im Laienapostolatsdekret geforderten Repräsentanz der „verschiedenen Bewegungen und Werke des Laienapostolates", was freilich echte, von unten her gewählte diözesane, nationale, großregionale und kontinentale Laiengremien im Sinn des Laienapostolatsdekretes voraussetzen würde. Alle diese Gremien müßten sich aus gewählten Organisationsvertretern, aus gewählten nicht organisierten Laien und aus amtlichen Mitgliedern zusammensetzen. Die Vertreter aller Gremien sollten nur auf bestimmte Zeit gewählt werden. Außerdem sollten auf längere Zeit oder für bestimmte Verhandlungspunkte und für Fachkommissionen Experten beigezogen werden. Dazu erinnert man sich freilich an die Rundfrage der Kleriker-kongregation an die Bischofskonferenzen v. 12. 3. 1971 über die Pastoralräte, in der mit Verweis auf die Vertretung der Laien in den Pastoralräten die Aufsaugung der im Laienapostolatsdekret empfohlenen laienapostolischen Gremien nahegelegt wird; so würde „die pastoral ungenügend geordnete und theologisch ungenügend begründete Bildung von Laiengremien auf allen Stufen der kirchlichen Organisation vermieden". Nun ist die Zuordnung der verschiedenen Räte sicher ein Problem, das aber auf diese Weise sicher nicht gelöst werden kann.

Wenn der Weltlaienrat nicht nur ein Gremium sein soll, in dem ein paar sorgfältig ausgesuchte Berufslaien hinter verschlossenen Türen Sandkastenspiele betreiben und so eine Art Alibifunktion ausüben dürfen (eine akute Gefahr auch für andere postkonziliare Gremien), sondern effizient werden soll, dann muß er einerseits in ein wirklich repräsentatives Organ der Laienschaft der Welt umgewandelt werden, anderseits müssen ihm ernstliche Probleme zur wirksamen Behandlung übergeben und

die Entfaltung von Eigeninitiativen ermöglicht werden. Von all dem war bisher nichts zu merken.

Hinsichtlich der Struktur wurden folgende ständige Organe vorgeschlagen:

1. Eine *Generalversammlung* als in den entscheidenden wichtigen Fragen letztlich beschließendes Plenum. Ihm sollten angehören: das Präsidium, je ein auf etwa 6 Jahre gewählter Vertreter der einzelnen internationalen katholischen Organisationen, je ein auf 6 Jahre gewählter Vertreter der einzelnen nationalen laienapostolischen Gremien im Sinn des Laienapostolatsdekretes, einzelne vom Papst auf Grund von Vorschlägen der nationalen Bischofskonferenzen bzw. des Präsidiums des Laienrates berufene Persönlichkeiten; dabei sollte darauf geachtet werden, daß wichtige Organisationen, Bereiche, Spiritualitäten, geistige Richtungen, Milieus, Sprach- und Berufsgruppen, die noch nicht vertreten sind, Berücksichtigung finden. Diese Generalversammlung von etwa 120 bis 150 Mitgliedern sollte etwa jedes zweite Jahr, wenn möglich in Verbindung mit einschlägigen Kongressen, zusammentreten.

2. *Das Präsidium,* dem die Leitung und Durchführung der Beschlüsse des Plenums so wie der laufenden Angelegenheiten zukommt und dem auch das Sekretariat bzw. sein Leiter unmittelbar verantwortlich wäre. Es sollte aus dem Kardinalpräses, zwei Vizepräsides (einem Bischof und einem Laien), dem Sekretär (einem Laien) und den Vorsitzenden der auf Dauer eingerichteten Sektionen bestehen. Alle Mitglieder sollten von der Generalversammlung vorgeschlagen und vom Papst auf etwa 6 Jahre bestätigt werden. Außer dem Kardinalpräses, der nur eine Art Protektor sein sollte, und dem hauptberuflichen Sekretär sollte eine Wiederbestellung nicht möglich sein.

3. Der *Beirat* des Präsidiums, der dieses in der Arbeit unterstützt und das Plenum bei ihm vertritt. Er sollte mindestens einmal im Jahr mit dem Präsidium tagen und die wichtigsten laufenden Angelegenheiten mitberaten. Er wäre vom Plenum zu bestellen bzw. zu bestätigen und sollte nicht mehr als 50 Mitglieder haben. Ihm sollten angehören: je zwei Vertreter der OJC, etwa von je zwei im Turnus wechselnden Mitgliedsorganisationen; je zwei Vertreter der kontinentalen bzw. subkontinentalen laienapostolischen Räte im Sinn des Laienapostolatsdekretes, auch hier im Turnus wechselnd Vertreter von Organisationen, nationalen bzw. großregionalen Laienräten, von den nicht organisierten Einzelpersönlichkeiten; zwei Vertreter der vom Papst ernannten Mitglieder der Generalversammlung, auch in einem bestimmten Wechsel.

4. Die *Sektionen,* deren Gründung die Generalversammlung für wichtige, dauernd zu bearbeitende Sachbereiche über Vorschlag des Präsidiums und des Beirates beschließt, etwa für die Vorbereitung internationaler Kongresse. Außerdem schiene, wie schon von der postkonziliaren Laienapostolatskommission vorgeschlagen, eine lehr- und hirtenamtliche Sektion hilfreich zu sein; ohne sie werden die anstehenden Fragen weiterhin von sehr verschiedenen kurialen Organen, oft ohne hinreichende Sachkenntnis, behandelt werden; in dieser Sektion müßten vor allem Bischöfe als Mitglieder tätig sein, während Theologen und Laien eine beratende Funktion ausüben. In den anderen Sektionen könnten auch Laien Prävalenz und Vorsitz innehaben und Bischöfe beratend tätig sein.

5. Die *Kommissionen.* Sie können vom Präsidium oder von einzelnen Sektionen zur effektiveren Bearbeitung einzelner Probleme und Sachfragen gebildet werden.

6. Das *Sekretariat,* das die Beschlüsse des Weltlaienrates und seiner Organe durchführt, dem Präsidium verantwortlich ist und vom hauptamtlichen Sekretär geleitet wird.

Im übrigen wird sich der Weltlaienrat bewußt bleiben müssen, daß das eigentliche Leben an der Basis vor sich geht und weiterhin vor sich gehen muß und daß er diesem Leben zu dienen hat: durch Sammlung der da und dort schon geschehenden

Forschungsarbeit und ihrer Ergebnisse; durch Information aller über das, was schon geschieht; durch das Aufspüren von Lücken und durch Weitergeben von Anregungen an entsprechende Fachleute, solche Probleme anzugehen; durch das Zusammenführen von Fachleuten aus der ganzen Welt, um gewisse Probleme, die die ganze Weltkirche berühren, gemeinsam anzugehen und einer Lösung näherzubringen. Der Weltlaienrat wird sich davor hüten müssen, möglichst alles an sich zu ziehen und einer möglichst uniformen Lösung zuzuführen oder gar eine Art „politischen Katholizismus" auf Weltebene zu etablieren, der zu allem Möglichen (und Unmöglichen) im Namen aller Katholiken Stellung nimmt, ohne dazu beauftragt zu sein. Er sollte vielmehr den katholischen Pluralismus widerspiegeln und diesen für möglichst viele fruchtbar machen. Denn wenn es schon in den einzelnen Ländern keinen einheitlichen Katholizismus mehr gibt, so noch weniger auf Weltebene [2].

Mitarbeiter dieses Heftes

Bernhard Honsel ist Pfarrer in Ibbenbüren und diplomierter Eheberater.
Alois Müller ist Professor für Dogmatik und Sakramentenpastoral an der Theologischen Fakultät Luzern.
Anton Hänggi ist Bischof der Diözese Basel.
Johannes Neumann ist Professor für Kirchenrecht an der Universität Tübingen.
Hans Cantoni ist Leiter der pastoralsoziologischen Studienstelle Zürich.
Sigrun Polzien, Dr. med., ist Psychotherapeutin und Lehrbeauftragte für Themenzentrierte Interaktionen in Würzburg.
Helmut Leonhard war Dipl.-Ing. für Atomphysik und ist jetzt Clarentinerpater in Wien.
Linus Hofmann ist Generalvikar der Diözese Trier.
Bruno Regner ist Seelsorgeamtsleiter der Erzdiözese Salzburg und seit Herbst 1975 Pfarrer der Rehhofsiedlung bei Hallein.
Wilhelm Schmidt ist Pfarrer in Bocholt.
Andreas Szennay ist Erzabt von Pannonhalma, Professor für Fundamentaltheologie an der Theologischen Akademie Budapest und Chefredakteur der Zeitschrift „teologia".
Alois Wagner ist Weihbischof und Generalvikar der Diözese Linz.
Walter Goddijn ist Professor für praktische Theologie an der Theologischen Fakultät Tilburg.
Fritz Dommann war bis Herbst 1975 Bischofsvikar der Diözese Basel und Präsident des Basler Seelsorgerates. Er bereitet sich gegenwärtig am Institut für Katechetik und Homiletik in München auf die Habilitation vor.

[2] Zum ganzen vgl. *F. Klostermann*, Nachkonziliare Dokumentation Bd. 13, Trier 1968, 7—77.

Emmerich Trummer ist Religionsprofessor in Bruck a. Mur (Steiermark).
Hans Safran ist Landesgerichtsrat in Frankfurt/Main.
Max Hofer ist Bischofssekretär in Solothurn (Diözese Basel).
Friedrich Mayrhofer ist Referent für Pfarrgemeinderäte der Diözese Linz.
Ferdinand Klostermann ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Wien.

Büchereinlauf

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

Auer Alfons, Utopie, Technologie, Lebensqualität, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1976
Auer Alfons — Biesinger Albert — Gutschera Herbert (Hrsg.), Moralerziehung im Religionsunterricht, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1975
Bäuerle Dietrich — Vierzig Siegfried, Wozu Eigentum? Hermann Schroedel Verlag KG, Hannover — Dortmund — Darmstadt —Berlin — Benziger Verlag, Zürich — Köln 1976
Baudler Georg — Beinert Wolfgang — Kreutzer Armin, Den Glauben bekennen. Formel oder Leben? Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1975
Bommer Josef, Befreiung von Schuld. Gedanken zu einer vielfältigen Buß- und Beichtpraxis, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1976
Dantscher Ralf, Arbeitsmaterial für Gruppenarbeit. Grundlagen der Jugendleiterausbildung. Mit 66 strukturierten Übungen, Burckhardthaus-Verlag, Gelnhausen — Berlin — Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br. — Laetare-Verlag, Nürnberg — München 1975
Deutscher Caritasverband e. V. (Hrsg. und Verleger), Caritas '75/76. Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes, Freiburg
Feldmann Antoinette, Im Erfahrbaren Gott begegnen, Paulusverlag, Freiburg/Schweiz 1976
Jüngel Eberhard, Gott — für den ganzen Menschen, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1976
Köster Uwe, Eigentum, Hermann Schroedel Verlag KG, Hannover — Dortmund — Darmstadt — Berlin — Benziger Verlag, Zürich — Köln 1976
Konstroffer Claus, Die Antwort leben. Beispiele aus der kirchlichen Jugendarbeit, Lizenzausgabe für Österreich, Verlag Herder, Wien 1976
Küng Hans, Was ist Firmung? Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1976
Neumann Johannes, Menschenrechte — auch in der Kirche? Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1976
Oosterhuis Huub, Auf halbem Weg, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1975
Ostpriesterhilfe e. V. und Haus der Begegnung e. V. (Hrsg. und Verleger), Kirche in Not XXIII, Aufbruch des Geistes — Grenzen der Gewalt, Königstein im Taunus o. J.
Sauer Joseph (Hrsg.), Glaubenserfahrung und Meditation. Wege einer neuen Spiritualität, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1975
Stelzer Karl, Vinzenz Pallotti. Ein Heiliger für heute, Pallotti-Verlag, Friedberg bei Augsburg 1975
Strömbach Renate — Fricke Peter — Koch Hans-Bernd, Supervision. Protokolle eines Lernprozesses, Burckhardthaus-Verlag, Gelnhausen — Berlin — Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br. — Laetare-Verlag, Nürnberg — München 1975
Völkl Richard, Caritas der Gemeinde — Neutestamentliche Grundlegung, Verlag Emmendingen, Freiburg 1976

Leitartikel

Wilhelm Zauner
Mit der Einsamkeit leben

Mehr Menschen — mehr Einsamkeit

Sonderbares Paradox: Je mehr Menschen es auf der Welt gibt, je besser die Verkehrsverbindungen werden, je mehr Telefone und Fernschreiber in Betrieb und Poststücke unterwegs sind, desto einsamer werden die Menschen. Es scheint fast so, als wäre das soziale Netz durch Überlastung zusammengebrochen. Manche erleben heute, daß bei Überschreiten eines gewissen Pegels von Sozialkontakten plötzlich Gefühle von Einsamkeit auftreten. Sie fühlen sich inmitten von Menschen allein und verlassen.

Freilich, viele andere sind an das soziale Netz nicht entsprechend angeschlossen und fühlen sich deshalb einsam: Sie bekommen keine Post, niemand ruft an, besucht sie oder lädt sie ein. Sie gehen allein spazieren, ins Gasthaus, auf Reisen. Die Einsamkeit würgt und lähmt sie wie den Achtunddreißigjährigen am Betesda-Teich, der gesagt hat: Ich habe keinen Menschen (Joh 5,7).

Alleinsein

Wer von Einsamkeit redet, der muß sie wohl unterscheiden vom bloßen Alleinsein und von der Vereinsamung. Wer allein ist, der ist noch nicht einsam. Und wer von vielen Menschen umgeben ist, kann doch sehr einsam sein. Das Alleinsein ist bis zu einem gewissen Ausmaß kein Problem, ja sogar notwendig und angenehm. Kein Mensch hält es aus, immer unter Menschen zu sein und keine Minute allein sein zu können. Wer immer Menschen um sich haben muß, der ist entweder krankhaft oder vor sich selbst auf der Flucht — oder zumindest ein unreifer Mensch. Selbst in einer Ehe braucht es die Zeiten des Alleinseins, gleichsam zur Entlastung und Rhythmisierung der Zeiten des Beisammenseins. Wer alles mit seinem Partner gemeinsam erlebt, der hat ihm kein eigenes Erlebnis mehr mitzubringen oder zu erzählen. Schließlich ist das Alleinsein auch die Zeit des Nachdenkens, des Ausschwingens von emotionalen Bewegungen, der Sammlung und des Gebetes — und auch der geistigen Arbeit. Auch Jesus zog sich wiederholt von seinen engsten Mitarbeitern und Freunden zurück, um allein zu sein und zu beten.

Einsamkeit

Was nun das Alleinsein zur Einsamkeit macht, ist der Mangel an personalen Beziehungen. Wenn solche bestehen, ist auch der nicht einsam, der allein ist. Wenn nicht, ist auch der einsam, der inmitten vieler Menschen lebt.

Personale Beziehungen sind sozusagen das Bindemittel, ohne das die Menschen in die Vereinzelung zerfallen. Diese Vereinzelung der Menschen ist vor allem eine Folge der städtischen Lebensweise und des ganzen heutigen Sozialgefüges. Früher wurden personale Beziehungen gepflegt, wenn man ums Brot ging oder seine Schuhe zur Reparatur brachte. In einem lärmenden Großmarkt mit ständig wechselndem „Personal" ist das kaum mehr möglich. Auf dem Lande sieht (oder sah) man dem Nachbarn in den Garten oder sogar in die Wohnung und wußte, wie seine Kinder aufwuchsen, wann einer Geburtstag hatte oder wann es Streit gab. In einer modernen Wohnanlage lebt jeder für sich und interessiert sich kaum dafür, wer gerade nebenan eingezogen ist. Dazu kommt noch, daß heute ganze Stadtviertel in einigen Jahren aus dem Boden gestampft werden ohne entsprechende Kommunikationsmöglichkeiten wie Gasthäuser, Geschäfte, Sportanlagen, Versammlungsräume oder Kirchen. Alte Menschen fühlen sich einsam, weil sie nicht mehr im Großverband mit ihren Kindern und Enkeln leben, sondern sich entweder in eine kleine Wohnung oder in ein Altenheim zurückgezogen haben und weil oftmals auch die Beziehungen abgebrochen sind. — Auch die Zeit der großen Freundschaften scheint vorbei zu sein. Die Mobilität unserer Lebensweise läßt es kaum mehr zu, über Jahre und Jahrzehnte hinaus eine Freundschaft zu pflegen. „Wahre Freundschaft soll nicht wanken, wenn sie gleich entfernet ist; lebet fort noch in Gedanken . . .". Das wär's, was die Einsamkeit überwindet. Meist aber ist die Erfahrung des Sprichwortes stärker: „Aus den Augen, aus dem Sinn."

So wird der Humus immer dünner, auf dem personale Beziehungen gedeihen können. Man hat viele Menschen um sich, aber man fühlt sich nicht mit ihnen verbunden, weil man sie nicht kennt und an ihrem Leben keinen Anteil hat. Das Tempo unsrer Lebensweise und die Überbeschäftigung durch vielerlei Besorgungen und Erledigungen verhindern oft jede Einwurzelung einer ersten flüchtigen Beziehung. Immer mehr Menschen geraten so in die Vereinsamung, das heißt in eine Einsamkeit, die sie nicht mehr bewältigen können. Sie haben entweder niemand, der sie an ihrem Leben teilnehmen läßt, oder sind selbst unfähig geworden, am eigenen Leben Anteil zu geben. Die Vereinsamung macht sie müde und lustlos, drückt ihre Stimmung und läßt ihr Leben nutz- und sinnlos erscheinen. Viel Kraft geht so verloren, der Antrieb ist gehemmt, die Menschen leben und bewegen sich

Vereinsamung

gewissermaßen mit angezogenen Bremsen. Wie man diese Bremsen löst, ist eine Frage an Städteplaner und Politiker, an Vereine und Kirchen, an Psychologen, Soziologen und Theologen. Es muß aber auch jeder einzelne seinen Lebensstil überprüfen und versuchen, seine Gedankenlosigkeit im Zusammenleben mit anderen Menschen zu überwinden.

Doch zurück zur Einsamkeit, die noch nicht Vereinsamung, also noch nicht definitiv und unbewältigbar geworden ist. Die Einsamkeit tut weh, aber sie ist keinem Menschen zu ersparen. Jeder braucht nicht nur Zeiten des Alleinseins, sondern auch die Erfahrung der Einsamkeit. Er muß lernen, mit ihr umzugehen und zu leben.

Wert der Einsamkeit

Die Einsamkeit konfrontiert den Menschen mit sich selbst, setzt schöpferische Ideen und Kräfte frei und sensibilisiert für die Transzendenzerfahrung. Nur der Einsame erfährt, daß er bei aller Nähe von Menschen einer ist, für den es letztlich keinen deckungsgleichen gibt. Nicht nur die Frau (vgl. Dona Proeza in P. Claudels „Der seidene Schuh"), sondern jeder Mensch ist für den anderen eine Verheißung, die sich nicht erfüllt. Wer bis zum tiefsten Grund seiner Einsamkeit vorgedrungen ist, der erfährt eine Sehnsucht, die kein Mensch mehr erfüllen kann. Das 1. Gebot Gottes ist nicht nur ein Gebot, sondern auch die Frucht einer tiefen Lebenserfahrung des Volkes Israel: Ich (allein) bin der Herr, dein Gott. Oder, wie es Theresia von Avila sagt: Gott allein genügt.

Wer mit der Einsamkeit leben lernen will, der darf sie also nicht als bloße Mangelerscheinung ansehen und gegen sie vorbeugen wie gegen Grippe und Vitaminmangel. Er muß vielmehr in der relativen, begrenzten und freiwilligen Einsamkeit einen Wert erkennen und sie deshalb auch aufsuchen. (Wer es recht versteht, kann darin auch den Sinn und die Bündelung der Ordensgelübde sehen.) — Wer einsam sein kann, der findet zu sich selbst und schafft so die Voraussetzung, auch den Weg zum anderen zu finden. Außerdem: Wer es bei sich selbst nicht aushält, bei dem hält es auch kein anderer aus.

Stabile personale Beziehungen verhindern Vereinsamung

Mancher flieht aus Angst vor der Einsamkeit in die Arbeit, in den Lärm und ins Vergnügen oder er versucht, durch Reisen gewissermaßen sich selbst davonzufahren und so die Konfrontation mit sich selbst zu vermeiden. Eine Hilfe ist nur der Aufbau und die Pflege möglichst stabiler personaler Beziehungen, die Anteilnahme am Leben anderer und das Anteilgeben am eigenen Leben. Einsamkeit kann nicht zur Vereinsamung werden, solange einer in Liebe an einen anderen denkt

oder weiß, daß jemand in Liebe an ihn denkt. Menschliche Nähe ist ja nicht mit körperlicher Nähe identisch. Nie war Judas dem Herrn so fern als in dem Augenblick, da er ihm einen Kuß gab (K. Rahner). Die Astronauten, die auf dem Mond an ihre Familien dachten, waren ihnen nahe.

Personale Beziehungen gibt es aber nicht nur zu Menschen, die man doch immer wieder sehen oder sprechen kann. Man muß lernen, die Vielfalt menschlicher Sprache und Ausdrucksmöglichkeit auszuschöpfen und auch mit Menschen zu leben, die etwa durch ihre Musik sprechen, durch ein Bild, eine Plastik oder ein Buch. Wer sich in einem Konzert oder einer Ausstellung durch die Kunst ansprechen läßt, der ist nicht mehr einsam. Er hat einen Menschen gefunden, der ihm etwas zu sagen hat, durch dessen Wort ihm seine Person nahe ist, mit der er nun lebt. Wer richtig sehen und hören gelernt hat, der lebt auch in einem ständigen geistigen Austausch und hat immer Menschen um sich.

Einsamkeit und Glaube

Eine entscheidende Rolle im Umgang mit der Einsamkeit spielt der Glaube. — Die Gegenwart Gottes, die den Dichter des Psalms 138 erschreckt, heilt auch alle Einsamkeit und schenkt das Bewußtsein: Einer ist immer bei dir. „Wohin könnte ich gehen, von deinem Geiste fort? Wohin fliehen vor deinem Angesicht? Steig ich zum Himmel hinauf, so bist du dort. Bette ich mich in die Unterwelt: Siehe, auch da bist du ... laß ich mich nieder am Ende des Meeres, wird auch dort deine Hand mich führen, deine Rechte mich halten“ (Ps 138, 7—10).

Ruhe im Gebet

Freilich, die Vorstellung von einem persönlichen Gott macht immer mehr Menschen Schwierigkeiten — vielleicht auch eine Folge der Schwierigkeit, im zwischenmenschlichen Bereich personale Beziehungen aufzubauen. Das Gebet wird immer mehr zum Schweigen vor einer unfaßbaren, unpersönlichen Macht, und der „Wandel in Gottes Gegenwart“, wie es die alten Lehrer des geistlichen Lebens nannten, wird eher zum Wandern in einer Wolke als zu einer sich durchhaltenden fundamentalen Ich-Du-Beziehung. Bei aller Problematik einer Anwendung des Personsbegriffes auf Gott und aller damit verbundenen Gefahr der Häresie oder der Verniedlichung Gottes muß doch gesagt werden: Wer nicht in Gott ein Du gefunden hat, dessen Herz wird unruhig bleiben und nicht in Gott zu bergen sein. — Wenn dann noch der Glaube an die Auferstehung reduziert wird auf einen Sieg der „Sache Jesu“, auf die Tatsache, daß sein Anliegen weiter betrieben wird oder etwas von

im Du Gottes

seiner Mentalität in der Gemeinde erfahren werden kann, so kann ein solcher Glaube kaum die Einsamkeit aufheben. Sachen, Anliegen und Mentalitäten können

in der Person Jesu

nicht die Nähe einer Person ersetzen. Sie lassen im Grunde kalt gegenüber dem Licht und der bergenden Macht, die von dem Wort Jesu (und der Person Jesu) ausgehen: „Ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Weltzeit" (Mt 28, 20), und von dessen Nachhall im Introitus der Ostermesse: Auferstanden bin ich und bin immer nun bei dir. Nur die Tatsache, daß Jesus auch als Person weiterlebt, kann auch das Bewußtsein geben: Einer ist immer bei dir — ein Mensch, der Mensch, auf den es ankommt, dem alle Macht gegeben ist im Himmel und auf Erden (vgl. Mt 28, 18), der deshalb auch alle Einsamkeit auflösen und jeder Angst den Grund entziehen kann. Diesen Glauben an Jesus Christus, der von Angst und Einsamkeit befreit (vgl. den Titel eines Buches von P. Weß), weiterzugeben und erfahrbar zu machen, ist der christlichen Gemeinde aufgegeben.

Einübung ins Sterben

Die zeitweilige und selbstauferlegte Einsamkeit ist aber auch ein Teil der Einübung ins Sterben — und auch das will gelernt sein. Das Sterben bringt eine Einsamkeit mit sich, die durch keine menschliche Nähe mehr abgedeckt und aufgehoben werden kann. Sterben muß nicht nur jeder allein, sondern in gewisser Weise auch einsam. Daß das Sterben einmal nicht zu einer letzten und definitiven Vereinsamung wird, ist auch eine Frucht der Kunst, mit der Einsamkeit zu leben.

Artikel

Erwin Ringel – Alfred Kirchmayr

Thesen zum Gespräch Psychiatrie–Pastoraltheologie und ihre Konsequenzen für Ausbildung und Pastoral

Der folgende Beitrag geht auf „Wünsche und Bitten eines Psychiaters an die Theologen" zurück, die Prof. Ringel im Rahmen eines pastoraltheologischen Konversatoriums (Institut Prof. Klostermann) vorgetragen hat. Die Thesen wurden, unter Berücksichtigung der Diskussion, von Dr. Kirchmayr im Einvernehmen mit dem Referenten bearbeitet und bieten nun sowohl für die in Ausbildung wie für die in der pastoralen Praxis stehenden Theologen und Seelsorger wertvolle Erkenntnisse und Impulse. Manche Anstöße werden noch durch weiteres Studium vertieft werden müssen, manche Kritik wird man einfach zur Kenntnis nehmen müssen oder auch etwas relativieren dürfen, das meiste kann aber unmittelbar zu einem besseren Verständnis der Menschen und ihrer konkreten Situation helfen. — Dem Beitrag wurde, trotz Bearbeitung und Kürzung, der Vortragscharakter so weit als möglich belassen, um die Anschaulichkeit und Lebendigkeit zu erhalten. *red*

Einleitung

Wenn wir heute von den Wünschen und Bitten von seiten der Psychiatrie hinsichtlich Ausbildung und Aufgabe von Theologen sprechen, so soll kein einseitiger Eindruck entstehen. Wir sind uns dessen bewußt, daß partnerschaftliche Zusammenarbeit darauf beruht, daß jeder auf den andern eingeht. In diesem Sinne — und ich kann zumindest im Namen eines Teiles meiner Kollegen sprechen — sind auch wir Psychiater bereit, auf die Wünsche seitens der Theologie und Kirche einzugehen.
Ich möchte jetzt die Bitten der Psychiatrie bezüglich der Ausbildung und der Aufgaben der Theologen heute in 5 Thesen darlegen.

1. These

Ein Theologe soll von jenen psychischen Erkrankungen Kenntnis haben, die das religiöse Leben beeinflussen.

Psychische Erkrankungen beeinflussen das religiöse Leben

Wir müssen zur Kenntnis nehmen, daß bestimmte psychische Störungen einen Einfluß auf das religiöse Leben haben können, nicht aber unbedingt haben müssen. Nach unserer Erfahrung ist es so, daß psychische Störungen mit einer hohen Wahrscheinlichkeit auch den religiösen Bereich affizieren. Bekanntlich teilen wir den Bereich der psychischen Erkrankungen in zwei große Gruppen, nämlich einerseits die Psychosen, die in den Bereich der

eigentlichen Psychiatrie gehören, anderseits die seelischen Störungen, die nicht zu den Geisteskrankheiten gehören, sondern abnorme seelische Konfliktverarbeitungen darstellen, nämlich die Neurosen.

Psychosen und Neurosen

Gemäß dem Satz „Gratia supponit naturam" ist man als Theologe verpflichtet, eine entsprechende Krankheitslehre zu kennen und Informationen, insbesondere über psychische Erkrankungen, zu verarbeiten. Eine theologische Ausbildung ohne gründliche Information über psychische Erkrankungen, insbesondere ohne Neurosenlehre, kann daher keine adäquate Ausbildung für pastorale Aufgaben sein.

Neurosenlehre als Grundelement der theologisch-pastoralen Ausbildung

Pastoralpsychologie als Pflichtfach des Theologiestudiums

Aus diesem Grund ist es unbedingt nötig, Pastoralpsychologie als Pflichtfach in der theologisch-pastoralen Ausbildung anzubieten. (Das Angebot einer Pastoral*medizin* ist deshalb zu wenig, weil der Lektor dieses Faches aus allen möglichen medizinischen Bereichen kommen kann und unter Umständen keine Ahnung von dem hat, was ein Theologe am dringendsten braucht, nämlich von der Tiefenpsychologie.)

Im Rahmen dieses Referates kann nur auf wichtige Zusammenhänge und Mechanismen hingewiesen und auf die Bedeutsamkeit dieser Prozesse für menschliche und religiöse Gesundheit aufmerksam gemacht werden.

2. These

Ein Theologe soll die Kriterien, Mechanismen und Prozesse der Beeinflussung des religiösen Lebens durch psychische Erkrankungen theoretisch kennen und praktisch erkennen lernen.

1. Ambivalenz

Ein Kennzeichen jeder Neurose ist das Phänomen der Ambivalenz, das darin besteht, daß in einem Menschen gleichzeitig zwei einander entgegengesetzte Gefühlsrichtungen bestehen, wovon die eine bewußt, die andere unbewußt ist. Gewöhnlich handelt es sich um bewußte Zuneigung und unbewußte Ablehnung. Diese Dynamik entsteht durch Konflikte mit den Eltern in der frühen Kindheit.

Religion ist auch ein emotionaler Prozeß

Nun ist es wesentlich zu wissen, daß sich das Phänomen der Ambivalenz auch im religiösen Bereich geltend machen kann. Wir müssen uns überhaupt zu einer pastoralen Auffassung bekennen, die den Menschen nicht nur als verstandesmäßiges Wesen ansieht, und erkennen, daß der emotionale Bereich im Religiösen eine große Rolle spielt. Dieser Bereich aber ist in der Religionspädagogik weithin vernachlässigt worden. Religion ist nämlich oft wie ein rationaler Gegenstand gelehrt und verarbeitet worden, was bedauernswerte Folgen hatte und hat.

Religion ist ganzheitliche Gestaltung unserer Beziehung zu Gott

Religion ist letztlich Gestaltung unserer Beziehung zu Gott. Diese Beziehung ist primär emotional und wird durch unsere Emotionalität wesentlich und grundlegend geprägt. Das ist ein sehr wichtiger Aspekt. Meiner Meinung nach muß sich ein Theologe darüber im klaren sein, daß er — biblisch verstanden — in gewissem Sinne für Gott spricht und handelt. Das heißt, daß die pastoralen Beziehungen, die ein Theologe mit Menschen eingeht, sozusagen exemplarisch sein sollen für die Beziehung Gottes zu uns — wenn man das so sagen darf. Neben dem rationalen und willentlichen Aspekt muß also der emotionale Aspekt viel mehr beachtet und berücksichtigt werden, sonst hat das — gerade auch sozial gesehen — katastrophale Folgen.

Wenn aber die Emotionen eines Menschen im Sinne der Ambivalenz gestört sind, wenn in ihm also gleichzeitig Liebe und Haß wirken, etwa bewußte Zuwendung und unbewußte Ablehnung, dann muß sich das auch entscheidend im religiösen Leben auswirken, nämlich in der Beziehung zu Gott, zur Kirche, zum Priester, ja zu allen Menschen. Besonders gefährlich sind solche Tendenzen, wenn Theologen und Priester in dieser Weise gestört sind. Daher ist es wichtig, diese Prozesse zu kennen und erkennen zu können.

2. Tendenz zur Selbstbestrafung

Weiters findet sich bei jeder Neurose eine Tendenz zur Selbstbestrafung. Das Grundproblem jedes Neurotikers ist folgendes: Während der frühen Kindheit werden in ihm Aggressionen gegen die Eltern erzeugt, die gleichzeitig verboten sind. Diese Aggressionen werden verdrängt, und daraus ergeben sich ausgesprochene Schuldgefühle. Der Lebensweg jedes Neurotikers ist durch eine sehr starke Selbstbeschädigungs- und Selbstbestrafungstendenz, die bis zur Selbstvernichtung führen kann, gekennzeichnet.

Verzerrtes Gottesbild: Der Erlöser wird zum Richter und Frohbotschaft zur Drohbotschaft

Diese Tendenzen müssen sich beinahe zwangsläufig auch negativ auf die Gestaltung der religiösen Beziehungen auswirken. Ein Mensch mit starken Selbstbestrafungstendenzen wird dazu neigen, aus seinem Leben, seiner Weltanschauung und seinen religiösen Überzeugungen eine einzige Selbstkasteiung und Selbstbestrafung zu machen.

In solch einem Zerrbild christlicher Religiosität kommen wesentliche Dimensionen und Erfahrungen, etwa die Erfahrung von Gnade, Erlösung, Vergebung, Barmherzigkeit Gottes, zu kurz. Dagegen spielen ein zürnender, strafender Gott, das Schuld-Sühne-Problem, selbstzerstörerische Askese und permanentes „Opferbringenmüssen"

eine übersteigerte Rolle. — Solche Verzerrungen religiöser Einstellungen, Verhaltensweisen und Vorstellungen widersprechen den Worten und Taten Jesu v. Nazareth ganz entschieden.

3. Tendenz zur Regression

Ein weiteres Charakteristikum neurotischen Verhaltens ist die Tendenz des Neurotikers, in einem kindlichen Stadium zu verharren. Diese Tendenz nennen wir Regression.

Infantile Religiosität

Die regressive Charakteristik neurotischer Religiosität zeigt sich darin, daß solch ein Mensch versucht, kein Erwachsener zu werden, der bereit und fähig wäre, selbständig Verantwortung für sich und andere zu übernehmen, der krampfhaft nach Vorschriften und Rezepten sucht und lebt. Regression kann natürlich verschiedene Grade und Formen annehmen. Man kann nämlich nicht nur auf kindliches Verhalten fixiert bleiben bzw. in solches Verhalten zurückfallen, sondern man kann soweit regredieren, daß man sozusagen diese Welt überhaupt ignoriert. So ist für manchen Neurotiker ein einseitiger und verabsolutierter Jenseitsglaube Ausdruck intensiver Regression. Das bedeutet nämlich, dem „Hier und Jetzt", der Bewältigung der Lebensaufgaben auszuweichen.

Zur Pathologie des Jenseitsglaubens

„Unselbständighalten" als Herrschaftsmechanismus

Hier ist wohl eine sehr kritische Bemerkung am Platz. Es besteht für mich kein Zweifel, daß diese und auch andere Formen von Regression, daß also Unselbständigkeit von kirchlich-pastoraler Seite her jahrhundertelang sehr gefördert wurde. Menschen wurden oft absichtlich in einem Status der Unselbständigkeit gehalten, um sie besser regieren zu können. Sie wurden weiters auf das Jenseits vertröstet, damit sie mit den Zuständen, die hier und jetzt herrschen und die zweifellos verbessert gehörten, halbwegs zufrieden sind und den Mund halten. Die Neurosenlehre läßt uns solche Fehlformen kirchlicher Pastoral besser erkennen und macht uns fähiger zu erkennen, was Jesus mit seinen Worten und Taten eigentlich gemeint hat und will.

4. Tendenz zur Rationalisierung

Rationalisieren bedeutet, gefühlsmäßige Vorgänge verstandesmäßig erklären und damit völlig zu verdecken und zu verkennen. So kann man sich zum Beispiel einbilden, man verzichte auf bestimmte Dinge, auf die Befriedigung gewisser Triebwünsche, „zur Ehre Gottes", und in Wirklichkeit „verzichtet" man, weil man vor diesen Wünschen Angst hat oder sich ihrer Erfüllung nicht gewachsen fühlt.

Das Skandalon der Heuchelei

Diese Rationalisierungen führen sehr oft zu Verhaltensweisen, die für den Außenstehenden den extremen Eindruck von Heuchelei erwecken, obwohl der Begriff „Heu-

chelei" insofern nicht zutrifft, als ein Mensch für unbewußte Vorgänge eigentlich nicht bewußt verantwortlich sein kann. Wenn aber zwischen den unbewußten Wünschen eines Menschen und seinen bewußten Taten eine derartige Diskrepanz besteht, wie sie oft bei den neurotischen Rationalisierungen gegeben ist, erweckt dies natürlich einen katastrophalen Eindruck. Und die meisten Menschen werden nicht verstehen, daß so ein Mensch selbst unter sich leidet. Sie werden ihn nur als einen Heuchler erleben und werden ein entsprechendes Urteil über ihn fällen, das zwar nicht berechtigt ist, aber zur kirchlich-religiösen Imagebildung einen äußerst problematischen Beitrag leistet.

Das Skandalon eines sadistischen Gottesbildes

Eine weitere Tendenz neurotischen Verhaltens besteht darin, daß der Neurotiker ein Mensch ist, der seinen eigenen Ohrfeigen nachläuft, der sich — unbewußt natürlich — von einem Unglück ins andere stürzt. Dies kann für die Gottesbeziehung und Gottesvorstellung eines solchen Menschen sehr negative Folgen haben. Denn für dieses Unglücklichsein muß irgendeine Erklärung, müssen Schuldige oder Strafende gefunden werden, weil ja die eigentliche Ursache unbewußt bleibt und rationalisiert werden muß. So werden die Schuldigen dann im Zeitgeist, in bestimmten Menschen oder Menschengruppen, in irgendwelchen Umständen gesehen, oder aber Gott wird als Sadist erlebt, der Sühne und Opfer fordert und daher dieses Unheil bewirkt. Wenn dann „Gott zuliebe" Opfer gebracht werden oder wenn Priester und Theologen zu solchen Menschen sagen: „Tragen Sie all das Unglück aus Liebe zu Gott", oder „Gott prüft Sie, weil er Sie sehr liebt", dann wird neurotisches Elend noch „religiös" verbrämt und werden neurotische Mechanismen zum „Willen Gottes" hochstilisiert. Hier kann man sehen, wie groß die Verantwortung im pastoralen Dienst ist.

5. Die Tendenz zur Überkompensation

Unter Überkompensation verstehen wir ein Phänomen, durch das ein empfundener Defekt durch auffälliges, konträres Verhalten überdeckt wird. So kann sich etwa unbewußte, starke Aggression als übertrieben „lammfrommes" Verhalten manifestieren. Wenn z. B. jemand „päpstlicher als der Papst" ist, dann liegt meist eine neurotische Überkompensation vor.

6. Der Wiederholungszwang der Neurose

Mit diesem Begriff wird folgende Dynamik bezeichnet: Aufgrund frühkindlicher Störungen entstehen beim Neurotiker grundlegende, problematische Verhaltensweisen und Strategien, die im Erwachsenenalter unbewußt und permanent reproduziert, also wiederholt werden müssen. In solchen Fällen hat es wenig Sinn, an den Ver-

Einsicht und Verantwortung ermöglichen, anstatt zu verurteilen und zu moralisieren

stand und den Willen der Menschen zu appellieren. Wir müssen nämlich zur Kenntnis nehmen, daß sich unbewußte Dinge dem Willen entziehen. Die einzige Chance einer Verhaltensänderung besteht darin, diese verdrängten Dinge aufzudecken, die vorliegenden Ursachen und die Dynamik der Verhaltensweisen durchzuarbeiten und verstehen zu lernen. Dabei ändert bloßes Wiederbewußtmachen allein kaum etwas, sondern es ist nötig, durch geduldiges Training neue und befriedigendere Verhaltensweisen aufzubauen.

Nach all dem ist wohl verständlich, wie wichtig es ist, daß ein Theologe nicht nur etwas von Tiefenpsychologie weiß, nicht nur ein Gefühl dafür bekommt zu erkennen, ob neurotische Störungen des religiösen Lebens vorliegen oder nicht, sondern daß er auch fähig ist, mit Psychotherapeuten zusammenzuarbeiten und so den Patienten von dem „Fluch" und den Belastungen zu befreien.

3. These:

Die Kirche sollte durch ihre Theologie und Pastoral nicht noch zusätzlich neurotisieren, wo ohnehin schon so viele Menschen durch ihre Eltern und andere Sozialisationsinstanzen und Lebensumstände stark neurotisiert werden!

In diesem Zusammenhang soll auf drei Bereiche kurz eingegangen werden, in denen durch Theologie und Pastoral, bewußt oder unbewußt, Neurotisierungsprozesse oft sehr gefördert, ja geradezu gefordert wurden.

1. Kirchliche Sozialisation förderte gefährliche Verdrängungsprozesse

Die Kirche förderte vielfach Verdrängungsprozesse, die die Basis jeder Neurose bilden und wodurch verhindert wird, daß sich Menschen selbständig und ehrlich mit ihren Problemen auseinanderzusetzen lernen. Oft begründete man dieses Verhalten damit, daß man sagte: Die Beschäftigung mit bestimmten Dingen sei gefährlich, und es wäre besser, sich erst gar nicht damit zu befassen; man solle beten, arbeiten, und es werde einem schon gut gehn.

Zur negativen Wirkung des Konstrukts „Gedankensünde"

Ein besonders gefährlicher Ausdruck für kirchlich geförderte Verdrängungsprozesse ist das Konstrukt der Gedankensünde. Damit wird eine gedankliche Auseinandersetzung mit verschiedenen Wünschen und Bedürfnissen verhindert. Hinsichtlich des Umgangs mit seinen Triebwünschen hat der Mensch nämlich nur drei Möglichkeiten: Er kann ihnen nachgeben, er kann sie überwinden, und er kann sie verdrängen. Eine Grundvoraussetzung für reifen, kreativen Umgang mit Triebtendenzen aber ist die Auseinandersetzung mit ihnen.

Die Verdrängung wird im kirchlich-religiösen Bereich auch noch durch einen anderen Faktor wesentlich ge-

Die Gefahr hoher Ideale für eine realistische Selbsteinschätzung

fördert. Die Religion stellt an den Menschen sehr hohe Anforderungen, wohl die höchsten, die denkbar sind. Ich denke in diesem Zusammenhang immer an das Pfingstgedicht von A. Wildgans, wo es von den Jüngern Christi heißt: Daran erkannten sie ihren Meister: Was er verlangte, war immer zu viel! Durch diese hohen Forderungen wird der Mensch unter besonders starken Druck gestellt. Die Diskrepanz zwischen dem geforderten Ideal und der armseligen Wirklichkeit — so sollst du sein, so aber bist du — ist schwer zu ertragen. Daher wird durch Verdrängung der eigenen „Schatten" diese Diskrepanz abgeschwächt. So baut man sich ein falsches Selbst- und Weltbild auf, das wesentlich unter dem Einfluß von Verdrängungsprozessen entsteht. — Dies könnte aber nur verhindert werden, wenn wir uns zu unserer „Unwürdigkeit" bekennen würden (vgl. das Schuldbekenntnis).

Falsch verstandenes „Auserwähltsein"

Eine charakteristische Entwicklungstendenz in der Geschichte des Christentums zeigt sich auch in einem verfälschten Glauben des „Auserwähltseins". So ist z. B. der kirchliche Antisemitismus eindeutig ein Symptom neurotischer Religiosität insofern, als man selber das „Auserwählte Volk" sein will und das frühere „Auserwählte Volk" zum Objekt der Projektionen seiner verdrängten, negativen Aspekte und somit des Hasses gemacht hat.

2. Personale oder neurotische Gewissensbildung

Besonders im Prozeß der Gewissensbildung können religiös motivierte Verdrängungen verheerende Folgen haben. Jede Neurose steht ja in unmittelbarem Zusammenhang mit der Gewissensbildung. Unter dem Einfluß eines kranken Gewissens wird all das verdrängt, was mit den Forderungen des Gewissens unvereinbar ist. Je enger und strenger daher unser Gewissen ist, desto größer ist die Gefahr, daß etwas verdrängt werden muß. Daher ist die Ausbildung eines personalen, gesunden Gewissens für die individuelle und soziale Gesundheit und für die Reife eines Menschen und einer Gesellschaft von größter Bedeutung. Ein solches Gewissen befähigt zu personalen Entscheidungen und zur Veränderung seiner Auffassungen. Es ermöglicht dem Menschen, sich, seine Bedürfnisse und die Erwartungen und Forderungen von Seiten der Gesellschaft und der Kirche kritisch und selbstkritisch zu prüfen, um zu einer eigenverantwortlichen und sozial verantwortlichen Entscheidung zu kommen.

Dieses personale Gewissen darf daher nicht als reine „Situationsethik" mißverstanden werden: Mit ihm ist billiges Nachgeben gegenüber egoistischen Triebwünschen geradezu unvereinbar; wohl aber braucht das Gewissen

nicht starr und unveränderlich ein Leben lang wie ein Geßlerhut mit sich herumgetragen zu werden.

Förderung infantiler Abhängigkeiten oder christliche Mündigkeit

Da der Neurotiker kaum zu eigenen Ansichten und Entscheidungen kommen kann, sondern in infantiler Abhängigkeit starr übernimmt, was andere ihm beigebracht haben und von ihm verlangen, braucht er für jede Situation ein Handlungsrezept. Fehlt es ihm, dann konsultiert er Vorgesetzte und „Meister", um sich — mechanisch, und nicht personal verantwortet — nach ihren Ansichten zu orientieren. Ein solches Verhalten aber kann nicht als reifes, christliches Verhalten, sondern nur als Zerrform von Gehorsam und Demut bezeichnet werden. Zudem sind solche Menschen jeder Manipulation ausgeliefert.

3. Negative Folgen kirchlicher Sexualmoral

Auf einen fundamentalen Bereich menschlichen Lebens muß noch hingewiesen werden, wo sich vielfach theologisch-kirchlich geförderte Verdrängung und Neurotisierung breitmacht: auf den Bereich der Sexualität. Diese wurde und wird im kirchlichen Leben weithin als das Böse schlechthin angesehen und behandelt. So kam es zu einer Verzerrung des christlichen Weltbildes, der christlichen Moral und der Persönlichkeitsentwicklung mit enormen individuellen und sozialen Konsequenzen. Eine neue Einstellung zur Sexualität und Erotik, eine Auflösung der vielfach determinierten Leibfeindlichkeit und durch Verdrängung und Heuchelei bewirkten Unehrlichkeit wäre von größter Bedeutung.

Verachtung von Genuß und Genußfähigkeit

Nur ein Aspekt sei herausgegriffen: Menschen wurden und werden durch die Verachtung von Genuß und Genußfähigkeit von der lustvollen Durchdringung des Lebensraumes abgeschnitten. Dadurch hat man viele Menschen zu seelischen Krüppeln gemacht.

Gegen eine Gleichsetzung von Neurose und Religion

Jene Psychiater, die der Religion gegenüber negativ eingestellt sind, nehmen solche Fälle als Beweis dafür, daß Religion selbst eine Neurose sei. Dies ist eine völlig unzulässige Verallgemeinerung. Wohl kann Religiosität auch für Neurotisierung mißbraucht werden, aber Religion an sich ist keineswegs eine Krankheit. Nach unserer Erfahrung ist Religion vielmehr ein Phänomen, das sowohl im Unbewußten wie auch im Bewußten grundmenschliche Sehnsucht und Lebenskraft zum Ausdruck bringt und vielfach Heil und oft auch Heilung bewirkt.

4. These:

Die wissenschaftliche Erforschung der menschlichen Psyche hat gezeigt, daß manches, was theologisch als Sünde klassifiziert wird, in Wirklichkeit Krankheit ist.

Diese These richtet sich vor allem an die Moraltheologie und das Kirchenrecht. Es gibt zahlreiche wohl fundierte,

nicht-tendenziöse Forschungen, aus denen man unbedingt auch moraltheologische und kirchenrechtliche Konsequenzen ziehen müßte. Dazu einige wichtige Tatbestände:

Selbstmord hat seine Ursache zumeist in einer Krankheit

Die jahrhundertelange Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses für den Selbstmörder war eine Katastrophe im doppelten Sinn: Erstens haben fast alle Selbstmordhandlungen eine Krankheit als Ursache; niemand geht mit Lust aus dem Leben, sondern ist damit genug bestraft, daß er dieses Leben nicht meistern kann. Daher dürfte man zweitens einem so bedauernswerten Menschen, wie auch seinen Angehörigen, die Unterstützung auf dem Weg zu Gott — christlich verstanden — schon aus Menschlichkeit nicht verwehren.

Es ist daher für uns alle eine große Genugtuung, daß sich die kirchliche Einstellung und Praxis in dieser Hinsicht geändert hat, daß wir heute nicht mehr jedem Selbstmörder eine Bestätigung ausstellen müssen, daß er in geistiger Verwirrtheit gehandelt habe, sondern daß er auch ohne diese Bestätigung ein kirchliches Begräbnis erhält.

Zur Psychogenese von Homosexualität

Über die Homosexualität wissen wir heute, daß es sich dabei meist um einen pathologischen Vorgang handelt, der in der frühkindlichen Entwicklung in einer abnormen Familienkonstellation grundgelegt wird. Doch in dieser Hinsicht sind erst ansatzweise pastorale und moraltheologische Konsequenzen gezogen worden.

Gescheiterte Ehen sind oft neurotische Ehen

Besonders wichtig ist eine differenzierte Betrachtung gescheiterter Ehen. Ehen werden sehr oft aus einer Neurose heraus geschlossen und können durch die Neurose zum Scheitern verurteilt sein. Die Kirche zieht aber aus dieser Erkenntnis noch keine Konsequenz. Man tröstet derart Betroffene mit der Feststellung, daß sie sich im Gewissen gerechtfertigt fühlen dürfen (!), aber offiziell und gerichtlich könne man solche Ehen heute noch nicht für ungültig erklären. Das ist eine unerträgliche Diskrepanz, und das Kirchenrecht müßte diesen Menschen, den wissenschaftlichen Erkenntnissen gemäß, möglichst bald Gerechtigkeit zuteil werden lassen.

5. These:

Im Namen der christlichen Religion wurden und werden immer wieder diskriminierte Gruppen und Sündenböcke geschaffen, und es ist für uns alle eine fundamentale pastorale und soziale Aufgabe, die Bedingungen für und die Konsequenzen von solchen „Stigmatisierungen" — wo immer möglich — radikal zu ändern.

Wir schließen mit einem sehr wichtigen sozialen Aspekt. Auch das Christentum hat immer wieder diskriminierte

Hohe Anfälligkeit „Stigmatisierter" für pathologische Prozesse

Gruppen geschaffen: Verfemte, Verfolgte, Ausgestoßene, Zurückgewiesene, Verachtete, „Stigmatisierte". Aus den vielen Konsequenzen solchen Verhaltens möchte ich nur einen Aspekt herausgreifen. Es ist eine wesentliche Erkenntnis der heutigen Sozialpsychiatrie, daß stigmatisierte Einzelne und Gruppen, psychiatrisch gesehen, besonders gefährdet sind, daß sie viel stärker als Nichtstigmatisierte zu pathologischen Symptomen neigen.
Es ist eine fundamentale menschliche und christliche Aufgabe, ein für alle mal aufzuhören, „Stigmatisierte" zu schaffen und vorhandene Vorurteile abzubauen. Damit muß jeder einzelne in seinem eigenen Denken und Fühlen beginnen, und jeder von uns muß an dieser Aufgabe der gesamten Gesellschaft mitarbeiten.

Aus der Diskussion

1. Gefahr der Halbbildung?

Die Gefahr der Halbbildung, die Unheil nur vergrößern würde, ist weniger problematisch als das Fehlen eines Grundwissens, das Neurotisierungsprozesse erkennen und verhindern läßt und das zur Zusammenarbeit von Psychiatern und Theologen befähigt. Der Theologe soll ja nicht selbst zum Psychotherapeuten umfunktioniert werden.

2. Der Glaube — eine Hilfe für die Lösung psychischer Konflikte?

Nur ein Glaube, der nicht „miterkrankt" ist, kann echte Hilfe für die Lösung psychischer Konflikte gewähren. (Eine endogene Melancholie, die sich als völlige Verzweiflung und Selbstverurteilung äußert und bei der sich der Patient auch von Gott als Sünder total verworfen fühlt — endet wahrscheinlich durch Selbstmord.) Es gibt kaum eine Neurose, die nicht das Glaubensleben wesentlich beeinflußt. Der Glaube wird dann entweder entwertet oder selbst verzerrt und kann so keine Hilfe sein. Wohl aber hilft Religion bei Konflikten psychisch gesunder Menschen, etwa bei neurotischen Reaktionen in schweren Lebenssituationen.

3. Die drei ungeeigneten Arten, mit psychisch Gestörten umzugehen

Bezüglich des Umgangs mit psychisch gestörten Menschen soll man sich vor drei gefährlichen Formen hüten: 1) „Wir haben alle neurotische Tendenzen"; 2) „Sie müssen sich eben zusammennehmen"; 3) solche Menschen werden einfach abgeschoben.
Zur ersten Form einige Bemerkungen: Die erste Methode verwischt den Krankheitsbegriff. Neurotische Reaktionen kommen in schwierigen Situationen bei jedem Menschen vor. Die klassischen Neurosen aber unterscheiden sich grundlegend von diesen situativen neurotischen Reaktionen („Aktualneurosen"), auch wenn es Grenzfäl-

Nervös sind wir alle — neurotisch glücklicherweise nicht!

le und fließende Übergänge gibt. Der Unterschied zeigt sich auch in der Auswirkung auf den religiösen Bereich. Neurotische Reaktionen werden kaum religiöse Störungen mit sich bringen, Neurosen aber fast immer. Nervös sind wir alle, neurotisch glücklicherweise nicht! Insgesamt müßten wir uns aber um eine ungleich größere Verantwortung für die Gesundheit und um eine richtige Einstellung zur Krankheit bemühen. Die Aufgabe der Psychotherapie besteht darin, „neurotisches Elend in gewöhnliches Elend zu verwandeln" (S. Freud).

4. „Sektoide" Religiosität als Kompensation einer Neurose

Kann durch eine psychische Erkrankung religiöse Erfahrung eröffnet werden, die vorher überhaupt nicht gegeben war und die sich auch auf den Heilungsprozeß positiv auswirkt? (Ein Student schilderte den Fall eines Mädchens, das einige Selbstmordversuche hinter sich hatte, alkohol- und drogensüchtig war, durch den Beitritt zu einer Sekte aber wieder Sinn und Freude am Leben und einen neuen Zugang zur Religion gefunden hatte.) Grundsätzlich ist es möglich, daß psychisch kranke Menschen durch das „Anklammern" an einen religiösen Glauben das Leben besser bewältigen können, auch wenn dies nicht zur Heilung, sondern vielleicht zur Überführung einer dekompensierten in eine kompensierte Neurose führt. Gerade bei der schlechten Versorgung hinsichtlich therapeutisch-medizinischer Interventionen und bei den heutigen sozialen und ökonomischen Bedingungen, die für viele Menschen keine adäquate Hilfe erlauben, erhalten religiöse Bindungen ihre Bedeutsamkeit, auch wenn sie sektoid und problematisch sind. Überhaupt haben manche Neurotiker einen ausgeprägten Sinn für metaphysische Fragen. Dies wird jedem verständlich, der weiß, in welch hohem Ausmaß sich im Unbewußten religiöse Probleme zeigen bzw. abspielen. Der Mensch hat vielfach frustrierte, emotionale Bedürfnisse. Durch die Vernachlässigung des emotionalen Bereichs in den Großkirchen entsteht weithin das Phänomen der Flucht in Sekten und sektoide Glaubensgemeinschaften. Diese Kompensationsformen soll man nicht abwerten, sie müßten uns aber veranlassen, unsere Einstellungen und unser pastorales Verhalten von Grund auf zu verändern.

5. Positiver Einfluß einer Psychotherapie auf das religiöse Leben

Menschen, die eine erfolgreiche Psychotherapie durchmachen, haben nach dieser Intervention fast immer eine neue Einstellung auch zu religiösen Phänomenen. Wenn es gelingt, im „natürlichen" Bereich geordnete Verhältnisse zu schaffen oder wenn eine neurotische Religiosität „gereinigt" wird, zeigt sich ein positiver Einfluß auf das religiöse Leben.

6. Barrieren der Verständigung

Psychiater und Psychotherapeuten leiden immer wieder darunter, daß sie bei einem Patienten am Ende ihrer Kompetenz angelangt sind und daß pastorale Hilfe nötig wäre. Aber solche Patienten sagen dann meistens: „Der Priester hat für meine Probleme kein Verständnis, der lebt bzw. agiert nur nach seinen Regeln." Ein lebensnaher und menschlich verständnisvoller Priester, der bereit und fähig ist, wirklich zuzuhören, auf den Partner einzugehen und psychische Störungen wirklich zu verstehen, hätte eine unerhörte Chance, Heil und oft auch Heilung zu bewirken.

7. Kritische und differenzierte Beurteilung irrationaler Zeitströmungen

Aufgrund der Vernachlässigung wesentlicher menschlicher Dimensionen in unserer hochindustrialisierten und technisierten Welt zeigen sich auch im profanen Bereich z. B. Trends zu Wunderheilern, Magiern und Heilpraktikern. Zu dieser Tendenz wäre zu bemerken: Die Medizin ist weithin vertechnisiert und entpersönlicht. Dies frustriert die Patienten in grundlegenden Dimensionen ihres Menschseins; die Patienten wollen ja als Person angenommen und ernstgenommen werden. Deshalb wäre eine ganzheitliche Medizin, die den Menschen als ganzheitliches Wesen betrachtet und behandelt, dringend nötig.

Alle diese Erkenntnisse und Anregungen dienen nicht nur der Bewußtseinserweiterung, sondern sollten auch zur Motivationsklärung für alle jene dienen, die sich auf einen solch kreativen und verantwortungsvollen Beruf wie den eines Seelsorgers vorbereiten oder ihn ausüben.

Literatur

Die Auswahl der folgenden Literatur wurde unter dem Aspekt, jeweils nur einige Werke zu den wichtigsten Themenbereichen des Artikels anzuführen, durchgeführt (Religion, Theologie und Tiefenpsychologie, Pastoralpsychologie, Klinische Seelsorgeausbildung, Einführung in die Tiefenpsychologie und Neurosenlehre). Weiterführende Literatur ist aus den angegebenen Werken zu entnehmen.

A. Adler, Menschenkenntnis, Frankfurt 1970; *C. K. Aldrich — C. A. Nighswanger*, Pastoralpsychiatrie in der Praxis, Tübingen 1973; *H. Argelander* (Hg.), Seelsorge, Stuttgart 1973; *H. Barz*, Selbst-Erfahrung, Tiefenpsychologie und christlicher Glaube, Stuttgart 1973; *H. Faber*, Religionspsychologie, Gütersloh 1973; *H. Fortmann*, Geistige Gesundheit und religiöses Leben, Freiburg 1968; *A. Freud*, Das Ich und die Abwehrmechanismen, München 1968; *S. Freud*, Studienausgabe, 11 Bde., Frankfurt 1969—1975; *E. Fromm*, Psychoanalyse und Religion, Zürich 1966; *A. Görres*, Pathologie des katholischen Christentums, in: HPTh II/1, 277—343; Klinisch-pastorale Ausbildung, in: Wege zum Menschen 27 (1975) Heft 4 (Sonderheft); *P. Matussek — R. Egenter*, Ideologie, Glaube und Gewissen, Diskussion an den Grenzen zwischen Moraltheologie und Psychotherapie, Darmstadt 1965; *W. D. Marsch* (Hg.), Plädoyers in Sachen Religion, Gütersloh 1973; *O. Pfister*, Das Christentum und die Angst, Zürich ^{2}1975; *E. Ringel*, Selbstschädigung durch Neurose. Psychotherapeutische Wege zur Selbstverwirklichung, Freiburg ^{3}1975; *ders.*, Selbstmord — Appell an die anderen, München — Mainz 1974; *ders.*, Religion und Tiefenpsychologie, in: *G. Rombold* u. a. (Hg.), Religion und Tiefenpsychologie, Linz 1975; *J. Scharfenberg*, S. Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, Göttingen 1968; *H. Strotzka*, Gesundheit für Millionen. Sozialpsychiatrie heute, München 1972; *A. Vergote*, Religionspsychologie, Freiburg 1970; *H. Zahrnt* (Hg.), Jesus und Freud. Ein Symposion von Psychoanalytikern und Theologen, München 1972.

Maria Kassel

Abrahams „Opferung des Sohnes" als Glaubens- und Lebenskrise

Probleme und Erfahrungen menschlicher Existenz in Gn 22, 1—19

Der folgende Beitrag versucht, durch eine sorgfältige Exegese und tiefenpsychologische Auslegung die Erzählung Gn 22, 1—19 in der Mehrdimensionalität ihrer Motivschichten zu erschließen. Dazu gehört neben der manifesten theologischen Aussage auch ein allgemeinerer Gehalt, in dem grundlegende Probleme und Erfahrungen menschlicher Existenz artikuliert werden. Dieser Gehalt läßt sich mit Hilfe tiefenpsychologischer Kategorien erheben, da er aus Konstellationen in der unbewußten Tiefenschicht der menschlichen Psyche resultiert. — Ein solcher Zugang zu zentralen Stellen der Hl. Schrift Israels mag uns helfen, das Verständnis unseres Gottesglaubens und unserer eigenen Existenz zu vertiefen. Der Beitrag kann zur Vorbereitung von Predigten und Bibelabenden, von religiösen Vorträgen und Gesprächen mit verschiedenen Gruppen, insbesondere auch mit älteren Menschen, für den Religionsunterricht an höheren Schulen, pädagogischen Akademien u. dgl. dienen. (Erfahrungsgemäß sind gerade auch kritische jüngere Erwachsene für die hier vorgelegten Schritte eines Zugangs zur Bibel sehr empfänglich.) Die Verfasserin hat dafür einige didaktische Hinweise angeschlossen.* red

I. Exegetische Voraussetzungen: Motive des manifesten Überlieferungsprozesses

Gn 22 wird in der Verkündigung herkömmlich überschrieben: „Die Opferung Isaaks", ein Titel, der schon deswegen nicht paßt, weil Isaak nicht wirklich geopfert wird. Zwar bringt der Auftrag Gottes an Abraham, den Sohn zu opfern, das Geschehen in Gang und sichert seinen dramatischen Ablauf; aber das eigentliche Interesse der uns heute vorliegenden Erzählung gilt nicht dem Opfer, sondern dem Opfernden, Abraham. Darauf verweist schon der erste Vers: die Geschichte ist zu lesen als die Geschichte von der Prüfung Abrahams. Umso erstaunlicher ist es, daß dieses Thema an einem ganz unisraelitischen Stoff abgehandelt wird, nämlich an Jahwes Forderung eines Kinderopfers. Es handelt sich offensichtlich um ein archaisches Motiv, das auch aus anderen alten Religionen und Kulturen der Menschheit bekannt ist. Wenn nun dieses Motiv in einer israelitischen Erzählung erscheint, die in den Hauptbestandteilen vom Elohisten (E) aus dem 8. Jhdt. v. Chr. stammt[1], so

Die Geschichte von der Prüfung Abrahams — aus archaischem Erzählstoff

* Vgl. dazu u. a. *M. Kassel*, Abrahams Exodus — ein Beispiel für die Identität von Selbstwerdung und Glauben, in: Diakonia 6 (1975) 364—374.

[1] Erkennungszeichen für die elohistische Quelle sind: die Gottesbezeichnung „Elohim"; das Erscheinen eines Boten Gottes an Stelle von Gott selbst; die Lokalisierung der Abraham-Gestalt in Beerseba; die paradigmatisch-pädagogische Intention der Erzählung. Weitere Belege bei *R. Kilian*, Isaaks Opferung. Zur Überlieferungsgeschichte von Gn 22 (SBS 44), Stuttgart 1970, 71 ff.

ist von vornherein eine sehr viel ältere Vorgeschichte des Erzählstoffes zu vermuten; und es erscheint unwahrscheinlich, daß der Stoff seinen Ursprung in den Traditionen von den Vätern Israels hat, denn von den halbnomadischen Vorfahren Israels sind Kinderopfer nicht bekannt. Daß die Erzählung von Gn 22 nicht erst im Zusammenhang mit der schriftlichen Fixierung der Abrahams-Überlieferungen entstanden ist, erweist sich auch dadurch, daß sie aus dem Erzählkontext gelöst werden kann, ohne daß eine erzählerische oder gar sachliche Lücke entsteht. Weder vorher noch nachher wird auf das in Gn 22 erzählte Geschehen Bezug genommen, noch hat es irgendwelche Auswirkungen. Und die Intention, auf die es den Vätergeschichten insgesamt ankommt, bleibt auch ohne Gn 22 gewahrt, nämlich die Kontinuität der Verheißungsträger, durch die die Verbindung von der Urgeschichte der Menschheit zur speziellen Heilsgeschichte Israels hergestellt wird. Die Erzählung kann demnach als in sich abgerundete Einheit betrachtet werden. Es ist dann allerdings zu fragen, warum sie in die Komposition der Abrahamsgeschichten aufgenommen worden ist. Dieser Aspekt soll eine der Leitfragen dieser Auslegung sein.

Sich überlagernde Gestaltungsmotive

Auch in sich ist die Erzählung nicht einheitlich. Die in ihr sich überlagernden, nicht aufeinander abgestimmten Gestaltungsmotive sind ein weiteres Kriterium für einen längeren Überlieferungsprozeß, an dem mehrere Erzähler bzw. Redaktoren mit unterschiedlichen Intentionen mitgewirkt haben. Daraus ergibt sich als vordringliche Frage an den Text heute nicht etwa die historische, also die nach dem tatsächlich Geschehenen, sondern die Frage nach dem Überlieferungsprozeß und den Erzählabsichten, die diesen Prozeß vorangetrieben haben. So gewinnen wir eine weitere Leitfrage für die Auslegung, nämlich die, welche evtl. nicht manifest gewordenen Interessen die Erzählmotive der Vorstadien auch in der Endfassung erhalten haben.

1. Wichtige Erzählmotive

Bevor die theologische Aussage der Endform der Erzählung erschlossen wird, sollen daher die in ihr erhalten gebliebenen unterschiedlichen Motivschichten aufgedeckt und ihre Veränderung im Überlieferungsprozeß verfolgt werden. Aus dem heutigen Textbestand lassen sich folgende wichtige Erzählmotive erschließen [2]:

[2] Für den Verlauf der vorelohistischen Tradition gibt es zwar einen Konsens in bezug auf das Faktum, daß alte Motivschichten erhalten geblieben sind; es besteht jedoch keine völlige Klarheit über die zeitliche Aufeinanderfolge der Motive. Die hier gewählte Reihenfolge ist nicht als chronologische Abfolge zu verstehen, zumal sachlich eng zusammengehörende Motive zu einem zeitlich undifferenzierten Komplex zusammengefaßt werden. Inhaltlich schließt sich dieser Ab-

● Begründung einer Opferstätte

Das Motiv von der Begründung einer Opferstätte (Kultätiologie), das erklären will, warum an einem bestimmten Heiligtum, dessen Name ebenfalls erklärt wird (V. 14), Tieropfer und nicht mehr, wie offenbar früher, Menschen- bzw. Kinderopfer dargebracht werden. Als Grund dafür wird das Eingreifen des dort verehrten Gottes angegeben, der den zum Opfer bestimmten Knaben durch ein Tier ersetzen ließ (Auslösemotiv). Mit ziemlicher Sicherheit ist diese Motivschicht in einer vor- oder außerisraelitischen Überlieferung angesiedelt. Es könnte sich um einen Erzählstoff handeln, den ein oder mehrere israelitische Stämme in Kanaan, wahrscheinlich in der Umgebung des betreffenden Kultortes selbst, vorgefunden und im Laufe der Zeit israelitischem Traditionsgut assimiliert haben. Grund für die Einwanderung des Motivs der Ablehnung von Menschenopfern in die Vätertraditionen dürfte die Auseinandersetzung Israels mit dem Ritus von Menschenopferungen bei Nachbarstämmen und -völkern gewesen sein [3]. In der Textfassung von E wie der Endredaktion im Pentateuch wird dieses Motiv allerdings nicht mehr um seiner selbst willen erzählt; hier dient es vielmehr als Mittel, um den beispielhaften Glauben Abrahams zu veranschaulichen.

Auseinandersetzung Israels mit Menschenopferpraxis bei Nachbarvölkern

● Rettung des Kindes

Das Motiv von der Rettung des Kindes, das geopfert werden sollte. Dieses Motiv ist implizit schon in dem zuvor genannten Motivkomplex mit enthalten, ist aber offensichtlich im Lauf der Überlieferung stärker in den Vordergrund getreten. Eine Verselbständigung dieses Erzählinhaltes wurde möglich mit dem Nachlassen des Interesses für das bestimmte Heiligtum; und nun konnte die in der kultätiologischen Motivschicht schon angelegte Vater-Sohn-Beziehung, also die familiäre Konstellation, an Bedeutung gewinnen. Damit war auch die Voraussetzung für eine Anreicherung um eine weitere Erzählintention geschaffen.

Bedeutung der Vater-Sohn-Beziehung

● Exemplarische Bedeutung der alten Erzählmotive

Die Übernahme der alten Erzählmotive in die Vätertradition Israels [4], wodurch das erzählte Geschehen exemplarische Bedeutung für Israels Gottes- und Selbst-

schnitt an die Untersuchung von *R. Kilian* an. Dort ist Einblick zu erhalten in die Kontroverse bzgl. der Überlieferungsstadien von Gn 22 sowie ausführliche Literatur zu finden; auf weitere Literaturhinweise wird deshalb verzichtet.

[3] Obwohl es in Israel keine kultische Vorschrift gab, die Kinderopfer vorsah, bedeuteten sie doch eine Versuchung und kamen auch vor, vgl. Ri 11,30 ff; 4 Kge 16,3; Ez 16,20 f; für israelitische Kinderopfer an den Moloch war sogar die Todesstrafe vorgesehen, vgl. Lev 20,2—5. Die Weihe jeder männlichen Erstgeburt, auch der menschlichen, an Jahwe, sowie die Vorschrift, die Söhne durch ein Tier auszulösen (Ex 34,19—20), läßt erkennen, daß die in Gn 22 überlieferte, ursprünglich nichtisraelitische Problematik auch in Israels Gottesvorstellungen hineinspielte.

[4] Ob die Weiterbildung zu einer Familiengeschichte vor der Verbindung mit der Gestalt Abrahams erfolgte oder erst danach, ist umstritten; vgl. dazu *Kilian*, a. a. O. 123.

verständnis erlangen konnte. Den Beispielcharakter hat der Elohist durch seine Ausformung der Geschichte verliehen. Doch auch nach dem Elohisten wurde an der Geschichte noch weitergearbeitet: die Opferstätte wurde neu lokalisiert in Morija (V. 2), d. i. am Tempelberg in Jerusalem; und der Jahwe-Name wurde eingefügt (VV. 11 und 14)[5]. So wurde die Erzählung noch tiefer als schon bei E im Glauben Israels verankert.

2. Theologische Aussage

Nach dieser schematischen Skizzierung möglicher Überlieferungsstadien des Erzählstoffes von Gn 22 kann nun eine kurze Auslegung der theologischen Aussage der heutigen Textgestalt erfolgen. Sie kann sich hauptsächlich auf die Erzählversion von E stützen, soll aber auch die theologisch relevanten nachelohistischen Zusätze berücksichtigen[6].

Abraham als Beispiel des Glaubens

Dem Elohisten diente die alte Erzählung dazu, die Glaubensgröße des Stammvaters Abraham darzustellen, etwa im Sinne des Pauluswortes Rö 4, 11: „Abraham, der Vater aller Glaubenden". Die paradigmatische, ja geradezu pädagogische Bedeutung der Geschichte ist ihr in V. 1 als Motto vorangestellt. Damit ist von vornherein klar, daß es in der E-Erzählung nicht um die Opferdarbringung des Sohnes geht, sondern um die innere Einstellung und das Verhalten Abrahams. Abraham wird hier als Vorbild eines „gottesfürchtigen Mannes" (V. 12) gezeichnet.

Verzicht auf persönliche Zukunft . . .

Der Inhalt der Erprobung von Abrahams Glauben besteht in der Forderung Gottes, den Sohn, den er von Gott selbst erhalten hat, definitiv wieder herzugeben. Verlangt wird damit zum einen der Verzicht auf seine persönliche Zukunft. Denn für den Sohn gibt es keinen Ersatz, da Abraham und Sara alt sind. Folgt Abraham der Forderung Gottes, so muß er das, was für sein Leben — in einer patriarchalischen Familienstruktur — Sinn auch über den Tod hinaus heißt, selber zerstören, nämlich die Weitergabe von Besitz, Ansehen, Macht und das im Sohn verkörperte persönliche Glück (Isaak, ein Lachen, Gn 21, 6 E). Darüber hinaus jedoch wird Abraham sogar der Verzicht auf die Zukunft der Verheißungen Gottes abverlangt, für die der Sohn das Unterpfand ist. Insofern besteht die eigentliche Glaubensprobe für Abraham

. . . und auf die Erfüllung der Verheißungen Gottes

[5] „Morija" nach 2 Chr 3,1. Die Identifizierung des in der Erzählung handelnden Gottes mit Jahwe ist, geschichtlich betrachtet, für die Abrahamzeit ein Anachronismus; denn die Väter haben Jahwe noch nicht verehrt. Theologisch gesehen resultiert sie aus dem Verständnis Abrahams als Kollektiv-Person, in der Israel sein Verhältnis als Volk zu Jahwe vorgebildet sah.

[6] Diese bestehen in den in Anm. 5 erwähnten Veränderungen und den VV. 15—18; letztere können bei der Interpretation außer acht gelassen werden, da sie z. T. fast wörtliche Übereinstimmungen mit dem E-Text enthalten, z. T. Wiederaufnahme früherer Verheißungsworte sind, vgl. *Kilian*, a. a. O., 27 f.

in der Frage, ob Gott mit dem geforderten Sohn seine Verheißung zurücknimmt und sich damit selbst widerspricht. Wenn Abraham jetzt dennoch an seinem Glauben festhält, tut er es sozusagen gegen Gott selbst; sein Weg zur Opferung des Sohnes ist ein Weg in die Gottverlassenheit.

Abraham besteht diese, ihn in völliges Ungesichertsein stürzende Glaubensprüfung. Die innere Haltung des absoluten Vertrauens auf Gott veranschaulicht der Elohist durch das äußere Verhalten Abrahams. Bis auf das Gespräch mit dem Sohn über das fehlende Opfertier vollzieht Abraham schweigend den Befehl Gottes. In der Antwort auf die Frage des Sohnes: „Gott selbst wird für das Schaf zum Brandopfer sorgen" (V. 8) vertraut Abraham auf Gott gegen die von ihm erfahrene Widersprüchlichkeit Gottes. Er traut Gott gewissermaßen mehr, Größeres zu, als Gott selbst ihm von sich zu verstehen gibt.

Sinnvoller Widersinn

Das besagt in der konkreten Situation: Abraham hält es für möglich, daß der Widersinn der Opferung seines Sohnes sinnvoll ist, weil Gott sie von ihm fordert. Die minutiöse, den Vorgang dramatisierende Beschreibung der Opfervorbereitung (VV. 9—10) illustriert dann, daß Abraham innerlich das Opfer schon vollzogen hat. Daher kommt es, nach der Intention von E, auch nicht mehr auf den äußeren Vollzug des Opfers an. Gottes Eingreifen im letzten Augenblick (VV. 11—12) bestätigt Abraham, daß er sich recht verhalten, daß er die Glaubensprüfung bestanden hat. In diesem Zusammenhang hat die alte Namensätiologie auch noch einen guten Sinn: am Ort des Opfers „sieht Gott" auf Abraham, der an ihm nicht irre geworden ist.

Idealbild vom Verhältnis Israels zu seinem Gott

Betrachtet man die von E vorgeführte Glaubenshaltung Abrahams ein wenig kritisch, so zeigt sie deutlich idealtypische Züge. Diese Geschichte beschreibt nicht den historisch nachweisbaren Glauben des Stammvaters Israels. Sie demonstriert vielmehr dem historischen Volk Israel, wie sein Glaube als des erwählten Volkes aussehen müßte[7]. Der Elohist gibt seinem, selbst immer wieder in die Glaubenserprobung geratenen, darin aber versagenden Volk in Gn 22 einen Maßstab, an dem es seinen eigenen Glauben messen soll. Die Differenz zwischen dem an Abraham exemplifizierten und dem von Israel tatsächlich gelebten Glauben verleiht dem Erzählgeschehen einen utopischen Charakter in dem Sinne, daß hier ein Ideal-

[7] Vgl. *H. Werner*, Abraham. Der Erstling und Repräsentant Israels (Exempla Biblica Bd. 1), Göttingen 1965, 199, der wegen der Idealisierung der Gestalt Abrahams Gn 22 der literarischen Gattung „Legende" zuweist.

bild vom Verhältnis Israels zu seinem Gott entworfen wird, wie es sein sollte und könnte, wenn Israel sich ganz auf Gott einlassen würde.

Diese paradigmatische Erzählabsicht von E hat ein späterer Redaktor offensichtlich richtig erfaßt; denn er hat die Erzählung durch die Lokalisierung am Tempelberg und die Einfügung des Jahwenamens noch stärker im Glaubensbewußtsein des Volkes Israel verankert. Damit holt er das Geschehen aus der Vorzeit des Stammvaters in das im Tempel und im Namen Gottes verdichtete Zentrum israelitischer Gottesbegegnung; und er hat dabei offenbar keine Bedenken, Jahwe in die Nähe eines Gottes zu rücken, der einmal Kinderopfer verlangt hat.

Bewährung in extremer Lebenssituation

Als ein wichtiger Grund für die Einfügung eines so archaischen Erzählstoffes in die Abrahams- und damit auch in Israels Glaubenstradition läßt sich nunmehr das Interesse am Verhalten und speziell der Bewährung eines Menschen in einer extremen Lebenssituation erweisen. Das Extreme der Situation liegt dabei nach dem Verständnis der israelitischen Erzähler in der Glaubenskrise, d. h. es geht bei dem Erprobten um das Ganze seiner Existenz.

Mögliches Mißverständnis der Erzählung

Allerdings kann die Erzählung, bleibt man im Rahmen der hier versuchten Auslegung, zu einem schwerwiegenden Mißverständnis führen. Denn Gottes Forderung an Abraham muß als ambivalent erscheinen. Abraham erfährt sowohl den Befehl, den Sohn zu töten, als auch die Zurücknahme dieses Befehls als eine bedingungslos zu erfüllende Forderung. So entsteht die Gefahr, Gottes Handeln als Willkür und den Glauben des Menschen als ungeprüfte, kritiklose Unterwerfung unter eine von außen kommende Forderung aufzufassen. Darauf zielt die Erzählung zwar mit Sicherheit nicht ab. Aber erst die Erschließung einer noch tieferen Dimension der Erzählung, nämlich des auf psychischer Ebene abrollenden Geschehens, läßt die Ambivalenz im Bilde Gottes sich auflösen. Diese Dimension entstammt nicht den bewußten Erzählintentionen der Tradenten, sondern ist im Weitererzählen als unbewußt bleibender Untergrund mitgewachsen. Ihn gilt es nun, aufzudecken.

II. Tiefenpsychologische Auslegung: Motive der unbewußten Erzählintentionen

Sollen die unbewußten Intentionen der ineinander verwobenen Motivschichten gesucht werden, so ist im Geschehensablauf vor allem auf die Interaktion der auftretenden Personen zu achten. Diese signalisiert einen psychischen Prozeß in dem Subjekt, das die Erzählhandlung bestimmt; in Gn 22 ist das Abraham. Die Aktivitä-

ten Gottes wie die passive Rolle des Sohnes sind aus der Perspektive dieser Hauptfigur als Aktionskräfte der in der Tiefe seiner Psyche sich abspielenden Auseinandersetzung zu sehen. Gut zu erkennen sind die in das Erzählgeschehen durchscheinenden Tiefenvorgänge an der Funktion Isaaks als Objekt von Abrahams Verhalten; selbst im Gespräch fungiert der Sohn lediglich als Stichwortgeber für die Überlegungen des Vaters. Durch diese Konzeption der Isaak-Figur erhält die Handlung auf der Ebene der äußeren Realität einen Anstrich von Unwirklichkeit, wenn nicht gar — im völlig protestlosen Erleiden des Opferseins — von Unglaubwürdigkeit. Versteht man diese Züge der Erzählung aber als bildhafte Konkretion von innerpsychischen Vorgängen, so wird ihre sinnvolle Dynamik spürbar. Alle Erzählelemente haben symbolischen Wert, sind Chiffren für ein der äußeren Dramatik entsprechendes dramatisches inneres Geschehen in Abraham. Am Beispiel sieht das so aus: Das Gespräch mit Isaak ist Zeichen für das Hin- und Herbewegen von Gedanken und Gefühlen in Abraham, in dem die für ihn unausweichliche Entscheidung sich vorbereitet; die Verzögerungstaktik im Erzählen der Opfervorbereitung ermöglicht geradezu die Einfühlung des Hörers in das allmähliche Hervortreiben des Höhepunktes der Krise, auf dem sich Abrahams — nicht Isaaks — Schicksal entscheiden wird.

Ein psychischer Prozeß in Abraham

Zu fragen ist nun nach der Struktur und den Inhalten des in Abrahams Innenwelt sich vollziehenden Prozesses. Offensichtlich gerät Abraham in eine Krise, die ihn zu einer Neuorientierung seines Lebens drängt. Es ist die Krise des Menschen, der im Übergang steht von der Höhe voller Lebensentfaltung in das Stadium des Abstiegs bzw. Rückzugs aus der aktiven Gestaltung der Lebensumwelt; Abraham muß den Schritt vom Mannes- ins Greisenalter tun. Er erfährt sich dabei als unbedingt eingefordert von einem Anspruch aus der transzendenten, ihm unverfügbaren Dimension seines Lebens [8]. Ihm auszuweichen ist unmöglich; aber Abraham könnte sich dem Anspruch der Weiterentwicklung versagen und sich im bisherigen Lebensstatus festsetzen, was psychisch einer menschlichen Verkümmerung gleichkäme.

Notwendiger Schritt vom Mannes- zum Greisenalter

[8] Bei der Erschließung eines allgemein anthropologischen Gehalts der Erzählung, der auch heute noch vermittelbar sein soll, ist es konsequent, Gott als eine Dimension menschlicher Erfahrung auszulegen, die auch den Bedingungen psychischer Vorgänge unterliegt, wenn auch von diesen aus nicht völlig erfaßt werden kann. Es wird so vermieden, Gott als eine den Menschen nur von außen berührende Größe zu verstehen und ihn als anthropologisch belanglos beiseite schieben zu können.

Widersprüchliche Motivationen im Verhältnis Vater-Sohn

Inhaltlich bestimmt wird die Krise Abrahams durch das Verhältnis Vater-Sohn. Sie ist von ambivalentem Charakter, da sich in Abrahams psychischen Tendenzen widersprüchliche Motivationen verschränken. Verdeutlicht wird diese Ambivalenz in dem alten Motiv von der Opferung des Sohnes, das auf der psychischen Aussageebene auch im jetzigen Zusammenhang seine Funktion nicht verloren hat, sondern sogar das Zentralproblem verkörpert, mit dem Abraham ringt. Die erzählerische Gestaltung des Motivs von der Sohnesopferung läßt einen positiven und einen negativen Aspekt an Abrahams inneren Strebungen erkennen.

Selbstwerden durch Lösung vom Sohn

Positiv ist die von Abraham als unausweichlich erfahrene Forderung, sich radikal von seinem Sohn zu lösen, um in der Lebensphase, in die er eintreten muß, ganz er selber zu werden, um nicht selbst durch Stagnation oder gar Regression den psychischen Tod zu sterben. In diesem Sinn ist die Tötung des Kindes als ein psychisch notwendig zu vollziehender, symbolischer Akt zu verstehen [9]. Wir haben es hier mit einem in den Abrahamsgeschichten nicht nur punktuell, sondern durchgehend bewahrten Motiv zu tun, abzulesen z. B. an der auffallenden parallelen Formulierung des Verses 2 zur jahwistischen Verheißung an Abraham in Gn 12, 1. Beidemale wird Abraham zum Aufbruch aufgefordert, und zwar nahezu übereinstimmend mit den Worten: „Geh in das Land, bzw. zu dem Berg, das bzw. den ich dir noch zeigen werde." Die verschiedenen, in großem zeitlichem Abstand lebenden Bearbeiter haben hier eine erstaunlich einheitliche Deutung der Abraham-Gestalt gegeben, die offensichtlich allgemeingültige Grundmuster menschlicher Entwicklung im Auge hat. Beide Erzähler zeigen in Abraham einen Menschen, der sich lösen muß von dem, woran er bisher schicksalhaft gebunden war: in Gn 12 J sind es Land, Sippe, Vaterhaus, in Gn 22 E ist es der über alles geliebte, weil wider alle menschliche Voraussicht geschenkte Sohn. In beiden Fällen geht es um die Lösung aus vorgegebenen, nicht frei gewählten Bindungen. Von der Natur gegeben, sind sie zwar ein mächtiger Schutz für den Menschen und verleihen ihm Lebenssicherheit — an der Sippenordnung vorstaatlicher Sozialgebilde ist z. B. die Bedeutung des Sohnes für das Sippenhaupt ohne weiteres abzulesen. Aber solche naturhaften Bindungen

Parallelität zu Abrahams Exodus

Gefahr einer Fixierung auf naturhafte Bindungen

9 Vgl. *E. Fromm*, Die Herausforderung Gottes und des Menschen, Konstanz — Zürich 1970, 92, Anm. 1, der diese Forderung anschaulich dahin interpretiert, Abraham müsse die „Blutsbande zum Sohn ... durchschneiden".

sind auch die große Gefahr für den Menschen [10]. Bezieht er sein Leben lang den Wert seines Selbst allein oder vorwiegend aus ihnen, so verfehlt er den notwendigen Fortschritt in seiner Entwicklung. Es besteht für ihn die Gefahr, noch als erwachsener oder gar alter Mensch in einem Status der unbewußten Einheit mit den in den vorgegebenen Bindungen ihn umfangenden Kräften der Natur zu verharren. Das aber würde bewirken, daß der Mensch den Prozeß der Menschwerdung verweigert, daß er sich dem Risiko und den Schmerzen der Freiheit und des Selbstwerdens versagt. Das Motiv von der Bereitschaft Abrahams, seinen Sohn zu opfern, zeigt in seinem positiven Aspekt das Stadium dieses Prozesses an einem Menschen, der vom Scheitelpunkt seines Lebens, aus dem Vollbesitz der Macht und Aktivität den Schritt hinüber tun muß ins Alter und auf den Tod zu (vgl. Kap. 24 und 25). Der Ausgang der Geschichte beschreibt Abraham als den Menschen, der diesen Schritt bewußt und im Einverständnis vollzieht, indem er selbst die familiär-naturhafte Bindung an den Sohn durchtrennt. Für seine Selbstwerdung besagt das, er nimmt die Identifizierung mit dem Sohn zurück, aus der er bis dahin seinen Lebenssinn bezogen hat. Von nun an lebt er nicht mehr auf Kosten seines Kindes, das ihm Zukunft sicherte, sondern auf eigene Rechnung; das schließt den Verzicht darauf ein, das eigene begrenzte Maß an Leben über die individuelle Lebenskraft hinaus zu verlängern. Da Abraham den Schnitt innerlich definitiv getan hat, braucht er äußerlich nicht mehr zu geschehen: die Opferung des Sohnes findet daher nicht statt [11].

Lebenssinn im eigenen Alter

Der negative Aspekt des Tötungsmotivs ergibt sich aus noch tiefer im Unbewußten wurzelnden Spannungselementen. Thesenhaft formuliert ist es der Wunsch Abrahams, den Sohn zu töten, um beim Übergang in den Lebensabschnitt des Alterns und Sterbens in den eigenen Lebensmöglichkeiten nicht geschmälert zu werden. Würde Abraham diesen inneren Drang befriedigen, so bedeutete das eine Verselbständigung seiner psychischen Schattenseite, die sich desintegrativ auswirken müßte. Ein Befolgen des als inneren Befehl Erfahrenen würde ihn sich selbst verfehlen lassen; deshalb muß er den Wunsch, den Sohn zu töten, überwinden. In dieser, dem

Negativer Aspekt des Tötungsmotivs:

Tötungswunsch als Verselbständigung der psychischen Schattenseite

[10] Für Gn 12,1—3 ist dieser Aspekt von der Verfasserin ausführlich erörtert in Diakonia 6 (1975) 366 ff.
[11] Im Blick auf den Sohn besagt die positive Konfliktbewältigung durch den Vater, daß Isaak freigegeben wird in sein eigenes Leben, frei von der Vorherrschaft des Vaters; vgl. Kap. 24: Beginn der eigenen Familiengründung durch den Sohn.

ersten, positiven Aspekt zuwiderlaufenden Tendenz liegt das Ambivalente des Motivs von der Opferung des Sohnes.

Zum Verständnis des negativen Aspekts kann die Frage weiterhelfen, warum zur Darstellung der Entwicklungskrise Abrahams überhaupt das Motiv des Kinderopfers gewählt wurde. Es läßt sich darauf zwar einfach antworten: die Tötung des Kindes durchschneidet das naturhafte Band zu ihm endgültig und ermöglicht daher am besten die Lösung von ihm. Für das innerpsychische Geschehen stimmt das aber nicht; denn die psychische Bindung läßt sich nicht einfach durch die Beseitigung des Bezugsobjektes aufheben; man denke nur an die oft über viele Jahre hinweg erhaltene Bindung von Menschen an nahestehende Gestorbene. Zu einer überzeugenderen Antwort kann die allgemeiner gestellte Frage führen: Wie kommt es überhaupt in verschiedenen Menschheitskulturen zu Kinderopfern? Auf den engeren Bereich Israels bezogen, der uns hier interessiert, lautet dieselbe Frage: Warum waren die Kinderopfer, die in der kanaanäischen Umgebung Israels dargebracht wurden, für dieses Volk eine Gefahr und Versuchung, obwohl seine Gottesvorstellung einer solchen Sitte strikt widersprach? Die Kinderopfer stellten offenbar auch für Israel ein solches Problem dar, daß sogar eine außerisraelitische Überlieferung auf den Stammvater übertragen und an diesem das Problem zu bewältigen versucht wurde [12].

Das Problem der Kinderopfer

Der Versuch einer Antwort auf die Frage hat wiederum auszugehen von der psychischen Valenz der Vater-Sohn-Beziehung. Abraham wird dargestellt als tatsächlich entschlossen, den Sohn zu töten. Nach den heute möglichen Kenntnissen über die unbewußten Triebkräfte der menschlichen Seele ist eine solche Tat bzw. die Entschlossenheit zu ihr nur möglich durch Aktivierung aggressiver Energien. Daher handelt die Erzählung nicht nur von der starken naturhaften Bindung Abrahams an den Sohn, sondern auch von der Kehr- und Schattenseite der Vaterliebe. Abraham hatte den Sohn zwar ersehnt als die Möglichkeit des eigenen Weiterlebens in die Zukunft hinein, was in einer sippenrechtlich organisierten Gesellschaft eben nur durch Nachkommenschaft möglich

Aktivierung aggressiver Energien ...

[12] Diesem Problem geht m. W. die historisch-kritische Exegese nie nach, sondern sie begnügt sich damit, das Ergebnis der Auseinandersetzung festzustellen, nämlich: die Ablehnung von Kinderopfern in Israel erweist die Überlegenheit und Einzigartigkeit Jahwes gegenüber den anderen Göttern des alten Orients. Mit dieser Selbstbeschränkung in der Auslegung verbaut man sich aber den Zugang zu der tiefsten Schicht des Problems, das ein allgemein-menschliches ist, mit dem Israel sich jedoch aus seinem spezifischen Gottesglauben heraus auseinandergesetzt hat.

ist [13]. Der Sohn war auch der Verheißungsträger und insofern der Garant für die Wahrheit der Gottesbeziehung Abrahams, für den Sinn dessen, was er geglaubt, worauf er sein Leben gegründet hatte. Derselbe Sohn ist aber nicht nur das Unterpfand seiner Lebenserfüllung, sondern zugleich die Infragestellung Abrahams; denn der die folgende Generation repräsentierende Sohn macht Abraham zu der auf den Tod zugehenden Generation (vgl. Kap. 23 und 25: Saras und Abrahams Tod). Darüber hinaus hat Abraham mit dem heranwachsenden Sohn seine Funktion als Träger der Verheißung erfüllt; d. h. der Sohn vermittelt nun der Familie ihre Gottesbeziehung und damit den Sinn ihres Lebens. Für den Vater bedeutet das, er muß akzeptieren, daß er die Schwelle zum Alter überschritten hat. Der Konflikt, in dem Abraham in Gn 22 gezeigt wird, stellt daher eine Reifungskrise dar. Diese äußert sich in der Entschlossenheit, den Sohn zu töten und so den erreichten Lebensstatus zu bewahren. Die Absicht der Sohnestötung stellt in tiefenpsychologischer Betrachtung die Kehrseite des sogenannten Ödipus-Komplexes dar [14]: der Sohn ist in jeder Hinsicht zum Rivalen des Vaters geworden; und in diesem regt sich mit Macht der Trieb, den Konkurrenten zu beseitigen.

... gegen den die folgende Generation repräsentierenden Sohn und Rivalen

So ist Abraham in der Erzählung mit seinem Schatten konfrontiert, mit den bösen, zerstörerischen Kräften in ihm selbst. Das Ergebnis dieser Auseinandersetzung muß erweisen, ob Abraham aus dem Konflikt mit dem Sohn die Flucht in die Illusion antritt, indem er die Macht, die er noch besitzt, einsetzt, um dem Sohn sein Recht auf eine eigenständige Existenz zu nehmen — auf der äußeren Handlungsebene — ihn zu töten. Hier geht es für Abraham ums Ganze, denn er erfährt ja die innere Forderung, den Sohn zu töten, als einen Anspruch Gottes an ihn. Gott hat für ihn offensichtlich auch eine zerstörerische, eine dämonische Seite.

Versuchung zum Mißbrauch der Macht

Der Schluß der Geschichte zeigt dann aber Abraham als den, der den Konflikt im Sinne einer menschlichen Reifung gelöst hat. Daß er den Sohn nicht tötet, bedeutet, es ist ihm gelungen, die Verselbständigung seines Schat-

Konfliktlösung: Abrahams menschliche Reifung durch Integration seines Schattens ...

[13] Vgl. Gn 15 E: Abrahams Klage, sein Knecht werde ihn beerben; Gn 16 J: Der Sohn der Magd wird als eigener Sohn angenommen.
[14] Angeregt ist die folgende Deutung durch *D. Bakan*, Das Opfer im Buch Hiob, in: Psychoanalytische Interpretationen biblischer Texte, hrsg. von *Y. Spiegel*, München 1972, 152 ff., der einen inneren Zusammenhang konstatiert zwischen Gn 22 und dem Hiobbuch. Seine These von der Bearbeitung des kindesmörderischen Triebs in diesen Traditionen bleibt in den ausgeführten Details m. E. zu sehr einem geschlossenen psychoanalytischen Erklärungsschema verhaftet und geht zu wenig von der viele Motivschichten enthaltenden Erzählgestalt aus.

tens zu verhindern. Er hat ihn vielmehr in seine Person integriert. Motor für diesen Prozeß ist die Erfahrung, daß Gott, daß der oder das Unverfügbare, das den Menschen unbedingt Fordernde nicht lebenzerstörend, wie Abraham gemeint hatte, sondern lebensfreundlich und lebengewährend ist. Das schließt auch die Erkenntnis ein, daß die Infragestellung des persönlichen Selbstwertes, wie Abraham sie im Konflikt mit dem Sohn erlebt hatte, nicht überwunden bzw. kompensiert werden kann mittels aggressiv-destruktiver Kräfte. Abraham löst vielmehr den Konflikt, indem er hinter den Sohn zurücktritt, indem er ja sagt zu dem *ihm* noch zugemessenen Anteil am Leben, der gekennzeichnet sein wird durch Verminderung von Macht und Einfluß auf die Familiengeschicke, die in der Sippenordnung identisch sind mit denen der gesellschaftlichen Öffentlichkeit. Abraham geht aus der Krise auch als der hervor, der in der Anerkennung seiner Lebensgrenze die alle Grenzen sprengende Erfahrung macht, dem Unbegrenzten begegnet zu sein. So hat sich Abraham in der Erprobung als ein „gottesfürchtiger Mann" erwiesen; und die alte Namensätiologie hat in diesem Zusammenhang auch in der auf Abraham übertragenen Geschichte ihren Sinn behalten: alles hat sich abgespielt auf dem Berge, auf dem Gott „sieht" und „sich sehen läßt" [15].

... in der Erkenntnis der Menschenfreundlichkeit Gottes

III. Didaktische Hinweise

Ausgangspunkt für eine heutige Vermittlung der Erzählaussagen von Gn 22 ist die Frage ihrer Übertragbarkeit aus einer patriarchalisch-hierarchischen Kultur in eine demokratisch strukturierte Gesellschaft und in das dieser Struktur zugrundeliegende Selbstverständnis von der grundsätzlichen Gleichheit, nicht Unter- und Überordnung, aller Menschen.

Im folgenden werden einige übertragbare Aspekte der Erzählaussage sowie ihre didaktischen Anwendungsbereiche skizziert.

1. Probleme interpersoneller Beziehungen

Relevant ist der anthropologische Ertrag der Erzählung auch heute noch im individuellen Bereich. Aus der Generationenfolge resultieren in jeder, nach welchem Prin-

15 Das Thema „Vater—Sohn" ist in Gn 22 nicht singulär, sondern wird im AT häufig abgehandelt, und zwar durchweg als Frage nach dem Ort des Menschen zwischen Werden und Vergehen, zwischen Selbstversicherung und In-Frage-Gestelltwerden. Einige Beispiele für die Vater-Sohn-Problematik aus den Vätergeschichten: Isaak — Esau/Jakob; Jakob und seine Söhne mit dem bevorzugten Joseph; aus den historischen Traditionen: Saul — David, obwohl nicht leiblich Vater und Sohn, wird die Rivalität bis ins Extrem ausgelebt; David — Absalom; die Festlegung der Nachfolge Davids durch Salomo. Offensichtlich handelt es sich bei diesem Thema um ein für Israel zentrales Problem, was vor dem Hintergrund einer patriarchalischen Lebensordnung verständlich wird, aber eben doch auch allgemein menschlich gültige Aspekte enthält.

zip auch immer strukturierten Kultur und Gesellschaft Probleme interpersoneller Beziehungen. Dabei kann die für eine patriarchalische Gesellschaft besonders gewichtige Vater-Sohn-Problematik erweitert gesehen werden auf die Eltern — Kind-Problematik allgemein sowie auf Konflikte, die sich aus dem Verhältnis von Macht-Besitzenden und von diesen Abhängigen ergeben. In solchen Beziehungsgeflechten stellt sich immer die Frage der „Herrschaftsablösung", des Aufgebens von Macht und Einfluß für die Generation, die sich jeweils an der Schwelle zum Alter befindet und der aus diesem zunächst biologischen Faktum die Aufgabe der Neudefinition des eigenen veränderten bzw. zu verändernden Stellenwertes im sozialen Gefüge zuwächst. Das bedeutet für den einzelnen zugleich die Aufgabe zur Abrundung der eigenen Existenz, die ohne Zurücknahme von nach außen gerichteten Handlungsimpulsen zugunsten innerpsychischer Problembewältigung wohl nicht zu erfüllen ist. Die in dieser Phase der Entwicklung vorherrschende psychische Thematik tendiert darauf, den Lebenssinn weniger aus aktiver Weltgestaltung als vielmehr aus der Umkehr ins eigene Innere zu gewinnen. Der Versuch des Festhaltens an Macht und daran gekoppelter gesellschaftlicher Bedeutung aus Angst vor Verlust des Sinnes für die eigene Existenz würde solches notwendige Zu-sich-selbst-Kommen verhindern. Es wäre genau die Versuchung, der Abraham ausgesetzt ist.

Eltern — Kinder

Macht-Besitzende — Abhängige

„Herrschaftsablösung" und Umkehr ins eigene Innere

Einsicht in das Vorübergehende alles Gemachten — Offenheit für Transzendenz

Die Situation des Übergangs, wie sie an Abraham veranschaulicht ist, kann für Menschen in der beschriebenen Lebensphase erfahrungsmäßig das Moment des Vorübergehens alles menschlich Geschaffenen, das Sekundäre des „Produzierten" in den Vordergrund treten lassen. Damit ist die Chance einer besonderen Offenheit gegeben für die Frage nach dem Dauernden, nach dem das „Gemachte" transzendierenden Sinn. So wie an Abraham exemplifiziert ist, daß der Verzicht auf aggressiv eingesetzte Macht Gott erfahrbar machen kann, so können Glaube, Religion, Transzendenzbezug in dieser späten Lebensphase eine erhöhte Bedeutung erlangen.

2. Relevanz für den gesellschaftlichen Bereich

In gewisser Weise sind die unter 1 genannten anthropologischen Aussagen von Gn 22 auch für den gesellschaftlichen Bereich relevant. Hierbei geht es dann um Strukturen, in denen Macht sich perpetuiert. Es wäre zu fragen, ob solche Strukturen mit Recht festgehalten werden, weil sie — z. B. im Raum der Kirche, aber Analoges ist auch im politischen Bereich zu denken — als die einzig sinnstiftenden, Heil und Glück vermittelnden ausgege-

ben werden. In Gn 22 hat in jahrhundertelanger Überlieferung die Erfahrung Gestalt gewonnen, daß Heil, als Begegnung mit Gott und zugleich Finden des Lebenssinns, nicht einfachhin in traditionellen Vorstellungen gefunden wird. In der Geschichte vom vermeintlich geforderten Kinderopfer hat Israel sich selbst konfrontiert gesehen mit den Strukturen religiösen Lebens in seiner Umwelt; es hat diese verneint und selbst andere aufgebaut, in denen Opfer von Menschen zu einem sogenannten höheren Zweck keinen Platz hatten. Übertragen auf institutionalisierte Strukturen in unserer Welt müßten diese also an dem Kriterium gemessen werden, ob sie für sinnvolles menschliches Leben hinderlich oder förderlich sind.

Kriterium für Machtstrukturen: Förderung menschlichen Lebens

3. Bedeutung für die Glaubensverkündigung

Derselbe Gedanke kann, in Form der Gottesvorstellung, wie sie in Gn 22 entwickelt ist, für die Glaubensverkündigung heute eine wichtige Rolle spielen. In der Erzählung ist mit Bezug auf Israel die grundlegende Aussage gemacht, daß seine Vorstellung von Gott sich gewandelt hat, exemplarisch verdeutlicht an Abrahams Erkenntniszuwachs über Gott. Die Erzählung beschreibt das Ringen um die Frage, ob das Bild des Gottes Israels auch den Menschen bedrohende Kräfte einschließt, ob von Gott auch zerstörerisches Wirken ausgeht. Ergebnis dieses Ringens ist die Einsicht, daß Gott grundsätzlich ein Gott des Lebens ist, auch dort, wo er dem Menschen als einer erscheint, der den Tod fordert. Dabei ist Leben nicht nur im physischen Sinn gemeint, sondern in der umfassenderen Weise zu verstehen, wie sie an der Geschichte von Abrahams Selbstwerden konkretisiert ist, als eigenverantwortliche Entfaltung der menschlichen Fähigkeit, die personale Identität zu gewinnen. In diesem Sinn hat das Gottesbild von Gn 22 humane Züge. Was in der Erzählung an Zerstörerischem zum Zuge kommt, ließ sich als aus den chaotischen Tiefen der menschlichen Seele aufsteigend erweisen. Gott dagegen stellt sich in dem in Abraham sich vollziehenden Klärungsprozeß als die Macht heraus, die, u. U. mehr als der Mensch selbst, Anwalt des Menschen ist.

Wandel der Gottesvorstellung: der Gott des Lebens ...

... als Anwalt der Menschen

Reifer Glaube und vollmenschliches Reifen

Das Charakteristische von Gn 22 als Glaubensgeschichte liegt in der Gestaltung des Motivs, daß die Gottesvorstellungen einbezogen sind in die Prozesse der Wandlung im Laufe eines Menschenlebens, wie auch der Entwicklungsprozesse einer Glaubensgemeinschaft. Das bedeutet, daß ein reifer, und d. h. ein vollmenschlicher Glaube nur dort möglich ist, wo menschliches Reifen gelingt. Dieser Aspekt ist für die Vermittlung des Aussagegehalts der

Erzählung an Christen wohl der wichtigste. Er kann m. E. aber nur dann überzeugend dargeboten werden, wenn auch die anthropologische Tiefendimension der Geschichte erschlossen wird.

4. Adressaten

Als Adressatenkreis einer Vermittlung des anthropologischen Gehalts von Gn 22 kommen sowohl Erwachsene jeden Lebensalters als auch Jugendliche in Frage. Die Erzählung kann behandelt werden sowohl in Predigt und Katechese als auch in der Erwachsenenbildungsarbeit und im Religionsunterricht mit älteren Schülern. Dabei ist jedoch darauf zu achten, daß die Geschichte sachgerecht immer nur aus der Sicht der Gestalt Abrahams — und nicht Isaaks — ausgelegt werden kann.

Menschen in krisenhaften Lebensphasen

Daher ist die Vermittlung ihrer heute noch gültigen Aussage an Menschen in Lebensphasen und krisenhaften Situationen, die der, in der Abraham vorgestellt wird, vergleichbar sind, am leichtesten; also an Menschen, denen das Problem des Sich-Lösens aus Macht- und Autoritätspositionen, gemäß der vorrangigen Thematik ihrer psychisch-sozialen Entwicklungsphase, zu bewältigen aufgegeben ist. Da dieses Problem sich aber wohl stets definiert und konkretisiert in Korrelation zu, wenn nicht gar in Auseinandersetzung mit Menschen in Lebensphasen, von denen die aktive Handhabung von Macht und Einflußnahme zur Gestaltung der Außenrealität verlangt wird oder die sich auf diese vorbereiten, hat die Erzählung auch Aussagekraft für jüngere Menschen. Nur wird für sie eine andere Akzentuierung erfolgen müssen. Jugendliche z. B., die dazu neigen, den menschlichen Wert ihres eigenen Entwicklungsstatus zu verabsolutieren, könnten an der Geschichte von Abraham die Relativität und Komplementarität aller Lebensphasen erfassen. Und wenn die an der Gestalt Abrahams exemplifizierte Lebensproblematik wegen der fehlenden Erfahrungsbasis in diesem Alter auch nicht durch Einfühlung begriffen werden kann, so kann sie doch in das eigene Lebenskonzept — für die noch ausstehenden Entwicklungsphasen antizipierend, für die gegenwärtig gelebte korrigierend — mit einbezogen werden.

Jüngere Menschen lernen die Relativität aller Lebensphasen ...

... und das Verständnis für Krisen und Konflikte auch der älteren Menschen

Ein weiterer Gewinn wäre ein wachsendes Verständnis der Jüngeren dafür, daß auch die Älteren in Lebenskrisen geraten können und daß sie eine, meist schmerzhafte, aber für ihre Lebensphase notwendige Reifungsarbeit zu leisten haben. Konflikte zwischen Menschen verschiedener Lebensphasen, z. B. in der Familie, werden dadurch zwar kaum an Härte verlieren; doch könnte durch die beschriebenen Einsichten auf beiden Seiten

evtl. eine größere Toleranz in dem Sinn ermöglicht werden, daß beim Austragen des Konflikts nicht der Kampf um erworbene bzw. zu erwerbende Positionen dominiert, sondern die Bewältigung der beiderseits hier und jetzt aufgegebenen Lebensproblematik; das wird im allgemeinen weniger eine Behauptung der eigenen Position als vielmehr deren Wandlung verlangen.

Die fragmentarischen Hinweise zur Erarbeitung von Gn 22 sollen exemplarisch verdeutlichen, daß mit Hilfe tiefenpsychologischer Auslegungsmethoden eine auch heute noch gültige anthropologische Aussage solch alter Traditionen erschlossen werden kann, allerdings nicht unter Beiseitelassen herkömmlicher exegetischer Methoden. Die wenigen Hinweise lassen vielleicht auch erkennen, daß ein solch alter Text von recht verschiedenen didaktischen Ausgangspositionen her angegangen und zum Sprechen gebracht werden kann. Welche im konkreten Fall zu wählen ist, wird nach der jeweiligen Vermittlungssituation und dem Adressatenkreis zu entscheiden sein.

Heinrich Jürgens

Kursbegleitung in der kirchlichen Fortbildungsarbeit — ein Anliegen aller?

Optimale Nutzung der Zeit — nur ein Anliegen weniger? Ist „Kursbegleitung" nicht ein so spezielles Thema, daß man es kaum in einer vornehmlich für die Praxis bestimmten Zeitschrift behandeln sollte? Wer wird einen solchen Beitrag überhaupt lesen, da es nicht einmal Interessenten für diesen bisher offenbar wenig attraktiven Beruf gibt? Aber anders herum gefragt: Wünscht nicht jeder Teilnehmer an Fortbildungsvorgängen — ob es sich nun um theologische Tage oder ganze Fortbildungswochen, ob es sich um Praktiker oder Referenten handelt —, daß die dafür aufgewendete Zeit möglichst gut ausgenutzt wird? Kann man dies aber von jeder Gruppe und von jedem Referenten ohne weiteres erwarten, oder gibt es nicht immer wieder Frustrationen, Leerläufe, zu geringen und zu wenig nachhaltigen Erfolg? Hier setzt nun die Aufgabe der Kursbegleitung ein, wie sie im nachfolgenden Beitrag beschrieben wird. Ob eine gute Kursbegleitung (und damit auch die Förderung dieses Berufes) nicht doch ein „Anliegen aller" sein müßte? — Ein Praxisbericht vom selben Autor über einen Vierwochenkurs findet sich Seite 271. *red*

Den ersten Anstoß zu diesem Artikel gab eine jüngst gemachte Erfahrung: Wir suchen für unser Institut* einen Mitarbeiter, der sich gerade auch der Kursbegleitung widmet — und finden keinen.

Das ist nun zunächst unser Problem (das sich in ähnlicher Weise aber auch anderen Fortbildungsinstituten stellt); es wird aber bald auch zum unmittelbaren Problem für die Teilnehmer unserer Kurse und ähnlich für alle, denen ihre eigene Fortbildung — wenigstens soweit sie auf Tagungen, in Kursen und dgl. geschieht — oder denen die kirchliche Fortbildungsarbeit als Referenten, Beauftragtem, Mitglied des Priesterrates usw. ein Anliegen ist. Es kann also keinem egal sein, ob es in der kirchlichen Fortbildungsarbeit Kursbegleiter gibt und wie sie sich verstehen.

These: erhöhte Wirksamkeit durch bessere Aneignung

Ich stelle die These auf: Recht praktizierte Kursbegleitung würde die Wirksamkeit und den Nutzen der kirchlichen Fortbildungsarbeit ohne übertriebenen Aufwand merklich erhöhen, und zwar besonders in Richtung auf bessere persönliche Aneignung, Veränderungen im Verhalten oder tiefere Verankerung von Haltungen hin.

Was ist ein „Kursbegleiter"?

Rein äußerlich gesehen ist ein Kursbegleiter jemand, der bei einem Kurs durchgehend dabei ist, aber nicht als bloßer Teilnehmer, auch nicht als Referent, der Inhalte vermittelt, sondern in einer unterstützenden, dreifachen Funktion.

1. Funktion: Synthese der Ziele

Der Kursbegleiter muß die Synthese der verschiedenen Dimensionen aller pastoralen Fortbildungsziele im Auge behalten.

Jedes pastorale Handeln muß folgenden Dimensionen gerecht werden:

— es muß sachgemäß sein;
— es muß die Merkmale der Sendung der Kirche aufweisen, d. h. es muß „evangelisch" und „menschlich" sein;
— es muß von der gläubigen, durch Taufe/Firmung (und evtl. Diakonats-/Priesterweihe) bestimmten Existenz des Handelnden getragen bzw. in sie integriert sein.

Dementsprechend muß pastorale Fortbildung, deren Ziel ja die Befähigung zu oder die Verbesserung von pastoralem Handeln ist, die Dimensionen im Auge

* Der Verfasser ist Mitglied im Leitungsteam des Theologisch-Pastoralen Instituts für berufsbegleitende Bildung in Mainz, das von den Diözesen Freiburg, Fulda, Limburg, Mainz, Rottenburg und Trier getragen wird. Das Institut führt vier- und einwöchige Fortbildungskurse für Priester und andere Mitarbeiter im pastoralen Dienst durch. Diese Ausführungen beziehen sich vor allem auf Kurse mit einer Dauer von einer Woche und darüber.

behalten und versuchen, sie im Handlungsträger zu einer Einheit werden zu lassen.

Ein Beispiel: Bei einer Predigt verlangt man mit Recht, daß sie inhaltlich sachgemäß ist, das heißt, daß sie die Frohe Botschaft wahrheitsgemäß und unverkürzt wiedergibt. Ferner müssen das Auftreten und die Redeweise des Predigers das Gepräge des Evangeliums (Liebe, Freude, Ernsthaftigkeit u. ä.) tragen, aber auch dem Verständnishorizont der Hörer angemessen sein; sonst geschieht nicht wirklich „Mitteilung der Frohen Botschaft Gottes". Schließlich ist aber entscheidend, daß der Prediger von dem, was er verkündet, im Innersten erfüllt ist und es, so gut er nur vermag, selber lebt.

Bei einen homiletischen Fortbildungskurs kann zwar der Akzent auf *einem* der drei genannten Gebiete liegen, doch wird man immer versuchen müssen, die beiden anderen miteinzubeziehen.

In diesem Zusammenhang ist es vielleicht gut, ein Bedenken anzusprechen, das bei manchen Verantwortlichen in der Kirche gegenüber der augenblicklichen Fortbildungsarbeit besteht: daß nämlich zuviel Wert auf den „funktionalen" Aspekt der pastoralen Arbeit gelegt werde, etwa in Gruppendynamik, Gesprächsführung oder soziologischen Überlegungen, unter Vernachlässigung des Zentralen, nämlich des Glaubens und der theologischen Sicht. Man wendet sich gegen eine isolierte Beschäftigung mit funktionalen, gemeinschaftlichen oder spirituellen Aspekten und verlangt eine Synthese.

Diese Synthese wird — wenn ich recht sehe — nicht in einem Zusammensetzen von zunächst getrennten und verschiedenartigen Elementen im zeitlichen Nacheinander gesehen, sondern in einem diese Synthese lebendig vollziehenden Umgang mit den Elementen. Demgegenüber hoffen manche, es würden sich funktionale Inhalte wie Umgang mit Gruppen und Gruppenprozessen, Erlernen von Planungstechniken und ähnliches vielleicht als überflüssig erweisen, wenn man sich nur hinreichend mit theologischen Problemen auseinandersetzt.

Wir können die Frage, wie eine solche Synthese in der Fortbildung zu erreichen sei, hier offen lassen. Sicher aber würde man die Referenten eines Kurses überfordern, wollte man von ihnen verlangen, die Synthese selber und allein leisten zu wollen. Vielmehr muß schon bei der Planung darauf geachtet werden, ebenso während des Kurses, unter Beachtung der persönlichen Eigenarten und der Problemlage der Kursteilnehmer. Auch sollte der ganze Rahmen des Kurses einbezogen werden.

Es ist m. E. Aufgabe des Kursbegleiters, immer wieder den Versuch zu machen, zu dieser Synthese hinzuführen und Anregungen einzubringen, die sie anzielen. Sie ist sonst zu sehr dem Zufall anheimgegeben.

2. Funktion: Synthese der Bedürfnisse und der sachlichen Erfordernisse

Der Kursbegleiter muß die Bedürfnisse der einzelnen Teilnehmer, der Referenten, der Kursgemeinschaft und die Erfordernisse der Thematik in ausgewogener Weise zur Geltung kommen lassen.

Engagiertes, zu persönlicher Aneignung führendes Lernen ist nur möglich, wenn die Anliegen der einzelnen Teilnehmer ausgesprochen und einbezogen werden können. Das setzt voraus, daß in der Kursgemeinschaft eine offene und einander annehmende Atmosphäre entstanden ist. Auf der anderen Seite hat auch der jeweilige Referent das Bedürfnis, angenommen zu sein und sich in genügendem Maße artikulieren zu können. Schließlich verlangt das Thema selber eine angemessene Methode und einen entsprechenden Arbeitsaufwand. Diese verschiedenen Bedürfnisse und Erfordernisse geraten immer wieder in Widerstreit.

Es bedarf einiger Geschicklichkeit vonseiten des Kursbegleiters, allen eine optimale (nicht maximale) Berücksichtigung zu sichern. Es braucht auch meist einige Zeit, bis sich die Teilnehmer Verhaltensweisen zu eigen gemacht haben, welche eine Balance der unterschiedlichen Bedürfnisse ermöglichen. Doch lohnt sich in der Regel dieser Zeitaufwand, weil auf diese Weise wichtige Voraussetzungen für Kooperation eingeübt werden.

3. Funktion: Sicherung der Kontinuität

Der Kursbegleiter muß schließlich die Kontinuität und Kohärenz der Kurselemente sichern.

Die verschiedenen Referenten eines Kurses kommen häufig aus ganz unterschiedlichen geistigen Welten, und ihre Terminologie weicht oft stark voneinander ab. So gibt es immer wieder „Brüche" im Kursverlauf. Außerdem wünschen die Teilnehmer meistens, daß die übrigen Kurselemente wie Eucharistiefeiern, Meditationsangebote, geistliche Gespräche und ähnliches sich organisch in die Kursthematik und das Kursgeschehen einfügen. Der Kursbegleiter muß da immer wieder Brücken schlagen und die Elemente zueinander in Beziehung bringen.

Der Kursbegleiter hat die eben skizzierten Aufgaben nicht immer in eigener Person durchzuführen. Seine Aufgabe ist vielmehr, durch entsprechende Hinweise und Anregungen sie den Kursteilnehmern bewußt werden zu lassen, so daß sie selber sich darum bemühen oder zumindest für entsprechende Angebote offen sind. Der Kursbegleiter soll ermöglichen und, im guten Sinne, erregen.

Zufriedenheit über Kurse — auch ohne Kursbegleitung?

Nun gibt es aber ganz offensichtlich und gab es auch bisher schon viele Kurse, die ohne eine solch ausgeklügelte Kursbegleitung stattfanden und dennoch von den Teilnehmern als gut und sehr zufriedenstellend erlebt wurden. Die Befriedigung von Kursteilnehmern ist jedoch bisweilen ein trügerischer Maßstab: Mancher Referent (wie mancher Prediger) wird sehr bestaunt wegen seiner Fachkenntnisse, und die Hörer sind zufrieden — sofern er ihnen ihre Meinung bestätigt hat. Aber die Teilnehmer haben weder gelernt, ihre eigene Überzeugung zu formulieren und von ihr vor anderen Rechenschaft zu geben — und sie bemerken dieses Manko oft gar nicht —, noch haben sie begonnen, sich mit Neuem echt auseinanderzusetzen.

Der Weg zum Selber-Machen ist schwieriger, weil man Fehler macht, sie verbessern muß, als dumm dasteht usw. Doch *nach* der Durststrecke ist eine viel tiefer reichende Zufriedenheit möglich, die nicht auf Sand gebaut ist. Der Kursbegleiter hat Sachwalter des Selber-Lernens zu sein.

Aus der gegebenen Aufgabenumschreibung eines Kursbegleiters wird wohl deutlich geworden sein, daß seine Aufgaben nicht den Referenten angelastet werden können, so sehr deren Mitwirkung entscheidend wichtig ist.

Das Bisherige zusammenfassend, könnte man folgendermaßen formulieren:

Die spezifische Aufgabe des Kursbegleiters ist es, Sachwalter der Ausgewogenheit und Synthese aller Elemente eines Kurses zu sein:

— der Teilnehmer, Referenten und ihrer Beziehungen untereinander;
— der Ziele, Themen, Methoden und sonstigen Umstände des Kurses;
— der entscheidenden Quelle und Mitte, der Rückbeziehung des Ganzen auf Gott.

So gesehen und geübt, ist Kursbegleitung eine sehr lebendige, ganzmenschlich anfordernde Arbeit. Man muß aber auch sehen, daß die Erreichung dieses Zieles nicht nur vom Kursbegleiter abhängt und auch unter günstigsten Umständen kaum je hundertprozentig zu erreichen ist.

Warum zu wenig Kursbegleiter?

Warum will aber fast niemand eine so nützliche Arbeit als Beruf übernehmen? Neben der Unkenntnis über die Aufgaben eines Kursbegleiters gibt es noch folgende Gründe:

Ungeklärte Laufbahn

Das Image des Kursbegleiters ist weitgehend ungeklärt und seine Laufbahn noch nicht geregelt. Beides gilt üb-

rigens wohl für alle im Fortbildungssektor hauptberuflich Tätigen. Wer sich im Augenblick hier engagiert, muß und kann seine Laufbahn ein gut Stück selber gestalten. Das hat auch seinen Reiz; die Dinge sind noch beweglich und formbar. Außerdem lassen sich die in dieser Arbeit erworbenen Kenntnisse und Erfahrungen auch in viele andere Gebiete einbringen.

Überbewertung der Fachkenntnisse

An der Fortbildungsarbeit Interessierte aus dem Bereich der Universität möchten in der Regel ihre Fachkenntnisse als Referenten verwerten und nicht zuviel Zeit in reine Kursbegleitung investieren. Sie würden sich lieber Dozenten-Teams, die in der Fortbildung tätig sind, anschließen — wenn es welche gäbe.

Lange Abwesenheit von zu Hause

Dort, wo kein festes Tagungshaus zur Verfügung steht, gibt es noch ein weiteres Problem: die häufige, länger dauernde Abwesenheit zu Kursen kann zu einer Belastung für die Familie des Kursbegleiters werden. Hier sind Unverheiratete, z. B. Priester oder Ordensleute, im Vorteil.

Kursbegleitung kann man wohl nicht „auf dem Trokkenen" lernen. Für den Einstieg sind m. E. folgende Eigenschaften erforderlich:

— Erfahrung im Umgang mit Gruppen oder zumindest erwiesene gute Eignung dafür.
— Fundierte persönliche Gläubigkeit, gepaart mit Verständnis für solche, deren Glaube in eine Krise geraten ist.
— Eine im Grundsätzlichen positive Einstellung zur Kirche als Institution, zugleich ein offenes Auge für Un-Stimmigkeiten und deren Ursachen.
— Schließlich ist es vorteilhaft, wenigstens in *einem* theologisch oder pastoral relevanten Bereich fachlich und didaktisch kompetent zu sein, um gelegentlich auch die Rolle des Referenten übernehmen zu können.

Ich möchte zum Ausgangspunkt zurückkehren: Ist Kursbegleitung in der kirchlichen Fortbildung unser aller Problem? Ich meine, seine Lösung könnte helfen, eines unserer Probleme zu lösen: die mangelhafte Integration der oft interessant gebotenen Inhalte von Fortbildungskursen in das Leben und Handeln der Teilnehmer und die damit unnötig versäumte Verbesserung des pastoralen Handelns. Ich denke, das wäre einen ziemlich hohen Preis wert.

Günter Biemer — Albert Biesinger

Zur Ausbildung von Pastoralreferenten

Versuch eines curricularen Ansatzes

Das Berufsbild der Pastoralreferenten wird sich in dem Ausmaß profilieren und der Einsatz von Laientheologen im pastoralen Dienst dementsprechend fruchtbar für die Kirche auswirken, als es gelingt, diese Gruppe von kirchlichen Mitarbeitern optimal auf ihre späteren Aufgaben vorzubereiten. Auf dem Hintergrund einer Zusammenfassung von theologischen Aspekten, die für das Verständnis dieses neuen kirchlichen Amtes „aufgrund besonderer Beauftragung" wichtig sind, werden im folgenden Beitrag Überlegungen für eine qualifizierte Ausbildung bis hin zu einem entsprechenden Curriculum geboten. *red*

0. Vorüberlegungen

Die Erstellung eines Lehrplanes wird an Determinanten orientiert. Aus ihnen ergeben sich die Ziele und Inhalte für den Lernprozeß. Als gängige Curriculumdeterminanten gelten Gesellschaft, Adressat und Wissenschaft. Bezogen auf unsere Problemstellung ist die erste Determinante *„Gesellschaft"* die Kirche mit ihren spezifischen Erwartungen und Intentionen im Zusammenhang mit den Aufgaben, die sie für ihre Mitglieder, ferner für die Menschen insgesamt und für die Gesellschaft im besonderen hat. Die *Adressaten* sind jene bereits durch ein (theologisches) Hochschulstudium qualifizierten Frauen und Männer, die ihrerseits spezifische Fähigkeiten, Intentionen und Erwartungen einbringen. Als *Fachwissenschaft* sind die Intentionen und Inhalte zu eruieren, die die Systematische und vor allem die Praktische Theologie als die Theorie von der handelnden Kirche im Themenhorizont des Dienstes und der Dienste einbringen. — In einem zweiten Teil sollen die (aus den Determinanten sich ergebenden Intentionen als) Qualifikationen für den Lernprozeß und den Lehrplan der Ausbildung von Pastoralreferenten koordiniert werden. Der Vorschlag einer didaktischen Strukturierung bildet den Inhalt des dritten Teiles.

1. Analyse

1.1 Situation der Kirche in der heutigen Gesellschaft: Konsequenzen für die Ausbildung von Pastoralreferenten

Die Situation der Kirche in der heutigen Gesellschaft ist einerseits dadurch gekennzeichnet, daß innerhalb der Gemeinden mehr gemeinsame Verantwortung der Gemeindemitglieder zum Tragen kommt, andererseits sich die Kluft zwischen der Kirche und der säkularisierten Gesellschaft immer mehr vertieft. Die Frustration angesichts des von der Kirche zu verkündigenden Heiles und den quer dazu verlaufenden Interessen des großen Teils der Menschen in der industriellen und naturwissenschaftlich orientierten Gesellschaft zeigen dies symptomatisch an.

Innerhalb der Kirche spiegelt sich diese *säkularisierende Tendenz* z. B. in immer schwächer werdendem Gottesdienstbesuch, in Glaubensschwierigkeiten, mangelndem Nachwuchs für pastorale Berufe, in der Abwendung junger Menschen von der Kirche als Institution. Unter diesen Umständen ist es verständlich, daß die in der Kirchen- und Gemeindeleitung und in anderen pastoralen Diensten Tätigen mit immer komplexeren Anforderungen und Anstrengungen ihre Aufgabe durchzuführen suchen. Wenn trotz solcher Bemühungen der pastorale Erfolg weithin auszubleiben scheint, ist es verständlich, daß sich Resignation einstellt, zumal die Priester immer älter werden und ihre Zahl abnimmt.

Gleichzeitig vollzieht sich im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils und seiner weitgehend reformierenden und erneuernden Impulse eine Verlebendigung des Glaubenslebens der Gemeinden auf verschiedenen Ebenen. Entscheidend erscheint dabei die wieder neu gewonnene Sicht der Kirche als Volk Gottes, das mit allen seinen Gliedern zum verantwortlichen Dienst der Gemeinde kompetent ist. Obgleich dadurch auch eine Verunsicherung bisheriger Rollenverständnisse für die in der Leitung Tätigen zum Vorschein kommt und obgleich sich noch vielfältige Unklarheiten in der Kompetenz der Räte zeigen, hat diese Überbrückung der Kluft von Amt und

Gemeindegliedern mit dazu beigetragen, daß die Zahl der am Studium der Theologie interessierten Laien in bisher unbekanntem Maße gewachsen ist. Wie weit die Motivationen für das Theologiestudium sich auch aus der Situation der pragmatisierten und säkularisierten Interessen unserer Gesellschaft, aus ihrer Sinnsuche und dem Sinnlosigkeitserlebnis ergeben, ist in anderem Zusammenhang noch zu bedenken.

Laientheologen — zwischen Heilssendung und Säkularisation

Allerdings spiegeln auch die Laientheologen die gesamtsituativen Merkmale der Kirche zwischen Heilssendung und Säkularisation, verstanden als wachsende Verweltlichung der Welt. Um so wichtiger wäre es, daß sie in ihrem Einsatzwillen für die Sendung der Kirche nicht Vorurteilen begegnen oder sich im bezug auf ihr angestrebtes Berufsziel, soweit dies der kirchliche Dienst ist, Unsicherheiten der Laufbahnbeschreibung, uneinheitlichen Konzepten der Ausbildung und Aufgaben gegenüber sehen. Es ist zu wenig, wenn sie sich in ihrer Berufung und in ihrem künftigen Beruf lediglich als Priesterersatz definiert finden. Demgegenüber steht die Möglichkeit und Aufgabe der Kirche, angesichts der komplexer werdenden pastoralen Praxisfelder[1] spezifische Berufsfelder mit strukturierten Ausbildungsgängen zu kategorisieren.

Die Dienste der Laientheologen: Gemeindedienste, übergemeindliche und gesellschaftsbezogene Dienste

Zu denken wäre etwa an *lokale Gemeindedienste* wie Predigt, Gottesdienst, Jugendarbeit und Erwachsenenbildung, Katechese (Taufgespräch, Firmkatechese u. a.), Diakonie und Caritas, sowie pastorale Felder der seelsorglichen Beratung. *Übergemeindliche Dienste* wären Schüler- und Studentenseelsorge, Krankenhausseelsorge, Familienseelsorge, Ehe- und Erziehungsberatung, Mission, Auslandspfarreien, Mitarbeit in kirchlicher Leitung und Verwaltung. Ohne die genannten Felder streng abzutrennen, wären *Dienste an der Gesellschaft:* schulischer Religionsunterricht, Militär- und Strafvollzugsseelsorge, Öffentlichkeitsarbeit im Bereich der Massenkommunikationsmedien, Leitungsstellen bei Hilfswerken.

1.2 Einstellungen und Erwartungen von Laientheologen im Blick auf den pastoralen Dienst

Die folgenden Angaben über die Einstellungen und Erwartungen von Laientheologen stützen sich auf die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführte empirische Untersuchung von studierenden Laientheologen an deutschen Universitäten und Erziehungswissenschaftlichen Hochschulen „Berufsbild und Selbstverständnis von Laientheologen“[2].

1.21 Zum Kirchenbild der befragten Laientheologen

Auffällig ist, daß die befragten Laientheologen von der kirchlichen Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi Impulse für das Zusammenleben der Menschen in der Gesellschaft und für die Verbesserung der Lebensqualität erwarten.

1.22 Zu den Berufsvorstellungen der befragten Laientheologen

Ein Drittel der Befragten hat das Theologiestudium mit dem Ziel, Priester zu werden, aufgenommen und „Dreiviertel der männlichen Laientheologen“ haben sich schon „ernsthaft überlegt, ... Priester zu

[1] F. *Klostermann*, Laientheologen und Laientheologinnen in kirchlichen Berufen, in: Diakonia 7 (1976) 44—49; *A. Arens* (Hrsg.), Pastorale Bildung, Aschaffenburg 1976; *R. Zerfaß*, Tätigkeitsfeld Verkündigung: Studium Katholische Theologie, Bd. IV, hrsg. v. *E. Feifel* u. a., Zürich 1975, 68—77. Vgl. *F. Klostermann*, Gemeinde — Kirche der Zukunft. Freiburg — Basel — Wien 1974, 270—272; 326—340; 342; 405—553; *Y. Spiegel*, Pfarrer ohne Ortsgemeinde, München — Mainz 1970; *O. Selg*, Seelsorge in der Stadt, Heidelberg 1968, 96—116; *P. Görges*, Wer mitmacht, erlebt Gemeinde (Offene Gemeinde Bd. 17), Limburg 1972, 87—122; *H. Werners*, Die Laientheologen, in: Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. IV, hrsg. von *F. X. Arnold* u. a., Freiburg — Basel — Wien 1969, 587—601.

[2] Berufsbild und Selbstverständnis von Laientheologen, hrsg. vom Institut für kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen, Essen 1975, bes. 196—198. Siehe dazu *P. M. Zulehner*, „Tendenzwende“ im Nachwuchs für den Priesterberuf? in: Diakonia 6 (1975) 325—335 (mit zahlreichen Daten). Vgl. *L. Karrer*, Von Beruf Laientheologe, Wien — Freiburg — Basel 1970, 108—124.

werden". Die rückläufige Tendenz beim Priesternachwuchs korreliert deutlich mit den wachsenden Zahlen beim Laientheologennachwuchs. Die Laientheologen sehen das Hauptgewicht ihrer Tätigkeit in erster Linie in Gemeindedienst und Verkündigung; der liturgisch-sakramentale Dienst tritt zurück. Aufgabenbereiche, „in denen Laientheologen aufgrund ihrer Ausbildung selber gerne arbeiten würden", sind: Verkündigung, Seelsorge (lokal und regional), Sozialarbeit und kirchliche Erwachsenenbildung.
Zwischen den beruflichen Interessen und den Vorstellungen der Laientheologen über die Funktionen und Aufgaben der Kirche besteht ein enger Zusammenhang. Der liturgisch-sakramentale Bereich, der „im öffentlichen Bewußtsein den Priestern vorbehalten ist", tritt in den Hintergrund.

1.23 Zum Verhältnis Priester—Laie

Als typisch priesterliche Aufgaben sieht die Mehrzahl der Laientheologen nur noch die Eucharistiefeier (69,1%) und die Verwaltung des Bußsakramentes (61,8%). „Alle übrigen Tätigkeiten können nach Meinung der überwiegenden Mehrheit auch von Laientheologen ausgeübt werden... Die Leitung der Pfarrei will nur noch ein Fünftel ausschließlich dem Priester vorbehalten". Aufgrund einer solchen — durchaus realistischen — Einschätzung der pastoralen Situation ist zu befürchten, daß sich die Priester in den kultischen Bereich abgeschoben fühlen und die Laientheologen mit den ihnen angebotenen „Ersatzdiensten" unzufrieden sind. Der Konflikt zwischen beiden Berufssträngen wäre geradezu institutionalisiert, wenn diese Problematik nicht geklärt würde (vgl. 1.34) und wenn es nicht zu mehr Gemeinsamkeiten in der pastoralen Ausbildung käme.

1.3 Systematische und pastoraltheologische Argumente in ihrer Relevanz für die Ausbildung von Pastoralreferenten

Die Mitverantwortung nichtordinierter Christen an den Diensten der Teilkirchen (Diözesen) und der einzelnen Gemeinden soll theologisch erörtert werden: Sie hat ihren Ursprung in der Sendung der gesamten Kirche mit allen ihren Gliedern, Sakrament und Instrument für die Vereinigung der Menschen mit Gott und für die Einheit der ganzen Menschheit zu sein (Lumen Gentium 1.1). Diese umfassend formulierte zentrale Aufgabe der Kirche für das Heil geschieht auf der Basis der Geistbegabung aller (gefirmten) Mitglieder der Kirche durch vielfältigste Dienste. Von Anfang der Kirche an gab es dafür Dienstämter, die im geschichtlichen Verlauf in gewissem Rahmen Ausbildungen und Rückbildungen erfuhren. So gab es neben den verschiedenen Formen der Weihen (Ordines) zu einzelnen Ämtern gerade in neuerer Zeit Beauftragungen, die für den Dienst an der Sendung der Kirche autoritativen Anteil geben (Missio). Und so gibt es neben der Jurisdiktion für Ordinierte auch Jurisdiktionserteilung an nichtordinierte Theologen (z. B. bei der Mitarbeit in der kirchlichen Ehegerichtsbarkeit) [3].
Im einzelnen ist zu zeigen,

1. welche Bedeutung Dienst im neutestamentlichen Verstand hat,
2. wie die Dienste für die Sendung der Christengemeinde auf der Grundlage der Geistbegabung ruhen,
3. welche Differenzierung und Koordinierung der Dienstämter sich ausbildete,
4. welche theologische Fundierung für das Amt des Pastoralreferenten gegeben werden kann.

1.31 Die Bedeutung des Dienstes im biblischen Verstand

In skizzenhaft gedrängter Weise läßt sich sagen, daß das zentrale, immer wieder er-

[3] Dazu äußert sich Prof. *Ulrich Mosiek*, Freiburg, in einem Gutachten wie folgt: „Nach dem Motu Proprio ‚Causas Matrimoniales' vom 28. März 1971 (AAS 63, 1971, 441—446) kann ein männlicher Laie in Ehesachen Mitglied des Dreirichterkollegiums in erster und zweiter Instanz werden. Die bislang strittige Frage, ob jeder einzelne Richter des Kollegiums richterliche Gewalt ausübt oder nur das Kollegium als solches (vgl. Eichmann-Mörsdorf, Kirchenrecht III, 53), fand inzwischen insofern eine Lösung, als die Studienkommission „De Sacra Hierarchia" der Kodexreformkommission folgende Stellungnahme abgegeben hat: Ein Laie, der Mitglied eines Richterkollegiums ist, besitzt ganz sicher richterliche Leitungsgewalt und Jurisdiktion (Communicationes 3, 1971, 187).
Nach dem gleichen Motu Proprio kann ein männlicher Laie auch die Funktion eines Auditors wahrnehmen und damit ebenfalls echte Jurisdiktionsgewalt ausüben (iurisdictio delegata)."

innerte heilsgeschichtliche Datum des *altbundlichen* Gottesvolkes die Befreiung Israels ist: „Ich bin der Herr dein Gott, der dich aus dem Land Ägypten, aus dem Diensthaus herausgeführt hat" (Dt 5,6 u. 7,8). Israels Erfahrung im Umgang mit Gott war die Befreiung aus der Sklaverei, wobei das einmalige Geschehen zugleich und im Verlauf der Geschichte sich als spezifische Handlungsstruktur Gottes für sein Volk ergab: es wurde in jeder Not vor unterjochender Herrschaft von Menschen über Menschen bewahrt oder daraus befreit. Zudem zeigt sich, daß das Volk in dem Maß zu dieser Freiheit kam, als es Gott diente (Dt 6,5 u. 13), und diese Freiheit in dem Maße verlor, als es sich von Jahwe abwandte. Wie die Propheten kritisch einschärfen, ist die Verwirklichung gegenseitiger Freisetzung in der Zuwendung zu den Glaubensgenossen unverzichtbares Zeichen und Zeugnis für den Ernst des Gottesdienstes, aus dem die Freiheit gewonnen wird (Amos, Hosea).

Die Grundstruktur dieses Modells findet sich in endgültiger und universaler Ausprägung im *Neuen Testament.* Im Bewußtsein seiner Sendung von Gott her, dessen Reich unter den Menschen mit ihm seinen Anfang nimmt (Lk 11,20), weist Jesus die befreiende Macht Gottes nicht nur von menschlichen Vorherrschaften, sondern allumfassend von allen Mächten und Gewalten auf. Durch Jesus dient Gott den Menschen, läßt sie zu sich selbst kommen, ruft sie zu seinem Dienst, der von jeglicher Herrschaft befreit. In deutlicher Abgrenzung von üblichen menschlichen Herrschaftsverhältnissen kann Jesus deshalb fordern, daß sich die Menschen für den Dienst Gottes entscheiden (Mt 6,24), daß in seiner Jüngergemeinde ein neues Interaktionsverhältnis zustandekommt, in dem nicht geherrscht, sondern gedient wird (Mk 10,45 Par.). Der Maßstab des Dienstes ist johanneisch formuliert: „Damit ihr auch tut, wie ich euch getan habe" (Joh 13,15). In denen, die Jesus nachglauben, soll sein Dienst für Gott und die Menschen in der Menschheitsgeschichte bis zum Ende weitergetragen werden.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Dienst im Sinne und Geiste Jesu ist die Weiterführung des befreienden Engagements Gottes an den Menschen. Christlicher Dienst ist Engagement an den Menschen, das ihre Freisetzung für Gott bewirkt, sie zu sich selbst kommen läßt und sie somit befähigt, sich für andere Menschen zu engagieren. In dem Maße als auf sozialer Ebene in gesellschaftlichen Verhaltensmustern, Normen, Verwaltungsstrukturen Hindernisse für solche Lebensverwirklichung auftreten, die dem grundsätzlich irreversiblen Prozeß der Freisetzung des Menschen durch Gott und für Gott im Wege stehen, besteht die Aufgabe, sie durch entsprechende Initiativen gewaltlos zu verändern. Dabei soll die Gemeinde der Gläubigen das Vorbild für die Lernprozesse und Veränderung der Gesellschaft abgeben (Spiegeleffekt: C. W. Müller).

1.32 Die Grundlegung des Dienstes und der Dienste in der Christengemeinde durch die Geistbegabung aller Christen

Als einigende Basis für die Teilhabe aller Gemeindeglieder der Kirche an deren Sendungsauftrag erweist sich ihre Geistbegabtheit, durch die sie alle Geistliche sind (K. H. Schelkle). Nennen wir diese Geistbegabung in der individuierten Zuteilung *Charisma,* so läßt sich sagen, daß jeder einzelne durch sein Charisma zur Erbauung der Gemeinde beitragen soll (1 Kor 14), zur Versöhnung (Mt 18), zur Verkündigung als Glaubenszeuge (Laienapostolat 6). Die Grundregeln des gegenseitigen Dienstes der Mitglieder in der Gemeinde lassen sich aus den Paulusbriefen herleiten (E. Käsemann): „Jedem das Seinige" (vgl. Röm 12,3), so daß jeder seine spezifische Gabe hat und keiner die Gabe des Andern zu neiden braucht. „Füreinander" (vgl. 1 Kor 12,25), so daß die Vielfalt der Gaben auf die Einheit zielt, aus deren Ursprung sie alle kommen. „Einander untertan in der Furcht Christi" (vgl. Röm 12,10), so daß die individuierte Geistbegabung sich in die Verantwortung vor den gemeinsamen Herrn der Gemeinde stellt, Christus die entscheidende Autorität im Gemeindeleben ist. — „Als Teilnehmer am Amt Christi, des Priesters, Propheten und Kö-

nigs, haben die Laien ihren aktiven Anteil am Leben und Tun der Kirche ... (So) ergänzen Laien von wahrhaft apostolischer Einstellung, was ihren Brüdern fehlt; sie stärken geistig die Hirten und das übrige gläubige Volk ... Angestrengt arbeiten sie an der Weitergabe des Wortes Gottes mit, vor allem durch katechetische Unterweisung. Durch ihre Sachkenntnis machen sie die Seelsorge und die Verwaltung der kirchlichen Güter wirksamer" (Laienapostolat 6).

1.33 Zur Differenzierung und Koordinierung des Dienstes der Christengemeinde in verschiedenen Dienstämtern

Von Anfang an gab es in der Gemeinde der Christen auf der Basis der charismatischen Grundstruktur Amtsträger. Zur unersetzbaren Funktion der historischen Zeugenschaft der Zwölf kamen die Apostel, kam die Freisetzung der für die Gemeindeleitung Verantwortlichen vom Tischdienst und für die Wortverkündigung durch die Diakone (Apg 6,1 ff). Darüberhinaus geben die neutestamentlichen Schriften von einer Vielfalt von Ämtern und Funktionen Zeugnis: neben Presbytern und Episkopen Lehrer und Propheten, Erstlinge und Vorsteher usw. [4].

Die Ämtervielfalt steht in Relation mit den Bedürfnissen und historisch bedingten Notwendigkeiten der Gemeinde. Es zeigt sich in der Geschichte, daß einerseits die Amtsstruktur, sieht man von den Anfangsphasen neutestamentlicher Zeit ab, sich im Episkopat, Presbyterat und Diakonat durchhält, während darüber hinaus zeit- und gemeindebedingte Veränderungen stattfinden (vgl. die Geschichte der niederen Weihen und des Subdiakonats). In diesem Sinne haben sich in neuerer Zeit zunächst auf faktischem Wege durch die Umstrukturierung der Berufsfelder des Lehrers an der Schule, dann auch reflektiert verschiedene Formen der Anteilgabe am Lehramt entwickelt. Während früher Laien nur als Religionslehrer in verschiedenen Schulstufen tätig waren, wurde dieser Anteil am Lehramt der Kirche neuestens auch auf die Hochschullehrer an Pädagogischen Hochschulen und an Theologischen Fakultäten ausgedehnt (missio canonica) [5].

Zur Teilhabe am Lehramt wird also — den Anforderungen der Kirche in der Gegenwart entsprechend — auch die Jurisdiktion (als potestas delegata) an nicht-ordinierte Christen übertragen.

1.34 Theologische Fundierung des Dienstes der Pastoralreferenten

„Von der jedem Christen unmittelbar durch Taufe und Firmung gegebenen Sendung sind die pastoralen Dienste im engeren Sinn zu unterscheiden. In ihnen nehmen Laien, von den Bischöfen ausdrücklich beauftragt, in bestimmten Sachbereichen am amtlichen Auftrag der Kirche teil" [6].

Die Aufgabe der Pastoralreferenten erweist sich damit, theologisch gesehen, auf der *Teilhabe am allgemeinen Priestertum der Christen* fundiert. Sie nehmen an der geistbegabten Verschiedenheit der Dienste innerhalb der Gemeinde und an der Sendung der gesamten Kirche in der Welt teil (vgl oben 1.32). Andererseits nehmen sie

[4] Vgl. P. V. *Dias*, Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger. Zeugen und Diener, Freiburg — Basel — Wien 1967.

[5] In dem erwähnten Gutachten bemerkt dazu Prof. U. Mosiek, „daß es in der Kanonistik strittig ist, ob die Lehrverkündigung (die durch missio canonica erteilt wird) der Jurisdiktionsgewalt zuzurechnen ist. Diese Frage wurde auch durch die Vorbereitungskommission für das Dekret über das Apostolat der Laien behandelt. Im Schema I vom 22. 4. 1963 wird der Begriff der missio canonica näher umschrieben. Es heißt dort: Die Kirche pflegt den Laien gewisse Ämter anzuvertrauen, die eigentlich zum hierarchischen Apostolat der Kirche gehören. Kraft dieser als kanonisch bezeichneten Sendung haben die Laien auf ihre Weise Anteil am Apostolat der Hierarchie, und was die Ausübung des ihnen übertragenen Amtes betrifft, so sind sie voll von der kirchlichen Autorität abhängig. Ferner bekommt ihr Apostolat einen offiziellen Charakter in der Kirche (vgl. *J. Sasaki*, The Lay Apostolate and the Hierarchy, Ottawa 1967, 96 Anm. 68). Die Kommission hat insgesamt 4 Schemata vorgelegt. Die Frage der missio und die damit verbundenen rechtlichen Komplikationen wurden jedoch abgesetzt, weil sich diese Thematik als Kontroversfrage erwiesen hat und somit rechtlich nicht abgeklärt werden konnte. Ausdrücklich wies man darauf hin, daß diese Frage nicht abgeschlossen sei, sondern der weiteren wissenschaftlichen Untersuchung bedürfe (vgl. *J. Sasaki*, l. c. 100). Ähnliches wird man über den rechtlichen Charakter der missio homiletica sagen müssen. Wenn man allerdings die Auffassung vertritt, daß es sich bei der Lehrverkündigung um Ausübung echter Hoheitsgewalt (iurisdictio) handelt, dann beruht diese Gewalt auf Delegation".

[6] Synode der Bistümer in der BRD: Die pastoralen Dienste in der Gemeinde 3.12; ähnlich die Österreich-Synode (I. 3: „Träger kirchlicher Dienste auf Grund besonderer Beauftragung").

zu ihrer charismatischen Teilhabe am allgemeinen Priestertum in bestimmten Sachbereichen *am Amt der Kirche* teil, gemäß der Beauftragung, die ihnen zuteil wird. Dazu sind sie, im Unterschied zu allen übrigen Gläubigen als Laien der Kirche, spezifisch qualifiziert durch die theologische Ausbildung, die der der ordinierten Christen gleich ist, und durch die Tatsache, daß sie ihre Berufung in einem Lebensberuf verwirklichen, der im Dienste der Kirche geschieht.

Sie greifen den spezifisch neutestamentlichen Dienst nicht nur in allgemeiner Weise auf, wie es Aufgabe eines jeden (geistbegabten) Christen in der Gemeinde ist, sondern in jener besonderen Weise, die ihr gesamtes Leben, ihre Existenz und gegebenenfalls die ihrer Familie, von der Ausübung ihres Berufes abhängig macht.

Obwohl sie also nicht in der Weise des ordinierten Priesters, als Angehörige des Presbyteriums „in besonderer Weise Anteil am Priestertum Jesu Christi" haben und damit auch nicht den „der ganzen Kirche aufgegebenen Dienst im Auftrag Jesu Christi amtlich und öffentlich" ausüben, und somit auch nicht der „Eucharistie als Sakrament der Einheit" vorstehen können, ist *ihr Dienst dennoch in vielfältiger Weise dem presbyteralen ähnlich.*

Soweit die heutige Diskussion über die pastoralen Dienste der Laien in der Kirche gediehen ist, lassen sich diese im Unterschied zu den presbyteralen vor allem als *sektoral* charakterisieren: „Die haupt- und nebenberuflichen Mitarbeiter übernehmen entsprechend ihrer Ausbildung und Befähigung bestimmte Teil- und Sachgebiete in der pastoralen Gemeindearbeit, z. B. Katechese und Verkündigung, Jugendarbeit, Erwachsenenbildung, soziale und caritative Arbeit" [7]. Daß dabei eine Teilhabe an den Diensten auf sozial-caritativer Ebene, auf Verkündigungsebene und auf liturgisch-sakramentaler Ebene gemeint ist, geht bereits aus der Beschreibung des allgemeinen pastoralen Dienstes von Christen in der Gemeinde hervor. Spezifisch für die haupt- und nebenberuflichen Mitarbeiter im pastoralen Dienst ist zudem ihre Tätigkeit als Inspiratoren der Gemeinde: „Anregen und Befähigen", „Aufbau und Betreuung von Gruppen", „Aufbau und Verlebendigung der Gemeinden" usw.

Während für Ordinierte alle Tätigkeitsfelder der Verkündigung, des priesterlichen Dienstes (Liturgie, Sakramente) und der Gemeindeleitung kraft Amt offen stehen — was zweifellos für den Bereich der Beratungsdienste und speziellen Seelsorge auch Spezialausbildungen erfordert —, sind hauptberufliche Laienmitarbeiter, also z. B. Pastoralreferenten, nicht nur im Verkündigungs- und Liturgiebereich auf Teilgebiete verwiesen, sondern auch im Bereich der Gemeindeleitung auf bestimmte Aufgaben beschränkt.

Ähnlich wie bei den Presbytern werden auch von Männern und Frauen, „die einen pastoralen Dienst in der Gemeinde übernehmen, ... zu ihrer beruflichen Ausbildung entsprechende menschliche und spirituelle Voraussetzungen" verlangt. Den *menschlichen Voraussetzungen* sind zuzurechnen: Aufgeschlossenheit, Kontaktfähigkeit, Bereitschaft zur Eigenverantwortung wie zur Teamarbeit, Uneigennützigkeit, Wille zur Fortbildung. Darüber hinaus wird eine Geprägtheit des *geistlichen Lebens* erwartet, die sowohl persönliches Gebet und Gebetserfahrung wie Teilnahme am sakramentalen Leben der Gemeinde einschließt. Vor allem aber wird die grundsätzliche Identifikation der Mitarbeiter „mit der Kirche und ihrer Lehre" verlangt [8].

2. Qualifikationen und Lernziele

2.1 Erhebung von Qualifikationen

2.11 Qualifikationen aus dem Bereich der Curriculumdeterminante *„Kirche"*

2.111 Fähigkeit, die Situation der Kirche in der säkularisierten Gesellschaft aus den historischen Bedingungen und dem heilsgeschichtlichen Zusammenhang her zu verstehen.

2.112 Fähigkeit, sich mit der Kirche als

[7] Ebd. 3.31 und I 3.3.

[8] Vgl. dazu: F. *Klostermann*, Gemeinde — Kirche der Zukunft, Freiburg — Basel — Wien 1974, 413—415, und Synode, a. a. O. 3.41.

Werkzeug zur Durchsetzung des Heilswillens Gottes identifizieren zu können.
2.113 Fähigkeit, die eigenen Aufgaben und die eigene Rolle im Zusammenhang mit den Dienstämtern der Kirche und ihren Trägern zu definieren.
2.114 Fähigkeit, die Spannung zwischen dem spezifisch Christlichen und der säkularisierten Gesellschaft aushalten zu lernen, um die Botschaft des Evangeliums einbringen zu können.
2.115 Fähigkeit zu pastoraler Kooperation.
2.116 Fähigkeit, anderen Menschen Glaubenserfahrungen zu ermöglichen und sie zum Glaubenszeugnis zu führen.
2.117 Fähigkeit, das Evangelium in die Sprache der Adressaten zu übersetzen.
2.118 Fähigkeit, geistlicher Inspirator zu sein und sich selbst überflüssig zu machen (z. B. Meditationsanleitung).
2.119 Fähigkeit, pastorale Frustrationserlebnisse verarbeiten zu können.

2.12 Qualifikationen aus dem Bereich der Curriculumdeterminante *„Adressat"*.

2.121 Fähigkeit, das interpersonale und soziale Zusammenleben zu verbessern und unnötige Abhängigkeiten auf der Basis des Evangeliums aufzuheben.
2.122 Fähigkeit, die eigene Lebens- und Berufsgeschichte zu verarbeiten.
2.123 Fähigkeit für pastorale Aufgaben der Verkündigung, Beratung, Sozialarbeit, Kinder- und Jugendarbeit, Erwachsenenbildung (Abqualifizierung der Liturgie und des Religionsunterrichts als bedenkliche Tendenz!).
2.124 Befähigung zur Teilnahme an der Gemeindeleitung.
2.125 Fähigkeit, Bewußtsein zu wecken für die Eigenständigkeit der eigenen Berufsrolle und für die Relation zu anderen kirchlichen Diensten.
2.126 Fähigkeit, eine familiengerechte Spiritualität und Konfliktfähigkeit zu entwikkeln.

2.13 Qualifikationen aus dem Bereich der Curriculumdeterminante *„Fachwissenschaft* (Theologie)".

2.131 Fähigkeit, Dienst im biblischen Sinne in der Gemeinde verwirklichen zu können.
2.132 Fähigkeit, eigene und fremde Charismen erkennen, Wert schätzen und kooperativ zum Wohl der Gesamtheit und Einheit verwirklichen zu können.
2.133 Fähigkeit, die eigenständige Rolle und Zuordnung der verschiedenen Dienste in der Kirche positiv und kritisch kennen und positiv und kritisch bejahen zu lernen (Autorität).
2.134 Fähigkeit, die eigene Berufsrolle analysieren, kritisch entfalten und durch Widerstände hindurch verwirklichen zu können.
2.135 Fähigkeit, spirituell, inspirativ und koordinativ in Gruppen und Gemeinden arbeiten zu können (Aufbau-, Erhaltungs- und Koordinationsrolle. Umgang mit dysfunktionalen Rollen).
2.136 Fähigkeit, Glaubenserfahrungen zu machen und zu vermitteln.

2.2 *Lernziele* (LZ) zur Erreichung dieser Qualifikationen.

2.21 Lernziele im Blick auf die *Situation der Gemeinde* in der säkularisierten Gesellschaft.
2.211 Die Situation der Kirche innerhalb der säkularisierten Gesellschaft eigenständig und in Gruppen analysieren und bewerten.
2.212 Die historischen Wurzeln für die gegenwärtige Kirchenkrise beschreiben und nach möglichen Konsequenzen fragen.
2.213 Die Situation einer bekannten Lokalgemeinde soziologisch und heilsgeschichtlich deuten.
2.214 Den spezifisch christlichen Anspruch mit den teilweise gegensätzlichen Tendenzen der gegenwärtigen Gesellschaft konfrontieren.
2.215 Anhand von katechetischen Aktivitäten eine Vermittlung von Gottes Botschaft mit der Situation einer Gruppe von heutigen Menschen versuchen.
2.216 Biblische Texte in die Sprache der Adressaten transponieren.
2.217 Eigene Erfahrung von Glauben angesichts moderner Heilsideologien reflektieren.
2.218 Konkrete Möglichkeiten (Methoden und Medien) der Vermittlung von Glaubenserfahrung kennenlernen und erproben.

2.219 Kirchliche Dienste in der modernen Gesellschaft kennen lernen und auf ihren Sinngehalt hin befragen.

2.22 Lernziele zur Entfaltung der *Berufung und Berufsrolle.*

2.221 Den individuellen Glaubensweg einschließlich seiner Krisen reflektieren und meditieren.
2.222 Die eigenen Motivationen zur Ergreifung des Theologiestudiums und eines kirchlichen Berufes erheben und mit Partnern besprechen.
2.223 Gemeinsam mit anderen kognitive und affektive Wege zur Verarbeitung des eventuellen ehemaligen Berufszieles Priesteramt suchen und erproben.
2.224 Die eigenen Aufgaben und Rollen im Kontext mit den anderen Dienstämtern der Kirche identifizieren und relativieren.
2.225 Modelle der Zusammenarbeit und Zuordnungsmöglichkeiten auf lokaler und regionaler Ebene kennen lernen und auf ihre Vor- und Nachteile hin befragen.
2.226 Die Anforderungen an die eigene Berufsrolle in bestimmten Kooperationsmodellen erheben und entsprechende Konsequenzen für die Ausbildung des Berufszweiges der Pastoralreferenten ziehen. Verschiedene Modelle und Ansätze pastoraler Kooperation kennen lernen.
2.227 Individuelle und gemeinschaftliche Erfahrungen in pastoralen Frustrationserlebnissen besprechen und auf ihre Ursachen hin analysieren.
2.228 Die Möglichkeiten und Grenzen einer Identifikation mit der Kirche als dem pilgernden Volke Gottes überlegen und das eigene Verhalten entsprechend ausrichten.

2.23 Lernziele in bezug auf die Ausübung konkreter *pastoraler Dienste.*

2.231 Das eigene Verhalten im Umgang mit Menschen in Klein- und Großgruppen überprüfen.
2.232 Grundlegende Strukturen sozialer Interaktion kennenlernen und auf konkrete Situationen hin anwenden.
2.233 Den unabdingbaren Zusammenhang von christlicher Botschaft und Orthopraxie erkennen und an konkreten Beispielen verwirklichen.
2.234 Grundlegende pastoraltheologische Theorien mit der pastoralen Praxis vergleichen und kritisieren.
2.235 Kommunikationstheoretische und -praktische Voraussetzungen für die Erstellung und Abhaltung einer Gemeindepredigt kennen lernen und erproben.
2.236 Zentrale Elemente der Sakramenten- und Erwachsenenkatechese zusammentragen und anhand von konkreten Modellen und Gruppen erproben.
2.237 Unterrichtseinheiten für den schulischen Religionsunterricht schul- und religionspädagogisch sachgerecht vorbereiten und abhalten.
2.238 Eine Erwachsenenbildungsreihe vorbereiten, durchführen und kritisieren.
2.239 Die gesellschaftlichen und theologischen Voraussetzungen für die kirchliche Kinder- und Jugendarbeit erheben und auf ihre praktischen Konsequenzen hin befragen.
2.23.10 Wichtige Verhaltensweisen für Einzelgespräche kennen lernen und sich aneignen.
2.23.11 Das eigene Verhalten in einem Leitungsteam mit anderen zusammen reflektieren.
2.23.12 Sich meditative Erfahrungen aneignen, die helfen, geistlich zu inspirieren.
2.23.13 Die eigene Bedeutung bei der Vermittlung von Glaubenserfahrung identifizieren und relativieren.
2.23.14 Überlegen, wie auf Gruppen bzw. auf die gesamte Gemeinde spirituell Einfluß genommen werden darf und soll.
2.23.15 Die eigene Rolle im Blick auf den Aufbau, die Erhaltung und die Koordination der Gemeinde reflektieren und verändern.
2.23.16 Distanz zu den herangetragenen Rollenerwartungen entwickeln.
2.23.17 Ambiguitätstoleranz gegenüber widersprüchlichen Rollenerwartungen aufbauen.
2.23.18 Die Charismen anderer und das eigene Charisma in ihrer Eigenwertigkeit belassen und auf konkrete Kooperationsmöglichkeiten hin aufschließen.
2.23.19 Das eigene Verhalten gegenüber kirchlichen Autoritäten überprüfen.

3. Lernorganisation

Versuch didaktischer Strukturierung

Vorannahmen: Während des Theologiestudiums sollen die Bewerber für das Pastoralreferendariat vierwöchige Praktika in Schule, Krankenhaus, Industrie und Gemeinde bereits absolviert haben. Ebenso wird erwartet, daß jeder Bewerber in der zweiten Hälfte seines Theologiestudiums eine pastorale Studienwoche absolviert hat.

Pastorale Studienwoche	LZ: In Kommunikation mit Kollegen treten. Die eigene Motivation und eigene Berufsvorstellungen abklären. Die Erwartungen von Gemeinden und der Kirchenleitung kennenlernen.

Referendariat: Gesamtdauer 18 Monate, inclusive 2. Dienstprüfung (entsprechend der zeitlichen Anforderung des staatlichen Referendariats).

A. *Orientierungsstufe*	
1. Kompaktkurs (4 Wochen)	LZ: Zentrale kirchliche Handlungsfelder theorieorientiert erarbeiten. Zu diesem Bereich zählen die Lernziele 2.211; 2.212; 2.214; 2217; 2.221; 2.222; 2.223; 2.224; 2.235; 2.239; 2.2310; 2.2312.
2. Orientierung in verschiedenen kirchlichen Handlungsfeldern (2 Monate; lokal regional, zentral)	LZ: Konkrete einzelne Handlungsfelder in ihrem täglichen Arbeitsablauf erfahren. Diesem Lernzielbereich sind die Lernziele 2.213; 2.219; 2.225; 2.226; 2.234; 2.2314; 2.2315; 2.2318 zuzuordnen.
B. *Grundstufe* (9 Monate)	
selbständige pastorale Arbeit unter Anleitung	LZ: in mehreren Feldern pastoraler Praxis (lokal) unter Anleitung lernen und Erfahrungen machen. Diesem Lernzielbereich sind die Lernziele 2.215; 2.216; 2.218; 2.228; 2.232; 2.233; 2.236; 2.237; 2.238; 2.2316; 2.2317; 2.2319 zuzuordnen.
C. *Weiterführende Zusatzausbildung* (6 Monate)	
1. Spezielle Ausbildung in selbstgewählten Schwerpunktbereichen	LZ: Ausgewählte pastorale Schwerpunkte intensiver theoretisch und praktisch erarbeiten lernen. Diesem Lernzielbereich sind die Lernziele 2.227; 2.231; 2.2313 zuzuordnen. Entsprechend den Interessen und Fähigkeiten des Pastoralassistenten sollten in dieser Phase von den Ausbildungsverantwortlichen weitere konkretisierte Lernziele gefunden werden.
2. Kompaktseminar (Rückblickende Analyse und Reflexion) 2. Dienstprüfung	LZ: Die bisher gemachten spirituellen und beruflichen Erfahrungen im Hinblick auf eine künftige Tätigkeit und Bindung an die Diözese reflektieren und im Blick auf die Lernkontrolle (2. Dienstprüfung) systematisieren. — Für die Lernkontrolle eignen sich nicht alle oben beschriebenen Lernziele in gleichem Maße. Affektive Lernziele können kaum zum Gegenstand für eine schriftliche Arbeit gemacht werden. Zu bevorzugen wäre ein umfangreicher Pastoralbericht nach gemeinsam aufzustellenden Kriterien.

Josef Mayer-Scheu

Seelsorge auf Intensivstationen *

Dies scheint zunächst ein Thema für Spezialisten unter den Krankenhausseelsorgern, ist es aber nur zum Teil: Jeder von uns kann von einer Stunde auf die andere in die Situation kommen, daß ein Angehöriger, Mitarbeiter, Freund oder ein Gemeindemitglied z. B. infolge eines schweren Unfalls in eine Intensivstation eingeliefert werden muß. Gerade in solcher Extremsituation von Ängsten und Schmerzen sollte der Mensch nicht nur den Apparaten ausgeliefert sein, sondern braucht er menschliche Nähe und Begleitung. Der folgende Beitrag führt in das Problem ein, weckt das Verständnis für die Situation dieser schwerstkranken Menschen, zeigt die (heute noch begrenzten) Möglichkeiten der Begleitung, aber auch die Bemühung um eine Verbesserung der Situation unter allen Beteiligten. — Die Erfahrungen gelten in ähnlicher Weise auch dort, wo für solche Schwerstkranke keine Intensivstation zur Verfügung steht. *red*

1. Was geschieht auf einer Intensivpflegestation?

1.1 Behandlung in akuten lebensbedrohlichen Krisen — mit großem technischen Aufwand

Seit Mitte der sechziger Jahre gibt es in der Bundesrepublik Deutschland sogenannte Intensiv-(pflege)-Stationen. Sie sind inzwischen ein wesentlicher Bestandteil von Großkrankenhäusern, insbesondere von Universitätskliniken geworden. Es handelt sich dabei um Krankenstationen, auf denen speziell ausgebildete Ärzte, Schwestern und Pfleger mit Hilfe besonders hochentwickelter medizinischer und apparativer Technik Menschen in akuten lebensbedrohlichen Krisen behandeln, pflegen und am Leben zu erhalten versuchen. Neben dem großen technischen Aufwand fallen dort das unerbittliche Therapie- und Pflegeprogramm, die permanente Überwachung der Patienten und die strengen hygienischen Vorschriften für alle auf, die sich dort aufhalten.

Die Patienten solcher Intensivpflegestationen befinden sich meist in schweren prä- oder postoperativen Zuständen oder in permanenter Überwachung (insbesondere ihrer gefährdeten Organe) oder im Zustand einer künstlichen Beatmung. Eine beträchtliche Anzahl dieser Patienten ist bewußtlos oder kaum bewußtseinsmächtig, fast alle Patienten sind in einem sehr angeschlagenen, häufig mit großen Ängsten verbundenen Zustand. Im Vergleich zu anderen Krankenstationen ist die Zahl der Todesfälle signifikant höher, womit eine besondere Belastung sowohl der Patienten wie des Pflegepersonals bereits angedeutet ist [1]. Der ungewöhnliche Einsatz intensivtherapeutischer Maßnahmen und die seelische Labilität der Patienten bedingen meist eine geringe Kommunikation zwischen Behandelnden und Patienten. Dabei spielt auch der verständliche Selbstschutz der Therapeuten eine Rolle, die die Kraft ihrer ganzen Konzentration benötigen, um den hier genannten Anforderungen zu genügen.

1.2 Ruf nach stärkerer Kommunikation

Dennoch ist in den letzten Jahren der Ruf nach einer stärkeren Kommunikation des Ärzte- und Pflegepersonals mit den Patienten auf Intensivstationen immer lauter geworden [2]. Die Berücksichtigung solcher Forderungen ist nur möglich, wenn in die Ausbildung von Schwestern, Pflegern und Ärzten für die Intensivstationen ein neues Ausbildungskriterium eingeführt wird, dem bisher in der medizinischen wie auch in der pflegerischen Ausbildung kaum Beachtung geschenkt wurde: das Erlernen der

* Der folgende Beitrag wurde ab Ziffer 2 von dem Verfasser als Vortrag bei der 7. Gemeinsamen Tagung der Deutschen und Österreichischen Arbeitsgemeinschaft für internistische Intensivmedizin am 11. Oktober 1975 in Gießen gehalten.

1 Vgl. dazu *J. Mayer-Scheu*, Der mitmenschliche Auftrag am Sterbenden, in: Concilium 4 (1974) 286 ff.

2 Vgl. dazu Themen der Krankenpflege, 1. Jg. (1973) Band 2: Klinisch-psychologische Probleme der Schwestern-Pfleger-Gruppen, Urban und Schwarzenberg 1973, insbes. 222 ff; *Ch. Stolz*, Der integrierte Seelsorger auf der Intensivpflegestation, Schwestern-Revue 11 (1973) Nr. 3 und 4.

Kommunikation mit akut gefährdeten und verängstigten Patienten, insbesondere die Fähigkeit, mit den dabei auftretenden Ängsten bei sich selbst umgehen zu lernen. Dazu gehört aber beispielsweise auch die Fähigkeit, einem Patienten eine therapeutische Maßnahme an seinem Körper so einfach begleitend zu erklären, daß sie der Patient verstehen und sich darauf innerlich einstellen kann, verbunden mit so viel Zuwendung, daß der Patient von unnötigen Ängsten entlastet wird [3].

1.3 Primäre personale Bedürfnisse — Kontakt mit Angehörigen

Wer damit anfängt, auch in der Intensivstation so zugewendet *mit* dem Patienten zu arbeiten, kann sich nicht mehr primären personalen Bedürfnissen der Patienten verschließen, die über die reine Körperpflege und Behandlung hinausgehen. Dazu gehört auch der Kontakt mit den nächsten Angehörigen des Patienten, soweit dies zwingende hygienische und therapeutische Maßnahmen zulassen. Von einer solchen Forderung fühlt sich das Ärzte- und Pflegepersonal jedoch durchweg noch überfordert, nicht nur mit Rücksicht auf den technischen und zeitlichen Ablauf des Stationsprogramms, sondern vor allem im Hinblick auf die Kommunikationsprobleme, die sich mit besorgten, häufig noch stärker als die Patienten selbst verängstigten Angehörigen ergeben.

Und doch stellt sich hier eine prinzipielle Frage nach der Humanität in unseren Krankenhäusern, deren Gewicht nur an drei Kriterien gemessen werden kann:

— an der Alltäglichkeit und Regelmäßigkeit, mit der solche Grenzsituationen von Patienten zum klinischen Normalfall geworden sind,
— an der vorrangigen Bedeutung einer Intensivstation für jedes Krankenhaus
— und an den primären personalen Bedürfnissen in solchen Existenzkrisen des Patienten, die nicht selten mit seiner letzten Lebensphase zusammenfallen.

Eine angemessene Lösung dieser Probleme muß Berufsgruppen (Psychotherapeuten, Psychologen, Seelsorger, Sozialarbeiter oder besonders ausgebildete Schwestern und Pfleger) auf den Plan rufen, die mit dem therapeutischen Ablauf einer Intensivstation so weit vertraut sind, daß sie dessen dringende Bedürfnisse abschätzen können, im übrigen aber vor allem in der Kommunikation mit verängstigten Menschen so weit geschult sind, daß sie den Kontakt zwischen Angehörigen und Patienten angemessen vermitteln und begleiten und in Krisensituationen selbst eingreifen können. Im Anschluß an diese Frage stellen sich weitere strukturelle Probleme, z. B. die Frage nach einem Raum in der Nähe einer Intensivpflegestation, in dem ein ungestörtes Gespräch mit Angehörigen von Patienten auf einer solchen Station geführt werden könnte. Ich kenne kein Krankenhaus, in dem auch nur 4 qm hierfür von vornherein eingeplant sind.

1.4 Seelsorge auf Intensivpflegestationen

An dieser Stelle entsteht auch die Frage nach der Seelsorge auf Intensivpflegestationen und ihrer Mittlerfunktion zwischen Patienten, Angehörigen und Pflegepersonal.

2. Von der Fremdheit zur Nähe

Seelsorge auf Intensivpflegestationen war bis vor drei bis vier Jahren weithin eine Ausnahmeerscheinung:

2.1 „Versehgang" zum Bewußtlosen

Sie beschränkte sich meist darauf, daß der Pfarrer — auf Wunsch von Angehörigen oder von kirchlich praktizierenden Schwestern/Pflegern — zu schon Bewußtlosen oder gerade Verstorbenen (z. B. zum sogenannten Versehgang) gerufen wurde. Nur selten wurden — in dieser intensiven Form der Therapie — Wünsche von Patienten

[3] Vgl. dazu die wegweisenden Arbeiten von *H. Freyberger*, Psychosomatische Aufgabenbereiche, in: Praxis der Intensivbehandlung, hrsg. von *P. Lawin*, Stuttgart 1970; *H. Freyberger, B. Porschek, H. Bödeke, H. Kowitz, F. K. Maetzel, L. Mors, A. Rott*, Das Berufsbild der Intensivschwester und des Intensivpflegers, in: Zeitschr. für prakt. Anästh. Wiederbeleb. 7 (1972) 135 u. weitere Beiträge in: *H. E. Franz*, Praxis der Dialysebehandlung, Stuttgart 1973.

nach dem Seelsorger erfüllt. Meist wurden solche Wünsche auch gar nicht laut.

2.2 „Zutritt nur für Stationspersonal!"

Das Warnschild: „Intensivstation! — Zutritt nur für Stationspersonal! Keine Besuche!" ließen auch die meisten Seelsorger — traurig resignierend oder auch um eine harte Pflicht erleichtert — für sich gelten. Sie waren und sind von ihrer Ausbildung her auf solche Situationen nicht vorbereitet. Der Funktionsablauf einer Intensivpflegestation ist ihnen meist völlig fremd, die Apparate, Geräusche, Gerüche und Befehle wirken auf sie oft ebenso erdrückend und beängstigend wie auf die Patienten. Sie hatten eher das Gefühl, im Wege zu stehen und keine Funktion zu haben, als erwartet und gebraucht zu werden.

2.3 Abweisende Reaktionen

Diese Befürchtungen und Erwartungsängste (was kommt da auf mich zu?) wurden noch verstärkt durch ängstliche, mitunter auch abweisende Reaktionen beim Stationspersonal, bei Angehörigen und bei manchen Patienten. Das ohnehin seltene — (meist auf Situationen kurz vor oder noch häufiger nach dem Tod des Patienten beschränkte) — Erscheinen des Seelsorgers wurde durchweg mit der Frage assoziiert: „Ist es so weit mit mir?" — bzw. mit diesem oder jenem Patienten? Solche Voraussetzungen und Erfahrungen waren wenig ermutigend für eine Seelsorge auf Intensivpflegestationen, sie waren aber auch eine massive Herausforderung, nach dem Auftrag des Seelsorgers in so zugespitzten und doch so alltäglichen Krisensituationen von Menschen in unseren Krankenhäusern zu fragen.

2.4 Der Seelsorger als wichtige Bezugsperson und Mitglied des Teams

Mein Heidelberger Kollege Erich Ritsche begleitete 1965 in täglichen Besuchen einen Jungen, der mit schweren Verbrennungen auf der Chirurgischen Wachstation lag. Er ließ sich von keinen Verbotstafeln abhalten und wurde für den Jungen — und für das Pflegepersonal! — zur wichtigsten Bezugsperson in dessen Betreuung. Von dieser Begebenheit an wurde er vom Pflegepersonal gebeten, doch täglich zu kommen, weil man sich von seiner Art der Zuwendung, des Verstehens, was den Patienten wirklich bedrückte, und der Entlastung, die man bei dem Jungen erlebt hatte, auch bei anderen Patienten ähnliche Hilfe erhoffte. Die täglichen Besuche meines Kollegen auf den Chirurgischen Wachstationen führten bald dazu, daß er im weiteren Sinn bald als zum Team gehörig empfunden, immer häufiger zu schwierigen, z. B. nörgelnden, klagenden, weinenden Patienten gerufen wurde, daß man ihn nach seinen Beobachtungen und Einschätzungen fragte.

2.5 Anstoß von Prof. Freyberger

Aber es bedurfte eines Anstoßes von außen, bis wir uns alle entschließen konnten, trotz unserer Belastungen (von durchschnittlich 20 bis 25 Stationen pro Seelsorger) täglich auch auf die internistischen Intensivpflegestationen zu gehen. Bei der Tagung der Kath. Krankenhausseelsorger in Würzburg 1970 konfrontierte uns Professor Freyberger mit Realitäten, die wir zwar ahnten, aber eben doch nicht konsequent berücksichtigten:

- Wöchentliche oder 14tägige Besuche des Seelsorgers treffen auf eine rein zufällige Besetzung der Intensivpflegestation, die an dem täglichen Wechsel von Patienten und den möglichen Fragen an einen Seelsorger völlig vorbeigehen.
- Die Situation auf Intensivpflegestationen verlangt, im täglichen, ja oft stündlichen Ablauf Veränderungen und Bedürfnisse wahrzunehmen und auf sie einzugehen, deren Bearbeitung in so großen Zeiträumen für das Pflegepersonal nicht einmal der Erwähnung wert sind.
- Auf diese Weise kann der Seelsorger weder Partner für Patienten noch für das Personal werden.

2.6 Neue Akzente durch die täglichen Besuche

Die Änderung unseres Arbeitsstils, vor allem der tägliche Besuch auf den Intensivpflegeabteilungen — im Wechsel mit un-

seren evangelischen Kollegen — brachte ganz neue Akzente für unsere Arbeit:

- eine stärkere Ausdifferenzierung unseres Umgangs und unserer Tätigkeiten mit Patienten — je nach Situation und Bedarf;
- eine Erweiterung und häufig auch eine Vertiefung unserer Beziehungen zu den Patienten;
- ein neues, stärker integriertes Verhältnis zum Stationspersonal und zum ganzen Krankenhaus aufgrund unserer stärker beachteten Mitarbeit auf den „Kern" (= Intensiv)-Stationen des Hauses;
- neue Formen für unsere eigene Aus- und Weiterbildung;
- gewisse Schwerpunktbildungen unter uns Seelsorgern für die Betreuung bestimmter Patientengruppen (was für Theologen ja ein Novum ist):

— 2 Kollegen arbeiten in den 4 Chirurgischen Wachstationen (inkl. Beatmung, Neurochirurgie und Urologie),
— 2 Kollegen besuchen die Patienten der cardiologischen Überwachungsstation und der Dialysezentren [4],
— 2 Kollegen arbeiten in der internistischen Entgiftungs- und Beatmungsstation, insbesondere bei der Betreuung von Patienten nach einem Suizidversuch mit.

- Mein Kollege Artur Reiner hat über seine Arbeit mit Suizidenten eine Dissertation [5] angefertigt und mit ärztlichen Kollegen der inneren und psychiatrischen Klinik ein Team zur Betreuung der Suizidenten aufgebaut, in dem sowohl das Pflegeteam als auch die Ärzte beider Kliniken integriert zusammenarbeiten und Supervision erhalten.

2.7 Ähnliche Erfahrungen anderswo

Von ähnlichen Erfahrungen wie bei uns in Heidelberg könnte ich bei einem guten Dutzend Kollegen an anderen Großkrankenhäusern berichten, wo sich unter den Seelsorgern nach und nach eine neue Einstellung verbreitet.

[4] Vgl. dazu *J. Mayer-Scheu*, Sozialethische Probleme der Dialyse bzw. der Nierentransplantation, in: Krankendienst 1 (1975).
[5] Vgl. *A. Reiner*, Ich sehe keinen Ausweg mehr. Suizid und Suizidverhütung — Konsequenzen für die Seelsorge, München — Mainz [2]1976.

3. Was tut der Seelsorger auf der Intensivpflegestation?

3.1 Freies Angebot — ohne Instrumentarium

Er ist zunächst ein Mitarbeiter ohne sichtbares Instrumentarium und steht mitunter recht wehr- und hilflos vor dem Patienten, „an dem" (!) er ja zunächst einmal nichts zu messen, zu fühlen, zu injizieren, zu reiben, zu stechen, zu reißen, zu füttern, zu klopfen, kurzum nichts zu hantieren hat. Er kann bei persönlichen Fragen auch nicht in das aufmerksame Hinhorchen auf den Blutdruck oder Pulsschlag ausweichen. Er kann sogar weggeschickt werden. Denn sein Angebot steht unter dem Gesetz freier Annahme oder Ablehnung [6].

3.2 Solidarisch im Ausgeliefertsein

Darin liegt seine erste Unterscheidung von allen anderen Angehörigen des Ärzte- und Pflegeteams, aber auch seine Chance: Er kann sich mit dem Patienten auf der Ebene des Erlebnisses der Wehrlosigkeit und des Ausgeliefertseins solidarisieren, wenn er nur fähig ist, seine eigene handgreifliche instrumentale Ohnmacht und Hilflosigkeit zu akzeptieren, und wenn er auch von der Anfechtung frei ist, die Wehrlosigkeit eines Schwachen zu Proselytenmacherei auszunützen, einem Widerspruch, der der einzigen Möglichkeit, wirklich zu glauben und das heißt in Freiheit zu vertrauen, entgegensteht.

3.3 Grundfunktion: Dasein, Begleiten

Seine Grundfunktion [7] besteht darin, nicht (bzw. nur in Notfällen, wenn sonst keiner da ist und eine Not des Patienten offenkundig ist) zu handeln und zu „machen", sondern da zu sein. Dasein oder „mitgehen" und „begleiten" heißt für uns keineswegs passiv zu sein, sondern:

- zunächst wahrzunehmen, d. h. zu hören, zu sehen, zu riechen, zu schmecken, zu fühlen;

[6] Vgl. dazu *J. Mayer-Scheu*, Das seelsorgliche Gespräch mit Kranken, in: Lebendige Seelsorge, Heft 3/4, Mai 1975; *H. C. Piper*, Von der Kunst des Zuhörens — Neue Wege der Krankenhausseelsorge, in: Evangelische Kommentare 9 (1974) 563 f.
[7] Vgl. ebd.; vgl. dazu *J. Mayer-Scheu*, Seelsorge im Krankenhaus, Entwurf für eine neue Praxis, Mainz [3]1975, 13 ff, 20 ff.

- zu reflektieren und zu unterscheiden: was fühle ich, was fühlt der andere? Nicht zu phantasieren und zu spekulieren, sondern zunächst zu fragen, aber ohne auszufragen;
- „mitzugehen oder zu begleiten": d. h. zunächst den anderen zu akzeptieren (mit seinen positiven und negativen Gefühlen, Klagen und Beschwerden), zu verstehen versuchen, mit ihm aushalten (auch wenn es keine Antwort oder Hilfe gibt);
- als weiteren Schritt: Hilfe zu geben, z. B. Realitätskontrolle (in der Verstiegenheit, in der Angst, im Wahn), zu ermutigen, gemeinsam nach dem Sinn zu suchen, (nicht zu vorschnell) zu deuten, persönlich zu bezeugen, authentisch selektiv (je nach Belastbarkeit) eigene Gefühle und Überzeugungen zu bekennen, zu beten und zu trösten.

3.4 Spannung zur hektischen Atmosphäre

Diese Tätigkeiten des Mitgehens und Daseins stehen meist in einer Spannung zur hektischen, funktionellen, apparativ beherrschten Atmosphäre einer Intensivpflegestation. Sie besteht oft nur in dem Halten einer Hand, in einem kurzen Ansprechen und Anschauen (z. B. bei frisch Operierten), in ein paar Worten (z. B. „Sie haben's geschafft, schlafen Sie ruhig weiter, ich komme morgen wieder zu Ihnen und denke an Sie"). Mitunter kann das Intervenieren in einer Dekompensation oder Krise aber auch Stunden beanspruchen.

3.5 Kontrollen der Wahrnehmungen

Wichtig sind für den Seelsorger die Kontrollen seiner Wahrnehmungen und Gefühle, und zwar zusammen mit dem Pflegepersonal, damit er somatische und seelische Ursachen von Reaktionen wenigstens im gröbsten auseinanderzuhalten weiß. Der Austausch über die oft verschiedenen Eindrücke führt aber auch zu einer heilsamen Relativierung eigener Auffassungen. Hier sind erste Indikatoren für eigene Wahrnehmungsstörungen, Projektionen und ähnliche seelische Störfaktoren beim Begleiter zu finden[8]. Der Austausch mit dem Pflegepersonal trägt aber vor allem zu einer Verbesserung der Betriebsatmosphäre im Hinblick auf eine stärkere Sensibilisierung für die seelisch-geistigen Bedürfnisse des Patienten bei als Voraussetzung dafür, daß dieser soweit als möglich auch noch Subjekt seiner Krankheit sein kann, trotz des Ausgeliefertseins an die Welt der Apparate. Diese Kooperation führt dann auch zu einer Entlastung des Stationspersonals, z. B. wenn die Arbeitsüberlastung unbedingt eine Delegation des Begleiters an einen „Libero" (= freien Mann) verlangt, der nicht im Streß des apparativen Zeitplanes steht, aber den Betriebsablauf kennt und auch bereit und fähig ist, einmal einen Patienten zu füttern. Vor allem ist bei solcher Kooperation eine Möglichkeit der Verarbeitung eigener Gefühle, insbesondere der Ängste enthalten, die mir nicht nur für den Seelsorger, sondern auch für das Pflegepersonal von großer Bedeutung zu sein scheint. Es ist auffallend, wieviele engagierte Krankenschwestern die Intensivpflege verlassen, weil sie mangels Verarbeitung der intensiven Erlebnisse mit Patienten und im Team die seelische Belastung nicht mehr ertragen konnten. Eine erschreckende Zahl von Suizidversuchen unter dem Pflegepersonal ist meines Erachtens ursächlich hier zu suchen.

3.6 Aus- und Fortbildung in Balintgruppen u. ä.

Das Stichwort „eigene Verarbeitung des Erlebten" verweist auf einen Sektor der Aus- und Fortbildung für alle, die auf Intensivpflegestationen arbeiten, der noch fast völlig brach liegt, aber dringend indiziert ist:

Balintgruppen und Einzelsupervisionen könnten hier wesentliche Beiträge sein und beginnen sich auch zu verbreiten.

3.7.1 Die Klinikseelsorger von Heidelberg und Umgebung arbeiten seit 5 Jahren in einer Balintgruppe unter Leitung des Mannheimer Sozialpsychiaters W. Böker zusammen.

3.7.2 Aber im Ärzte- und Krankenpflege-

[8] Vgl. für das seelsorgliche Gespräch das Themenheft Nr. 3/4 von Lebendige Seelsorge, Freiburg 1975, insbes. die Beiträge von *H. Stenger*, *G. Griesl* und *H. Pompey*.

unterricht sowie in der Theologenausbildung sind neue Wege dringend von Nöten. An den Heidelberger Schwesternschulen versuchen wir Theologen gemeinsam mit Psychologen diese Aspekte in den Unterricht einzubringen.

3.7.3 Die meisten deutschen Bistümer haben Theologen zu einem Krankenpflegepraktikum (wahlweise zu einem Industriepraktikum) verpflichtet.

3.7.4 Vor allem ist auf kirchlicher Seite auf die Neuansätze in der Klinischen Seelsorgeausbildung (= CPE) zu verweisen, wo Seelsorger in 6- bzw. 12-Wochenkursen in einer bestimmten Klinik für ihren Dienst anhand der eigenen Erlebnisse sensibilisiert werden. Solche Zentren existieren in Bethel, Hannover, Frankfurt, Stuttgart, Heidelberg, Düsseldorf, Nürnberg u. a. Städten [9].

3.8 Ich möchte hier nur kurz darauf verweisen, daß die Mitarbeit des Seelsorgers bei den Suizidenten auf einer Entgiftungsstation noch ganz eigene Aspekte im Unterschied zu den übrigen Intensivpflegestationen hat und besonders der Schulung auf psychopathologischem Gebiet in der Krisenprävention und Krisenintervention bedarf.

4. *Warum gerade als Seelsorger?*

4.1 Kein Monopol

Für den hier beschriebenen Dienst des Begleitens, Verstehens und der mittragenden Gespräche kann sicherlich keine Berufsgruppe ein Monopol beanspruchen. Im Gegenteil: Es ist wünschenswert, daß solche Aspekte im Ganzen eines Stationsteams der Intensivpflege unter der Rücksicht einer ganzheitlich orientierten Behandlung beachtet und als Haltung geschult werden.

4.2 Persönliche Begleitung

Aber die hohen technischen Anforderungen an Ärzte, Schwestern und Pfleger, die notwendig gewordene Spezialisierung, ja Atomisierung therapeutischer Dienste — noch erhöht durch die Bedingungen eines Schichtdienstes — führen durchweg zu einer Auflösung der persönlichen Zuständigkeit im Stationsteam für die menschlichen Bedürfnisse des einzelnen Patienten. Immer wieder erfahre ich bei Besuchen auf Wachstationen, daß Patienten durch die Vielzahl gleichuniformierter Bediensteter, von denen sie manche noch nicht einmal mit dem Namen kennen, Schwestern, Ärzte, Studenten, medizinisch-technische Assistenten, Hilfspfleger nicht einmal unterscheiden können und nicht wissen, wer für sie zuständig ist, wem sie sich anvertrauen können und nicht selten paranoiden Ängsten anheimfallen. Selbst bei einer guten Regelung der personellen Zuständigkeit im Team erscheint mir der Aspekt der persönlichen Begleitung, vor allem im emotionalen Bereich so wichtig, daß er einen eigenen Funktionsträger haben sollte. Diese Forderung ist meines Erachtens an jede Intensivpflegestation im besonderen zu stellen,

- einmal, damit dieser Aspekt auch — und gerade — in besonderen Belastungszeiten der Station wirklich wahrgenommen wird;
- dann aber auch, damit er in einem Stationsteam immer wieder zur Sprache kommt und als Teilaspekt einer ganzheitlichen Pflege adäquat berücksichtigt wird.

4.3 Die Erfahrung des Religiösen

Ich möchte zum Schluß noch darlegen, warum meine Kollegen und ich als Theologen diese Aufgabe des Begleitens wahrnehmen möchten. Dafür gibt es meines Erachtens zwei besondere theologische bzw. spirituelle Aspekte:

Die *Erfahrung* des Religiösen, ja der Transzendenz gehört nicht zum Machbaren, auch nicht in die Ebene des Moralischen — wo Religion und Kirche für viele Menschen eingeordnet werden —, sondern in den Bereich des unplanbaren Ereignisses, z. B. dort, wo Menschen einander personal begegnen, wo Menschen zu sich selbst kommen und fähig werden, z. B. eine sie einengende Situation zu transzendieren [10].

[9] Vgl. dazu *C. Becher* (Hrsg.), Klinische Seelsorgeausbildung, Schriften der Evang. Akademie in Hessen und Nassau, Heft 98, Frankfurt 1972; *H. C. Clinebell*, Modelle beratender Seelsorge, München — Mainz 1971.

[10] Der amerikanische Soziologe *Peter L. Berger*

Von solchen Erwägungen her wird verständlich, daß gerade das bloße Dasein und Mitgehen, das Begleiten von Menschen in der Krise in den Raum hineinragt, der die religiöse Dimension eröffnet.

4.4 Zwei verschiedene Gotteserfahrungen

Die Bibel kennt — vor allem im Alten Testament — zwei sehr verschiedene Gotteserfahrungen, die einander zwar ergänzen, aber auch in Spannung zueinander stehen und deren zweite mir von grundlegender Bedeutung für die theologische Dimension des Begleiters von Menschen in Krisen zu sein scheint:

Schöpfung als Ordnung

Die erste beruht auf der Erfahrung der Schöpfung als einer Ordnung, in der die Zuverlässigkeit von Gesetzen den Menschen Sicherheit und Schutz gewährt: Regen und Sonne, kalt und warm, Tag und Nacht, Winter und Sommer: das sind Erfahrungen, mit denen der Mensch leben kann, z. B. pflanzen, den Boden bearbeiten und ernten. Und das ist ja der Lebensinhalt der seßhaft Gewordenen, der Ackerbauern.

Sie bringen dafür ihrem Gott oder ihrer Gottheit Feldfrüchte und Tiere als Opfer dar. Sie bitten Gott, daß kein Hagel, kein warmer Winter oder kalter Sommer, kein Blitzschlag — kurz: daß nicht die Gesetzlosigkeit — überhand nimmt und das Leben zerstört. Sie übertragen diese Erfahrung auf ihr Zusammenleben: wo Regeln und Gesetze eingehalten werden, da ist die Welt in Ordnung, da läßt es sich leben. Der Regelverstoß wird scharf geahndet und bestraft. Verständlich, daß dieses Gottesbild rasch zur Gesetzesreligion und zur moralisierenden Gemeinschaft führte.

Die Erfahrung des Herausgerufen-Werdens

Die zweite Gotteserfahrung ist von ganz anderer Art. Sie ist typisch für den Semiten, d. h. für Jäger und Hirten, insbesondere für Israel. *Sie* nennen Gott die *Erfahrung,* daß ein Mensch oder ein Volk wider alle Berechnung und Regel Glück, Sinn und Erfolg erfährt, sozusagen als völlig unverdienbares Geschenk. Orte im Leben sind dafür: das Jagdglück, das Finden einer Oase in der Wüste, die wunderbare Rettung gegen alle Vernunft, der Sieg des Schwachen über den Starken (z. B. David gegen Goliath). Israel macht also die Erfahrung, daß Gott Menschen an ihren Grenzen herausruft zu einem fundamentalen Neuanfang: z. B. den 75 Jahre alten, für damalige Verhältnisse reichen Herdenbesitzer Abraham, der von Gott den Ruf hört, noch einmal von vorn anzufangen, aus seinem Land auszuziehen, durch die Wüste zu wandern, ein „neues Land zu entdecken" und ein Volk zu gründen — gegen alle Gesetze des Alterns, gegen alle menschliche Vernunft! Die Antwort und Hilfe Gottes sieht immer wieder anders aus, als es sich Abraham erhofft, aber er gelangt zu ganz neuen Wegen und wird z. B. noch heute von den Christen als ihr Stammvater im Glauben angesehen, weil seit *seiner* Erfahrung Glauben eigentlich heißt: sich auf die ganze Wirklichkeit ein-

(Auf den Spuren der Engel, Frankfurt 1969, 82 f) beschreibt einen solchen Ort ganz alltäglicher Transzendenzerfahrung. „Ein Kind erwacht — vielleicht aus schweren Träumen — und findet sich allein, von nächtlicher Dunkelheit umgeben, namenloser Angst ausgeliefert. Die vertrauten Umrisse der Wirklichkeit sind verwischt, ja unsichtbar. Chaos will hereinbrechen. Das Kind schreit nach der Mutter. In einem solchen Augenblick ist der Ruf nach der Mutter ohne Übertreibung der Ruf nach einer Hohepriesterin der Ordnung. Die Mutter — und vielleicht nur sie — hat die Macht, das Chaos zu bannen und die Welt in ihrer Wohlgestalt wiederherzustellen. Genau das tut eine Mutter. Sie nimmt das Kind in den Arm und wiegt es in einer zeitlosen Gebärde der magna mater, die unsere Madonna geworden ist. Sie zündet ein Licht an, und warmer, Sicherheit verheißender Schein umgibt sie und ihr Kind. Sie spricht zu ihrem Kind, sie singt ihm ein Schlummerlied. Und der Grundtenor ist auf der ganzen Welt immer und immer derselbe: ‚Hab' keine Angst'; ‚alles ist in Ordnung'; ‚alles ist wieder gut'. Das Kind schluchzt vielleicht noch ein paarmal auf und gibt sich allmählich zufrieden. Sein Vertrauen zur Wirklichkeit ist zurückgewonnen, und in diesem Vertrauen kann es wieder einschlafen.
Dergleichen gehört zur Routine des Alltags und bedarf natürlich keiner artikulierten religiösen Grundlage. Aber gerade daß es so gewöhnlich ist, wirft die keineswegs gewöhnliche Frage auf — eine Frage, die unmittelbar in eine religiöse Dimension reicht: Belügt die Mutter das Kind? Nur wenn ein religiöses Verständnis des menschlichen Daseins Wahrheit enthält, kann die Antwort aus vollem Herzen ‚Nein' lauten. Ist dagegen umgekehrt das ‚Natürliche' die einzige Wirklichkeit, so lügt die Mutter. Sie lügt zwar aus Liebe, und deshalb lügt sie auch wieder nicht. Nimmt man sie jedoch statt bei der Liebe beim Worte und analysiert es radikal, so ist, was sie sagt, eine Lüge. Warum? Weil der Trost, den sie gibt, über sie und ihr Kind, über die Zufälligkeit der Personen und der Situation hinausreicht und eine Behauptung über Wirklichkeit als solche enthält."

zulassen, d. h. die eigenen Grenzen abtasten, den einen Schritt darüber hinaus noch für möglich halten und ihn aus der Mitte des eigenen Seins heraus wagen. Dadurch gelangt der Mensch immer zu einem „neuen Land". So etwas vollzieht sich auch in ganz natürlichen Schritten in den Entwicklungsphasen jedes Menschen, der sich in das Neuland, in Erfahrungen hineinwagt, die er gestern noch für unmöglich gehalten hatte. Das geschieht gerade in Grenzsituationen wie in der Krankheit, im Leiden und im Sterben. Das geschieht sogar im letzten Sterben, wenn sich ein Mensch dem Tod anvertrauen kann. Für diese wagenden Schritte im Leben braucht der Mensch die Erfahrung des mitgehenden Gottes, der ihn immer wieder herausruft, der ihn nicht nur vertrauen läßt auf das, was man zählen, messen, berechnen kann, sondern der ihn erinnert, daß er auch schon Schritte über sich hinausgewagt hat, ohne gesichert zu sein. Genau das ist die Gotteserfahrung Abrahams, Davids, der Propheten und insbesondere Jesu v. Nazareth.

Dienst der Begleitung und Deutung

Diese Erfahrung des mitgehenden Gottes muß im Fleisch erfahren werden, d. h. in Mitmenschen, die durch ihr bloßes Dasein und Mitgehen einen Nächsten in der Krise ermutigen, sein Hier und Jetzt annehmen zu können; Menschen, die ihm helfen, sich zu erinnern, daß er in seinem Leben schon solche Transzendierungen gewagt hat, Menschen, die ihm diesen Schritt nicht abnehmen können, aber durch ihre Begleitung zu der Erfahrung werden, daß der Mensch in der Krise nicht allein gelassen wird und daß er durch dieses Gegenüber ermutigt wird, sich der Krise seiner Krankheit zu stellen, Veränderbares zu wagen, Unabänderliches zu akzeptieren und auch in der letzten Grenzsituation angenommen zu sein. Solches Mitgehen bedarf keineswegs immer der ausdrücklichen Verkündigung der christlichen Botschaft. Aber sie ist als menschliche Erfahrung jedem zugänglich, der eine Grenzsituation zu bestehen hat. Es bleibt dem Taktgefühl und dem Mut zum Bekenntnis des Seelsorgers überlassen, wem er in der Begleitung das deutende Wort der christlichen Botschaft hierzu anbietet und wo er sich auf diese Hilfe in der Selbstannahme eines Kranken beschränkt.

Praxis

Heinrich Jürgens

Ein Monatskurs „Gemeindeleitung" — aus der Sicht des Kursbegleiters

Im folgenden berichtet P. Jürgens im Anschluß an seine grundsätzlichen Überlegungen zur Kursbegleitung, wie ein solcher Kurs aus der Sicht des Begleiters abläuft. Eingeflochten sind auch Urteile der Teilnehmer, wie sie in der abschließenden Bewertung abgegeben wurden. Während der grundsätzliche Beitrag unmittelbar vor Beginn eines vierwöchigen Kurses geschrieben wurde, faßt dieser Beitrag die Erfahrungen des im Jänner/Februar 1976 in Mainz gehaltenen Kurses zusammen. red

In diesem Beitrag soll in einer Art „Kurzbiographie" gezeigt werden, wie ein Kurs mit „Kursbegleitung" aussehen kann.
Als allgemeines Ziel unserer Kurse war den Teilnehmern mitgeteilt worden, wir wollten nicht nur Theorie oder bloße Praxis vermitteln, sondern ihnen „helfen, ihr eigenes Mensch-, Christ- und Seelsorgersein so weiterzuentwickeln, daß sie in den heutigen Verhältnissen sachgerecht aus einer inneren Mitte zu wirken" vermöchten. Darum sei die Teilnehmerzahl nicht zu groß, hätte der Kurs eine längere Dauer, um das Besprochene besser integrieren zu können, seien uns die Fragen, Wünsche und Erfahrungen der Teilnehmer wichtig, habe das Gespräch Vorrang vor der Einbahnkommunikation und werde alles in möglichst enge Beziehung zur konkreten Situation des einzelnen Teilnehmers gesetzt.

Die Teilnehmer

Dieser Monatskurs hatte das Thema „Gemeindeleitung". Neun Pfarrer, sieben Kapläne und ein Vikar im Alter zwischen 28 und 54 Jahren aus fünf Diözesen waren gekommen. Ferner gab es zwei Kursbegleiter und zeitweise ein bis zwei Fachberater. Einige Teilnehmer kannten sich bereits, die meisten hatten sich jedoch noch nie gesehen.

Ziel der 1. Woche: Verbesserung der Kommunikationsfähigkeit

Für die erste Woche war ein Pastoralpsychologe mit gruppendynamischer Erfahrung als Fachberater beigezogen. Als Ziel war vorgesehen, die Kommunikationsfähigkeit, die Selbst- und Fremdwahrnehmung und den Führungsstil der Teilnehmer zu verbessern. Es begann am Sonntagabend mit einer ungewohnten Situation: Sitzen im Kreis ohne Tische, dann Aufteilung in Paare, die sich noch nicht kannten. Jeder sollte seinen Partner befragen und dann dessen Namen auf ein Schild schreiben, das er vor sich hinstellen konnte, und schließlich auf ein Blatt ein Symbol malen, das der Betreffende als für ihn oder seine Situation kennzeichnend angab. In wenigen Minuten war ein angeregtes Gespräch unter völlig Unbekannten im Gange, das schließlich abgebrochen werden mußte, damit noch Zeit war, daß jeder seinen Partner im Plenum vorstellen und das Symbol erklären konnte. Trotz der Müdigkeit nach dem meist schweren Seelsorgedienst am Wochenende kamen fast alle anschließend noch im Clubraum zusammen, um bei Wein oder Bier das Gespräch fortzusetzen.
Die Woche verlief im Wechsel von Übungen, Reflexionen und Übertragung auf die Gemeindesituation. Von Interesse sind vielleicht folgende Elemente: Im Laufe des ersten Tages wurde nach gegenseitiger Darstellung der Wünsche der Teilnehmer und der Ziele des Leitungsteams eine Art „Kontrakt" geschlossen, der die Themen dieser Woche festlegte:

— Einübung der Aufmerksamkeit auf sich, auf die anderen und auf die Prozesse in der Gruppe;
— die Spannung von Identität und Kooperation;
— Schritte der Entscheidungsfindung (Konsens);
— Umgang mit Einfluß und Führung;
— geglückte (menschliche) Beziehung als Konsequenz des Glaubens.

Einen ganzen Tag lang beschäftigten wir uns mit den Schritten einer guten Entscheidungsfindung, indem wir einen Konsens darüber suchten, welche geistlichen Elemente im Kursverlauf vorkommen sollten und wie wir deren Durchführung gewährleisten könnten. Bis dahin hatte die Kursbegleitung sich darum gekümmert; jetzt organisierte die Gruppe sich selbst und sorgte dafür, daß verschiedene Formen der Gestaltung der Eucharistiefeier, des gemeinsamen Breviergebets, der Meditation (Bild, Musik), des geistlichen Gesprächs einen Platz erhielten, so daß die Wünsche der Teilnehmer weitgehend erfüllt wurden. Die Kursbegleiter konnten ihr Angebot in diese Planung gut einbringen.
Ein abschließendes Gespräch am Ende der Woche ergab, daß es für die Teilnehmer nicht schwer war, die manchmal zunächst „profan" anmutenden Übungen mit ihrem Glauben in Verbindung zu bringen und das in dieser ersten Woche Angezielte als „gelebtes Evangelium" zu erkennen.

Die 1. Woche im Urteil der Teilnehmer

Die Bedeutung der ersten Woche für den ganzen Kurs wird aus einigen Aussagen von Teilnehmern in der Schlußauswertung ersichtlich, die drei Wochen später erfolgte: „Mir gefiel an diesem Kurs besonders das von Anfang an offene, vertrauensvolle Klima, so daß ich die persönlichen Ansätze/Probleme erfuhr, womit im wesentlichen die Arbeitsinhalte aktuell, situationsgerecht wurden und der Lernprozeß begünstigt wurde (bis hin zum Erkennen von Blockaden und zum Lösen von Konflikten). Kurz: relativ große Einheit zwischen Theorie und Praxis (‚Technik' war für mich nie Selbstzweck, erfuhr ich weitestgehend mit Theologie beinhaltet bzw. erschien mir als gute Möglichkeit, Glauben zu verwirklichen)".

„Die erste Woche war entscheidend für den ganzen Kurs. War sehr instruktiv und aufbauend. Die verkündeten Prinzipien: Störungen haben Vorrang, jeder ist wichtig, lernorientierte Themenbehandlung wurden praktisch erfahren."

„Mir hat an diesem Kurs besonders gefallen, daß man sich so verhalten konnte, wie man ist bzw. sich fühlt. Man konnte sich eigentlich nicht blamieren ... es konnte jeder zu Wort kommen. Das Prinzip: eigene Regie (= sei dein eigener Regisseur und bestimme selbst, was und wie du lernen möchtest usw.)."

Ähnliche Aussagen sind in fast allen Fragebogen zu finden. Sie bestätigen den lerntheoretischen Grundsatz, daß die Zeit, die man für die Herstellung guter menschlicher Beziehungen in einer Gruppe aufwendet, sich nachher bei der Arbeit an der „Sache" wieder auszahlt.

2. Woche: Gemeindeverständnis

In der zweiten Woche geht es laut Programm darum, „das Gemeindeverständnis und Möglichkeiten zur Aktivierung der Gemeinde zu klären (Pastorale Planung, Mitarbeitergewinnung u. ä.)." Dazu sind zwei neue Fachberater eingeladen, Mitarbeiter in der pastoralen Planung einer Diözese. Die Um- und Einstellung auf sie und das neue Thema gestaltet sich ausgesprochen mühsam, obwohl wir den ganzen Vormittag damit verbringen, einander kennenzulernen und zu einem Kontrakt zu kommen. Lustlosigkeit macht sich bei einer ganzen Reihe von Teilnehmern breit. Es wird nicht recht deutlich, woran das eigentlich liegt. Vor dem Abendessen schlägt schließlich mein Kollege vor, einmal reihum kurz zu sagen, wie sich jeder gerade fühlt. Die Äußerungen sind nicht einheitlich, aber einige machen Unbehagen deutlich. In diesem Augenblick mache ich einen Fehler: Als die Reihe an mich kommt, sage ich, ich hätte das Gefühl, die Gruppe lasse sich von uns, dem Leitungsteam, ziehen und entwickle zu wenig eigene Aktivität. Diesem Fehler liegt ein zweiter, wichtigerer zugrunde: Ich bin verärgert und enttäuscht und habe nicht mehr jene alle akzeptierende Grundhaltung, die für Gruppen gerade bei der Bewältigung schwieriger Phasen wichtig ist. Der Gruppe fehlt nun nicht nur die stützende Persönlichkeit des Fachberaters der vergangenen Woche, der sie z. T. nachtrauert, sondern es macht auch noch ein anderes Mitglied des Leitungsteams deutlich, daß es unzufrieden ist. Die Stimmung verschlechtert sich weiter.

Schwierige Überwindung von Blockaden

Am nächsten Morgen versuchen wir, die Gruppensituation mit dem Thema der Woche in Verbindung zu bringen: Aus den Blockaden gegen Mitarbeit in der Gruppe zu lernen für die Blockaden unserer Mitarbeiter zuhause. Aber die Gruppe ist nicht in der Lage, ihre eigenen Blockaden zu erkennen und in die Situation zuhause zu übersetzen. Erst als am Nachmittag einer der Fachberater ein Kurzreferat über das Gemeindeverständnis hält, sind viele Teilnehmer elektrisiert, und der Tag endet in guter Stimmung. Von nun an macht das Leitungsteam mehr Vorgaben in Form von Statements oder Arbeitspapieren. Das Ergebnis ist einerseits Befriedigung bei den Teilnehmern über die gewonnenen Erkenntnisse, andererseits eine nur halb eingestandene Resignation darüber, daß man wohl kaum in der Lage ist, das Erkannte in die Tat umzusetzen. Es ist uns nicht voll gelungen, die Teilnehmer einen Planungsprozeß exemplarisch am eigenen Gruppenprozeß in dieser Woche erleben und lernen zu lassen. Die Ursachen dafür sind kaum eindeutig auszumachen; sie verteilen sich wohl auf Begleiter, Fachberater und auf die Schwierigkeit der Teilnehmer, konsequent eine bisher ungewohnte Methode durchzuhalten.

Zwiespältige Beurteilung

In den Aussagen der Teilnehmer sieht die zweite Woche folgendermaßen aus:

„Die zweite Woche lief sehr zögernd an; hier hätte ich mir mehr praktische Hinweise durch Kurzreferate oder Arbeitspapiere gewünscht ..."

„Ich vermißte in der 2. Woche den durchgehenden ‚roten Faden'; der Aufbau erschien mir ungenügend durchdacht. Viel-

leicht aber kam der Referent nur nicht genügend zum Zug!"

„In der 2. Woche empfand ich die Durchführung und Hinführung zum Ziel (Pastoralplan) etwas zu ‚langatmig'. Dadurch kam eine gewisse ‚Zähigkeit' und zeitweise einige Ermüdungserscheinungen."

„Gemeindeplanung war zu theoretisch und schwer übertragbar".

Andererseits geben zehn Teilnehmer an, daß das Thema „Gemeindeverständnis" sie am meisten interessiert hat und fünf erwähnen bei diesem Punkt das Thema „Pastorale Planung". Einer notiert: „Die beiden ersten Wochen haben für mich viele Impulse gebracht . . .".

3. Woche: persönlicher Vollzug der Eucharistiefeier

Das Konzept der dritten Woche war ein Versuch. In früheren Kursen hatten wir an verschiedenen Stellen die Themen „Amt und Gemeinde im NT und in der Lehre der Kirche" und „Die gemeindebildende Funktion der Eucharistiefeier" vorgesehen. Vor allem das zweite Thema machte Schwierigkeiten, weil die Wünsche der Teilnehmer extrem auseinander gingen. Die einen wollten möglichst konkret über die Gestaltung der Eucharistiefeier reden bzw. Anregungen bekommen; andere hätten lieber grundsätzliche Fragen behandelt. Aus diesem Grund wollten wir diesmal das Thema Eucharistie nicht praxisorientiert behandeln, sondern auf Fragen des persönlichen Vollzugs und des eigenen Glaubens bei diesem Sakrament zusteuern und sie mit Fragen des Amtsverständnisses verbinden. Darum hatten wir einen Dogmatiker und einen Liturgiker gleichzeitig als Fachberater gebeten. Allerdings konnte der Dogmatiker nur eineinhalb Tage da sein.

Bei den andern vermutetes Interesse . . .

Aus dieser Woche möchte ich nur ein etwas paradoxes Phänomen herausgreifen. Die Woche verlief äußerlich gesehen in guter Stimmung. Nach dem mehr dogmatischen Teil schien sich das Interesse der Teilnehmer, trotz eines Einstiegs, der bewußt auf grundsätzliche Fragen zielte, stark in Richtung auf praktische Fragen der Gestaltung zu verschieben. Das geschah so deutlich, daß wir diesen Teil, der eigentlich am Donnerstag schließen sollte, mit allgemeiner Zustimmung um einen vollen Tag verlängerten. Bei der Schlußauswertung stellte sich jedoch heraus, daß der Schein getrogen hatte: ein beträchtlicher Teil war an diesen praktischen Fragen keineswegs sehr interessiert gewesen. Es finden sich keine konkreten Kritikpunkte, die sich auf Einzelheiten beziehen. Dem Fachberater (Liturgiker) werden keine besonderen Vorwürfe gemacht. Dennoch gibt ein Drittel an, daß der Liturgieteil sie am wenigsten interessiert hat.

. . . führt zu Enttäuschung

Hier scheint mir deutlich zu werden, daß die Tendenz zur Konfliktvermeidung ziemlich stark war und welches ihre Folgen sind: Die Scheu, eigenes Desinteresse ganz deutlich auszudrücken und so eine Änderung der Planung zu erreichen, führt dazu, daß niemand über die wirkliche Situation in der Gruppe Bescheid weiß. Zum Schluß macht eine ganze Reihe von Teilnehmern etwas mit, das man nicht gewollt hatte, in der Meinung, die Mehrheit wünsche das. Dabei hätte durchaus die Möglichkeit bestanden, verschiedene Interessengruppen parallel laufen zu lassen. Das insgesamt sehr friedliche Klima dieses Kurses (es ist nicht immer so) ist wohl nicht nur dem Gelingen des Einstiegs am Anfang, sondern auch der etwas zu starken Zurückhaltung mancher Teilnehmer zuzuschreiben. Auf diese Weise wird zwar der Verlauf eines Kurses ruhiger und angenehmer, aber die persönlichen Beziehungen unter den Teilnehmern kommen über eine gewisse Distanz nicht hinaus. Echte Konfliktbewältigung durch Aussprechen und Austragen von Konflikten vertieft die menschlichen Beziehungen.

4. Woche: Integration

Die letzte Woche des Kurses gestalteten die Kursbegleiter allein. Sie sollte keine neuen Inhalte mehr bringen, sondern die persönliche Auseinandersetzung mit dem bisher Erarbeiteten und eine Integration in die eigene Spiritualität ermöglichen so-

wie diese Übertragung in die Situation zuhause erleichtern. Dieses Konzept ging nicht ganz auf, da durch die Verlängerung der Liturgie in der dritten Woche noch ein Thema ausstand, das die Teilnehmer behandelt sehen wollten: Rolle und Rollenkonflikte des Gemeindeleiters im Licht der Rollensoziologie.

Identitätsfindung und persönliche Lebensplanung

Die ersten beiden Tage dieser Woche sind für eine persönliche Lebensplanung freigehalten. Ich versuche anhand eines aus der Sozialpsychologie stammenden Anregungsschemas zur Planung der beruflichen Laufbahn und einiger Grundideen der Hl. Schrift dafür eine Hilfestellung zu geben. Das Ganze vollzieht sich dann in persönlicher Reflexion und in oft sehr persönlichen Gesprächen in kleinen Gruppen. Das Anliegen ist, zur Identitätsfindung des Einzelnen beizutragen. Auch ältere Teilnehmer sind sich oft ihrer Fähigkeiten und Wünsche viel zu wenig bewußt und haben noch keineswegs zu einer persönlichen Gestaltung ihres Lebens gefunden.
Diese Lebensplanung zählt neben Gemeindeverständnis und Gruppendynamik zu den am meisten interessierenden Themen des Kurses:
„Viele Hinweise zum Leben aus der spirituellen Mitte waren für mich bedeutsam."
„Besonders gefallen hat mir die Thematik der 4. Woche, da ein persönliches Weiterkommen im Glauben und in der Spiritualität reflektiert wurde."
„Die Lebensplanung, für mich sehr wichtig, war zu gedrängt. Ich hätte dazu mehr Zeit gewünscht, 3 Tage."
Die letzten beiden Tage eines so langen Kurses sind besonders schwierig. Die Gemeinde zuhause mit all den anstehenden Problemen tritt wieder ganz deutlich ins Bewußtsein und die Angst, ob man das im Kurs Überlegte wohl nutzen kann, macht zu schaffen. Wir haben in diesen beiden Tagen zwar konzentriert an der Frage der Rolle des Gemeindeleiters und der Bewältigung von Rollenkonflikten gearbeitet. Aber in der Auswertung am letzten Vormittag war dieser am nahesten liegende Teil offenbar nur noch bei wenigen im Gedächtnis. Es war etwas zu wenig Zeit zur Vertiefung des Themas gewesen.

Abschließende Bemerkungen

Es scheint mir ein gutes Zeichen zu sein, daß in den Auswertungen trotz der Kritik an einzelnen Punkten das Gesamturteil bei allen „gut" oder „sehr gut" lautet. Der Umstand, daß die Verantwortung für das Kritikwürdige fast ausschließlich dem Leitungsteam zugeschoben wird, deutet m. E. darauf hin, daß die Ablösung der Teilnehmer aus der Abhängigkeit von den Leitern nicht voll gelungen ist.
Es freut mich, daß in vierzehn Monatskursen, die ich nun mitgemacht habe, nur ein- oder zweimal jemand äußerte, der Kurs habe ihn nicht „korrigiert" oder „besser orientiert", sondern „verwirrt". Ebenso freut mich das Urteil eines Teilnehmers dieses Kurses, das nicht ganz allein steht, über die Kursbegleiter: „Sehr partnerschaftlich, erstnehmend, dezent leitend, Freiheit lassend, klärend, nicht lehrend."
Was bringt so ein Kurs auf lange Sicht? Das ist schwer zu belegen. Immerhin kommen einige zu anderen Kursen wieder. Viele sprechen, wenn man sie trifft, immer noch positiv über den Kurs. Gelegentlich behaupten Gemeindemitglieder von Teilnehmern, diese hätten sich nach dem Kurs verändert — zum Guten!

Gudrun Born

Reflexionen und Anregungen eines langjährigen Pfarrgemeinderats-Mitgliedes

Der folgende Bericht soll den „neuen" Pfarrgemeinderäten, die überall die „ersten" Pfarrgemeinderäte abgelöst haben oder bald ablösen werden, einige Anregungen bieten, damit sie aus den Fehlern ihrer Vorgänger lernen. Es scheint nämlich so zu sein, daß in vielen Gemeinden der nachrückende PGR fast völlig neu zusammengesetzt ist, sodaß es teilweise etwas schwierig sein dürfte, die Erfahrungen unmittel-

bar weiterzugeben. Aber auch unabhängig davon werden im folgenden aus der Erfahrung einer Großstadtgemeinde Anregungen geboten, die bedenkenswert sind und vielleicht für manche Pfarrgemeinderäte eine Anregung enthalten, wie sie die vorhandene Einsatzbereitschaft und Sachkompetenz ihrer Mitglieder möglichst fruchtbar einsetzen können. — Der Beitrag konkretisiert Anliegen, die im vorausgehenden Heft 3 ausgesprochen wurden.

red

Da die folgende Bilanz teilweise kritisch ausfallen wird, sei zunächst eine grundsätzliche Stellungnahme zum Pfarrgemeinderat vorausgeschickt: Ich halte den Pfarrgemeinderat, als demokratisch gewähltes, mitverantwortliches Gremium der Pfarrgemeinde, für wichtig und richtig. Ob er Zukunft hat, wird davon abhängen, inwieweit wir bereit sind, miteinander zu lernen und auf dem Weg zu bleiben.

1. Frustrierende Erfahrungen

Demokratisierung der Gemeinde — das war etwas, darauf hatten wir schon lange gewartet. Man wählte, und als neue oder erfahrene Mitarbeiter gingen wir ans Werk. Wir wählten den Vorstand und gründeten die verschiedenen Ausschüsse: Festausschuß, Liturgieausschuß, Ausschuß Schule und Erziehung, Sozialausschuß, Ausschuß Ökumene, Ausschuß Öffentlichkeitsarbeit, Ausschuß Gruppen und Bildung, und wie sie alle hießen. Es meldeten sich Mitarbeiter, man begann mit der Arbeit. Aber was war eigentlich die Aufgabe dieser Ausschüsse?

Manche hatten es leicht, denn sie hatten konkrete Aufgaben. Festausschuß: Arrangieren von Gemeindefeiern. Liturgieausschuß: Er kümmert sich um die Gestaltung von Gottesdiensten. Aber die anderen? Z. B. „Gruppen und Bildung"? Da gab es den Frauen-, Familien-, Alten- und Bibelkreis, die KAB, die Kinder- und Jugendgruppen und sonst noch einige. Erfahrungsaustausch? Das wäre zu wenig. Koordination? Wie denn? Jede Gruppe hat ihre eigene Tradition, ihre eigenen Pläne. Nach einigen Versuchen stellte sich heraus: einige fühlten sich kontrolliert und eingeengt, andere im Stich gelassen, wieder andere fanden ihre Interessen nicht genügend berücksichtigt.

Und der Pfarrer?

An welchen Ausschußsitzungen soll er teilnehmen? 7 Ausschüsse neben seinen sonstigen Verpflichtungen, das wären 7 Abende mehr. Ein nicht zu bewältigendes Pensum. Folge: „Na ja, bei uns läßt der sich ja nie sehen, wir sind Nebensache!"

Ausschußberichte im Pfarrgemeinderat

Immer wiederkehrender Tagesordnungspunkt bei Sitzungen waren „Berichte der Ausschüsse". Bei 6 Berichten (und einer Redezeit von 15 Minuten, was wenig ist) waren das 1½ Stunden. In den Ausschußsitzungen bereits hinreichend diskutierte Themen wurden erneut ausgebreitet und nicht selten überstrapaziert. Das führte zu Verärgerungen, mancher hat nach einigen so verlaufenden Debatten sein Amt „hingeschmissen". — Ist die Entgegennahme der routinemäßigen Ausschußberichte wirklich die unumgängliche Aufgabe des Pfarrgemeinderates? Wieviel an Nebensächlichem wurde dabei hochgespielt? Wieviel Wichtiges blieb aus Zeitmangel auf der Strecke? Wieviele Ideen wurden im Keim erstickt? Unsere Sitzungen dauerten bis 11 Uhr oder länger, aber wo blieben Grundsatzdebatten oder Vorausplanung?

Die Leitung eines Pfarrgemeinderates

ist ein beachtliches Pensum; wer bis über die Ohren in der Arbeit steckt, in x Gremien sitzt und von Termin zu Termin hetzt, verliert leicht den Überblick. Er nimmt Sachkritik persönlich, er gerät in Gefahr, nur bequeme Mitarbeiter ernstzunehmen, Kritiker sind immer unbequem. Ab und zu wurde nicht mehr argumentiert, sondern gekontert. „Die Ausschüsse sind schuld, sie sollen intensiver und regelmäßiger arbeiten, sie sollen ausführlicher berichten." Der Kreislauf begann von vorn — sofern nicht mancher Ausschuß sanft entschlummerte.

Dabei wurden viele wichtige Mitarbeiter unserer Gemeinde nie an einer Entscheidung beteiligt. Sie erhielten nicht einmal

(außer dem Pauschaldank zu Sylvester) ein Wort der Anerkennung. Unsere Mitarbeiter sind jedoch unser „Kapital", und zwar von der Küchenhilfe bis zum Vorsitzenden, Gemeindearbeit lebt vom Ehrenamt. Was ist, wenn sie sich nicht mehr ernstgenommen fühlen? Werden sie weiterhin bereit sein, sich uneigennützig zu engagieren? Und in der Gemeinde konnte man hie und da die Äußerung hören: „Die diskutieren nur, die Arbeit machen die anderen!" Oder: „Die interessieren sich das ganze Jahr nicht für unsere Meinung, nur vor der Wahl, da entdeckt man plötzlich die Gemeinde!" Waren wir Gemeinderäte wirklich die Vertreter der Gemeinde? Kannten wir ihre Meinung? Was erfuhr eigentlich das Durchschnittsgemeindemitglied oder auch nur der Durchschnittskirchenbesucher das ganze Jahr über von unserer Arbeit und wie erfuhren wir von ihren Problemen?

Zusammenfassung

- Die vielfältigen Aufgaben und Aktivitäten einer Gemeinde müßten — soll nicht nebeneinander, sondern miteinander gearbeitet werden — in einfacherer Weise koordiniert werden. Die bisherigen Ausschüsse, als einzige Untergliederung, konnten dies in unserer Pfarrei nicht leisten.
- Nicht alle Gruppierungen und Mitarbeiter einer Gemeinde sind durch einen Ausschuß vertreten.
- Routinemäßige Ausschußberichte blokkierten oft die gesamte PGR-Sitzung; für Diskussion grundsätzlicher Fragen blieb zu wenig Raum.
- Die Vorsitzenden und der Pfarrer werden auch künftig außerstande sein, an allen Ausschußsitzungen teilzunehmen. Wie vermeidet man, daß sie verplant werden, wie vermeidet man, daß sich Mitarbeiter übergangen fühlen?
- Das regelmäßige Anfertigen von Sitzungsprotokollen bei Ausschußsitzungen ist eine erhebliche Belastung. Es liegt nicht jedem und ist deshalb nicht jedem zumutbar. Wie erreicht man, daß trotzdem die Informationen im PGR-Vorstand zusammenlaufen?
- Viele Schwierigkeiten in unseren Pfarrgemeinderäten gründen nicht in einem Mangel an Einsatzbereitschaft, sondern in einem Mangel an Organisation. Gab es eigentlich in Ihrem Pfarrgemeinderat jemals einen Ausschuß Organisation?

2. Konsequenzen: Engagement aus Mitverantwortung, Planung, Förderung usw.

Pfarrgemeinderatsarbeit bedeutet Mitarbeit von Laien am Aufbau dieser Gemeinde, nicht Arbeit zur Entlastung des Pfarramtes. In einer demokratischen Gesellschaftsordnung werden aber immer mehr kritische Laien nur dann zum Engagement bereit sein, wenn ihnen die Möglichkeit gegeben wird, in einem überschaubaren Bereich und in zeitgemäßer Weise Mitverantwortung zu übernehmen. Mitverantwortung weckt Verantwortungsbewußtsein, und dies wiederum weckt neue Ideen.
Es ist nicht die Aufgabe des PGR zu reagieren, sondern zusammen mit dem Seelsorger die große Linie zu bedenken, vorauszuplanen, Fragen ins Auge zu fassen, ehe sie zu Problemen werden, Initiativen zu fördern, nicht sie argwöhnisch zu beobachten. Wichtig wird sein, daß jeder Mitarbeiter einer Gemeinde, von der Kinder-, Jugend- oder Erwachsenengruppe bis zum Kommunionhelfer, Caritassammler oder zur Kindergärtnerin in einem Arbeitskreis (der Begriff wird noch näher erläutert) vertreten ist. Dennoch halte ich es nicht für nötig, daß jeder, der in der Gemeinde ein Arbeitsgebiet übernommen hat, auch im PGR sitzt. Die Arbeitsgebiete sind nämlich viel zahlreicher als die Plätze im PGR. Die Vorsitzenden des PGR brauchen genügend Spielraum, um „weiträumiges Denken" vorantreiben zu können und bei Meinungsverschiedenheiten vermitteln zu können.
Zusammenarbeit muß gelernt werden: der Priester und die Fachkräfte mit den Laien, der Vorstand mit all seinen Mitgliedern, die gewählten Vertreter mit ihren Wählern; Zusammenarbeit braucht aber auch eine geeignete Organisationsform.

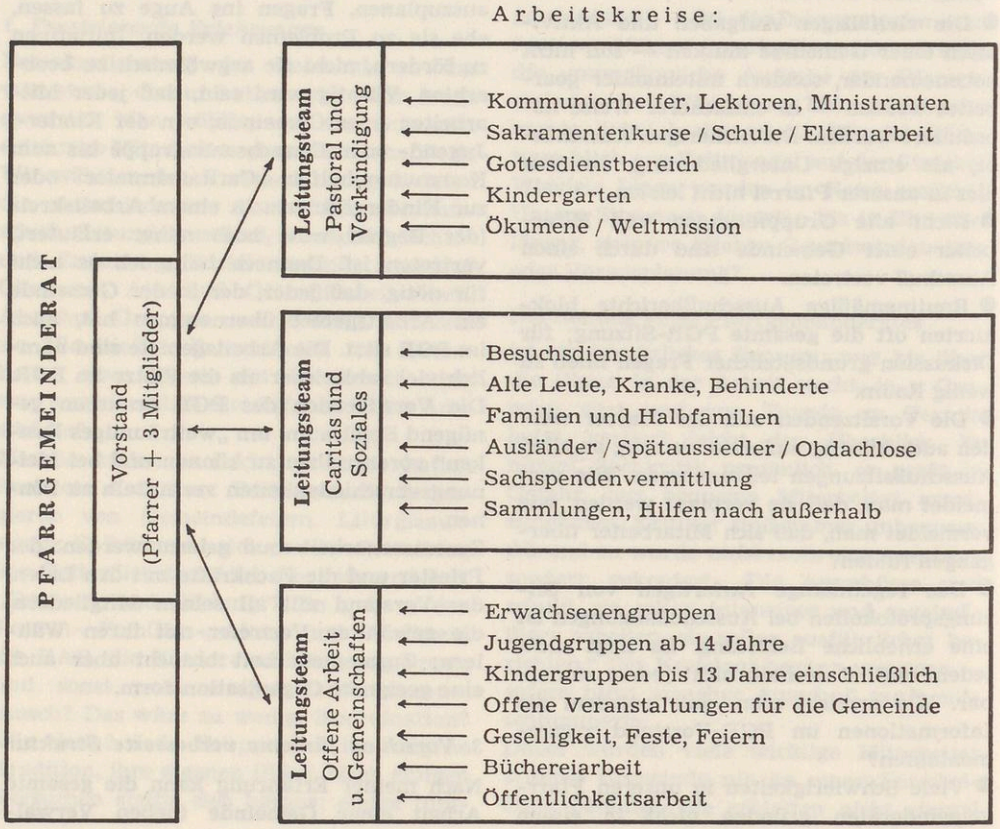
3. Vorschlag für eine verbesserte Struktur

Nach meiner Erfahrung kann die gesamte Arbeit einer Gemeinde (neben Verwal-

tungsaufgaben) in drei große Bereiche eingeordnet werden:
1) Pastoral und Verkündigung
2) Caritas und Soziales
3) Offene Arbeit und Gemeinschaften.

Alle Aktivitäten können in irgendeiner Form einem dieser drei Bereiche zugeordnet werden, man kann darüber diskutieren, welchem, und man kann auch darüber diskutieren, ob man vielleicht eine bessere Bezeichnung für sie findet. Alle Bereiche haben die gleiche Wertigkeit.

Der PGR hatte bei uns — neben dem Pfarrer — drei Vorstandsmitglieder ohne gezielte Aufgabenverteilung. Künftig sollte jedes Vorstandsmitglied (je nach Eignung und Neigung) einen der drei Bereiche als seine „Spezialaufgabe" betrachten. Ihm zugeordnet wird das *Leitungsteam* des jeweiligen Bereiches. Es setzt sich zusammen aus den Sprechern der Arbeitskreise. Das zuständige Vorstandsmitglied hat die Aufgabe, zu den Sprechern der ihm zugeordneten Arbeitskreise Kontakt zu halten, sie etwa alle 8 Wochen zu einer Sitzung einzuladen. Über diese Sitzung ist ein Kurzprotokoll zu führen und im PGR-Vorstand zu berichten. Fazit: Die Berichte aller Arbeitskreise laufen auf diese Weise im Vorstand zusammen, ein Informationsstand, der bisher kaum erreicht wurde. Wenn aus diesen Berichten halbjährlich oder jährlich ein Gesamtbericht (für die jährliche Pfarrversammlung) erstellt werden könnte, wäre das optimal. Der Seelsorger ist so ebenfalls über alles informiert. Er sollte ab und zu an den Besprechungen jeweils eines anderen Leitungsteams teilnehmen. Niemand könnte sich auf diese Weise zurückgesetzt fühlen.



Jeder *Arbeitskreis* bestimmt je einen Sprecher (Leiter) + Stellvertreter. Er vertritt die Wünsche, Vorschläge und Anregungen dieses Kreises im Leitungsteam (bzw. bei wichtigen Anliegen im PGR). Das Amt des Sprechers kann wechseln. Der Arbeitskreis tagt unter Vorsitz eines Sprechers (oder Stellvertreters) in von seinen Mitgliedern festzulegenden Abständen. Mancher Kreis wird öfter zusammenkommen müssen (etwa zur Vorbereitung von Gottesdiensten), ein anderer nur zur Zusammenfassung von Terminen, zur Aussprache über gemeinsame Probleme oder Zielvorstellungen (etwa Jugendgruppenleiter).

Der *gesamte Pfarrgemeinderat* wird von den oder dem Vorsitzenden über die Aktivitäten in den Leitungsteams kurz informiert, nur wirklich wichtige Fragen sind (unter Berücksichtigung der bereits geleisteten Vorarbeit) erneut zu diskutieren und evtl. zu entscheiden. Der PGR sollte den Teams unbedingt weitgehende Vollmachten einräumen. Dies würde viele „Frustrationen" ersparen. Der PGR wäre damit frei für seine wichtigsten Aufgaben: Vorauszuplanen, Grundsatzfragen zu erörtern und Impulse an die Leitungsteams zu geben (über die Vorsitzenden). Diese Impulse können dann in den Arbeitsgruppen weiterbesprochen und, wenn möglich, in Aktivitäten umgesetzt werden. Die „Basis" würde auf diese Weise an der Planung und an Entscheidungen mehr beteiligt als bisher.

Nachfolgend eine Zusammenstellung möglicher Arbeitskreise und eine Aufschlüsselung eventueller Aufgaben:

1) Arbeitskreise des Leitungsteams Pastoral und Verkündigung

Kommunionhelfer, Lektoren, Ministranten, Katecheten: Seelsorgliche Betreuung der Mitarbeiter, Terminplanung, Planung von Weiterbildungsveranstaltungen, Vorschlag oder Einführung neuer Mitarbeiter.

Sakramentenkurse — Schule — Elternarbeit: Die Eltern der Kommunion-, Beicht-, Firmkinder sind meist in Elternkreisen zusammengeschlossen. Sie treffen sich (zumindest während der Kurszeit) regelmäßig, tragen ihre Wünsche und Sorgen zusammen, bereiten die entsprechenden Feiern vor. Fragen des Religionsunterrichtes, evtl. gemeinsame Aktionen usw.

Gottesdienstbereich: Planung, Vorbereitung und Durchführung von Gottesdiensten und einschlägigen Veranstaltungen, Absprachen mit Chor, Schola, Vorschläge für Kinder- oder Jugendmessen, Bericht über geplante Konzerte, Einladung fremder Solisten oder Chöre.

Kindergarten — Vorschulkinder: Nach traditioneller Vorstellung gehört der Bereich Kindergarten unter Caritas. Unterhält man sich jedoch mit Eltern, so wird deutlich, daß die religiöse Erziehung in unseren Kindergärten viele veranlaßt, ihre Kinder dorthin zu schicken. In diese Arbeitsgruppe gehört evtl. auch die Betreuung der Kinder während der Gottesdienste.

Ökumene und Weltmission: Kontakt zu Nachbargemeinden, evtl. gemeinsame Planungen und Vorbereitungen, Vorschlag im Team zu gemeinsamen Veranstaltungen oder Aktionen. — Werbung für Missionsgedanken, Planung entsprechender Veranstaltungen, Kontakte zu Missionsstationen und evtl. Weitergabe von Briefen oder Berichten an Redaktionsteam Pfarrbrief.

2) Arbeitskreise des Leitungsteams Caritas und Soziales

Allgemeines: Die Sprecher dieser Kreise sollten in der Regel auch die Einsatzleiter sein.

Besuchsdienste: Zusammenfassung der in der Gemeinde tätigen Gruppen oder Mitarbeiter, die Hausbesuche machen, Absprache der Arbeitsfelder, Aufspüren von Problemen, aufgefundene Not an nachfolgend aufgeführte Bereiche melden; Anregung von Weiterbildungsveranstaltungen.

Alte Leute, Kranke, Behinderte: Dem Sprecher zur Seite stehen Helfer für Einzelhilfen (Beratungen, Pflege, Transporte usw.). Enge Zusammenarbeit mit Gemeindeschwester (falls vorhanden) oder Ambulanzstation, Kontakt mit Behinderteneinrichtungen, Planung von Entlastungen für pflegende Angehörige. (Altenclubarbeit siehe Erwachsenengruppen.)

Familien und Halbfamilien: Vermittlung praktischer Hilfen (Kinderbetreuung, Müttererholung, Beratungen, Kontakte zu anderen Gemeindegruppen), Kontakt zu einschlägigen Mitarbeitern, zu Sozialamt, Krankenhaus, Kindergarten, Wohlfahrtsverbänden; Anregung von Weiterbildungsveranstaltungen.

Ausländer, Spätaussiedler, Obdachlose: Die Gruppe der Betroffenen sollte hier ihre Wünsche und Vorstellungen selber vortragen können.

Sammlungen, Hilfen nach außerhalb: Planung und Durchführung von Basaren oder

Aktionen für caritative Zwecke (evtl. in Zusammenarbeit mit anderen Gruppen), Organisationen der Haus- und Straßensammlung, Sachspendenvermittlung (Kleider, Möbel, Hausrat); Berichte über die Ereignisse, Mitarbeiterkontakte, Anregungen von Werbemaßnahmen (z. B. im Pfarrbrief).

3) Arbeitskreise im Leitungsteam Offene Veranstaltungen und Gemeinschaften

Erwachsenengruppen: Frauenkreis, Altenclub, Familienkreise, KAB, Ausländergruppen, Bibelkreis usw. tragen ihre Terminplanungen und Wünsche zusammen, der Sprecher hält mit allen Erwachsenengruppen Kontakt und berichtet darüber im Leitungsteam. Dadurch erhält das Redaktionsteam eine Terminvorschau für den Pfarrbericht oder Pfarrbrief.

Kindergruppen bis 13 Jahre und Jugendgruppen ab 14 Jahre: Die Gruppenleiter tragen ihre Wünsche, Probleme und Erfahrungen zusammen und lassen sie durch Sprecher im Team vertreten.

Offene Veranstaltungen für die Gesamtgemeinde: Nicht alle Gemeindemitglieder gehören zu einer der vorgenannten Gruppen. Wer vertritt ihre Interessen? Planung von allgemeinen Bildungsveranstaltungen, Fahrten, Filmvorführungen; Überprüfen von Möglichkeiten, Referentenvorschläge im Team, gemeinsame Termin- und Themenplanung, anschließender Bericht über Erfolg oder Mißerfolg. Hier wird ein Sprecher nicht zu wählen sein, jemand muß diese Aufgabe verantwortlich übernehmen und sich einige Mitarbeiter suchen.

Geselligkeit, Feste, Feiern: Planung und Durchführung von Faschings-, Kirchweih- und Kinderfest, Kontakt mit dem entsprechenden Mitarbeiterstab; Weitergabe der Termine an Redaktionsteam (auch zur Veröffentlichung in der Lokalpresse).

Büchereiarbeit: Bericht über die Arbeit, Vorschläge für Werbung, Organisieren von Buchausstellungen, Kontakte zu allen Mitarbeitern. Falls eine Bücherei vorhanden ist, ist der Büchereileiter der Sprecher.

Öffentlichkeitsarbeit: Redaktion des Pfarrbriefes, Bericht an Gesamtgemeinde, Weitergabe von Meldungen an die Presse, Erstellen von Handzetteln oder Informationsmaterial für Gesamtgemeinde, Zusammentragen aller Termine; Vorbereitung der Pfarrversammlung.

Diese Zusammenstellung der Arbeitskreise erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Selbstverständlich sind die Arbeitsbereiche örtlich verschieden und deshalb zu ergänzen, zu streichen oder anders zuzuordnen.

Einwände und Erfahrungen

Ich höre manche Einwände: „Die Arbeitskreise sind doch im Grunde nichts anderes als bisher die Ausschüsse?" Ja und nein. Bisher hieß es: Der PGR bildet Ausschüsse. Ihre Sprecher sind zu bestätigen. Sie haben Protokoll zu führen. Sie haben zu berichten. Dem PGR obliegt die letzte Entscheidung. Es können (!) auch Nichtmitglieder mitarbeiten. Sie sollen..., sie haben... — Wer dachte eigentlich auch daran, daß sie Hilfe brauchen, daß die mitarbeitenden Praktiker eine eigene Meinung und oft als Einzige wirklich Erfahrung haben, oder aber, daß sie Hilfe brauchen? Nach unserem Vorschlag ist ein Arbeitskreis der freiwillige Zusammenschluß von Mitarbeitern und Interessierten eines bestimmten Arbeitsgebietes. Sie tauschen Erfahrungen aus, sie beratschlagen über erforderliche Änderungen und Probleme. Ihr Sprecher vertritt ihre Vorschläge. Er findet seine „Rückkopplung" im Leitungsteam. Seine Stimme hat dort, zusammen mit den Stimmen der Sprecher der Arbeitskreise ähnlicher Zielsetzung, Gewicht. Wenn zu diesem Team PGR-Mitglieder gehören könnten, wäre es gut. Aber nicht per Verordnung sondern als Sprecher eines Arbeitskreises und mit den gleichen Rechten wie diese.

Oder man sagt: „Das geht bei uns nie, wir finden nicht genügend Sprecher für diese Kreise!" Meine Gegenfrage: „Funktioniert bei Ihnen die Ausschußarbeit, sind alle Gemeindegruppen und Mitarbeiter (auch die, die nicht in Ausschüssen sitzen) hinreichend vertreten, fühlen sich nicht der Pfarrer oder wenige Mitarbeiter vereinnahmt?" Wenn diese Frage eindeutig mit „nein" zu beantworten ist, sollten Sie so weiterarbeiten wie bisher und diesen Vorschlag vergessen. Wenn Sie jedoch ähnliche Erfahrungen haben wie ich, dann überlegen Sie einmal in Ruhe, wie viele Aktivitäten in Ihrer Gemeinde existieren. Und dann überlegen Sie noch, wer vielleicht bereit sein könnte, einen Arbeitskreis als Sprecher zu übernehmen. Manche warten auf überschaubare Aufgaben und auf ein Team, in dem sie in Ruhe ihre Vorstel-

lungen und Pläne besprechen (nicht referieren) können und in dem man sie ernst nimmt.
Vielleicht sind nicht alle Arbeitskreise sofort zu besetzen, dann sollte man eben mit einigen beginnen. Wichtig wäre vor allem der Aufbau der Leitungsteams und die „Spezialisierung" des Vorstandes.
„Ob mit diesem Organisationsmodell schon Erfahrungen bestehen?" — Ja, es ist tatsächlich eine Entwicklung aus der praktischen Arbeit. In einem Teilbereich (und mit geringen Einschränkungen) ist es seit 4 Jahren erprobt, mit gutem Erfolg *. Ich bin davon überzeugt, diese Organisationsform läßt sich auf die Arbeit des gesamten PGR übertragen. Man müßte aber den Mut haben, bisherige Wege in Frage zu stellen, und — falls es sinnvoll erscheint — andere in der Praxis zu erproben.

Bücher

Josef Müller — Ignaz Reisenbichler — Valentin Doering

Predigen lernen

Ein Werkstatt- und Literaturbericht

Der folgenden Sammelbesprechung über Grundsatzliteratur zur Predigt — der in einer späteren Nummer ein zweiter Teil mit Besprechungen von Predigtreihen, -modellen und anderen praktischen Handreichungen folgen soll — wird ein Werkstattbericht vorangestellt, der auch unter „Praxisberichte" veröffentlicht werden könnte. Das vorgestellte Predigtseminar, das modellhaften Charakter trägt, ist aber auch eine geeignete Einleitung in die Sammelbesprechung; den Abschluß des Berichtes bildet die Vorstellung eines auf diesen Kursen basierenden, von zwei der drei Autoren dieses Werkstatt- und Literaturberichtes herausgegebenen Sammelbandes. — Im Anschluß daran folgen die einzelnen Werke der Sammelbesprechung. red

Wer in eine Buchhandlung kommt, stellt mit Überraschung fest, welches reichhaltige Angebot an Predigtliteratur (Predigtmodelle, Predigtreihen zu bestimmten Themen und zur Liturgie) eine offensichtlich große Käuferschicht findet, wenn auch in diesem Fall die *Nachfrage* über das *Angebot* entscheidet. Im Vergleich zur Fülle an Modellen, Materialien und Predigtskizzen bleibt das Angebot an grundlegender Literatur eher bescheiden.
Angesichts der verbreiteten Ratlosigkeit vieler Prediger: Was soll gepredigt werden, wie kann sich der Prediger vorbereiten, um bei den Zuhörern anzukommen, greifen Prediger verständlicherweise gern auf das Angebot praxisorientierter Anleitungen zurück. Viele Prediger möchten sich jedoch darüber hinaus größere Sicherheit, sachlich fundierte Kenntnisse und eine gewisse Fertigkeit im Umgang mit neueren Methoden der Predigtarbeit aneignen.
Dieses Ziel verfolgte ein bereits zweimal im Wiener Bildungshaus Lainz vom Institut für Religionspädagogik und Kerygmatik der Universität Wien durchgeführtes Predigtseminar [1].

Ziel des Seminars

Ausgehend von einer theologischen Grundlegung über den Stellenwert und die theologische Sicht des verantwortlichen Dienstes am Wort — Ursprung und Basis jeglicher Predigttätigkeit, die vor allem die menschlichen Erfahrungen zu deuten hat, bildet die apostolische Predigt von der Auferstehung — wurde die Predigt in einem ersten Arbeitsgang als Kommunikationsgeschehen untersucht. Dabei ging es darum, die spezifische Eigenart der Predigt als *Kommunikationsvorgang* herauszuarbeiten: Besondere Bedeutung kommt u. a. dem gemeinsamen Bezugs- und Bedingungsfeld von Prediger und Predigthörer zu. (Fragen waren etwa: Kommunikations-

* Näheres darüber bei *Gudrun Born*, Probleme praktisch lösen, Lambertus-Verlag, Freiburg 1975.

1 Die Grundlinien und wesentlichsten Aspekte dieses Seminars fanden ihren Niederschlag in den von *J. Müller* und *V. Doering* herausgegebenen „Predigthilfen" (s. u.).

faktoren, Prediger als Angelpunkt des Predigtgeschehens, die Erwartungen und die aktive Rolle des Hörers.) In diesem Arbeitsgang wurden auf dem Hintergrund der notwendigsten Informationen über die Predigt als *Sprachgeschehen* die Haupterfordernisse einer verstehbaren Predigtsprache erarbeitet. In einem weiteren Arbeitsgang ging es konkret um die einzelnen Schritte der *Predigterarbeitung* — vom Erstellen eines längerfristigen Themenkatalogs bzw. Predigtplans bis zur Erarbeitung einer Predigtskizze. In einem dritten Arbeitsschritt versuchten die Teilnehmer, die im Verlauf des Kurses an jedem Arbeitsgang teilnahmen, die rhetorischen Aspekte der Predigtarbeit kennenzulernen und einzuüben [2].

Teilnehmer

Beide Predigtseminare fanden unter den Priestern — besonders der Erzdiözese Wien — reges Interesse: Der Teilnehmerkreis setzte sich aus Pfarrern, Kaplänen und Diakonen zusammen. An beiden Seminaren nahmen darüber hinaus eine Reihe älterer Priester teil, die nicht mehr unmittelbar im pastoralen Dienst stehen, aber sich für Angebote der Weiterbildung interessieren. Vor allem das zweite Seminar bestätigte die ursprüngliche Zielsetzung, im Kreis der Prediger „Spezialisten" auszubilden, die im Sinne einer Supervision und Begleitung der Predigtpraxis tätig werden können.

Methode des Seminars

In allen Arbeitsgängen des Seminars ging es besonders um die Zusammenhänge zwischen Ziel, Inhalt und methodischen Fragestellungen der Predigt. Diese einzelnen Schritte sollten so viel wie möglich praktisch eingeübt werden, um dem einzelnen Prediger jene Fertigkeiten zu vermitteln, die seine Bemühungen, Menschen an der Erfahrung seines eigenen Glaubens teilnehmen zu lassen, unterstützen. In den einzelnen Arbeitsgruppen wurden zunächst die kommunikations- und informationstheoretischen Grundlagen der Predigt erarbeitet. Nachdem in einer theologischen Reflexion über den Stellenwert der Predigt, deren Inhalte und theologische Schwerpunkte auch die theologischen Grundlagen bereitgestellt waren, beschäftigten sich die Teilnehmer exemplarisch mit einzelnen Modellen der Predigterarbeitung.

Da die Fähigkeit zu predigen weitgehend von der Art und Weise abhängt, mit der sich der Prediger der Sprache bedient, versuchte die dritte Arbeitsgruppe vor allem die rhetorisch-technische und rhetorisch-kreative Seite des sprachlichen Umgangs mit Predigtinhalten einzuüben. Im rhetorisch-technischen Teil ging es um die Grundlagen des richtigen Sprechens (Tonansatz, Resonanz, Rolle des Atmens für das richtige Sprechen, persönliche Ausstrahlung und Sprache), während im rhetorisch-kreativen Teil vor allem die Formulierung und der Aufbau der sprachlichen Mitteilung besprochen und eingeübt wurde. Ein Schwerpunkt wurde auf die Bedeutung des Predigtgesprächs für die Predigtarbeit gelegt. Durch die verschiedenen Formen des methodischen Vorgehens (Gruppen-, Partner-, Einzelarbeit) und den Seminarstil wurden die einzelnen Teilnehmer für einzelne Aspekte ihrer schon immer ausgeübten Predigttätigkeit „sensibilisiert". Vom methodischen Vorgehen her wurden dem „Könner", der schon jahrelang predigt, Regeln, die er immer schon beherzigt, gewissermaßen „ausbuchstabiert" und zum Bewußtsein gebracht. Die reflektierte Praxis gab vielen Anstöße, manches bewußter zu tun. Einige Teilnehmer des Seminars wurden nach ihrer eigenen Aussage motiviert, in der Praxis mehr mit anderen zusammenzuarbeiten und in Spezialkursen die erworbenen Grundlagen zu vertiefen und zu ergänzen.

Der schriftliche Niederschlag

Josef Müller — Valentin Doering, Predigthilfen kurz und bündig. Grundlagen — Sprache — Anregungen. Unter Mitarbeit von *Gisbert Greshake* (Zeugnis und Erfahrung. Zu einer Theologie der Predigt), *Ignaz Reisenbichler* (Frohbotschaft als Ur-

[2] Die Leitung dieses rhetorischen Teils hatte ein bekannter Fernsehsprecher.

sprung und Mitte der Predigt und das Predigtgespräch), *Lothar Roos* (Predigt aus der Sicht des Hörers), *Werner Rück* (Predigt — ein Kommunikationsgeschehen), *Veronika Schoisswohl* (Predigt als Sprachgeschehen), *Paul Wehrle* (Eine Predigttypologie), *Josef Wilbs* (Rhetorische Aspekte der Predigt), Seelsorge Verlag Echter, Würzburg 1976, 136 Seiten.

Neben ihren jeweiligen eigenen Beiträgen haben die beiden Herausgeber *J. Müller* (Der Prediger als „Angelpunkt" des Predigtgeschehens) und *V. Doering* (Ein Modell zur Erarbeitung der Predigt), versucht, dem Werk, das theologische Grundlagen, Gesichtspunkte der Vermittlung, Probleme heutiger Predigtsprache und die Fragen der Predigtvorbereitung und -nacharbeit verständlich darstellt und somit vielfache Anregungen für die Praxis bietet, auf einen möglichst einheitlichen Nenner zu bringen. Orientierungshinweise erleichtern die Arbeit mit diesem Buch, das weiterführende Literaturhinweise und ein informatives Sachregister enthält.

Im einzelnen behandeln die Beiträge der Mitarbeiter besonders *theologische Aspekte* der Predigt. Ursprung und bleibende Norm aller Predigt ist die Bezeugung der Auferstehung Jesu, wobei die Predigt auf die konkrete menschliche Erfahrung bezogen ist und in dem Dreischritt von „Korrelation" — „Provokation" — „Evokation" die Botschaft von Jesus als dem Christus mit der jeweiligen menschlichen Erfahrung verbindet. *Greshake* kommt zu dem Ergebnis: „Der Glaube an den Auferstandenen betrifft nicht eine jenseitige Welt, sondern meint unsere Welt, die freilich von Christus her aufgebrochen wird" (14).

Da die Predigt ein „Kommunikationsvorgang" ist, der sich hinsichtlich seiner „formalen Struktur" nicht von anderen Kommunikationsweisen unterscheidet, untersucht *W. Rück* die Notwendigkeit und die speziellen Fragen einer kommunikationstheoretischen Betrachtungsweise der Predigt. Unter dem Gesichtspunkt: „Predigt als Massenkommunikation" geht er besonders dem Vorgang des „Hörens und Verarbeitens der Predigt" und den dabei auftretenden Filtern, die sich einer bewußten Verarbeitung der Predigt entgegenstellen, nach. Predigt muß als Teil eines umfassenden Kommunikationsgeschehens, vor allem von der pastoralen Gesamtkonzeption einer Verkündigungsarbeit her gesehen werden. Sie ist durch eine Vielzahl anderer Wege der Verkündigung zu „ergänzen" und in ihrer Wirksamkeit zu „erhöhen".

Lothar Roos geht vor allem den Erwartungen des heutigen Hörers nach. An erster Stelle nennt er den „Primat des Geistlich-Religiösen" (44). Er untersucht auf der Grundlage der verschiedenen Synodenumfragen die Erwartungen der Hörer über den Auftrag der Kirche und ihre Einstellungen zu Glaubensfragen. Im einzelnen spielen vor allem folgende Fragen eine Rolle: Welche Werte erstreben heute Katholiken? In welchen Wertbereichen wird die Kirche von den Katholiken als förderlich, hinderlich oder indifferent angesehen? Wie reagieren die Katholiken im Konflikt zwischen kirchlichem und säkularem Wertsystem? Aus den Ergebnissen müßte der Prediger die entsprechenden Folgerungen ziehen.

Die Sprachnot des Predigers, der Wirklichkeitsverlust der Predigtsprache führt zu der Forderung, die in der Botschaft enthaltene Wirklichkeit und Verheißung so zum Ausdruck zu bringen, daß sie dem Verständnis der Hörer aus ihrer konkreten Situation (Lebensform) am nächsten kommt. Voraussetzung für eine realitätsbezogene Predigtsprache ist, daß der Prediger das Leben seiner Hörer nicht nur „kennt", sondern es auch soweit wie möglich „teilt".

Die Schritte der Predigterarbeitung stellt *Doering* unter den Gesichtspunkten dar: „Die Auseinandersetzung des Predigers mit dem Text"; „Der Blick auf die Situation der Hörer und des Predigers"; „Die Erstellung eines Predigtentwurfes aus den erarbeiteten Materialien und den gewonnenen Einsichten"; „Aneignung und Vertiefung des Entwurfs durch Sprechdenkversuche"; „Kontrolle des Predigtentwurfes und die Erstellung des endgültigen Predigtplans"; „Anfertigung von Anfang und Schluß der Predigt".

Unter dem Stichwort „Predigttypologie" behandelt *Wehrle* die Sonntags-, Kinder-, Schrift-, Kasualpredigt und die thematisch-systematische Predigt. Kriterien bilden im Anschluß an das Kommunikationsmodell von *Karl Bühler* die situativ bestimmenden Faktoren, das Ziel, der Gegenstand, bzw. das Thema der Predigt, der Prediger, Sprache und Methode, Zeit und Ort und schließlich Anlaß der Predigt.

Nachdem *J. Wilbs* „Predigt als rhetorische Kommunikation" vor allem hinsichtlich der Wirksamkeit der Rede, Konzeption und Aufbau einer Rede behandelt und im abschließenden Teil „Rede als ‚gesprochenes' Wort" den unmittelbaren Kontakt zum Hörer, Gesetzlichkeiten des Sprechdenkens und die Präzisierung der Redeintention behandelt hat, kommt *I. Reisenbichler* in seinen abschließenden Äußerungen über das Predigtgespräch auf die Mitverantwortung der Hörer für die Verkündigung, die Koor-

dination der Predigt mit dem übrigen Verkündigungs- und Bildungsangebot zu sprechen. Sein Beitrag behandelt die Hauptformen von Predigtgesprächen und bietet im Zusammenhang von Methoden der Vorbereitung und Durchführung von Predigtgesprächen vor allem praktische Hilfen zu ihrer Durchführung (u. a. Kriterien der Predigt-Kritik).

Wolfgang Bartholomäus, Kleine Predigtlehre (Religionspädagogik — Theorie und Praxis 26), Benziger Verlag, Zürich—Einsiedeln—Köln 1974, 172 Seiten.

Die verschiedenartigen Ansichten über die Funktion von Theologie und Glaube in Kirche und Gesellschaft stellen die Verkündigung, besonders die Predigt, vor große Schwierigkeiten. Die Predigt ist immer in Gefahr, ihren Inhalt und ihr Ziel unscharf zu formulieren und somit den Hörer zu verfehlen. Andererseits zeigt sich eine große Bereitschaft, auf die kirchliche Verkündigung zu hören, wenn die Fragen und Nöte des Menschen angegangen und getroffen werden (Kleine Predigtlehre, 11). Um den Prediger zu befähigen, die Situation seiner Hörer zu erfassen und entsprechend auf sie zu antworten, bietet Bartholomäus „Theoretische und Praktische Hilfen" an (10). Aufbauprinzip der „Kleinen Predigtlehre" bildet der kommunikationstheoretische Ansatz. Innerhalb des Kommunikationsmodells findet der Faktor „Sprache" besondere Beachtung, wobei viele praktische Beispiele die sprachtheoretischen und homiletischen Überlegungen veranschaulichen. Im einzelnen versucht der Autor, in zehn Kapiteln die Predigt als Kommunikationsvorgang, Sprachgeschehen und Bemühen theologischer Weltauslegung verstehbar zu machen und Handreichungen für eine entsprechende Predigttätigkeit zu geben. Er beginnt mit grundsätzlichen Kommunikationsproblemen der Predigt, wobei die „Isolation der Predigt", bedingt durch den Pluralismus der Theologien und die veränderte Denkweise der Menschen, vor Augen tritt. Die daraus sich ergebende „Sprachkrise der Verkündigung" wird anschließend anhand mehrerer Beispiele für mißlungene sprachliche Kommunikation innerhalb der Verkündigung aufgezeigt. Nach dieser Darstellung folgt eine ausführliche Erörterung der einzelnen „Bezugspunkte der Kommunikation", wobei — entsprechend dem Ansatz des ganzen Buches — dem „Hörer der Predigt" besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird: die „Rolle", das „Epochaltypische" des Hörers und „Invariantes" am Predigthörer werden aufgezeigt. Mit den Inhalten der Predigt, die um „Weltauslegung im Glauben" bemüht sein soll, setzt sich der folgende Abschnitt auseinander.
Auf dem Hintergrund der Funktion der Predigt als Weltauslegung wendet sich der Autor noch einmal dem Problem Sprache zu und formuliert Postulate für die Sprache der Verkündigung. Predigtsprache muß „erfahrungsbezogen", „menschenbezogen", „klar" sein und aus dem „Schweigen kommen". Der konkreten Predigtvorbereitung dienen die folgenden Abschnitte. Nachdem „Mikrostrukturen" der Predigt wie Verfremdung u. a. entfaltet wurden, wird die Predigt unter dem Aspekt des „rhetorischen Prozesses" gesehen. Mit den Schritten der Predigtvorbereitung befaßt sich der nächste Abschnitt, dem sich ein ausführliches Kapitel über verschiedene Formen „dialogischer Verkündigung" anschließt. — Mit der Orientierung am Hörer erfaßt Bartholomäus in seiner Predigtlehre eine wesentliche Dominante der Predigt, wenn auch nicht die einzige, wie er selbst einräumt. Deshalb versucht er immer wieder, über formale Strukturen hinaus zu inhaltlich-theologischen Aussagen vorzustoßen.

Didaktik der Predigt. Modelle zur homiletischen Ausbildung und Fortbildung (Tagungsbericht der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Homiletiker 1974), Comenius Institut, Münster 1975, 290 Seiten.

Der klare und die Thematik weit umgreifende Aufbau dieses Tagungsberichtes, der damit zugleich ein Werkbuch darstellt, die Reflexionen über die Anlage, Ziel und Methode der einzelnen Beiträge und nicht zuletzt die methodisch-didaktischen Überlegungen zum Tagungsverlauf haben Modellcharakter für homiletische Aus- und Weiterbildung.

Keiner der Autoren reduziert Didaktik auf reine Methodik. Der Didaktik geht es darum, „die Wie und Was-Fragen zusammenzuhalten" (Vorwort III). Daraus ergeben sich zwei Fragestellungen: 1. „Wie muß eine Predigt, Ansprache usw. als Angebot gestaltet sein, damit sie die Betroffenheit und die Beteiligung der Hörer auslöst bzw. aufnimmt und diese in Erfahrungen und Lernprozesse verwickelt, die von konkreten Zielen und Inhalten bestimmt sind?" (Einl. VI). — 2. „Welche Methoden helfen die je eigene Kompetenz des zukünftigen bzw. des schon tätigen Predigers zu entwikkeln und zu fördern?" (VII).

Von diesen beiden Fragen aus, die das methodisch-didaktische Feld umschreiben (Predigt im Beziehungsgeflecht von Prediger, Hörer, methodischer Vermittlung und inhaltlicher Bestimmung), ist der Aufbau des Bandes zu verstehen. Der Teil 1 (Predigtdidaktik als Problem der Hermeneutik) entfaltet die grundsätzlichen Fragestellungen. Teil 2 (Predigt und Predigtausbildung als Lernprozeß) bietet eine Darstellung des lernpsychologischen Ansatzes, einen Beitrag über Modelle des Ansatzes und einen Bericht über die Arbeit einer Gruppe (Trainingskurs mit dem Videorecorder). Teil 3 (Die Sprechtakttheorie in der Homiletik) befaßt sich mit der Frage der (theologischen) Sprachbefähigung. Teil 4 (Hermeneutik und Homiletik der „Predigtstudien") setzt sich kritisch mit dem Ansatz der „Predigtstudien" auseinander.

Thematische Verkündigung — Was ist das? Elemente einer zeitgemäßen Verkündigungsdidaktik, herausgegeben von *Gottfried Hierzenberger*, Verlag Herder, Wien 1974, 174 Seiten.

Dieses Buch versteht sich als „Einleitungsband" zur Reihe „Thematische Verkündigung". Diese Reihe liefert Material für die Predigt- und Bildungsarbeit, indem sie einen kerygmatischen Grundkurs in 20 Schwerpunkten anbietet.

Der vorliegende Band hebt wichtige Akzente christlicher Verkündigung heraus und sammelt „Elemente einer zeitgemäßen Verkündigungsdidaktik" (7). Das 1. Kapitel beschäftigt sich mit Problemen im Zusammenhang mit dem Verkündigungsbegriff und nennt die 20 Themen der Reihe. Das 2. Kapitel setzt sich mit der induktiven Methode auseinander. Diese verpflichtet den Verkünder dazu, die Menschen dort abzuholen, „wo sie sich tatsächlich befinden" (6). Dafür werden Vorarbeiten auf dem Gebiet der Religionspädagogik als modellhaft hingestellt. Das 3. Kapitel beschreibt Kommunikationsprobleme im Verkündigungsprozeß (Kommunikationsbarrieren u. a.), besonders unter dem Aspekt der Sprache der Verkündigung. Es wird eine „Didaktik der religiösen Mitteilung" und eine „Technik der Verfremdung" entwickelt. Das 4. Kapitel geht auf Verkündigungsformen im Bereich von Predigt und Bildungsarbeit ein („Verkündigungstypologie"). Das fünfte, von *Anton Grabner-Haider* verfaßte Kapitel behandelt Verkündigung am Beispiel der Predigt von der Sprachanalyse her. Diese beschränkt sich auf Theorie und Methode der Predigt, denn die inhaltliche Seite (Was soll verkündet werden?) wird in den folgenden Bänden der Reihe thematisiert.

Die Predigt als Kommunikation (Calwer Predigthilfen), herausgegeben von *Jürgen Roloff*, Calwer-Verlag, Stuttgart 1972, 168 Seiten.

Dieser Band befaßt sich mit verschiedenen Aspekten der Predigt als Vermittlungsgeschehen. Der Beitrag „Die Sprache der Verkündigung im Prisma moderner Literatur" von *W. Hammer* versucht, der formalen Struktur und einigen inhaltlichen Gesichtspunkten der Sprache Jesu nachzugehen und ihre Verbindlichkeit für den heutigen Prediger aufzuzeigen. Anhand einzelner Textausschnitte (von *I. Bachmann, I. Aichinger, S. Bekett, F. Dürenmatt*) geht der Autor der religiösen Aussagekraft von Sprache nach. In seinem Aufsatz „Die Predigt im Blickfeld der Rezipientenforschung" befaßt sich *H. Breit* mit der Frage, in welchem Maß die Verkündigung des Evangeliums notwendig auf Kommunikationsschwierigkeiten stoßen müsse und wie sie zugleich überwunden werden könne. *J. Baur* versucht in sei-

nem Beitrag „Verkündigung als Bewältigung von Wirklichkeit" den Wirklichkeitsbezug der Sprache aufzuzeigen. Beachtung finden in diesem Zusammenhang Probleme, die sich aus der durch Technik vermittelten Sprache ergeben. *J. Roloff* befaßt sich in seinem Artikel: „Kommunikation und Rezeption als Probleme eines frühchristlichen Lehrers" mit der grundsätzlichen Relation von Wort, Gemeinde, christlicher Existenz und den daraus folgenden Kriterien der Interpretation. Methodenkritische Hinweise zur Textpredigt gibt in einem abschließenden Beitrag „Textpredigt und wissenschaftliche Exegese in der Krise" *L. Goppelt,* wobei der Zusammenhang von neutestamentlicher Exegese und dem Gesamt der Theologie angesprochen wird.

Heribert Arens, Die Predigt als Lernprozeß, Kösel-Verlag, München 1972, 174 Seiten.

Arens betrachtet Predigt als Lerngeschehen. Er greift Erkenntnisse der Lernpsychologie auf und wendet sie auf die Predigt an. Der Dreischritt Suchen—Finden—Einüben gilt für alle Bereiche menschlichen Lebens. Daher läßt die Berücksichtigung lerntheoretischer Erkenntnisse die Predigt lebensnäher werden. Der Autor schildert zunächst die derzeitige Predigtsituation. Auf diesem Hintergrund beschreibt er die Predigt als Lernprozeß vor allem kognitiver Art und ordnet sie in den Gesamtgottesdienst ein. In den letzten Abschnitten werden praktische Hilfen für die Predigtarbeit angeboten. Die Ausführungen von Arens machen deutlich, welcher Stellenwert etwa dem Predigtgespräch zukommt, dessen Aufgabe darin besteht, die Predigt in das Gesamt der pastoralen Angebote einer Gemeinde und in das Alltagsleben der Menschen einzubeziehen. Diese Koordination mit dem Verkündigungs- und Bildungsangebot wird dadurch erleichtert, daß sich die Predigt selbst bereits als Lernprozeß darstellt.

Homiletische Arbeitsgruppe *(Heribert Arens, Franz Richardt, Josef Schulte;* Hrsg.), Kreativität und Predigtarbeit. Vielseitiger denken — einfallsreicher predigen, Claudius-Verlag, München 1974, 167 Seiten.

Die drei Mitglieder der homiletischen Arbeitsgruppe Münster werten in diesem Buch „Erkenntnisse der Kreativitätsforschung" für die Predigtarbeit aus. Nach ihrer Meinung lebt die Predigt „von guten Ideen, von Vorstößen ins Überraschende und Unerwartete" (11). In fünf Kapiteln behandeln die Autoren die Predigtarbeit unter dem Gesichtspunkt des „kreativen Prozesses". Ausgehend vom Predigtauftrag stellen sie Modelle der kreativen Erarbeitung von Predigt vor, wobei sie die zwei Ansätze: vom Text zur Predigt (35—38) und von der Idee zur Predigt (38—45) besonders beachten. Das Buch enthält eine Fülle praxisnaher und erprobter Methoden für die Predigtarbeit. Vor allem das vierte Kapitel „Wege zur Idee" bietet vielerlei Anregung für die Verfremdung: Wortspiele, Metaphernmethode, den Einsatz des kreativen Sprechdenkens und Erzählens sowie für kreatives Lesen, das Durchspielen verschiedener Situationen und den jeweiligen Ausgangspunkt der Predigt von alltäglichen Situationen.

Rolf Heue — Reinhold Lindner (Hrsg.), Predigen lernen, erarb. mit *O. Mettler* und *R. Spennhoff* (Studienreihe für Verkündigung und Gemeindeaufbau, H. 7), Schriftenmissions-Verlag, Gladbeck/Westf. 1975, 88 Seiten.

Dieses Werk ist eine Zusammenfassung der fünf Studienbriefe, die als Beilagen in der Zeitschrift „Das missionarische Wort" (Oktober 1974—Oktober 1975) erschienen sind. Der erste Studienbrief stellt den Hörer an die erste Stelle des Predigtprozesses, indem er „Vom Hörer und seinem Prediger" spricht. Der Studienbrief beschäftigt sich vorwiegend mit Typen des Hörens und Redens. Der Predigtaufbau ist das zentrale Thema des zweiten Studienbriefes. Dieses Heft vermittelt einen Einblick in Notwendigkeit und Grundregeln des Predigtaufbaus. Der dritte Studienbrief führt die Predigtvorbereitung mit Überlegungen zum Problem „Vom Text zur Predigt" und „Vom

Thema zur Predigt" fort. Der vierte Studienbrief beschreibt „Predigertypen" und zeigt, wie die Predigt von der Person des Predigers geprägt wird. Schließlich geht es im fünften Brief um Regeln und Modelle der Wirkungsanalyse von Predigt. Damit erfassen sowohl das Gesamtheft als auch die fünf Studienbriefe die wichtigsten Faktoren des Kommunikationsprozesses Predigt.

Gottesdienstbehelf für die Tourismusgemeinde

Anton Bischofberger, Gottesdienste für Ferien und Urlaub, Rex-Verlag, Luzern — München 1974, 102 Seiten.

Das alte römische Meßbuch kannte wenigstens eine „Votivmesse für Pilger und Reisende". Im neuen Meßbuch vermißt man leider ein derartiges Angebot. Aus der Überlegung, daß zu Ostern 1976 40 Millionen Europäer auf Reisen waren — im Sommer werden es noch mehr sein —, ergibt sich für jede aufnehmende Tourismuspfarre und vor allem für den betreffenden Seelsorger die Notwendigkeit, den Urlaubsgast, der aus Tradition, Neugier oder echtem Bedürfnis heraus den Gottesdienst besucht, thematisch und inhaltlich in seiner konkreten Reise- oder Urlaubssituation beim Gottesdienst abzuholen. Anton Bischofberger und seinen Mitarbeitern ist mit diesem Büchlein ein guter Wurf gelungen. Man kann diesen Gottesdienstbehelf jedem Seelsorger empfehlen, der Sonntag für Sonntag vor der Aufgabe steht, die Erwartungen seiner Gäste im Gottesdienst zu erfüllen. Bei der Auswahl der Themen berücksichtigte man besonders den Gast, der aus der unnatürlichen Welt der Großstadt in die noch relativ heile Natur unserer Erholungsgebiete kommt. Der Gast soll nicht zuletzt beim Gottesdienst erfahren, daß es noch schöne Dinge gibt und eine heile Welt Gottes, die verschiedene Namen hat wie Ruhe und Stille, Freude, Zeit haben, Gemeinschaft, Berge, Sonne u. a. Die einzelnen Gottesdienste bieten neben Gebeten und Lesungen auch eigene Einführungen, Fürbitten und Meditationen für stille Momente während des Gottesdienstes. Es wird auch ein eigener Ferienkanon angeboten.
Bei einer Neuauflage sollte unbedingt auch ein entsprechendes Angebot von Liedern aus dem nun vorliegenden „Gotteslob" eingearbeitet werden.

Karl Six, Unterach/Attersee

Religiöse Vertiefung — auch ohne „Fachmann"

Abende der Besinnung, herausgegeben von *Werner Rück,* Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1975.

Diese neue Reihe bringt in jedem Heft Texte für 5 Besinnungsstunden unter einem bestimmten Thema. In Frankreich haben sich diese „Abende der Besinnung" bereits bewährt; man kann sie allein, in der Familie oder in kleinen Gruppen abhalten. Sie wollen einen Weg zu echter religiöser Erfahrung und Erneuerung weisen.
Heft 1 steht unter dem Thema: „Versöhnung und Erneuerung". Nach einem Vorwort von Bischof Paul Joseph Schmitt (Mainz) wird der Ablauf der einzelnen Abende beschrieben: Ein Eingangsgebet schafft jeweils den geistigen Raum für die Überlegungen. Dann folgt die Betrachtung alltäglicher Situationen, in denen die Teilnehmer ihre eigenen Erfahrungen entdekken und einbringen können. Ein Schriftwort beleuchtet die jeweilige Lebenssituation aus der Sicht des Glaubens und wird durch ein Schlußgebet ergänzt. Dazwischen soll immer wieder Zeit zum Nachdenken und zum persönlichen Gebet gegeben werden. Heft 1 enthält folgende Einzelthemen: „Sich mit sich selbst versöhnen"; „Sich mit den anderen versöhnen"; „Eine versöhnte Welt"; „Mit welchem Gott soll man sich versöhnen?"; „Die Versöhnung feiern" (Das Sakrament der Versöhnung).
(Die Hefte 2 und 3 befassen sich mit den Hauptthemen: „An Christus glauben" und „Leben als Christ".)
Zwei Dinge sind es vor allem, die man an dieser Reihe positiv hervorheben muß: die genaue Einführung und Anleitung, die das

Heft auch für den Nichtfachmann geeignet machen, und die Bezugnahme auf konkrete, alltägliche Situationen, die einen neuen Zugang zur Lebenswirklichkeit des Evangeliums erschließen kann. So erscheint diese Reihe geeignet für Familienrunden, für Gesprächsgruppen und Bibelrunden, aber auch für den persönlichen Gebrauch all jener, die religiöse Vertiefung und Erneuerung suchen. Besinnungstage im Advent oder in der Fastenzeit, Einkehrtage und Exerzitien können durch diese Texte bereichert werden. *Erich Richtarz, Wien*

Selbstverwirklichung?

Viktor E. Frankl, Die Psychotherapie in der Praxis, 3. erweiterte und neu bearbeitete Auflage, Deuticke-Verlag, Wien 1975, XVI/272 Seiten.

Wenn ein Buch „für Ärzte" in einer Zeitschrift, die nicht für Ärzte ist, besprochen wird, bedarf dies einer Rechtfertigung. Sie ist darin gegeben, daß Frankl ausdrücklich darauf hinweist, er hätte in die neue Auflage Vorträge aufgenommen, welche die metaklinische Theorie der Existenzanalyse vom Hintergrund der klinischen Praxis der Logotherapie abheben sollten. Auf das Menschenbild dieses „theoretischen Teiles" kommt es uns hier an.

Der Grundgedanke: Dem Menschen geht es um Sinn. Wird er in seinem Sinnwillen frustriert, kann es zu einer „noogenen Neurose" kommen. Sie zu erhellen zielen die vom Verf. entwickelten Methoden der Existenzanalyse und der Logotherapie ab. Das Geistige im Menschen zeigt sich vor allem darin, daß der Mensch sein Sein auf ein Sollen hin transzendiert. Dadurch „erhebt er sich über sein eigenes Psychophysikum ... und betritt den Raum des eigentlich Menschlichen, der durch eine neue ..., die Dimension des Geistigen, konstituiert ist" (43 f). Doch ist der Mensch nicht „zusammengesetzt", sondern eine leib-seelisch-geistige Ganzheit. Darum ist das psychoanalytische Gegensatzpaar „Ich und Es" insofern von vorneherein fehlerhaft, als „das angebliche ‚Es', also alle Triebhaftigkeit vom Ich her je schon geformt und gestaltet ist" (176). Ein Ich ist aber nur, wo Geist ist. — Frankl wendet sich gegen das „gängige Schlagwort von Selbsterfüllung und Selbstverwirklichung": „Je mehr der Mensch sie anpeilt, desto mehr verfehlt er sie auch schon ..." (47 f), denn sie werden ihm nur zuteil, indem er seine Aufgabe findet und erfüllt. Der Arzt und auch der Seelsorger haben ihm dazu zu helfen. *Irmgard Gindl, Wien*

Mitarbeiter dieses Heftes

Wilhelm Zauner ist Professor für Pastoraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Diözese Linz.

Erwin Ringel ist Professor für Psychiatrie und Neurologie an der Universität Wien und Vorstand der Psychosomatischen Abteilung der Psychiatrischen Universitätsklinik.

Alfred Kirchmayr ist Assistent am Institut für Pastoraltheologie der Universität Wien.

Maria Kassel ist Studienprofessor im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster.

Heinrich Jürgens ist Jesuit und Mitglied im Leitungsteam des Theologisch-Pastoralen Instituts für berufsbegleitende Bildung in Mainz.

Günter Biemer ist Professor für Pädagogik und Katechetik an der Universität Freiburg im Breisgau.

Albert Biesinger, Dipl.-Theol., Dipl.-Päd., war Dozent für Religionspädagogik am Priesterseminar und Leiter des Religionspädagogischen Instituts Rottenburg/N., ist jetzt Wiss. Angestellter am Päd.-Kat. Seminar der Universität Freiburg i. B.

Josef Mayer-Scheu ist Pfarrer der katholischen Klinikgemeinde in Heidelberg.

Gudrun Born ist Hausfrau (früher Bankangestellte), Mutter von 3 Kindern; ehrenamtliche Tätigkeit in den Bereichen Schule — Elternarbeit, Pfarrgemeinderat, Familienarbeit und sozial-caritative Dienste.

Josef Müller ist Professor für Religionspädagogik und Kerygmatik an der Universität Wien.

Valentin Doering und *Ignaz Reisenbichler* sind Assistenten am Institut für Religionspädagogik und Kerygmatik an der Universität Wien.

Büchereinlauf

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

Adam Gottfried — Kaiser Otto — Kümmel Werner Georg, Einführung in die exegetischen Methoden, Chr. Kaiser-Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1976

Arias Juan, Gesten der Hoffnung. Ein Buch, das Tabus unbekümmert zu Leibe rückt, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1976

Bakan David, Mensch im Zwiespalt. Psychoanalytische, soziologische und religiöse Aspekte der Anthropologie, Chr. Kaiser-Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1976

Bamberg Corona, Wer sich dem Anspruch stellt. Zum Gebetscharakter des Lebens, Echter Verlag, Würzburg 1976

Baumgartner Jakob (Hrsg.), Gläubiger Umgang mit der Welt. Die Segnungen der Kirche, Benziger Verlag, Einsiedeln — Zürich — Verlag Herder, Freiburg — Wien 1976.

Becker Karl, Der Gott der Hoffnung und der Freude. Herderbücherei Band 574, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1976.

Binder Karl, Konzilsgedanken bei Kardinal

Leitartikel

Maria Bührer

„Erfolg ist keiner der Namen Gottes"

Wachsende Resignation

Resignation zählt zu den gefährlichsten Anfechtungen des Menschen. Sie verödet nämlich nie nur einen bestimmten Bereich des Lebens, sondern wirkt sich in allen Dimensionen aus, vor allem auf die mitmenschlichen Beziehungen. Resignation ist mit christlichem Existenzverständnis schlechthin unvereinbar, weil sie die christlichen Lebensvollzüge: Glaube, Hoffnung und Liebe verschüttet, lähmt und schließlich tötet. — Die Tatsache, daß viele kirchliche Amtsträger unverkennbare Züge einer beginnenden oder gar schon manifesten Resignation zeigen, drängt nach einer Aufhellung der eigentlichen Ursachen. Die griffbereiten Erklärungen: Verlust des Sozialprestiges der Priester, Beschränkung bis Aufkündigung des früher fast grenzenlosen Vertrauenskredites in die Autorität der Kirche (und der Amtsträger), isolierte Stellung des Pfarrers etc., haben wohl ihre Richtigkeit, erklären die Resignation aber nicht ausreichend. Es soll hier versucht werden, andere, tieferliegende Ursachen aufzuzeigen, was aber — dies sei gleich zum voraus gesagt — nur als ein Teilaspekt und eine bescheidene Hilfestellung verstanden sein möchte.

Ohne simple Verallgemeinerungen ist zunächst festzustellen: Amtsträger im Status des Pfarrers scheinen „krisenanfälliger" und auch anfälliger für sogenannte Streß-Krankheiten zu sein als die in der Spezialseelsorge wirkenden Priester und Laien. Von den mannigfaltigen streßbedingten leib-seelischen Störungen beschäftigt uns hier vor allem die Erschöpfungsdepression. Lang anhaltender Streß führt zu einer *schleichend*-progredienten Ermüdung, die man anfänglich kaum wahrnimmt oder, wenn registriert, sie mit „Willensanstrengungen" und fahriger Betriebsamkeit zu überspielen trachtet. Dysphorie, Antriebsverlust, Mutlosigkeit, Unsicherheit, das Gefühl, innerlich völlig ausgelaugt zu sein, ängstliche Unrastigkeit, Versagerangst und Schlafstörungen sind signifikant für eine — oft larviert auftretende — Erschöpfungsdepression. Diese geht fast immer dem Verfallen in dumpfe oder verbittert-verhärtende Resignation voraus. Mit Stärkungsmitteln, stimulierenden Behelfsmitteln oder Schlaftabletten ist wenig zu erreichen. Auch antidepressive Pharmaka erzielen bloß eine Abschwächung der Symptome. Sogar ein Urlaub bringt,

Erschöpfungsdepression

wenn überhaupt, eine bloß kurzfristige Besserung des Zustandes. Helfend wirkt nur die offene Aussprache der persönlichen Schwierigkeiten mit einem Freund, oder im Rahmen einer Gesprächsgruppe oder im Sprechzimmer eines Psychotherapeuten (den zu konsultieren auch für einen Pfarrer keine Schande ist!). In solchen Gesprächen — sie gehören zur „Seelsorge am Seelsorger" — sind in jedem einzelnen Fall die Möglichkeiten einer Situationsänderung sorgfältig aufzuspüren und die notwendigen Änderungen des Arbeits- und Lebensstiles, nicht zuletzt auch eine evtl. nötige Korrektur der Einstellung zum Beruf zu erhellen.

Ursachen der Depression und ihre Überwindung

Die häufigsten Klagen der an Erschöpfungsdepressionen leidenden Pfarrer — „überlastet/überfordert" und „Erfolglosigkeit" — weisen die Richtung des gemeinsamen Suchens nach den Ursachen der Depression bzw. der Erschöpfung und nach gangbaren Wegen der Überwindung.

Prioritäten?

In jedem einzelnen Fall ist zu klären, ob das Ausmaß der Aktivitäten und das ständige Gehetztsein überhaupt nötig sind. Die unreflektierte Gleichsetzung aller anstehenden Aufgaben bedarf einer Berichtigung: Unterscheiden von Wesentlichem und Unwesentlichem, kluge Einteilung des Arbeitstages und der -woche, redliche Selbstkontrolle.

Delegieren?

Es ist schon viel über Delegieren von Funktionen und über Zusammenarbeit von Pfarrer und Laien geschrieben und geredet worden; in der Praxis liegen die Verhältnisse jedoch noch vielfach im argen. Mancherorts ist die Chance der Zusammenarbeit (und damit einer Entlastung des Pfarrers) in den letzten Jahren verpaßt und vertan worden, weil der Gemeindevorsteher oder sein Amtsvorgänger die Angebote einsatzbereiter und fähiger Laien nicht akzeptierte — sei es in der Weise des Ignorierens, sei es durch Lähmung der Eigeninitiative der Laien aus einem kleinkarierten Konkurrenzdenken, sei es, daß die engagementwilligen Männer und Frauen als Arbeitskräfte zwar beansprucht, aber nie als Partner angenommen wurden. Es ist erfahrungsgemäß sehr schwierig, die weithin passive Basis zur Mitarbeit am Aufbau einer lebendigen Gemeinde zu aktivieren. Noch schwieriger aber ist die Rückgewinnung der zurückgewiesenen oder desavouierten dienstwilligen Laien. Sie haben sich längst anderwärtig verpflichtet. Die wirklich einsatzfreudigen Christen finden nämlich die ihnen angemessenen Aufgaben auch außerhalb der kirchlichen Gemeindearbeit!

Überforderung

Freilich verkennen wir keinesfalls die Tatsache, daß et-

liche Pfarrer in ganz anderen Situationen stehen und unter ihrer Last fast zerbrechen: daß sie z. B. von der Kirchenleitung mutterseelenallein (statt eines Teams!) in bevölkerungsdichte Agglomerationen geschickt werden als Pfarrer einer erst zu gründenden Gemeinde, und zwar unter Bedingungen, die durchzuhalten einem Vereinzelten menschlich fast nicht mehr zumutbar sind.

So unterschiedlich auch die äußeren Umstände gelagert sind, ist die uns interessierende Frage doch berechtigt: kommt der Streß wirklich und in jedem Fall (also nicht nur in den Extremsituationen!) einzig durch die Vielfalt der Verpflichtungen zustande, die alle „gleichzeitig" erfüllt werden sollten? Hindert nicht da und dort die Schwerkraft des Gewohnten den Pfarrer, neue Möglichkeiten zu entdecken, Veränderungen überhaupt zu erwägen? Werden z. B. vorgelegte Gemeindemodelle wirklich studiert, die Erfahrungen aus andern Pfarreien auf ihre — vielleicht modifizierte — Verwendbarkeit in der eigenen Gemeinde geprüft, statt alles und jedes mit der vorschnellen Behauptung abzuweisen: für unsere Verhältnisse unbrauchbar!? Da und dort stößt man auch auf die Einstellung: in unserer Pfarre sind gar keine Veränderungen nötig — und im gleichen Atemzug kommt die chronische Überbelastung zu Wort!

Veränderungsbereitschaft?

Ganz besonders beschäftigt uns in unserm Zusammenhang unter anthropologischem Gesichtspunkt die so häufige und darum unüberhörbare Klage der Pfarrer über die „Erfolglosigkeit". Die Zahl der Kirchgänger schrumpft *trotz* des angestrengten Bemühens um gut vorbereitete Predigten und Liturgiegestaltung. Der größte Teil der Jugendlichen abstiniert nach Schulentlassung vom kirchlichen Leben *trotz* aller Anstrengungen um sorgfältig erarbeitete, stufengemäß und mit modernen Unterrichtsmethoden gestaltete Religionsstunden. Die Erwachsenen verhalten sich großmehrheitlich wie eine träge Masse, soweit sie überhaupt noch „praktizieren". Sie melden keine Bedürfnisse, keine Wünsche, keine Ideen, keine Vorschläge an. Kritik gibt es nur hinterrücks. Dabei ist allerdings redlich zu überprüfen, ob und wie weit die Passivität den Gläubigen anzulasten ist oder ob sie nach mehrfachen Gesprächsversuchen sich ins Schweigen zurückzogen, weil der Pfarrer auf bloße Anfragen und Vorschläge puncto Liturgie, Predigt oder Religionsunterricht überempfindlich und aggressiv reagiert und die leiseste Kritik als persönlichen Angriff mißversteht. Die Klage über die Erfolglosigkeit schlägt rasch um in die der Resignation haarscharf nahen, vielleicht schon aus

Erfolglosigkeit

Passivität vieler Christen

ihr erwachsenden Frage: Lohnt sich denn der ganze Aufwand an Zeit und Nervenkraft? Man kann sich noch so abmühen, der Erfolg ist null. Ja, man muß Rückgänge statt Fortschritte registrieren. Die heutigen Menschen haben kein Interesse mehr an der Kirche. Der Pfarrer darf keine Forderungen mehr stellen, hat nichts mehr zu sagen, seine Tätigkeiten werden geringgeschätzt („Was tut der eigentlich den ganzen Tag?"). Man steht auf verlorenem Posten.

Fragwürdige Bilanz

Stimmt die triste Bilanz wirklich? Das ist unsere aufhelfenwollende Anfrage an den psychisch erschöpften und darum auch so mutlos gewordenen Pfarrer. Entstammt die Entmutigung ob der Erfolglosigkeit nicht etwa doch (nicht einzig, aber auch) einem früheren Kirchen- und Priesterbild, das der einzelne in sich überwunden glaubt, weil er es rationaliter korrigierte, das ihm aber tiefergründig doch noch anhaftet und das — wenn auch unbewußt — Maßstab für die Bewertung seines Handelns ist? Die „Erfolge" der ehemaligen Pfarrergenerationen — Stichwort: volle Kirchen — bleiben aus, gewiß. Aber bevor man den alten und angeblich guten Zeiten nachtrauert, sollte man sich vergegenwärtigen, um welchen Preis und mit welchen Mitteln diese Erfolge erzielt wurden: mit einem System von kirchlichen Machtansprüchen, mit Legalismus und unter Strafandrohungen.

Prestigeverlust kann Glaubwürdigkeit erhöhen

Der Verlust des früheren Berufsprestiges des Pfarrers ist kein Verlust, sondern eine neue Möglichkeit, die Botschaft Jesu in Wort und Sakrament und eigener brüderlicher Haltung glaubwürdig zu verkündigen: als Heils*angebot*, das dem Menschen immer wieder eine Chance zu einem volleren menschlichen Leben gibt und aufzeigt — unter Respektierung seiner personalen Freiheit!

Gottes Heilswirken nicht festlegbar

Die Begriffe Erfolg, Mißerfolg, Erfolglosigkeit sind u. E. in der Pastoral fehl am Platz, weil kein Pfarrer die Wirkungen seiner Predigt, der Eucharistiefeier, der Sakramentenspendung, des Religionsunterrichtes, der nachgehenden Seelsorge usw. je zu ermessen vermag. Nämlich das, worauf es im letzten ankommt: ob, wann und wie dem angesprochenen Mitmenschen Heil widerfährt, wann und wie etwas in der Geschichte Gottes mit diesem Menschen und somit in dessen Lebensgeschichte passiert. Vielleicht kommt das vernommene Wort erst in einer viel späteren Situation lebensbestimmend zum Tragen. In der im Glauben gründenden Hoffnung diese Ungewißheit gelassen zu bestehen, dispensiert den Pfarrer und seine Mitarbeiter keinesfalls vom ernsten Be-

mühen, ihren Auftrag so gut wie möglich zu erfüllen — aber ohne tierischen Ernst, ohne verkrampften Perfektionismus, ohne Gier nach Selbstbestätigung im „Erfolg".

Mehr Freude, Charme und Humor

Ein bißchen mehr Festlichkeit in der Liturgie, mit Freude predigen, Charme und Humor in Umgang und Begegnung mit den Menschen, weil man ihnen wirklich und von Herzen gut ist, sind wohl eher dazu angetan, die Menschenfreundlichkeit Gottes zu bezeugen, als die bis in die Liturgie hinein spürbare Gehetztheit eines Pfarrers, der aus lauter Pflicht- und Erfolgsdenken, Perfektionismus und Versagerängsten sich bis zur Erschöpfung aufreibt und zu guter Letzt noch die Freude an seinem Beruf verliert.

Die hier aufgezeigten Sichten sind nicht erst im Rahmen einer Therapie von Erschöpfungsdepressionen zu erhellen; sie dienen bereits der Prophylaxe. Denn nochmals: der vielzitierte Streß hängt nicht nur mit einem überfordernden Arbeitspensum zusammen, sondern die Hektik und Dauerspannung wird mitbestimmt von dem gelegentlich fast zwangsartigen Erfolgsdenken. Auch ein Pfarrer muß hineinreifen in das Ertragen der Realität: daß unser ganzes Leben und darum auch all unser Erkennen, Sprechen und Handeln, ja sogar unser Lieben immer nur Fragment bleibt.

Andere „erfolglose" Berufe

Zum Schluß sei noch ein Blick auf andere durchaus „erfolglose" Berufe empfohlen: die ärztliche Betreuung und Pflege von Chronischkranken; die Kranken-, Sterbe- und Altenpastoral; die Arbeit mit jugendlichen Drogensüchtigen (bekanntlich überwiegt die Rückfallquote um ein vielfaches die Zahl der Dauergeheilten); die Arbeit mit geistig oder körperlich oder mehrfach behinderten Menschen, wo Aufwand von Zeit und Kraft im fast grotesken Mißverhältnis zu den erreichbaren Erfolgen stehen, usw. Es scheint uns nicht zufällig, daß die in diesen Berufen tätigen Personen selten an Streß-Depressionen leiden, obwohl jede der genannten Aufgaben intensives Engagement verlangt. Menschen, die sich diesen Berufen zuwenden, verzichten — wenn auch unreflektiert, nämlich ganz einfach und selbstverständlich — von vornherein auf Erfolg. Sie arbeiten mit Hingabe und Freude, obwohl sie nur wenig, in vielen Fällen überhaupt nichts „erreichen", was als Handlungseffekt ausweisbar wäre. Sie sind der lebendige Beweis dafür, daß die Freude am Einsatz nicht abhängt vom Erfolg, sondern vom Glauben an den ja nie beweisbaren Sinn der Liebe.

Sich für die Menschen verzehren lassen

Wenn es um den Menschen geht — und um ihn geht es doch im Auftrag der Kirche und jedes einzelnen Chri-

sten — lohnt es sich, sein Leben dranzugeben (in den kleinen unscheinbaren all-täglichen und doch „verzehrenden" Diensten — ohne Erwartung spektakulärer Effekte und ohne pathetische Aufopferungsgebärde). Und das mag genügen. Weder Erfolg noch Mißerfolg sind maß-geblich. „Erfolg ist keiner der Namen Gottes", sagt Martin Buber.

Artikel

Manfred Josuttis

Vorläufige Erwägungen zu einer praktisch-theologischen Theorie der Sakramente*

Der erste Beitrag zum Schwerpunkt dieses Heftes bietet einige grundsätzliche Fragen und Überlegungen, die gleichwohl für das Sakramentenverständnis und die Sakramentenpraxis von großer Bedeutung sind. Er beginnt mit der Feststellung, daß die sakramentalen Handlungen, die in neutestamentlicher Zeit noch Teile eines allgemein verständlichen Zeichensystems waren, heute ihre kommunikative Kraft weitgehend verloren haben: Die Sprache ist eine Sondersprache, die Plausibilität ist auf den kirchlichen Raum beschränkt, Interpretation und Kontrolle sind Privileg einer Sondergruppe in der Kirche, die Fundierung in der Alltagserfahrung fehlt. Dabei haben die Ritualien menschlich und gesellschaftlich so grundlegende Aufgaben zu erfüllen wie Stabilisierung von Identität, Integration in ein soziales System, Kanalisierung von Emotionen, Entlastung von Zwang zur Originalität und Definierung von Sinn. Auch in sakramentaler Kommunikation werden elementare menschliche Lebenserfahrungen verarbeitet, für die andere menschliche Institutionen keine zureichende Lösung bereitstellen können. Wieso vermag aber die christliche Religion mit ihren Sakramenten und Ritualen gegenwärtig immer weniger Menschen eine sinnvolle Hilfe für ihre Lebensprobleme anzubieten? Wieso vermag sie so wenig die Hoffnung der Menschen in Gott zu gründen? Wieso gehen die Menschen heute lieber auf eine Party als zu den sakramentalen Feiern? — Wen würden diese Fragen nicht beschäftigen? Antworten suchen und versuchen die Autoren dieses Schwerpunktheftes. red

* Modifizierte und um Anmerkungen erweiterte Fassung eines Kurzreferats auf der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen in Wien am 4. 1. 1976, abgedruckt in: Pastoraltheologische Informationen, Frankfurt 1976, 39—48.

Wie kommt man zu einer spezifisch praktisch-theologischen Sakramententheorie?

Praktische Theologie ist weder eine reine Beobachtungs- noch eine reine Anwendungswissenschaft. Sie kann weder im Sinne der empirischen Sozialwissenschaften das kirchliche Leben wertneutral konstatieren noch einfach als verlängerter Arm der Dogmatik normative Sätze auf die kirchliche Praxis beziehen. Ihre Eigenart als Handlungswissenschaft besteht vielmehr darin, daß sie auf dem Weg zur Theoriebildung sowohl empirische als auch historische als auch dogmatisch-normative Aussagen miteinander verkoppeln muß.

Eine derartige Praktische Theologie ist bisher erst in Ansätzen entworfen worden. Dementsprechend fehlt es bisher auch an einer spezifisch praktisch-theologischen Theorie der Sakramente. Das zeigt sich schon daran, daß die bisherigen Beiträge der Praktischen Theologie zur Sakramentenproblematik die Unterscheidung von Sakramenten, Sakramentalien und Kasualhandlungen relativ selbstverständlich aus der Dogmatik übernommen haben. Diese Unterscheidung mag aus historischen und dogmatischen Gründen verständlich sein. Sie überdeckt aber allzu leicht den offenkundigen Sachverhalt, daß für eine empirische Betrachtung z. B. Taufe und Beerdigung durchaus miteinander vergleichbar sind; handelt es sich doch in beiden Fällen um religiöse Handlungsvollzüge, die in Krisensituationen menschlichen Lebens die Identität der betroffenen Personen herstellen bzw. erhalten sollen. Die folgenden Erwägungen blenden also die üblichen Differenzierungen unter diesen Handlungsvollzügen, die das dogmatische Urteil der Kirche vorgenommen hat, aus und suchen die Sakramente im Rahmen der sonstigen Ritualhandlungen zu verstehen. Dabei können die praxisbezogenen Konsequenzen der theoretischen Ausführungen nur am Rande erwähnt werden.

I. Die Problematik sakramentaler Kommunikation in der Gegenwart

Jede praktisch-theologische Theorie der Sakramente wird von der Feststellung ausgehen müssen, daß die kommunikative Relevanz der Sakramente im Vergleich zwischen der neutestamentlichen Gemeinde und der Gegenwart sich verändert hat. Die sakramentalen Handlungen haben die kommunikative Kraft, die sie zur neutestamentlichen Zeit ohne Zweifel besessen haben, heute weitgehend verloren. Während sie in der spätantiken Kultur ein allgemein verständliches Zeichensystem darstellen, sind sie heute zu einer kirchlichen Sondersprache geworden.

Religionsgeschichtliche Überlegungen

Ich gehe von einigen religionsgeschichtlichen Überlegungen aus. Die Sakramente im NT sind sicher nicht spe-

zifisch christliche Ausdrucksform einer spezifisch christlichen Religiosität [1]. Das ist sehr deutlich bei der Taufe [2], die durchaus in Analogie zur Johannestaufe, aber auch zu den Reinigungsriten in der jüdischen und hellenistischen Umwelt zu verstehen ist. Das ist deutlich auch für das Herrenmahl, wenn etwa Paulus 1 Kor 10 die Unvereinbarkeit von christlichem Abendmahl und Götzenopfermahlzeiten behauptet; diese Unvereinbarkeit einer Teilnahme ergibt sich gerade auf der Basis ihrer Strukturanalogie. Sakramentale Kommunikation in der Urchristenheit knüpft also an eine gängige religiöse Kommunikationsform der damaligen Kultur an. Die christlichen Sakramente als Vergegenwärtigung des Christus-Geschehens modifizieren zwar die herkömmlichen Kultvorstellungen und Kultgewohnheiten, aber sie setzen diese Vorstellungen und Gewohnheiten eben damit auch voraus. Die christlichen Sakramente sind zu jener Zeit Teil einer allgemeinen Sakramenten-Kultur.

Veränderte Situation

Diese Situation hat sich heute grundlegend verändert. Die Sprache der Sakramente ist heute zur Sondersprache der Kirche geworden, weil eine sakramentale Vergegenwärtigung in anderen religiösen oder nicht-religiösen Subgruppen der Gesellschaft nicht mehr stattfindet. Die Schwierigkeiten, die sich daraus ergeben, treten ans Licht, wenn man die Eigenart sakramentaler Kommunikation mit den Kategorien einer allgemeinen Zeichentheorie zu beschreiben versucht. Das Ergebnis sind allemal Sätze von der Struktur: „in der Kirche glaubt man, daß ..." oder „die Kirche lehrt, daß ...". Was zugleich bedeutet: die Plausibilität dieser Kommunikationsform ist auf den kirchlichen Raum beschränkt. Damit hat sich aber auch der Stellenwert der Sakramente für die kirchliche Arbeit verändert. Sie integrieren nicht mehr in gleichsam missionarischer Weise in die Kirche hinein, sondern sie setzen die Integration in die Kirche schon voraus. Ihre Aussagekraft ist eingegrenzt auf jenen Kreis von Menschen, die das binnenkirchliche Werte-, Normen- und Weltanschauungssystem schon übernommen haben. Auf der anderen Seite werden eben dadurch auch Menschen aus der Kirche selektiert, wenn sie zur Übernahme der mit den Sakramenten verbundenen Vorstellungen und Verhaltensweisen aus welchen Gründen auch immer nicht bereit sind. Ohne die Basis einer allgemeinen Sakramentenkultur ist die Teilnahme an sakramentalen

[1] Vgl. *R. Bultmann*, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen [2]1954, 132 ff.
[2] So zuletzt *F. Hahn*, Zum Stand der Erforschung des urchristlichen Herrenmahls, in: Evangelische Theologie 35 (1975) 563.

Handlungen zum Indiz einer besonderen Kirchlichkeit geworden, was in den Gemeinden des NT durchaus nicht der Fall gewesen ist.

Das Dilemma der Kirche

Die Kirche steht angesichts dieses Sachverhalts vor einer schweren Entscheidung. Erklärt sie die regelmäßige Teilnahme am Sakramentenvollzug zur fundamentalen Bedingung gegenwärtiger Christlichkeit, dann steht sie in der Gefahr, aus einem Kommunikationsmedium, das einmal die Partizipation am Evangelium gleichsam selbstverständlich vermittelt hat, ein Gesetz zu machen, das den Kreis derer, die sich ernsthaft zur Kirche rechnen, nur weiter einschränken dürfte. Jedenfalls hat man im evangelischen Raum diese Erfahrung machen müssen, als man in den fünfziger Jahren den regelmäßigen Abendmahlbesuch, der dann einmal im Monat stattfinden sollte, zur kirchlichen Verhaltensnorm erheben wollte. Die Besucherzahlen in der Abendmahlsstatistik stiegen zwar an, aber nur deshalb, weil der Kreis der kirchentreuen Kerngemeinde jetzt öfter zum Abendmahl ging, mit dem gleichzeitigen Folgeergebnis freilich, daß dieser neuen Norm sich faktisch weniger Kirchenmitglieder zu unterwerfen bereit waren. Das Fazit dieses Reformversuchs lautete also: weniger Menschen gingen öfter zum Abendmahl [3]. Man kann daraus für den ganzen Bereich sakramentaler Kommunikation die Schlußfolgerung ziehen: jede Anhebung der kirchlichen Normen im sakramentalen Bereich dürfte zu einer Verkleinerung des Kreises jener führen, die dann noch zur Normerfüllung bereit sind. Die anderen aber, die solche Normerfüllung verweigern, tun das in der Mehrzahl nicht aus Desinteresse oder in böser Absicht; vielmehr wird man einsehen müssen, daß es bei ihnen gerade gegenüber sakramentaler Kommunikation erhebliche Verstehensprobleme gibt [4]. Die Sprache der Sakramente als sinnvoll zu interpretieren, dürfte für viele Zeitgenossen vielleicht ebenso schwierig sein, wie wenn wir auch in der Gegenwart das neutestamentliche Griechisch als Verkündigungssprache benutzen wollten.

Greifbar wird die Beschränkung auf den binnenkirch-

3 Vgl. *R. Köster*, Die Kirchentreuen, Stuttgart 1959, 38 ff.

4 Vgl. *P. Tillich*, Systematische Theologie III, Stuttgart 1966, 148: „Der Christus ist nicht gekommen, um neue rituelle Gesetze zu geben. Er ist das Ende des Gesetzes. Die endgültige Auswahl der großen Sakramente aus der Vielzahl der sakramentalen Möglichkeiten hängt von Tradition, Wertung und Kritik ab. Die entscheidende Frage ist jedoch, ob die Sakramente die innere Mächtigkeit besitzen, Mittler des göttlichen Geistes zu sein. Wenn z. B. eine große Zahl ernsthafter Menschen innerhalb einer religiösen Gemeinschaft nicht mehr von bestimmten Sakramenten ergriffen ist — wie ehrwürdig und feierlich sie auch sein mögen —, so muß ernstlich gefragt werden, ob sie nicht ihre sakramentale Kraft verloren haben."

lichen Raum an einigen Mechanismen der Institutionalisierung, die den Vollzug und das Verständnis der Sakramente bis heute bestimmen. Dazu gehört ihre Dogmatisierung, die die Interpretation des Phänomens zum Privileg einer Sondergruppe in der Kirche erklärt. Dazu gehört die Verrechtlichung, die ihre Pflege unter die Kontrolle der Amtskirche stellt. Dazu gehört in gewisser Weise auch die Ritualisierung, die ihren Vollzug ohne Fundierung in der allgemeinen Alltagserfahrung erlaubt. Durch die dogmatische, jurisdiktionelle und ritualistische Absicherung dienen die Sakramente praktisch der binnenkirchlichen Funktionalisierung, der Rekrutierung, Kontrolle und Normierung im Sinne der Institution. All das möchte ich keineswegs grundsätzlich als negativ qualifizieren. Ich möchte mit diesen Bemerkungen nur deutlich machen, in welcher Weise sich sakramentale Kommunikation gegenüber dem NT verändert hat und wo heute die Schwierigkeiten ihres Vollzugs liegen. Diese Schwierigkeiten werden wir auf die Dauer nur überwinden können, wenn wir uns auf die anthropologischen Fundamente der sakramentalen Bezüge besinnen.

II. Die anthropologische Basis sakramentaler Kommunikation

Die Chance und die Bedeutung einer praktisch-theologischen Theorie der Sakramente könnte darin bestehen, daß man die sakramentalen Handlungen auf einer elementar anthropologischen Ebene neu zu verstehen sucht. Damit möchte ich mich abgrenzen gegenüber einem Ansatz, der die Sakramente im Zusammenhang mit der Ekklesiologie abhandelt. Dieser Ansatz ist nicht grundsätzlich falsch, aber zementiert jene Engführung auf den binnenkirchlichen Raum, von der ich eben gesprochen habe. Auf der anderen Seite will ich auch nicht einer Psychologisierung oder Soziologisierung der Theologie das Wort reden. Ich möchte nur mit Hilfe von Psychologie und Soziologie besser verstehen, was sakramentale Handlungen mit dem Menschsein des Menschen in seinen psychischen und sozialen Strukturen zu tun haben. Von daher scheint mir die Rezeption neuerer Ritualtheorien, wie sie von der Tiefen- und Sozialpsychologie, der Verhaltensforschung und der Interaktionssoziologie entwickelt worden sind, für die Praktische Theologie unausweichlich zu sein [5].

Die Bedeutung von Ritualen

In der neueren theologischen Literatur, die diese Ritualtheorien auszuwerten unternimmt, ist vor allen Dingen

[5] Ausführlicher werde ich auf die verschiedenen Ansätze eingehen in: *F. Wintzer — P. C. Bloth — M. Josuttis — D. Rößler*, Praktische Theologie, Neukirchen 1977.

von den Funktionen die Rede, die solche Rituale für das Individuum und die jeweilige Gruppe erfüllen. Ich repetiere die entscheidenden Stichworte. In den Ritualen erfolgt die Stabilisierung von Identität, indem etwa in der Beerdigungshandlung der trauernden Ehefrau der neue soziale Status der Witwe öffentlich zugewiesen wird [6]. Ebenso dienen sie der Integration in ein soziales System, wie das vor allem das Beispiel der Taufe, aber in gewisser Weise auch die Konfirmation [7] demonstriert. Dadurch, daß sie für den jeweiligen Kasus ein festes Verhaltensschema bereitstellen, helfen sie auch zur Kanalisierung von Emotionen [8], wie wiederum am deutlichsten die Beerdigungshandlung zeigt. Eben damit entlasten sie auch den Einzelnen vom Zwang zur Originalität [9], weil er sich nämlich mit Hilfe der Rituale in seinem expressiven Verhalten den sozial üblichen Interaktionsformen anschließen kann. In einer technisierten Welt, in der den meisten Zeitgenossen die Generation von religiöser Sprache verschlossen ist, kann man dennoch, wie K.-F. Daiber für die Trauung gezeigt hat [10], durch den rituellen Vollzug ein Stück Sinn definieren. Schließlich dienen solche Handlungen gerade in Krisensituationen [11], wie die angeführten Beispiele belegen, zur Bewältigung eines unter Umständen tiefgreifenden Schocks und zum ansatzweisen Aufbau einer neuen sozialen Rolle.

Das Ritual als menschliche Kommunikation

Ohne den Wert solcher Aussagen schmälern zu wollen, möchte ich darüber hinaus auf zwei Aspekte aufmerksam machen, die dieser funktionalen Betrachtung gewissermaßen vorausliegen. Erstens ergibt sich bei dem Versuch einer zusammenfassenden Auswertung der in sich sehr divergenten Ansätze mit einer gewissen Zwangsläufigkeit die These: der Mensch lebt als ritualisiertes Wesen. Ob es sich um das Privatzeremoniell eines Zwangsneurotikers handelt, ob man die frühe Mutter-Kind-Beziehung betrachtet, ob man schließlich die sozialpsychologischen Gesetzmäßigkeiten im Party-Verhalten

6 Vgl. *Y. Spiegel*, Der Prozeß des Trauerns. Analyse und Beratung, München—Mainz 1973, 115 ff.
7 Vgl. *W. Neidhart*, Die Bedeutung der nicht-theologischen Faktoren für die Konfirmation, in: Pastoraltheologie 55 (1966) 435 ff.
8 Vgl. die Analyse der Ritualisierung der identifikatorischen Sympathie durch *E. Goffmann*, Der bestätigende Austausch, in: *M. Auwärter — E. Kirsch — M. Schröter* (Hrsg.), Seminar: Kommunikation, Interaktion, Identität, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 156, Frankfurt 1976, 38 ff.
9 So besonders *A. Gehlen*, Urmensch und Spätkultur, Frankfurt—Bonn ^{2}1964.
10 *K.-F. Daiber*, Die Trauung als Ritual, in: Evangelische Theologie 33 (1973) 578 ff.
11 Vgl. *R. Riess*, Die Krisen des Lebens und die Kasualien der Kirche, in: Evangelische Theologie 35 (1975) 71 ff.

analysiert, immer zeigt sich: die Fähigkeit zur Ritualbildung und zur Ritualübung gehört zur Grundausstattung des Menschen. Die angeführten Beispiele verdeutlichen aber zugleich einen zweiten Gesichtspunkt, der mir gerade für den Ansatz der neueren Ritualtheorien charakteristisch zu sein scheint. Das Ritual ist kein speziell religiöses Phänomen, sondern ist Voraussetzung und Form menschlicher Kommunikation überhaupt. Es käme also für eine praktisch-theologische Theorie der Sakramente alles darauf an zu fragen: was haben die sakramentalen Handlungen in der Kirche mit der allgemeinen Ritualität des Menschen zu tun?

Der transempirische Sinn religiöser Rituale

Ich weiß keine zureichende Antwort auf diese Frage. Wir sind ja im Augenblick noch dabei, die Frage allererst zu entdecken [12]. Aber soviel möchte ich vermutungsweise schon jetzt formulieren: die religiösen Rituale explizieren den transempirischen, den transsozialen, auch den transpolitischen Sinn der Alltagsrituale. Der Zwangsneurotiker sucht einen Kompromiß zwischen dem Lust- und dem Realitätsprinzip. In der frühen Beziehung von Mutter und Kind ereignet sich Erfahrung von Geborgenheit, fundiert sich Urvertrauen, geht es um ein Erlebnis von Heil [13]. Im Begrüßungs- und Verabschiedungszeremoniell auf einer Party sind die Beteiligten auf der Suche nach Identitätsgewinn durch wechselseitige Bestätigung [14]. Immer geht es also um die Erfahrung von Frieden, Versöhnung, Geborgenheit, Heil. Eben diese Intention der profanen Rituale ist in den religiösen Ritualen explizit formuliert. So daß ich behaupten möchte: die Menschen suchen auf einer Party dasselbe wie im Gottesdienst. Unser Problem besteht darin, daß sie im Augenblick lieber auf eine Party gehen.

III. Der Rahmen sakramentaler Kommunikation

Wenn es richtig ist, daß die sakramentalen Handlungen in der allgemeinen Ritualität des Menschen begründet sind, dann kann man daraus für die Theorie dieser Handlungen schließen: in sakramentaler Kommunikation werden elementare menschliche Lebenserfahrungen verarbeitet. Zu diesen Grund- und Grenzerfahrungen zähle

12 In der systematischen Theologie hat jetzt *J. Moltmann*, Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1975, 289 ff., diesen Aspekt aufgegriffen.
13 Vgl. *E. H. Erikson*, Die Ontogenese der Ritualisierung, in: Psyche 22 (1968) 484: „ein Grundelement allen Rituals — das numinose Element, das Gefühl gegenwärtigen Heils".
14 *E. Goffmann*, Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation, Frankfurt 1971, 54, spricht deshalb von Bedeutungszusammenhängen, „in denen dem Individuum in unserer urbanisierten, säkularisierten Welt eine Art Heiligkeit zugesprochen wird, die in symbolischen Handlungen entfaltet und bestätigt wird".

ich: die Ahnung von der Nicht-Identität menschlicher Existenz, das Erlebnis der Uneigentlichkeit des gelebten Lebens, die Ambivalenz aller personalen Beziehungen, die Erfahrung von Schuld, die Erfahrung von Gemeinschaft, die Angst vor dem Tod, die Angst vor der Zukunft, die Sehnsucht nach Freiheit von den natürlichen und gesellschaftlichen Zwängen, die Sehnsucht nach Selbstfindung und Selbstbestimmung. Eine Analyse der biblischen und nachbiblischen Texte, die die sakramentalen Handlungen der Kirche interpretieren, könnte im einzelnen zeigen, wie eng die Verkoppelung von sakramentaler Kommunikation und allgemeiner Lebenserfahrung gehalten ist.

Angst und Hoffnung

Wenn man dieses Phänomen existenzontologisch beschreiben will, muß man sagen: in den sakramentalen Handlungen verhält sich der Mensch zu seiner Zeit, indem er den Augenblick transzendiert und sein Leben durch den Bezug zur Vergangenheit oder zur Zukunft neu qualifiziert. In der Gegenwart verarbeitet er, was er aus der Vergangenheit an Schuld und Versagen, aber auch an guter und böser Schicksalserfahrung mitgebracht hat. In der Gegenwart rüstet er sich für die Zukunft, indem er sich der Güte des transzendenten Lebensgrundes versichert und damit die Angst und Unsicherheit gegenüber den kommenden Tagen in Schranken hält. Die grundlegende Erfahrung, die der Mensch in Sakramenten und Ritualen zu bewältigen sucht, ist die Erfahrung der Zeitlichkeit seiner Existenz [15].

In diesem Zusammenhang ist mir auch die Beobachtung wichtig, daß sich kein eindeutiger Zuordnungsschematismus zwischen allgemeiner Lebenserfahrung als dem Problemhorizont und einem bestimmten Sakrament als dem Problemlösungsangebot herstellen läßt. Es gibt Sakramente, die sind relativ eindeutig auf eine bestimmte Perspektive zugeschnitten, wie etwa die Beichte das Phänomen der Schuld und damit die Vergangenheit des Menschen betrifft. Auf der anderen Seite wird das Problem des Todes in verschiedenen Handlungen ins Auge gefaßt, bei der Taufe ebenso wie im Herrenmahl, bei der Krankensalbung so gut wie in der Beerdigungshandlung.

15 Vgl. F. *Lang*, Abendmahl und Bundesgedanke im Neuen Testament, in: Evangelische Theologie, 35, 1975, 537: „Im Blick auf die Vergangenheit ist das Abendmahl Proklamation des ein für alle mal vollbrachten, stellvertretenden Sühnetodes Jesu zur Vergebung der Sünden der Menschen und zur Aufrichtung der neuen Heilsordnung. Im Blick auf die Gegenwart ist es die Feier der Gemeinschaft der Glaubenden mit ihrem Herrn sowie der dadurch begründeten Gemeinschaft untereinander. Im Blick auf die Zukunft ist das Abendmahl Vorwegnahme des Mahles in der vollendeten Gottesherrschaft; darum wird es in eschatologischem Jubel gefeiert."

Deshalb dürfte es schwer sein, eine strikte Systematik zwischen Lebenserfahrung und sakramentalem Vollzug herzustellen, ohne geschichtlich gewachsene Konstellationen mit dem Vorzeichen der Sachnotwendigkeit zu legitimieren. Worin aber gründet die Notwendigkeit solcher rituell-sakramentaler Verarbeitung allgemeiner Lebenserfahrung?

IV. Die Notwendigkeit sakramentaler Kommunikation

Ich habe eben behauptet: In Sakramenten und Ritualen verarbeitet der Mensch elementare Probleme seiner alltäglichen Lebenspraxis. Die Frage ist: Wieso bedarf es zur Bearbeitung dieser Probleme auch des religiösen Vollzugs? Die Erfahrung, um die es geht, macht der Mensch im Raum seiner politisch-gesellschaftlichen Existenz, im Verhältnis zu sich selbst und zu andern. Offensichtlich sind in diesen Erfahrungen Elemente eingeschlossen, die im Raum der politischen Existenz selber nicht vollkommen lösbar sind. Ich möchte diesen Sachverhalt am Phänomen der Schuld demonstrieren, wobei ich voraussetze, daß Schuld nicht nur ein psychisches Interpretament einzelner unter dem Druck eines starken Über-Ich stehender Subjekte ist, sondern daß es auch durchaus so etwas wie Realschuld gibt [16].

Solche Schuld wird in verschiedenen gesellschaftlichen Institutionen verarbeitet, in der Erziehung, im Recht, im Staat. Die Religion hat es demgegenüber mit Elementen im Schuldphänomen zu tun, die von den anderen Institutionen nicht vollständig bearbeitet werden können. So wird z. B. nicht alle Schuld in der Gesellschaft unter Strafandrohung oder Strafverfolgung gestellt; eigentlich alles von dem, was ich als Vater meinen Kindern antue, womit ich ihr Leben unter Umständen grundlegend in negativer Hinsicht beeinflusse, wird von den Sanktionen der Gesellschaft nicht erfaßt. Und dennoch muß ich mit dieser Schulderfahrung fertig werden. Da aber, wo die gesellschaftlichen Schuldbewältigungsmechanismen der Strafe und Wiedergutmachung zu wirken beginnen, stellt sich ein anderes, in diesem Bereich grundsätzlich unlösbares Problem: Wiedergutmachung und Strafe können das, was geschehen ist, nicht ungeschehen machen. Die christliche Eschatologie gründet auch in der menschlichen Hoffnung, es möchten die Untaten unserer Geschichte nicht für alle Zeiten allmächtig sein. Und schließlich

[16] Vgl. *H. Harsch*, Das Schuldproblem in Theologie und Tiefenpsychologie, Heidelberg 1965, sowie die Beiträge u. a. von *G. Sauter*, *G. Krause* und *E. Struck* in dem Themaheft „Schuld und Vergebung", in: Evangelische Theologie 36 (1976) 1 ff.

ist auch die Möglichkeit eines Neuanfangs für den, der Schuld auf sich geladen hat, immer nur partiell gegeben; die Tragfähigkeit und die Reichweite sozialer Gnade sind begrenzt, so daß auch an dieser Stelle die Frage nach einer umfassenden Schuld(Er)lösung aufbricht.

Das Sakrament schenkt Gnade

Daß die Religion jene Problemaspekte zur Lösung übernimmt, die im Rahmen der anderen Institutionen letztlich unverarbeitet bleiben, bedeutet dann für die Verarbeitung der Schulderfahrung: „Gott" steht für jene in der negativen Erfahrung begründete Hoffnung, der Mensch könnte als Individuum und als Gemeinschaft trotz seiner Schuld leben dürfen. Deshalb behauptet der christliche Glaube: die Menschengeschichte kann überholt und verändert werden, die böse Tat kann ungeschehen gemacht werden, die Gnade kann total gewährt werden. Was „im Namen des Volkes" oder „im Namen der Partei" nicht möglich ist, soll „im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes" Wirklichkeit sein: Freiheit der Person von ihrer Tat.

Man könnte nun lange darüber diskutieren, ob und in welchem Umfang dieser religiöse Umgang mit der Schuld auch auf andere konstitutionelle Bereiche, etwa das Recht, einwirken könnte. Wichtig ist mir im Augenblick folgendes Fazit: im religiösen Bereich werden allgemeine und elementare Erfahrungen der menschlichen Lebenspraxis verarbeitet, für die andere menschliche Institutionen keine zureichende Lösung bereitstellen können. In der Religion sucht der Mensch auf eine Weise seine Probleme zu lösen, die den politischen und sozialen Bereich transzendiert. Die Frage, die uns zutiefst beunruhigen muß, ist dann die, wieso die christliche Religion in ihrer kirchlich institutionalisierten Form mit ihren Sakramenten und Ritualen gegenwärtig immer weniger Menschen eine sinnvolle Hilfe für ihre Lebensprobleme anzubieten vermag.

V. Das Ziel sakramentaler Kommunikation

In den sakramentalen Vollzügen transzendiert der Mensch seine Situation, indem er seine Lebenszeit neu zu qualifizieren versucht. Ein grundlegendes Ziel dabei ist die symbolische Darstellung von erfahrener Freiheit. Nicht zufällig erscheint in den Texten des NT, die Herrenmahl und Taufe behandeln, der Gedanke der „Freiheit" an zentraler Stelle. Es geht um die Befreiung des Menschen aus der Herrschaft der Weltmächte Sünde, Tod und Gesetz.

Die symbolische Vermittlung von Freiheitserfahrung scheint mir auch heute eine konstitutive Aufgabe der

sakramentalen Feier zu sein, und zwar speziell von Freiheit im politischen und sozialen Kontext. Schon die Feier als solche realisiert in symbolischer Form ein Stück Freiheit gegenüber den Ansprüchen der modernen Leistungsgesellschaft [17]. Aber auch in den einzelnen Sakramenten und Ritualen sollte das Freiheit stiftende Element neu entdeckt und bei der Gestaltung stärker hervorgehoben werden [18]. So symbolisiert die Aufnahme in den Herrschaftsbereich Gottes, die die Taufe darstellt, zugleich die Freiheit des Kindes gegenüber den autoritären Ansprüchen absoluter Elternschaft. So impliziert die Ordination des Pfarrers zur Verkündigung des Wortes Gottes an die Kirche zugleich die Beauftragung zur freimütigen Kritik an der Kirche. So enthält der Zuspruch der Absolution zugleich die Befreiung von den Ansprüchen des eigenen perfektionistischen Ichs. Und indem in der Beerdigungshandlung der Verstorbene realiter unter die Erde gebracht wird, wird augenfällig erfahrbar, daß wir unser Leben in Freiheit gegenüber den Toten führen dürfen.

Freiheit ohne Verdrängung

Nach fast 2000 Jahren Kirchengeschichte möchte ich freilich betonen: die Freiheit, von der das Neue Testament redet, meint nicht einfach die Aufhebung der Negativitäten Schuld, Angst, Unvollkommenheit, Aggressivität. Allzuleicht ist in der Kirche durch die Ritualisierung der Befreiung eine Trivialisierung im Sinne eines Verdrängungsmechanismus erfolgt. Der Christ durfte sich dann seine fortwährende Angst, seine andauernde Unvollkommenheit, seine permanente Aggressivität nicht eingestehen. Freiheit von Angst und Aggressivität meint zunächst einfach auch: Freiheit zu Angst und Aggressivität, Freiheit nämlich zur Annahme dieser Aspekte als eines konstitutiven Bestandteils des eigenen Lebens [19]. Ein Indiz für diesen tief internalisierten Verdrängungsvorgang sind z. B. die Schwierigkeiten, die wir bürgerlichen Christen der Neuzeit mit den alttestamentlichen Rachepsalmen [20] haben. Hier begegnen uns elementare Äußerungen des Menschseins, die wir aus dem Kanon der uns erlaubten Emotionen strikt getilgt haben.

Gerade im Blick auf das Ziel einer symbolischen Ver-

17 Vgl. *G. M. Martin*, Fest und Alltag. Bausteine zu einer Theorie des Festes, Urban-Taschenbücher 604, Stuttgart 1973.

18 Vgl. zuletzt die Vorschläge zur Gottesdienstgestaltung von *D. Trautwein*, Mut zum Fest, München 1975.

19 Vgl. *G. Condrau*, Angst und Schuld als Grundprobleme der Psychotheraphie, suhrkamp taschenbuch 305, Frankfurt 1976, 135: „Die Aufgabe der Psychotherapie kann nicht darin bestehen, den Menschen in einen ‚paradiesischen Urzustand der Schuldlosigkeit' zu führen, vielmehr, ihm zu helfen, seine Schuld zu erkennen und auszutragen."

20 Vgl. dazu *W. Dietrich*, Rache, in: Evangelische Theologie 36 (1976).

mittlung von Freiheitserfahrung muß ich nun freilich auch die Begrenztheit sakramentaler Kommunikation unterstreichen. In einer pluralistischen Gesellschaft werden solche Erfahrungen immer nur privatisiert und individualisiert, bestenfalls im Familienkreis [21], weitergegeben. Hinzu kommt eine Tendenz zur Problemverschleierung, wie sie dem Ritual grundsätzlich eigen ist: die religiöse Sinndeutung, daß Gott einen Menschen hat sterben lassen, kann gesellschaftlichen Unsinn, der ein konkretes Menschenopfer gefordert hat, übertünchen. Und was sich derart im gesellschaftspolitischen Bereich zeigt, gilt auch in psychologischer Hinsicht: der Zuspruch der Sündenvergebung vermag die Schuldproblematik des Neurotikers gerade nicht zu beseitigen. Insofern ist die symbolische Vermittlung von Freiheitserfahrung immer darauf angewiesen, durch soziale und psychologische Arbeit an der Befreiung des Menschen ergänzt, unterstützt und realisiert zu werden [22].

Ebenso wichtig und konstitutiv für jede künftige praktisch-theologische Theorie der Sakramente scheint mir aber die Einsicht zu sein, daß sich Praxis des Evangeliums nicht nur in den Formen verbaler Verkündigung und gesellschaftspolitischer Aktion ereignet, sondern auch im Rahmen der menschlichen Fähigkeit zur Ritualität.

Alois Müller

Zentrale Aspekte einer Theologie der Sakramente

Die Erneuerung der Sakramentenpastoral muß auch von einer Neubesinnung auf die Sakramententheologie begleitet sein. Der folgende Beitrag macht die Notwendigkeit einer neuen Theorie einsichtig und skizziert dazu einige Grundlagen. Auch Müller betont die Bedeutung der anthropologischen Aspekte, die insbesondere in eine vertiefte Theologie der Zeichen und des Feierns Eingang finden; er zeigt aber auch, daß die Sakramente als objektive Heilswirklichkeit in Christus und als Grundgesten des Kircheseins zu verstehen sind. red

0. Es ist nicht Brauch in der katholischen Theologie, auf eine Theorie zugunsten der Praxis zu verzichten. Schon eher beruft sich mancher Praktiker auf „seine Erfahrung",

[21] Vgl. Y. *Spiegel*, Gesellschaftliche Bedürfnisse und theologische Normen. Versuch einer Theorie der Amtshandlungen, in: Theologia practica 6 (1971) 212 ff.
[22] Auf diese Begrenztheit der Rituale bin ich ausführlicher eingegangen in: Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. Grundprobleme der Praktischen Theologie, München 1974, 197 ff.

wenn er theoretischer Anstrengungen überdrüssig ist. In solchen Fällen ist aber jeweils leicht nachzuweisen, daß die Praxis auch von einer Theorie lebt, vielleicht von einer vor langer Zeit gelernten, sicher aber von einer, die schon lange nicht mehr reflektiert wurde. Wer heute aber „Praxisorientierung" auf seine Fahne schreibt, meint damit nicht eine theorielose Praxis, vielmehr Theorie und Praxis im Wechselspiel.

Theorie und Praxis im Wechselspiel

Wenn wir eine neue Praxis der Sakramente nötig haben, brauchen wir eine Theorie dieser Praxis. Eine solche kommt aber nicht aus ohne einige theoretische Überlegungen zu den Sakramenten selber. Übrigens ließe sich wahrscheinlich nachweisen, daß die Krise der Sakramentenpraxis mindestens *einen* Grund in Fragwürdigkeiten der (traditionellen) Sakramententheorie hat.

Eine Theorie der Sakramente muß ganz wesentlich mit anthropologischen Einsichten arbeiten. Eine bewußte und reflexe Anthropologie (eine mehr implizite gab es schon immer) ist vielleicht der entscheidende Anstoß für eine heutige neue Sicht der Sakramente. Aber die Anthropologie kann nicht die ganze Theorie der Sakramente leisten. Sonst wären diese etwas menschlich Deduzierbares und hätten nichts spezifisch Christliches. Wer nicht tatsächlich der Meinung ist, die Sakramente seien *nur* etwas allgemein Menschliches, das ins Christentum Eingang fand (wie etwa die Kunst), der muß also auch heute in die Theorie der Sakramente christlich-theologische Grundlagen einbringen.

Anthropologische und theologische Grundlagen

Die folgenden Ausführungen nennen zwei solche Grundlagen, während die dritte ein anthropologisches Element mit christlicher Theologie verbindet.

1. Sakramente bedeuten die objektive Wirklichkeit des Heils in Christus

1.1 Die Erneuerung der Sakramententheorie war vorab eine Neubetonung ihrer anthropologischen Dimension. Sakrament ist Verkündigung. Sakrament ist Kommunikation. Winkte man gar mit dem Schreckgespenst „Magie", war in kürzester Zeit der Platz von „verdächtigen Elementen" geräumt ...

Nicht nur Verkündigung und Kommunikation

So weit so gut: Sakramente *sind* Verkündigung, Sakramente *sind* Kommunikation. Wenn man sie aber auf diese Aspekte reduziert, sie *nur* das sein läßt, dann bewegt man sich unweigerlich in der Richtung, daß Sakramente beliebig werden, ersetzbar werden durch andere Mittel der Verkündigung und der Kommunikation. Es fällt dann schwer, gerade dort, wo ihre Praxis schwindet sie aufrechtzuerhalten einfach mit Berufung auf die Tradition oder gar den „Stifterwillen" Christi. Denn das ist kein gutes theologisches Prinzip, Tradition und Wille

Christi würden zu etwas Wirkungslosem und Überholbarem verhalten.

Will man also nicht bewußt mit einer so fundamentalen Tradition brechen und die sakramentenlose Kirche ansteuern, dann muß man einen Eigenwert der Sakramente suchen, der aus sich durch nichts anderes ersetzbar ist.

1.2 Es ist nicht schwer, diesen Eigenwert zu finden, aber er bringt den heutigen Christen scheinbar in Verlegenheit. Das Eigentlichste der Sakramente wurde zu verschiedenen Zeiten verschieden angegangen.

Verschiedene theologische Interpretationen

Sakrament kann nur etwas sein, was „von Christus eingesetzt" ist, betonen mit dem Tridentinum auch die Reformatoren. Im Sakrament ist Gott der Hauptverursacher (agens principalis), sagt die Scholastik; darum wirken sie kraft der vollzogenen Handlung (ex opere operato). Möge auch Judas taufen — Christus ist es, der tauft, sagt Augustinus.

Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen, schreibt Paulus Gal 3,27.

Allen diesen Aussagen ist das gemeinsam, daß nicht irgend ein menschliches Tun als das Entscheidende des Sakramentes gilt, sondern Gottes Handeln in Christus. *Das Sakrament ist Verweis auf die Objektivität des göttlichen Heils in Christus, auf das bleibende Ja Gottes zur Menschheit in Christus, das allem Wollen und Laufen, auch dem Glaubensakt des Menschen und der Glaubensverkündigung vorausliegt und vorgegeben ist.*

Göttliche Vorhand im menschlichen Heil

Die Frage der „Kausalität" der Sakramente ist heute mit Recht in Diskussion, und die klassischen Theologumena dazu werden vom Ansatz selber her revidiert[1]. Aber das eigentliche Anliegen dieses theologischen Kapitels war immer dieses Moment der göttlichen Vorhand im menschlichen Heil, und das konkret im Christusereignis. Das ist die theologische Probe für jedes Modell sakramentaler Praxis, ob diese eine „Feier des Glaubens an den Heil schaffenden Gott" ist und das in der Gestalt der Feier selber zum Ausdruck bringt. Eine Gestalt, die nur mehr aus menschlichen Worten, Parolen, Planungen und Aktionen bestünde, würde jedenfalls dieser Erfordernis nicht gerecht, und ebensowenig eine Gestalt in sich abgeschlossener Zwischenmenschlichkeit.

Um jetzt aber nicht einfach an den alten Ausgangspunkt zurückzukehren, von wo auch die Sackgasse des „Sakramentalismus" ihren Ausgang nahm (was immer das be-

1 Vgl. dazu die Ausführungen in dem Büchlein *A. Müller*, Die Sakramente der Kirche (= Feiern des Glaubens 1), Freiburg/Schweiz und Mödling 1975, 13—17 und 35—40.

deuten möge . . .), muß der zweite Aspekt hinzugefügt werden.

2. Sakramente sind Grundgesten des Kircheseins

2.1 Die Vorstellung der Sakramente als kraftgeladene Handlungen, die zu vollziehen ein geweihter Priester „imstande" war, konnte zu einer Praxis führen, in der eine einsame Linie von Gott über den Priester zum Empfänger führte. Etwas von dem scheint in der traditionellen Praxis durch, daß ein Priester in fast rein privaten Zusammenhängen Sakramente spenden kann, ohne daß kirchliche Gemeinschaft erfahrbar dahintersteht. Paradoxerweise scheint das aber auch zum Teil in angeblich modernen Bestrebungen auf, wenn Sakramente quasi als Individualrechte postuliert werden, in die sich „die Kirche" möglichst nicht einmischen sollte.

Plausibel sind Sakramente als Verweis auf das reale Heil in Christus nur auf der Basis jener personalen Gemeinschaft, die als solche die Gegenwart des Heiles Christi in der Welt anzeigt, der Kirche. Die Bezeichnung der Kirche als Grundsakrament, Wurzelsakrament (Ursakrament wird heute lieber auf Christus bezogen) darf nicht einfach als scholastische Begriffskaprize verstanden werden. Sie besagt vielmehr, daß in der kirchlichen Gemeinschaft des Glaubens erstlich und umfassend jenes Heil in Christus als objektiv vorgegebenes da ist, welches dem Glauben, der Aneignung durch den Einzelnen vorausliegt.

Die Kirche ist der Schwerpunkt des Heils Christi in der ganzen Menschheit und heißt so im Konzil „sichtbares Sakrament der heilbringenden Einheit" (Kirchenkonstitution 9). Zeichen *dieser* Heilswirklichkeit der Kirche sind wiederum die Sakramente. Aber die Sakramente sind rituelle Zeichen, die Kirche ist kein rituelles, sondern ein personal-soziales Sakrament, d. h. Zeichen *als* menschlich handelnde Gemeinschaft. Die Kirche verweist auf Christus, ist Gegenwart seines Heils; die Sakramente verweisen auf die Kirche, sind Grundgesten ihrer Heilswirklichkeit.

Hier hat sich theologisch eine bedeutsame Akzentverschiebung vollzogen, nicht etwa gegenüber dem Altertum, aber gegenüber dem Mittelalter und der Neuzeit: daß das Heilsschwergewicht in der kirchlichen Gesamtwirklichkeit gesehen wird, während die Sakramente deren rituelle Feiern sind.

2.2 Was bedeutet das praktisch, diese ekklesiale Dimension der Sakramente?

Relativierung der sakramentalen Riten

.1 Sie bedeutet eine gewisse Relativierung der sakramentalen Riten. Das ganze pastorale Denken ist nicht

mehr in der Weise auf die Sakramente fixiert, daß diese, daß ihr „Empfang" schlechthin als das Endziel der Pastoral gilt. *Kirche* soll sein und werden, und damit auch sakramentale Feiern. Aber Kirche ist noch vieles andere vor und mit den Sakramenten. Das ergibt auch eine andere Bewertung des sakramentalen „Praktizierens" und Nichtpraktizierens, was allerdings auch bedeuten muß: reale pastorale Alternativen zu einer exklusiven Sakramentenpastoral.

„Feier in Gemeinschaft"

.2 Die ekklesiale Dimension der Sakramente bedeutet sodann, daß sie stärker „gemeindlich situiert" werden. Das Prinzip des Konzils und der neuen Ordines: „Ihre Feier in Gemeinschaft ... (ist) der vom Einzelnen gleichsam privat vollzogenen vorzuziehen" (Liturgiekonst. 27) ist nur *ein* Element davon. Es geht vor allem auch darum, daß Sakramente wie Taufe, Firmung, Krankensalbung, Ordo (und ach: die Ehe) so ins Pfarreileben eingebaut und bewußt gemacht werden, daß tatsächlich die Gemeinde sich in ihnen als die sich verwirklichende erfährt.

Dabei muß aber ein nüchterner Gemeindebegriff obwalten. Einerseits kann man nicht den administrativen Pfarreibegriff in eine reale Gemeinde verzaubern, wenn die (kirchen-)soziologischen Bedingungen dazu nicht gegeben sind. Hic et nunc sind die Ansprechbaren die Gemeinde, auch wenn die Pfarrkartei ein Mehrfaches an Anzusprechenden ausweist. Anderseits ist es eine Tatsache, daß man kirchliches Gemeindesein auf mehr als einer Ebene erfahren kann; die Wohnortspfarrei ist beileibe nicht identisch mit dem Taufsiegel, mit der Kirchengliedschaft. Damit wird nicht wieder über alles Gesagte mit dem Schwamm gewischt. Man muß sich nur fragen: Welche *Art* kirchlicher Gemeinschaft ist leistbar und also zu wecken, wenn die soziologische Situation komplex ist. Die pastorale Phantasie der Pastoren hat hier noch nicht das Letzte hergegeben.

3. Der Zeichencharakter der Sakramente

3.1 Die Scholastik interessierte sich vordringlich für die Frage der „Wirksamkeit" der Sakramente, also für ihre Kausalität, und das war der Weg zur oben erwähnten Isolierung des Sakraments. Aber sie erörterte immerhin noch an erster Stelle den Zeichencharakter der Sakramente.

Für das heutige theologische Denken steht wiederum der Zeichencharakter im Vordergrund, weil man der Vielwisserei über übernatürliche Kausalitäten mißtraut, oder vielmehr weil der Grundansatz des theologischen Denkens ein anderer ist. Vereinfacht und kurz gesagt:

Die Sakramente fixieren nicht, wann Gott wirkt (weil transzendentes Wirken nicht zu fixieren ist), sondern sie fixieren durch ein Zeichen, wann der Mensch sich dem Wirken Gottes — dem vorausliegenden Heil in Christus — stellt und öffnet. Das hat eine ganze Reihe von Folgen.

Sakramente als Feiern der Kirche

3.2 Die Sakramente werden als *Feiern* erfaßt, was ihrem Rituscharakter am besten entspricht: Feiern der Kirche, Feiern des Glaubens. Man feiert das in Christus geschehene Heil, das für uns aktuelle Wirklichkeit ist. Das Feiern und das Empfangen rücken so aufs engste zusammen.

Darum tritt das früher beherrschende Schema „Spender—Empfänger" eher zurück. Die neuen Ordines folgen nicht mehr dieser Einteilung, sondern sprechen zuerst von der Feier, dann von den verschiedenen (nicht nur zwei) Rollen darin. Das wirkt sich auch (positiv, entkrampfend) auf Fragen aus wie Kindertaufe oder Krankensalbungsfeier für einen bewußtlosen Kranken. Es ist durchaus legitim, daß die Kirche die Gnadenwirklichkeit um solche Glieder feiert, da sie daran glaubt, auch wenn die „Empfänger" nicht bewußt Stellung nehmen können.

In der Sicht des Zeichencharakters wird der Sakramentenbegriff schließlich „teilbar", so wenn es im „Pastoralschreiben der Schweizer Bischofskonferenz über Buße und Beichte" vom 5. 11. 1970 von der „liturgischen Bußfeier" heißt, daß ihr „gewisse im engeren Sinn sakramentale Elemente nicht abzusprechen" seien, obschon andere noch fehlen (S. 30). Die alten Vexierfragen, ob „das Sakrament zustandegekommen" sei, zumal beim „Sonderfall Ehe", könnten sich so weitgehend verflüssigen.

Schluß

Die drei dargelegten Richtpunkte heutiger Sakramententheologie sind nicht systematisch vollständig, aber sie sind typisch und wichtig. Erst im Zusammenspiel aller drei entfalten sie ihre ganze Bedeutung. Dann sind sie von großer *praktischer* Tragweite. Allerdings können sie nicht allein eine Reform der Sakramenten*pastoral* leisten, es müssen dazukommen die Erkenntnisse der Anthropologie und der Humanwissenschaften. Aber diese wiederum leisten keine *Sakramenten*pastoral, wenn die theologischen Kriterien nicht der tragende Grund sind.

Paul Wehrle

Die Sakramente als Anliegen der Verkündigung

In diesem Beitrag werden einige Überlegungen zum Verhältnis von Sakramentenspendung und Verkündigung angestellt, inhaltliche und didaktische Aspekte behandelt und schließlich konkrete Anregungen für die Verkündigung bei der Sakramentenspendung wie für die Vorbereitung und für Predigtreihen gegeben. red

1. Verkündigung und Sakramentenspendung

Auf die Frage, worüber heute vor allem gepredigt werden soll, werden die Sakramente nicht eigens genannt [1]. Es wäre allerdings ein vorschnelles Urteil, daraus eine gleichgültige oder gar ablehnende Haltung gegenüber den Sakramenten folgern zu wollen. Obwohl der Sakramentenspendung im Lebensvollzug der Kirche eine zentrale Bedeutung zukommt und entsprechend die Theologie der Sakramente einen wichtigen dogmatischen Traktat ausmacht, ist die angeführte Beobachtung auf den ersten Blick verständlich. Denn zum Vollzug der Sakramente gehören jeweils nicht nur bestimmte Handlungen und Zeichen, sondern auch begleitende und deutende Worte. Eine eigene Predigt zu den Sakramenten scheint deshalb nicht erforderlich zu sein. Diese auf den Vollzug der Sakramente bezogene Ansicht kann insofern auch theologisch unterstützt werden, als die Sakramente als intensivster Ausdruck des Offenbarungswortes Gottes an den Menschen in Jesus Christus, als leibhaftiges, gleichsam in Materie „geronnenes" Wort Gottes bezeichnet werden können [2]. Diesem sakramentalen Wort könnte kein menschliches Wort erklärend gerecht werden.

So richtig dies ist, so sehr gilt aber zugleich: Durch die Verleiblichung des Wortes Gottes in Jesus Christus bis hinein in die Materie wird das Wort Gottes zwar zum menschlich erfahrbaren Zeichen; als Zeichen jedoch wird es zugleich vieldeutbar. Zeichen können unterschiedlich verstanden werden. Deshalb bedürfen sie gerade um ihrer eindeutigen Aussagekraft willen des autoritativ interpretierenden Wortes. Auch wenn die Materie eine innere Angemessenheit zum angezeigten Sachverhalt erkennen läßt, so vermag doch erst das Wort die Eindeutigkeit des Zeichens festzulegen. Erst durch das Wort „funktioniert" das sakramentale Zeichen, nämlich als Wirklichkeit dieser Welt von einer anderen Welt zu sprechen, ohne dabei aufzuhören, Teil dieser Welt zu sein.

[1] Vgl. G. *Schmidtchen*, Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg 1972, 25 und *L. Roos*, Erwartungen an die Predigt, in: Oberrheinisches Pastoralblatt 75 (1974) 41—48, bes. 45.

[2] Vgl. K. *Rahner*, Sakrament (V. Systematisch), in: LThK IX (1964) 227—230.

Im Interesse der Eindeutigkeit des Zeichens kann das klärende Wort nicht ständig wechseln und erhält deshalb im Ritus eine gleichbleibende Formulierung. Andererseits kann nicht übersehen werden, daß gerade die für den Ritus festgelegten und beim Vollzug des Ritus gleichbleibenden Worte im situativen Kontext oft nicht erschließen können, wovon sie eigentlich sprechen möchten. Dies kann dann zu einem ritualistischen Vollzug der Sakramente führen. Das Wort verliert gegenüber dem materiellen Zeichen seine eigenständige Funktion; es wirkt für manchen Beteiligten nur noch wie ein Etikett am Zeichen. Ein solches Erleben des sakramentalen Ritus bedroht aber die Lebendigkeit des Glaubens, aus der der Ritus vollzogen werden soll. Da auch für den sakramentalen Vollzug gilt, daß zuerst im Hören auf das Wort Gottes das Leben aus dem Glauben erwachsen kann und die Sakramente ihrerseits Zeichen des Glaubens sind, bedarf das für den Ritus festgelegte Wort der interpretativen Entfaltung. Um einem ritualistischen Vollzug der Sakramente entgegenzuwirken und die ursprüngliche Funktion des rituellen Wortes zu stützen, ist die interpretative Entfaltung des Geschehens notwendig. Sie wird versuchen müssen, die theologische Aussage der Sakramente als Zeichen des Wirkens Gottes im Heute durch Jesus Christus situativ zu konkretisieren.

2. Zum Ziel der Verkündigung in der Sakramentenpastoral

Dem interpretativen Wort kommt eine unverzichtbare Rolle zu, damit die gesamte Handlung des Sakramentes auch in der für dieses mitkonstitutiven Dimension der Verkündigung erlebt werden kann[3]. Das eine sakramentale Handlung begleitende Predigtwort will nicht konkurrierend zur Handlung hinzugefügt oder gar selbst nur ein ritualisiertes Element der Handlung sein, sondern zum möglichst angemessenen Vollzug des Sakramentes als Zeichen des Glaubens im Heute führen bzw. diesen Vollzug im Glauben erschließen.

Damit ist bereits generell die Frage nach dem Ziel der Verkündigung zu den Sakramenten angesprochen.

2.1 Die Verkündigung bei der Spendung der Sakramente

Das grundsätzliche Anliegen muß sein, zu einem personalen Vollzug der Sakramente zu verhelfen. Was nicht auf dieser Intentionslinie liegt, könnten zwar möglicherweise interessante Einzelaspekte sein, würde aber die Aufmerksamkeit eher aufsplittern als sammeln und vertiefen. Im Kontext einer sakramentalen Handlung gesprochene Worte müssen darauf abzielen, das in der Handlung selbst zum Ausdruck kommende definitive Ja

[3] Vgl. die durch die liturgische Neuordnung bei jeder sakramental-liturgischen Handlung vorgesehenen Wortgottesdienste.

Gottes hörbar werden zu lassen. Was situativ spezifizierend gesagt werden muß im Blick auf die Beteiligten (und dabei den Stellenwert des opus operantis zur Geltung bringt), muß zugleich dem objektiven Charakter der Handlung verpflichtet sein (und so den Aspekt des opus operatum verstehbar werden lassen). Dies bedeutet, daß im Predigtwort beim Vollzug der Sakramente nicht der problematisierende Zweifel, sondern die ermutigende und verheißende Zusage Gottes an den Menschen angebracht ist.

Da die Sakramente Zeichen des Glaubens sind und im Vollzug die Antwort des Glaubens erfordern, richtet sich die begleitende Verkündigung zuerst an Glaubende. Die Verkündigung im Kontext der Sakramentenspendung ist demnach nicht primär der missionarischen Predigt verpflichtet, sondern dem vertieften Glaubensvollzug des einzelnen [4] und darin der Auferbauung der Gemeinde als Leib Christi — dargestellt und spezifisch verwirklicht eben im Vollzug der einzelnen Sakramente. Verkündigung zu den Sakramenten sollte deshalb vor allem Mystagogie sein. Die mystagogische Verkündigung als interpretative und kommunikative Begleitung liturgischer Vollzüge ist also angezeigt bei der Spendung der Sakramente selbst.

2.2 Die Verkündigung im Rahmen der Sakramentenpastoral

Gegenüber der Verkündigung bei der Spendung der Sakramente muß die Frage nach dem Ziel weiter beantwortet werden, wenn es um die Verkündigung im größeren Rahmen der Sakramentenpastoral geht. Denn neben der verheißenen Zusage des Handelns Gottes im Sakrament und der darauf bezogenen Glaubensunterweisung ist hier auch der Ort für die anthropologisch ebenso notwendige kritische Auseinandersetzung. Damit öffnet sich das weite Feld der vor- und nachbereitenden, altersspezifisch ausgerichteten Sakramentenkatechese. Innerhalb der Sakramentenpastoral wird die katechetische Verkündigung als einführende Glaubensunterweisung und Belehrung die Glaubenden situativ differenziert zum Empfang der Sakramente vorbereiten und zu einem diesen Glaubensvollzügen gemäßen Leben hinführen. Dies wird nur möglich sein, wenn das Einzelsakrament als Konkretisierung der sakramentalen Wirklichkeit der Kirche insgesamt verstehbar wird. — Damit

[4] Vgl. auch *J. H. Emminghaus*, Zur Theologie und Spiritualität der Sakramente: „So bleibt als *wichtigste Aufgabe der Sakramentenpastoral* — neben allen Reformbemühungen um den Ritus — die dauernde Glaubensvertiefung", in: *J. Wiener — H. Erharter* (Hrsg.), Zeichen des Heils. Leitideen künftiger Sakramentenpastoral, Wien 1975, 53—71, hier 71.

stellt sich die Frage nach den inhaltlichen Akzenten einer Verkündigung zu den Sakramenten.

Die Antwort auf die Frage nach den inhaltlichen Schwerpunkten und didaktischen Leitlinien einer Verkündigung zu den Sakramenten wird immer geschichtlich bedingt sein, wenn sie helfende Antwort sein soll. Denn es geht um die Erschließung des Wortes Gottes im Heute, um die gegenwärtige Zusage und Annahme des Heils in sakramentalen Vollzügen.

3. Inhaltliche Schwerpunkte in didaktischer Perspektive

Damit sind zwei Pole genannt, die in ihrer Zuordnung zwar die Spannkraft für jede Verkündigung ausmachen, im Blick auf die Sakramente aber besonders kritisch sind: die anthropologische Situation sowie das Sprechen und Handeln Gottes in dieser Situation. Die damit angesprochene Spannung verdichtet sich bei den Sakramenten, weil hier geschieht, was angezeigt wird: göttliches Tun wird menschlich erfahrbar. Gerade dieses Aneinanderrücken der beiden Pole im Vollzug der Sakramente läßt das verkündigende und erklärende Wort dazu immer hinter der Wirklichkeit zurückbleiben. Dennoch ist gerade hier das Wort notwendig. Es bezeugt Gottes Treue im Heute, zeichenhaft erfahrbar im sakramentalen Geschehen, vermittelt durch Jesus Christus.

3.1 Inhaltliche Akzente

Bei allen Sakramenten wird als einigender Bezugspunkt und erster (inhaltlicher, nicht formaler) Schwerpunkt einer Verkündigung zu den Sakramenten stets der Verweis auf die Begegnung mit Christus als dem Ursakrament zu nennen sein. Er ist Ausgangspunkt und Weg zur Erfüllung menschlichen Lebens in Gott. In der personalen Begegnung mit Christus wird dem Menschen neues Leben geschenkt. Dies den Glaubenden zu erschließen — und zwar in anfangshafter Verwirklichung — ist der sakramentale Dienst der Kirche. Denn sie ist „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ [5]. Deshalb sind auch die einzelnen sakramentalen Handlungen der Kirche, vorab die Feier der Eucharistie, verkündigender Vollzug der in Jesus Christus konkretisierten gnadenhaften Zuwendung Gottes zum Menschen.

Begegnung mit Christus

Glaube als Antwort

Der Glaube des Menschen als Antwort auf das Handeln Gottes wird deshalb der zweite inhaltliche Schwerpunkt einer Verkündigung zu den Sakramenten sein. Der Glaube kann das Sakrament in seiner Wirklichkeit nicht schaffen; doch für dessen reale Auswirkung im menschlichen

[5] Vatikanum II: Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 1.

Bereich ist der Glaube die unverzichtbare Voraussetzung. Dadurch wird zugleich das Verständnis für die Sakramente als personale Lebensvollzüge ermöglicht und das Mißverständnis der Sakramente als bloße Gnadenmittel abgewehrt. Die für das Sakrament disponierende Antwort des Glaubens wird vom Empfänger um so eher gegeben werden können, je deutlicher er die Entsprechung zwischen theologischer Aussage und anthropologischer Situation in seinem Leben entdecken kann.

Nähe Gottes in elementaren Situationen

So wird ein dritter Schwerpunkt in der Verkündigung zu den Sakramenten darin liegen, die aus den Sakramenten sprechende Verheißung der Nähe Gottes als gerade für elementare Situationen im Leben des Menschen gültig aufzuweisen.

Grundsätzlich kann jede menschliche Situation für Gottes Nähe transparent und damit gleichsam sakramental werden. Je tiefer die Glaubenserfahrung ist, um so eher wird sich die Sakramentalität — Erfahrung der Nähe Gottes im Leben des Menschen — als beständiger Grundzug im Leben vom glaubenden Menschen entdecken lassen. Daß diese Erfahrung aber vom Menschen gerade für schwierige Phasen oder für Hoch-Zeiten des Lebens erhofft wird, für die sogenannten Knotenpunkte des Lebens, ist bereits Ausdruck des Glaubens an Gottes helfende und sinngebende Nähe im Leben. Die anthropologische Situation im Rahmen der Verkündigung zu den Sakramenten zu erhellen, ist deshalb mehr als induktive Methode. Die Situation des Menschen ist selbst Inhalt der Verkündigung, weil sich für den Menschen nur in der Situation — nicht neutral und unabhängig von ihr — Gottes Wirken in der Welt erfahren läßt. Aufgabe der Verkündigung ist es, in der ganzheitlichen Erfahrung menschlicher Wirklichkeit den Augen des Glaubens göttliche Gegenwart transparent werden zu lassen.

3.2 Didaktische Aspekte

Unter welchen Perspektiven sind die genannten inhaltlichen Schwerpunkte konkreter in die Verkündigung zu den Sakramenten einzubringen? Gibt es dafür relevante, theologisch verantwortete Tendenzen in der Sakramentenpastoral heute? — Diese Frage ist deshalb wichtig, weil solche Tendenzen für die Verkündigung als didaktische Kriterien herangezogen werden können.

Die gestellte Frage kann sich außer an den jetzt fast vollzählig vorliegenden Ritualien für die einzelnen Sakramente vor allem am Synodenbeschluß „Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral“ [6] orientieren. Darin las-

[6] Vgl. dazu „Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral“, in: SYNODE (Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschand) Heft 3 (1975) 29—54.

sen sich drei auch für die Verkündigung relevante Grundzüge finden:

Erster Grundzug:

gemeindlich-kirchliche Sicht

Eine bislang zu individualistische Sicht der Sakramente wird ausgeglichen durch eine mehr gemeindlich-kirchliche Sicht. — Das bedeutet z. B. für die Taufe, daß neben dem früher stark betonten Sinn der Taufe als Tilgung der Erbschuld nun gleichberechtigt die mit der Taufe beginnende Eingliederung in die Kirche, und zwar in deren konkrete Erscheinungsform der Gemeinde, betont wird[7]. Die Konsequenz ist u. a. eine stärker mitverantwortliche Beteiligung der Eltern und Paten sowie der gesamten Gemeinde am Heilsdienst der Kirche, insbesondere unter dem Aspekt der religiösen Sozialisation.

Zweiter Grundzug:

gesamtsakramentales Handeln

Die Sakramente sollen aus ihrer Isolierung als punktuelle Einzelhandlung gelöst und im Vollzug in das gesamtsakramentale Handeln der Kirche eingebettet werden. Das Sakrament ist zwar wie ein Brennpunkt im Leben des gläubigen Menschen, aber wie ein Brennpunkt, in dem sich weitausgezogene Linien sammelnd finden, aber auch wieder weiterführen. — Wiederum am Sakrament der Taufe beispielhaft verdeutlicht heißt dies, die Eingliederung in die Kirche als einen vielfach bedingten Prozeß zu verstehen, der seinerseits durch den Bezug zur Taufe insgesamt sakramentalen Charakter aufweist. Damit wird das Einzelsakrament nicht abgewertet, sondern in seinem weiteren Zusammenhang mit dem sakramentalen Handeln der Kirche verdeutlicht.

Dritter Grundzug:

Ausgewogenheit zwischen opus operatum und opus operantis

Es ist eine deutliche Tendenz zu beobachten, die bislang eher einseitige Betonung des „opus operatum" in eine ausgewogene Zuordnung zum „opus operantis" zu bringen. Damit wird der Geschenkcharakter des Sakramentes durch dessen eigentlichen Spender — Christus — keineswegs verschleiert; denn wie ein Geschenk erst ganz zum Geschenk werden kann, wenn es vom Empfänger angenommen wird, so eröffnet der Aspekt des „opus operantis" die auch vom Empfänger zu realisierende personale Dimension im sakramentalen Vollzug. — Für die Taufe als Beispiel wiederum gewinnt dadurch die Frage nach dem Glauben des Täuflings bzw. der Eltern bei der Taufe eines Kindes, nach dem Glauben der Gemeinde sowie die Frage nach der vertiefenden Glaubens-

[7] Vgl. auch *G. Biemer — J. Müller — R. Zerfaß*, Eingliederung in die Kirche (Pastorale), Mainz 1972; zur Frage der Kirchengliedschaft vgl. die Beiträge insbesondere von *M. Kaiser, Y. Congar* und *J. Ratzinger*, in: Internationale katholische Zeitschrift 5 (1976), die einen guten Einblick in den gegenwärtigen Problemstand vermitteln.

unterweisung einen für die Sakramentenpastoral integralen Stellenwert.

Im Blick auf die angeführten Tendenzen in der heutigen Sakramentenpastoral sollte sich die darauf bezogene Verkündigung verstärkt bemühen, die Sakramente nicht zuerst als Gnadenmittel, sondern als Heilszeichen und deshalb nicht zuerst in ihrer sachlichen, sondern in der personalen Dimension aufzuweisen, wobei letztere nicht punktuell-individualistisch, sondern im kirchlich-gemeindlichen Lebensbereich zu verifizieren ist.

Unter diesen Aspekten kann die einzelne Predigt zu den Sakramenten kritisch geprüft werden. Bei einer positiven Entsprechung wird eine solche Predigt auch bei unterschiedlichster methodischer Durchführung nicht nur die Einordnung in einen größeren pastoralen Zusammenhang ermöglichen; sie wird vor allem auch theologisch verantwortet die sakramentale Dimension anthropologischer Wirklichkeit zur Sprache bringen und darin den Glauben vertiefen können.

4. Anlaß und formale Gestaltung

Wo, unter welchen Bedingungen und in welcher Gestalt läßt sich die bislang skizzierte Verkündigung zu den Sakramenten verwirklichen?

Drei pastorale Felder lassen sich hier (etwas schematisierend) benennen:

4.1 Die Verkündigung bei der Spendung der Sakramente selbst

Vom Typ her wird dies mehr die mystagogische Predigt sein, die sich um einen vertieften Vollzug der Sakramente aus dem Glauben müht (vgl. oben Pkt. 2.1). Weniger kognitive als affektive Ziele werden eine solche Ansprache leiten, die den Beteiligten ja zur Erfahrung werden lassen möchte, was im sakramentalen Vollzug geschieht. Wenn dies vom Prediger kommunikativ-interpretierend verwirklicht werden kann, dann realisiert sich bei einer solchen Verkündigung für den Kreis der innerlich Beteiligten zugleich etwas von der ekklesialen Dimension der Sakramente. Allerdings ist dies in der Praxis oft nur ansatzweise möglich. Denn vor allem für Taufe und Trauung, weniger vielleicht für die übrigen Sakramente, stellt sich hier die ganze Problematik der Kasualpredigt [8]. Der Prediger kann faktisch meist nicht einfach davon ausgehen, zu Glaubenden zu sprechen, wie dies dem Vollzug der Sakramente angemessen wäre. Daß die Predigtsituation jedoch auch bei der Streuung der Hörer vom aktiven Gemeindeglied bis hin zum nur aus gesellschaftlicher Verpflichtung Anwesenden positive

[8] Diese kann hier nicht näher entfaltet werden. Vgl. die knappe Skizze bei *F. Kamphaus — R. Zerfaß*, Predigtmodelle 3 (1973) 108—114.

Ansatzpunkte hat, ergibt sich aus der Tatsache, daß die sakramentale Zusage sich auf menschliche Grundsituationen hin konkretisiert. Dadurch werden zunächst auch weniger Beteiligte in ihrem eigenen Erleben erinnernd oder vorausschauend angesprochen. Für solche Menschen mag dann die beste Verkündigung im Erleben dessen bestehen, wie andere aus dem Glauben menschliche Grundsituationen zu verstehen und zu leben versuchen.

4.2 Die Verkündigung im Rahmen der Vorbereitung auf den Empfang der Sakramente

Im weiten Feld der Gemeindekatechese kommt der Hinführung zu den Sakramenten und der Hilfe zum vertieften Vollzug der Sakramente eine wichtige Rolle zu. Die Sakramentenpastoral könnte für den Bereich der Gemeindekatechese strukturierende Elemente anbieten. Auch wenn die Bereiche von Gemeindekatechese und Sakramentenpastoral längst nicht deckungsgleich sind [9], so werden doch die unterschiedlichsten katechetischen Bemühungen als Dienst am Glauben im Vollzug der Sakramente zu ihrer eigentlichen Verwirklichung kommen. Die Sakramente können für das ketechetische Wirken wie sammelnde und zugleich wieder ausstrahlende Brennpunkte sein. Gegenüber der mehr mystagogischen Verkündigung bei der Spendung der Sakramente selbst wird die Verkündigung zur Vorbereitung auf den Empfang der Sakramente stärker katechetisch geprägt sein. Neben vorbereitenden Lebensvollzügen, die auf ihre sakramentale Transparenz hin erschlossen werden und zugleich die ekklesiale Wirklichkeit kommunikativ erfahren lassen, wird die katechetische Verkündigung auch kritisch-informierende und im guten Sinn belehrende Züge tragen. Entsprechend wird in formaler Sicht deshalb gegenüber der meist monologischen Form der Ansprache bei der Sakramentenspendung vermehrt das Verkündigungsgespräch treten. Dabei kann gerade die für das Sakrament mitkonstitutive anthropologische Situation aspektreicher vergegenwärtigt werden, was zwar die theologische Verkündigung zu den Sakramenten nicht unbedingt erleichtert, jedoch stärker in ihrer Glaubwürdigkeit und Tragfähigkeit für das Leben fordert.

4.3 Predigtreihen

Eine dritte Möglichkeit der Verkündigung zu den Sakramenten bietet sich formal in der Durchführung von Predigtreihen im gottesdienstlichen Rahmen an, sei es im

[9] Vgl. die weitgefächerten Ansatzpunkte und Aufgaben für „Das katechetische Wirken der Kirche". Ein Arbeitspapier der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Zur Frage der Sakramentenpastoral im Rahmen der Gemeindekatechese vgl. auch den Beitrag von *R. Zerfaß*, Die Einbindung der Sakramentenkatechese in den Gemeindeaufbau, in: *G. Baudler* (Hrsg.), Erneuerung der Kirche durch Katechese, Düsseldorf 1975, 91—107.

Zusammenhang der regulären Sonntagsgottesdienste oder in eigens dafür zu günstigen Zeiten des Kirchenjahres angesetzten Wortgottesdiensten. Eine solche Predigtreihe steht primär im Interesse einer breiter gestreuten Glaubensinformation. Ihr kommt zudem eine Vermittlungsfunktion für die gesamte Gemeinde zu zwischen der katechetischen Verkündigung, die sich im Rahmen der vorbereitenden Sakramentenpastoral meist an kleinere und altersspezifisch eingeteilte Kreise richtet, und der wiederum nur an einen kleinen Teil der Gemeinde gerichteten Verkündigung bei der Spendung der Sakramente.

Predigtreihen zu den Sakramenten werden auch bei unterschiedlicher methodischer Gestaltung zum Typ der bisweilen verpönten informativ-belehrenden Predigt gehören. Doch bedarf in der gegenwärtigen Situation dieser Aspekt der Verkündigung einer besonderen Beachtung. Allerdings gehört dazu eine hinführende Motivation, z. B. bezogen auf entsprechende Feste oder Ereignisse in der Gemeinde, eine publizistische Begleitung etwa durch das Pfarrblatt sowie eine direkte „Erfolgssicherung" z. B. durch schriftliche inhaltliche Zusammenfassungen, die den Hörern mitgegeben werden können. Dazu sollten Möglichkeiten zur Rückmeldung angeboten werden, die dann freilich in den weiteren Verlauf der Predigtreihe auch eingebracht werden muß.

Der Spannungsbogen einer Predigtreihe kann eher durchgehalten werden, wenn nicht nur Predigt an Predigt gereiht wird, sondern wenn die gesamte Predigtreihe ähnlich wie die Einzelpredigt z. B. nach lernpsychologischen Gesichtspunkten [10] oder nach einem den Hörern erkennbaren „Bauplan" [11] durchgeführt wird. Eine Predigtreihe sollte auch nicht auf zu viele Einzelpredigten angelegt werden. Speziell zu den Sakramenten könnte sich zwar eine siebenteilige Predigtreihe nahelegen; doch würde dies sicher zu langatmig ausfallen und wäre auch von der zeitlichen Planung her (Ablauf des Kirchenjahres, Ereignisse in der Gemeinde) nicht durchzuhalten. Wichtiger als die Behandlung der Einzelsakramente wären noch Hilfen zum Verständnis dessen, was wir Sakrament nennen sowie die Erschließung des sakramentalen Charakters der Kirche bzw. deren Handelns. Die Einzelsakramente ließen sich dann in sinngemäßer Zusammenfassung als Ausformungen des sakramentalen Handelns der Kirche verstehen.

[10] Vgl. *H. Arens*, Die Predigt als Lernprozeß, München 1972, 123 ff.
[11] Vgl. *R. Heue — R. Lindner*, Predigen lernen, Gladbeck 1975, 33 ff.

5. Hinweise zur Sprache

Schließlich ist noch nach der Sprache einer Verkündigung zu den Sakramenten zu fragen. Hat diese eine sprachlich charakteristische Eigenart?

Generell sind auch hier wie sonst in der Verkündigung alle in einem Kommunikationsprozeß beobachtbaren sprachlichen Ebenen in ihrer jeweiligen Zuordnung zum Sprecher, Hörer und Gegenstand, also Ausdruck bzw. Kundgabe, Appell und Darstellung möglich [12]. Die damit gegebenen Modi persuasiven, appellativen und informativen Sprechens werden sich in einer „ansprechenden" Predigt freilich nicht streng getrennt, sondern sich abwechselnd und einander überlagernd finden, wobei jeweils eine Sprechweise dominant ist. Es ist zu vermuten, daß eine auf die Sakramente bezogene Verkündigung insbesondere in einer Predigtreihe (weniger in der Ansprache zur Sakramentenspendung) einen stärker informativen Charakter hat als die durchschnittliche Predigt.

Dennoch ist damit noch nicht entschieden, wie, d. h. in welcher sprachlichen Gattung die Information vermittelt werden soll. Wenn davon ausgegangen werden kann, daß es die Verkündigung zu den Sakramenten generell damit zu tun hat, die Augen für Gottes Handeln und Nähe in entscheidenden menschlichen Situationen zu öffnen, dann wird ein solches Sprechen weniger argumentativ und nicht von der konkreten Erfahrung abstrahierend sein können. Zwar gibt es in der Theologie der Sakramente auch argumentativ zu vermittelnde Sachverhalte, etwa aus der Dogmengeschichte; doch dies wird kaum Gegenstand der Verkündigung sein. Gegenstand wird vielmehr die Erfahrung bestimmter Situationen in ihrer sakramentalen Dimension durch Menschen heute oder früher sein. Und solche Erfahrung kann zunächst nur einmal erzählt werden. Andere werden dies hören, u. U. aufmerken und glaubend die sakramentale Wirklichkeit in ihrem Leben bejahen. So wird die Sprache über die Sakramente ähnlich wie die sakramentale Wirklichkeit selbst narrativen Charakter haben [13]. Je näher sich die Predigt an ein Leben heranwagt, das für sich um die zugesagte Nähe Gottes weiß, um so mehr wird diese Predigt in ihrer Sprache erzählend; sie vergegenwärtigt ein Geschehen in Sprache, das

[12] Vgl. die neuerliche Referierung bei *V. Schoißwohl*, Predigt als Sprachgeschehen, in: *J. Müller — V. Doering*, Predigthilfen — kurz und bündig, Würzburg 1976, 52—62, bes. 57 f.

[13] Vgl. *L. Boff*, Kleine Sakramentenlehre, Düsseldorf 1976, 15—18. Zur Frage einer narrativen Theologie vgl. die Beiträge von *H. Weinrich* und *J. B. Metz* in Concilium 9 (1973) 329—334 bzw. 334—341.

nicht beweisend, sondern nur bezeugend anderen erschlossen werden kann.
Damit soll jedoch das Erzählen nicht euphorisch überbewertet werden. Denn eine Erzählung ist deutungsoffen und dadurch Mißverständnissen ausgesetzt. Hier hat dann das argumentative Sprechen seine Funktion, nämlich das Erzählte in seinem ursprünglichen Sinn zu schützen und zu bewahren, bis es in einer anderen Situation den glaubend Hörenden erneut Sinn erschließen kann.

Cornelius Mayer

Das Sakrament der „sinnlichen" Liebe

Sakrament ist auch Fest, Mittelpunkt des Festes, nicht nur Anlaß für ein Fest. Sakrament ist Zeichen und Heil, die Mitte vieler anderer, dem Menschen gegebener Zeichen, in denen sich Leben, Liebe, Verstehen, Treue ausdrückt und verwirklicht. Diese Texte sind zugleich eine Anregung, Trauungen ähnlich zu halten, wie eine Einladung zum Nachdenken über die eheliche Liebe. *red*

Texte, Lieder und Ansprache zur Trauung und eucharistischen Feier

„Die Liebe kennt keine Angst —
vielmehr vertreibt die vollkommene Liebe die Angst" (1 Joh 4, 18).

Einzug:
Begrüßung

Instrumentalstück

Lied:

Unser Leben sei ein Fest,
Jesu Geist in unserer Mitte,
Jesu Werk in unseren Händen,
Jesu Geist in unseren Werken.
Unser Leben sei ein Fest,
An diesem Morgen und jeden Tag.

Gebet:

Gott, Du machst die Liebe möglich, weil wir es mit Dir wagen können, unsere Hoffnung auf Menschen zu setzen. Du machst sie möglich, wo Menschen miteinander teilen — wo sie einander vergeben.
Wir bitten Dich:
Laß Bärbel und Klaus immer in Liebe zueinander stehen und in ihrem Leben die Kraft sichtbar werden,
mit der Dein Sohn Jesus Christus seine Mitmenschen geliebt hat.
Laß sie in seinem Geiste glücklich werden.
Darum bitten wir Dich durch Christus unseren Herrn.
Amen.

Bertolt Brecht, Sonett Nr. 19:	*Nur eines möcht ich nicht: daß du mich fliehst.* *Ich will dich hören, selbst wenn du nur klagst.* *Denn wenn du taub wärst, braucht ich, was du sagst* *Und wenn du stumm wärst, braucht ich, was du siehst* *Und wenn du blind wärst, möcht ich dich doch sehn.* *Du bist mir beigestellt als meine Wacht:* *Der lange Weg ist noch nicht halb verbracht* *Bedenk das Dunkel, in dem wir noch stehn!* *So gilt kein „Laß mich, denn ich bin verwundet!"* *So gilt kein „Irgendwo" und nur ein „Hier"* *Der Dienst wird nicht gestrichen, nur gestundet.* *Du weißt es: wer gebraucht wird, ist nicht frei.* *Ich aber brauche dich, wie's immer sei* *Ich sage ich und könnt auch sagen wir* *.
Musik:	Instrumentalstück
Lesung aus dem Hohenlied des Alten Testamentes:	*Mein Geliebter ist mein und ich bin sein.* *Er weidet die Herde bei den Lilien, bis der Abendwind kommt und die Schatten wachsen.* *Horch — mein Geliebter! Siehe, er kommt!* *Schon steht er hinter der Mauer, späht durch das Fenster, langt hinter das Gitter — gleich wird er reden.* *Was raunt er mir zu?* *Schön bist Du, meine Geliebte!* *Du hast mich verzaubert mit einem einzigen Blick* *und mit einem kleinen Ring aus Deinem Schmuck.* *Wie wohl tut mir Deine Liebe, mehr als der köstlichste Wein.* *Meine Freundin, wie duftet Dein Leib, besser als Narde und Ambra.* *Honig sammle ich von Deinen Lippen!* *Milch trinke ich aus Deinem Munde, und von Deinen Kleidern strömt ein Duft wie aus dem Wald des hohen Libanon.* *Schließ zu, meine Freundin!* *Sei mir ein verriegelter Garten, ein versiegelter Quell!* *Ein Paradies von Granaten, von Zyperblüten, Narden und Safran, Myrrhe, Aloe und Weihrauch sei Du mir, Freundin —* *drin springt ein lebendiger Quell,* *frisch wie das Wasser vom Libanon.* *Rege dich, Nordwind, eile dich, Südwind!* *Rührt euch in meinem Garten — verstreut seine Düfte!* *Dann mag kommen mein Freund und weilen in seinem Garten und kosten von allen den köstlichen Früchten.* *Stark wie der Tod ist die Liebe und ihr Eifer furchtbar*

* Aus: Liebesgedichte, Insel-Verlag 1966.

wie die Hölle, sie brennt wie Feuer, ja wie die Blitze des Allerhöchsten.
Wenn Wasser alles überschwemmen — die Liebe löschen sie nicht aus.
Kein Strom kann sie ertränken.
Und wollte sie einer kaufen mit allen Schätzen der Welt, wertlos sind sie vor der Liebe.
So groß ist die Liebe.

Ansprache:

Die Texte, die Ihr, liebe Bärbel und lieber Klaus, soeben vorgetragen habt, sprengen irgendwie den Rahmen einer herkömmlichen kirchlichen Trauung. Allein schon die Sprache des Vorgetragenen ist in einem bestimmten Sinn sinnlich: Da ist nicht nur abstrakt die Rede von der Liebe, sondern konkret von zwei Geliebten, Verliebten, unter denen Ihr Euch selbst verstanden wissen sollt. Da ist äußerst anschaulich die Rede vom Spähen durch das Fenster und vom Verzaubert-Werden durch einen einzigen Blick, vom duftenden Leib der Freundin und vom Honig-Sammeln an ihren Lippen. Die Bilder aus dem Bereich der Erotik überstürzen sich gleichsam: der verriegelte Garten und der versiegelte Quell, das Paradies von Granaten und Zyperblüten, das Beschwören des Nord- und des Südwindes und schließlich die drängende Erwartung, der Freund möge kommen und weilen ... und kosten von köstlichen Früchten. — Dies alles verdeutlicht sattsam, um welche Liebe es sich hier handelt. Geht es doch um die Ehe! Und zielt dieses Sakrament nicht auf Treue durch gegenseitiges Erkennen der Partner über die sinnliche, einander begehrende Liebe?

Gewiß hat auch sie, die eheliche Liebe, ihr Janusgesicht: sie kann Partner glücklich und unglücklich machen; sie vermag unter ihnen Kommunikation zu stiften, aber auch Ängste auszulösen. Nach den neueren Erkenntnissen der Humanwissenschaften dient menschliches Geschlechtsleben primär der Kommunikation, selbstverständlich ist es auch — aber nur gelegentlich — mit der Fortpflanzung gekoppelt **. Kommunikation meint hier die für den Menschen so bedeutsame Erfahrung des Angenommen- und des Geborgenseins. Dazu genügen aber rein verbale Äußerungen nicht. Dazu bedarf es der mannigfachen Formen der Zärtlichkeit. Was da kommunikativ vermittelt werden soll, ist das Vertrauen. Darüber gewinnen aber die Partner durch das Fühlen der Zuneigung, die sich vor al-

** Vgl. *M. Erber*, Von der Kraft, durch Sexualität zu lieben, in: Publik-Forum 4 (1976) 16.

lem in der Sinnlichkeit des Leibes ausdrückt, mehr Gewißheit als durch intellektuelle Reflexion.
Deshalb sind auch die Sinne insgesamt so wichtig, wie dies im Brechtschen Gedicht anklingt: Selbst wenn der Geliebte nur klagt, bleibt der Liebende geneigt, hinzuhören. Taubheit wird aufgewogen durch das Wort, Stummsein durch den Blick, und selbst der Blinde soll — und er will auch gesehen sein.
Von Jesus erzählen die Evangelien vielfach, daß er Tauben das Gehör, Stummen die Sprache und Blinden das Sehen ermöglichte. Ich möchte diese Wundergeschichten auf die im Neuen Testament so zentrale Idee der Stellvertretung hin verstehen. Gewiß, der Taube kann sprechen, aber könnte er nicht durch den Partner und im Partner, von dem er sich angenommen weiß, auch hören wollen? Gewiß, der Stumme vermag zu sehen, aber möchte er nicht durch den Partner auch reden? Sind die Liebenden einander nicht „beigesellt als Wacht" — um nochmals auf die Brechtschen Verse zurückzukommen? Wird nicht in solcher Verflechtung des Geistes und der Sinne Liebe erst zu jener beglückenden Erfahrung gegenseitigen Vertrauens, welche die Ängste, die uns tagaus, tagein umgeben, bannt?
In diesem Sinn werden wir auch den Satz aus dem ersten Johannesbrief, den Ihr Euch als Leitspruch für Euer Eheleben gewählt habt, verstehen dürfen: *„Die Liebe kennt keine Angst — vielmehr vertreibt die vollkommene Liebe die Angst" (4,18).* So berechtigt ein gesunder Egoismus für die freie Entfaltung des Menschen selbst in der Ehe auch sein mag, offensichtlich schaffen wir es als einzelne und allein nicht, die Ängste des Daseins zu überwinden. Wir sind dabei letztlich auf den Mitmenschen angewiesen, auf die Freunde, auf den Partner, deren Blicke nicht töten, sondern heilen, deren Worte nicht verletzen, sondern ermuntern, deren Schweigen nicht zermürbt, sondern bestätigt.
Daß dies Euch, liebe Bärbel und lieber Klaus, in einem langen gemeinsamen Leben gelingen möge, darum wollen wir, Eure Verwandten und Freunde, mit Euch Gott in dieser kirchlichen Feier bitten.

Trauung:

Bräutigam: *Bärbel, ich will Dein Mann sein und Dich lieben.*
Nimm diesen Ring zum Zeichen meiner Liebe!

Braut: *Klaus, ich will Deine Frau sein und Dich lieben.*
Nimm diesen Ring zum Zeichen meiner Liebe!

Priester: *Im Namen der Kirche bestätige ich den Bund, den Ihr geschlossen habt, und segne ihn:*

	Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.
Gemeinde:	*Amen.*
Priester:	*Euch aber, die Trauzeugen und die ganze Gemeinde, nehme ich zu Zeugen dieser ehelichen Gemeinschaft. Nehmt sie auf in Eure Mitte.*
Zur Gabenbereitung (Sologesang):	*„Wenn die Erde nicht für uns Heimat wird* *sind wir heimatlos.* *Wenn nicht bald Brot für uns vom Himmel fällt* *sind wir brotlos.* *Wenn wir nicht selbst werden zu Brot und Wein* *sind wir hier nutzlos."*
Hochgebet	
Vater unser (gesungen)	
Zur Kommunion (Lied-Vortrag):	*„Herr, mach mich zum Werkzeug Deines Friedens..."*
Schlußgesang:	*We shall overcome.*
Auszug:	Instrumentalstück

Ludwig Bertsch

Liturgische Fragen in den Synoden der deutschsprachigen Länder

Die Synoden in Österreich, der Schweiz, West- und Ostdeutschland haben einen wichtigen pastoralliturgischen Anstoß gegeben: Liturgie und Sakramente sind für die Kirche am Ort in ihrer vielfältigen Verwirklichung und in ihrer Wirksamkeit in die Gesellschaft hinein von zentraler Bedeutung. Der Autor, der schon auf der Österreichischen Pastoraltagung 1975 „Leitideen künftiger Sakramentenpastoral“ [1] vorgelegt hat, faßt hier die wichtigsten Aspekte der vier nationalen deutschsprachigen Synoden zusammen [2]. Aus dem Beitrag wird deutlich, daß die Bemühungen der Seelsorger um eine zeitgemäße Sakramentenpastoral von den Synoden bejaht und gefördert werden. *red*

1. Schwerpunkte der Synodenarbeit in Fragen der Liturgie

1.1 Keine Grundsatzpapiere über Liturgie

Ein Überblick über die Thematik der Synoden in unseren Ländern zeigt, daß keine der Synoden ein Grundsatzpapier, vergleichbar der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, verabschiedet hat. Dies liegt in der Grundtendenz der Landessynoden, die eine Konkretisierung des II. Vatikanischen Konzils auf die jeweilige kirchliche, vor allen Dingen pastorale Situation in dem betreffenden Lande und seinen Bistümern erstreben. Für diese Arbeit ist die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils *das* Grundlagendokument. Ihre Aussagen über Grundverständnis von Liturgie (auch Liturgie und Kult), über Gottesdienst, die einzelnen Sakramente, besonders aber über die Feier der Eucharistie, über Liturgie und Gemeinde werden aufgegriffen und als theologische Grundlage sowie als Handlungsanregung übernommen.

1.2 Synodendokumente zu liturgischen Fragen

1.2.1 In zwei Synoden wurden Dokumente zu liturgischen Fragen verabschiedet: *CH* (Schweiz): Gebet, Gottesdienst und Sakramente im Leben der Gemeinde. (Aus den diözesan verabschiedeten Texten wurden eine Reihe von Fragen auch gesamtschweizerisch verabschiedet.)
D (BRD): Schwerpunkte der Sakramentenpastoral; Gottesdienst.

1.2.2 Das Pastoralkonzil der Niederländischen Kirchenprovinz hat das Anliegen der Liturgie nicht thematisch aufgegriffen. „Das Fehlen eines Konzeptrapports über die Liturgie sowie eines Gesprächs über die Kirche als sakramentale und feiernde Gemeinschaft erwies sich als großes Manko.“ Dieses Anliegen wurde in der Zeit nach dem Pastoralkonzil aufgegriffen und weitergeführt.

1.2.3 Die Synoden in Österreich (A) und der DDR haben diese Anliegen unter sehr verschiedenen Themen aufgegriffen.

1.3 Themen, die in mehreren Synoden behandelt wurden

1.3.0 Vorbemerkung: Bevor Grundanliegen und Grundtendenzen in der Behandlung der Liturgie namhaft gemacht werden, soll versucht werden, einen Überblick über die Themen zu geben. Dies kann einmal die Vielfalt der behandelten Gegenstände deutlich machen; zum andern aber wird unmittelbar sichtbar, welche Themen nicht behandelt worden sind.

1.3.1 Initiationssakramente: CH, D, DDR
für Kinder: CH, D
für Erwachsene (Katechumenat): CH, D

1.3.2 Eucharistie
1. Eucharistie und Gemeinde: A, CH, D, DDR
2. Gottesdienst für Zielgruppen (Kinder, Jugendliche, Ausländer, Arbeiter etc.): A, CH, D, DDR

[1] Zeichen des Heils. Österreichische Pastoraltagung 2.—4. Jänner 1975, hrsg. von *J. Wiener* und *H. Erharter*, Wien 1975, 105—119.
[2] Der Beitrag bildete auf der 8. (und letzten) internationalen Studientagung über Synodenfragen vom 26.—29. 3. 1976 in Freiburg/Schweiz eines der Hauptreferate.

3. „Eucharistische Gastfreundschaft": CH, D
4. Gottesdienstgestaltung (Laien im Gottesdienst, besonders Laienpredigt): A, CH, D, DDR
   Elemente der Gestaltung: A, CH, D

1.3.3 Buße und Bußsakrament: CH, D

1.3.4 Krankensalbung: CH

1.3.5 Liturgie in christlicher Ehe und Familie (einschl. Ehevorbereitung): CH, D, DDR

1.3.6 Liturgische Dienste und Weihen: CH, D

1.3.7 Die Aufgabe der Orden in und für die Liturgie: A, D

1.3.8 Gottesdienst als ökumenische Aufgabe (Gebet und Wortgottesdienste, ökumenische Taufe, ökumenische Trauung): CH, D (DDR: Wortgottesdienste)

1.3.9 Volksfrömmigkeit: CH

1.4 Liturgische Feier als wesentlicher Bestandteil des synodalen Geschehens

Alle Synoden berichten einmütig davon, wie sehr die gottesdienstliche Feier in ihren verschiedenen Formen die Synodenversammlungen geprägt hat. Die Eucharistiefeier in verschiedener Gestaltung, Wortgottesdienste, Meditationsgottesdienste, Bußgottesdienste waren integraler Bestandteil sowohl der Vollversammlungen wie der Kommissionsarbeit.

2. Wichtige Grundanliegen der synodalen Beschlüsse

2.1 Die durch das II. Vatikanische Konzil auf gesamtkirchlicher Ebene eingeleitete liturgische Erneuerung wird in der Kirche des jeweiligen Landes aufgenommen und weitergeführt.

2.1.1 Von seiten der Gesamtkirche lagen den Synoden die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils und (außer dem Niederländischen Pastoralkonzil) die erneuerten Ordines der Sakramente vor. Damit bot sich der auf gesamtkirchlicher Ebene angestoßenen Erneuerung eine einmalige Chance. Sie konnte von repräsentativen Gremien verschiedener Teilkirchen aufgegriffen und auf die pastorale Situation des jeweiligen Landes hin bedacht werden. Dies hat eine besondere Bedeutung dadurch, daß sowohl die Institutio Generalis für die Eucharistiefeier wie auch die Ordines für die übrigen Sakramente den Bischöfen bzw. lokalen Bischofskonferenzen einen Spielraum der Adaptation lassen. Soweit dies aus den Unterlagen hervorgeht, haben die Synoden in der Bundesrepublik und in der Schweiz diese Aufgabe im synodalen Vorgang selbst aufgegriffen. Besonders günstig erwies sich dies in beiden Ländern in der Synchronisierung der synodalen Arbeit und in der Einführung des neuen Ordo Paenitentiae.

2.1.2 Bei dieser Aufgabe handelt es sich nicht zuerst um eine Übernahme neuer Riten und neuer Vorschriften (Rubriken). Es geht vielmehr darum, die hauptsächlichen Anliegen der Liturgiekonstitution, die in den Einleitungen (Praenotanda) der jeweiligen Ordines der Sakramente und der Institutio Generalis des neuen Meßbuches aufgegriffen sind, zu übernehmen, auf die Kirche des betreffenden Landes zu bedenken und gegebenenfalls weiterzuführen.

2.1.3 Dabei konnte in den genannten Ländern erreicht werden, daß für die Priester und die anderen Gemeindemitglieder eine Zusammenschau und zugleich ein Durchblick durch die Grundanliegen der liturgischen Erneuerung des Gottesdienstes, vor allen Dingen des sakramentalen Gottesdienstes, geboten wurde. Was bereits vorher in Verlautbarungen der Bischofskonferenzen zu Einzelfragen nur zum Teil bekannt war oder außerhalb des Zusammenhanges stand (Erlässe über Gruppenmessen, Bußgottesdienste, Jugendgottesdienste), konnte in der synodalen Arbeit in einem größeren Zusammenhang gesehen werden. Die durch das Konzil und durch seine Weiterführung in den neuen Ordines gegebenen Möglichkeiten wurden durch die synodale Arbeit für viele überhaupt erst bekannt.

2.1.4 Dabei zeigt sich auch ein gewisser Mangel. Es bestanden nämlich nur wenige und meist zufällige Kontakte. Absprachen

hätten hier eine Hilfe sein können und den Weg zu größerer Gemeinsamkeit eröffnen können. Damit wäre bei der Mobilität unserer Bevölkerung einem wichtigen Anliegen der Gemeinsamkeit Rechnung getragen worden (z. B. in der Frage der Möglichkeit der dritten Form des Bußsakramentes: sakramentale Generalabsolution).

2.2 Liturgie und Gemeinde

2.2.1 Die vorliegenden Dokumente zeigen, daß entscheidende theologische Themen des II. Vatikanischen Konzils in die nachkonziliare Liturgiereform gut aufgenommen und pastoral vertieft sind. Hier handelt es sich vor allem um die Grundaussagen im 2. Kapitel der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium" und im 1. und 2. Kapitel der Liturgiekonstitution. Die Kirche wird gesehen als Volk Gottes aus Priestern und Laien, die im gemeinsamen Priestertum miteinander verbunden sind, den priesterlichen Auftrag Christi in der Welt zu vollbringen. Durch das besondere Priestertum sind sie in je eigener Weise einander zugeordnet. Gerade dies ermöglicht die auf Grund des gemeinsamen Priestertums allen zukommende priesterliche Sendung in unserer Gesellschaft. Gottesdienst wird gesehen als Feier des Glaubens und Feier der Glaubenden. In diesem Zusammenhang wird sowohl die christologische Begründung der Liturgie herausgearbeitet wie die enge Verbindung der Wirklichkeit von Kirche und Ortsgemeinde.
Gewisse Probleme ergeben sich, wenn das je Eigene, vor allen Dingen des Laien, näher bestimmt werden soll. Dies entzündete sich (vor allem in der Synode der Bundesrepublik) bei der Frage, ob im Sinne der „Actuosa participatio" des Laien diesem auch die Predigt in der Eucharistiefeier übertragen werden kann.

2.2.2 Gottesdienst und Gemeindebildung
Durchgängig erscheint in den Dokumenten der Schweiz und der Bundesrepublik die besondere Stellung und Möglichkeit des Gottesdienstes in seinen verschiedenen Formen, in heutiger gesellschaftlicher Situation kirchliche Gemeinde zu schaffen, zu erhalten und sie zu missionarischem Engagement in dieser Gesellschaft zu führen.

2.3 Gottesdienstliches Leben der Gemeinde in säkularisierter und pluralistischer Gesellschaft

2.3.1 Die vorliegenden Synodentexte gehen alle von der veränderten Situation von Kirche und Gesellschaft aus. Der wachsenden Fremdheit des Christentums, besonders der Kirche in unserer Gesellschaft, wird Rechnung getragen. Sie wird als Infragestellung und Verunsicherung der Christen und auch der kirchlichen Gemeinden gesehen. Die Dokumente gehen davon aus, daß die volkskirchliche Situation alten Stils weitgehend infrage gestellt ist.

2.3.2 Diese Situation wird nicht nur beschrieben oder gar beklagt. Sie wird als Aufgabe gesehen. Die Praenotanda der Ordines der Sakramente, vor allen Dingen der Initiationssakramente Taufe und Firmung, tragen an verschiedenen Punkten dieser Situation Rechnung. Dies wird weitgehend aufgegriffen, auf die Situation des jeweiligen Landes bedacht und versucht, Konsequenzen zu ziehen. Man hat begriffen, zum Teil aus bereits schwierigen Erfahrungen (z. B. mit der wenig vorbereiteten Einführung des neuen Kindertaufritus), daß es bei der liturgischen Erneuerung nicht um das Durchführen bestimmter Vorschriften gehen kann, sondern um einen Prozeß des Glaubens. Man stellt sich die Frage, wie ein solcher Prozeß in unserer gesellschaftlichen Situation angestoßen werden kann, wie er einzuleiten ist, wie man ihn begleiten kann, wie er in Gang gehalten werden kann.

2.3.3 Dieses Grundanliegen zeigt sich vor allem in drei Themenkreisen:
Einmal die starke *Betonung der Initiationssakramente.*
Das Festhalten und die Betonung der Kindertaufe geschieht zugleich im Blick auf die Situation der Eltern, die sich vielfach persönlich in einer katechumenalen oder gar ungläubigen Situation befinden. Die Aufgabe, die sie mit der Taufe ihres Kindes übernehmen, überfordert sie häufig. Die Synoden bemühen sich darum, diesen

Eltern Hilfen des Glaubens im Hinblick auf den Schritt der Taufe ihres Kindes und der daraus sich ergebenden Konsequenzen der kirchlichen Erziehung ihres Kindes zu geben. Auch die Diskussion um das Firmalter ist in diesem Zusammenhang zu sehen. Es geht weder um eine liturgiegeschichtliche Diskussion noch um ein psychologisches oder soziologisches Problem, sondern es geht den Synoden um die Frage der Hinführung zum Glauben des Kindes und des Heranwachsenden und Jugendlichen in einer pluralistischen und säkularisierten Gesellschaft. Die Beheimatung in solcher Gesellschaft stellt den übernommenen Glauben immer neu in Frage und ruft nach Wegen, diesen Glauben in christlicher Gemeinschaft zu leben.

Zum andern die Betonung der besonderen *Jugendgottesdienste* in verschiedenen Synoden (A, CH, D). Auch hier geht es, wie vor allem im Text der Bundesrepublik deutlich wird, nicht um liturgische Verbesserungen oder Anpassungen an die Situation des Jugendlichen. Es geht vielmehr vordringlich um die Bewältigung der besonders in der Jugendzeit bei Jugendlichen stark vorgefundenen Beeinflussung durch die pluralistische Gesellschaft, die bei manchen (aus verschiedenen Gründen) zu einer gewissen Liturgieunfähigkeit führt.

Und schließlich: die *Feier des Sonntags.* Auch hier zeigt sich die veränderte gesellschaftliche Situation als vorrangiger Ansatzpunkt, die Feier des Sonntags darzustellen, neu zu begründen und Hilfen für ihre Verwirklichung zu bieten. Das Weekend unserer säkularisierten Gesellschaft droht dem Sonntag seinen eigentlichen Platz zu nehmen. Zum andern wird die Chance der Christen gesehen, in diesem Weekend einen Raum für Besinnung, Fest, Feier und Kult zu schaffen.

2.4 Gottesdienst als ökumenische Aufgabe und ökumenisches Problem

2.4.1 Klar erkannte Aufgabe

Sowohl in den Dokumenten, die das ökumenische Anliegen zum Thema haben (CH, D, DDR), wie auch in den Dokumenten, die über liturgische Fragen handeln (CH, D), wird die Gemeinsamkeit der Christen im Gottesdienst als notwendiges Element auf dem Weg zur Einheit herausgestellt. Neben theologischen Begründungen stehen auch konkrete und praktische Hinweise. Dabei wird darauf Wert gelegt, daß ökumenische Gebetsgottesdienste ihren Platz im Kontext übriger ökumenischer Zusammenarbeit (z. B. auf sozialem und diakonalem Gebiet) haben. Sie sollen nicht ein Alibi für andere ökumenische Zusammenarbeit sein. Sie sind nach der Ansicht der genannten Synoden nicht in das Belieben der Einzelnen gestellt, sondern werden in Empfehlungen bzw. Anweisungen als Bestand der Gottesdienste einer jeden Gemeinde gesehen.

2.4.2 Das Problem der Gemeinsamkeit im sakramentalen Gottesdienst

Sie wird angesprochen bei der ökumenischen Trauung und auch bei der Frage nach einer ökumenischen Taufe. Dabei stellt sich vor allem bei der Taufe die Frage, inwieweit dieses Sakrament, das nicht zuletzt durch die Anstöße der erneuerten Liturgie stärker in seinem Charakter als Sakrament der Eingliederung hervortrat, in einer ökumenischen Gestalt sinnvoll ist. Betont es doch die Eingliederung in eine konkrete kirchliche Gemeinschaft. Am deutlichsten wird dieses Problem aber bei der Eucharistiegemeinschaft. Dieses wurde auf der fünften gesamtschweizerischen Sitzung am 1./2. März 1975 unter dem Thema „Gemeinsames Zeugnis und Zusammenarbeit der Kirchen und der Christen" behandelt; in der Synode der Bundesrepublik in dem Beschluß „Gottesdienst": 5. Ökumenische Gottesdienste, 5.4 Möglichkeiten begrenzter Eucharistiegemeinschaft. Beide Beschlüsse stellen zunächst den Wunsch nach vermehrter Eucharistiegemeinschaft fest. Beide Dokumente gehen von dem pastoralen Grundsatz des Ökumenischen Direktoriums (Nr. 44) aus: „Ohne rechtmäßigen Grund soll ein Glaubender nicht der geistlichen Frucht der Sakramente beraubt werden". Das Schweizer Dokument zieht aus den Grundsatzerwägungen zunächst Folgerungen für die Nichtkatholiken, dann Folgerungen für die Ka-

tholiken. Hier wird dann unterschieden bei der Teilnahme an der orthodoxen Eucharistiefeier und bei der christ-katholischen Kirche.

Hier ist zu bemerken, daß bei einem summarischen Überblick nicht alle Nuancen des vorgegebenen Textes wiedergegeben werden können. Dies gesagt, läßt der Schweizer Text Nichtkatholiken in entsprechender Auslegung des Ökumenischen Direktoriums und der Instruktion des Einheitssekretariates vom 1. Juni 1972 zur Kommunion in der katholischen Kirche zu. Im Text der Bundesrepublik wird zunächst die Frage der Eucharistiegemeinschaft mit den Ostkirchen und der altkatholischen Kirche behandelt. Für die Ostkirchen wird eine legitime Gegenseitigkeit festgestellt, für die altkatholische Kirche bemerkt, daß dies gilt, sobald die zuständigen Stellen in Rom die Möglichkeit dazu endgültig eröffnen. Dann wird festgestellt, daß diese zwar noch eingeschränkte gegenseitige Eucharistiegemeinschaft für die kirchlichen Gemeinschaften reformatorischen Ursprungs zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch nicht zutrifft. Ähnliches sagt auch das Schweizer Dokument. Beide Beschlüsse bringen zunächst die Tatsachen, die Grundlage für die eben genannte Aussage sind: die noch fehlende volle Einheit der Kirchen und das unterschiedliche Amtsverständnis (CH), das abweichende Glaubensverständnis, vornehmlich in bezug auf das Amt und das Weihesakrament, die unterschiedlichen Auffassungen über die Bedeutung des Abendmahls bei den reformatorischen Kirchen (D). Dann wird in beiden Dokumenten eine Antwort auf die Frage gegeben, ob es eine Situation für einen katholischen Christen geben kann, unter gewissen Bedingungen am Abendmahl der reformatorischen Kirchen teilzunehmen.

Text der BRD-Synode

3.13 Falls ein Katholik in einer Ausnahmesituation und nach Abwägung aller Gründe zur Überzeugung kommt, daß er nach seinem Gewissen zum Empfang des Abendmahls berechtigt sei, kann ihm das nicht notwendigerweise als Bruch mit der eigenen Kirchengemeinschaft ausgelegt werden, wenn auch eine gemeinsame Teilnahme an der Eucharistie problematisch bleibt, solange die Kirchentrennung andauert. Auf keinen Fall darf man sich zufrieden geben mit der Trennung, sondern jeder ist verantwortlich für eine größere Einheit der Kirchen.

3.14 Eine solche Entscheidung will nicht die Ergebnisse des laufenden Gesprächs präjudizieren und bedeutet nicht, daß protestantisches und katholisches Amt und dementsprechend evangelisches Abendmahl und katholische Eucharistie als völlig gleichwertig anerkannt werden.

3.15 Überdies darf ein Katholik die Verantwortung einer solchen Entscheidung nicht auf sich nehmen, wenn er dabei Gefahr läuft, einem Glaubensirrtum zu verfallen. Dasselbe gilt, wenn er sich durch diese Entscheidung seiner eigenen Kirche entfremdet oder bei den Mitgläubigen religiöse Gleichgültigkeit oder „Ärgernis" hervorruft (vgl. Dekret über die katholischen Ostkirchen, 26). In den Mischehen werden die Eltern besonders auf ihre Kinder Rücksicht nehmen müssen.

Text der Schweizer-Synode

Es kann jedoch nicht ausgeschlossen werden, daß ein katholischer Christ — seinem persönlichen Gewissensspruch folgend — in seiner besonderen Lage Gründe zu erkennen glaubt, die ihm seine Teilnahme am evangelischen Abendmahl innerlich notwendig erscheinen lassen.

Dabei sollte er bedenken, daß eine solche Teilnahme dem inneren Zusammenhang von Eucharistie und Kirchengemeinschaft, besonders im Hinblick auf das Amtsverständnis, nicht entspricht.

Bei der Entscheidung, vor die er sich gestellt sieht, darf er weder das Beheimatetsein in der eigenen Kirche gefährden, noch darf seine Entscheidung der Verleugnung des eigenen Glaubens und der eigenen Kirche gleichkommen oder anderen eine solche Deutung nahelegen.

Die beiden Texte wurden zitiert, weil hier beide Synoden sich mit dem gleichen Problem beschäftigen mußten, das auch bei anderen Punkten in Synoden diskutiert wurde. Es geht um den Kernpunkt des moraltheologischen Problems, ob beim Abweichen von einer ethischen Entscheidung von der durch die Kirche vorgelegten Norm ein irriges Gewissen oder ein sittlich gerechtfertigtes Verhalten gegeben ist. „Für die christliche Lebenspraxis ist damit ein zentrales Problem formuliert, an dem die Kirche nach der Gemeinsamen Synode nicht vorbeigehen kann. Die Synode brachte hier keine Lösung. Aber sie hat immer wieder die Aporie sichtbar gemacht" [3].

Kardinal Volk hat dies in einer Wortmeldung zu unserer Frage so ausgedrückt: „Ich wollte auf die Begrenztheit der Möglichkeiten des Menschen hinweisen, aus seiner Gewilltheit heraus eine Trennung von Abendmahl und Kirchengemeinschaft vorzunehmen. Es gibt kein stärkeres Zeichen für die Kirchengemeinschaft als die heilige Kommunion, die Teilnahme am Abendmahl.

Der Grund dafür liegt an dem inneren Zusammenhang zwischen Christus und Kirche. Zu der Kirche gehört auch ein Bekenntnis. Der Grund ist also nicht nur, daß etwa ein verschiedenes Amtsverständnis als Bedingung eines gültigen sakramentalen Abendmahls vorliegt, sondern der Grund ist, daß wir selbst nicht die Macht haben, Abendmahl und Kirche voneinander zu trennen. Man kann den besten Willen haben, aber indem man teilnimmt, bekennt man sich in einem sehr hohen Maße zu dieser Abendmahlsgemeinschaft. Denn wenn Christus durch sich selbst und durch den Willen des Vaters als Haupt der Kirche, seines Leibes, konstituiert ist, also Leib hat, dann kann man nicht sagen, es geht mir hier nur um die Gemeinschaft mit Christus, die Gemeinschaft zur Kirche klammere ich hier aus, da denke ich an meine eigene Kirche. Das ist die Intention dabei. Aber diese ist nur in einem begrenzten Maße wirksam. Es gibt Realitäten, die wir durch unsere Gewilltheit nicht voneinander trennen können. Dies heißt hier, diese Realität ist der Zusammenhang zwischen Abendmahl, heiliger Kommunion und Kirchengemeinschaft.

Ich wollte damit nur darauf hinweisen, daß diese Gewissensentscheidung nicht die Macht hat, ohne weiteres zu bewirken: Mein Bekenntnis zur eigenen Kirche bleibt davon absolut untangiert. Dazu haben wir nicht die Macht, weil dieses da gefeierte Abendmahl nicht nur Christus bedeutet, sondern auch den Gesamtzusammenhang Christus und Kirche. Sonst müßte man Christus und Kirche trennen können. Dazu haben wir nicht die Macht, das können wir nicht. Ich wollte damit nur darauf hinweisen, daß diese Gewissensentscheidung eine sehr ernste ist und daß die Möglichkeiten begrenzt sind, jede Distanzierung von der eigenen Kirche zu vermeiden."

Das hier geschilderte Problem zeigt, wie vom lebendigen Ausgangspunkt Gottesdienst sowohl grundsätzliche ökumenische wie moraltheologische Fragen in beiden Synoden diskutiert wurden, die einer weiteren Behandlung harren.

2.5 Ämter und Dienste als Frage (Problem) für den Gottesdienst der Kirche

Dieses Problem zeigt sich am deutlichsten im Dokument „Gottesdienst" der Synode der Bundesrepublik, klingt aber auch in Fragen, die in der Schweiz, in Österreich und der DDR gestellt sind, auf. Wenn das vordringliche Anliegen ist, daß die Gemeinde am *Sonntag* sich zum Gottesdienst im Gedächtnis an die Auferstehung des Herrn zusammenfindet, erhebt sich die Frage nach einer Möglichkeit des sonntäglichen Gottesdienstes ohne Priester. Diese Frage stellt sich durch den Priestermangel. Hier hat das an anderer Stelle behandelte Problem („Amtsträger, Laien und Gemeinde als Träger der kirchlichen Grunddienste") auch einen Ort in den liturgischen Überlegungen.

3. Ein vordringliches Desiderat

Aus dem gegebenen Überblick würden sich sicher manche Desiderate ergeben. Ich

[3] K. *Lehmann*, Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Versuch einer Bilanz, S. 6.

möchte am Schluß nur eines als vordringlich herausstellen: die pastoralliturgische Zusammenarbeit im Raum unserer Länder. Die Arbeit der Synoden hat gezeigt, daß trotz einer organisatorischen Zusammenfassung der liturgischen Kommissionen unseres Sprachgebiets ein Nebeneinander pastoralliturgischer Arbeit in der Vorbereitung der Synode nicht zu verhindern war. Durch die vielfältigen, sehr konkreten Aufgaben, vor allem in der Übersetzung und Herausgabe der liturgischen Texte, waren (salva meliore iudicio) die liturgischen Kommissionen der Arbeit in den Gemeinden oft ein wenig entrückt. Die Synoden haben nun einen wichtigen pastoralliturgischen Anstoß gegeben. Es wurde deutlich, daß damit nicht ein Randgebiet, sondern das zentrale Anliegen: Kirche am Ort, Gemeinde Jesu Christi in ihrer vielfältigen Verwirklichung, Wirksamkeit der Kirche in unsere Gesellschaft hinein betroffen ist. Wer greift dieses Anliegen auf? Es ist nicht meine Aufgabe, diese Frage zu beantworten. Ich glaube aber wohl, ich darf sie stellen. Mir scheint von der Arbeit der Synoden gerade auf dem Felde der Liturgie ein Anstoß gegeben zu sein, das Nebeneinander zu überwinden, um miteinander die der Kirche aufgegebene Situation — so Gott will (und warum sollte ER nicht wollen) — zu meistern.

Josef Müller

Taufgespräche in der Gemeinde als wichtiges Element einer katechetischen Pastoral

Mit der folgenden Zusammenfassung von Erfahrungen, Überlegungen und Anregungen zum Taufgespräch versucht der Autor, nicht nur einen Beitrag zur weiteren Erneuerung der Taufpastoral zu leisten, sondern für die Praxis wichtige Elemente einer katechetischen Pastoral aufzuzeigen. *red*

Soll das Bemühen um eine Erneuerung der *Taufpastoral* [1] gelingen, dürfen keine zu großen Erwartungen an den bloßen Vollzug des Ritus der Kindertaufe und an nur routinemäßig durchgeführte Taufgespräche gerichtet werden. Und sollen die von den Bischöfen im Rahmen einer gezielten Taufvorbereitung vorgesehenen Taufgespräche [2] eine echte Chance bieten, sind eine Reihe *pastoraler* und *katechetischer* Voraussetzungen in den Gemeinden zu schaffen.

Die Geburt eines Kindes bedeutet für die Eltern neben der großen Freude auch eine Belastung: Sie erfahren Ängste um Leben und Gesundheit des Kindes, sie machen sich Sorgen um seine Zukunft; das Kind braucht vielerlei Dienste und Zuwendungen; das Leben der Familie wird längere Zeit sehr stark vom Kind her bestimmt. Dies alles erfordert von der Kirche eine hilfreiche, „diakonale" Taufpastoral, in der es in erster Linie um die Eltern und Angehörigen des Kindes geht [3]. Von daher stellen sich wichtige Fragen: Gibt es in unseren Gemeinden genügend Erwachsene, die bereit sind, die Eltern zu „begleiten", ihnen beizustehen, sie durch freundschaftliche Kontakte mit einzelnen, Familien und Gruppen in die Gemeinde aufzunehmen? Nimmt die Taufpastoral Rücksicht auf die konkrete Situation der Familie des zu taufenden Kindes? Erst wenn diese Bedingungen erfüllt sind, ist es sinnvoll, mit der Vorbereitung und Durchführung von Taufgesprächen zu beginnen.

In diesem Beitrag wollen wir uns allerdings auf die Taufgespräche als wesentliches Element einer katechetischen Pasto-

[1] Vgl. dazu *A. Kalteyer*, Katechese in der Gemeinde, Glaubensbegleitung von Erwachsenen, Frankfurt 1976, bes. S. 31—36; *J. Müller*, Gemeindekatechese. Perspektiven zu einer pastoralen Konzeption, Mainz 1976, passim *P. Zulehner*, Heirat — Geburt — Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden, Wien — Freiburg — Basel 1976, bes. S. 150—191.

[2] Vgl. die von der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz vom 21.—24. September 1970 in Fulda approbierte Pastoralanweisung über die Einführung eines Taufgesprächs mit den Eltern vor der Spendung der Taufe; s. dazu bes. *J. Müller — W. Rück*, Taufgespräche. Die Vorbereitung der Eltern auf die Taufe ihrer Kinder (Pastorale Handreichungen, hrsg. v. *A. Fischer*, Bd. 5), Würzburg [2]1973, und Hirtenwort der österreichischen Bischöfe zur Einführung der neuen Ordnung der Kindertaufe, in: Wiener Diözesanblatt 110 (1972) 9, 147 f.

[3] *P. Zulehner*, a.a.O. 176.

ral beschränken und uns mit einem Hinweis auf diese Voraussetzungen begnügen.

1. Verschiedene Typen von Taufgesprächen

1.1 Das persönliche Gespräch — der Gesichtspunkt der Gesprächsführung

Die erste Grundform eines Taufgespräches ist das im Kreis der Familie des zu taufenden Kindes geführte persönliche Gespräch des Priesters oder eines mit dieser Aufgabe betrauten Beauftragten der Gemeinde, der von den Eltern und Angehörigen *akzeptiert* wird. Sosehr sich vielerorts die Praxis bewährt hat, Taufgespräche einem örtlichen Team zu übertragen, das sich aus Eltern, Laientheologen, Lehrern, Katecheten und dafür besonders geeigneten und geschulten Gemeindemitgliedern zusammensetzt[4], dürfen doch auch die Schwierigkeiten nicht übersehen werden, die da und dort auftauchen, wenn der Pfarrer das Taufgespräch nicht selbst hält. Gerade Arbeiterfamilien reagieren sehr empfindlich: „Für uns nimmt sich der Pfarrer keine Zeit!", ist ein oft gehörter Einwand. Er verrät, wieviel an Bewußtseinsbildung in den Gemeinden erfolgen muß, bis die einzelnen Mitglieder der Gemeinde verstehen lernen, daß Taufgespräche nicht nur eine Angelegenheit des Pfarrers sind: Die Kinder werden ja auf den Glauben ihrer Eltern und der *Gemeinde* getauft. Deshalb ist die Mitverantwortung der Gemeinde für die Taufgespräche unerläßlich. — Dem Pfarrer bietet das Taufgespräch eine günstige Gelegenheit, mit Gemeindemitgliedern in Verbindung zu treten und vor allem Kontakt mit Fernstehenden aufzunehmen.
Taufgespräche sind pastoral mehr als nur eine äußere Form-Sache: Wenn es sich um wirkliche *Gespräche* handelt, bringen sie zum Ausdruck, daß die Eltern als Partner, die etwas zu sagen und zu entscheiden haben, ernst genommen werden. Durch den Wunsch, ihr Kind taufen zu lassen — aus welchen Gründen auch immer — sind viele Eltern motiviert, sich im Zusammenhang mit der Taufe mit Fragen auseinanderzusetzen, für die sie sonst kaum ansprechbar wären, sie können ihre persönlichen Anliegen, Schwierigkeiten und Probleme aussprechen, und der Gesprächspartner kann unmittelbar darauf eingehen.
Ein solches Gespräch führt oft von selbst zu theologischen Fragen, die im Rahmen gemeinsam geführter Taufgespräche und -seminare auch in einem größeren Kreis besprochen werden könnten, die daher immer wieder angeboten und zu dem die Eltern und Paten eingeladen werden sollten.

1.2 Taufgespräche in Gruppen — die Frage der Termine

Die Gespräche in der größeren Gruppe zu einem frei vereinbarten oder festen Termin unter der Gesprächsleitung des Pfarrers, eines von ihm Beauftragten oder des verantwortlichen Teams bilden die zweite Grundform von Taufgesprächen.
Neben den jeweils „ad hoc" vereinbarten Taufgesprächen mit den Eltern und Paten werden in vielen Gemeinden zu festen Terminen regelmäßig Taufgespräche oder -seminare mit mehreren Abenden angeboten (normalerweise wird vor den fixen Taufterminen ein bestimmter Abend in der Woche oder im Monat für das Taufgespräch angesetzt). In manchen Gemeinden sorgt das Team von verantwortlichen, geschulten Taufgesprächsleitern dafür, daß Taufgespräche in regelmäßigen Abständen angeboten werden. (Gelegentlich läßt man einige Taufanmeldungen zusammenkommen und setzt dann die Taufgespräche entsprechend fest.)

1.3 Das „zulassende" Taufgespräch bei der Taufanmeldung

Vielfach melden Eltern ihr Kind sehr spät zur Taufe an, sodaß das Taufgespräch bei der Taufanmeldung fixiert oder gleich durchgeführt werden muß. Wer die Tragweite der Kindertaufe ernst nimmt, für den ist eine Taufspendung ohne klärendes Gespräch über die Verpflichtung der El-

[4] Vgl. *V. Doering*, Befähigung von Laien zum Taufgespräch, in: Diakonia 6 (1975) 409—412; *H. Krätzl*, Impulse zur Erneuerung der Taufpastoral, in: Lebendige Seelsorge 27 (1976) 143—146.

tern zu einer entsprechenden Erziehung, wie sie vom Ritus der Kindertaufe so sehr herausgestellt wird, unmöglich, selbst wenn es nur zu einem kurzen Gespräch kommen kann [5].

2. Ziel und Inhalt der Taufgespräche

Seit der verbindlichen Einführung der neuen Ordnung der Kindertaufe zeichnet sich im deutschsprachigen Raum eher ein Trend zu einem *einmaligen* Taufgespräch ab (im Unterschied zu Frankreich, wo im allgemeinen mehrere Gespräche vorgesehen sind und auch geführt werden [6]). So wenig für dieses einmalige Taufgespräch ein fester einheitlicher Themenkatalog aufgestellt werden kann — der Gesprächsleiter erfährt aus dem Gespräch mit den Eltern, welche Einstellung sie zur Taufe haben, und wie er darauf eingehen kann — in jedem Fall geht es um das Wesen und die Bedeutung der Taufe. Die Eltern (und Paten) sollen über ihre Verantwortung belehrt werden, die sie für den Täufling übernehmen — nicht zuletzt auch für dessen religiöse Erziehung.

Die Kindertaufe stellt den Eltern und der Gemeinde die Aufgabe, das Kind zu einer persönlichen Entscheidung im Glauben zu führen. Viele Eltern sind aber aufgrund ihrer eigenen Glaubenssituation nicht imstande, für das Gelingen der religiösen Sozialisation Sorge zu tragen. Darüber geben die Motive, aus denen Eltern ihre Kinder zur Taufe anmelden, Aufschluß. Es überwiegen Motive wie „Gewohnheit", „Brauch", „Tradition". Manche Eltern fürchten, ihrem Kind könnten erhebliche Nachteile erwachsen, wenn es nicht getauft wird. Das Kind soll in der Gesellschaft keine Außenseiterrolle spielen müssen. Die Begründung, „damit das Kind zur Kirche, zur eigenen Glaubensgemeinschaft gehört, und im Glauben erzogen wird", wird nur selten genannt. Viel ausschlaggebender sind andere Gründe: „Das Kind soll nicht als Heide gelten". „Die Taufe ist seit Generationen in der Familie üblich" [7].

Um so wichtiger ist es, daß das Taufgespräch die konkreten Umstände und die Interessenlage der Teilnehmer trifft. Wenn die Eltern mit dem Wunsch, ihr Kind solle getauft werden, vor der Öffentlichkeit erklären, daß ihr Kind den Weg des Glaubens einschlagen soll, müßte von ihnen wenigstens erwartet werden, daß sie andere Möglichkeiten einer religiösen Erziehung bejahen und für ihr Kind wahrnehmen.

Da somit im einmaligen Taufgespräch eine Reihe wichtiger Fragen anstehen — für manche Eltern fällt hier die Entscheidung, ob sie ihr Kind taufen lassen oder nicht —, erscheint es angebracht, den Ritus der Tauffeier nicht ausführlich zu besprechen, sondern den Eltern dafür ein Faltblatt [8] mitzugeben.

Können zwei oder mehrere Taufgespräche angeboten werden, erschöpft sich der Inhalt dieser Gespräche nicht nur in der Information über das Taufverständnis der Kirche (die Bedeutung des Glaubens für die Taufe, die Eingliederung in die Kirche, die Heilsnotwendigkeit der Taufe) und den damit gebotenen Entscheidungshilfen, sondern dann können auch andere Fragen besprochen werden. In jedem Fall soll der Themenkreis den Teilnehmern angepaßt sein: Einzelheiten werden aus der konkreten Situation heraus entschieden.

Besonders jungen Eheleuten stellen sich anläßlich der Geburt viele Fragen, die einen guten Einstieg für das lebendige Gespräch bilden, geht es doch um vitale und emotionale Vorgänge, ausgesprochene oder unausgesprochene Bedürfnisse. Sie sollen im Taufgespräch den Eltern zum Bewußtsein gebracht werden. Die Eltern sollen in die Lage versetzt werden, ihr eigenes Leben und das des Kindes entschiedener zu gestalten.

3. Die Teilnehmer an Taufgesprächen

Neben überzeugten Gläubigen werden sich zu den Taufgesprächen Traditionschristen einfinden, Gleichgültige, Nichtpraktizieren-

[5] Vgl. unten S. 335 Stichwort „Taufanmeldung".
[6] *P. Gerbé — E. Marcus — J. Potel* u. a., Zulassung zur Taufe, Wien 1969.
[7] Vgl. *P. Zulehner*, a.a.O., 157—159.
[8] Vgl. z. B. Die Feier der Kindertaufe (Bistum Essen); Die Spendung der Taufe, Freiburg (Seelsorge-Verlag), 4 Seiten; Taufe (Seelsorgeamt Freiburg i. Br.).

de, Unentschiedene, Kirchenkritische, in jedem Fall das ganze Spektrum, in dem sich heute die Zugehörigkeit zur Kirche äußert. Diese Verschiedenheit wird noch vergrößert durch die Unterschiede, die sich aus der Stellung und dem Verhältnis zum Kind ergeben: Jungverheiratete, Eltern, die bereits Kinder haben, Mütter unehelicher Kinder usw.

Unter den Gesprächsteilnehmern gebührt den weniger in die Kirche und die Gemeinde Integrierten besondere Aufmerksamkeit. Stehen Eltern religiös abseits, muß die Taufe als Aufnahme in die Gemeinde unter dem doppelten Aspekt gesehen werden: Einerseits braucht von den Eltern nicht zuviel verlangt werden, weil die Gemeinde die Sorge für die neugetauften Kinder mit übernimmt. Wie sehr in dieser Beziehung das Verantwortungsbewußtsein in manchen Gemeinden schon gewachsen ist, zeigt H. Krätzl an folgendem Beispiel: Auf die Feststellung eines Pfarrers, er vermisse bei manchen Eltern die minimalsten Voraussetzungen dafür, „das zu taufende Kind später auch im Glauben begleiten zu können", antwortete der Pfarrgemeinderat, in solchen Fällen sei es „eigentlich Aufgabe der gläubigen Gemeinde, die Stelle der Eltern zu supplieren, um so die Voraussetzungen zur Taufe ... zu schaffen". „Wenngleich dies leichter gesagt als getan ist", eine solche Überlegung gehört „wohl zu den wertvollsten Früchten einer gemeinsam erneuerten Taufpastoral" [9]. Auf der anderen Seite sollen die Eltern erkennen, was es bedeutet, wenn sie ihr Kind in diese Gemeinschaft eingliedern lassen. Eine Mindestvoraussetzung ist die Bereitschaft, das Kind der Gemeinschaft der Glaubenden anzuvertrauen, damit diese das Kind in ihre Mitte aufnimmt.

Es ist wichtig, daß der Gesprächsleiter bei der Planung und Durchführung die vielschichtige Zusammensetzung der Teilnehmer einkalkuliert. Die Eltern kommen in einer bestimmten Erwartungshaltung und wünschen, daß ihre Fragen beantwortet werden. Sehen sie ihre Erwartungen nicht erfüllt, ziehen sie sich enttäuscht zurück.

[9] Vgl. *H. Krätzl*, Impulse zur Erneuerung der Taufpastoral, a.a.O. 146.

4. Hinweise zur Methode und Sprache der Taufgespräche

Für den Verlauf der Taufgespräche gibt es kein einheitliches Schema. In jedem Fall ist eine intensive Vorbereitung und sorgfältige Durchführung erforderlich.

In diesem Zusammenhang muß der *Taufanmeldung* besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden. Wie manches wird sie im Pfarrbüro „routinemäßig" erledigt. Dabei bietet gerade ein erstes Gespräch ungeheure Chancen. Es sollten nicht nur die Personalien des Täuflings und der Eltern notiert, sondern den Eltern und Paten des Kindes eine erste Information über die Ordnung der Kindertaufe und die dafür notwendigen Vorbereitungen geboten werden. (Das kann durch die Zusendung oder Überreichung eines Faltblatts erfolgen, das entsprechende Angaben enthält.) Drängen die Eltern auf einen baldigen Tauftermin — häufig kommen sie wenige Tage vor dem von ihnen vorgesehenen Termin —, müßten bereits einige grundlegende Fragen der Zulassung zur Taufe geklärt werden. Gelegentlich muß dafür der Pfarrer oder sein Vertreter hinzugezogen werden. Eine notwendige Konsequenz aus dieser Erkenntnis wäre, daß die Mitarbeiter im Pfarrsekretariat bzw. -büro nicht nur eine „bürotechnische" Ausbildung erhalten, sondern wenigstens auch die Grundregeln eines Pastoralgesprächs kennenlernen — einschließlich der theologischen Grundinformationen, die für eine erste Auskunft genügen.

Methodisch folgt das Taufgespräch den Grundsätzen des seelsorgerlichen Gesprächs. Solche Gespräche gelingen am besten, deren Niveau zwar durchaus anspruchsvoll, deren Sprache jedoch schlicht und einfach ist. Dies bedeutet: Verzicht auf ein theologisches Vokabular, das zwar vom Religionsunterricht her gewußt, aber nicht verstanden wird. Wichtig ist, daß die Eltern keine stummen Zuhörer bleiben. Das Eingehen auf die Gesprächspartner als wichtiges Element der Taufgespräche äußert sich nicht nur in der grundsätzlichen Offenheit und Gesprächsbereitschaft des Gesprächsleiters, sondern vor allem in sei-

ner den Teilnehmern angepaßten Sprache und Ausdrucksweise.
Wer Taufgespräche leitet, soll über die wichtigsten Regeln der Gesprächsleitung informiert sein [10]. Folgende Grundregeln sollten unbedingt beachtet werden:

4.1 Die aktive Teilnahme

Das Hauptziel der Taufgespräche besteht nicht nur darin, die Eltern zu befähigen, zur Taufe ja oder nein zu sagen, sondern es soll den Eltern die Möglichkeit geboten werden, sich persönlich ansprechen zu lassen und sich selbst mit den anstehenden Fragen auseinanderzusetzen. Deshalb muß der Gesprächsleiter darauf achten, daß niemand vom Gespräch ausgenommen wird, aber auch daß sich niemand selbst vom Gespräch ausschließt. Das führt zu Konsequenzen für die Sprache, aber auch für die Inhalte. Sei es, daß die Sprache zu stark einem „Fachjargon" verhaftet bleibt, daß beispielsweise Angehörige der Unterschicht nie mitreden werden (sie trauen sich nicht einmal laut zu atmen, sondern erstarren in der kalten Gesprächsatmosphäre), oder aber die Fragestellung ist völlig belanglos, ohne Bedeutung für das Leben.

4.2 Die Offenheit

Taufgespräche sollten sich durch ein Klima des Wohlwollens und der Offenheit auszeichnen. Überall dort, wo Vorurteile, Emotionen die Argumente erschweren, legt sich eine frostige Atmosphäre über das ganze Gespräch. Je mehr der Gesprächsleiter das Gefühl hat, unter einem Leistungsdruck zu stehen — ich muß in 45 Minuten die Eltern so weit haben, daß sie ja oder nein sagen —, desto eher wird er aggressiv werden, unduldsam und manches im echten Gespräch, was sich erst entwikkeln möchte, von vornherein unterbinden.

4.3 Die angemessene Argumentation

Der Gesprächsleiter darf nicht in einer Weise argumentieren, die an den eigentlichen Fragestellungen vorbeigeht, so daß seine Gedankengänge überhaupt nicht mitvollzogen werden können, weil sie theologisch, biblisch, historisch, dogmatisch sind. Vielmehr muß er eingehen auf Fragen, die im Gespräch aufbrechen, sodaß der Partner den Eindruck gewinnt: ich kann dem Gesprächsleiter Vertrauen schenken, er meint es gut mit mir und meinem Kind.

4.4 Konkrete Aussagen

Es wäre gefährlich, würde sich der Gesprächsleiter mit allgemeinen Hinweisen und Aussagen begnügen. Es ist notwendig, daß er zurückhaltend ist mit Verallgemeinerungen. Oft wird er von sich selbst sprechen, was ihm diese und jene Erfahrung im Glauben bedeutet (hat).

4.5 Keine Wertungen und Beurteilungen

Eine wichtige Regel der pastoralen Gesprächsführung gilt besonders für das Taufgespräch: Der Gesprächsleiter soll sich jeglicher Wertung, jeglicher Beurteilung enthalten.

4.6 Eine echte Gesprächs-„Führung"

Da es sich beim Taufgespräch um ein „themenzentriertes" Gespräch handelt, soll die Gesprächsführung vor allem den persönlichen Fragen und Problemen genügend Raum lassen, andererseits müßte sich der Gesprächsleiter davor hüten, das Gespräch „einfach laufen zu lassen". Er muß eine gewisse Führerrolle spielen, ohne die ganze Aufmerksamkeit auf sich zu lenken.

5. Taufe als Ausgangspunkt einer katechetischen Begleitung

Die Mehrzahl der Eltern sehen die Taufe auch heute noch für wichtig an. Dennoch wächst die Zahl jener Eltern, die aus sehr verschiedenen Gründen ihr Kind nicht mehr oder nicht mehr bald nach der Geburt taufen lassen. P. Zulehner verweist in diesem Zusammenhang auf die „Taufziffern in München 1970—1974" [11]. Selbst

[10] Einen Überblick über Grundregeln der Gesprächsführung bietet u. a. *M. Kelber*, Fibel der Gesprächsführung, Opladen 1972.

[11] Vgl. *P. Zulehner*, a.a.O. 187 f. Die von Zulehner verwendeten Taufziffern wurden 1975 von der Katholischen Heimatmission München veröffentlicht.
(Bei der Verwendung und Interpretation dieser

wenn diese Zahlen noch einer präziseren Bearbeitung bedürfen und viele Kinder nach Ablauf des ersten Lebensjahres „nachgetauft" werden, bleibt die Tatsache bestehen, daß heute nicht mehr alle Kinder aus katholischen Familien unmittelbar nach der Geburt oder als Kleinkinder getauft werden. Diese Einstellung der Eltern begründet für die noch nicht getauften Kinder von der Gemeinde her gesehen eine Art Katechumenatssituation. Vermutlich wird diese Frage für die Pastoral brisanter werden als das da und dort auftauchende Problem des Taufaufschubs von seiten des Pfarrers, von seiten der Gemeinde. Welche Konsequenzen ergeben sich daraus für die katechetische Pastoral in der Gemeinde?

5.1 Taufe als „Aufgabe der Gemeinde"

In der Taufe geschieht vor allem eine „personale Christusbegegnung". Der Glaube stellt den einzelnen Getauften gleichsam „auf den Weg Jesu". Aber die Taufe ist nie nur eine Angelegenheit des „einzelnen", der einzelnen Familie, sondern immer auch der Gemeinde, in der sich Kirche konkretisiert. Die Gemeinde als ganze trägt die Verantwortung dafür mit, daß dem Kind durch Angebote des Glaubensgespräches, des „Unterrichts", durch das entsprechende Vorleben des Glaubens eine spätere Glaubensentscheidung möglich wird. Vom Wesen der Taufe her gesehen, hat die Gemeinde dem Kind die jetzige oder spätere persönliche Glaubensentscheidung durch Vorleben des Glaubens zu ermöglichen. Das gilt — im Falle einer Verschiebung der Taufe durch die Eltern — auch für ein im Augenblick noch nicht getauftes Kind, das die Eltern jedoch am Leben des Glaubens teilnehmen lassen wollen. Bei jeder Tauffeier erklärt die Gemeinde, daß sie die Kinder in ihre Mitte aufnimmt und bereit ist, die entsprechenden Konsequenzen zu ziehen.

5.2 Die Verpflichtung der Gemeinde zur „Evangelisierung", zur Verkündigung

Aus dem Auftrag zur Verkündigung, zur Weitergabe der Botschaft, der gemeinsamen Sorge um die „Evangelisierung", hat die Gemeinde eine besondere „Sorgepflicht" für diejenigen, die ihr zugehören, weil die Eltern getauft sind und ihr Kind in die Gemeinde hineinwachsen lassen wollen, auch wenn sie sich im Augenblick noch nicht zum Schritt der Taufe entschließen können.

5.3 Sozialisation in die Gemeinde

Da das Hineinwachsen der Kinder und Jugendlichen in die Familie, in eine Gruppe, in die Gemeinde immer abhängig ist von der Zuwendung der primären Bezugspersonen — besonders der Eltern —, gelingt die Sozialisation in die Gemeinde nur, wenn sie der Familie eines ungetauften Kindes positiv gegenübersteht. Nur so kann der Boden für eine spätere Taufe bereitet werden. Darum ist auch eine nicht gespendete Taufe Ausgangspunkt einer „katechetischen Begleitung" der Familie. Taufgespräche werden somit zu einem Prinzip der Erneuerung der Gemeinschaft der Glaubenden, die diese „Provokation" aufgreifen, die darin liegt, daß viele Eltern der Gemeinde ihre Kinder überlassen.
Angesichts der Bedeutung, die dem Taufgespräch zukommt, ist die Zuordnung zu anderen pastoralen Aktivitäten im Zusammenhang der Taufpastoral erforderlich. Taufgespräche sind genauso wichtig wie die Hinführung der Kinder zur Buße und Eucharistie oder die Firm- und Ehevorbereitung. Deshalb gehören Taufgespräche und -seminare zum Standardprogramm gemeindlicher Katechese, das regelmäßig angeboten werden sollte.

Zahlen muß allerdings berücksichtigt werden, daß — nach Auskunft der Katholischen Heimatmission auf Anfragen zur Statistik von 1974 — erhebliche Lücken bleiben: Zunächst fehlen Angaben, wann die einzelnen Kinder geboren wurden. Das Meldewesen der ausländischen Seelsorgestellen ist mangelhaft, die Anzahl an Kindern ausländischer Eltern aber groß. Auch von den evangelisch getauften Kindern, die einen katholischen Elternteil haben, fehlen die Angaben. Mit Sicherheit kann man also nur sagen: Im Jahr 1974 wurden von den in diesem Jahr geborenen 6596 Münchner Kindern mit einem katholischen Elternteil 3638 [55,15%] katholisch getauft; dazu kommen 1132 Nachtaufen; offen bleibt, wieviele Taufen von Kindern mit einem katholischen Elternteil dazu kommen, die in der evangelischen Kirche oder in einer ausländischen Seelsorgestelle getauft, aber [noch] nicht gemeldet wurden. red)

Praxisberichte

Martin Thurner

In Tauf- und Firmgruppen Gemeinschaft erfahren

Ein Erfahrungsbericht über Vorbereitung, Gestaltung und Nacharbeit

Der folgende Erfahrungsbericht aus einer Münchner Satellitenstadt vermittelt nicht nur vielfältige Anregungen zum Austausch mit den eigenen Erfahrungen oder für neue Versuche, sondern er ist auch ein Zeugnis der Hoffnung, daß eine um Glaubensförderung bemühte, in kleinen Gruppen gelebte Sakramentenpastoral die christliche Gemeinde wieder für viele Menschen attraktiv machen und zum Mitleben einladen kann. *red*

In unserer Verbundpfarrei* nimmt die Vorbereitung auf Sakramentenspendung und -empfang einen großen Raum ein. Bei einem Gemeindeanteil von 10—15% an regelmäßig Praktizierenden muß nach unserer Erfahrung die Zukunft der Kirche gerade im Sakramentenbereich aufgebaut werden. Dabei kommt es darauf an, die familiär vorgegebenen Situationen aufzugreifen. Unsere eigenen Erfahrungen, Gespräche mit verschiedensten Mitgliedern der Pfarren und einige Umfragen bei den Gruppenleitern zeigen, daß viele Eltern im Blick auf das Kind/den Jugendlichen in der Regel für eine gut fundierte Vorbereitung einschließlich Elterngespräche aufgeschlossen sind.

I. Taufvorbereitung in der Gemeinde

In unserer Verbundpfarrei werden (im Durchschnitt) im Jahr ca. 90 Kinder getauft, was ungefähr (nach dem Münchner Schnitt) die Hälfte der infragekommenden Kinder sein dürfte. Zunehmend werden die Kinder im Alter von 2—3 Jahren zur Taufe angemeldet; auch Kinder von Eltern, die aus der Kirche ausgetreten sind. Die Taufen werden gefeiert zu einem Drittel etwa in einem Gemeindegottesdienst am Wochenende, zu einem Drittel in eigenen Taufgottesdiensten (manchmal bis zu vier Tauf-Kindern) und in Tauffeiern im kleinen Kreis, wenn es die besondere Situation erfordert. Die vorbereitenden Gespräche, bei denen Glaubensfragen meist einen größeren Raum einnehmen, finden in der Regel am Abend in der Wohnung der Tauffamilie statt. In den verschiedensten Schulklassen, Firm- und Erstkommuniongruppen, auch im Kindergarten haben wir schon eine Taufe mitvorbereitet und diese Gruppen dann zur Taufe eingeladen.

Das Interesse der Gemeinde an der Taufe ist unserer Meinung nach stark gewachsen. Am Rande erwähnt sei, daß wir bereits einige Erwachsene aus Interesse an der Kirche taufen konnten. Deren Vorbereitung in Ehepaaren, Familien, Gruppen- und Einzelgesprächen in einer Dauer eines halben Jahres gab uns bemerkenswerte Hinweise für das Taufgespräch mit den Eltern kleiner Kinder.

Wir legen großen Wert darauf, daß jede Taufe (außer in personal schwierigen Situationen und bei Haustaufen) öffentlich bekanntgegeben und zu einer Zeit gefeiert wird, in der Gemeindemitglieder teilnehmen können.

1. Taufkatechesen und Taufgespräche

In der 40tägigen (Fasten-)Zeit vor Ostern und in der 50tägigen Osterzeit werden in den Gottesdiensten, in den Schulen und im Kindergarten, in den Erstkommunion- und Firmgruppen Taufkatechesen gehalten. Sie sind vor allem eine Einführung der ganzen Gemeinde in das Berufungsgeheimnis des „begnadeten Anfangs". Zudem führt die Vorbereitung der Osternacht und der Ostertaufen in den verschiedensten Gruppen — vor allem im Liturgiekreis — zu längeren Gesprächen und zu einer si-

* Sie besteht aus den zwei selbständigen Pfarrgemeinden Baldham und Vaterstetten (10.000 Katholiken), die nach einem selbstentworfenen und von der Synode in Würzburg gutgeheißenen Statut in allen wesentlichen Bereichen der Seelsorge zusammenarbeiten über gemeinsame Arbeitskreise, Seelsorgekonferenzen, Aktionen, Feste etc.

tuationsgemäßen praktischen Gestaltung. In unserer Gemeinde bedeutet Taufe heute weitgehend ein missionarisches Ereignis. Im Vordergrund stehen also die Meditation des Taufgeschehens (Zeichenhaftigkeit, Vorgänge) und die Vertiefung des Glaubens. Das Taufgespräch wird entweder für mehrere Elternpaare in der Pfarrwohnung oder für je eine Familie in deren Wohnung gehalten und umfaßt neben Zeitabsprachen und Einführung in den Ritus vor allem die Grundfrage nach dem Warum der Taufe.

2. Die Gestaltung

Die Gestaltung der Taufkerzen — gleichgültig, ob sie von den Eltern oder Paten oder von einem Kreis in der Gemeinde vorbereitet werden —, die Auswahl der Lieder, der Einsatz von Instrumentalmusik, die Verwendung vieler Kerzen für alle Teilnehmer hängen von dieser Grundfrage ab, die zentral steht für das Taufbekenntnis der Eltern, Paten und Gemeinde. Die meist freie Gestaltung der Tauffürbitten und Segenswünsche, die Taufansprache und die Auswahl der Texte konfrontiert die Eltern und Paten immer wieder mit dieser Frage.

Die verschiedenen Zeiten des Kirchenjahres bieten für die Gestaltung der Tauffeier ausgezeichnete Aspekte. Als recht geeignete Tauftage erscheinen uns: Ostern, Pfingsten, Kirchweih, Patrozinium, Johannes der Täufer, Apostelfeste, der Namenstag und Epiphanie.

Die gemeinsame Taufe mehrerer Kinder ermöglicht manchen Eltern eine neue Erfahrung: in Kirche als Verbund vieler Familien, die zusammengehören wie die Beeren an der Traube, in die nun neue Namen eingefügt werden (gut darstellbar!). Oft musizieren bei uns Kindergruppen, oder eine Schulklasse hat ein Lied eingelernt. In dem Bewußtsein und der Freude, ein Kind geschenkt bekommen zu haben, bringen unsere Taufeltern auch ihrerseits etwas mit (z. B. Süßigkeiten, Ostereier...) und verschenken es an alle Kinder, die natürlich mit Feuereifer das Baby bewundern und sich über die kleinen Geschenke freuen.

3. Tauffeier als Tor in die Gemeinde

Im Zusammenhang mit der Tauffeier und der anschließenden Einladung zum Kaffee bietet sich häufig die Gelegenheit, die Taufamilien auf das Leben in der Gemeinde hinzuweisen, sie über das Familienprogramm zu informieren und ihnen den Pfarrbrief zu übergeben. Die intime Situation bei der Taufe und die manchmal erstaunlich große Öffnung auf Gott hin sind sehr geeignet, vom emotionalen Grund her den Fernstehenden eine Brücke zur Gemeinde zu bauen und Kontakt anzubieten. Wenn die Taufe in einem Familiengottesdienst gespendet wird, hat die Vorbereitungsgruppe viele Möglichkeiten, einen Aspekt aus dem Taufgeschehen herauszugreifen wie: Name — Wasser — Licht — Handauflegung — Salbung — Kreuzzeichen — Taufkleid — Osterkerze — Segen — Chrisamöl (im Blick auf die Firmung) — neuer Baustein der Kirche — Geburt — Menschwerdung — Leben — Weg — Berufung.

4. Erinnerungszeichen

Wichtig scheint mir, daß bei der Taufe zum Ausdruck kommt: Du wirst einer, der zu den „Leuten vom Weg" (Apostelgeschichte) dazugehört; dein Weg ist nun Christus. Zur Erinnerung an die Taufe schreibe ich den Eltern ein paar Worte auf eine Karte und zeige ihnen damit, daß ich an ihrer Freude Anteil nehme. Wenn es die Zeit zuläßt, lege ich die Aufzeichnung der Taufmeditation dazu. Auch von der Gemeinde erhalten die Eltern ein kleines Geschenk (Ikone oder ein Buch). Diese kleinen Zeichen und die gelegentliche gemeinsame Fortsetzung der Tauffeier im Pfarrsaal, an der alle bei der Taufe Anwesenden teilnehmen, vermitteln die Erfahrung, daß die Gemeinde immer mehr die Liebe und Sorge mitträgt, die Eltern um dieses Kind auf sich nehmen.

5. Nacharbeit

Nachgespräche in Gruppen und Schulklassen haben gezeigt, wieviel rein gefühlsmäßig aufgenommen wird und weiterschwingt, d. h. daß es sehr auf die Atmosphäre ankommt, etwa auf die Stille, die

Musik, auf Blumen und auf eine große Freundlichkeit. Gerade bei den vielen ökumenischen Ehen haben in der Taufe viele Hinweise für die fruchtbare Spannung der Kirchen und für die Einheit in Christus Platz. Wenn die Gemeinde ein Haus der offenen Tür sein will, dann beginnt das in der Gestaltung der Taufe. In der Schulklasse meines befreundeten Mitbruders sagte ein Kind auf seine Frage, was das erste Sakrament sei: „Das erste Sakrament ist die Ehe (*Liebe*) meiner Eltern". Die Glaubensermutigung für die Ehe ist die Grundlage für alles, was zur Taufe gesagt wird.

6. Konzentrische Kreise der Glaubensintensität

Für Kleinkinder werden „Singen" vorbereitet (Mai/Ostern/Advent/Herbst), ein Kinderfest, Kinderfeiern, Silvesterfeuer und Fasching, Faschingsverbrennen und Palmsonntagsprozession mit Spiel, Ostereieraufhängen auf der Osterbirke, Schmücken des Christbaumes ... All das hat auch taufkatechetischen Sinn. Jede Taufe, die ein Kind mitfeiert, wird zum Erneuerungserlebnis für den eigenen Weg, jede Namenstagsfeier oder Feier des Tauftags, das Anzünden der Taufkerze.

Diese Erfahrungen werden immer wieder in die Seelsorgerrunde und den Pfarrgemeinderat eingebracht und verarbeitet. Allmählich zeigt sich, daß das Taufgespräch durchaus an ehrenamtliche Mitarbeiter delegiert werden kann, wenn es auch — so meine ich — wohl einer der besten Seelsorgskontakte für den Pfarrer bleiben wird. Jedenfalls bedeutet es mir sehr viel, mit Taufeltern ins Gespräch zu kommen. Je absichtsloser der Seelsorger die Taufeltern besucht, je mehr er auf sie hinhört und die konzentrischen Kreise der Glaubensintensität in der Gemeinde anerkennt, umso mehr wird ihm diese Begegnung Freude machen und ihn beeindrucken.

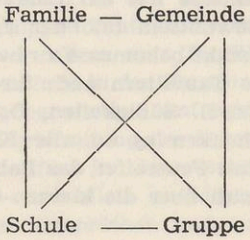
II. Die Einführung in das Sakrament der Firmung

Die Firmvorbereitung dauert bei uns von Oktober bis Juni und beginnt mit Elternabenden, bei denen Firmlinge und Eltern eingeladen werden. Wer an den ersten Abenden teilnimmt, bekommt dort und nur dort das Anmeldeformular. Die Erstinformation umfaßt eine von einem Mitglied des acht Mitglieder umfassenden Firmteams der Verbundpfarrei gehaltene Einführung in den Ablauf der Vorbereitung (organisatorische, terminmäßige Gesichtspunkte), die Begründung der Firmung, Hinweise für Gruppenbildung und Elterngespräche, für die Einbindung ins Kirchenjahr und für die liturgische Festgestaltung zu Hause und in der Gemeinde; dazu ein Tonbild, Literatur und zeitliche Hinweise für Einzelgespräche. Die Einverständniserklärung unterschreiben Firmling und Eltern und geben sie bis zu einer bestimmten Frist persönlich bei dem jeweiligen Pfarrer ab.

Die gute Vorarbeit bei der Taufgestaltung wirkt sich am besten aus in der Zeit der Firmvorbereitung. Die Firmung als der in die Jugendzeit verlegte Abschluß der Tauf-Initiation ist gut geeignet, das bereits Geschehene und den weiteren Glaubensweg bewußt zu machen, Fragen zu klären und Weghilfen zu geben. Das wohl wichtigste Medium liegt hier in der Selbsterfahrung der Gruppe innerhalb der Gemeinde.

1. Das entscheidende Viereck

Im Religionsunterricht werden bei uns nach wie vor das Grundwissen und die theologischen Deutungen angeboten. Ergänzend dazu wird sehr intensiv das Elternhaus angesprochen und zur Glaubenserneuerung bzw. -vertiefung eingeladen. Die Gruppe entwickelt ein gewisses Eigenleben und macht Erfahrungen in Glauben und Leben. Dazu wird während der ganzen Vorbereitungszeit in der Gemeinde bei



Gottesdiensten, Abendgebeten und Feiern für die Firmfamilien gebetet. In diesem Viereck spielt sich dieses Sakrament der Glaubensstärkung allmählich ein.

2. Das Elterngespräch

Das Elterngespräch nimmt einen großen Raum ein. Da gibt es zunächst ganz verschiedenartige Elternabende: zweimal sind alle Eltern miteinander eingeladen zu thematischen Vorträgen mit Gruppengesprächen und Aussprache. Mindestens einmal treffen sich die Eltern einer jeden Firmgruppe bei ihrem Leiter. Zu den Einführungsabenden kommen dann Gottesdienstangebote, Bußgottesdienste, Einzelgespräche und die Möglichkeit zum Beichtgespräch, eine Buchausstellung, eine Wanderung und eine Bergmesse, ein Kirchweihfest und verschiedene Gemeindefeste als Möglichkeit für eine erste Kennlernphase zum Anwärmen und Vertiefen. Hausbesuche der Firmgruppenleiter und der Seelsorger, soweit erwünscht und möglich, schließen sich an. Sehr vieles von der erneuerten Firmvorbereitung kann am Telefon besprochen werden; die damit verbundenen Ängste und Schwierigkeiten lösen sich am besten im Gespräch kleinerer Gruppen, etwa wenn sich — was sich sehr bewährt hat — die Eltern zweier Gruppen mit dem Pfarrer und dem Religionslehrer treffen. Mehr als die verstandesmäßige, theologische Klärung ist die gefühlsmäßige Annahme gefragt.

3. Eltern von Firmanden als Gruppenleiter

Die Gruppenleiter werden jedes Jahr ganz neu aus dem jeweiligen Firmungsjahrgang gewonnen. Aus den Schülerlisten sucht das Firmteam die Namen der Eltern heraus, die dafür am besten geeignet sind. Noch bevor die Firmvorbereitung anläuft, werden diese Eltern angefragt und informiert. Diese Runde der Firmgruppenleiter trifft sich ca 10mal zum jeweiligen Vorbereiten der Gruppentreffen, zu Ausflügen, Gottesdiensten, Hochfesten und Aktionen. Wir legen Wert darauf, daß jede Gruppe ein möglichst eigenes Programm entwickelt. Im Sinn einer Multiplikatorenschulung haben wir als Seelsorger gerade in dieser Runde große seelsorgliche Möglichkeiten im Gruppengespräch wie auch im Einzelgespräch. Auf diese Weise finden viele in unserer Gemeinde noch tiefer in den Glauben bzw. getrauen sich wieder, zu glauben und Gemeindechrist zu sein. Die Firmgruppen treffen sich jeweils im Haus des Gruppenleiters; von daher ist ein wichtiger Bestandteil für das Werden der Gruppe die jeweilige häusliche Atmosphäre. Mitten in der Vorbereitungszeit laden wir alle Firmlinge am Aschermittwoch zu einem Eröffnungsgottesdienst ein (ca. 180 junge Menschen). Die 40 Tage vor Ostern und die 50 Tage nach Ostern bis zur Firmung an Pfingsten sind nun eine ganz betonte Zeit. In selbst vorbereiteten Gottesdiensten stellen sich viele Firmgruppen vor, oder sie machen einen Bazar für ein Kinderheim. In der Fastenzeit besuchen wir einige Heime und sind einen ganzen Tag miteinander weg.

4. Themen und Arbeitshilfen

Einige Jahre hindurch haben wir mit der roten Mappe aus dem Benziger Verlag gearbeitet, heuer haben wir die gelbe Mappe von Elmar Gruber aus dem DBV-München verwendet mit dem Arbeitsbuch; zu jedem Gruppentreffen haben wir Arbeitsblätter mit Alternativvorschlägen für spielerische, meditative Gestaltung abgezogen zu den Themen:

Leben und glücklich sein
Was ist die Kirche?
Unsere Verbundpfarrei
Gotterfüllte Zeichen (Sakramente)
Eucharistie-Erfahrung
Taufe und Firmung
Umkehr und Buße
Unsere Firmung

Die spezielle Vorbereitung auf die Buße geschieht in einem vierfachen Angebot:

Meditative Einführung in Christi Maßstäbe
Einzelgespräche
Buße und Beichte allein oder in kleinen Gruppen
Bußfeier und Bußgottesdienste für alle Firmfamilien

5. Und die hauptamtlichen Seelsorger?

Das Engagement der Seelsorger besteht in vielen Informationen, Anregungen, theologischen und pädagogischen Einführungen in die Gruppentreffen und vor allem in ihrem Dasein, wenn jemand kommen will, wenn jemand anruft, wenn eine Familie einlädt und mehr Kontakt sucht. Firmung im Sinne der missionarischen Evangelisation ist eine gute Brücke zu vielen Menschen, die in dieser Zeit an die Oberfläche der Kirche „auftauchen".

Ich bin dankbar, daß es diese Möglichkeit gibt, junge Menschen einzuladen zur Gottesdienstgestaltung, zur Vorbereitung des Kreuzweges, der Tauffeier, einer Maiandacht, des Missio-Festivals oder einer Kaffeeaktion an Erntedank oder beim Weihnachtsbazar. Zum persönlichen Gebet und Einsatz hinzu kommt für mich die Freude, viele neue Menschen kennenzulernen und ihnen eine Zeit lang nahe sein zu können im Glauben, getragen von der personalen Beziehung.

6. Leben und Freude in den Gruppen

In diesen Gruppen kommt eine große Freude auf am Wandern und Singen, am Radeln und die Heimat kennenlernen, beim Johannisfeuer dabei zu sein oder das Patrozinium zu feiern, beim Krankentag mitzuhelfen oder mit den Kindergartenkindern zu spielen. Diese jungen Menschen verstehen es wieder, in großer Freude miteinander zu feiern und zu tanzen, sie besuchen später aus dieser Gruppenerfahrung heraus z. B. den Tanzkurs der Verbundpfarrei (bis zu über 100 Jugendliche pro Jahr im Tanzkurs!). Die Anwärmphase der Firmvorbereitung eröffnet vielen das Gemeinschaftserlebnis des Glaubens, das sie nicht mehr aufgeben wollen. Wenn die Firmung und einige Treffen und Feiern hernach einen tiefen Eindruck hinterlassen, ist die Basis gegeben für die weitere Jugendarbeit im Bereich der Gruppen, Seminare, Filme und Fahrten.

Insgesamt bin ich, was die Vorbereitung auf Taufe und Firmung angeht, ziemlich erwartungsvoll und absichtslos geworden und versuche, ganz am Anfang (bei Null) anzufangen und keine Voraussetzungen zu machen. Das Interesse dabeizusein genügt mir als Glaubensbereitschaft. Ich brauche nicht die Bereitschaft eines Menschen zu messen und zu beurteilen, wenn ich selber daran glaube, daß Gott in seiner Liebe nichts fordert, sondern alles schenkt. Ich sehe die Vorbereitungszeit als Impuls für einen Neueinstieg, zugleich als Einübungszeit und als Krise, d. h. Zeit der Entscheidung. Ich persönlich akzeptiere auch das passive Mitgliedsrecht in der Kirche auf Grund der Taufe. Ziel der Taufe und Firmung ist nicht nur die Aktivität in der Gemeinde — der Geist wirkt in allen. Die Firmung ist der gegebene Anlaß, den Glauben auch vom Wissen und Einfühlen her zu vertiefen und alle menschlichen Kräfte so wachzurufen, daß der Geist sich entfalten kann. Auch wenn diese Art der Vorbereitung viel Zeit und Kraft verlangt, ist sie mir das alles wert. Denn gerade da zeigt die Kirche am Ort, daß sie „evangelisch" ist im Sinne der missionarischen Verkündigung an jedermann, und indem sie sich selber ganz einbringt, wird sie Kirche als das „Salz der Erde" und „Licht der Welt".

Paul Weß

Elterngespräche im Rahmen der Erstkommunionvorbereitung

Wurde im vorausgehenden Beitrag über die Erfahrungen mit Tauf- und Firmgruppen berichtet, durch die eine wesentliche Verlebendigung der Gemeinde geschieht, so haben für die Pfarre Wien-Machstraße, die ebenfalls in einem großen Neubaugebiet liegt, die Elternabende vor und während der Vorbereitung der Kinder auf die Erstkommunion eine ähnliche Bedeutung. Auch in dieser Gemeinde wird der wohl pastoral richtige Weg beschritten, die Erstkommunion zum Anlaß zu nehmen, den Eltern eine Begegnung mit dem Glauben und mit der Gemeinde zu ermöglichen und sie nicht durch Verweigerung der Erstkommunion vor den Kopf zu stoßen. *red*

Sicher ist in allen Pfarren die Situation in der Erstkommunionvorbereitung der Kinder etwas anders gelagert. Dennoch dürfte sie in vielen Großstadtpfarren in folgenden Punkten übereinstimmen:

1. Ein Großteil der Eltern der Erstkommunionkinder (in unserer Pfarre mehr als die Hälfte) nehmen am Gottesdienst und am übrigen Leben der Pfarre nicht teil, kommen bestenfalls (auch das nicht alle) zur Erstkommunionfeier.

2. Die Kinder gerade dieser Eltern werden auch nicht mehr zum Gottesdienst geschickt. Teils halten diese Väter und Mütter dies auch nicht für die Kinder wichtig (sind insofern konsequenter als frühere Generationen, die Gott noch als Erziehungshilfe verwenden wollten). Teils wollen sie sich ihr Sonntagsprogramm (den längeren Schlaf, den Ausflug) nicht stören lassen. Dies wird auch durch eine oftmalige Aufforderung im Zusammenhang mit der Erstkommunionvorbereitung kaum anders. Manche Kinder sehen erst bei einem Kirchenbesuch im Rahmen einer Vorbereitungsstunde zum ersten Mal die Kirche von innen, weil sie auch zu den Schulmessen nicht kommen.

3. An diesem Zustand ändert sich auch nach der Erstkommunionfeier nicht viel. Für einen großen Teil bleibt die erste Kommunion auch die letzte. Selbst bei sehr gründlicher Vorbereitung unter Mithilfe einiger Erwachsener kommt die Pfarre gegen das Beispiel und den Druck des Elternhauses nicht auf. Bei der großen Zahl der Kinder ist der persönliche Kontakt, der dafür nötig wäre, gar nicht möglich.

In diesen vielen Fällen dennoch die Erstkommunion zu spenden, scheint dem Sinn und der Würde des Sakramentes zu widersprechen. Es ist fast wie ein Ausverkauf zu Schleuderpreisen, was da geschieht. Wir dürfen uns nicht wundern, wenn diese Kinder später als Erwachsene selbst wieder die Erstkommunion für ein Kinderfest halten, für religiöses Brauchtum. Was damit gemeint ist, konnten sie ja nicht erleben: es fehlte die gläubige Erwachsenengemeinde (die ohne innere und äußere Teilnahme wenigstens eines Großteils der Eltern gar nicht entstehen kann), in deren Eucharistiegemeinschaft die Kinder bei der Erstkommunion aufgenommen werden sollten.

In dieser schmerzlichen Situation sind zwei Alternativen denkbar:

1. Strenge Maßstäbe bei der Zulassung zur Erstkommunion:

Teilnahme der Kinder und zumindest Interesse der Eltern am Gottesdienst als Voraussetzung. Die Eltern müßten wenigstens regelmäßig das Kind zur Messe schicken, wenn dieses aus eigenem (was in dem Alter noch kaum möglich ist) zur Erstkommunion gehen wollte.

Dafür spricht:
Achtung vor der Würde des Sakramentes, Schaffen entsprechender Voraussetzungen, um es überhaupt zu verstehen.

Dagegen spricht:
Diese Menschen können nichts dafür, daß sie durch eine unzulängliche Praxis der Kindertaufe ohne Glauben in die Kirche aufgenommen wurden. Sie würden eine plötzliche Änderung des Vorgehens notwendig als Schikane mißverstehen („Bisher ging es auch so"). Man würde auf ihren Rücken die Folgen früherer Fehlentwicklungen austragen, für die sie nicht verantwortlich sind (Massenkirche ohne personale Gemeinschaft usw.).

Man könnte gerade in den unüberschaubaren anonymen Großstadtpfarren die Teilnahme am Gottesdienst nicht feststellen. Es käme notwendig zu Ungerechtigkeiten. Außerdem ist eine Kontrolle nach einer Namensliste fast ein Hohn, wenn der einzelne ja gerade persönlich bekannt sein sollte, so daß er den anderen eben wirklich fehlt, wenn er nicht da ist.
Schließlich ist noch ein starker gesellschaftlicher Druck vorhanden, an der Erstkommunion teilzunehmen, der erst gebrochen werden müßte. Dazu ist eine einzelne Pfarre keineswegs imstande, vor allem nicht in der Großstadt, in der Kinder aus mehreren Pfarren dieselbe Schule besuchen.

2. Keine radikale Änderung der Praxis selbst, aber eine ernsthafte Auseinandersetzung über den Sinn und die Vorausset-

zungen des Sakramentes vor allem mit den Eltern der Kinder.

Dafür spricht:

Die Mängel der ersten Lösung werden vermieden.

Ohne Gegenaffekte zu wecken, soll den Eltern als Erwachsenen ein Zugang zum Verständnis des Sakramentes vermittelt werden.

Wenn überhaupt, können nur so auch die Kinder wirksam erreicht werden: Das Beispiel der Eltern ist praktisch unersetzbar. Sie sind die wichtigsten Kontaktpersonen der Kinder, die sich mit ihren Fragen an sie wenden. Die Kinder müssen zumindest spüren, daß die Eltern wissen, was mit Kommunion gemeint ist, sie für durchaus sinnvoll halten und ernst nehmen.

Dagegen spricht:

Es bleibt die Gefahr, daß viele Eltern die entsprechenden Bemühungen nur über sich ergehen lassen, damit das Kind zur Erstkommunion gehen kann. Dies läßt sich nur durch eine entsprechend gute Gestaltung der Elternabende usw. einigermaßen — aber nie ganz — vermeiden.

In unserer Pfarre (Wien—Machstraße) haben wir uns für die zweite Lösung entschieden. Wir halten es dabei wie folgt:

Den Kinderstunden *vorausgehende* Elternabende

Statt wie früher mit den Vorbereitungsstunden der Kinder schon im November zu beginnen, machen wir im Herbst mit den Kindern selbst nur einen halbtägigen Ausflug (zum Kennenlernen), der am Schluß in das Pfarrzentrum führt. Die Kinderstunden fangen erst Jänner/Februar an. Dafür beginnt schon im Herbst die Vorbereitung mit den Eltern. Alle Familien werden persönlich besucht, und die Eltern zur ersten „Serie" der Elternabende im November eingeladen. Es sind bei etwa 150 Kindern drei Abendtermine zur Auswahl und ein Ersatztermin am Samstag vormittag vorgesehen. Die Eltern werden auf die Wichtigkeit ihres Beispiels und Einflusses hingewiesen. Sie haben ja bei der Taufe ihres Kindes eigentlich versprochen, sich um die christliche Erziehung zu sorgen. Es wird aufmerksam gemacht, daß die Teilnahme wenigstens eines Elternteiles an einem dieser Elterngespräche oder die Bereitschaft für ein entsprechendes Gespräch daheim die Voraussetzung für die Anmeldung der Kinder zur Erstkommunion ist. Auch die weiteren Termine der Elterngespräche (im Dezember, Jänner, März und Mai) werden bekanntgegeben.

Dadurch, daß drei Elterngespräche vor Beginn der Kinderstunden stattfinden, wird den Eltern deutlich, daß diese Gespräche nicht nur eine Begleiterscheinung, sondern die tiefere Grundlage der Vorbereitung der Kinder sind. Während früher die Elternabende zu 1/3 besucht wurden, kommt es jetzt zu einer bis zu 100%igen Teilnahme. Freilich empfinden es manche als „Erpressung", daß sie wegen der Erstkommunion ihrer Kinder zu diesen Gesprächen kommen sollen: „Mein Kind geht ja zur Erstkommunion, nicht ich." „Zu meiner Zeit gab es das nicht." Sie drohen mit Kirchenaustritt, Beschwerde beim Bischof. Bei vielen hilft der Hinweis auf die Bedeutung des Elternhauses in der Erziehung, vor allem in Bereichen, die über bloßes Wissen hinausgehen, weil sie den ganzen Menschen betreffen. Die Bereitschaft zu einem eigenen Gespräch daheim wird auch manche Affekte lösen. Aber dennoch kann es bei den Hausbesuchen oder auch bei den Elterngesprächen selbst zu heftigen Auseinandersetzungen kommen. Ohne eine gewisse „Rückendeckung" durch den Bischof wird sich daher eine solche Praxis nicht einführen lassen. Am besten wäre natürlich ein einheitliches Vorgehen in allen Pfarren der Stadt.

Der beste Weg, solche Einwände bald und auf Dauer verstummen zu lassen, ist eine interessante und das Wesentliche treffende Gestaltung der Elternabende. Irgendwelche Lichtbildvorträge vom Leben der Pfarre werden nicht als Grund akzeptiert werden, einen oder mehrere Abende zu opfern. Diese Gestaltung der Gespräche könnte natürlich viel besser sein, wenn entsprechende Fachleute ein Konzept ausarbeiten und die nötigen Medien (Film, Dias, Tonbänder, Bildtafeln) herstellen

würden. Damit ist die einzelne Pfarre personell und finanziell überfordert. Aber dieses Ideal läßt sich nicht verwirklichen, solange nicht alle die Notwendigkeit sehen und eine gemeinsame theologische Konzeption (Kirchenbild, Sakramentenverständnis . . .) vorhanden ist.

Aber auch die beste technische Vorbereitung solcher Abende ersetzt nicht die persönliche Begegnung mit gläubigen Menschen anläßlich dieser Elterngespräche. Diese sollte nicht nur mit dem Priester oder anderen hauptamtlich in der Pfarre tätigen Personen erfolgen, sondern mit möglichst vielen Angehörigen der Pfarrgemeinde im engeren Sinn, also überzeugten Christen, welche die volle Verantwortung für das Leben und Wirken der Pfarre mittragen (Pfarrgemeinderäte, Angehörige von Runden, die apostolisch wirken wollen usw.). Nur so ist das persönliche Gespräch mit den Eltern möglich, nicht nur ein Vortrag. Auch wird der Eindruck vermieden, daß der Priester nur von Berufs wegen so spricht; er wird als Glied einer Gemeinde erlebt, die aus Menschen besteht, die auch Familie und Beruf haben wie die erschienenen Eltern selbst. Die sind sehr erstaunt, wenn sie im Gespräch hören, daß diese Frau oder der Herr an ihrem Tisch schon einmal gepredigt hat u.ä.

Diese Elternabende sollen 1 bis höchstens 1½ Stunden dauern und möglichst abwechslungsreich sein: Einstieg ins Thema, Tischgespräch, gemeinsame Diskussion, Kurzvortrag, eventuell nochmals Diskussion. Getränke auf den Tischen mit etwas Salzgebäck o. ä. lockern die Atmosphäre und fördern damit die Gesprächsbereitschaft. Manche werden nach dem offiziellen Schluß noch bleiben wollen, um weitere Fragen zu besprechen.

Die Themen der Elternabende

Wir haben folgende 5 Elternabende ausgearbeitet (November, Dezember, Jänner, März, Mai):

1. „Wozu Kirche?"

Straßeninterviews zum Thema (Tonband)
Tischgespräch, gemeinsame Diskussion
Kurzvortrag: Sehnsucht des Menschen nach einem Leben in Liebe.
Christliche Liebe ist mehr als Anständigkeit.
Die Kirche ist der Ort, an dem diese Liebe wirksam wird.

2. Kirche gestern—heute—morgen

Bildbetrachtung Gottesdienst vor dem Konzil — nach dem Konzil (Dias)
In Tischgesprächen werden die Unterschiede in den äußeren Formen und im Kirchenbild herausgearbeitet:

früher:
Trennung Altarraum — Bereich des Volkes (Spaltung Sakral — Profan)
Trennung Klerus — Laien (Priesterkirche)
Nebeneinander statt Miteinander (Individualismus)

heute:
ein gemeinsamer Raum (Heil in der Welt)
alle feiern mitsammen (Gemeinschaft)
Zusammenfassung in einem Kurzvortrag
Betonung, daß Ziel noch lange nicht erreicht
Kirche heute ist Kirche im Übergang

3. Wie die Christen leben

Beispiel von guter Hausgemeinschaft, wie sie normalerweise nicht gelingt.
Tischgespräch darüber, warum nicht solche gute Nachbarschaft bzw. nur aus Not.
Kurzvortrag:
Die Angst, zu kurz zu kommen, hindert uns an der Liebe
Jesus zeigte: Im Glauben an Gott ist diese Angst überwindbar.
Die Christen lassen sich darauf ein.
Stundenbilder der Kinder bis Ostern.

4. Wie die Christen feiern

Beispiel eines Zeichens der Liebe in der Ehe.
Vergleich mit Zeichen Jesu beim Abendmahl (Tischgespräch)
Kurzvortrag:
Liebe Jesu an alle bis zur Hingabe, von Liebe Gottes getragen, Zeichen derselben und Zeichen von Jesu Gegenwart unter uns.
Stundenbilder der Kinder bis Pfingsten.

5. Der Glaube der Erwachsenen:

Tischgespräch über die Frage, warum man sich ein Kind wünscht

Kurzvortrag:
Einem Kind aus Liebe das Leben schenken, setzt Glauben voraus.
Diesen weitergeben. Versprechen der Eltern bei Erstkommunion.
Liedprobe
Technische Mitteilungen
Die Elternabende bzw. -gespräche waren durchwegs sehr fruchtbar und wirkten sich auch spürbar auf das Interesse und das Verständnis der Kinder in der Vorbereitung aus. Vor allem bewährte es sich, daß die Eltern genau wußten, was in den einzelnen Stunden der Kinder besprochen wurde.

Teodoro Helmut Rohner

Vom Sakramentenempfang als „Pflichterfüllung" zu den Basisgemeinschaften

Erfahrungen aus der brasilianischen Basis

Sind Basisgemeinschaften nur theoretisches Geschwätz, oder sind sie tatsächlich die Chance für die Kirche und für die Menschen in vielen Ländern insbesondere der Dritten Welt? Auch der Verfasser glaubt, daß eigentlich erst zaghafte Versuche gemacht wurden und daß sie zudem den Christen von den Kirchenleitungen mehr oder weniger aufgedrängt wurden. Sein eigener Bericht zeigt aber, wie lebendig und lebensnah solche Basisgemeinschaften sind, wenngleich sie noch stärker von der Basis her entstehen könnten und sollten. — Wie die Beiträge von F. Lobinger [1] mündet auch dieser Bericht in die Forderung nach der Priesterweihe der besonders geeigneten und fähigen Gemeindeleiter. *red*

In Europa denkt die Kirche trotz des vielbeschworenen „Priestermangels" immer noch äußerst klerikal. Es wird auch noch sehr allgemein angenommen, daß nur akademisch gebildete Priester für die Kirche unserer Tage brauchbar seien. Eine solche Sicht verbaut den Horizont für das rechte Verständnis dessen, was heute in Südamerika im Werden ist. Ganz anders ist die Situation in Lateinamerika.
Im folgenden biete ich weder eine theoretische Analyse der Basisgemeinschaften noch eine Darstellung verschiedener, bereits verwirklichter Typen von Basisgemeinschaften. Ich versuche vielmehr, konkret zu schildern, wie die bereits bestehenden Basisgemeinschaften in dem von uns seit 4 Jahren betreuten Gebiet *in der Praxis* aussehen.

I. Entstehung der Basisgemeinschaften in unserem Gebiet

Das Gebiet und seine Bewohner

Wir, ein katholischer Priester, eine Pastoralhelferin und eine evangelische Diakonissin haben ein Gebiet von etwa 590 km² im Innern des Staates Maranhão, im unterentwickelten Nordosten Brasiliens zu betreuen. Die Bevölkerung des Gebietes zählt ungefähr 30 000 Einwohner. Davon leben 4—5000 in der — sehr ländlichen — Stadt und die übrigen 24—25.000 in etwa 60 kleinen Dorfsiedlungen auf dem Lande. Die Wegverhältnisse sind katastrophal. Das Bildungsniveau ist äußerst niedrig, nur ein sehr geringer Prozentsatz der Bevölkerung ist alphabetisiert. Etwa 90% aller Einwohner sind verschuldete Reisbauern, die zwar selbständig arbeiten, aber kein eigenes Land besitzen. Der Rest sind Händler, Viehzüchter, Handwerker, Beamte und Politiker.

Der neue Anfang — Ungenügen an der „desobriga", der Pflichtentledigung bezüglich der Sakramente

Schon lange empfanden die italienischen Kapuziner, die unser Gebiet jährlich einmal besuchten, die traditionelle „desobriga" als unzulänglich. „Desobriga" bedeutet, sich einer Pflicht zu entledigen: Die Gläubigen entledigten sich der Pflicht des jährlichen Sakramentenempfanges, und der Priester entledigte sich der Pflicht der Sa-

[1] „Die Gemeinde kann mehr leisten als wir meinen. Gemeindemodelle in Südafrika" sowie „Die Weihe bewährter Laien für den priesterlichen Dienst", in: Diakonia 6 (1975) 131 ff und 257 ff.

kramentenspendung. Ein Brasilianer entledigt sich jedoch selbst einer Pflicht in sehr froher Form. Das Ganze war also ein großes Volksfest, an dem alle begeistert teilnahmen. Viel Lärm und Krach, Treffen alter Freunde, fröhliches Beisammensein, schöne Kleider, Zuckerschnaps und Festessen machten diese „Pflichterfüllung" jedem schmackhaft und brachten eine sehr erwünschte Abwechslung in den sonst so eintönigen Alltag. Streit zwischen betrunkenen, stets mit Buschmessern bewaffneten Männern entsprach durchaus der Sensationslust der Massen. Trotzdem bereiteten oft ein oder zwei Tote mit aufgeschlitztem Bauch der frohen „Pflichterfüllung" ein jähes Ende.

Der Wunsch der Patres — nicht des Volkes — nach etwas *Kontinuierlichem,* nach mehr *Evangelisation,* nach christlichen *Gemeinschaften* und christlichem *Zeugnis* im Leben, führte zur Gründung der ersten Basisgemeinschaften in den größten bzw. aktivsten Ortschaften.

Die Ausgestaltung

Mein Vorgänger ging, auch in Teamarbeit mit zwei Laienhelferinnen, an die systematische Gründung von Basisgemeinschaften, wo immer sich eine Möglichkeit dafür bot. Er suchte zunächst nur einen „dirigente", d. h. einen *Leiter,* der im Anfang nur die Aufgabe hatte, sonntags einen Wortgottesdienst nach vorgegebenem Schema zu feiern. Spätere Kritiker meinen, es sei falsch gewesen, bei der Kultgemeinschaft zu beginnen. Es ist jedoch eine unumstößliche Tatsache, daß der Kult der einzige im Volk bereits vorhandene und vom Volk verstandene Ansatzpunkt war. Mildere Kritiker meinen, die ersten Basisgemeinschaften hätten schon Kultgemeinschaften sein dürfen, aber nicht ausschließlich. Wer so redet, meint, Entwicklungsetappen könnten übersprungen werden. Das ist zumindest bei sehr einfachen Leuten aus bäuerlichem Milieu unmöglich.

Bald stellte mein Vorgänger dem Leiter andere Mitarbeiter mit klar umrissenen Aufgaben zur Seite. Der „orientadore", der *Erwachsenenkatechet,* soll im Sonntagsgottesdienst die Bibeltexte vorlesen und, wenn er dazu imstande ist, erklären. Ein Mädchen oder eine Frau soll als „catequista", als *Kinderkatechetin,* jeden Sonntag den Kindern Religionsunterricht geben. Ein „zelador" oder *Kapellenbauer und -erhalter* sollte sich um den Bau oder die Instandhaltung einer bereits vorhandenen Kapelle kümmern. Die meisten dieser Kapellen dienen gleichzeitig als Schulräume für Erwachsenenalphabetisierung. Diese Idee stieß zunächst auf den Widerstand des Volkes, weil dieses gelehrt worden war, die Kapelle als sakralen Raum zu betrachten bzw. weil der Sinn für das Sakrale sehr tief im Volk verwurzelt ist. Da jedoch dasselbe Team die Basisgemeinschaften gründete und eine systematische Alphabetisierungskampagne durchführte, wurde dieser Widerstand relativ leicht aufgegeben. Der „zelador" hat auch *weibliche Kolleginnen,* die „zeladoras", die die Kapelle ausschmücken und für den Gottesdienst vorbereiten. Auch *Gastgeber* (hospedeiro) für das pastorale Team und andere Besucher zu sein wird als eigenes Amt betrachtet, das jede Basisgemeinschaft braucht. Durch die Ausbildung von *„Freiwilligen des ländlichen Gesundheitsdienstes"* (kurz „voluntários de saúde" genannt) wurde das Fehlen ärztlicher Assistenz und die Ausbeutung durch Apotheker und ambulante Medikamentenverkäufer gemildert. Viele Basisgemeinschaften haben einen *Verwalter* (tesoureiro) ihres winzigen Budgets. Einzelne leisten sich sogar den Luxus eines *Sekretärs.*

Ohne Unterstützung von seiten der ganzen Basisgemeinschaft kann keines dieser „Ämter" gut ausgeübt werden. Um diese aktive Mitarbeit aller — auch der Abgestandenen oder Uninteressierten — bemühen sich, sozusagen an der Basis der Basis, die *Berater* (conselheiros). Sie übernehmen eine besondere Verantwortung für 10 Familien, die in ihrer unmittelbaren Nachbarschaft wohnen. Es ist klar, daß selten eine Basisgemeinschaft auf ihrem ganzen Gebiet aktive „Berater" hat. Schwache oder von Dorfpatriarchen geleitete Gemeinschaften neigen auch zu unerwünschter Anhäufung mehrerer der oben angeführten „Ämter" in der Hand eines einzelnen.

Der Gemeinschaftsrat (Coselho comunitário)

Jeder, der eine besondere Aufgabe übernehmen soll, muß von der Basisgemeinschaft *gewählt* werden. Die Wahl findet normalerweise unter der Leitung des Priesters bzw. des pastoralen Teams statt. Die Methode ist einfach:

1. Aufstellen von Kandidaten.
2. Gelegenheit zu freier Meinungsäußerung.
3. Befragung der Kandidaten, ob sie ihrerseits bereit seien, das Amt anzunehmen.
4. Befragung der versammelten Basisgemeinschaft. Wahl durch Zählen hochgehobener Arme. Wer die meisten Stimmen erhält, ist gewählt und wird gefeiert.

Alle erwähnten Aufgaben werden *ehrenamtlich* übernommen. Niemandem erwachsen daraus materielle Vorteile.

Der Gemeinschaftsrat soll sich monatlich einmal zu einer *Besprechung* der anliegenden Probleme versammeln. Da die Reisbauern unserer Gegend früher jedoch nie Versammlungen organisiert oder an Versammlungen teilgenommen haben, brauchen sie dazu jeden Monat eine Anleitung. Diese erhalten sie vom pastoralen Team zusammen mit dem *Monatsbrief*, den irgend ein Vertreter (oft der Leiter selbst) am Markttag, wenn er sowieso in die Stadt geht, im Pfarrhaus abholt. Tüchtige Basisgemeinschaftsleiter und das pastorale Team wissen solche mehr oder weniger *regelmäßige, persönliche Kontakte* sehr zu schätzen und nützen sie aus, um Informationen oder Ratschläge zu erhalten.

Ausbildungsmethode

Die besondere Eigenart unserer Basisgemeinschaften zeigt sich in erster Linie bei der Ausbildungsmethode der verschiedenen Mitglieder des Gemeinschaftsrates. Sie werden nicht für längere Zeit aus ihrer Gemeinschaft und ihrem Familien- und Arbeitsleben herausgeholt, um nachher „geschult" wieder dorthin zurückzukehren. Sie nehmen an ein- bis zweitägigen Begegnungen und kurzen — 3—4 Tage oder höchstens eine Woche dauernden — Kursen teil. Dadurch sind sie den andern nur um eine halbe Nasenlänge voraus und können nie verächtlich auf die andern herunterschauen. Eine vom kollektiven Fortschritt isolierte, individuelle „Promotion" ist bei dieser Methode ausgeschlossen. Bei der Übernahme seiner Aufgabe verlangen wir nur vom Erwachsenenkatecheten, von der Kinderkatechetin und vom Freiwilligen des Gesundheitsdienstes elementare Lesekenntnisse. Jeder kann und soll in der Ausübung seines „Amtes", *in und mit der Gemeinschaft* zusammen wachsen und sich vervollkommnen. Durch die Gründung von Basisgemeinschaften gelingt der Kirche etwas, was in unserer Gegend einzig dasteht: es beginnt erstmals eine Solidarität zu wachsen, die nicht auf der Blutsverwandtschaft beruht. Es handelt sich dabei auch nicht nur um ein Solidaritätsgefühl, sondern um eine neue Lebensweise. Der einzelne, der an einem Kurs teilnimmt, tut dies als Vertreter seiner Gemeinschaft, die sich im allgemeinen auch an eventuellen damit verbundenen Auslagen beteiligt. Was der einzelne im Kurs gelernt und somit der Gemeinschaft voraus hat, stellt er — im doch recht oft verwirklichten Idealfall — sofort wieder zum Nutzen aller in den Dienst der Gemeinschaft.

II. Heutige Lage und Neuausrichtungen

Die Tatsache, daß ich in den vorangegangenen Abschnitten von der Mitvergangenheit allmählich in die Gegenwart überging, ist dem aufmerksamen Leser wohl aufgefallen. Es bedeutet, daß wir unsere Tätigkeit nicht mit tiefschürfenden Änderungen begonnen haben. Die Struktur der Basisgemeinschaften haben wir einfach übernommen und, wo es ging, verstärkt und weiterentwickelt. Mit der Zeit ergaben sich jedoch neben kleinen Abänderungen auch einige nicht gerade unbedeutende Neuausrichtungen.

1. Mehr von der Basis her

Wie ich erwähnt habe, entsprach die Gründung von Basisgemeinschaften den Wünschen der Hierarchie und nicht des Volkes. Auch heute noch lehnen die lauen und die traditionsverhafteten Katholiken das „neue Gesetz", wie sie es ausdrücken, ab und

sehnen sich nach dem „alten Gesetz der Pflichtentledigung". Den Lauen gefällt nicht, daß von ihnen in der und durch die Basisgemeinschaft etwas verlangt wird. Die — übrigens bei uns recht seltenen — traditionsgebundenen Katholiken bedauern, daß sich in der Kirche etwas geändert habe. Eine beträchtliche Mehrheit sieht jedoch die großen Vorteile, die die Erneuerungen des II. Vatikanischen Konzils und die Gründung von Basisgemeinschaften mit sich brachten. Trotzdem reden auch die, die sich positiv dazu stellen, weiterhin vom „neuen Gesetz". Wir hassen diesen unschönen Ausdruck, aber das Volk hat recht, denn wie einst das Alte, so wurde ihm auch das Neue von außen aufgedrängt. Erst nach dem bereits gefaßten Entschluß, Basisgemeinschaften zu gründen, wurde dem Volk die Möglichkeit gegeben, die Weiterentwicklung weitgehend mitzubestimmen.

In diesem Punkt vollzogen wir daher eine ziemlich große Wendung. Wir wollten unsere Arbeit mehr von der Basis her aufbauen, mehr auf das Volk hören, schauen, was das Volk an Christlichem bereits besitze, was für Tendenzen, Stärken oder auch berechtigte Einseitigkeiten es habe. Mit andern Worten: wir Ausländer versuchen mit der einheimischen Bevölkerung zusammen zu entdecken, wie eine bodenständige, vom Volk her geprägte Kirche aussehen müßte. Das bedeutet konkret:

a) Neben Kursen für bestimmte Mitglieder auch Kurse für ganze Basisgemeinschaften. Dies bedeutet eine größere Wende als es auf den ersten Blick scheinen mag.

b) Neben Kursen für Alphabetisierte auch Kurse für Analphabeten bzw. Kurse ohne ein geschriebenes Wort. Auch dies ist bei der offiziellen Diskriminierung der Analphabeten wichtiger als ein Außenstehender denkt. Alle diese Kurse werden von den Teilnehmern sehr aktiv mitgestaltet. Das gibt uns Gelegenheit, die Mentalität und den Sprachgebrauch des Volkes, der oft sehr stark vom offiziellen Sprachgebrauch abweicht, besser kennenzulernen. Das Volk selbst beginnt in diesen Kursen, sich seiner Situation und seiner Probleme bewußt zu werden und lernt langsam, das instinktiv Gefühlte auch in Worten auszudrücken. Wir glauben nicht, wie einige antikolonialistische Gruppen im heutigen Südamerika, das Volk besitze bereits das reine Evangelium. Dieses müsse nur entdeckt und freigelegt werden. Wenn wir jedoch meinten, wir müßten das Volk mit dem Evangelium konfrontieren, gerieten wir auf Umwegen, ohne es zu merken, wieder in das alte Fahrwasser. Unsere Aufgabe ist es vielmehr, das Volk vom Maranhão dazu zu führen, sich selbst mit dem Evangelium zu konfrontieren.

c) Der Ort, wo die Kurse abgehalten werden, ist natürlich auch nicht ohne Bedeutung. Neben Kursen in der Stadt brauchen wir auch Kurse auf den Dörfern.

d) Das Selbstbewußtsein der Basisgemeinschaften und der sie leitenden Personen muß bewußt und dauernd gestärkt werden. Sie sollen die Denkweise und die Haltung ablegen, die jahrhundertelange Unterdrückung und Diskriminierung in ihnen geschaffen haben. Sie sollen immer selbständiger werden und immer weniger unserer Hilfe bedürfen. Den Leitern der Basisgemeinschaften sagen wir stets von neuem, daß sie es sind, die die wichtigste Arbeit der Kirche leisten. Ohne ihre regelmäßige und kontinuierliche Arbeit hätten unsere seltenen, sporadischen Besuche (2—3mal im Jahr) wenig Sinn.

2. Erlösung des ganzen Menschen

Wir betonen stark, daß die Erlösung den ganzen Menschen betreffe, und begründen damit die Verantwortung jeder Basisgemeinschaft für den sozialen Fortschritt des betreffenden Dorfes bzw. unserer ganzen Gegend. In jeder Basisgemeinschaft gibt es einen „animador social", also einen Mann, der das soziale Bewußtsein wecken und den sozialen Fortschritt fördern soll. Abgesehen von Unglücksfällen haben die Bewohner unserer Gegend wenig Sinn für kollektive Selbsthilfe und warten lieber

jahre- oder jahrzehntelang geduldig auf Hilfe „von oben" (vom lieben Gott; vom Bürgermeister, vom Abgeordneten, vom Gouverneur, vom Präsidenten; vom Pfarrer oder vom Bischof). Die „animadores sociais" haben ein zu vielfältiges und weitreichendes Arbeitsgebiet (Hygiene, Krankheitsprophylaxe, Straßen, Schulen, Nachbarschaftshilfe auf breiter Basis, Verbesserung des Reisanbaus, Besitzprobleme, usw.), sie fühlen sich ihrer Aufgabe nicht gewachsen und stoßen beim Volk auf wenig Verständnis. Wir haben deshalb einen Ex-Basisgemeinschaftsleiter freigestellt, um sich auf dem sozialen Sektor ein wenig spezialisieren und den „animadores sociais" unter die Arme greifen zu können.

3. Arbeit in den Straßen der Stadt

Entsprechend den etwas verschiedenen Verhältnissen in der Stadt, sieht hier die Basisgemeinschaft etwas anders aus. Mit viel Geduld ist es uns gelungen, auf demokratischem Wege einen Reisbauern zum 1. und einen Maurer zum 2. Leiter zu wählen. Der erste Leiter hat auch die Erlaubnis, den Kranken die Kommunion zu bringen bzw. die Kommunion im Wortgottesdienst auszuteilen. Das System der „Berater" für je 10 Familien hat in der Stadt nie richtig funktioniert. In Straßenversammlungen wurden daher „Verantwortliche der Straße" gewählt. Die kollektive Führung (3 Verantwortliche in jeder Straße bzw. in einem bestimmten Abschnitt einer Straße) hat sich etwas besser bewährt. Zusammen mit den Leitern der Basisgemeinschaft organisieren die Verantwortlichen der Straße Versammlungen und Wortgottesdienste vor der Tür von Privathäusern.

4. Der Vorrang gilt stets dem Geringeren

Der von Christus vorgelebte Grundsatz, dem Schwächeren stets den Vorrang einzuräumen, bestimmt unsere ganze Arbeit. Mit dieser Begründung haben wir uns geweigert, jeden Sonntag in der Stadt gegenwärtig zu sein. Den Basisgemeinschaften im Innern gehört der Vorrang, weil die Stadt in jeder Hinsicht eine privilegierte Situation darstellt. Schwache Gemeinschaften, die wenig aktiv sind, bekommen deshalb nicht weniger, sondern mehr Assistenz.

5. Offene Gemeinschaften

Die Offenheit jeder Basisgemeinschaft wird von uns sehr gepflegt. Offenheit für „öffentliche Sünder" in den eigenen Reihen, besonders die Prostituierten und die zum 2. oder 3. Mal Verheirateten, die es auf jedem Dorf gibt. Offenheit für unsere evangelischen Brüder (Assembleia de Deus = Versammlung Gottes) trotz deren Fanatismus und — zum Teil sogar mit unehrlichen Mitteln arbeitendem — Proselytismus. Offenheit für die Schwierigkeiten der benachbarten Basisgemeinschaften oder der benachbarten Dörfer, die noch keine organisierte Gemeinschaft haben. Offenheit für die kirchliche und soziale Arbeit unserer ganzen Gegend, der Nachbarpfarreien, der Diözese, ganz Brasiliens, der Welt (soweit sich der einzelne darunter etwas vorstellen kann).

6. Brasilianisierung — Priesterweihe von Gemeinschaftsleitern

Als ausländisches pastorales Team versuchen wir, unsere eigene Arbeit schrittweise immer überflüssiger zu machen. Wir bemühen uns nicht um die Gründung neuer Basisgemeinschaften. Das ist auf unserem Gebiet — und sogar darüber hinaus — Aufgabe der bereits bestehenden Gemeinschaften. Nach Abschluß der nötigen Vorbereitungsarbeit wird die neue Basisgemeinschaft durch einen Besuch von uns anerkannt und ihr neuer — im Keim inoffiziell oft schon bestehender — Gemeinschaftsrat gewählt.

Wir arbeiten in unserm jetzigen Gebiet seit 3½ Jahren. Nach weiteren 2—3 Jahren könnten wir wegziehen, um anderswo dieselbe Aufbauarbeit in Angriff zu nehmen, wenn — an diesem *Wenn* hängt alles! — die Kirche den Mut hätte, zwei oder drei unserer besten *Gemeinschaftsleiter zu Priestern zu weihen.* Unser Bischof Paschasius Rettler ist ein Vorkämpfer dieser Idee. Er hat schon vor ein paar Jahren mit Papst Paul VI. darüber gesprochen. Die diplomatische Antwort des Pap-

stes kann jeder deuten wie er will. Sie lautete ungefähr so: Wir freuen uns, daß Sie diesen Vorschlag nicht als Lösung für die Gesamtkirche, sondern als etwas vorbringen, was Sie als Lösung in der konkreten Situation ihrer Lokalkirche als richtig ansehen. (N. B. Im Norden und Nordosten Brasiliens gibt es beinahe keine einheimischen Priester. Die Lage ist von Staat zu Staat etwas verschieden, im Maranhão ist die jetzige Situation hoffnungslos. Von den gut 20 Priestern unserer Diözese Bacabal sind nur 2 Einheimische und die 4—5 Seminaristen, die die Diözese in den letzten Jahren in Regionalseminare schickte, sind alle wieder ausgetreten. Daran wird sich in absehbarer Zeit nichts ändern, wenn an den Forderungen des Zölibats und der akademischen Bildung für alle Priester weiterhin festgehalten wird.)

Vor kurzem teilten wir unser Gebiet in 8 Zonen ein und bestimmten die eifrigsten Basisgemeinschaftsleiter zu „Zonalleitern". In einer Begegnung aller Leiter wurde der von den Zonalleitern zu leistende, subsidiäre Dienst genau festgelegt. Auch das ist ein Schritt, der u. a. das pastorale Team wieder etwas „überflüssiger" macht.

7. Gleichgewicht zwischen Männern und Frauen

Um die traditionell wenig an kirchlicher Arbeit interessierten Männer zu gewinnen, haben unsere Vorgänger — abgesehen von der Kinderkatechetin, den Kapellenausschmückerinnen und mehreren weiblichen Freiwilligen des Gesundheitsdienstes — nur Männer in den Gemeinschaftsrat aufgenommen. Die Erfahrung hat diese Option für das Anfangsstadium als richtig bewiesen. Wir glauben jedoch, es sei bereits die Zeit gekommen, schrittweise ein größeres Gleichgewicht zwischen Männern und Frauen im Gemeinschaftsrat zu erreichen. Bei der äußerst geringen Emanzipation der Frau in diesem Erdteil ist dies kein leichtes Unternehmen. Doch prinzipiell stehen alle bestehenden „Ämter" auch für weibliche Kandidaten offen. Wir haben auch bereits zwei weibliche „dirigentes" oder Gemeinschaftsleiter.

III. Porque Esperar Amanha? = Warum bis morgen warten?

Eines der neueren Kirchenlieder trägt diesen Titel. Es geht darum, die Zeichen *unserer Zeit heute* und nicht erst morgen zu deuten. Morgen kann es bereits zu spät sein, und viel Schaden wird nicht mehr gut gemacht werden können.

Was wir im Vorhergehenden geschildert haben, ist *ein konkreteres Beispiel* unter vielen ähnlichen und andersartigen Basisgemeinschaften in Südamerika. Vieles vom Gesagten gilt nicht einmal für ganz Brasilien ja nicht einmal für unsere Nachbarpfarreien oder Nachbardiözesen. Trotzdem haben die damit verbundenen Probleme und deren Lösung weltweite Bedeutung für die christlichen Kirchen. Von einer Diskussion der hier berührten Probleme könnten wir uns ein Dreifaches erhoffen:

1. Das konkrete Beispiel könnte in Europa zu theologischen und praktischen Überlegungen anregen, die helfen könnten, aktuelle Probleme der europäischen Kirchen besser zu lösen. Es ist zumindest erstaunlich, und es lohnt sich, darüber nachzudenken, warum es in Brasilien möglich ist, daß dort den Laien ein *Großteil der Verantwortung* für die Kirche wirklich übertragen wird und wie dadurch ein einziger Priester mit wenig geldlichen Mitteln in die Lage versetzt wird, ein Riesengebiet nicht nur „abzugrasen", sondern wirklich zu betreuen. Das wäre ein Dienst der brasilianischen Kirche an der europäischen.

2. Von den Stellungnahmen aufgeschlossener europäischer Theologen erwarten wir wertvolle Anregungen und Ratschläge für die weitere Entwicklung der Basisgemeinschaften in Brasilien bzw. in ganz Süd- und Mittelamerika. Auch Fragen der Kirchen der alten Welt können uns weiterhelfen. Das wäre ein Dienst Europas an der südamerikanischen Kirche.

3. Schließlich sollten diese praktischen Erfahrungen auch in Rom ernster genommen werden. Es müßten die historisch bedingten, vom Evangelium aber nicht geforderten Bestimmungen abgeschafft werden, die uns daran hindern, den eingeschlagenen Weg zu Ende zu gehen. Um einen Punkt

unter vielen herauszugreifen: Männer oder Frauen, die in und mit ihrer Basisgemeinschaft gewachsen sind und sich bereits jahrelang in der Praxis gut bewährt haben, sollten zu Priestern geweiht werden können, wenn dies die Lokalkirche für gut und notwendig erachtet. Dies sollte möglich sein, obwohl diese Männer oder Frauen bereits längst verheiratet sind, kein jahrelanges Theologiestudium machen können und wegen ihrer nomadenhaften Unbeständigkeit auch kaum — oder nicht in jedem Falle — eine lebenslängliche Verpflichtung zum Priesteramt eingehen könnten. Ob sie ihren bisherigen Beruf nach der Ordination aufgeben oder weiterführen, sollte nicht generell, sondern nach den konkreten Gegebenheiten im Einzelfall entschieden werden.

Grünes Licht für die Entwicklung einer neuen, den zeitlichen sowie den lokalen Erforderungen entsprechenden, und daher stets wandelbaren Vielfalt der kirchlichen Ämter und der kirchlichen Basisgemeinschaften wäre ein wertvoller Dienst Roms an der Gesamtkirche.

Glosse

Josef Dreißen

Bemerkungen zu einer offenen Liturgiereform

Der Autor stellt die Frage, ob die Liturgie wieder eine „pro semper reformata" oder — wie die Kirche selbst — eine „semper reformanda" sein soll. Seine Fragen legen die Antwort nahe, daß eine lebendige Kirche, die sich ihres eigenen Pluralismus und der Verschiedenartigkeit der Völker, Sprachen und Kulturen bewußt ist, auch eine lebendige Weiterentwicklung der Liturgie braucht. — Mit ihren häufigen Hinweisen auf entsprechende Anpassung der gesamtkirchlichen Texte und Ritualien weist die Kirchenleitung selbst diesen Weg. Es soll also mit diesen Bemerkungen nur aufmerksam gemacht werden, daß allzu enge Grenzziehungen im Sinn eines früheren Legalismus und Ritualismus fehl am Platz sind und daß eine Offenheit für neue Entwicklungen nicht nur in der Dritten Welt, sondern auch bei uns notwendig ist. Aber auch eine lebendige Liturgie braucht ihre Identität; eine Gemeinde muß wissen, zu welcher Feier sie sich versammelt, und sie hat vor allem ein Recht, selbst an einer lebendigen Entwicklung teilzunehmen. red

1. Unsere Kirche ist eine „ecclesia semper reformanda" und versteht sich seit dem II. Vatikanum wieder deutlicher als solche. Die Reformbedürftigkeit der Kirche war besonders groß auf dem Gebiet der Liturgie, und so hat der Reformwille des II. Vatikanums seinen stärksten Niederschlag in einer neuen „Form" aller Sakramente gefunden. (Da die Sakramente bewirken, was sie bezeichnen, und bezeichnen, was sie bewirken, wäre zu fragen, ob die Veränderung der Zeichen auch eine Veränderung der Wirkung bedeutet.) Nachdem jetzt für alle Sakramente neue Formen approbiert sind, hört man immer wieder, daß die Liturgiereform damit abgeschlossen sei und daß nur ein den jeweiligen Umständen entsprechendes Ausschöpfen der approbierten Formen, aber keine zusätzlichen Änderungen mehr gestattet werden können. Es stellt sich also die Frage, ob Liturgie wieder eine „liturgia pro semper reformata" oder eine „liturgia semper reformanda" ist.

2. Das II. Vatikanum hat der Muttersprache eine vollwertige Rolle in der Liturgie zuerkannt. Darum gibt es keine eigentliche „Kultsprache" mehr, sondern jede menschliche Sprache ist potentielle Liturgiesprache. Nur infolge der ausschließlichen Verbindung der römischen Liturgie mit einer toten Sprache (des Latein) konnte die sakramentale Form in der „lateinischen" Kirche für so lange Zeit fixiert bleiben. Alle gesprochenen Sprachen sind hingegen etwas Lebendiges. Sie erweitern ihren Wortschatz und ändern sich in der Inter-

pretation der einzelnen Worte. Eine in einer lebendigen Sprache gesprochene Liturgie kann nicht für ewige Zeiten fixiert werden, sondern bleibt der Veränderung unterworfen. Exemplarisch dafür sind schon die sprachlichen Abweichungen, welche die bisherigen Hochgebete im neuen Meßbuch aufweisen. Jede Übersetzung ist ja eine Interpretation und muß dem jeweiligen Sprachverständnis immer wieder neu angepaßt werden. (Dies bestätigt auch die vorliegende „Einheitsübersetzung" der Schrift des Alten und Neuen Testaments, die konsequenterweise nur einen „Erprobungscharakter" hat.) Aus der Lebendigkeit der Sprache muß man also den Schluß ziehen, daß es eine „definitive" Form der Liturgie nicht mehr geben kann.

3. Christlicher Gottesdienst ist primär Heilsdienst Gottes an den Menschen. Die unbegreifliche Liebe Gottes zeigt sich in der völligen „exinanitio", die sich nicht bedienen läßt, sondern dient. Erst sekundär, als Antwort des Menschen, hat Liturgie eine kultisch-latreutische Funktion. Diese Ant-Wort des Menschen ist in ihrer Qualität vom Wort Gottes bestimmt und hängt damit vom Verständnis dieses Wortes sowie von der gesamten Glaubenssituation ab.

4. Das Heil muß dem Menschen in einer verständlichen Sprache angeboten werden. Es fragt sich darum, ob eine einheitlich römisch geprägte Liturgie und deren Übersetzung allen Völkern und Nationen genügt. Auf dem internationalen Missionskongreß vom 5.—12. Oktober 1975 in Rom zum Thema „Evangelisation und Kulturen" wies Yves Congar in einem Vortrag darauf hin, daß die heutige Krise zum großen Teil daher komme, daß sich die Kirche, obwohl sie bewundernswerte Ausdrucksformen in der lateinisch-katholischen Kirche schuf, zu eng an diese gebunden habe. Einheit ist keine Einerleiheit. In der Einheit des Leibes muß die Pluriformität der Glieder gewahrt bleiben. Die Kirche in Japan, Indien, Afrika hat je ihr eigenes Gesicht, dem auch eine eigengewachsene Liturgie entsprechen würde. Die reifste Frucht einer eigenständigen Kultur ist ein eigenständiger „Kult". Deshalb ist die „Inkulturation" des Glaubens und der Liturgie notwendig [1].

5. Die Einführung der Muttersprache wird der pastoralen und kerygmatischen Funktion der Liturgie gerecht. Es fragt sich, ob nicht auch die Liturgie selbst — wie die heutige Verkündigung — die Induktion stärker berücksichtigen müßte. Eine solche Liturgie wäre nicht nur theologisch, sondern auch anthropologisch geprägt und wäre damit an der gegebenen Wirklichkeit orientiert [2]. Eine induktive Liturgie nimmt den Menschen ernst, indem sie von ihm ausgeht und als Antwort durch Christus zum Vater hinführt. Deduktiv gilt der Grundsatz: Wir leben, was wir feiern. Der Inhalt der Meßfeier im weitesten Sinn ist das „opus redemptionis". Die Meßliturgie wird ins Leben übersetzt. Vom Opfer des Altares gehen wir zu den Opfern des Alltags. Induktiv gilt der Grundsatz: Wir feiern, was wir leben. Der Inhalt der Feier ist dann das in das opus redemptionis integrierte opus vitae des Menschen. Der menschliche Alltag geht feiernd in die (Meß-)Liturgie ein. Der Mensch findet sich mit seinen Anliegen und Sorgen in der Liturgie wieder. Wie variabel die Antworten in der Meßfeier sein können, zeigt sich an den neu eingeführten Orationen, den 93 Präfationen und den drei neuen Hochgebeten im jetzigen Missale. — Die beste Tageszeit für eine vorwiegend induktiv gestaltete Messe scheint übrigens der Abend zu sein. Der Tag mündet dann in die ihn vollendende Eucharistie.

6. In der Liturgie als einer Begegnung von Göttlichem und Menschlichem im Gott-Menschen Jesus Christus spiegelt sich das Spannungsfeld zwischen Ordnung und

[1] Vgl. Y. *Congar*, Christentum als Glaube und als Kultur, Congresso internationale di missiologia „Evangelizzazione e cultura", Rom 1975, S. 11 f. u. 17. In diesem Zusammenhang sei auch hingewiesen auf das Buch von W. *Bühlmann*, Wo Glaube lebt, Freiburg — Basel — Wien 1975, das sich mit der „Verlagerung des Kirchenzentrums in die Dritte Kirche" befaßt.

[2] Vgl. R. *Ruppert*, Lebendige Liturgie — ein Lernprozeß der ganzen Gemeinde, Frankfurt 1975, 21.

Freiheit, zwischen Einheit und Vielfalt, zwischen geschaffenen bzw. gewachsenen Formen und schöpferischen Kräften wider[3]. Deshalb darf es keine zementierte Liturgie mehr geben. Wenn Priester und Volk wieder auf die jetzt gültigen sakramentalen liturgischen Formen festgelegt würden, wären sie zur liturgischen Frustration verurteilt.

7. Gewiß sind Priester und Volk nach der heutigen Liturgie, zumal in der Meßliturgie, viele Möglichkeiten zur Aktualisierung ihrer schöpferischen Kräfte gegeben: Eröffnung und Bußgottesdienst, Zwischengesang, Homilie, Fürbitten, die Einleitung zum Vaterunser, die Worte unmittelbar vor der Austeilung der hl. Kommunion, die Danksagung, der Entlaßgruß, die Zeiten der Stille nach dem „Lasset uns beten" und dem Memento vivorum et mortuorum, die Auswahl der Meßgesänge sind in die Freiheit des zelebrierenden Priesters und der „konzelebrierenden" Gemeinde gestellt. Diese schöpferischen Möglichkeiten müßten erst einmal ausgeschöpft werden. (Meistens aber werden diese Elemente aus entsprechenden Büchern wörtlich vorgelesen, weil Priester wie Gemeinde eine persönliche und situationsgerechte Gestaltung nicht gelernt und geübt haben.) Es fragt sich aber, ob damit der schöpferische Spielraum weit genug gesteckt ist oder ob nicht der Rahmen allgemein ähnlich weit gesteckt werden sollte, wie es bei den Kindermessen bereits der Fall ist. Es sei nur daran erinnert, daß nach dem „Direktorium für Kindermessen" vom 1. November 1973 vorläufig und bis zu einer anderen Regelung für Meßfeiern mit Kindern die vier von der höchsten Autorität für Meßfeiern mit Erwachsenen approbierten und in den liturgischen Gebrauch eingeführten Fassungen des Hochgebetes zu verwenden sind. Inzwischen sind drei Hochgebete für Kinder vom Hl. Stuhl bis Ende 1977 approbiert. Nach der vom Direktorium den Kindern konzedierten Anpassung bleiben von der Meßliturgie nur folgende Teile unveränderlich: Die Lesung des Evangeliums, die Wandlungsworte als Hingabeworte, das Vaterunser, die trinitarische Segensformel. Alle anderen Teile der hl. Messe können der Situation der Kinder angepaßt werden.

8. In der Liturgiekonstitution ist oft von der „Anpassung" die Rede. Die Seelsorger sollen bemüht sein um „die liturgische Bildung und die tätige Teilnahme der Gläubigen, die innere und die äußere, je nach deren Alter, Verhältnissen, Art des Lebens und Grad der religiösen Bildung" (Art. 19). Ebenso soll die Situation der „Gemeinschaften, Gegenden, Völker" berücksichtigt werden (Art. 38). Diese Anpassung ist bisher nur im Direktorium für Kindermessen präzisiert worden. Die Erstellung eines Direktoriums für Jugendmessen, für Werktagsmessen, für Sonntagsmessen — die Gläubigkeit beider Gruppen ist sehr verschieden — wäre denkbar und wünschenswert, wenn nicht sogar den Priestern an den Ortskirchen und einem liturgischen Team eine größere Freiheit gegeben werden soll, gemäß dem Grundsatz: „Soviel Ordnung wie nötig, soviel Freiheit wie möglich". Das Direktorium für Kindermessen hat modellhaften Charakter für die Freiheit in der Gestaltung der Eucharistiefeier für die Gläubigen verschiedenen Alters und Glaubens. Wir müssen Harnoncourt zustimmen, wenn er feststellt, daß die Konsequenzen aus den Akkommodationsartikeln der Liturgiekonstitution bei uns sehr zaghaft gezogen worden sind[4].

9. Nicht zuletzt ist hinzuweisen auf die liturgische Funktion der Ortskirche. Darunter verstehen wir hier nicht nur die Diözesankirche, sondern die konkrete Pfarrgemeinde, ja die konkrete Altargemeinschaft. Sie ist die unterste normative Einheit der „teilkirchlichen Liturgie"[5]. Wenn wir an die relative Eigenständigkeit der Ortskirche denken, in die das Kind durch das Sakrament der Taufe zunächst eingegliedert wird, wäre zu bedenken, ob

[3] Vgl. dazu bes. *Ph. Harnoncourt*, Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie, Freiburg 1974, 37—58.

[4] Vgl. ebd. 59 u. 54 (Anm. 66).
[5] Ebd. 50.

es neben dem „proprium dioecesane“ nicht auch eine Art „proprium parochiale“ geben sollte oder dürfte. Die Autorität des Bischofs über solche Gestaltungen bzw. Proprien aus örtlich gegebenen Anlässen und Situationen bliebe selbstverständlich gewahrt: Der Bischof müßte auf die Einheit mit der gesamten Kirche achten, könnte Proprien anregen und genehmigen sowie Fehlformen verbieten, anderes ausdrücklich oder stillschweigend erlauben, und er könnte ein Tun einfach dulden, ohne es zu billigen. Jedenfalls dürfte eine von der konkreten Ortskirche gestaltete Eucharistiefeier keinen „privaten“ Charakter tragen, weil in der Ortskirche die Gesamtkirche sichtbar werden muß.

Der Träger einer Eucharistiefeier ist nie allein der Priester, sondern mit ihm die konkrete Gemeinde. Wo alle sich nach reiflicher Überlegung zu einer im Römischen Meßbuch nicht enthaltenen Eigengestaltung der Eucharistiefeier entschlossen und dazu die Einwilligung ihres Bischofs, die generell sein könnte, eingeholt hätten, wäre nichts einzuwenden [6].

10. Im Rückblick auf die liturgische Entwicklung sagt Walter Dirks: „Alle wesentlichen Elemente der Liturgiereform, die mit dem Konzil verknüpft sind, wurden vor fünfundvierzig und vierzig und zwanzig Jahren in Rothenfels vorweggenommen, ungehorsam gegen die Bestimmungen der Römischen Liturgie, oft in bewußtem Gegensatz zum Ortsbischof oder Episkopat. Aber dieser Ungehorsam war schöpferisch, er hat Geschichte gemacht. Heute verzeihen ihn uns viele, die damals besorgt waren. Im Rittersaal von Burg Rothenfels haben auch gar nicht an der Religion interessierte Zeitgenossen gelernt, welche Kraft und welche Freude von einer Feier der Eucharistie ausgehen kann“ [7]. Die Geschichte gilt immer als Lehrmeisterin für die Gegenwart und die Zukunft.

[6] Das Verhältnis von Gesamtkirche und Teilkirche ist ein sehr komplexes, aber gerade für die Liturgie hoch aktuelles Thema. Es wird — wenn auch nicht unter dem liturgischen Aspekt — dargestellt in der Festgabe für Julius Kardinal Döpfner, Ortskirche und Weltkirche, Frankfurt 1973. Für unser Thema sind besonders wichtig die Beiträge von *M. Schmaus*, Die Taufe als Eingliederung in die Ortskirche (384—393) und von *R. Egenter*, Zum Ethos der Ortskirche (394—409). Vgl. auch *K. Mörsdorf*, die Autonomie der Ortskirche, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht, 130 (1969) S. 388—405 sowie das Schwerpunktheft „Kommunikation: Pfarrei — Diözese — Weltkirche“, in: Diakonia 7 (1976) H.3.

Bücher

Christsein — nur von Jesus Christus her

Hans Küng, Christsein, Piper Verlag, München 1974, 667 Seiten.

Edward Schillebeeckx, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1975, 670 Seiten.

Walter Kasper, Jesus der Christus, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1974, 332 Seiten.

Diese Werke zählen zweifellos zu den wichtigsten theologischen Publikationen der letzten Jahre. Küng widmet sein Buch allen, „die sich, aus welchen Gründen auch immer, ehrlich und aufrichtig informieren wollen, um was es im Christsein, im Christentum eigentlich geht“ (13); Schillebeeckx schreibt in seinem Vorwort: „Die Kluft zwischen akademischer Theologie und der konkreten Not der Gläubigen habe ich zu überbrücken versucht, oder bescheidener: Die Problematik, die dieser Kluft vorausgeht und in der die Fragen der Gläubigen am dringlichsten sind“ (3); Kasper schreibt als Theologe für Theologen, zumindest für solche Menschen, „denen die Teilnahme an der theologischen Diskussion zu einem Teil ihres Glaubens geworden ist“ (9). Da Küng und Schillebeeckx sich an den gleichen, etwas breiteren Leserkreis wenden als Kasper, sollen zunächst diese beiden miteinander verglichen werden.

Für Küng und Schillebeeckx ist die historische Gestalt Jesu von Nazaret Ausgangs- und Mittelpunkt ihrer Ausführungen; beide entscheiden sich für einen Weg „von unten“, „vom konkreten geschichtlichen

[7] *Ruppert*, a.a.O. S. 71.

Jesus her" (Küng 125). Und Schillebeeckx nennt auch ungeschminkt den Grund dafür: „Für die Göttlichkeit Jesu kämpfen kann in einer Welt, die Gott schon lange ade gesagt hat, von vornherein zu einer verlorenen Schlacht werden" (595).

Schillebeeckx steckt einen engeren Rahmen ab. Er legt zunächst Fragen nach Methode und Hermeneutik offen und stellt Kriterien für ein kritisches Wiedererkennen des historischen Jesus auf. Diese Basis ermöglicht es ihm, im zweiten Teil in drei großen Abschnitten wissenschaftlich sauber und akkurat Botschaft und Leben, Ablehnung und Tod, Ostererfahrung und erneute Sammlung der Jünger ausführlich darzulegen. In einem dritten Teil befaßt sich der Autor mit der christlichen Interpretation des auferstandenen Gekreuzigten und im vierten Teil mit der Frage: „Für wen halten wir ihn?".

Beide Theologen bringen eine Fülle von Anmerkungen und bibliographischen Hinweisen. Schillebeeckx fügt noch ein Glossar technischer und fremder Termini und einen Themenkatalog hinzu, den ich leider bei Küng in ähnlicher Weise vermisse.

Die Lektüre beider Werke erfordert Geduld und Konzentration. Während ich bei Küng zunächst geradezu mitgerissen wurde von einem Feuerwerk brillanter Formulierungen und stilistisch geschliffener Passagen, mußte ich mich bei Schillebeeckx am Anfang eher zum Lesen zwingen: ein meist trockener, unpathetischer Stil, ein nüchternes, manchmal fast spröde erscheinendes Abwägen exegetischer Erkenntnisse sowie philosophischer und theologischer Positionen. Erschwerend wirkt auch eine für das Auge wenig einladende graphische Gestaltung des Buches. Aber nach einiger Zeit der Lektüre schlug die Stimmung um: Was bei Küng zunächst fesselte, begann allmählich zu ermüden: häufige Wiederholungen, Pleonasmen in Fülle, zu Tage tretende persönliche Eitelkeiten, die Art der Auseinandersetzung mit anderen Theologen oder mit der römischen Kurie, u. a. m. ließen Unbehagen aufkommen — nicht am Stoff, aber an der Art und Weise der Darbietung.

Küng beginnt sein Buch mit einem Abschreiten des Horizontes, in den hinein das Christentum gestellt ist: die modernen Humanismen und die Weltreligionen. Im zweiten Teil fragt er nach dem Wesen des Christentums, nach dem wirklichen Christus und stellt Christentum und Judentum einander gegenüber (der Rezensent vermißt hier eine Darstellung der jüdischen Religion selbst, wie Küng das bei den Weltreligionen tut; das Judentum wird nur als eine Vorstufe zum Christentum gesehen: 159). Das „Programm" des Christentums präsentiert der dritte, bei weitem ausführlichste Teil: Jesus Christus. Der letzte Teil des Buches sucht die Frage zu beantworten: „In welcher Form soll das christliche Programm heute zur Verwirklichung und Durchführung kommen?"

Anders bei Schillebeeckx: Die Mühe des Aufmerkens wird belohnt durch eine allmählich fast spannend zu verfolgende Strenge der Gedankenführung, die bedächtig abwägend und scharf analysierend die „Geschichte von einem Lebenden" entfaltet. Hier wird nicht angehäuft, sondern tief geschürft, nicht blendend formuliert, sondern gründlich informiert. Das Urteil des Autors tritt zurück — allenfalls stellt er sich als Suchender auf die Seite des suchenden Lesers. Wer die Anfangsschwierigkeiten beim Lesen des Buches überwunden hat, wird es nicht so leicht aus der Hand legen. Er sieht sich nicht — wie in Küngs Buch — einem Theologen gegenübergestellt, der viel (zu viel?) über Jesus weiß und der über Christsein heute belehrt, vielmehr fühlt er sich, von sachkundiger Hand sorgsam geführt, mit dem auferstandenen Gekreuzigten selbst konfrontiert und vor die Frage gestellt: „Aber du, Leser, für wen hältst du mich — Jesus von Nazaret?" (598).

Schillebeeckx wie Küng kennen kein theologisches Tabu. Sie greifen alle brisanten Themen heutiger Jesusforschung und kritischer Exegese auf. Der Unterschied bei beiden liegt im Stil. So geht Küng z. B. die Frage nach den Machttaten Jesu recht forsch an und empfiehlt „gewissen Gläubigen": „Sie mögen die folgenden Seiten

überschlagen und beim nächsten Kapitel weiterfahren" (218). Unter der Überschrift „Was wirklich geschehen ist" — kann eigentlich ein kritischer Theologe wie Küng das so sicher feststellen? — weist Küng darauf hin, daß es sich bei den neutestamentlichen Wundergeschichten um „unbekümmerte volkstümliche Erzählungen (handelt), die glaubendes Staunen hervorrufen sollen" (219). Er sieht in ihnen „Hinweise, nicht Beweise" (227). Schillebeeckx umreißt zunächst den Verstehenshorizont der Machttaten Jesu und nennt „Jesu wunderbare Freiheit, Gutes zu tun" (162) und seinen „Aufruf zum Glauben an und zur Rückkehr zu Gott" (172) als ihren historischen Hintergrund. Wie Küng sieht auch er den historischen Kern in Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen (167).

Sehr viel breiteren Raum als bei Küng nimmt bei Schillebeeckx die Behandlung der Auferstehungsfrage ein, die ich noch exemplarisch herausgreifen möchte. Schillebeeckx beleuchtet sie unter einem doppelten Aspekt: hinsichtlich der Entstehung des Osterglaubens und hinsichtlich seiner (früh-)christlichen Interpretation. Er untersucht die neutestamentlichen Überlieferungen und fragt nach dem historischen Geschehen, „das von den Jüngern als reine Gnade Gottes erfahren wurde und durch das sie zum christologischen Bekenntnis des Auferstandenen oder Kommenden gekommen sind" (338). Schillebeeckx vertritt die Ansicht, daß weder leeres Grab noch auch Erscheinungen des Auferstandenen den Osterglauben begründeten, sondern „die Erfahrung von Vergebung für Feigheit und Kleingläubigkeit", „die aktuelle Vergebungsgnade", in der die Jünger Jesus als den Lebenden erfahren: „ein Toter schenkt keine Vergebung" (364). Dieser subjektiven Seite des Osterglaubens und -geschehens stellt Schillebeeckx an anderer Stelle im Buch die objektive gegenüber: die personale Auferstehung Jesu, ohne die keine Ostererfahrung erneuerten Lebens möglich gewesen wäre (573). Ungelöst bleibt m. E. dabei die Frage, *wie* die Jünger die Erfahrung, daß er lebt und daß er ihnen vergibt, machen konnten. Die von Schillebeeckx eingeführte Topik der „Erleuchtung", der „Lichtvision" (338 f) ist zweifellos ein interessanter Versuch, läßt aber die Frage offen, ob eine solche „Bekehrungsvision" wirklich zwingend den Schluß auf die Auferweckung des in der Vision Geschauten notwendig macht; ob sich also „Auferstehung" nicht doch letztlich nur als Interpretament der Sache Jesu darstellt, die von den Jüngern als weitergehend „gesehen" wird; ob es sich bei der Bekehrungsvision nicht doch nur um ein Wunschdenken handelt, dessen Erfüllung illusionär erfahren wird.

Wichtig und diskussionswürdig erscheint mir auch der Neuansatz einer christologischen Personidentifizierung, der Schillebeeckx die Abba-Erfahrung Jesu zugrundelegt. Auch das Bemühen, strukturale und sprachanalytische Elemente in die christologische Reflexion einzubringen, sollte aufgenommen und weitergeführt werden. Schillebeeckx ist ehrlich genug zuzugestehen, daß schon der Mensch Jesus unlösbare Rätsel aufgibt — wie jede menschliche Person im letzten ein Geheimnis bleibt. Erst recht bleibt es ein „theoretisch weiterhin nicht mehr ergründbares Mysterium, ... wie der Mensch Jesus zugleich für uns die Gestalt einer durch überwältigende Immanenz unsere Zukunft zu transzendierenden, anwesenden göttlichen ‚Person', des Sohnes, sein kann und darf" (594).

Wer exegetisch und theologisch informiert werden will — nicht nur über die Ergebnisse, sondern auch über den Weg dahin — und wer sich dann weitgehend ein selbständiges Urteil bilden möchte, dem wird die Lektüre von Schillebeeckx größeren Gewinn bringen. Wer die spritzige Formulierung liebt und gleichzeitig auch nach schlagenden Argumenten und stechenden Formulierungen für die Alltagsdiskussion in der Schule oder im engeren Kreis sucht, dem wird Küng mehr zu geben haben.

Beiden Autoren geht es darum, Jesus von Nazaret als einen auch heute noch gültigen Maßstab menschlicher Lebensgestaltung und als möglichen Orientierungspunkt inmitten einer weltweit zu beklagenden Orientierungslosigkeit aufzuzeigen. Schillebeeckx möchte das Fascinosum und Tremendum, das in der Gestalt Jesu

aufscheinende „Heilige" herausarbeiten; er überläßt es dem Leser, daraus die Konsequenz für sein Leben und für seine Lebensgestaltung zu ziehen. Küng zeigt von Jesus her auch einen Weg zum Christsein heute auf. Schillebeeckx erhofft sich mit seinem Buch die „Wiederaufnahme des erzählenden Glaubens mit praktisch-kritischem Effekt" (598); Küng fragt „mitten im epochalen Umbruch kirchlicher Lehre, Moral und Disziplin nach dem Bleibenden: ... Kein anderes Evangelium, doch dasselbe alte Evangelium für heute neu entdeckt" (14).

Einen etwas anderen Weg beschreitet W. Kasper mit seinem Jesusbuch, das er als Frucht eines zehnjährigen Nachdenkens und Forschens über Person und Werk Jesu Christi vorlegt. Sein Anliegen ist eine „die Diskussion kritisch sichtende und solide zusammenfassende Behandlung der zentralen Themen der Theologie" (9).
Auch Kasper setzt „Geschichte und Geschick Jesu Christi" in die Mitte seiner Ausführungen. Aber hier und besonders dann im 3. Teil („Das Geheimnis Jesu Christi") geht er den mühsamen Weg durch die Instanzen: Er zeichnet in oft recht anstrengend zu verfolgender Kleinarbeit Wege und Irrwege der Christologie nach. Dazu ist er aufgrund seines geschichtsphilosophischen und -theologischen Ansatzes sogar fast genötigt.
Nach Kasper ist die Geschichte gekennzeichnet von einer „gegenseitigen Verschränkung von Faktizität und Transzendenz, Freiheit und Notwendigkeit, Wirklichkeit und Möglichkeit, Macht und Ohnmacht, Größe und Elend des Menschen" (64). In dieser Dialektik erfährt sich der Mensch als offene Frage, als ein Geheimnis, das selbst an ein undurchdringliches Geheimnis grenzt. Diese konstitutive Nichteinholbarkeit menschlichen Daseins in der Geschichte gibt den Hintergrund ab, um aufzuzeigen, daß mit der Gestalt Jesu — insbesondere in Kreuz und Auferweckung — sich etwas ereignet hat, das dieses dialektische Verhältnis antizipatorisch aufhebt. Die Auferweckung Jesu zeigt als eschatologische Machttat Gottes an, „daß in der Geschichte der neue Äon angebrochen ist" (172).
Von diesem Ansatz her versucht Kasper auch, die Christologie neu zu durchdenken. So sieht eine konkret-geschichtliche Interpretation der Gottessohnschaft in ihr „die Zusammenfassung und die überbietende Erfüllung der Geschichte" (229); das Bekenntnis dazu bringt zum Ausdruck, „daß Gott sich in der Geschichte Jesu endgültig und rückhaltlos selbst ausgesagt und mitgeteilt hat" (199). Die Wirklichkeit der leibhaften Existenz Jesu, eine ebenso unbestrittene wie bis in die Gegenwart hinein immer wieder unterdrückte Tatsache (234), qualifiziert den Daseinsraum jedes Menschen neu: „Durch die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus ist die Unheilssituation, in der alle Menschen befangen sind und von der sie zuerst bestimmt sind, verändert. Sie ist an einer Stelle durchbrochen, und dieser Neuanfang bestimmt nunmehr die Situation aller Menschen neu. Erlösung kann daher als Befreiung verstanden werden" (242). Wenn der traditionelle abstrakte Personbegriff neugefaßt und die Person „horizontal" in ihrer konstitutiven Relationalität zu sich selbst, zur Mitwelt und zur Umwelt und „vertikal" in ihrer grenzenlosen Offenheit „über alles Begrenzte hinaus in das unendliche Geheimnis Gottes hinein" (291) gesehen wird, dann ist Jesus Christus als der Gott-Mensch die Vollendung und Erfüllung der Person schlechthin (293).
Für einen philosophisch und theologisch geschulten Leser sind Kaspers Ausführungen vor allem deswegen faszinierend, weil er nicht wie Küng und auch mehr oder weniger wie Schillebeeckx einen kühnen Bogen schlägt vom historischen Jesus zu der Frage seiner Bedeutung und Interpretation für die Gegenwart, sondern weil er knapp und präzise die Anstrengungen zweier Jahrtausende christologischer Reflexion in ihrem Vermögen und Unvermögen nachzeichnet, weil er sich bemüht, schwierige dogmengeschichtliche Probleme darzustellen und einer Kritik zu unterziehen (vgl. die Ausführungen über Chalkedon, 279—283).
Kasper sucht mit seinem Buch weniger

auf eine existentiell-engagierte Fragestellung — welche Bedeutung hat Jesus für mich, für die Gesellschaft heute? — zu antworten, vielmehr geht er der Frage nach: Was bedeutet Jesus für die Geschichte insgesamt, für die Geschichte, die ja eine Geschichte des Menschen ist — oder besser: eine Geschichte Gottes mit den Menschen? Wer die Mühe dieses Weges nicht scheut, wird durch Kaspers Buch eine wertvolle Vertiefung und Untermauerung dessen finden, was er möglicherweise durch die Lektüre von Küng oder Schillebeeckx mehr existentiell, unter Absehung des historischen Weges, gewonnen hat.

Norbert Scholl, Wilhelmsfeld

Gut beraten

Siegfried Keil (Hg.) Familien- und Lebensberatung, Ein Handbuch, Kreuz-Verlag, Stuttgart—Berlin 1975, 582 Seiten.

Auf fast 600 Seiten bietet dieses Lexikon Informationen zu 10 Themengruppen, die mit den betreffenden Stichworten auf dem vorderen und hinteren Vorsatzpapier zu finden sind. Die einzelnen Artikel sind ziemlich umfangreich. Deshalb fehlen wichtige Stichworte, z. B. Paarberatung. Diesem Mangel hilft ein ausführliches Namen- und Sachregister ab, das z. B. angibt, daß Paarberatung unter sieben verschiedenen Stichworten behandelt wird. Der Titel des Buches ist insofern etwas irreführend als der Inhalt über die Familien- und Lebensberatung weit hinausgeht und von der Altenberatung über die Obdachlosenberatung bis zur Verbraucherberatung alles einbezieht, was den Titel „Beratung" verdient. Da ungefähr 150 verschiedene Fachleute an diesem Handbuch mitgearbeitet haben, ist die Qualität der einzelnen Artikel verschieden. Ein großer Teil ist aber von Personen verfaßt, die mit der Beratung durch ihre Arbeit verbunden sind, was im Stil wohltuend spürbar wird. Hier kann der Berater sein Wissen auffrischen, z. B. unter dem Stichwort „Abwehrmechanismen" (9 Spalten). Beratung wird hier nicht als „Ratschläge-Geben" verstanden, sondern als Hilfe für den Menschen, der sich in einer Unsicherheit befindet, wobei ihm das Finden seiner eigenen Entscheidungen in Freiheit ermöglicht werden soll.

Da heute immer noch viele Mißverständnisse der Beratungstätigkeit in unserer Gesellschaft vorhanden sind, kann dieses Lexikon aufklärend wirken. Es werden klare Informationen gegeben, sodaß der Leser nach der Lektüre des betreffenden Artikels eine Vorstellung davon hat, was Eheberatung ist, oder Verhaltenstherapie, klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, Erziehungsberatung, Sexualberatung usw. Eine Methode wie die Transaktionsanalyse fehlt allerdings ganz. Auch in Sachfragen findet der Leser übersichtliche und verständliche Orientierung, z. B. über die „Ehephasen", über „Treue", über „Eifersucht", über „Empfängnisregelung". Dieser Artikel (26 Spalten) gliedert sich in die Teile: evangelisch-theologisch, katholisch-theologisch, medizinisch, psychosoziale Aspekte. Eine solche differenzierte Darstellung ist allerdings nicht überall gelungen. Zum Beispiel sind unter dem Stichwort „Sexualerziehung" die Aussagen eher einseitig. Sosehr der soziologische Gesichtspunkt wichtig ist, es sollten die Informationen, die über Sexualerziehung in Familie und Schule aus der Sicht des Psychologen, Pädagogen und Theologen gegeben werden können, nicht fehlen. — Daß ein solches Werk den kritischen Leser verlangt, ist eigentlich selbstverständlich. Beispiel: Masturbation. Daß die Sexualpädagogik das Kind oder den Jugendlichen zur Masturbation ermutigen soll, daß der Masturbierende die Chance hat, „etwas von der Unerschöpflichkeit seiner Sexualität zu erleben", wird man nicht ohne weiteres akzeptieren müssen. Hier landet der Autor in jenem Straßengraben, der gegenüber dem sexualfeindlichen liegt.

Ein bedeutender Mangel des wertvollen Buches ergibt sich für den Leser, der nicht in der BRD wohnt, daraus, daß fast nur auf die Situation in diesem Staat Rücksicht genommen wird. Das zeigt sich besonders deutlich in den juristischen Informationen, die einen beträchtlichen Umfang haben, aber auch sonst, z. B. bei der Frage, wo es humangenetische Beratung gibt, welche Berufsverbände und Ausbildungsmöglichkeiten bestehen, wie soziale Dienste or-

ganisiert sind usw. Das Handbuch ist aber trotzdem eine wahre Fundgrube für Berater, Sozialarbeiter, Seelsorger und alle, die über das, was man heute unter Beratung versteht, informiert sein sollen bzw. öfter in die Lage kommen, solche Informationen vermitteln zu müssen.

Bernhard Liss, Linz

Mitarbeiter dieses Heftes

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

Manfred Josuttis ist Professor für Praktische Theologie an der evangelischen Fakultät der Universität Göttingen.

Alois Müller ist Professor für Dogmatik und Sakramentenpastoral an der Theologischen Fakultät Luzern.

Paul Wehrle ist wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Religionspädagogik und Kerygmatik im Fachbereich Katholische Theologie der Universität München.

Cornelius Mayer ist Privatdozent für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Würzburg und arbeitet zur Zeit an der Vorbereitung eines internationalen Augustinus-Lexikons.

Ludwig Bertsch ist Professor für Pastoraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Jesuiten in Frankfurt/M. und Vorsitzender der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen.

Josef Müller ist Professor für Religionspädagogik und Kerygmatik an der Universität Wien.

Martin Thurner ist Pfarrer in Baldham.

Paul Weß ist Pfarrer in Wien-Machstraße und Autor mehrerer theologischer und pastoraler Werke.

Teodoro Helmut Rohner ist ein aus Deutschland stammender Missionspfarrer in Maranhão (im Nordosten Brasiliens).

Josef Dreißen war Professor für Katechetik am Priesterseminar in Aachen und ist jetzt freigestellt für pastoraltheologische Aufgaben. Er hat u. a. das Buch „Liturgische Katechese" verfaßt.

Büchereinlauf

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

Balkenohl Manfred, Der Antitheismus Nietzsches. Fragen und Suchen nach Gott. Eine sozialanthropologische Untersuchung, Verlag Ferdinand Schöningh, München — Paderborn — Wien 1976

Beirat der Konferenz der deutschprachigen Pastoraltheologen, Pastoraltheologische Informationen. Sakramente in veränderter Kirche und Gesellschaft — Aufgabe der Praktischen Theologie nach Erneuerung der sakramentalen Riten, Frankfurt 1976

Berning Ewald, Kirche und Planung. Die Frage nach der theologischen Relevanz von Theorie und Praxis außerkirchlicher Planung, Herbert Lang, Bern — Peter Lang, Frankfurt/M. — München 1976

Blasig Winfried (Hrsg.), Sonntag für Kinder. Kindergottesdienste für jeden Sonn- und Feiertag im Kirchenjahr, Heft 6, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1976

Bloching Karl-Heinz, Texte über Gott. Anregungen zum Nachdenken. Topos-Taschenbücher, Band 46, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1976

Caritas der Gemeinde — Arbeitshilfen. 4. Serie — Frühjahr 1976, mit Inhaltsverzeichnis der 1. bis 5. Serie, hrsg. von den Caritas-Konferenzen Deutschlands, den Vinzenzkonferenzen Deutschlands und dem Referat Caritas und Pastoral im Deutschen Caritasverband, Freiburg 1976

Carsten Catarina, Psychisch krank. Bericht einer Journalistin aus einer offenen Nervenklinik, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1976

Frankemölle Hubert, Jesus von Nazareth. Anspruch und Deutungen. Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung, Band 4, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1976

Goetschi René, Der Mensch und seine Schuld. Das Schuldverständnis der Psychotheraphie in seiner Bedeutung für Theologie und Seelsorge, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1976

Goldmann Christoph — Kaiser Heidi, So schön ist unsere Welt — Was machen wir aus ihr? Reihe: Relief: Religion — Entdeckungen und Fragen. Heft 2. Für die Primarstufe, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln — Verlag Ernst Kaufmann, Lahr — Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976

Heine Susanne, Leibhafter Glaube. Ein Beitrag zum Verständnis der theologischen Konzeption des Paulus, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1976

Herder Verlag (Hrsg. und Verleger), 175 Jahre Verlag Herder. Kleines Alphabet einer Verlagsarbeit, Freiburg 1976

Mayer Frederick, Einladung zur Tat. Ein Kreativkonzept für die religiöse Erziehung, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1976

Pastoralplanungskommission Wil (Hrsg.) in Zusammenarbeit mit dem SPI, Pastoralplanung Wil. Vorschläge zu Planung und Organisation der Seelsorge, des personellen, räumlichen und finanziellen Bedarfs in der katholischen Pfarrei Wil, Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut 1976

Pfammatter Josef — Furger Franz (Hrsg. im Auftrag von der Theol. Hochschule Chur und der Theol. Fakultät Luzern), Theologische Berichte V, Glaube und Geschichte, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1976.

Propst Manfred — Plock Heinrich — Richter Klemens (Hrsg.), Katechumenat heute. Werkbuch zur Eingliederung von Kindern und Erwachsenen in die Kirche, Benziger Verlag, Einsiedeln — Zürich — Verlag Herder, Freiburg — Wien 1976

Resch Andreas (Hrsg.), Imago Mundi. Mystik. Schriftenreihe für Ausbau und Vertiefung des christlichen Welt- und Menschenbildes, Band V, Resch Verlag, Innsbruck 1975

Sauer Ralph (Hrsg.), Mit Kindern Eucharistie feiern. Pastoralliturgische Anregungen, Verlag J. Pfeiffer, München — Verlag Styria — Graz — Wien — Köln 1976

Schinner Hans, Breitensee — Vom Dorf zur Großstadtpfarre, Wiener Dom-Verlag, Wien 1976

Schulz Heinz Manfred, Gemeinde als lebendige Katechese. Kinder und Erwachsene auf dem Weg zum Glauben. Vorschulalter, Kommunion, Beichte, Firmung, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1976

Vobbe Gerhard, Jesus Christus. Erfindung oder Wirklichkeit? Verlag Ferdinand Schöningh, München — Paderborn — Wien 1976

Wiederkehr Dietrich, Glaube innerorts. Predigten und Meditationen, Imba Impulse, Imba Verlag, Freiburg 1976

Zulehner Paul Michael, Heirat — Geburt — Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1976

Leitartikel

Helmut Erharter

„Es muß feste Bräuche geben"

Auf seiner kurzen Erdenwanderung durch die Wüste begegnet der kleine Prinz auch einem Fuchs, der ihn bittet, sein Freund zu werden, ihn zu „zähmen". Als der kleine Prinz am nächsten Morgen zum Fuchs zurückkehrt, sagt dieser zu ihm: „Es wäre besser gewesen, du wärest zur selben Stunde wiedergekommen. Wenn du zum Beispiel um vier Uhr nachmittags kommst, kann ich um drei Uhr anfangen, glücklich zu sein. Je mehr die Zeit vergeht, um so glücklicher werde ich mich fühlen. Um vier Uhr werde ich mich schon aufregen und beunruhigen; ich werde erfahren, wie teuer das Glück ist. Wenn du aber irgendwann kommst, kann ich nie wissen, wann mein Herz da sein soll ... Es muß feste Bräuche geben" [1].

Die Anthropologie bestätigt und ergänzt, was der Dichter in seiner Parabel schildert. Manfred Josuttis spricht zwar nicht vom Brauch, sondern vom Ritual, von der Zeremonie; aber es geht um das gleiche Anliegen: „Das Ritual ... ist Voraussetzung und Form menschlicher Kommunikation. ... Im Begrüßungs- und Verabschiedungszeremoniell auf einer Party sind die Beteiligten auf der Suche nach Identitätsgewinn durch wechselseitige Bestätigung. Immer geht es also um die Erfahrung von Frieden, Versöhnung, Geborgenheit, Heil. ... In sakramentaler Kommunikation werden elementare menschliche Lebenserfahrungen verarbeitet" [2].

Erwartung und Freude

Uns allen ist es selbstverständlich, daß man etwas haben muß, worauf man sich freuen kann. Der Pensionist erwartet zu einer bestimmten Zeit seinen Partner beim Schach oder Kartenspiel. Sein Leben ist nicht nur durch das Spiel, sondern auch durch diese Erwartung reicher als das eines Menschen ohne solche Erwartungen und Kontakte. Die alte Frau, der durch einen Unfall aus dem Berufsleben gerissene Kranke, ein einsamer Mensch, der endlich Kontakt gefunden hat, der Liebende — sie alle leben zu einem guten Teil ihr Leben auf Erwartungen hin, etwa auf den erwarteten Besuch, Brief oder Anruf hin. Für viele Kinder ist das Zu-Bett-Gehen ein Zeremoniell, zu dem nicht nur das Waschen und Abendgebet, Stoffpuppe oder Teddybär gehören, sondern auch der

1 Aus *A. de Saint-Exupéry*, Der Kleine Prinz (1943), Kap. XXI.
2 *M. Josuttis*, Vorläufige Erwägungen zu einer praktisch-theologischen Theorie der Sakramente, in: Diakonia 7 (1976) Heft 5, 294—305, hier S. 300.

Besuch der Mutter und des Vaters („Dati, schläfst Du noch bei mir?") am Bett jedes einzelnen. Noch die Heranwachsenden erfahren darin Geborgenheit, „Versöhnung" oder einfach, daß der Tag zum guten Ende gekommen ist. An bestimmte Feste, Geburtstagsfeiern u. ä. knüpft man häufig gerade deshalb eine große Erwartung, weil (und wenn) man weiß, was einen ungefähr erwartet und worauf man sich freuen kann.

Wechselspiel von Spontaneität und festen Bräuchen

Feste Bräuche haben ihren Anfang vielfach in einer spontanen Geste, in einem geglückten Gestaltungselement einer Feier, in einem Zeichen zur rechten Zeit (das Geschenk zum Geburtstag, der Glückwunsch zum Abschluß einer Prüfung oder zur Geburt eines Kindes, die Blumen bei einem Besuch, die Grußkarte aus dem Urlaub usw.). Solche Spontaneität ist Voraussetzung für geglückte Kommunikation. Fehlen die spontanen Äußerungen, Gesten, Gestaltungselemente ganz, können die Bräuche und Riten entleert, schal, zur bloßen Etikette werden.

Man kann aber nicht sein ganzes Leben aus der Spontaneität heraus leben, in allen schönen und schweren Lebenssituationen alles ganz neu erfinden. Im Fest wie in der Trauer braucht der Mensch im allgemeinen die Stütze fester Bräuche und Zeremonien, die ihm helfen, seine Freude in einer Feier zum Ausdruck zu bringen oder mit seinem Schmerz fertigzuwerden [3]. Aber auch spontane Zeichen müssen verstanden werden. Je mehr Menschen z. B. miteinander feiern, umso wichtiger wird es, daß dies in solchen Riten und Zeremonien, mit Liedern, Spielen und Tänzen, in alter und neuer Form geschieht, die möglichst allen bekannt und vertraut sind. Schon deshalb verbieten sich meist allzu rasche und weitgehende Änderungen. Fallen solche Zeichen aus, dann wird nicht nur die Feier ärmer und das Miteinander-Feiern schwieriger, sondern den Menschen wird eine erwartete Freude oder Ausdrucksmöglichkeit genommen.

Auch ein kirchliches und pastorales Problem ...

All dies gilt auch für die Kirche, für das Leben der Gemeinde, für unsere Pastoral. Auch in der Kirche müssen die Menschen im wesentlichen wissen, was sie erwartet, wenn sie die Messe oder ein Begräbnis, eine Hochzeit oder ein anderes Fest mitfeiern oder einen anderen Gottesdienst besuchen. Bei allen Neuerungen und Änderungen und bei aller spontanen Gestaltung müssen doch genügend bekannte und vertraute Elemente, Riten, Bräuche bleiben, damit eine Mitfeier möglich ist.

Wohl lassen sich durch eine entsprechende Einführung in die verschiedenen Neuerungen die Bereitschaft und

[3] Vgl. dazu ebd. 298 ff.

Fähigkeit erreichen, auch neue Formen zu verstehen, mitzugestalten und mitzufeiern. Dies wird insbesondere dort leicht geschehen können, wo bisherige Formen und Bräuche entleert, unverstanden, für das Leben, den Glauben, die Erwartungen unbedeutend geworden sind. Wohl deshalb wurde z. B. die Liturgiereform des II. Vatikanums, insbesondere aber die Volkssprache weithin so positiv aufgenommen.

... in der Gesamtkirche ...

Daß es hier echte pastorale Probleme gibt, die von den Kirchenleitungen, von den Seelsorgern und Theologen bedacht werden sollten, ist nicht nur aus lautstarken Konflikten, sondern auch aus enttäuschten Äußerungen einzelner herauszuhören: Vier Jahrhunderte lang wurde die nachtridentinische lateinische Messe kaum verändert. Viele Menschen haben ihr Leben lang ihren persönlichen Glauben, ihr Beten, ihren Gottesdienst in dieser Form zum Ausdruck gebracht. Sie wußten sich eins mit dem Geist Jesu Christi und mit seiner Kirche. Solche Bräuche, Riten, Formen können manchen Menschen nicht genommen werden, ohne daß damit ihr persönliches, geschichtlich so gewachsenes religiöses Leben vielleicht schwer erschüttert wird.

... wie in den einzelnen Gemeinden

Aber das Problem gibt es nicht nur im Verhältnis zu den ausgesprochenen Traditionalisten, sondern es stellt sich in jeder Gemeinde. Während nämlich jene Gläubigen, die regelmäßig am kirchlichen Leben teilnehmen, klug angesetzte Neuerungen und eine immer größere Vielfalt akzeptieren, ja begrüßen, werden jene Menschen, die seltener oder nur an den hohen Feiertagen, anläßlich einer Hochzeit, Taufe, Erstkommunion usw. zum Gottesdienst kommen, unter Umständen gleich mit einer ganzen Menge von Neuerungen überschüttet, während vieles von dem, was sie eigentlich erwartet haben, fehlt oder verändert ist.

Sicher kann und darf die bestehende Spannung in den unterschiedlichen Erwartungen nicht einfach zugunsten derer aufgehoben werden, die nur selten in die Kirche kommen. Und sicher kann keinem Gläubigen erspart werden, daß manche Krusten abgekratzt werden müssen, damit eine Begegnung mit der Botschaft des Evangeliums und ein tieferer Zugang zum Mysterium des jeweiligen Festes möglich wird. Wir wollen hier nur auf das pastorale Anliegen aufmerksam machen, daß auch viele „fernstehende" Christen bestimmte Erwartungen an die kirchliche Feier mitbringen, daß manche in diesen Zeremonien tatsächlich Gottesdienst mitfeiern und nicht nur einen äußerlichen Aufputz des Festes erleben wollen. Bei der

Gestaltung solcher Gottesdienste sollten daher stärker als sonst die Erwartungen dieser Gruppen berücksichtigt werden, damit solche Feste und Feiern die Mitfeier aller ermöglichen und zur Einladung für Fernstehende in die Gemeinde werden.

Übrigens dürfte auch der durchschnittliche Besucher des Sonntagsgottesdienstes nicht regelmäßig überrascht werden wollen, sondern wünschen, daß auch das Neue sich in festen Bräuchen niederschlägt, in denen man gemeinsam seinen Glauben feiern kann.

Notwendige Weiterentwicklung

Insofern diese Vorstellungen und Erwartungen tatsächlich vorhanden sind, kann man von einem gewissen Abschluß der Liturgiereform sprechen. Man darf aber dabei auf keinen Fall übersehen, daß die Kirche, die Theologie, die Gemeinden, das Glaubensbewußtsein der einzelnen, die gesamte Gesellschaft weiterhin in einer starken Entwicklung stehen und daß sehr rasch das Alte wie das noch so gute Neue entleert und erstarrt sein könnte, wenn es die Entwicklung nicht mitmachen dürfte. Auch in früheren Zeiten haben sich ja Bräuche weiterentwikkelt und sind neue Bräuche rasch zur Tradition, zum guten Brauch des Volkes geworden (Christbaum und Adventkranz, Rosenkranz und Kreuzweg, „Engel des Herrn" und Weihnachtskrippe u. a.). Diese „Andachten" usw. haben zwar nur in geringem Ausmaß Eingang in die „offizielle" Liturgie gefunden; sie waren aber tatsächlich ein bedeutsamer Teil im gesamten „Gottesdienst des Volkes Gottes" (Jungmann).

Deshalb sollten die Kirchenleitungen von vornherein keine zu starren Normen und Grenzen aufstellen, die dann, wie in den vergangenen 50 Jahren, immer wieder überschritten werden müßten, um eine lebendige Weiterentwicklung zu ermöglichen. Pastorale Klugheit, die weiß, was und wieviel an Neuem den Gemeinden jeweils zuzumuten ist, die gegenseitig Verständnis und Ausgleich bei unterschiedlichsten Erwartungen unter den Gruppen der Gemeinde sucht und findet[4], läßt sich nicht verordnen, sondern bedarf entsprechender Befähigung der im pastoralen oder religionspädagogischen Dienst stehenden Priester und Laien.

Wenn man alle diese Aspekte zusammenfaßt, bleiben also

[4] In Städten könnte allerdings die unterschiedliche Akzentuierung der Gestaltung von Liturgie und gemeindlichem Leben noch erheblich weitergehen, als dies bisher der Fall ist, da die einzelnen Gläubigen ja leichter die Möglichkeit haben, zwischen mehreren Pfarreien auszuwählen. Allerdings sollte das Kirchenrecht diese Wahlmöglichkeit bezüglich der eigenen Gemeinde auch ausdrücklich gewähren, unbeschadet des berechtigten Prinzips, daß zunächst ein Pfarrer für die in seiner Pfarre lebenden Gläubigen zuständig ist und ihnen die kirchlichen Dienste anzubieten hat.

m. E. für eine lebendige Gemeinde und eine kluge Gemeindeleitung (nicht nur für den Pfarrer, sondern auch für den gesamten Pfarrgemeinderat, für die Ausschüsse und Gruppen) folgende Aufgaben: Sie sollen sich gemeinsam darum bemühen, daß die heutigen Möglichkeiten liturgischer und festlicher Gestaltung auf die jeweilige Situation der Gemeinde, auf die Erwartungen der verschiedenen Gruppen und der einzelnen Christen hin abgestimmt werden (ein bleibender Aspekt des Johanneischen Aggiornamento); daß die Menschen in den festen Bräuchen die notwendige Geborgenheit, Sicherheit, Ausdrucksmöglichkeit ihres Glaubens und Lebens finden (was einer Vertiefung des Verständnisses für die vorhandenen „festen Bräuche" und einer Förderung ihrer Fähigkeit, Liturgie und Feste zu feiern, bedarf); und daß schließlich mit der Entwicklung der Gemeinden, ihres Glaubensbewußtseins und ihres Selbstverständnisses auch die Formen, Bräuche, Riten usw. weiterentwickelt, von Sinnlos-Gewordenem befreit und durch Neues angereichert werden, damit gläubiges Beten, lebendiger Gottesdienst und die Bereitschaft, sich aus der Botschaft Jesu Christi heraus zu engagieren, möglich werden. Dann werden uns Glaubenserfahrung, religiöse Erfahrung, Gotteserfahrung vielleicht etwas weniger zum Problem, sondern zur stets neuen Einladung und Aufgabe.

Artikel

Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld

Gotteserfahrung als ursprüngliche Erfahrung

*In unserer Zeitschrift gab es schon einmal einen Schwerpunkt „Zur religiösen Erfahrung" *. Da aber die Frage nach der Möglichkeit und den Weisen der Gotteserfahrung immer wieder gestellt wird oder hinter anderen Fragen steht — bisweilen eingeengt auf das Gegenüber von erneuerter Liturgie (die der religiösen Erfahrung eher hinderlich sei) und den verschiedenen Formen des meditativen und charismatischen Betens —, bringen wir einige weitere Beiträge zur Besinnung auf das, was mit*

* Diakonia 5 (1974) Heft 3, mit folgenden Beiträgen: *A. Müller*, Moderne Theologie und religiöse Erfahrung; *M. Kassel*, Selbsterfahrung als Eröffnung von Gotteserfahrung; *J. Kremer*, Begeisterung und Besonnenheit. Zur heutigen Berufung auf Pfingsten, Geisterfahrung und Charisma; *O. H. Pesch*, Gebet und religiöse Erfahrung; *A. Ganoczy*, Zum Hunger nach Gotteserfahrung; *I. Baumer*, Wallfahrten und religiöse Erfahrung.

Gotteserfahrung, religiöser Erfahrung u. ä. gemeint ist, was ihr dienen oder hinderlich sein kann.
Der folgende religions-philosophische Beitrag will zeigen, worin die neuzeitliche Kluft zwischen Erfahrung und Erkenntnis besteht, weshalb die ursprünglichen Erfahrungen weithin verschüttet und schwer zugänglich sind, wie wir uns für solche ursprüngliche Möglichkeiten der Erfahrung bereit halten, sie besser verstehen lernen und so auch für Gotteserfahrungen offener sein können. *red*

Ein unheilvoller Riß

Der Riß zwischen Theorie und Erfahrung, das Auseinanderfallen von Forschung (Lehre) und Leben, von theoretischer und praktizierender Vernunft kann als Symptom der Psychopathologie unserer europäisierten Welt gelten. Was hier bedenklich stimmt, ist, daß diese Art von „Schizophrenie" auch weiterhin kirchliches Leben mitbestimmt in der Spannung zwischen festzuhaltenden Glaubensvorstellungen einerseits und Verhaltenstendenzen auf Grund säkularer Erfahrung andrerseits sowie im Dualismus zwischen wissenschaftlicher (systematischer) Theologie und Spiritualität — in der lateinischen Christenheit vielleicht seit dem Spätmittelalter datierbar [1]. Der unheilvolle Riß quält die um die Verkündigung Bemühten, aber umgekehrt auch diejenigen, die nach vielen hunderten, ja oft weit über tausend Stunden der Glaubensunterweisung in Religionsunterricht und Predigt den „Glauben" mehr oder weniger aufgegeben haben und trotzdem noch an ihrer Kirchenzugehörigkeit festhalten [2]. Dazu kommt noch die Verunsicherung aus dem durch kritisches Mißtrauen genährten Verdacht, atheistische Religionskritik könne doch recht behalten, wenn sie sagt, heute sichern religiöse Vorstellungen keinerlei vernünftige Praxis, sie seien sogar untauglich geworden, infantile Wünsche wie bisher zu erfüllen und der Überhöhung, Verklärung und Verteidigung selbstbezogener Interessen der Praxis zu dienen; sie verschleiern nur ihr Unwesen als Rechtfertigungsideologie, die den einzelnen durch Teilnahme an ei-

1 Vgl. dazu *H. Urs von Balthasar*, Theologie und Heiligkeit, in: Verbum Caro — Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960, 195—225; dagegen hat nach *V. Lossky* die ostkirchliche Theologie „niemals scharf zwischen Mystik und Theologie, zwischen persönlicher Erfahrung der göttlichen Mysterien und dem von der Kirche verkündeten Dogma unterschieden" (Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, Graz 1961, 12).

2 *A. Görres* hat in seiner „Pathologie des katholischen Christentums" (Handbuch der Pastoraltheologie II/1, Freiburg 1966, 283 ff) schon darauf aufmerksam gemacht, wie sich die zwiespältige Situation im Kind gerade durch schulischen Religionsunterricht fortsetzen kann. Es bleibt identifiziert „mit der abweisenden Gleichgültigkeit seiner Eltern, damit wird aber der Religionsunterricht zu einem langwierigen Training in der Fähigkeit, alles Religiöse abgleiten zu lassen und sich dagegen zu immunisieren".

nem kollektiven Wahn entlasten und gegen den Stoß der Wirklichkeitserfahrung immun halten soll. Diese Kritik kann freilich oft erfolgreich gegen in ihr enthaltene und verkappte Ideologieangebote rückangewendet werden, doch ist dies kaum fruchtbar, wenn damit die entlastende Verleugnung der Situation fortgesetzt wird. Wo die theologische und pastorelle Not aufgebrochen ist, scheinen sich heute Wege anzudeuten, welche die aufgerissene Wunde zu schließen helfen: parareligiöse Übungen zur Sensibilisierung, Sammlungsübungen des Yoga, überhaupt Versuche, auf die Quelle aller Religionen einzugehen, die uns aufgeht, wenn wir uns immer wieder erneut sammeln und an das zurückbinden, was in gewissen Grund- und Ursprungserfahrungen uns aufgeht.

Die folgenden Überlegungen suchen in diesem Zusammenhang der Besinnung auf den Ursprungsboden der Religion in unserer Erfahrung nachzuhelfen. Zu thematisieren bleibt die Eröffnung des Verhältnisses des Menschen zu etwas, das ihn unbedingt angeht, wovon für ihn einfach alles abhängt, woran alles liegt, nennen wir es zögernd „Gott". Insofern es hier um Erfahrung geht, die unseren christlichen Glauben ebenso vorbereitet wie begründet, nämlich um die von Gott eröffnete Erfahrung Gottes selber, ist eine methodische Bescheidung angebracht: die Überlegungen möchten als religionsphilosophische, nicht explizit als offenbarungstheologische und auch nicht als einzelwissenschaftliche verstanden werden. Sie führen die schon vielfach aufgegriffene Frage [3] insofern weiter, als sie auf den Sinn des ursprünglich mit Erfahrung Gemeinten eingehen, der in Frage kommt, wenn Gottes Dasein sich selbst zur Erfahrung geben soll.

1. Was mit Erfahrung ursprünglich gemeint ist

Erfahren meint nach der Auskunft der Etymologie soviel wie ein Land durchfahren, durchwandern und in ihm bewandert sein, d. h. es kennen lernen. Erfahren meint einen Weg gehen, um etwas zu erreichen; und was wir im Gang auf dem Weg erreichen, das trifft und wider-fährt uns so, daß es uns selbst verändert und verwandelt, insofern wir dem Erreichten Raum zu geben vermögen und uns in das Erreichte fügen. Weil wir unser ganzes Leben

[3] Aus der hier verarbeiteten Literatur seien nur einige Titel ausgewählt, die ein Weiterdenken fördern können: *R. Guardini*, Die Sinne und die religiöse Erkenntnis, Würzburg ²1958; *W. Kasper*, Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute, in: Geist und Leben 39 (1966) 329—347; *E. Kunz*, Christentum ohne Gott? Frankfurt a. M. 1971; *R. D. Laing*, Phänomenologie der Erfahrung, Frankfurt a. M. 1969; *M. Müller*, Erfahrung und Geschichte: Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendentale Erfahrung, Freiburg—München 1971; *G. Muschalek*, Gott als Gott erfahren: Glaube und Theologie in säkularem Denken, Frankfurt a. M. 1974; *K. Rahner*, Gotteserfahrung heute, in: Schriften zur Theologie IX, 161—176; *ders.*, Selbsterfahrung und Gotteserfahrung: *ebd. X*, 133—144; *B. Welte*, Der Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion, in: Auf der Spur des Ewigen, Freiburg i. B. 1965, 315—336; *ders.*, Erfahrung und Geschichte, in: Zeit und Geheimnis, Freiburg i. B. 1975, 28—40; *K. Riesenhuber*, Existenzerfahrung und Religion, Mainz 1968; *E. Spranger*, Lebenserfahrung, Tübingen 1945; *J. Track*: Erfahrung Gottes: Versuch einer Annäherung, in: Kerygma und Dogma 22 (1976) 1—21; *F. Wiplinger*, Der personal verstandene Tod: Todeserfahrung als Selbsterfahrung, Freiburg—München 1970.

lang unterwegs sind, in statu viatoris, und zwar unterwegs zum Grund und Ganzen des Daseins, machen wir in einem neuen, lebensgeschichtlichen Sinn unterwegs die Erfahrung mit diesem Ganzen und seinem Grund.

Erfahrung als Lebenserfahrung

Wenn wir nun fragen, was eigentlich mit Erfahrung gemeint ist, so besagt Erfahrung unsere Lebenserfahrung im weitesten Sinne des Wortes; in ihr haben wir es zu tun mit der Erfahrung des Daseinsganzen. Diese führt uns über die Erfahrung von verschiedenen Erfahrungsbereichen sowie über bestimmte Erfahrungsweisen hinaus zum geschehenden Erfahren dieses irgendwie unteilbaren und doch strukturierten Ganzen. Daher kann eine besondere Erfahrungsweise wie z. B. die empirische oder erfahrungswissenschaftliche uns für das, was Erfahrung eigentlich ist, keinen kritischen Maßstab liefern. Für bestimmte Ausschnitte der Wirklichkeit ist der spezifische Erfahrungsbegriff der exakten Wissenschaften außerordentlich wichtig und erfolgreich. Insofern er angesichts der lebensgeschichtlichen Gesamterfahrung aber eine sekundäre und abgeleitete Erfahrungsweise bzw. Verfahrensweise darstellt, können wir uns für unsere Frage nicht an ihm erstlich orientieren. Wir müssen vielmehr nach der von anderen Erfahrungsweisen unableitbaren ersten und ursprünglichen Daseinserfahrung fragen, der wir nahe kommen, wenn wir dessen inne werden, daß wir da sind, unbestreitbar miteinander da sind, leibhaftig anwesend werden können, in diese Anwesenheit zurückkehren und uns in sie zu schicken vermögen.

Abgeleitete Erfahrung der Naturwissenschaft

Das Fragen nach dem eigentlichen oder ursprünglichen Sinn von Erfahrung ist allerdings geleitet von einem methodischen Grundsatz: Was immer eine Sache ursprünglich und im höchsten Sinne ist, erkennen wir am besten, wenn wir sie dort aufsuchen, wo sie sich in ihrer unverkürzten Größe, ungemindert und ungetrübt zeigt. Das heißt aber, daß sich eine Sache ursprünglich und im höchsten Sinne nur dort zeigt, wo sie weder in der typischen Durchschnittlichkeit alltäglicher Erfahrung verdeckt, noch dort, wo sie in atypischer Außerdurchschnittlichkeit (etwa im Sinne des Pathologischen) entstellt ist, sondern allein dort, wo sie in der überdurchschnittlichen Potenz ihres Wesens hervortreten und sich *ganz* zeigen kann. Wenn wir nun demgemäß nach dem fragen, was eigentlich Erfahrung ist, können wir sie nur von den höchsten und ursprünglichsten Weisen der Erfahrung her bestimmen, d. h. von jenen Erfahrungsweisen, die lebensgeschichtlich für uns belangvoll und entscheidend geworden sind.

Lebensgeschichtlich entscheidende Erfahrungsweisen

Was ist ursprüngliche Erfahrung?

Was ist denn nun mit ursprünglicher Erfahrung näherhin gemeint? Das sagt m. E. am besten ein Wort von *Heidegger:* „Mit etwas, sei es ein Ding, ein Mensch, ein Gott, eine Erfahrung machen heißt, daß es uns widerfährt, daß es

uns trifft, über uns kommt, uns umwirft und verwandelt. Die Rede vom ‚machen' meint in dieser Wendung gerade nicht, daß wir die Erfahrung durch uns bewerkstelligen; machen heißt hier: durchmachen, erleiden, das uns Treffende empfangen, insofern wir uns ihm fügen. Es macht sich etwas, es schickt sich, es fügt sich" [4].

1.1 Grundzüge ursprünglicher Erfahrung

Ursprüngliche Erfahrung hat den Grundzug der überwältigenden Widerfahrnis und Betroffenheit. Sie kommt plötzlich und bemächtigt sich unser. Was uns wider-fährt, nimmt uns ganz in Anspruch, oft gegen alle Erwartungen,

1.11 Sie widerfährt uns überwältigend

jede kritische oder neutrale Distanz eines Beobachters umwerfend. Erfahrung entfaltet sich zwar nur im Raum unseres Entwurfs, den wir ihr geben und vorgeben. Dieser Entwurf als Vorentwurf des Begegnenden ermöglicht sie erst. Aber oft ist es so, daß es unversehens ganz anders kommt, als wir dachten, daß es geschehen müsse. Was sich hier schickt und zeigt, trifft nicht nur unseren Selbstentwurf, sondern überwältigt uns, geht über unseren Begriff hinaus. Über ursprüngliche Erfahrung können wir daher nicht beliebig disponieren, sie ist unverfügbar. Der jeweils „Ich"-Sagende ist nicht in dem Sinn Subjekt dieser Erfahrung, daß er Herr über sie wäre. Durch planende Entwürfe läßt sie sich nicht herbeiführen und bewerkstelligen. Sie ist nicht aus anderen Erfahrungen her ableitbar, in denen ihr Ursprüngliches durch geeignete Medien „gestellt" wird. Als letztes Woher, als letzte Instanz aller anderen Erfahrung gibt es ihr gegenüber keine kritische Absicherung, kein fragloses Maß, auf Grund dessen man im voraus wissen könnte, was geschehen kann und darf. Wir können uns nicht ohne Verfälschung der Erfahrung dagegen versichern, daß diese Erfahrung uns bisweilen die Sprache verschlägt und unsere berechnend ausgeklügelten Verfahrensweisen untergräbt.

1.12 Sie trifft mich ganz persönlich

Solche ursprüngliche Erfahrung zeigt einen weiteren Grundzug: sie trifft mich ganz persönlich. Sie ist meine je eigene, und sie ist einmalige Erfahrung im Sinne der Einzigartigkeit und Unvergleichbarkeit. Ich kann z. B. im Beruf ersetzt werden, vielleicht sogar vor dem Traualtar vertreten werden, aber nicht in der Liebe und im Tod, nicht in meiner jeweiligen leibhaftigen Anwesenheit, nicht in meinem persönlichen Da-sein. Diese Erfahrung ist unersetzlich, und darin kann ich nicht vertreten werden, weil jede Vertretung in einer Erfahrung die ureigenste Erfahrung des Vertretenen, die Erfahrung seiner eigenen Anwesenheit, voraussetzt. Ursprüngliche Er-

[4] *M. Heidegger*, Unterwegs zur Sprache, Pfullingen [3]1965, 159.

fahrung kann nicht beliebig wiederholt und objektiviert werden, um sich einer kritischen, intersubjektiven Prüfung unterziehen zu lassen, denn in dieser Weise „gestellt' ist sie nicht mehr ursprünglich, sondern manipuliert, d. h. im Bezugsrahmen eines begrenzten Entwurfs abgeleitet und eingegrenzt.

Es könnte einem der Verdacht aufsteigen, daß das alles mit Subjektivismus zu tun hat, denn was „Ich" erlebe, wie ich mich und als was ich mich unmittelbar erlebe, das ist zwar unzweifelhaft meine Sache, also bloße Privatsache, aber eben keine allgemein verbindliche und verbindende. Allein dieser Einwand trifft gerade das nicht, was ursprüngliche Erfahrung meint. Das wird durch die folgenden Grundzüge ursprünglicher Erfahrung deutlich:

1.13 Wir machen sie nur durch, indem wir uns wandeln

Ursprüngliche Erfahrung ist durchzumachen und so vermittelte Erfahrung. Sie ist überhaupt nicht mit unmittelbarer Erfahrung zu verwechseln, meint also nicht mein unmittelbares Erleben hier und jetzt, meine momentane Gestimmtheit — im Gegensatz zu dem, was wir nur mittels einer Erinnerung oder einer Erwartung vergegenwärtigen, denn wir machen die Erfahrung mit einer Sache nur durch und empfangen sie, wenn wir uns selber als offenen Raum an sie hingeben und uns für sie Zeit nehmen, d. h. uns mit dem, was kommt und gewesen ist, aus-einander-setzen und zusammensetzen, uns in dieser Weise zusammen-nehmen und sammeln. Damit setzen wir das, was wir waren und als unsere Welt entworfen haben, der unheimlichen Möglichkeit aus, verwandelt zu werden; nun tritt alles in ein neues Licht — oder vielleicht in entsetzliche Nacht. Gewesenes hat nur durch neue Erfahrung Zukunft, sonst vergeht es. Erfahrung ist immer durch unseren Selbstentwurf aus geschichtlicher Herkunft vermittelt, zugelassen oder abgewehrt.

Interesse an der Selbstbehauptung

Sollen wir uns aber ursprünglicher Erfahrung überlassen und sie durchmachen, dann steht uns vermutlich bevor, daß wir Schmerz oder ein Übermaß an Glück erleiden. Sind wir nicht versucht, dem vorzubeugen und auszuweichen? Sind wir im Ernst bereit, mit unserem ganzen Wesen uns dem zu fügen, was uns unüberholbar widerfährt? Wir entwerfen in alltäglicher Durchschnittlichkeit Strategien der Neutralisierung dieses Erleidens. Wir halten uns gerne aus der ursprünglichen Erfahrung heraus; wir behalten uns und behaupten uns gegen Erschütterungen, ersticken sie im Betrieb des Nur-Arbeitens und in der Geschäftigkeit des Freizeitkonsums — selbst mit dem Altruismus als Alibi. Wir können z. B. aus einem lebhaften Interesse an Fakten und Informationen heraus

außerordentlich viel wissen — auch über religiöse Erfahrung — und doch der Erfahrung gegenüber verschlossen sein. Das dem Willen zur Selbstbehauptung entspringende Unvermögen, sich der Erfahrung zu überlassen, durch sie erschüttert zu werden, kann in angeblich „kritische Besonnenheit" umgefälscht werden.

1.14 In ihr teilt sich ein uns Gemeinsames mit

Aus demselben Interesse an der Selbstbehauptung, aus der festgehaltenen Selbstbezogenheit, wird ursprüngliche Erfahrung verfälscht in unverbindliche, bloß subjektive Erlebnisweisen, denen entsprechende subjektive Meinungen oder Überzeugungen zugeordnet werden. Der Fragende kann nicht von sich absehen, er fragt, wie *er* es erlebt, richtiger gesagt: wie er sich erlebt und von sich ergriffen ist, wenn *er* erfährt. Er setzt sich als unbedingt und das, womit er eine Erfahrung macht, als (durch ihn) bedingt. So möchte er z. B. in der Liebe Erfüllung finden; er hat dieses Bedürfnis; er möchte nun erleben und genießen, wie er liebt, also zur Bestätigung oder Ermächtigung seines bedrohten Selbst. Dann aber macht er gerade mit der eigentlichen Liebe keine ursprüngliche Erfahrung, denn er schätzt den anderen nur daraufhin ab, ob der geeignet ist (als Triebobjekt) eine befriedigende Sensation abzugeben (im Sinne eines Triebzieles) und verhindert, daß der Andere sich von sich her zeigen, sich selbst mit-teilen und schenken kann. In ursprünglicher Erfahrung erfahre ich nicht primär mich, ich beuge mich nicht auf mich zurück und verschließe mich so in einer Re-flexion. Erfahrung soll nicht gebrochen werden durch mich, indem ich mich als Erfahrenden erfahren will. Gemeint ist daher keine Erfahrung dieser Erfahrung, keine Wissenschaft auf Grund dieser gebrochenen Erfahrung, sondern die Bemühung, das von sich her sich Zeigende frei zu geben, es aktiv sein zu lassen. Nicht mein kleines „Ich"(Subjekt) erfährt *sich,* sondern wir erfahren einander, einer sich durch den Anderen, und darin teilt sich uns gemeinsam etwas mit, stehen wir unter demselben Stern. Mit gutem Grund weist hier Gabriel Marcel den Verdacht eines Subjektivismus zurück: „Nein, denn das, was sich mir selbst mitteilen kann, ist das, was sich auch dem anderen mitteilen kann" [5]. Der früh verstorbene Philosoph Fridolin Wiplinger hat das so kommentiert: „Also nicht, was *ich* mitteilen kann. Es, das mich in meiner ursprünglichen Erfahrung Treffende, kann jedem anderen auf ebensolche, d. h. einmalig-personale, je seine Weise, sich zusprechen als Grund des Welt-ganzen. Im Versuch eines jeden von uns, möglichst rein und treu eben auf seine je einmalige Erfahrung zu hören und aus ihr zu sprechen, könnte dann Mit-teilung zwischen mir und einem anderen stattfinden, weil und insofern mein und sein Sprechen und Hören vom einen und selben Ursprung aller Erfahrung herkommt — dieser sich selbst mitteilt" [6].

[5] Gegenwart und Unsterblichkeit, Frankfurt a. M. 1961, 160, vgl. 155 ff.
[6] A. a. O. 19.

1.15 Sie ist als Grunderfahrung unausweichlich

Ursprüngliche Erfahrung ist Grunderfahrung und als Grunderfahrung unausweichlich. Jeder Mensch steht im totalen Selbstvollzug seines Daseins, wenn es darum geht, sich und die Welt anzunehmen, angesichts des immer möglichen Endes usf. Er steht in einer einzigartigen Erfahrung des Grundes. Diese Erfahrung, die wir mit dem Ganzen unseres Daseins durchmachen und durchgemacht haben, hat ihre eigene Geschichte, die immer schon in irgend einer Weise verstanden und gedeutet ist — sei es auch falsch oder unzulänglich. Wir haben es also nicht mit etwas völlig Unbekanntem zu tun, sondern mit etwas, das jeder kennt, worauf sich jeder in irgend einer Weise versteht. Das ist auch dort der Fall, wo wir uns enthalten, die Grunderfahrung zu präjudizieren, d. h. wo wir das Urteil zurückhalten, ob diese Grunderfahrung die Erfahrung eines Scheingrundes (der Grundlosigkeit) oder die eines beirrenden Ungrundes oder die einer ungeheuerlichen Absurdität oder als die Erfahrung eines Sinn- und Seinsgrundes oder sogar als anonyme (implizite, keimhafte) Gotteserfahrung adäquat zu deuten ist. Die Erfahrung des Grundes im Vollzug unseres Daseins ist so in jedem menschlichen Dasein unausweichlich gegeben, dort vollzogen, wo sich der Mensch zu sich selbst, zur Welt, zum Ganzen seines Daseins radikal, an die Wurzel rührend, verhält, ja selbst dort, wo er meint, im Grunde (eigentlich) sei es mit dem Dasein nichts, vielleicht wäre Nichtsein besser als Sein. In diesem unausweichlichen Verhältnis vollziehen wir, was wir im Grunde sind, ohne deswegen schon gezwungen zu sein, dies eigentlich und ursprünglich zu vollziehen. Ursprüngliche Erfahrung ist daher unausweichlich Grunderfahrung oder als Grunderfahrung unausweichlich, aber nicht ist umgekehrt schon deswegen die Grunderfahrung unausweichlich eine in jeder Hinsicht ursprüngliche. Wir vollziehen unser Dasein, z. B. indem wir einander im Horizont solcher Grunderfahrungen begegnen, einander in Liebe, Treue, Vertrauen und Hoffnung annehmen oder in Mißtrauen, Verzweiflung und Haß mit ihm zerfallen sind. Wir stehen in der Erfahrung dessen, was uns im Grunde unseres Wesens ursprünglich angeht, schon bevor wir deutend zu sagen versuchen, was das eigentlich und ursprünglich ist.

1.16 Zu ihr gehört wesentlich Verstehen und Erkennen

Verzichten wir auf Vorstellungen, vorfabrizierte Theorien, die wir uns über das zu Erfahrende gemacht, vorgemacht und zur Erstellung möglicher Erfahrung vorgenommen haben, dann geben wir keineswegs mit der Vorstellung schon das Denken auf und springen besinnungs-

los ins Irrationale, ins Unmittelbare von (religiösen) Bewegungen, sondern je mehr wir uns der ganzen Fragwürdigkeit der Grunderfahrungen überlassen, desto mehr kommt uns die Frage, was diese Erfahrungen eigentlich bedeuten, was sie uns zu verstehen und zu erkennen geben, ob sie in Wahrheit die Möglichkeit eröffnen, einem Tiefsten und Höchsten in unserem Dasein zu begegnen. Zur ursprünglichen Erfahrung gehört wesentlich Verständnis und Erkenntnis. Mit etwas eine Erfahrung machen, heißt ja, es kennen lernen, es verstehen, oder sich auf es verstehen lernen. Dazu brauchen wir freilich Zeit. Was dagegen in nackter Unmittelbarkeit uns stößt, uns in Frage stellt, das ist uns zur Besinnung aufgegeben und gibt uns die Frage auf: Was eigentlich zeigt sich in all unserer Erfahrung? Ursprüngliche Erfahrung (als lebensgeschichtliches Widerfahrnis, das uns umwandelt) ermöglicht in sich eine Erfahrensweise oder enthält in sich ein gleich-ursprüngliches Strukturmoment, das terminologisch *hermeneutisch-phänomenale Erfahrung* genannt werden kann: In diesem Sinne meint Erfahrung, daß wir dem, was von sich her sich zu öffnen und zu zeigen vermag, in unserem Dasein so Raum bieten, daß es sich möglichst in seiner ganzen Erscheinungspotenz zeigen kann, wie es von ihm selbst her und an ihm selbst *ist*. In diesem Sich-Zeigen geschieht ein Sich-Öffnen und Aufgehen in die Unverborgenheit (Wahrheit), gibt sich das, mit dem wir die Erfahrung machen, zu verstehen. Es gibt — zu denken. Es läßt sich näher erkennen. Damit ist gesagt, daß zur Ursprünglichkeit der Erfahrung wesentlich Verständnis, Vorverständnis, Verstehen und Verstehensentwurf, Kennen-lernen und Erkenntnis gehört. *Erkenntnis ohne Erfahrung ist leer, äußerlich, oberflächlich oder verstiegen, repressiv gegenüber ursprünglicher Erfahrung; und umgekehrt ist Erfahrung ohne deutendes Verstehen blind, konfus, verflüchtigt sich in die Namenlosigkeit irrationaler Unverbindlichkeit, d. h. sie ist bloß subjektiv.*

Miteinandersein und sprachliche Mit-teilung

Was sich zu erfahren gibt, kann im Raum tieferer Besinnung besser angenommen werden und wachsen, es bedarf des Raumes der Mit-teilung in Sprache, ja es ist überhaupt nur im Raume des Miteinanderseins, des Verstehens anderer ursprünglich erfahrbar, und zwar in dem Maß, als wir von einander Unvorhersehbares, Überraschendes erwarten und zu gleicher Zeit einander die Möglichkeit einräumen, diese Erwartung zu erfüllen. Aber das ist nicht selbstverständlich. Wir können uns verschließen und voneinander nichts mehr erwarten. Die ursprüngliche Erfahrung kann abnehmen, versiegen, verdeckt und entstellt werden. Es gibt unbeachtete Erfahrungen, die wir ohne Wissen und gegen angeblich besseres Wissen machen können, z. B. kennen wir viel von unseren Mitmenschen und er-kennen diese deswegen noch lange nicht, noch können wir es zur Sprache brin-

gen. Oder eine Liebe, die nicht wagt sich auszusprechen oder nicht einmal eingestanden wird, wird die Geschichte unseres Lebens anders bestimmen als die erfahrene Liebe, die wir durchmachen und aussprechen, die uns her- und mitnimmt und uns umwandelt ... Sie kann gerade durch Besinnung und das rechte Wort tiefer, reiner und mit größerer Freiheit angenommen werden. Was wir dagegen an Grunderfahrungen nicht zugeben und nicht wissen wollen, kann zur gefährlichen irrationalen Macht über uns werden. Ist wirklich die religiöse, die Gotteserfahrung die für uns mögliche ursprüngliche Grunderfahrung, dann ist zu erwarten, daß ihre Niederhaltung oder verstiegene Verkehrung eine Schreckensgeschichte von Verirrungen aufreißt, denn was uns unbedingt, mit einzigartiger Absolutheit, angeht, das kann mißverstanden zur blind rasenden Leidenschaft werden. Es ist daher notwendig, daß wir denkend auf die Ursprünglichkeit der Grunderfahrungen eingehen, sie hinter allen durchschnittlichen und alltäglichen Verfälschungen neu zu entdecken und aufzuschließen suchen, indem wir einander auf die je uns eigene ursprüngliche Erfahrung verweisen und uns besinnen.

Phänomenologische Erkenntnis

Daß wir dabei über eine bloße Kenntnis, ein sprachloses Sich-auskennen, ein bloß intuitiv-spontanes Erkennen (im Sinne hermeneutisch-phänomenaler Erschlossenheit) hinausgehen müssen zu einer phänomenologischen Erkenntnis, d. h. zu einer ausdrücklich thematisierenden phänomenologischen Analyse im Rückgang auf das in der Erfahrung eigentlich Erfahrene, Erscheinende, Erschlossene, das gehört zur intellektuellen Redlichkeit, kann aber doch nur eine sehr sekundäre, bescheidene, fragmentarische Bemühung im Ganzen unserer konkreten Erfahrungsgeschichte ausmachen. Und das nicht nur, weil außer der wissenschaftlichen Antwort auf ursprüngliche (religiöse) Erfahrungen andere Antworten (Jubel, Dank, Musik, Tanz, Tat der Nächstenliebe usf.) möglich oder sogar naheliegender wären, oder weil fruchtbare wissenschaftliche Bemühungen niemals gemeinverständlich und selten sind, sondern auch deswegen, weil der Weg phänomenologischer Analyse Erfahrung nicht ins Wissen (oder in das Wissen des Wissens) aufzuheben, sondern vielmehr Erfahrung in ihrem Sinn freizulegen hat. Hier schließe ich mich *Hans-Georg Gadamer* an, wenn er sagt „Vollendete Erfahrung ist nicht Vollendung des Wissens, sondern vollendete Offenheit für neue Erfahrung“ [7]. Erkennen meint dann Einweisen (Mystagogik) in ein Sich-neu-Verstehen auf das Ursprüngliche in der Erfahrung, nämlich auf den Ur-sprung der Erfahrung selbst, und mündet fragend in Offenheit für die Frag-würdigkeit dieses Ursprünglichen, das uns noch zu sich zu verwandeln vermag.

[7] In: Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt a. M. 1971, 311.

2. Was in ursprünglicher Erfahrung sich erschließt

Das in ursprünglicher Erfahrung Gemeinte ist der sie tragend-eröffnende Ur-sprung der Erfahrung selbst. Das Ursprüngliche der Erfahrung ist der unableitbare Ursprung der Erfahrung selber. Aus ihm heraus sind wir einander selbst zur Erfahrung gegeben. Dieses Ursprüngliche kann freilich wie ein Sonderbereich innerhalb des Erfahrbaren und neben anderen Erfahrensweisen aufgefaßt werden. In diesem Sinne wird oft von religiösen Erfahrungen gesprochen. Doch fragt sich, ob nicht gerade religiöse Erfahrung die ursprünglichste Weise der Selbstgegebenheit von Erfahrung darstellt.

2.1 Das Grundphänomen religiöser Erfahrung

Religiöse Erfahrung als menschliches Grundphänomen ist durch eine Reihe religions-phänomenologischer und religions-philosophischer Arbeiten erschlossen worden, die dem Marburger Religionswissenschaftler Rudolf Otto verpflichtet sind. Dieser hat das „Religiöse" von ihm selbst her und durch sich selbst zu bestimmen versucht und verzichtet, es auf einen Akt der Erkenntnis oder auf ein Bedürfnis oder auf ästhetische Ergriffenheit und dgl. zurückzuführen. Für das, was uns in dieser Erfahrung widerfährt und in ihr zur Gegebenheit kommt, hat er bekanntlich die Bezeichnung des „Heiligen" und „Numinosen" vorgeschlagen. Dieses erfaßt und berührt uns als das Übermächtige, das Schauervolle (tremendum), das geheimnisvoll Andere gegenüber der Welt, das Erhabene, Ungeheure, Unheimliche sowie als das Anziehende, Bestrickende, Faszinierende.

Abgesehen davon, daß bei Rudolf Otto Religion als etwas Irrationales aufgefaßt wird, fehlt eine zuverlässige Unterscheidung zwischen echten und unechten, ursprünglichen und defizienten Gestalten des Religiösen, ja die Erfahrung mit repressiven Mächten und Gewalten scheint in der Bestimmung der Religion vorzuherrschen [8]. Dazu ist inzwischen Gründliches und Klärendes erarbeitet worden, ich denke besonders an Bernhard Welte und seine Schüler [9] und — heute vielfach vergessen — Romano Guardini u. a.

Formen ursprünglicher Erfahrung:

Natur, Geschick, Liebe

das Wahre, Gute, Schöne

Die gemeinten Erfahrungen können sehr verschieden zur Gegebenheit gelangen: etwa in der Betrachtung des nächtlichen Sternhimmels, wenn alle besonderen Interessen schweigen; oder in einer Lebensfügung, die aus einer ausweglosen Situation befreit; oder wenn Ewigkeit im Blick der Augen eines Menschenwesens aufleuchtet, das wir lieben oder dessen Güte uns sagt: „es ist da"; es kann auch die erschütternde Erfahrung sein, daß Wahrheit im Grunde unbedingt bindend, ja als Geleugnete und Belächelte nochmals da ist; oder daß in einer heillos zer-

[8] Vgl. *K. Ledergerber*, Das Heilige als Macht? in: Orientierung 38 (1974) 7—9.

[9] Vgl. besonders informativ *J. Splett*, die Rede vom Heiligen: Über ein religionsphilosophisches Grundwort, Freiburg—München 1971, 187—222.

brochenen Welt sich doch immer wieder die Möglichkeit erneuert, das Gute tun zu können; oder daß wir die Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs erfahren: Das Gute darf und soll getan werden, einfach weil es gut ist — was aus einer Quelle aufsteigt, die sich uns als unverfügbares Geheimnis im Grunde unseres Daseins entzieht; oder das Schöne wird im Kunstwerk in seinem Glanz und überwältigender Herrlichkeit als Verheißung und Vor-Schein eines Kommenden erfahren usf. In diesen Phänomenen fühlen wir, etwas Letztes hängt von dem, was sich da zeigt, ab, und haben wir dieses versäumt, haben wir alles versäumt. Was sich da als das Phänomen der religiösen Erfahrung zeigt, kann das Heilige genannt werden. Es ist der Wesensraum der Erscheinung der Göttlichkeit Gottes, von woher erst ein Bezug Gottes zum Menschen erfahren werden darf. Es ist gewissermaßen schon das „Da-sein" Gottes. Was von ihm abhängt, kann das Heile, das Heil und das Heilende, genannt werden. Dieses zu nennen, hat nichts zu tun mit der Illusion einer heilen Welt, die gerade verdeckt, daß noch die Unheilsgeschichte dieser Welt sich am heilen Sein mißt, welches in unheimlichen Entzugserscheinungen sich bekundet.

Das heilende „Da-sein" Gottes

Vom heilen oder heilenden Sein, um das es entscheidend geht, kann die Überlegung weiter herabgeführt werden. Dann könnte gesehen werden, daß das Phänomen der religiösen Erfahrung noch viel weiter reicht, als wir gewöhnlich annehmen. Die gemeinten Erfahrungen können auch ganz alltäglich, am Rande des Banalen sein, so daß man zweifeln kann, ob es sich überhaupt noch um religiöse Erfahrungen handelt.

Zum Beispiel hat Josef Pieper einmal von einem alten Mann erzählt, der zu seinem Enkel oder vielleicht in einem Selbstgespräch sagt: „Schau, der Salat ist wieder gewachsen!" Was will er eigentlich sagen? Bald gibt es den Salat zum Essen? Oder nicht vielmehr dies: Erstaunlich, daß es so etwas gibt und trotz allem in dieser Welt möglich ist; im Grunde ist die Welt doch in Ordnung? — Oder ein anderes Beispiel: Jemand sitzt still und sinnierend beim Wirtshaustisch, vielleicht noch nüchtern. Nach einer Weile des Schweigens seufzt er, nickt schwer mit dem Kopf und sagt einfach „Ja", sonst nichts. Er hat die Last des Daseins wieder angenommen; er ist ins Einvernehmen mit der abgründigen Tiefe seines Daseins gekommen. Daraufhin angesprochen, würde er uns wohl kaum verstehen, denn das Geheimnis der Tiefe hat in seiner Welt kein Wort, keinen Namen — und es ist doch da. Das hier im Wunder des Wachstums oder in der Annahme des Daseins zur Gegebenheit kommende Ganzsein (das Heile) ist überall bekannt, aber nicht als etwas „Religiöses", nicht als der Vor-Schein des Heiligen erkannt;

Einvernehmen mit der Tiefe seines Daseins

— anonyme Gotteserfahrung

und dieses Heilige ist wiederum nicht als Wesensraum der Ankunft Gottes verstanden, da es namenlos bleibt, und doch könnte hier wohl von anonymer Gotteserfahrung gesprochen werden.

Der Umkreis, in dem Heiliges (als der Wesensraum der Gegenwart Gottes) erscheinen kann, ist das Ganzseinkönnen als das Heile und Heilende. Dagegen kann man — allem Anschein zum Trotz — nicht ernsthaft argumentieren durch das Ziehen einer Bilanz, die Heil und Unheil gegeneinander verrechnet, die sich nur zu engagieren gestattet, wenn einmal feststeht, daß sich das Dasein auszahlt. Wir würden sonst permanent unsere produktiven Möglichkeiten, Sinn zu stiften, versäumen, wir würden uns sonst von unseren ureigensten Möglichkeiten zu lieben abschneiden; und Lieben heißt einigen und ergänzen, indem wir Andere in ihr ureigenstes Wesen frei geben — für einander Heil verheißen und bringen.

Kein Argument aus schlechten Erfahrungen

Die Erscheinung des Heiligen in der Liebe, sofern sie einigend differenziert und personalisiert, kann durch anscheinend wohlmeinende Denkwege verbaut werden. Das ist dort der Fall, wo man die Kontingenz unseres Daseins als Zufälligkeit und Hinfälligkeit, als Seinsschwäche und Daseinsohnmacht, als Mangel und Bedürftigkeit auslegt, um dann dem so herabgesetzten Seienden, das sich aus sich nicht im Sein zu halten vermag, die Notwendigkeit einer Rückführung auf ein unbedürftiges Absolutes vorzurechnen. Dies ist aber ein spätneuzeitliches und auch neuscholastisches Verständnis von Kontingenz, das m. E. wesentlich dazu beigetragen hat, daß das Gottesbeweisen an Sinn und Glaubwürdigkeit verloren hat, und das gerade zu einer Zeit, welche die relative Autonomie und den unabsehbaren Reichtum der Wirklichkeitsbereiche erfahrungswissenschaftlich und für die Allgemeinbildung zugänglich zu machen suchte. Werden zur Rettung der Glaubensüberzeugungen die Bereiche des Seienden (Gottes Schöpfung!) herabgesetzt, dann ist der Konflikt zwischen Wissenschaft und (philosophischer) Theologie unvermeidbar, aber nicht nur das: Philosophische Theologie weicht dem aus, worin sich ihr einzig Gott zeigt und zu erfahren gibt, sowie dem, was erst den Zugang zu ihm bildet. Die klassischen Gottesbeweise — wenigstens die des Thomas von Aquin — gehen dagegen von der Größe und Herrlichkeit des konkreten Seienden aus, vom erstaunlichen Wunder, daß überhaupt Seiendes zu eigenem Sein (Grund-sein, causa sui) frei-gegeben ist, sie gehen von den perfectiones essendi aus, d. h. von den Seinsvollkommenheiten des Seienden und nicht von dessen

Unvollkommenheiten, die uns eher zum Unglauben als zum Glauben an Gott versuchen.

Kein Argument ohne Erfahrung

Unsere Überlegungen, welche auf das unserer Erfahrung noch Bevorstehende vorbereiten wollen, begegnen sich hier mit einem Denkanspruch aus der philosophisch-theologischen Tradition. Wenn überhaupt noch, dann haben wir alle Aussicht, eine neue Mannigfaltigkeit der Wege zur Erkenntnis des uns umwandelnden Da-seins Gottes zu finden, je strenger es uns gelingt, uns an die Erfahrung zu halten. Schon die kurze Analyse ursprünglicher Erfahrung hat ergeben: Es kann keine Wege zur Erkenntnis des Daseins Gottes geben, die nicht von der Erfahrung ausgehen und zu ihr zurückführen. Ich möchte diesen Gedanken hier aufnehmen und weiterführen. Mit ihm scheidet der ontotheologische Versuch der Gotteserkenntnis aus. Dieser will nämlich genau das Gegenteil, er will eine Erkenntnis Gottes ohne jede Erfahrung dadurch gewinnen, daß er vom bloßen Begriff des Höchstdenkbaren ausgeht. Allein mit dem Höchstdenkbaren stellen wir uns vor die Erfahrung, die wir so in ihrer Ursprünglichkeit verstellen und entstellen, und weiter: wir stellen dabei nur uns selbst vor, d. h. wir projizieren unsere erwünschte Eigenmacht über die Welt hinaus, um uns in ihr zu verehren — eine ebenso illusionäre wie perverse Selbstliebe. In diesem Sinne müssen wir uns zurückhalten und es lassen, uns unter Gott etwas vorzustellen oder ihn auch nur zu nennen, bevor wir auch nur entfernt dem begegnet sind, was in ursprünglicher Erfahrung uns unbedingt und unverfügbar angeht als der letzte, unüberholbare und unableitbare Ur-sprung dieser unserer Selbst-, Daseins- und Welterfahrung.

2.2 Die Erfahrung des Da-seins Gottes

Die berühmt-berüchtigten Beweise des Daseins Gottes werden seit Kant gewöhnlich als eine solche Ontotheologie ohne Erfahrungsbezug entlarvt, und tatsächlich gehen wir solange mit ihnen leer aus, als wir erwarten, daß sie von einem außerweltlich Vorhandenen ungeheurer Dimension (einer extramundanen Transzendenz) oder von der Existenz einer übernatürlichen Macht, die es eben auch gibt, überzeugen wollen. Anliegen und Sinn des Aufweises oder Beweises des Daseins Gottes ist aber m. E. ein völlig anderer: Im Rückgang auf ursprüngliche Erfahrung soll das in der Erfahrung eigentlich Gemeinte thematisiert werden. „Deus est", heißt dann nicht: ein Gott ist wirklich vorhanden, es existiert eben auch ein solches Seiendes, das höchste aller Seienden, sondern: indem sich ereignet, was ist, ist Er da, gegenwärtig, anwesend, in seiner alles tragenden Anwesenheit ist er keinem Ding und Menschenwesen entfernt. Seiner Gegenwart sind wir nämlich inne geworden. Und es ist uns gegeben, uns dadurch in sie zurückzurufen, daß wir uns sammeln, d. h. aus der Zerstreuung zurückholen in die Gegenwart,

aus der Zerrissenheit durch ein Vielerlei von Sorgen und Interessen zurücknehmen auf das einfache und weite „Da" unseres Da-seins. Darin vermögen wir der Abgründigkeit des Seins Raum zu geben. Bringen wir uns so zum Schweigen, um vollwach zu hören, was uns da angeht und eigentlich beansprucht, dann erst kann uns in allem, was sich ereignet, diese seine Anwesenheit aufgehen, spricht sie sich uns lautlos zu, treten wir ein in das alles umgreifende und tragende Geheimnis des Seins. Diese Anwesenheit ist aber nicht so wie ein Anwesendes (Seiendes), dessen Da-sein uns (als unser eigenes oder uns gegenüber) aufgeht, das sich uns so oder so zeigt, anruft, in seine Gegenwart zieht, sondern Anwesenheit, in welcher Er mich mir selbst entschieden gibt, mich ins Sein ruft, d. h. mich will, und mich mir selbst offenbart, enthüllt, im Sinn existieren läßt, mich wahr sein läßt, d. h. mich erkennt, und mir überläßt, selber das Gute zu tun, d. h. mich in die Auf-gabe der Menschwerdung ruft, welche Aufgabe ich als Gabe mehr oder weniger übernehmen, aber niemals machen, bewerkstelligen kann.

Wenn ich hier eine extramundane Transzendenz Gottes als irreführende Vorstellung zurückweise, so ist mit der bestrittenen Außerweltlichkeit Gottes nicht geleugnet, daß er von uns und von der Welt absolut verschieden und in seiner Freiheit von ihr unabhängig ist. Aber zu dieser Einsicht führt ein weiter Weg, was nicht dazu verleiten darf, die näherliegende, vergessene Wahrheit von der Immanenz der Welt in Gott zu überspringen. Ist es nicht das, woraufhin Paulus die Philosophen in Athen angesprochen hat: „Gott sollten sie [alle Völker] suchen, ob sie ihn vielleicht ertasten und finden könnten. Und wirklich, für keinen von uns ist er in unerreichbarer Ferne! Ist er doch nahe einem jeden von uns! Denn in ihm leben wir; in ihm bewegen wir uns, in ihm sind wir" (Apg 17,27 f). Nach wie vor ist diese Nähe, von der Paulus spricht, das zur Erfahrung Kommende.

2.3 Ein Weg zur Erkenntnis der Erfahrung des Da-seins Gottes

Abschließend sei ein solcher Weg zur Erkenntnis aus der Erfahrung kommender Nähe kurz skizziert, der uns in unser eigenes Erfahren einweisen kann: Wir sind da, leibhaftig da. Wir halten eine Weile inne — wir sind noch immer da. Das ist eigentlich erstaunlich, dieses „Da". Darin machen wir die Erfahrung, daß wir uns gegeben sind und alles andere irgendwie mitgegeben ist. Wir können uns sogar in diese Erfahrung rufen lassen, daß es uns gibt, daß es uns so gibt, daß wir uns selbst gegeben sind. Diese Erfahrung enthüllt uns ein unverfügbares letztes Woher und Woraufhin als das, worum es in Er-

fahrung geht, als Ur-sprung jener Erfahrung, die uns uns selbst gibt. Es gibt uns also; und darüber können wir gar nicht direkt verfügen. Würden wir uns das Leben zu nehmen versuchen, so setzen wir dieses Unverfügbare voraus.

Mit uns hat etwas angefangen zu sein, etwas völlig Einmaliges, jeweils ich, jeweils du; etwas absolut Neues ist es, das es gibt und sich gegeben ist. Anfang meint hier nicht den Beginn, den ersten Moment innerhalb einer bereits gegebenen Reihe folgender Momente, sondern den Ursprung in das sich-zeitigende Ganze [10]. Wie kommen wir zu unserem Anfang? Es gibt uns so, daß wir einander frei geben können, ja im Falle der Vater- und Mutterschaft einem Menschenwesen zum Dasein verhelfen, zu einem neuen Anfang frei geben. Was hier anfängt, ist etwas völlig Neues, überschreitet unsere eigene Welt um eine neue, und doch ist es uns gegeben, daß wir uns selbst aktiv auf dieses Neue hin überschreiten, ja dies sogar einplanen können. Dennoch waltet darin eine letzte Unverfügbarkeit; darin ist nichts, was wir nicht empfangen haben. Es gibt uns also so, daß wir einander zum Dasein frei geben, d. h. ursprüngliche Anfänglichkeit vermitteln und mit-teilen können. Das ist alles andere als selbstverständlich, da wir ja auch einander im Sein mindern und verhindern können. Wollte man nun fragen, was ist denn dieses „es", das da gibt, dann möchte man sich vorschnell etwas, einen Geber, eine Schöpferkraft und dgl. vorstellen. Doch bleiben wir bei der Erfahrung. Was sehen wir? Wir sehen nichts. Doch erfahren wir, daß wir uns selbst in dieser Uranfänglichkeit gegeben und letztlich von nichts anderem ableitbar sind, daß wir ent-sprungen sind einem „etwas", das sich phänomenal als „Nichts" bekundet — in welches „Nichts" uns der Tod wieder hinwegnimmt. Dieses Nichts ist freilich als das Entspringenlassende nicht das leere Nichts (nihilum absolutum); es ist auch nicht bloß ein relatives Nichts (nihilum relativum), das nicht dieses oder jenes ist, dem wir restlos unser Dasein verdanken könnten, also nur relativ zu diesem oder zu jenem ist. Das Nichts bekundet sich phänomenal sehr wohl positiv [11], d. h. wir sehen sehr wohl, aber wie in einem dunklen Raum sehen wir nicht etwas, doch wir sehen und sehen „nichts". Verbirgt sich hier etwas, entzieht sich hier etwas, oder hält sich hier das zu allem Sein und Werden Frei-gebende zurück?

Das Ursprüngliche der Anfänglichkeit vermitteln

[10] Vgl. dazu *A. Wucherer-Huldenfeld*, Der Anfang des menschlichen Daseins: Eine religions-philosophische Besinnung, in: Wort und Wahrheit 28 (1973) 313—321.

[11] Näheres dazu bei *B. Welte*, Versuch zur Frage nach Gott, in: Zeit und Geheimnis, a. a. O., 124—138.

Ist dieses Nichts die Leere im Sinne der Offenheit, ein Freimachen für die Ankunft dessen, was die Uranfänglichkeit unseres Daseins gewährt? Ist es das Dunkel angesichts eines Zuviel an Licht, die schweigende Stille, die sich dem lautlosen Zuspruch öffnet, aus dem heraus wir erst eigentlich wir selbst sind und der uns das ganze Leben hindurch am Ende erwartet. Ist es eine Erfahrung von dem, was zu denken gibt, wenn von Gott gesagt wird, daß er uns selbst (also nicht nur irgend etwas) ex nihilo geschaffen hat? *Erfahren* wir nicht erst darin das in allem Entspringenlassende, ins Sein Schenkende, in den Anfang Rufende?

Walter J. Hollenweger

Geisterfahrung und charismatisches Weltverständnis

Vom Charismaverständnis des Paulus und der Pfingstler lernen

Wohl sind die Charismen wieder stärker im Blick der christlichen Kirchen; in unserem Verständnis sind aber insbesondere das Zungenreden und die Heilungsgaben immer noch etwas Außergewöhnliches, oder sie kommen in unserer Vorstellungswelt überhaupt nicht vor. Von Paulus und manchen — leider bisher nur mündlichen — Theologien und Praktiken von Christen der Pfingstbewegung können wir lernen, welchen Stellenwert die Charismen für den Aufbau der Gemeinde und für ihren gesellschaftskritischen Dienst, aber auch für ein zeitgemäßes Verständnis von Trinität, Kirche, Welt haben könnten. Wie wir heute beinahe in Gefahr sind, das Singen zu verlernen, so haben unsere westlichen Kulturen die natürlichen Gaben des Zungenredens und der Wunderheilung verlernt, die das Wirken des Schöpfergeistes zum Ausdruck bringen und zu selbständigem Engagement für die Entwicklung einer eigenen Kultur führen können. red

Das rasante Wachstum der katholischen Pfingstbewegung [1], der Dialog zwischen Vertretern der Pfingstbewegung und dem Vatikan [2], das sprunghafte Ansteigen der Publikationen über Geisterfahrungen und pfingstliche Spiritualität im deutsch-sprachigen katholischen Buchmarkt [3] zwingt die Großkirchen zu einer Neubesinnung

1 Vgl. dazu W. J. *Hollenweger*, Zur katholischen Pfingstbewegung, Theol. Literaturzeitung 100 (1975) 952—960.
2 Dokumente dazu in: One in Christ (1974) H. 2.
3 *E. D. O'Connor*, The Pentecostal Movement in the Catholic Church, Notre Dame, Ind. 1971, deutsch: Spontaner Glaube. Ereignis und Erfahrung der charismatischen Erneuerung, Freiburg 1974; *John Sherrill*, They Speak With Other Tongues, 1964, deutsch: Sie sprechen in andern Zungen, Schorndorf Wtbg 1967; *S. Grossmann*, Der Aufbruch. Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche, Kassel o. J. (1974).

ihrer Geisterfahrung und ihres Geistverständnisses [4]. Als vorläufiger Anstoß zu einer solchen Neubesinnung sind die folgenden Überlegungen zum Verständnis des Charismas gedacht. Im ersten Teil fasse ich kurz das Charismaverständnis des Apostels Paulus zusammen, im zweiten Teil exemplifiziere ich dies am Zungenreden im Rahmen eines charismatischen Weltverständnisses, und im dritten Teil ziehe ich Folgerungen für die moderne entwicklungspolitische Debatte und das Verhältnis zwischen den westlichen Kirchen und den Kirchen der Dritten Welt.

I. Das Charismaverständnis des Apostels Paulus

Das Wort „Charisma" kommt in der griechischen Literatur spät und selten vor [5] und bezeichnet an den wenigen außerbiblischen Stellen, die bekannt sind, „Gunstbezeugung, Wohltat, Geschenk". Im Neuen Testament kommt es im Römerbrief und in den beiden Korintherbriefen vor, in einem Nachklang im ersten Petrusbrief (4,10) und in anderer Bedeutung, als Amtscharisma, in den Pastoralbriefen.

Die Heilsgabe und konkrete Einzelgaben

Für unseren Zusammenhang am ergiebigsten sind der Römerbrief und die beiden Korintherbriefe. An mehreren Stellen bezeichnet Charisma das Ganze der geschenkten Heilsgabe. An anderen Stellen jedoch kann Charisma konkrete Einzelgaben bezeichnen, wie Diakonie, Lehren, Trösten und Ermahnen, Teilenkönnen, Kybernese (Gabe der Leitung), Barmherzigkeit ausüben, Prophetie (Röm 12,6 ff), Weisheitsrede, Erkenntnisrede, Glaube, Heilungsgabe, Wundertaten, Unterscheidung der Geister, Zungenreden (1 Kor 12,8 ff). Einmal wird sogar Ehelosigkeit und Verheiratetsein als Charisma bezeichnet (1 Kor 7,7).

Nicht Bezeichnung des Außergewöhnlichen

Schon aus diesem kurzen Blick in die Konkordanz ergibt sich, daß für Paulus Charisma nicht zur Bezeichnung des Außergewöhnlichen, Übernatürlichen, Wunderbaren oder auch nur des Spontanen gebraucht wird. Zwar erwähnt er unter den Charismen Phänomene wie das Zungenreden, die Prophetie, die Heilungsgabe, die die Korinther als übernatürliche Wundergaben besonders schätzten. Aber er beschränkt den Begriff Charisma nicht auf diese Erscheinungen. Lehren und Diakonie, ledig oder verheiratet sein, können ebenso gut als Charismata bezeichnet werden.

[4] *C. Heitmann — H. Mühlen* (Hrsg.), Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, Hamburg—München 1974; *P. Hocken* (Hrsg.), New Heaven? New Earth? London 1976; *R. Laurentin*, Pentecôtisme chez les catholiques. Risques et avenir, Paris 1974; Wiederentdeckung des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und theologischen Reflexion, Frankfurt a. M. 1974 (Oek. Perspektiven, Nr. 6).

[5] *H. Conzelmann*, Art. „Charisma", Theol. Wörterbuch zum NT, Bd IX, Stuttgart 1973, 393—397.

Halten wir also als erstes Resultat fest: Für Paulus ist das Außerordentliche oder gar Übernatürliche ebensowenig wie das Spontane Kriterium für das Charismatische [6].

Kriterien für das Charisma: die Funktion ...

Woran aber erkennt dann Paulus das Charisma? Er beurteilt die Charismen nicht phänomenologisch, sondern von ihrer Funktion her. Das ist ein Charisma, das „pros to symphéron", dem „gemeinen Nutzen" (1 Kor 12,7), der „oikodome", der Auferbauung der Gemeinde dient (1 Kor 14,1 ff) [7]. Der Rückverweis auf den irdischen Jesus von Nazareth (1 Kor 12,1—3) ist ihm — im Gegensatz zu den Korinthern — wichtig. Dabei bestreitet er nicht grundsätzlich die Echtheit der korinthischen Charismen. Im Gegenteil, er bestätigt ihnen, daß sie keines Charismas ermangeln (1 Kor 1,7). Von sich selber sagt er, daß er mehr in Zungen rede als die Korinther (1 Kor 14,18). Er ermahnt die Korinther, das Zungenreden *nicht* zu verbieten (1 Kor 14,39), und visionäre Erfahrungen sind ihm ebenfalls nicht fremd (2 Kor 12,2).

... und der Auferbauungswert für die Gemeinde

Aber er sagt, solche Erfahrungen, gleichgültig ob enthusiastischer oder mehr reflektiver, gewöhnlicher oder „außergewöhnlicher" Natur, müssen streng gemessen werden an ihrem Auferbauungswert, an ihrem Wert für die Gemeinde. Oder meint Paulus sogar die weitere Umgebung der Gemeinde, die Gesellschaft von Korinth? Jedenfalls ist ein Charismatiker nicht frei, den Wert seines Charismas selbst zu bestimmen. Die andern sollen ihn und sein Charisma beurteilen (1 Kor 14,29). So wenig wie eine Frau von sich selber sagen kann, sie sei charmant — auch wenn sie es ist! —, so wenig kann ein Charismatiker von sich sagen, er habe ein Charisma. Die *andern* entdecken es bei ihm. Einmal erwähnt Paulus sogar die kirchlichen Außenseiter. An deren verstehender Reaktion kann abgelesen werden, ob Gott wahrhaftig in ihrer Mitte sei (1 Kor 14,25). Die paulinische Charismenlehre würde — angewandt auf unsere heutige kirchliche Praxis — zu bedeutenden Korrekturen führen, die ich hier nicht anführen will [8].

Entdeckung durch die andern

[6] So auch Kard. *Suenens*, Une nouvelle Pentecôte? Paris und Brüssel 1974, deutsch: Hoffen im Geist. Ein neues Pfingsten, Salzburg 1974; *S. Tugwell*, Did You Receive the Spirit? London 1972; *H. Mühlen*, Die Erneuerung des christlichen Glaubens. Charisma, Geist, Befreiung, Regensburg 1974; Ebenso *K. McDonnell* in zahlreichen Publikationen gegen die Mehrheit der übrigen katholischen und protestantischen Neo-Pfingstler.

[7] Ausgeführt von *G. Hasenhüttl*, Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche, Freiburg 1969.

[8] Dazu ausführlich *G. Hasenhüttl*, aaO., der Bericht des Ökumen. Rates der Kirchen, Die Kirche für andere (Genf 1967) und die vorbereitenden Studien in *H. J. Margull* (Hrsg.), Mission als Strukturprinzip (Genf 1965). Vgl. neuerdings die Dissertation von *J. Müller* über diese ökumenische Studie, Uppsala II: Erneuerung in der Mission. Eine redaktionsgeschichtliche Studie und Dokumentation zu Sektion II der 4. Vollversammlung des Ökumen. Rates der Kirchen, Uppsala 1968 (erscheint demnächst in der Reihe „Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums" in Frankfurt).

Desiderat einer „charismatischen Theologie" ...

Bevor ich das skizzierte Charismaverständnis an der Glossolalie exemplifiziere, ist ein Hinweis auf den Gesamtrahmen einer „charismatischen Theologie" nötig. Es ist kein Geheimnis, daß die charismatische Erneuerung trotz unbestreitbarer religiöser und kreativer Impulse bis jetzt kaum einen namhaften Beitrag zu einem charismatischen Verständnis der Theologie überhaupt geleistet hat. Dazu ist es vermutlich noch zu früh. Sie hat meist eine der beiden folgenden theologischen Positionen eingenommen:

- entweder hat sie — trotz verbaler Proteste gegen die klassischen Pfingstler und gegen den Rat des bedeutenden englischen Pfingstlers Donald Gee [9] — die Geisttauflehre der klassischen Pfingstbewegung und die mit dieser Lehre zusammenhängenden Schwierigkeiten übernommen,
- oder sie hat behauptet, die charismatische Erneuerung bringe keine wesentliche Korrektur an ihren übernommenen anglikanischen, lutherischen, reformierten oder römisch-katholischen Positionen.

Es ist ihr darum bis jetzt auch kaum gelungen, zu einer charismatischen Neufassung der Trinitätslehre, der Ekklesiologie und des Weltverständnisses durchzustoßen.

... der Trinität,

Eine Neufassung der traditionellen *Trinitätslehre* ist aber aus folgenden Gründen eine Notwendigkeit für die Katholizität der Kirche:

a) Die traditionelle Trinitätslehre (tres personae, una substantia) ist sowohl von den Vokabeln, wie auch von den Denkstrukturen her an den kulturbedingten Kontext und die dogmengeschichtliche Situation ihrer Entstehungszeit gebunden. Diese Feststellung betrifft nicht das Anliegen, das *hinter* der Trinitätslehre steht, nämlich die Frage nach dem Verhältnis von Schöpfung, Heilsoffenbarung und Heilserfahrung als Grundproblem aller christlichen Theologie. Die griechisch-lateinischen Denkkategorien genügen jedoch nicht für dessen *universale* Beantwortung, außer man behauptet, daß das Wesen des Glaubens überall und jederzeit in diesen Kategorien auszudrücken ist.

b) In dem Maße, in dem das theologische und numerische Schwergewicht auf die „Dritte Kirche" übergeht [10], wird das Problem einer den Darstellungskategorien der Dritten Kirche adäquaten Form dringender.

c) Dazu kommt, daß auch in der westlichen Welt die Er-

[9] *D. Gee*, To Our New Pentecostal Friends, in: Pentecost 58 (1962) 17.
[10] Der Begriff stammt von *W. Bühlmann*, La terza Chiesa alle porte. Un' analisi del presente e del futuro ecclesiali, Rom 1974, deutsch unter dem abgeschwächten Titel: Wo der Glaube lebt. Einblicke in die Lage der Weltkirche, Freiburg 1974.

innerung an unsere eigene kulturelle Vergangenheit schwächer wird.

... der Kirche,

Eine Neufassung der traditionellen *Ekklesiologie* ist aus folgenden Gründen für die Katholizität der Kirche eine Notwendigkeit:

a) Viele der pfingstlichen und pfingstähnlichen Kirchen und viele der pfingstlichen und pfingstähnlichen Hausgruppen formulieren ihr Bekenntnis zur Katholizität der Kirche nicht in Formen der „schriftlichen Kultur". Sie gleichen darin den urchristlichen Gemeinden *vor* der Auseinandersetzung mit Marcion, als man seine Zugehörigkeit zur apostolischen und katholischen Kirche bekennen konnte, ohne die Pluriformität von Soteriologien, Ethiken, Pneumatologien und Christologien aufzugeben. Nicht *jede* dieser theologischen und liturgischen Positionen war möglich und gleicherweise akzeptabel. Einige, wie zum Beispiel die Johannesjünger, manövrierten sich selber an den Rand oder aus der Kirche heraus. Aber die Bandbreite der möglichen Formulierungen war beträchtlich und jedenfalls für unser Verständnis logisch nicht kohärent.

b) Eine Neufassung der Ekklesiologie müßte diese (nicht x-beliebige, aber beträchtliche) Diversität in der universalen Kirche zum Ausgangspunkt ihres Nachdenkens über die Katholizität der Kirche machen. Sie könnte dies im Anschluß an die Paulinische Charismenlehre tun.

c) Was aber ist es denn, das die Kirche eint? Vermutlich nicht eine gemeinsame Theologie, noch eine gemeinsame Liturgie, noch eine gemeinsame Ethik (alles Dinge, die die neutestamentliche Gemeinde nicht gemeinsam hatte), sondern gemeinsame, aber nicht notwendigerweise identische *Mysteria*.

Eine weitere Möglichkeit ist die Ersetzung von Glaubens*sätzen* (Thesen) durch Glaubens*fragen*. Die Trinitätslehre zum Beispiel kann besser als Frage, und nicht als Antwort, auf die man sich einigt, formuliert werden. Der theologische Streit würde dann um die beste Frage, nicht um die beste Antwort gehen. Wenn ich die trinitarischen und christologischen Streitigkeiten der ersten Jahrhunderte recht verstehe, dann war das damals auch gemeint. Häretiker waren nämlich gerade die, die Antwort auf Fragen gaben, die notwendigerweise offen gelassen werden mußten. Eine solche offene Theologie entspricht m. E. dem paulinischen Verständnis des Charismas.

... des Weltverständnisses

Eine Neufassung des *Weltverständnisses* müßte von folgendem ausgehen:

Wenn man das Geistverständnis des Alten Testamentes

und die Geisterfahrung der Dritten Kirche ernst nimmt, ist der Heilige Geist nicht nur in der Kirche, sondern auch in der Welt wirksam. Das bedingt, daß die Gemeinde Instrumente entwickelt, mit deren Hilfe sie den in der Welt wirkenden Heiligen Geist „unterscheidet". Ein Weltverständnis aber, das mindestens mit der Möglichkeit des in der Welt wirkenden Geistes rechnet, wird sich anders formulieren müssen, als vieles, was in der charismatischen Literatur bis anhin über den Geist geschrieben wurde.

II. Das Zungenreden im Rahmen eines charismatischen Weltverständnisses

Dieses charismatische Weltverständnis gilt es nun auf die Glossolalie anzuwenden. Besonders bei der Interpretation parapsychologischer Phänomene, wie Zungenreden und Heilung durch Handauflegung, wird es wichtig, ob man den Heiligen Geist als eine spontan bei Christen auftretende Macht von außen oder als Bestandteil der Schöpfung, als ein in der Welt Wirkendes versteht.

Wunderheilungen durch den Schöpfergeist

Wenn ich nämlich mit dem Alten Testament und der Geisterfahrung der Christen der Dritten Welt den Heiligen Geist als Schöpfergeist auch in der Welt (und nicht nur in der Kirche) erwarte, so werden Wunderheilungen (über deren Tatsächlichkeit sich heute nur noch Uninformierte streiten) Bestandteil der Schöpfung und nicht Durchbruch der sogenannten Naturgesetze (die wir ja gar nicht kennen). Der Heilige Geist wird dann nicht zum erklärenden Lückenbüßer für das nicht oder noch nicht Erklärbare, sondern zum Lebensgrund für Erklärbares *und* nicht Erklärbares [11].

Auf der naturwissenschaftlichen Seite sind heute die Zeiten einer alles erklären wollenden wissenschaftlichen Medizin vorbei. Nur der uninformierte Wissenschaftler glaubt (glaubt!), daß er alles erklären könne oder daß doch zum mindesten alles erklärbar sei. Der Verzicht sowohl auf einen „säkularen Dogmatismus" (der sagt: „es ist alles erklärbar"), wie auch auf einen theologischen Dogmatismus (der sagt: „was nicht erklärbar ist, ist entweder vom Heiligen Geist oder allenfalls von Dämonen bewirkt"), öffnet das Feld für die längst fällige Exploration der uns vom Schöpfergeist gegebenen menschlichen Heilungsmöglichkeiten, die wir vergessen und bei uns und anderen unterdrückt haben.

Zungenreden als natürliche Gabe

Angewandt auf das Zungenreden kann man vom Schöpfergeist sagen: Das Zungenreden ist eine natürliche Gabe,

[11] Das Verhältnis von religiöser Erfahrung zur theologischen Reflexion wird ausführlich dargestellt in meiner Erzählung Glaube, Geist und Geister. Professor Unrat zwischen Bangkok und Birmingham, Frankfurt a. M. 1975.

die gewissen Menschen gegeben ist. Es ist eine für uns ungewohnte Weise der Kommunikation, nicht übernatürlich, nur für uns unüblich. So gut wie es Menschen gibt, die gut singen können oder die das absolute Musikgehör haben, so gut gibt es Menschen, die die Gabe des Zungenredens haben. Damit diese Gabe zum Durchbruch kommt, müssen sich die also Begabten allerdings in einem sozialen Kontext befinden, der solches möglich macht. Wer in einer Gesellschaft singt, in der Singen für unanständig, dumm oder mindestens sinnlos gehalten wird, wird sich hüten, hörbar zu singen. Darum ist in den europäischen Kulturen bis vor kurzem das Zungenreden unbekannt gewesen, das heißt verdrängt worden. Wo es dennoch auftrat, führte es zur gesellschaftlichen Deklassierung des Zungenredners.

Sprachliches Symbol des Heiligen

So gut aber wie ein Lied mehr als „Töne" ist, so gut ist das Zungenreden mehr als Phonetik. Der Zungenredner sagt nämlich, daß er mit etwas in Kontakt ist, das das Gewöhnliche übersteigt. Das Zungenreden ist ein linguistisches Symbol des Heiligen [12]. Die Zungenrede sagt: Gott ist hier, so wie eine gotische Kathedrale sagt: Gott ist majestätisch, oder das eucharistische Brot sagt: Jesus ist realiter hier. Und so wie das eucharistische Brot gewöhnliches ist, die Kathedrale aus gewöhnlichen Steinen besteht, so besteht das Zungenreden aus gewöhnlichen (nicht übernatürlichen) Lauten. Das Zungenreden schafft für Menschen, die keine gotische Kathedrale haben (und das ist die Mehrheit der Christen in der Dritten Welt), oder, die sie verlassen haben, weil sie ihnen nicht mehr entspricht, eine Kathedrale aus Tönen, einen sozialakustischen heiligen Raum. Und so wie die Faszination einer Kathedrale ihre Chancen und ihre Gefahren hat, so hat auch das Zungenreden seine Chancen und seine Gefahren. Wer den aus Steinen oder den aus Tönen erbauten heiligen Raum apriori ablehnt oder verteidigt, handelt nicht im Sinne der paulinischen Charismenlehre. Vielmehr ist nach dem „gemeinen Nutzen" von beiden zu fragen.

Teil unserer Welterfahrung

Zungenreden und Heilung durch Handauflegung zeigen uns, wie wenig wir über unsere Welt wissen. Sie öffnen uns die Türe zu einem Weltverständnis, das nicht jenseits unserer Welt*erfahrung*, wohl aber jenseits eines linearen Welt*verständnisses* liegt. Es ist aber Aufgabe des Theologen, ein Weltverständnis zu artikulieren, das unserer Welterfahrung gerecht wird.

[12] So die beste moderne Interpretation des Zungenredens durch den Linguisten *William J. Samarin*, Tongues of Men and Angels. A controversial and sympathetic analyis of Speaking in Tongues, London 1972.

Für ein solches charismatisches Weltverständnis finden sich bei den alten und neuen Pfingstlern höchstens Ansätze, am ehesten noch bei David J. Du Plessis und bei gewissen Pfingstlern aus der Dritten Welt, die aber in unserer europäischen theologischen Diskussion so gut wie unbekannt sind. Im allgemeinen jedoch wird in der klassischen und in der Neo-Pfingstbewegung der Heilige Geist auf das Individuum oder jedenfalls auf religiöse Phänomene eingeschränkt.

III. Folgerungen für Entwicklungspolitik und Gesellschaftsreform

Einschränkung des Charismas auf religiöse Tätigkeiten ist sowohl Paulus, wie auch vielen Charismatikern der Dritten Welt unbekannt. Da aber deren „Theologien" in mündlicher Form tradiert werden, sind sie in unserer theologischen Diskussion unbekannt.

Bekehrung und Gesellschaftsreform

Man findet zum Beispiel dieses Charismaverständnis bei gewissen Pfingstlern Lateinamerikas (bei weitem nicht bei allen). Da kann denn ein für uns so religiös geprägter Vorgang wie die Bekehrung zum Ausgangspunkt der Menschwerdung des Menschen werden, was konkret bedeutet: Organisation von Landreform, von landwirtschaftlichen Genossenschaften, von genossenschaftlichen Produktionswerkstätten und zwar ohne fremdes Kapital und ohne fremde Experten [13].

In unseren Debatten über Entwicklungspolitik, politische Diakonie, „Kirche und Gesellschaft", „Theologie der Befreiung" und wie die Schlagworte alle lauten mögen, werden diese revolutionären Bewegungen der Gegenwart übersehen. Ihre Kommunikationsmethoden werden höchstens in den Büchern und Aufsätzen anthropologischer und völkerkundlicher Spezialisten beschrieben. Für Theologen und Sozialethiker sind sie (leider!) uninteressant.

Mündliche Theologien

Den Grund dafür sehe ich in der Mündlichkeit dieser Theologien. Diese Mündlichkeit ist verantwortlich für beides, ihren Erfolg in der Dritten Welt und ihre Nichtbeachtung bei uns. Immerhin sind an der Weltkirchenkonferenz in Nairobi (1975) einige dieser Kirchen in die ökumenische Gemeinschaft aufgenommen worden, eine Tatsache, die von unseren Zeitungen nicht beachtet wurde; und doch könnte sie wichtiger sein als die sonst viel diskutierten Beschlüsse von Nairobi. Eine dieser Kirchen, die „Kirche des Herrn (Aladura)" behauptet beispiels-

[13] Ausgeführt in *W. J. Hollenweger*, Conversion: l'homme devient homme, in: Chemins de la conversion. Rapports, échanges et points de vue de la XLVe semaine de missiologie de Louvain 1975, Brüssel 1975, 78—101. Diese und die übrigen entwicklungspolitischen Aspekte werden ausführlich beschrieben und dokumentiert in meinem Pentecost Between Black and White. Five Case Studies of Pentecost and Politics, Belfast 1975 (deutsche Ausgabe in Vorbereitung in Erlanger Taschenbücher).

weise, vier Millionen Mitglieder zu haben, doppelt so viel wie der Schweizerische Kirchenbund. Und doch kommt sie in keinem unserer theologischen Nachschlagewerke vor.

Befähigung zu unabhängiger Entwicklung

Für diese Kirchen ist die Trennung zwischen Sakralität und Profanität schwer nachzuvollziehen und vermutlich überhaupt unnötig. Wo zum Beispiel Tanz, Zungenreden und spontane Heilungen auftreten — vor allem wo diese Phänomene im Zusammenhang mit entwicklungspolitischen Organisationscharismen erscheinen —, legen sie Kräfte zur Entwicklung der von Erhard Eppler zu Recht hoch geschätzten „intermediate technology" frei, weil sie die Gewißheit wecken, von Gott angenommen und geliebt zu sein. Sie fördern das Vertrauen in die vom Schöpfergeist geschenkte eigene Erfindungsgabe und machen Mut, die organisatorischen und liturgischen Gaben der eigenen vorchristlichen Existenz als Gaben des Geistes zu erkennen und in die christliche Gemeinde einzubringen. Zungenreden und die andern aus der Pfingstbewegung bekannten Geistesgaben machen (unter bestimmten, unter I diskutierten Bedingungen) das Volk Gottes mündig und unabhängig von autoritären Strukturen. Sie schaffen Raum für die mündliche theologische Debatte. Damit enteisen sie die abendländischen liturgischen Formulare und setzen anstelle importierter Ideologien (progressiver oder konservativer Couleur) die politische Alphabetisierung des Volkes Gottes im Rahmen einer von der gesamten Gemeinde verantworteten Liturgie.

Modelle einer alternativen Gesellschaft

Darum gab zum Beispiel Andrés Ornelas, ein in Europa unbekannter indianischer charismatischer Christ aus Mexiko, nach seiner Bekehrung den Kampf gegen die ausbeuterischen Reichen nicht auf. Er erkannte jedoch, daß die Pistole seines Bruders (von bester deutscher Qualität, wie er nicht unterließ zu bemerken) samt den dazu gehörenden 300 Schuß Munition in diesem Kampf zu schwach war. Er brauchte wirksamere und vor allem präzisere Waffen. Diese erkannte er nicht — wie man vielleicht vermuten würde — in Herzensfrieden und individualistischer Frömmigkeit, sondern in der Durchführung (und nicht lediglich in der Proklamation) von Modellen einer alternativen Gesellschaft auf der Ebene seiner Indianergemeinden [14].

[14] R. *Ramirez*, Bodas de Oro. Movimiento de la Iglesia Cristiana Independiente Pentecostés, Pachuco, Hgo, Mexiko, 1972. Vgl. auch die anthropologische Dissertation von *M. J. Amerlinck y Assereto*, Ixmiquilpan: un estudio comperativo de evangelistas y catolicos, Universidad Iberoamericana, Mexiko 1970, vervielf.; ebenso W. *J. Hollenweger*, Marxistische und kimbanguistische Mission — ein Vergleich, in: Ev. Theologie 34 (1974) 434—447 und das unter Anm. 13 erwähnte Taschenbuch.

Die sozialpolitischen Charismen dieser Indianerpfingstler (von denen übrigens die mexikanische Bischofskonferenz in kluger Erfassung der wirklichen Situation lernen will, obschon die Indianer nicht zur katholischen Kirche gehören und ihre eigene unabhängige Pfingstkirche gegründet haben) stehen im Widerspruch zu den üblichen europäischen und amerikanischen pfingstlichen Dogmatiken. Sie unterscheiden sich aber ebenso von dem, was in katholischen und protestantischen Normaldogmatiken steht, nicht zu reden von der Masse der neo-pfingstlichen Literatur. Endlich stehen sie im Gegensatz zu den technokratischen Wachstumsideologien zahlreicher Regierungen. Es handelt sich nicht um eine Kompromißlösung, sondern um einen eigenen, den gegebenen sozialpsychologischen Wirklichkeiten entsprechenden Weg. Dieser Weg erscheint einem europäischen Beobachter durch seine Einbettung in betont religiöse und mythische Vorstellungen merkwürdig fremd. Gerade dadurch aber führt er zur Entdeckung der den Indianern eigenen Charismen, die im Rahmen einer paulinischen Charismenlehre als Gaben des Geistes erkannt werden können.

Charismen zur Entwicklung der eigenen Kultur und Gesellschaft

Eine theologische Entwicklungstheorie, die die paulinische Charismenlehre ernst nimmt, erwartet, daß der Schöpfergeist Gottes auch in der Welt der mexikanischen Indianer, der schwarzen Pfingstler Amerikas, der unabhängigen Kirchen Afrikas am Werk ist und ihnen hilft, pros to symphéron, zum Nutzen ihrer Gemeinden und ihrer Gesellschaft die Gaben ihrer eigenen Kultur zu entwickeln. Und vielleicht erkennt sie auch, daß wir dieses Wirken des Schöpfergeistes nicht übersehen dürfen, auch wenn es in fremden Zungen beschrieben, zelebriert und interpretiert wird.

Hermann-Josef Venetz

Kindheitsgeschichten für Erwachsene

Zur Bedeutung der neueren Exegese für die Verkündigung

Der folgende Beitrag bietet in drei Schritten zunächst jeweils eine knappe Zusammenfassung der exegetischen Forschung zum Thema. Demnach sind die Kindheitsgeschichten des Mattäus wie des Lukas als Prologe und als integrierende Bestandteile der Evangelien zu verstehen. Von ihrer Struktur her bilden beide Prologe jeweils eine Einheit. Die Aussagen dieser Texte können nur bei Beachtung der literarischen Form und im Blick auf das Ganze der mattäischen und lukanischen Theologie richtig verstanden werden. In einem zweiten Teil werden jeweils theologische und pastorale Konsequenzen

gezogen. So sollten die beiden Prologe aus ihrer Verbannung in die Weihnachtszeit befreit werden, da diese Verwendung zu einem historisierenden und psychologisierenden Verständnis der Prologe selbst wie auch des Weihnachtsfestes beitragen, ein Hauptgrund dafür, daß das Weihnachtsfest vielen Erwachsenen so wenig bedeutet. Durch eine neue Perikopeneinteilung (mit einem lukanischen, mattäischen und johanneischen Lesejahr auch durch die Weihnachtszeit hindurch) könnten die christologischen und soteriologischen Aussagen erst richtig herausgestellt und für den Glauben der Gemeinden fruchtbar gemacht werden. Dazu würde auch eine Entflechtung der verschiedenen Perikopen aus einer „weihnachtlichen" und „mariologischen" Fragestellung beitragen. Der Beitrag schließt mit praktischen Anregungen. *red*

I. Die Kindheitsgeschichten als Prologe zu den Evangelien

Fülle von Arbeiten zur Kindheitsgeschichte

Bereits vor 10 Jahren schrieb ein amerikanischer Exeget von den beiden Anfangskapiteln des Lukasevangeliums, „daß es fast die gesamte Arbeitskraft eines Forschers beanspruchen würde, allein jene Aufsätze und Bücher durchzuarbeiten, welche diese sogenannten *Kindheitsgeschichten* behandeln" [1]. Heute, 10 Jahre später, ist die Durcharbeitung solcher Bücher und Aufsätze nicht einfacher geworden. Im Gegenteil. Wurden bis vor 10 Jahren den Anfangskapiteln sowohl des Lukas- wie auch des Mattäusevangeliums Spezialstudien gewidmet, verlieren sich die heutigen Untersuchungen zu den gleichen Kapiteln in einer schier unübersehbaren Fülle von *redaktionsgeschichtlichen bzw. bibeltheologischen Arbeiten.* M. a. W. das Interesse an den Anfangskapiteln der beiden Großevangelien hat zwar nicht nachgelassen, die sog. Kindheitsgeschichten haben aber ihre Sonderstellung weitgehend eingebüßt. Sie sind von den jeweiligen Evangelien bzw. Evangelisten „zurückerobert" worden.

Integrale Teile der Evangelien des Lukas und des Mattäus

Für den Verfasser der jüngsten Monographie über die lukanische Theologie bedarf es kaum einer weiteren Erklärung, wenn er die ersten beiden Kapitel des Lukasevangeliums in seine Untersuchungen über „Heilsgeschichte und Verkündigung in den Schriften des Lukas" oder über „Heil und Erlösung in der Verkündigung des Lukas" [2] miteinbezieht, und eine noch im Druck befindliche Dissertation über die Christologie in Mt 1—2 er-

[1] P. *S. Minear*, Luke's Use of the Birth Stories (1966), deutsch in: Das Lukas-Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung (hrsg. von G. *Braumann*), Darmstadt 1974, 204.
[2] So lauten die beiden Hauptteile der Arbeit von R. *Glöckner*, Die Verkündigung des Heils beim Evangelisten Lukas (WSAMA. T 9), Mainz o. J. (1975).

schließt die mattäische Christologie eigentlich erst recht aus den beiden Anfangskapiteln [3].

Gewiß ist hie und da der Anteil des Evangelisten an der Gestalt der einleitenden Kapitel zu hoch veranschlagt worden [4], berechtigterweise darf man aber annehmen, daß sie gegenüber den ihnen vorliegenden Traditionen in diesen Kapiteln keineswegs zurückhaltender vorgegangen sind als im übrigen Evangelium, daß es ihnen auf alle Fälle nicht darum gegangen ist, „Historie" zu bewahren [5].

In der Tat arbeiten heute die Exegeten an den Einleitungskapiteln der Großevangelien nicht mit wesentlich anderen Methoden als an neutestamentlichen Texten allgemein. Die Frage nach dem *Umfang* der einleitenden Kapitel zu den Evangelien wird damit neu gestellt. Ist nicht Lk 1,5—4,30 insgesamt als „Prolog" des lukanischen Doppelwerkes aufzufassen [6], und kommt der erste Abschnitt des Mattäusevangeliums nicht erst bei Mt 4,16 zum Abschluß? [7] Damit stellt sich auch neu das Problem der *Funktion* der in Frage kommenden Kapitel, wie das aus den verschiedenen Bezeichnungen, die diesen Kapiteln gegeben werden, gut hervorgeht. Je nach der inhaltlichen oder formalen Berücksichtigung dieser Kapitel im Hinblick auf das jeweilige Evangelium lautet die Überschrift „Vorgeschichte", „Das Werden des Christus", „Die Ursprünge", „Das Evangelium von den Anfängen" usw. oder auch „Prolog", „Präludium", „Präambel", „Ouvertüre", „Introduktion" usw. [8]. Jede dieser Bezeichnungen hat eine gewisse Berechtigung, und für welche auch immer die überzeugendsten Gründe angeführt werden, sie entbinden doch nicht von der Aufgabe, je von

Die Funktion als Prolog

3 *B. M. Nolan*, The Christology of Matthew 1—2 in its Gospel Setting (erscheint 1977 in der Reihe Orbis Biblicus et Orientalis, Freiburg i. Ue. und Göttingen).

4 So wenn behauptet wurde, Lukas habe die beiden ersten Kapitel — freilich auf Grund von mündlichen Traditionen — eigenständig geschaffen; vgl. u. a. *A. Harnack*, Lukas der Arzt, Leipzig 1906, 69—75. 138—152; *P. Benoit*, L'enfance de Jean-Baptiste selon Luc I, in: NTS 3 (1956/57) 169—194.

5 Dies hat für Mt 1—2 überzeugend nachgewiesen *A. Vögtle*, Die Genealogie Mt 1,2—16 und die matthäische Kindheitsgeschichte, in: BZ 8 (1964) 45—58. 239—262; 9 (1965) 32—49, jetzt auch in: *ders.*, Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung, Düsseldorf 1971, 57—102. Ihm folgte *R. Pesch*, Eine alttestamentliche Ausführungsformel im Matthäus-Evangelium, in: BZ 10 (1966) 220—245; 11 (1967) 79—95; Der Gottessohn im matthäischen Evangelienprolog (Mt 1—2), in: Bib 48 (1967) 395—420. — Für Lukas vgl. *H. Schürmann*, Das Lukasevangelium. Erster Teil (HThK III), Freiburg—Basel—Wien 1969, z. St.; vgl. dazu auch *A. Vögtle*, Offene Fragen zur lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte, in: Das Evangelium . . . 43—56.

6 *R. Morgenthaler*, Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis, Zürich 1949, I, 155 und 165. Andere Vorschläge bei *H. Schürmann*, Lukasevangelium 19, Anm. 1.

7 *E. Krentz*, The Extent of Matthew's Prologue, in: JBL 83 (1964) 409—414; vgl. auch die Einteilung bei *E. Schweizer*, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2), Göttingen 1973.

8 Vgl. dazu die Aufzählung bei *E. Nellessen*, Das Kind und seine Mutter. Struktur und Verkündigung des 2. Kapitels im Matthäusevangelium (SBS 39), Stuttgart 1969, 22—25.

neuem zu fragen, ob diese Bezeichnungen auch wirklich der Absicht des Evangelisten gerecht werden. Sicher ist, daß in der Literatur der letzten beiden Jahrzehnte die Tendenz sichtbar wird, die in Frage stehenden Kapitel als *integrierenden Bestandteil* des Evangeliums aber auch als integrierenden Bestandteil des *Evangeliums* zu betrachten.

Theologische und pastorale Schlußfolgerungen

Aus diesen auch nur summarischen Feststellungen sollten theologisch wie pastoral gewisse Schlußfolgerungen gezogen werden. Auf der Ebene der Liturgie wie auch auf der Ebene der Verkündigung und der Katechese werden die Prologe [9] der Großevangelien [10] in die Weihnachtszeit verbannt. Dies gewiß zum Nachteil sowohl der Weihnachtszeit wie auch der Prologe.

Weihnachten — nur ein Fest der Kinder?

Es besteht kein Zweifel, daß unser *Weihnachtsfest* noch immer von einer historisierenden und psychologisierenden Interpretation der Prologe geprägt ist. Als „Kindheitsgeschichten" gelesen und nacherzählt sind die Prologe zu „Kindergeschichten" geworden, Weihnachten selbst zum Fest der Kinder. Für den Erwachsenen ist Weihnachten dann „gelungen", wenn die Augen der Kinder glänzen und er sich selbst an die eigene romantisch verbrämte Kindheit zurückerinnern kann. Weihnachten ist noch weitgehend ein Fest der Nostalgie.

Neuverständnis des Weihnachtsfestes durch sachgemäßes Verstehen der Prologe ...

Insofern sich die Prologe der Großevangelien — wenigstens in katholischen Landen — der historisch-kritischen Methode am hartnäckigsten zur Wehr setzten, wird sich ein sachgemäßes Verstehen der Prologe auch nicht so schnell durchsetzen. Es ist darum fraglich, ob sich die Prologe auch wirklich eignen, dem Weihnachtsfest seinen eigentlichen Sinn zurückzugeben. Dabei soll nicht geleugnet werden, daß die Prologtexte eine echte Hilfe bieten, um über die Bedeutung des Weihnachtsfestes nachzudenken. Wenn aber einmal festgestellt ist, daß die hauptsächlichsten theologischen Grundgedanken der Prologe im Laufe der jeweiligen Evangelien weiter entwikkelt und weiter vertieft werden, ist die Frage berechtigt, ob nicht andere Texte der genannten Evangelien (oder des Neuen Testaments überhaupt) das Anliegen des Weihnachtsfestes ebenso gut wenn nicht besser beleuchten könnten. So wenig man eine gültige Interpretation des Todes Jesu geben kann, wenn man davon absieht, wofür dieser Jesus gelebt hat, so wenig wird man eine gültige Deutung der „Menschwerdung" geben können, wenn man nicht immer wieder fragt, wozu Jesus Chri-

... und durch Einbeziehung anderer Evangelien-Texte

[9] Wir gebrauchen im folgenden diese Bezeichnung, obwohl wir die diesbezüglichen Forschungen keineswegs als abgeschlossen betrachten.
[10] Das gilt im Grunde genommen auch für den „Johannesprolog".

Wozu die „Menschwerdung" Jesu?

stus gekommen ist. Dieses Wofür und Wozu ist aber aus dem ganzen Evangelium, aus der ganzen Heiligen Schrift zu erheben. Konkret: Es ist ganz und gar nicht einsichtig, warum am Höhepunkt des Weihnachtsfestes um jeden Preis Lk 2,1—20 oder Mt 1,18—25 verlesen und besprochen werden muß. Je nach dem Gedanken, der besonders hervorgehoben werden soll — und es lassen sich ja zugegebenermaßen in einer Predigt niemals alle Gedanken der genannten Texte erheben —, werden sich andere Texte ebenso gut eignen. Um nur ein Beispiel zu nennen: Von der Perikope Mt 1,18—25 wird zu Recht gesagt, daß die Gottessohnschaft Jesu in ihr die christologische Mitte innehabe [11]. Freilich gibt es keine andere Perikope, die dieses Thema so und nicht anders zur Sprache bringt — an der Individualität und Unverwechselbarkeit der Perikopen muß man unbedingt festhalten —; aber es gibt gewiß Perikopen, die — zum Gewinn des Weihnachtsgedankens — erhellend um diese Mitte kreisen, wie z. B. Mt 22,41—46 oder Mt 3,13—17 oder Mt 4,1—11 oder gar Mt 27,39—56 oder auch Mt 28,16—20 [12].

Texte zum Verständnis der Gottessohnschaft

Leichteres Verständnis der Prologe außerhalb der Weihnachtszeit

Die *Prologe* der beiden Großevangelien würden nur gewinnen, wenn sie aus der oft sehr bedenklichen Romantik der Weihnachtszeit entlassen würden. Viele Gründe sprechen für die Behandlung dieser Texte außerhalb der Weihnachtszeit. Vor allen Dingen ließen sich diese Texte „rücksichtsloser" angehen, d. h. ohne Gefahr laufen zu müssen, irgendwelche „Stimmungen" zu zerstören oder etwas zu zerbrechen, woran die Zuhörer sich gefühlsmäßig klammern. Verschiedene Fragen theologischer aber auch historischer Art könnten außerhalb des weihnachtlichen Rahmens sachlicher, unkomplizierter und echter angegangen werden. Dazu kommt, daß die beiden Prologe Themen anschlagen, die es wert sind, daß man sich auch das Jahr hindurch mit ihnen beschäftigt. Um noch einmal von Mt 1,18—25 zu sprechen: „Im Zentrum stehen die bedeutenden christologischen Aussagen: das in ihr Gezeugte ist aus heiligem Geist (V. 20c). Er selbst wird sein Volk retten von ihren Sünden (V. 21b). Jesus ist der Sohn Gottes (...), der Emmanuel, Gott mit uns (V. 23)" [13]. Das sind Aussagen, die während des ganzen liturgischen Jahres, ja während des ganzen Lebens zum Tragen kommen sollten. Dazu genügen die paar Tage der Weihnachtszeit nicht. Oder ein anderes Beispiel. Nach Lk 2,12 macht der Engel des Herrn die Hirten auf ein

Konfrontation mit christologischen Aussagen und mit Paradoxien

11 *R. Pesch*, Ausführungsformel 89.
12 Auf eine besondere Beziehung zwischen Mt 1—2 und Mt 26—28 hat *B. M. Nolan*, Christology erneut hingewiesen.
13 *R. Pesch*, Ausführungsformel 89.

seltsames „Zeichen" aufmerksam: sie werden den „Erlöser" als Kind in Windeln gewickelt in einem Futtertrog liegend finden. Für den Zuhörer ist ein solches „Zeichen" im Rahmen der „weihnachtlichen Stimmung" nichts Besonderes; es gehört zur Szenerie des Krippenspiels. Erst auf „neutralem", alltäglichem Boden wird er des unbegreiflichen Paradoxes inne ....

II. Die Struktur der Prologe

Hand in Hand mit den redaktionsgeschichtlichen Beobachtungen an den Prologen der Großevangelien geht naturgemäß auch die Beschäftigung mit der *„Struktur"* dieser Kapitel. Die Entstehungsgeschichte des lukanischen Prologs liegt weitgehend noch im Dunkel, und der Anteil des Evangelisten an der jetzigen Gestalt ist nur schwer auszumachen [14]. Etwas sicherer ist man in der Beurteilung von Mt 1—2, wo die redaktionelle Hand des Evangelisten leichter zu erkennen ist [15]. Von beiden Prologen aber ist zu sagen, daß sie in der jetzigen Gestalt eine kompositorische (wenn auch nicht unbedingt abgeschlossene) Einheit bieten.

Der mattäische Prolog — Jesus der Sohn Gottes und Messias-König

Der Einheit des *mattäischen Prologs* trägt man nicht immer genügend Rechnung. Bemerkenswert sind die in jüngerer Zeit gemachten Beobachtungen, nach denen für die Abfassung der Genealogie die Feder des Mattäus verantwortlich gemacht wird [16], wobei 1,18—25 als „erweiterte Fußnote" zu 1,16 [17] ebenfalls erst vom Evangelisten Mattäus gebildet ist [18]. Auch Mt 2, „von seinem Ursprung her höchstwahrscheinlich eine Einheit", aufgebaut auf der „christlichen Typologie Mose/Christus" [19], ist vom Evangelisten nicht unbesehen übernommen worden. Am deutlichsten ist seine Redaktion und Interpretation in den von ihm hinzugefügten Schriftzitaten zu erkennen. Von diesen Zitaten her und von dem von Mattäus selbst geschaffenen 1. Kapitel erhält Mt 1—2 seine literarische und gedankliche Struktur, die schon Mt 1,1 antönt: Jesus Christus der Sohn Davids, der verheißene Messias-König, der Sohn Abrahams, durch den allen Völkern das Heil zugesprochen ist, der Sohn Gottes (Mt 1,18—25).

Der lukanische Prolog — Verheißung und Erfüllung usw.

Auch der *lukanische Prolog* verrät eine literarische und thematisch gut durchdachte Einheit. Wenn auch nicht so leicht auszumachen ist, in welcher Form Lukas den Stoff

[14] Vgl. dazu *H. Schürmann*, Lukasevangelium 140—145 (Lit.).
[15] Vgl. dazu *A. Vögtle*, Messias und Gottessohn. Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte (Theologische Perspektiven), Düsseldorf 1971.
[16] So *A. Vögtle*, Genealogie; zustimmend *R. Pesch*, Ausführungsformel 81, A. 99; *M. D. Johnson*, The purpose of the biblical genealogies (MSSNTS 8), Cambridge 1969, bes. 193— 228 u. a.
[17] So *A. Vögtle*, Genealogie 70 und nach ihm von manchen Forschern gebrauchter Terminus.
[18] *R. Pesch*, Ausführungsformel 79—91.
[19] *A. Vögtle*, Messias 81 und 62.

von Lk 1—2 vorgefunden hat, kann doch mit großer Wahrscheinlichkeit angenommen werden, daß die Täufergeschichten älter sind als die Jesuserzählungen, daß die Täufergeschichten keinen eigentlichen Hinweis auf die Jesusgeschichten enthielten, und daß die Jesuserzählungen untereinander keinen ursprünglichen Zusammenhang aufweisen [20], ja wahrscheinlich auch verschiedener Herkunft sind [21]. Im jetzigen Stadium bilden die beiden Kapitel eine Einheit, die trotz der Fülle verschiedenen Stoffes nicht zu übersehen ist. Mag man die beiden Kapitel nun einteilen nach dem thematisch äußerst gewichtigen Gesichtspunkt der Verheißung (1,5—56) und Erfüllung (1,57—2,40), ohne dabei die durchgehenden Parallelen zwischen den Johannes- und Jesusgeschichten zu übersehen [22], oder mag man — stärker von der literarischen Komposition herkommend — die beiden Kapitel als Diptychon entfalten [23], sicher ist, daß Lk 1—2 nach dem Urteil des Evangelisten eine unzerreißbare Einheit darstellt, in welcher auch gewisse theologische Themen ihren Ort und ihren Stellenwert behalten müssen, wie das bereits erwähnte Thema der Verheißung und Erfüllung, das Thema der Überbietung, das Thema des Tempels, des Bundes, des Vorläufers, des Neuanfangs usw.

Konsequenzen für die Verkündigung

Es versteht sich von selbst, daß man der theologischen und literarischen Einheit der Evangelienprologe in der Verkündigung Rechnung tragen muß. Dies ist leider bei weitem nicht immer der Fall. Immer noch interessieren historische und psychologische Einzelheiten, obwohl die Kompositionsart der Evangelisten zur Genüge verrät, daß für sie diese Einzelheiten nur insoweit von Belang sind, als sie theologisch und homologetisch verwertet werden können. Die *„Flucht nach Ägypten"* (Mt 2,13—15) erzählt nicht ein interessantes Detail aus der jesuanischen „Kindheitsgeschichte"; die Perikope steht im Rahmen der Erzählung von der antitypischen Wiederholung der Pharao-Mose-Geschichte, und sie wird um ihre Bedeutung und ihre Berechtigung gebracht, wenn man vom Reflexionszitat 2,15b aus Hos 11,1 absieht. Das Flucht- und Rückkehrgeschehen ist ein schriftgemäßes, d. h., daß hinter dem ganzen Geschehen Gott selbst als der Handelnde erkannt werden soll. Aber noch mehr: Dadurch daß Jesus „vom Herrn" als „mein Sohn" angesprochen wird, erweist sich Jesus durch die Flucht und die Rück-

Perikope von der „Flucht nach Ägypten" ...

... als Erweis der Gottessohnschaft

20 *H. Schürmann*, Lukasevangelium 143.
21 *A. Vögtle*, Offene Fragen 54—56 bezeichnet es als „sicher", daß Lk 2,1—7 von Lukas selber gebildet und von ihm der ursprünglichen Einheit 2,8—20 vorausgeschickt wurde.
22 *H. Schürmann*, Lukasevangelium VII und 24—25.
23 *J. Riedl*, Die Vorgeschichte Jesu (Biblisches Forum 3), Stuttgart 1968, 46—50.

kehr als der „Sohn Gottes" — und dies in dem ganz exklusiven Sinn der mattäischen Christologie [24]. Eine sachgemäße Interpretation dieser Perikope kann deshalb von der christologischen Thematik der Gottessohnschaft, wie sie vom Evangelisten selbst in Mt 1 entfaltet wird, nicht absehen. Die Perikope von der *„Verkündigung an Maria"* (Lk 1,26—38), die heute einen festen Platz in der Liturgie der Marienfeste und der Adventszeit hat, hat auch in der vorlukanischen Tradition kaum je ein isoliertes Eigenleben geführt. Wahrscheinlich ist die Perikope schon vorlukanisch der Szene 1,5—25 nachgebildet worden und hat dann nach verschiedenen lukanischen Überarbeitungen ihre jetzige Gestalt im Gesamt des lukanischen Diptychons erhalten [25]. Sehr aufschlußreich wäre hier z. B. eine Gegenüberstellung von Lk 1,31—35 und Lk 1,13—17. Auch wenn dem Umstand Rechnung getragen werden muß, daß beide Verheißungsworte nach dem Stil-Schema alttestamentlicher Verkündigungs- und Berufungsgeschichten aufgebaut sind (vgl. Gen 16,11 ff; 17,19 f; Ri 13,3—7; Jes 7,14—17), ist die Übereinstimmung der beiden Engelworte doch überraschend groß. Dabei scheint es, daß sich das Verkündigungswort an Zacharias enger an die alttestamentlichen Vorlagen lehnt, wenn es bei der Verkündigung an Zacharias gewiß auch um mehr geht als um einen Propheten (Lk 7,26). Der Neuansatz bei der Verkündigung an Maria 1,31—35 ist aber trotz der vielen Übereinstimmungen mit 1,13—17 nicht zu übersehen. Der Engel wird zu einem Mädchen in Nazaret gesandt (1,26 f) — ganz anders die Sendung an einen Priester im Tempel (1,5 ff); Maria wird vom Engel feierlich begrüßt (1,28) — damals blieb einer Frau der Gruß ganz allgemein versagt; die Verheißung eines Sohnes erfolgt nicht in Erfüllung der Bitte eines betagten Ehepaares (1,13) — sie ergeht in schöpferischer Freiheit an ein verlobtes Mädchen; Johannes ist vom Mutterschoß an von heiligem Geist erfüllt (1,15) und steht damit deutlich in der Linie der alttestamentlichen Propheten (vgl. Jes 49,1 ff; Jer 1,5) — Jesus ist aus heiligem Geist gezeugt (1,35). Dann aber ist vor allem auf die Bedeutung und Funktion des Verheißenen zu sehen. Dort Johannes, der im Geist und in der Kraft des Elija vor dem Herrn einhergehen wird (1,17), hier Jesus, der „Sohn des Allerhöchsten" genannt wird und dem Gott, der Herr, den Thron seines Vaters David geben wird, eine Herrschaft, die kein Ende nehmen wird (1,32); dort Johannes, der

Aus dem Vergleich der Verkündigung an Maria mit jener an Zacharias ...

... das Neue des Vorgangs ...

... und die Bedeutung des Verheißenen verstehen lernen

[24] *R. Pesch*, Gottessohn 413.
[25] *H. Schürmann*, Lukasevangelium 58—59.

dem Herrn ein gerechtes Volk zubereiten wird (1,16—17), hier Jesus, selbst „heilig", der „Sohn Gottes" (1,35). Man hat den berechtigten Eindruck, daß die prophetische Bewegung, die Johannes als der Vorläufer ein letztes Mal zur Geltung bringt, im „Genanntwerden" bzw. im „Sein" Jesu zur Vollendung gelangt. Und darum ist es auch richtig, dieses „Genanntwerden" des „Sohnes des Höchsten" und des „Heiligen" aber auch dessen ewige Herrschaft aus der prophetischen Dynamik heraus zu interpretieren. Dies wird bestens bestätigt, wenn wir die Szene von der „Darstellung Jesu im Tempel" (Lk 2,21—24) zu Hilfe nehmen: In Erfüllung der Sehnsucht der Propheten Daniel (Dan 7—12) und Maleachi (Mal 3) kommt in Jesus der Herr-Gott selbst zu seinem Tempel. Damit ist die Zeit erfüllt. In Jesus erscheint die rettende Herrlichkeit (Lk 2,11). Sie verwirklicht das Heil, das allen Völkern bereitet ist (2,29—32).

Jesus — das Heil für alle Völker

Wenn hier der Raum für eine eingehende Exegese auch fehlt, wird doch deutlich: Details aus einem Diptychon lassen sich am besten betrachten, wenn sie immer wieder im Gesamt der ganzen Darstellung gesehen werden. Andererseits ist eine Deutung der einzelnen Perikopen der Evangelienprologe außerhalb des Zusammenhangs der jeweiligen Prologe selten sachgerecht, ja kaum möglich. So zeigt sich hier wiederum, wie wichtig eine *Entflechtung* dieser Perikopen aus einer rein „weihnachtlichen" und „mariologischen" Fragestellung ist. Sowohl von der verengten Fragestellung, die sich dann fast notgedrungen an historisierenden, psychologisierenden oder auch dogmatischen Interessen orientieren muß, wie auch von der knappen Zeit her, die zur Verfügung steht (Weihnachtszeit, im besten Fall auch noch Adventszeit), lassen sich die beiden Evangelienprologe nicht bewältigen.

Daher Entflechtung aus „weihnachtlicher" und „mariologischer" Fragestellung

In einer so schwierigen Situation wirkt sich die von der Liturgie vorgesehene *Perikopenaufteilung* umso nachteiliger aus. Das Prinzip des „Lesejahres" ist hier dem „Kirchenjahr" zum Opfer gefallen. Nicht nur wird eine zu enge Auswahl von Perikopen getroffen; Lukas und Mattäus werden derart miteinander vermengt, daß sich die jeweiligen „Theologien" erst recht nicht mehr zu profilieren vermögen, und wo die Theologie nicht zum Zuge kommt, bleibt nur noch die Ausflucht in die „Historie" und in die „Erbauung" [26]. Das Weihnachtsfest mit sei-

Nachteile der vorgesehenen Perikopenaufteilung

Erbauung statt Theologie

[26] Für die Adventszeit wird im wesentlichen am Prinzip des „Lesejahres" festgehalten. Für den 1. Adventsonntag ist jeweils eine Perikope aus der „eschatologischen Rede" (Mk 13 parr) vorgesehen. Der 2. und 3. Adventsonntag ist dem Auftreten des Täufers gewidmet. Dabei muß am 3. Adventsonntag des „Markusjahres" das Johannesevangelium (1,6.8.19—28) zu Hilfe kommen. Der 4. Advents-

nem Drum und Dran wird weiterhin tabuisiert. Liturgie und Verkündigung bleiben im Dienste der Nostalgie.

Das „Lesejahr" auch zur Weihnachtszeit

Demgegenüber darf man sich zu Recht fragen, ob nicht auch zur Weihnachtszeit am *Prinzip des „Lesejahres"* festgehalten werden soll. Die Evangelienprologe verraten eine sehr ausgereifte Theologie, deren Verständnis von uns viel Arbeit, Zeit und Geduld verlangt. Eine Beschäftigung mit dem Evangelienprolog des Mattäus impliziert die eingehende Auseinandersetzung mit der Mose-Christus-Typologie, mit dem messianischen Königtum, mit der Heilsverheißung für alle Völker an Abraham, mit dem Thema der geistgewirkten Empfängnis und der Gottessohnschaft, mit der heilsgeschichtlichen Bedeutung Israels usw. Vor diesen Themen die Flucht zu ergreifen hieße Kapitulation vor dem Auftrag der Verkündigung. Analoges ließe sich sagen vom lukanischen Prolog.

III. Die Bestimmung der literarischen Form und ihre Konsequenzen für Predigt und Gemeinde

Kein ernstzunehmender Exeget kann heute von der *„formgeschichtlichen Methode"* absehen. Diese Methode geht von der Erkenntnis aus, daß die biblischen Schriften verschiedenen literarischen Gattungen angehören und Traditionsgut enthalten, das in verschiedenen literarischen Formen und Formeln ausgeprägt ist [27]. Die Bestimmung der literarischen Gattung eines Schriftstückes oder der literarischen Form einer Perikope gehört immer noch zu einer der schwierigsten Arbeiten des Exegeten.

Von besonderer Dringlichkeit und von besonderer Schwierigkeit erweist sich nicht nur die *Bestimmung der literarischen Form* der Prologe [28], sondern auch die Bestimmung der literarischen Form der Einzelstücke. Auch hier ist die Forschung noch nicht zu einem befriedigenden Abschluß gekommen. Die literarische Bezeichnung von Mt 1—2 als „legendär" [29] oder als „sagenhaft" [30] erweist sich nicht nur als zu unscharf, sondern auch als abwegig. Dies nicht deswegen, weil in diesen Bezeichnungen das historische Anliegen zuwenig zum Tragen käme:

Nicht Legende, Sage oder Midrasch . . .,

sonntag schlägt ein marianisches Thema an. Da das Markusevangelium auch hier nichts Eigenständiges bieten kann, springt Lk 1,26—38 ein. An den vier Messen des Weihnachtsfestes („Am Vorabend", „In der Nacht", „In der Morgenfrühe", „Am Tage") werden jedes Jahr die selben Evangelienabschnitte verkündet: Mt 1,1—25; Lk 2,1—14; Lk 2,15—20; Joh 1,1—18. Auch am „Oktavtag von Weihnachten", dem Fest „Maria Gottesgebärerin", gelangt jedes Jahr das gleiche Evangelium zur Verkündigung, Lk 2,16—21, während am „Fest der Heiligen Familie" die Evangelien den „Kindheitsgeschichten" entnommen sind: im Lesejahr A Mt 2,13—15. 19—23, im Lesejahr B Lk 2,22—40 und im Lesejahr C Lk 2,41—52.

[27] Vgl. dazu die beiden „klassischen" Werke *M. Dibelius*, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1919 (⁶1971) und *R. Bultmann*, Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29), Göttingen 1921 (⁸1970).

[28] Siehe oben S. 392.

[29] So *M. Dibelius*, Jungfrauensohn und Krippenkind. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium (SHAW. PH 4), Heidelberg 1932, 9 und viele andere.

[30] So z. B. *F. J. Schierse*, Weihnachtliche Christusverkündigung. Zum Verständnis der Kindheitsgeschichte, in: BiLe 1 (1960) 218.

eine „Legende", die das Leben verehrungswürdiger Menschen erbaulich erzählt, will auch immer zur Nachahmung einladen; die „Sage" deutet die Welt als Familie, als Stamm, und birgt in sich einen Zug ins Pessimistische [31]. Auf die Evangelienprologe trifft all das nicht zu.

In den letzten Jahren ist vermehrt die Bezeichnung „Midrasch" [32] in die Diskussion geworfen worden [33]. Es handelt sich dabei um eine im Judentum häufig anzutreffende Form der Schrifterklärung, durch welche Texte auf die Gegenwart hin ausgelegt und aktualisiert werden. Die Evangelienprologe aber deuten und erklären nicht die Schrift, sie deuten (und aktualisieren) Ereignisse — freilich auf Grund der Schrift. Heute entscheidet man sich besser für die Bezeichnung „Haggada" [34]. Sie ist „die erbauliche Erzählung, die schildernde Ausführung geschichtlicher Ereignisse, die zum Glauben gehören, ihn tragen, für ihn bedeutsam sind" [35]. Den „Sitz im Leben" hat die Haggada in der Predigt.

... sondern Haggada als schildernde Ausführung geschichtlicher Ereignisse

Mit einer solchen Bezeichnung ist nun allerdings des Rätsels Lösung noch nicht gegeben, und besonders der Nicht-Fachmann soll sich durch eine solche Terminologie nicht täuschen lassen. Die „Haggada" im Lukas- und Mattäusprolog gehört zum „Evangelium", d. h. zu einer literarischen Gattung, die selbst noch keineswegs ganz erforscht ist. Dazu kommt ein „typologisches" Erzählen, in welchem alttestamentliche Personen und Geschehnisse als Typen für die neutestamentliche Offenbarungszeit verstanden werden. Zugleich werden die Typen auch „messianisch" verstanden: in Jesus Christus wird das heilsgeschichtliche Handeln Gottes zur Vollendung gebracht. Das bedeutet wiederum, daß die Erzählungen vielfach mit „apokalyptischen" Bildern und Vorstellungen durchzogen sind, die nur aus dem apokalyptischen Vorstellungshorizont heraus gedeutet werden können [36]. Dazu kommt noch ein weiteres, das nicht immer genügend Beachtung findet. Die literarische Art bzw. Form ist nicht an erster Stelle ein ästhetischer, sondern ein *soziologischer Begriff*. Er impliziert das ganze Leben der Gemeinde, also auch der urchristlichen Gemeinde mit ihren Bedürfnissen und Sorgen, mit ihren Ausdrucksformen und ihren Überlieferungsmöglichkeiten [37]. So wie ein Gleichnis noch lan-

Typologisches Erzählen und messianische Deutung mit apokalyptischen Bildern

[31] Vgl. dazu *A. Jolles*, Einfache Formen, Tübingen [3]1965, 23—61.
[32] Zum Begriff vgl. u. a. *K. Schubert*, in: LThK VII ([2]1962) 408 f.
[33] So u. a. *R. Laurentin*, Structure et théologie de Luc I—II (EtB), Paris 1957, 93—96. 116—119.
[34] Zum Begriff vgl. u. a. *A. G. Wright*, The Literary Genre Midrash, in: CBQ 28 (1966) 105—138. 417—457.
[35] Zit. bei *R. Pesch*, Ausführungsformel 88, Anm. 132.
[36] Vgl. dazu *H. Schürmann*, Lukasevangelium 21—24.
[37] Vgl. dazu *R. Bultmann*, Geschichte 4—5.

ge nicht verstanden wird auf Grund einer „Definition" des Gleichnisses, sondern nur dadurch, daß man sich in das Gleichnislesen mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln einübt, so ist es auch mit den Evangelienprologen. Eine Definition ihrer literarischen Art entbindet nicht von der Aufgabe, die Stücke immer wieder zu „lesen" — mit allem, was das besagt.

Sachgerechteres Erfassen durch wiederholtes Lesen

Der bessere Einblick in die literarische Art der Evangelienprologe ermöglicht gewiß ein sachgerechteres Erfassen der Texte. Dabei muß vor allen Dingen auf folgendes Mißverständnis aufmerksam gemacht werden. Das Ziel der sorgfältigen Bestimmung der literarischen Art eines Textes besteht nicht darin, Aussagegehalt und Einkleidung fein säuberlich zu trennen oder gar die Bedeutung der Historie zu minimalisieren. Die literarische Form ist nicht das Ausdrucksmittel, von dem man abstrahieren kann, um den Gehalt herauszufinden, da sich der Gehalt ja sehr oft wenigstens auch in der Art und Weise des Ausdrucks niederschlägt. Es geht ja nicht um das Herausdestillieren einer „Lehre", die man, in dogmatische Sätze verpackt, weitergeben kann, damit sie für wahr gehalten werden. In der Form drückt sich auch das *Leben der Gemeinde* aus, das mit zum Offenbarungsgeschehen gehört. Das gilt grundsätzlich für die Interpretation der ganzen Schrift und nicht nur für die Evangelienprologe. Von da her gesehen ist jede Predigt und jede biblisch orientierte Unterrichtsstunde eine „Einübung" in die Evangelienprologe. Wer geübt ist, den Verkündigungsanspruch einer „Wundergeschichte", eines „Gleichnisses", einer „Berufungsgeschichte", einer „Epiphaniegeschichte" zu erfahren, wird auch keine großen Schwierigkeiten haben, die Evangelienprologe zu verstehen. Er wird dann aber auch nie von sich behaupten, die Geschichten einfach „verstanden" zu haben, weil er ja durch das richtige „Verständnis" erst zum Gespräch mit dem Text und mit dem, der darin zum Reden und zum Handeln kommt, eingeladen wird.

Verständnis für das Leben der Gemeinde

Die Bedeutsamkeit der Erzählung vom „zwölfjährigen Jesus im Tempel" für unseren Glauben

Die Perikope vom „zwölfjährigen Jesus im Tempel" (Lk 2,41—52) wird unweigerlich in einen historisierenden und moralisierenden Engpaß führen, wenn sie aus dem Gesamt des lukanischen Prologs und dessen literarischer Gattung entlassen wird. Es ist richtig, daß sie auf dem Diptychon keine Entsprechung bei den Täufergeschichten findet. Aber das bedeutet noch lange nicht, daß diese Perikope in der lukanischen Komposition ein „Fremdkörper" oder ein „Anhängsel" wäre. Im Gegenteil. Es wäre besser, hier die Unzulänglichkeit des sonst recht gu-

ten Vergleichs mit einem Diptychon einzugestehen und zuzugeben, daß in dieser Perikope so etwas wie ein zusammenfassender Schlußpunkt oder ein „Finale“ [38] gesehen werden muß. Im Lichte einer oben kurz definierten Haggada gelesen, in welchem die Bedeutsamkeit des Erzählten für unseren Glauben aufgespürt wird, sieht der Leser im Jesuswort 1,49 auch all das gedeutet, was im vorausgehenden von Jesus als dem „Sohn Gottes“, dem „Heiligen“, dem „Herrscher über Jakobs Haus“, dem „Retter“, „Messias“ und „Herrn“ und von der „Fülle der Weisheit“ und von „Gottes Gnade“ gesagt wurde: daß in der „Hörigkeit“ Jesu die christologische Verkündigung des ganzen Prologs auf den Höhepunkt gebracht wird [39].

Von der „Hörigkeit“ Jesu zur „Hörigkeit“ der Gemeinde

Diese Christologie ist nicht auf einen flüchtigen dogmatischen Nenner zu bringen; die Gemeinde selber wird sich im Lesen und Hören dieser Erzählung immer wieder von neuem in ihre eigene „Hörigkeit“ einzuüben haben. Das Suchen nach der literarischen Art ist bereits Arbeiten am Text. Geht es in der Suche nach der literarischen Art wesentlich auch um eine „soziologische Erhebung“, kann diese nicht vorgenommen werden ohne die *„soziologische Erhebung“ in der eigenen Gemeinde.* Die Vorbereitung auf den Weihnachtsfestkreis besteht nicht nur im Lesen und Studieren von Kommentaren zu den Evangelien im allgemeinen und zu den Prologen im besonderen, sondern zugleich auch im Lesen und Studieren der Bedürfnisse und Sorgen, der Ausdrucksformen, der Gemeinschafts- und Geschichtsfähigkeit der Gemeinde.

Erhebung der Bedürfnisse und Sorgen der Gemeinde

Möglicherweise wird sich dann zeigen, daß auf der ersten Stelle der Sorgen- und Problemliste der Gemeinde nicht „Jungfrauengeburt“ und „Gottessohnschaft“ zu stehen kommen, sondern ein ganz fundamentaler Hunger, eine an Verzweiflung grenzende Ausweglosigkeit, vielleicht auch eine erschreckend dumpfe Sattheit, so daß die Zusage dringlicher ist denn je: daß „er sein Volk von seinen Sünden erlösen wird“ (Mt 1,21), daß „ein Retter geboren ist, nämlich der Messias, der Herr“ (Lk 2,11).

Zugegeben: weder der Text noch die Gemeinde werden je vollends „bewältigt“ werden können; meistens wird es bei „Annäherungsversuchen“ zwischen Text und Gemeinde bleiben. Nichts darf aber davon abhalten, immer wieder zugleich den Pulsschlag der Texte und den Pulsschlag der Gemeinde abzuhorchen. Wer weiß, ob nicht der Text eines guten Tages zum „Lobpreis“ der Gemeinde wird, zum Bekenntnis des „Sohnes Gottes“ . . .?

[38] *H. Schürmann,* Lukasevangelium 132 f. — [39] Ebd. 137.

Günter Biemer

Glaube und Erfahrung

Erfahrung als Unmittelbarwerden mit der Wirklichkeit dieser Welt steht in Spannung mit dem Glauben als Annahme der Botschaft von der unsichtbaren Wirklichkeit Gottes. Von einem biblisch-theologischen Ansatz aus werden die Erfahrungen mit der Offenbarung wie mit den menschlichen Lebensbereichen auf den Glauben hin gedeutet. *red*

Offensichtlich wird Erfahrung verstanden als das, was einer nicht von andern vermittelt bekommt, sondern selbst erlebt. Was er mit eigenen Sinnen wahrnimmt, selbst sieht, am eigenen Leib verspürt. Was deshalb unbestreitbar ist, eine Tatsache, die nicht wegdiskutiert werden kann. Erfahrung hat einen hohen Stellenwert bei der Erfassung von Wirklichkeit heute. Und für junge Menschen, die auf dem Weg sind, die Welt in möglichst vielen Bereichen kennenzulernen, muß diese Art der Wirklichkeitserfassung eine besonders wichtige Rolle spielen. Erfahrung, so könnten wir auf den ersten Blick sagen, ist Unmittelbarwerden mit der Wirklichkeit; sie nicht nur vermittelt bekommen, sie nicht nur vom Hörensagen kennen.

Ganz anders steht es wiederum auf den ersten Blick mit dem Glauben. Der christliche Glaube, wie wir ihn aus dem Glaubensbekenntnis kennen, ist die Antwort der Christen auf die Offenbarung Gottes im Alten und Neuen Bund, insbesondere in Jesus Christus. Gott, der in „unsichtbarem Lichte" wohnt, bleibt bei aller sinnlichen Erfahrung unzugänglich. Seine Zuneigung zu uns Menschen, sein Handeln in unserer Geschichte wird uns durch Jesus Christus, durch das Evangelium, durch die Kirche vermittelt. Glaube ist „Zuversicht auf das, was man erhofft, Überzeugung von Dingen, die man nicht sieht" (Hebr 11,1). Sein Inhalt wird uns durch Glaubenszeugnis vermittelt. Wir lassen uns darauf ein, ohne selbst die unmittelbare Erfahrung Gottes machen zu können.

Um es am Beispiel zu zeigen: die Erlebnisdichte eines Beat-Festivals, einer Teenager-Party, eines Hüttenwochenendes, erscheint in Spannung zu der Zusammenkunft der Christen bei ihren Gottesdiensten. Wo rituell alles geregelt, je in gleichen Vollzügen abläuft und die Teilnehmer häufig weder einander, noch Gott erleben.

Glaube als Haltung der Lebensferne — Erfahrung als lebensunmittelbare Praxis: das ist das Ergebnis einer ersten oberflächlichen Betrachtung, und so lautet ein entsprechend weit verbreitetes Vorurteil.

Wollen wir die Beziehung von Glaube und Erfahrung genauer erfassen, ist ein differenziertes Verfahren nötig. Es erfordert mehrere Gedankengänge, die in drei Thesen zusammengefaßt werden. Um den Gedankengang überschaubar zu halten, versuche ich eine teilweise Vereinfachung der Darstellung. Außerdem wähle ich aus dem gesamten Problemkreis nur einzelne wichtige Aspekte aus.

I. Erfahrung ist ein Prozeß und ein Resultat im Zusammentreffen des Menschen mit verschiedenen Bereichen der Wirklichkeit

Ich beginne mit einem Erlebnis:

Der dreizehnjährige schmächtige Junge im siebten Schuljahr war ein wenig nervös und blaß, aber doch voller Ideen und Einfälle. Immer wieder meldete er sich zu Wort und trug seine Gedanken zum Thema bei. Die Klassenkameraden hörten ihm aufmerksam zu und ich auch.

Ich saß in der hintersten Bank, und nach der Stunde fragte ich den Klassenlehrer über diesen Jungen. Er war erst seit einem Jahr wieder in der Klasse. Die Eltern hatten ihn ins Gymnasium geschickt. Hatten große Erwartungen auf ihn gesetzt. Andere, als der Junge hatte. Er war zu zart und zu sensibel für den Leistungsdruck jener Schule gewesen. So mußte er nach zwei Jahren in seine alte Klasse zurückkehren. Die Kameraden waren anfangs etwas schadenfroh zu ihm. Eines Tages mußte der Klassenlehrer mit allen darüber sprechen — von falschen und richtigen Erwartungen, von den rechten Fähigkeiten zum Glücklichwerden. Dieser Junge hat Glück, dachte ich, daß er einen solchen Lehrer hat, der nicht von ihm enttäuscht ist, sondern Vertrauen in ihn setzt.

Verschiedene Deutungen seiner Erlebnisse

Soweit das Beispiel. — Dieser Junge hat zahlreiche *Erlebnisse* gehabt. Zum Beispiel

das Erlebnis, daß er mit den Anforderungen eines bestimmten Schulzweiges nicht zurechtkam, daß er in seine alte Klasse zurückkam, daß er einen Menschen fand, der ihm Zuneigung und Verstehen entgegenbrachte. Seine Erlebnisse wurden verschieden gedeutet. Die einen sagten: er hat versagt; die andern: er ist zu sensibel. Die einen: ihm geschieht Recht; die andern: ihm geschieht Unrecht. Der Lehrer bringt die einzelnen Erlebnisse in den großen Zusammenhang und deutet sie heraus: die Schulen unserer Gesellschaft sind nicht der Maßstab zum Glücklichwerden, sondern ein Teil der Sozialisationsinstrumente für die soziale Plazierung. Entscheidend ist aber der je einzelne Mensch, der sein Lebensglück nach seinen Fähigkeiten suchen darf und soll. Am Ende steht die Erfahrung: ich bin angenommen, ich kann weitermachen, ich habe eine Zukunft. Einzel*erlebnisse* werden *durch die Deutung* aus dem Zusammenhang zu *Erfahrungen.* Wir halten fest: Erfahrung ist die *Interpretation* von Erlebnissen aus einem ganz bestimmten Interpretationsrahmen, von einem Standpunkt aus.

In unserem Beispiel heißt der erste Standpunkt als Theorie: Erfolg ist alles. Und Schule ist Plazierungsinstrument für Erfolg. Konsequenz für die Deutung der Erlebnisse des Jungen: Schule ist fürchterlich, das Leben ist schrecklich.

Der zweite Standpunkt: Die Selbstentfaltung des Menschen nach seinen Fähigkeiten ist wichtiger als standardisierte Erfolgsmuster. Konsequenz für die Deutung der Erlebnisse: Menschwerdung ist das entscheidende Ziel. Schule kann dazu beitragen, vor allem, wenn der Lehrer einem nicht nur als Wissensvermittler, sondern auch als Erzieher, d. h. als Mensch begegnet.

Erfahrungen und ihre Veränderung

Wir erkennen an diesem Beispiel aber noch einen weiteren Aspekt von Erfahrung: durch die Begegnung mit dem neuen Lehrer, durch dieses Widerfahrnis werden die bisherigen Erfahrungen des Jungen *verändert.* Genauer: seine Einstellung dazu, sein Interpretationsrahmen wird infragegestellt und verändert.

Allgemein gesagt: Erfahrung ist einerseits ein Prozeß, ein Vorgang, bei dem dem Menschen etwas widerfährt, ihn betrifft. Seine Einstellung zu der Welt, seine Weltanschauung wird vielleicht bestätigt, vertieft, oder auch infragegestellt, und so wird Anlaß zur Veränderung gegeben. Dabei ist zu beobachten, daß es Menschen gibt, die sich aufgrund vergangener Erfahrung für neue Erlebnisse, Widerfahrnisse nicht mehr zugänglich zeigen. Sie sagen, ich habe da *meine* Erfahrung. — In diesem Fall wird Erfahrung zugleich eine *Blockierung* für die Lernfähigkeit des Menschen. Sie wird nicht nur auf der Praxisebene, sondern auch auf der Theorieebene maßstäblich.

Erfahrung — auch ein Resultat der Fixierung

Ich nehme dazu Beispiele aus den neutestamentlichen Geschichten Jesu im Umgang mit seinen Zeitgenossen, die offensichtlich in ihrem Erfahrungsrahmen, in ihrer Interpretation von Gott und Gottes Wirken festgelegt und damit lernunfähig bzw. lernunwillig waren:

Da ist das Beispiel eines Auftretens Jesu in seiner Heimatstadt Nazaret. Es ging den Menschen darum, Zeugen einer Sensation zu werden. Lahme gehen, Blinde sehen, Tote werden lebendig. Das hätten sie spannend gefunden. Jesus verweigerte das Zeichen der Zuneigung Gottes, wie es sich in wunderbarer Weise durch ihn gezeigt hatte, Spektakel der Machbarkeit. Er weigert sich, den Erwartungen der Nazarener zu entsprechen. So weigert er sich, Gott, wie er für ihn und durch ihn präsent war, ihren Interpretationsmaßstäben anzugleichen. Im Gegenteil, für Jesus ist Gott die große *Alternative alles Menschlichen,* er ist für ihn nicht nur der Ausweg aus dem Tod, sondern zugleich ein Vater. Wer für diese Erfahrungsmöglichkeit offen ist, wer sich nicht durch seine eigenen bzw. der Herkunft Erwartungen festlegt, kann durch Jesus diese Erfahrung machen.

Als spezifisches Beispiel für die *Andersartigkeit Gottes im Vergleich zu den Erwartungen* bei seinen Zeitgenossen kann die Geschichte vom Weinbergbesitzer gelten. In ihm zeigt Jesus das Handeln Gottes sei-

nes Vaters an: Der Weinbergbesitzer hatte begonnen, den Arbeitern, die zu ganz verschiedenen Tageszeiten in den Weinberg gekommen waren, am Ende des Tages den gleichen Lohn zu geben. Als er die Aufgeregtheit der Erstgekommenen bemerkte, fragte er: Ist dein Auge neidisch, weil ich gut bin?

II. Glaube ist Ergebnis von Erfahrungen mit der Selbstoffenbarung Gottes und Bereitschaft zur Erfahrung Gottes.

Versuchen wir einen knappen Überblick: Die Geschichte Abrahams zeigt rein äußerlich, daß ein Mensch aus seiner Umgebung scheinbar unmotiviert aufbricht und sich mit seiner ganzen Sippe und all seiner Habe auf den Weg zu einem unbekannten Ziel macht [1]. Sein Beweggrund: er hat sich ein Gewissen daraus gemacht, daß die ihn umgebende Gesellschaft an Götter glaubt und er, aufgrund einer Einsicht, die wir Offenbarung nennen können, Gott als den einen erkennt, der den Menschen ruft. Er selbst *erfährt sich* als herausgerufen aus der bergenden Gesellschaft und macht sich auf den Weg.
Die Geschichte der Nomadenstämme Israels zeigt, daß es ihnen wider aller Voraussetzungen gelingt, der Sklaverei des ägyptischen Pharaonenreiches auf abenteuerlich-wunderbare Weise zu entkommen und trotz einer aussichtslosen Wüstenwanderung nicht zugrundezugehen, sondern ein Land in Besitz zu nehmen, das besiedelt und von einem erschöpften Nomadenstamm nicht gerade leicht zu erobern gewesen war. Ihr Interpretationsrahmen für dieses Erlebnis des Verdanktseins ihrer Existenz lautet: Gott mit dem Namen „Ich bin — der für euch da ist".

Die Geschichte der *Propheten*

ist in ihrer Vielfältigkeit besonders wichtig, weil sie einen Deutungsrahmen für die politischen und individuellen Vorgänge der Menschen ihrer Zeit geben. Obgleich sie mitten in dieser Zeit und in ihrem Volk lebten, bekundeten sie eine Interpretation der Ereignisse und Erlebnisse, die einen völlig anderen Standpunkt zeigt: Brüchigkeit menschlicher Pakte, Abfall des Volkes von seinem Stifter, dem es seine Existenz verdankt; Aufruf zu Umkehr und Neubesinnung; Trost in der Katastrophe, Verheißung in der Not usw.

Die Geschichte *Jesu*

knüpft an diese Erfahrungen seines Volkes an, besonders an die Erfahrung, daß durch alle Not und Katastrophe und allen Untergang hindurch Heil geschieht und die Verheißung bestehen bleibt, d. h. Jahwe treu ist: individuell und kollektiv. Hinzu und fundamental verändernd kommt die Botschaft, daß in ihm Gottes Nähe zum Ereignis wird, daß Gottes Nähe *jetzt* geschieht, daß sich Gott durch ihn jetzt zu erfahren gibt. Von den Zeitgenossen Jesu wird bestätigt durch ihr Zeugnis, daß der Anspruch Jesu durch ihn selbst eingelöst wurde. Wir brauchen dabei nur an wenige Sätze zu erinnern: „Noch nie hat ein Mensch geredet wie dieser; wahrlich, dieser ist Gottes Sohn; wer kann Sünden vergeben außer Gott? usw. Besonders das — bereits über Augenzeugenschaft hinausreichende — Bekenntnis des Paulus: Ich weiß, wem ich geglaubt habe.
Das Erlebnis Jesus verändert den bisherigen Interpretationsrahmen von Gott bzw. von Glauben. Und zwar wird dieser Interpretationsrahmen alttestamentlicher Herkunft nicht aufgehoben, sondern vollendet, nicht abgeschafft, sondern in seinen offenen Stellen ausgefüllt: ganz besonders in Bezug auf die Sinnerhellung dessen, was Leid und individuelles Todesschicksal bedeuten durch die Aussage von der Auferweckung.

Aufforderung zur Annahme des neuen Interpretationsrahmens

Wird Glaube soweit als das Ergebnis von Erfahrungen mit der Selbstoffenbarung Gottes verstehbar, so kann anderseits gesagt werden, daß gerade die Zwölf und alle Apostel und Evangelisten zu der Annahme des neuen Interpretationsrahmens auffordern. Besonders deutlich wird dies in dem spät verfaßten ersten Johannesbrief, dessen Eingang so lautet: „Was von Anfang

[1] Vgl. dazu *M. Kassel*, Abrahams Exodus ... in: Diakonia 6 (1975) 364—374.

an war, was wir gehört, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und was unsere Hände betastet haben im bezug auf das Wort des Lebens" — also all das, was wir an Erfahrungen gemacht haben —, „verkündigen wir auch euch, damit ihr Gemeinschaft mit uns habt; unsere Gemeinschaft besteht aber auch mit dem Vater und seinem Sohn Jesus Christus." — Vgl. Joh 20,30: Noch viele andere Zeichen tat Jesus vor den Jüngern, die in diesem Buch nicht aufgeschrieben sind. Diese aber sind aufgeschrieben, *damit ihr glaubt,* daß Jesus der Christus der Sohn Gottes ist und damit ihr dadurch, daß ihr glaubt, in seinem Namen Leben habt."

Christlicher Glaube ist ein Ergebnis langwieriger differenzierter Erfahrungsprozesse. Kein Interpretationsrahmen für die Wirklichkeit hat eine derart deutlich historisch und existentiell faßbare Erfahrungsgeschichte, wie die christliche Glaubensbotschaft. Dementsprechend stellt sie auch eine besonders dichte und provokative Aufforderung dar, sich selbst auf diese *Erfahrungsbasis* einzulassen: die Weltwirklichkeit, die Gesellschaft und das eigene Leben in diesem Rahmen zu interpretieren.

III. Der menschliche Lebensbereich ist der Ort, an dem Gottes Wirken erfahrbar wird.

In einem dritten und letzten Gedanken geht es uns vor allem darum zu zeigen, daß Glaube nicht nur das Ergebnis einer langen Erfahrungstradition im Umgang mit der Frage nach Gott und seinen Antworten in der Geschichte ist. Vielmehr kann gerade mit dem, was Jesus uns als Interpretationsschlüssel für unser Leben gegeben hat, gezeigt werden, daß auch dieses unser heutiges Leben voller Erfahrungsmöglichkeiten des Gotteswirkens steckt. Anders gesagt: Jesus wird in seinem Leben, in seinem Schicksal, in seiner Botschaft zum Anhalt dafür, daß wir sagen können, welche Bedeutung und welchen Sinn die Vielzahl der Erlebnisse unseres Lebens hat.

Ich gehe dabei von der Auffassung (Karl Rahners) aus, daß die Welt, in der wir leben, zuinnerst von ihrer Wurzel, von der innersten personalen Mitte her, immer und dauernd von Gott getragen und bewegt wird. In der Folge dieser Grundannahme ist auch überall dort, wo dieses Zuinnerst unseres Lebens erreicht wird, das erfahrbar, was wir als Willen und Wirken Gottes bezeichnen können, was in der christlichen Überlieferung als Gnade bezeichnet wird.

Gottes Nähe und Wirken ist also kein Sonderphänomen, unerfahrbar und außerhalb des sonstigen Lebens, „sondern ist ganz einfach die letzte Tiefe und Radikalität alles dessen, was die geistige Kreatur ... erlebt, tut und erleidet, also dort, wo gelacht und geweint, wo Verantwortung getragen, wo geliebt, gelebt und gestorben wird, wo man der Wahrheit getreu ist, dem Nächsten gegenüber seinen Egoismus sprengt, wo gegen alle Hoffnung gehofft wird, wo man in lächelnder Gelassenheit von der Torheit des Alltagsbetriebs nicht verbittert wird, wo man schweigen kann und wo in diesem Schweigen des Herzens das Böse, das man einem ins Herz getrieben hat, nicht weiter wuchert nach außen, sondern in dieser Grube des Herzens stirbt, wo mit einem Wort gelebt wird, so wie der Mensch leben möchte gegen seinen Egoismus und die Verzweiflung des Herzens, die ihn immer anficht. Da ist Gnade Ereignis" [2].

Unser Leben ermöglicht überall dort die Erfahrung der Gottesnähe, wo das, was wir tun, zu seiner letzten Vollendung und Tiefe gebracht wird. Umgekehrt kann gesagt werden, daß das Leben in seiner Vielschichtigkeit erst die Sinnerfüllung durch die Offenbarung erfährt. An einem Beispiel: Was soll das Leiden im individuellen und kollektiven Bereich? Wiederum ist es Karl Rahner, der zeigt, wie die Eucharistie deutlich macht, was sonst verschleiert und erblindet, unverstanden für unser Leben bleiben müßte.

„Die Welt und ihre Geschichte ist die schreckliche, erhabene, Tod und Opfer atmende Liturgie, ... In der ganzen Länge und Breite dieser ungeheuerlichen Geschichte von Geburt und Tod, voll Oberflächlichkeit, Torheit, Ungenügen und Haß (...) einerseits und schweigender Ergebung, Verantwortung bis zum Tod, in Sterben und in Freude, in Höhen und Abstürzen anderseits ist die eigentliche Liturgie der Welt gegeben. So gegeben, daß die Liturgie, die der Sohn schlechthin an seinem Kreuz vollzogen hat, dahinein gehört, von

[2] *K. Rahner,* Überlegungen zum personalen Bezug des sakramentalen Geschehens in: Schriften zur Theologie X, 411 f.

da, d. h. vom Urgrund der Gnade der Welt her kommt und *dieser* Liturgie Höhepunkt ist, ..." [3].

„Und so geht einer zur Messe. Er ist erfüllt von dem Wissen um das Drama, in das sein Leben dauernd einbezogen ist: um das Drama der Welt, die göttliche Tragödie und Komödie. Er denkt an die Sterbenden, die röchelnd und mit glasigen Augen dem Tod entgegenblicken, und weiß, daß dieses Schicksal auch schon in ihm inwendig sitzt. Er spürt in sich das Seufzen der Kreatur, der Welt, die nach einer lichteren Zukunft verlangt; er hat ein Gespür in sich für die Verantwortung der Staatsmänner mit ihren Entscheidungen, die all ihren Mut verlangen und doch in eine unbekannte Zukunft hinein getan werden. Etwas vom Lachen der Kinder in ungetrübter Zukunftsfreude, vom Weinen der hungernden Kinder, von der Qual der Kranken, der Enttäuschung der verratenen Liebe, von der ernsten Nüchternheit der Wissenschaftler in einem Labor, von der ernsten Härte der für eine befreite Menschheit Kämpfenden ist in ihm. Er weiß auch, wenn er dahinlebt in der dürren Oberflächlichkeit eines Herzens, das diese ganze Geschichte der Menschheit hier und jetzt nicht vorlassen *kann*, daß auch diese spießige Primitivität eines dürren Herzens noch einmal klagend danach verlangt, erfüllt zu werden mit alldem, was die Welt bewegt. Und er wundert sich nicht, wenn die geheime Essenz der Weltgeschichte, wie betäubend und aufregend zugleich, aus den Tiefen seiner Existenz aufsteigt und das Land seines Herzens überschwemmt, daß das alles auch die Erfahrung der Gnade der Welt ist, die als Gericht, wenn verneint, als selige Zukunft, wenn angenommen, alle Geschichte durchdringt und eben in dem Kreuz Jesu schon den Punkt erreicht hat, an dem ihr der Sieg nicht mehr verlorengehen kann. Er erfährt glaubend, daß dieses Kreuz immer noch Gegenwart ist und bleibt, bis zum Ende aller Geschichte" [4].

So kommen wir zu dem Ergebnis, daß die Botschaft von Gott, der sich den Menschen zugewendet, offenbart und gnädig erwiesen hat, und erweisen will, daß diese Botschaft nur dann neu in unserer Generation und Zukunft Bedeutung gewinnt, wenn wir sie mit unseren eigenen Lebenserfahrungen erfüllen. Nicht das bloße Glaubensbekenntnis, auf das hin unsere Väter gelebt haben, nicht die Sakramente als Formeln, nicht die Messe als eine Pflichtveranstaltung, nicht die Erinnerung an Jesus als formaler Vollzug, sondern all dies nur, sofern es durch das empirische, das sinnenhaft Faßbare und das unfaßbare Leben von Menschen erfüllt wird, kann uns dem Urgrund unserer Existenz, der Zukunft des eigenen Lebens, des Lebens der Gesellschaft und der Bewegung des Kosmos näherbringen. Glaube ohne Erfahrung ist eine interessante historische, aber tote Formel. Erfahrung ohne Glaube ist ein lebensprühender Prozeß vielfältiger Erlebnisse ohne Sinnzusammenhang.

Im Wortgottesdienst einer sonntäglichen Eucharistiefeier im größten Jugendzentrum Europas, im Sigmund-Kripp-Haus in Innsbruck, hat ein junger Dichter einmal den Erlebnishunger und die Sehnsucht nach Erfahrungen in Spannung gesetzt zu der großen Sinnsuche, die als Interpretationshorizont über unserem Leben steht, die Glaube heißt und die er als Glück bezeichnet. Diese Passage soll den Schluß bilden:

„Ich möchte tausend Leben leben. Ich möchte ein Fischer sein, der in der Nacht seine Netze wirft, ein Nordpolforscher, der im Eis erfriert, ein Ritter, der bei Turnieren glänzt. Eine schöne Frau, die alt wird. Eine häßliche Frau, die auch alt wird. Ein Gärtner, der Erde zwischen seinen Fingern zerbröckelt, ein Mörder, der nicht geschnappt wird. Ein Kind, das geboren wird, um zu verhungern. Eine heidnische Priesterin, ein Zuhälter, ein Postbote, ein Erfinder, ein Negersklave. Ein Märchenerzähler, ein Aussätziger.

Tausend Leben möchte ich leben und vielleicht einmal glücklich sein."

[3] Ebd. 414.
[4] Ebd. 415.

Praxis

Winfried Belz

Vom Dienst und den Erfahrungen eines Laientheologen in einer Klinikgemeinde (Heidelberg)

Nach einem Überblick über die Klinikgemeinde als den Ort seines Dienstes, den W. Belz im Team mit J. Mayer-Scheu, A. Reiner, E. Ritsche und Ursula Auer leistet, berichtet über seinen Dienst in kurso-

rischen Krankenbesuchen, Kommunionfeiern und Intensivbesuchen sowie bei den vielfältigen Aktivitäten einer Personalgemeinde an einem großen Krankenhaus. Mit einigen Hinweisen, welche Hilfen er als Laientheologe und Krankenhausseelsorger für seinen Dienst erfahren hat und was an Aus- und Fortbildungsarbeit in klinischer Seelsorge in Heidelberg geleistet wird, schließt dieser Praxisbericht. *red*

I. Die Universitätskliniken — Ort unserer Gemeinde, Ort unseres Dienstes

In Heidelberg gibt es 14 Universitätskliniken. In diesen Krankenhäusern liegen insgesamt fast 2.400 Patienten. Rund 660 Ärzte und 1200 Pflegekräfte betreuen diese Kranken medizinisch und pflegerisch. Etwa 1600 Angestellte sorgen für die Verwaltung und Durchführung all der vielen Dienste und Verrichtungen, die diese eigene Welt des Krankenhauses braucht.

In diesem Bereich geschieht mein Dienst, hier ist der Ort unserer Gemeinde, eine Art Personalgemeinde, die am ehesten mit einer Hochschulgemeinde zu vergleichen ist. Das bedeutet, daß sie durch Freiwilligkeit und verschiedenartiges Engagement gekennzeichnet ist. Davon wird später noch genauer zu berichten sein.

Ich arbeite — nach mehrmaliger Ferienpraxis während meines Studiums — das 6. Jahr in einem Seelsorgeteam zusammen mit 3 Pfarrern und einer Seelsorgerin.

Für uns Seelsorger ist das Wichtigste, daß wir in den Kliniken und auf den Stationen präsent sind. Von seiner Rolle her hat der Seelsorger im Krankenhaus eine eigene Stellung: er gehört nicht einfach so zu einer Station wie ein Arzt oder eine Schwester, ist aber auch nicht einfach ein Besucher wie ein Angehöriger eines Patienten. Einerseits vertritt der Seelsorger eine Dimension menschlichen Lebens, deren Relevanz oft gerade in Extremsituationen wie schwere Krankheit, große Ungewißheit und Ausgeliefertsein besonders erahnt und von vielen auch klar erkannt wird. Andererseits kann er diese Dimension nur so vertreten, daß er sie in einer Weise anbietet, die dem anderen die Freiheit läßt, sich dafür zu öffnen oder sich zurückzuhalten, auszuweichen oder auch abzulehnen. Das ist die Stärke und die Schwäche des Seelsorgeberufes zugleich.

Um also präsent zu sein, besucht jeder von uns regelmäßig „seine" Kliniken bzw. „seine" Stationen. Das geschieht auf normalen Stationen in einem Dreiwochenrhythmus, auf Spezialstationen kommen wir in kürzeren Abständen, zum Teil mehrere Male in der Woche. Wir haben die Kliniken unter uns aufgeteilt, und jeder ist eigenständiger und eigenverantwortlicher Seelsorger in seinem Bereich. Diese organisatorische Struktur bedeutet für uns „Laien" im Team, daß wir in unserem pastoralen Einsatz ganz vollwertig genommen werden: ich bin der Seelsorger der Station für Patienten und Personal, und ich bin der Liturge bei den Kommunionfeiern. Zugleich läßt mich diese Struktur aber auch die Grenzen spüren, die eine überkommene Theologie des Amtes zieht: wenn es darum geht, die Krankensalbung oder das Bußsakrament zu spenden, muß ich erleben, daß ich für meinen Dienst als Seelsorger im Krankenhaus nicht voll ausgestattet bin. Auf die Schwierigkeiten, die mir als Laientheologen im Krankenhaus damit gegeben sind, möchte ich weiter unten noch näher eingehen.

Ich bin Seelsorger in der Hals-Nasen-Ohren-Klinik, in der Neurologischen Klinik, in der Medizinischen Poliklinik, in der Zahnklinik und auf 6 Stationen der großen Inneren Medizin mit insgesamt über 400 kranken Menschen auf 24 Stationen. Entsprechendes gilt für jeden meiner Kollegen im Team.

II. Mein seelsorgerlicher Dienst auf Station

1. Kursorische Krankenbesuche

Wenn ich auf Station komme, gehe ich zuerst zu den Schwestern bzw. Pflegern und zu den Ärzten und auch zu den Leuten in der Küche, um sie zu begrüßen und zu sagen, daß ich wieder zum Besuch gekommen bin. Das trägt dazu bei, daß Fremdheit überwunden wird und eine gewisse Bekanntheit entstehen kann, was ich für meinen Dienst als sehr hilfreich erlebe. So

wird es möglich, daß ich vom Arzt und von der Schwester über seelsorglich Wichtiges auf Station informiert werde, oder daß ich auch, bei Wahrung aller Diskretion, im Interesse des Patienten mit dem Arzt oder mit der Schwester sprechen kann. Durch dieses Kontaktnehmen kann es auch zu persönlichen Gesprächen kommen, bei denen ich als Seelsorger und Theologe gefragt bin. So wird Krankenseelsorge ausgeweitet zur Krankenhausseelsorge, ein wichtiges Element einer Krankenhausgemeinde.

Nach dem Kontakt mit dem Personal besuche ich dann die Patienten: ich gehe von Zimmer zu Zimmer und von Bett zu Bett, biete also jedem Kranken meinen Besuch an, unabhängig von seiner konfessionellen Zugehörigkeit, die ich in der Regel ja auch nicht weiß. Ich stelle mich ihm vor als der katholische Seelsorger auf der Station und sage ihm, daß ich zu Besuch auf Station bin und auch ihn besuchen möchte. Was dann geschieht, hängt im wesentlichen ab vom Patienten und seiner augenblicklichen Verfassung, von mir und meinen augenblicklichen Möglichkeiten und von den Umständen und Bedingungen, unter denen wir uns treffen: Da kann es sein, daß der Patient höflich zurückhaltend reagiert oder daß er von meinem Besuchsangebot überrascht ist und nicht so recht weiß, wie er sich verhalten soll. Oder er zeigt sich erfreut und dankbar. Oder er gibt mehr oder weniger deutlich zu erkennen, daß ihm mein Besuch nicht gelegen ist. Damit habe ich nur einige, häufig vorkommende Reaktionen genannt, die ich übrigens unterschiedslos bei Männern und Frauen, bei Jungen und Alten, auf allgemeinen und auf Privatstationen erlebe. In der Wirklichkeit sind die Reaktionen der besuchten Patienten noch vielfältiger und differenzierter. Ich kenne auch die Erfahrung, daß ich in dieser Anfangssituation nicht so recht weiß, wie ich die Reaktion des Patienten einschätzen soll. Oft kommt es zu einem guten Gespräch, wo ich es gar nicht erwartet habe oder umgekehrt. Meine Kontaktnahme wird auch von der Atmosphäre im Krankenzimmer beeinflußt: wer noch mit im Raum ist, wie z. B. Ärzte oder sonstige Angehörige des therapeutischen Teams, andere Patienten oder Besucher; wie die Beziehungen der Patienten zueinander aussehen; was meinem Besuch, der ja unangemeldet erfolgt, gerade vorausgegangen ist und ähnliches mehr.

Nochmals in eigener Weise läuft das Geschehen in einem Saal mit vielen Kranken ab. Hier kann eine große Rolle spielen, wie der oder die Tonangebenden zum Besuch des Pfarrers stehen. Ich schreibe bewußt „Pfarrer", denn so verstehen die allermeisten Patienten mein Vorstellen als „Seelsorger". Das ist natürlich bei meiner Kollegin Ursula Auer als Frau nochmal anders. Allerdings geschieht es auch, daß sie als „Frau Pfarrer" angesprochen oder daß so über sie gesprochen wird.

Ein „Mann der Kirche" — ein „Pfarrer"

Ich habe den Eindruck gewonnen, daß im Krankenhaus für viele Patienten, Ärzte und Schwestern das Wort „Pfarrer" die Bedeutung hat wie: das ist der Mann der Kirche; das ist der Mann des Gebetes; das ist der Mann des Vertrauens. Und damit haben die Menschen ja auch recht. Jedenfalls fühle ich mich dadurch recht verstanden. Allerdings brauchte ich Zeit, bis ich zu diesem Selbstverständnis gefunden habe. Das ist gut daran abzulesen, wie ich mich im Laufe der Jahre bei meinen Krankenbesuchen vorstellte: anfangs nannte ich mich „einen Mitarbeiter des katholischen Klinikpfarrers", später „einen der kath. Seelsorger an den Kliniken" und schließlich bezeichne ich mich als „den kath. Seelsorger auf dieser Station bzw. an dieser Klinik". Hier zeigt sich auch, wie ich in meiner Berufsrolle an Sicherheit gewonnen habe. Dazu hat mir ganz stark die Erfahrung verholfen, daß ich mich von vielen Menschen in der Klinik akzeptiert fühle und daß ich meinen sehr vielfältigen Dienst an den meisten Kranken als sehr befriedigend und sinnvoll erlebe. Ich komme in meinem Beruf mit vielen Menschen von oft ganz unterschiedlicher Art und Einstellung in Kontakt; der größere Teil von ihnen kommt übrigens nur noch selten oder gar nicht mehr in unsere Kirchen. Es gehört für mich zum Reizvollsten und Befriedigend-

sten in meinem Seelsorgerdienst, mit vielen Menschen in ein persönliches Gespräch kommen zu können: in der Regel ist die Krankheitserfahrung der Ausgangspunkt des Gesprächs und der Rahmen, in dem die vielfältigen Krisen, in die ein Mensch durch Krankheit geraten kann, zur Sprache kommen. Gerade hier kann dann Begleitung in ihren verschiedenen Formen geschehen [1].

Reaktionen auf die neue Berufsform

Ich erlebe auch Gespräche, in denen wir auf meine neue Berufsform, die ja den meisten noch unbekannt ist, zu sprechen kommen: etwa wenn ein Patient davon redet, wie schwer doch mein Beruf sei und wie wenige heute Priester werden wollten; oder ein Patient spricht mich auf meinen Ehering an; oder ein Kranker äußert den Wunsch zu beichten, was ich übrigens nur etwa jeden 2. Monat einmal erlebe. Wenn ich also den Leuten sage, daß ich Theologe und Seelsorger bin, aber keine Priesterweihe habe, so reagieren sie unterschiedlich: für Menschen, die die innerkirchlichen Amtsstrukturen nicht genauer kennen, ist so eine Unterscheidung ziemlich belanglos. Auch viele evangelische Patienten verstehen diese Unterscheidung nicht und fragen, wieso ich als ausgebildeter Theologe mich nicht „Pfarrer" nennen kann. Dann gibt es katholische Patienten, die es ausdrücklich begrüßen, daß die Verbindung von Theologie, Seelsorge, Ehe und Familie in einem kirchlichen Beruf heute möglich geworden ist. Unter dieser Personengruppe sind auch ältere und alte Menschen, die sich der Kirche zugehörig fühlen und regelmäßig am Gottesdienst teilnehmen. Andere katholische Patienten wissen mit meiner Information nicht so recht etwas anzufangen; sie bringen mich dann gerne in Verbindung oder identifizieren mich mit Kommunionhelfern oder auch mit Religionslehrern, Formen des kirchlichen Dienstes aus ihrem Erfahrungsbereich. Hier kann sich dann die Chance bieten, die Erfahrung zu vermitteln, daß auch der verheiratete Theologe ohne Priesterweihe ein echter Seelsorger sein kann. Manchmal treffe ich dabei allerdings auf Patienten, bei denen das nur schwer oder gar nicht möglich ist. Das kann mich dann schon auch persönlich verletzen und ärgerlich oder traurig machen.

Grenzen des Wirkens

An eine Grenze meines seelsorgerlichen Berufes komme ich dort, wo ein Patient das Bußsakrament oder auch die Krankensalbung empfangen möchte, was durchaus auch vorkommt. In solchen Situationen erkläre ich dem Patienten, daß diese Dienste nicht zu meinem Auftrag gehören und daß ich ihm den Kollegen, der Priester ist, schicken werde. Dabei begegnet mir gelegentlich auch die verwunderte Frage, wieso ich die Kommunion, aber nicht das Öl bringen könne. Diese „Grenzsituation" ist in der Regel für alle Beteiligten unerfreulich: Ist etwa zwischen einem Schwerkranken und mir durch meine Besuche und meine Kommunionfeiern eine echte seelsorgliche Beziehung entstanden, so kann es für den Patienten schon befremdend sein, daß er jetzt zur Beichte oder zur Krankensalbung mit einem anderen Seelsorger in Beziehung treten muß. Mir vermittelt eine solche Erfahrung u. a. das Gefühl, in den Augen der Kirchenleitung Theologe zweiter Garnitur zu sein. Aber auch für meine Priesterkollegen kann das problematisch sein. Um nur einen Aspekt zu nennen: sie können in die verengte Rolle des bloßen Sakramentenspenders geraten, wodurch die weithin so dringend notwendige Integration der Sakramentenspendung in die personale Glaubensbezeugung und Glaubensverkündigung sehr behindert wird.

2. Kommunionfeiern

Wenigstens gehört es zu meinem seelsorglichen Auftrag, Kommunionfeiern auf den Krankenstationen zu halten. Nach meiner Erfahrung ist es für meinen Dienst wesentlich, daß ich bei und mit den Kranken meinen Glauben auch im Wort und im Zeichen der Kirche ausdrücken und bezeugen kann. Wir alle im Team geben am

[1] Vgl. dazu *J. Mayer-Scheu*, Seelsorge im Krankenhaus, Entwurf für eine neue Praxis, Mainz 1974, 14—22; *M. Bührer*, Das Gespräch am Krankenbett, in: Diakonia 5 (1974) 34—43.

Wochenende auf Stationen, wo die Patienten nicht aufstehen können, die Möglichkeit zu einem kurzen Wortgottesdienst mit Kommunionausteilung. Das geschieht z. Zt. auf über 50 Stationen, das ist gerade die Hälfte aller Stationen. Auf einer Reihe von ihnen wechseln wir uns im Gottesdienstangebot mit dem jeweiligen evangelischen Kollegen ab, an dem einen Wochenende also kath. Kommunionfeierangebot für die kath. Patienten und am andern Wochenende Angebot der evang. Abendmahlsfeier für die evang. Patienten. Das Angebot erfährt der Patient durch eine Schwester oder einen Pfleger, die von uns vorher angerufen und gebeten werden, die Patienten zu informieren und zu fragen, wer an der Kommunionfeier teilnehmen möchte. Zur angekündigten Zeit komme ich dann auf Station und gehe zu den Patienten, die sich gemeldet haben. Nachdem ich alle im Zimmer begrüßt und kurz mit ihnen gesprochen habe, halte ich den Gottesdienst. Es ist nach meiner Erfahrung unverzichtbar, daß ich in meinem Sprechen, Beten und in meinem ganzen Verhalten möglichst echt und persönlich sein kann. Inhalt und Dauer der gottesdienstlichen Feier versuche ich im Blick auf die Patienten zu bestimmen, soweit ich es in der kurzen Begegnung erspüren kann. Natürlich sind alle im Krankenzimmer mit dem Beten und gläubigen Tun konfrontiert, beziehen sich aber dann unterschiedlich in das Geschehen mit ein: da entsteht ziemlich schnell und sehr häufig eine Gebetsgemeinschaft über die Konfessionsgrenze hinweg; da nehmen Patienten an der Kommunion teil, die beim vorausgegangenen Fragen sich nicht gemeldet haben; da gibt es ein tolerierendes, aber persönlich distanzierendes Verhalten; da gibt es ein waches Zuhören, das sich aber hinter einer Zeitung oder einem Buch verbirgt; da gibt es Unsicherheit und verlegenes Benehmen; und da gibt es auch Ablehnung, die sich etwa darin zeigt, daß ein Patient demonstrativ das Zimmer verläßt. Das alles scheint mir situationsgemäß: ich bin eben in der profanen Welt einer Universitätsklinik und nicht in einem innerkirchlich-geschlossenen Raum.

Übrigens bietet es sich bei den Kommunionfeiern häufig an, auch die Krankensalbung zu spenden, denn hier kann sie in ihrem Sinn als Zeichen der Nähe Gottes in der Krankheit besonders verständlich gemacht und angeboten werden[2]. Die Priester in unserem Team praktizieren es so, wenn es die Situation nahelegt und zuläßt, und sie machen dabei gute Erfahrungen.

3. Intensivbesuche

Fast auf jeder Station komme ich mit Kranken in einen ersten Kontakt, die ich danach noch öfter besuche. Ich meine jetzt nicht die Langzeitpatienten, die ich beim nächsten Mal wieder antreffe oder die nach Monaten bzw. Jahren wieder in der Klinik liegen. Ich denke vielmehr an die Kranken, die körperlich und seelisch sehr belastet sind und denen ich ein Stück helfen kann, wenn ich sie häufiger und in kürzeren Abständen besuche. Manchmal spüre ich es beim Erstbesuch, daß ein Kranker mich öfter braucht, oder er gibt es mir mit Worten oder Gesten zu verstehen. Gerade im Umgang mit kranken Menschen habe ich gelernt, wie bedeutsam nonverbale Signale sein können. Zuweilen geben mir auch Ärzte, Schwestern oder Angehörige einen Hinweis. Bei diesen häufigeren Besuchen muß nicht besonders viel gesprochen werden. Oft ist einfach das aufmerksame Dabeisein das, was der Patient von mir braucht. Weiter gibt es dann auch solche Kranke, mit denen ich in ein tiefergehendes Gespräch komme, so daß es nicht bei einem einmaligen Besuch bleibt. Gerade die Situation der Krankheit kann für Menschen eine Chance sein, mehr über sich und ihr Leben nachzudenken. Hier wird der Seelsorger als echter Gesprächspartner oft ausdrücklich erwartet bzw. sein Besuch als willkommenes Angebot wahrgenommen. Weiter treffe ich Patienten, die einfach den Wunsch äußern, ich möchte sie nach Möglichkeit noch einmal besuchen. Und es gibt auch Patienten, für die die häufigere Teilnahme an der Kommunion zum Leben gehört. Ihnen bringe ich dann

[2] Vgl. zu dem ganzen Themenbereich *J. Mayer-Scheu — A. Reiner*, Heilszeichen für Kranke, Kevelaer [2]1975, hier bes. S. 17.

die Eucharistie auch unter der Woche, etwa vor einem größeren ärztlichen Eingriff oder in einer anderen Belastungssituation.
Mit Patienten, mit denen ich in einer der beschriebenen Weisen in eine intensivere Beziehung gekommen bin, habe ich manchmal auch nach dem Klinikaufenthalt noch weiter Kontakt. Vereinzelt auch mit solchen, die ich nur bei einem kursorischen Besuch oder bei einer Kommunionfeier getroffen habe.
Die Seelsorge auf eigens eingerichteten Intensivpflegestationen wie der Kardiologischen oder Chirurgischen Wachstation oder der Entgiftungsstation ist für mich durch die fehlende Beauftragung zur Krankensalbung leider so erschwert, daß ich auf keiner dieser Stationen der zuständige Seelsorger bin. Allerdings komme ich gelegentlich auch dorthin, um etwa Patienten, die von einer meiner Stationen verlegt werden, zu besuchen. Über die Seelsorge auf den Intensivpflegestationen hat Josef Mayer-Scheu für die Nr. 4/1976 dieser Zeitschrift einen Beitrag geschrieben, auf den ich an dieser Stelle gerne verweise.
In diesem Zusammenhang sei noch eine Praxis erwähnt, zu der wir im Laufe der Jahre gefunden haben:
Da Tote kein Sakrament empfangen können, also auch nicht die Krankensalbung, gehe ich auch zu verstorbenen Patienten auf meinen Stationen, wenn ich vom Personal oder von meinen Kollegen benachrichtigt werde. Für mich gehört es zu den beeindruckendsten Erfahrungen meines Dienstes, wenn ich im Angesicht des Toten beten und damit zugleich ein zentrales Glaubenszeugnis den Beteiligten anbieten kann. Sind Angehörige da, so kann ich oft ein erstes Stück Hilfe zur Trauerarbeit geben [3].

III. Aktivitäten in unserer Gemeinde

Unser Seelsorgedienst auf den Krankenstationen steht nicht isoliert da, sondern ist, wie schon angedeutet, eingefügt in eine Klinikgemeinde. Dazu gehören nicht nur diejenigen, die an den Gottesdiensten in den Klinikkapellen des Alt- und Neuklinikums und auf den Krankenstationen teilnehmen, sondern alle, die für das Evangelium offen sind und sich davon für ihren Dienst am Kranken inspirieren lassen. In einem weiten Sinne auch alle, mit denen wir im Interesse der Patienten zusammenarbeiten. Aus diesem gemeinsamen Dienst am Patienten ergibt sich der *Medizinisch-Theologische Arbeitskreis.* Hier treffen sich die verschiedenen Berufe, die mit dem Kranken zu tun haben, wie Ärzte, Schwestern, Pfleger, Sozialarbeiter, Psychologen, ebenso Studenten und Pflegeschüler und auch sonstige Interessenten. Im Sommersemester 1976 stellten wir uns an 4 Abenden die Aufgabe, die Eigen- und Fremdwahrnehmung beim Gespräch mit dem Patienten einzuüben. (Teilnehmerzahl in der Regel zwischen 30 und 60). Im Wintersemester bietet dieser Kreis einen Tag der Information und Auseinandersetzung zu aktuellen medizinisch-theologischen Fragen an, wie z. B. „Technik und Menschlichkeit im Krankenhaus — Widerspruch, Gegensatz, Vereinbarkeit" oder „Sterbenshilfe als Lebenshilfe" u. ä. mehr (in der Regel etwa 100 Teilnehmer).
Ein gewisses Pendant ist im Sommersemester das *Jahresfest der evangelischen und katholischen Klinikgemeinden* mit einem ökumenischen Gottesdienst, einer Matinee und einem anschließenden Gesprächsimbiß. In diesem Jahr hielt Professor Dr. Rudolf Kautzky, Neurochirurg in Hamburg, einen Vortrag zu dem Thema „Entscheidungssituationen im klinischen Alltag. Wer tritt wofür ein?". Zum Jahresfest kommen in der Regel 150 bis 200 Teilnehmer, darunter auch Interessenten aus der Stadt, was übrigens für alle Veranstaltungen unserer Gemeinde zutrifft.
Ein wichtiger Treffpunkt für viele, die Interesse an unserer Gemeinde haben, stellt die *Meßfeier am Sonntagabend* in der Klinikkapelle nahe beim Stadtzentrum dar. 1971 haben wir hier damit begonnen, zu *Predigtnachgesprächen* einzuladen, was auf ein großes Echo stieß. Da kamen bis zu 45

[3] Zum Umgang mit Trauernden gibt eine erste, sehr brauchbare Hilfe der Studienbrief G 9 mit dem Thema „Gespräche mit Trauernden", herausgegeben von der Arbeitsgemeinschaft missionarischer Dienste in Stuttgart.

Personen von rund 100 Gottesdienstbesuchern in den Gemeinderaum unter unserer Kapelle. Hier wuchsen Bekanntschaften und Freundschaften, von hier formierten sich auch viele der anderen Kreise und Gruppen neu: der Med.-Theol. Arbeitskreis; das Glaubensgespräch, das schon in den 30er Jahren als Bibelkreis bestand; die wöchentliche Gesprächs- und Kontaktgruppe für Patienten und Gemeinde mit ihrer Kaffeestunde am 1. Sonntag eines jeden Monats; der ökumenische Älterenkreis für Schwestern und Angestellte im Ruhestand, der sich 3 bis 4 mal im Jahr zu Besinnlichem und Geselligem trifft.

Predigtdienst und Predigtgespräche

Zu meinem Dienst als Laientheologe in der Klinikgemeinde gehört es von Anfang an, daß ich im Wechsel mit den Pfarrern in den beiden Sonntagsgottesdiensten predige. Ich tue es zunehmend gerne und bin sehr froh darüber, daß ich dadurch einen eigenständigen Beitrag zur Gemeindebildung leisten kann. Das erlebe ich besonders bei Sonntagabendgottesdiensten mit anschließendem Predigtnachgespräch. Es gab sogar eine außergewöhnliche Reaktion auf eine Predigt, die ich zum Thema „Das jüdische Volk und wir Christen" am Epiphaniefest 1974 gehalten habe. Einige Gottesdienstteilnehmer äußerten den Wunsch, sich weiter und intensiver mit diesem Thema zu beschäftigen. Daraus wurde ein Gesprächskreis zum Dialog mit der Jüdischen Gemeinde, der seither in jedem Monat in einer Privatwohnung zusammenkommt. (Von den derzeit 11 Teilnehmern sind 3 Juden.)
In der Fastenzeit laden wir zu gemeinsamer Bußfeiervorbereitung ein: an 2 Abenden versuchen wir in kleinen Gruppen uns dem Aufruf zu Besinnung, Umkehr und Neuanfang zu stellen. Was wir dabei erarbeiten, wird in die Bußfeier eingebracht.
Sowohl bei diesen Vorbereitungsabenden, wie auch bei den schon genannten Glaubensgesprächen habe ich als Theologe genauso Leitung und Verantwortung wie die Pfarrer. In diesem Semester z. B. biete ich 3 *Glaubensgesprächsabende* zu dem Thema „Die neue Gestalt der Meßfeier — veränderte Form oder mehr?" an.
Schließlich gibt es in unserer Gemeinde auch Musisches und Geselliges: kleine *Abendmusiken* und ein größeres Abendkonzert. Unser Organist ist Leiter des Heidelberger Kunstvereins, für uns eine Brücke zur Welt der darstellenden Kunst. Im letzten Semester führte er uns durch eine Ausstellung des spanischen Künstlers Dario Villalba zum Thema: „Bilder vom leidenden Menschen" und interpretierte beim genannten Informationstag Dias von Zeichnungen des Aachener Künstlers und Pfarrers Herbert Falken zum Thema „Ecce homo".
Zum Nikolaustag haben wir (zusammen mit der evangelischen Klinikgemeinde) schon seit einigen Jahren die Mitarbeiter der technischen und Wirtschaftsbetriebe zu einem *geselligen Beisammensein* bei uns zu Gast. Dabei danken wir ihnen für ihre Hilfe und Arbeit in vielen praktischen Dingen.
Auf all die genannten Gruppen, Kreise und Veranstaltungen machen wir in jedem Semester in einem eigenen *Programm* aufmerksam. Es wird an all die verschiedenen Arbeitsplätze von den Klinikchefs und Krankenstationen über die Labors und Ambulanzen bis zu den Handwerkern und Hausmeistern geschickt, womit deutlich werden soll, daß wir eine für viele offenstehende Gemeinde ermöglichen wollen.

IV. Hilfen für meinen Dienst

Ich bin in diesen Seelsorgedienst nach meinem Theologiestudium gegangen, ohne eine eigene Zusatzausbildung absolviert zu haben. Wenn ich mich recht beurteile, brachte ich lediglich Freude an der Seelsorge und ein gewisses Gespür im Umgang mit Menschen mit. Dazu kamen folgende Hilfen:
Da war und ist für mich außergewöhnlich günstig, daß ich in ein Team hineingekommen bin, in dem sehr stark über unseren Dienst nachgedacht und miteinander gesprochen wird. Abgesehen von vielen ungeplanten und sich einfach ergebenden Gesprächen zwischen einzelnen Teammitgliedern haben wir auch feste Formen des

Austauschs. Wir treffen uns in jedem Monat zu einer Dienstbesprechung über Fragen der Planung und Durchführung von Veranstaltungen unserer Gemeinde; und wir kommen privat zusammen, um über persönliche Fragen wie gegenseitige Beziehungen, Spiritualität usw. miteinander zu sprechen.

Eine regelmäßige Bearbeitung von Selbsterfahrungen im Beruf machen wir zweimal im Monat zusammen mit anderen Klinikseelsorgern in einer Balint-Gruppe [4]. Mir hat diese Gruppe sehr geholfen, mich in schwierigen Berufssituationen besser zu erkennen und zu verstehen und Verhaltensweisen auch ein Stück zu verändern.

Zu unserem seelsorgerlichen Dienst gehört auch das Arbeiten mit Gruppen: spontane Gruppen in Krankenzimmern, feste Gruppen in psychiatrischen Kliniken und Gruppen in unserer Gemeindearbeit. Ich habe derzeit mit den zuerst und den zuletzt Genannten zu tun. Eine sehr lebendige und konkrete Schulung und Hilfe im Umgang mit solchen Gruppen kann die Themenzentrierte Interaktion (TZI) [5] geben. Sie will zu einer Haltung beitragen, in der ich als Gruppenleiter echt sein kann und mit den anderen in eine gleichgewichtige Beziehung treten kann. Jeder in unserem Team hat schon solche TZI-Kurse besucht, einige von uns stehen in der Ausbildung und einer ist graduierter Trainer.

V. Aus- und Fortbildungsarbeit in Klinischer Seelsorge

Einsichten und Erfahrungen in der Klinikseelsorge suchen wir auch anderen zu vermitteln. Es haben sich dabei 3 Formen herausentwickelt:

Da kommen zum einen Kapläne und Pfarrer, die ein Krankenhaus übernehmen sollen, aber auch Theologen nach ihrem ersten Examen für mehrere Wochen oder Monate zu uns. Sie übernehmen ausgewählte Stationen als selbständige und für die Zeit ihres Hierseins zuständige Seelsorger; sie hospitieren auf Spezialstationen, wie Wachstationen, Entgiftungsstation und psychiatrischen Stationen; sie haben Nachgespräche mit einzelnen von uns als Mentoren und bearbeiten ihre Erfahrungen mit Josef Mayer-Scheu als Supervisor.

Die zweite Form gibt es seit 1974. Die jeweiligen Diakone der Erzdiözese Freiburg, die ein halbes Jahr später ordiniert werden, sind für fast 4 Wochen zu einem Seelsorgepraktikum im Januar eines jeden Jahres bei uns. Sie werden zunächst eingeführt, sammeln eigene Krankenbesuchserfahrungen, reflektieren darüber mit uns als Mentoren und miteinander in Gruppen und setzen sich mit wichtigen Fragen der Krankenpastoral auseinander.

Die dritte Form der Aus- und Fortbildungsarbeit sind, ebenfalls seit 1974, Kurse für Leute, die schon Seelsorgserfahrungen haben (Ordinierte und Nichtordinierte). Sie sind jeweils im Herbst 6 Wochen bei uns und beginnen mit einem TZI-Kurs. Hier werden die schon genannten Elemente verwendet und um Spezialthemen der Krankenhausseelsorge erweitert.

An diesen Aus- und Fortbildungsarbeiten hat jeder aus unserem Team in dem Maße Anteil, wie es seiner Befähigung, Ausbildung und Erfahrung entspricht. Der Leiter ist Josef Mayer-Scheu, der diese Arbeit ins Leben gerufen hat und damit Heidelberg zur ersten kath. Ausbildungsstätte in Klinischer Seelsorge gemacht hat.

Im Februar dieses Jahres haben wir zum ersten Mal einen fast 4tägigen Einführungskurs für Laientheologen, die noch im Studium sind, durchgeführt, bei dem ich die Leitung hatte. Er war aufgrund häufiger Nachfragen und aufgrund lebhaften Interesses in der Freiburger Studentengemeinde zustande gekommen. Es waren 18 Teilnehmer, davon 9 Frauen. Sie wurden mit einigen grundlegenden Fragestellungen und Erfahrungen der Klinikseelsorge konfrontiert und hospitierten bei den Kommunionfeiern. Der Kurs verlief für

[4] Genaueres hierüber siehe: Praktisches Wörterbuch der Pastoralanthropologie, Wien—Göttingen 1975, Art. „Balint-Gruppe", Sp. 95 f.

[5] Genaueres darüber bei: *Ruth C. Cohn*, Von der Psychoanalyse zur Themenzentrierten Interaktion, Stuttgart 1975. Zur Relevanz dieser Methode für die Seelsorge siehe den Beitrag von *S. Polzien — H. Leonhard*, Themenzentrierte Interaktionen. Christliches Gemeinschaftsleben als ein Prozeß lebendigen Lernens, in: Diakonia 7 (1976) 149—157, sowie *M. Kroeger*, Themenzentrierte Seelsorge, Urban-Taschenbuch.

alle Beteiligten so gut, daß ich eine solche Einführung in absehbarer Zeit wieder anbieten möchte und zwar gerade für Studenten, um ihnen eine Entscheidungshilfe bei ihrer Berufssuche geben zu können.
Eine solche Aus- und Fortbildungsarbeit wie überhaupt eine Klinikgemeinde in der Art, wie ich sie hier geschildert habe, braucht unbedingt ein gut funktionierendes Büro. Wir haben ein solches mit einer Ganztags- und einer Halbtagssekretärin. Beide denken und tun sehr aktiv mit.

VI. Schlußbemerkungen

Aufgrund meiner Erfahrungen bin ich der Meinung, daß die Arbeit in einem Krankenhausseelsorgeteam für einen Laientheologen, der im pastoralen Dienst tätig sein will, außergewöhnlich günstig ist. Hier kann er nämlich in einem sehr hohen Ausmaß eigenständiger und eigenverantwortlicher Seelsorger sein: Er ist der seelsorgerliche Partner für die Kranken und für alle, die im Krankenhaus arbeiten. Er ist der Liturge, wenn auch begrenzt; zuweilen in einem Milieu, das ganz säkular geprägt ist. Und er kann als Theologe auch Gesprächspartner in vielen anstehenden ethischen Fragen werden.
An die Kirchenleitungen möchte ich die herzliche Bitte richten, die Träger der verschiedenen seelsorglichen Dienste für ihre jeweilige Aufgabe voll zu befähigen, d. h. für die Laientheologen in der Krankenhausseelsorge: sie brauchen den Auftrag auch für die Krankensalbung und für das Bußsakrament.

Bernhard Honsel u. a.

Bußandacht zum Advent: „Das Fest — findet es statt?"

Der Vorschlag für eine Bußfeier im Advent, der von einer Arbeitsgruppe zusammengestellt und im Advent 1975 zweimal in der Gemeinde Ibbenbüren (Westfalen) gefeiert wurde, ist in erster Linie als Anregung gedacht; deshalb wurde auch ein kurzer Bericht über Vorbereitung und Durchführung solcher Bußfeiern vorangestellt. Der Vorschlag eignet sich aber auch zur direkten Übernahme oder bietet Texte zur eigenen Verwendung (wie z. B. die chinesische Parabel). *red*

I. Vorbereitung und Durchführung von Bußfeiern

Seit acht Jahren werden in unserer Pfarrei jedes Jahr vor Ostern, Allerheiligen und Weihnachten an je zwei Abenden Bußfeiern angeboten. Seit dieser Zeit nehmen in unserer Gemeinde vor jedem Fest durchschnittlich 1.300 Jugendliche und Erwachsene an diesen Bußfeiern teil. Für die Kinder werden je nach Altersstufen Bußfeiern mit demselben Thema in kleinen Gruppen angeboten.
Die Bußfeiern haben im Laufe der Jahre in unserer Gemeinde zu einem Gottesdienst besonderer Art geführt, der offensichtlich einem Bedürfnis vieler Menschen nach Besinnung in gläubiger Gemeinschaft und nach Transzendenz entspricht. Andererseits führt die Bußfeier die Gemeinde zu vertieftem Glaubens- und Bußverständnis.
Die ersten Bußfeiern wurden allein vom Pfarrer und Kaplan vorbereitet. Sie wählten Schriftstellen aus und erarbeiteten dazu passende Impulse. Bald übernahm ein Arbeitskreis die Vorbereitung. Seitdem sind die Bußfeiern dem Leben näher, und die Situation der Gemeinde wird genauer getroffen.

Der Arbeitskreis

Zu dem Arbeitskreis, der zusammen mit dem Pfarrer für die Vorbereitung und Durchführung verantwortlich ist, gehören circa 15 Mitglieder verschiedener Altersschichten und Berufe. Bei der Zusammensetzung wurde bewußt darauf geachtet, daß möglichst viele Gruppen und Mentalitäten der Gemeinde vertreten sind. Der Kreis ist offen für neue Mitglieder; acht Personen, die von Anfang an mitarbeiten, bilden den Kern.

Die Themenfindung

Etwa sechs Wochen vor der Bußfeier trifft sich dieser Kreis an zwei bzw. drei Abenden. Der erste Abend dient vor allem der Themenfindung. Die Frage lautet: Was liegt in der Luft? Wo sind Nöte, Verfremdungen, Erwartungen? Was bewegt die Menschen? An diesem ersten Abend bringen alle die Erfahrungen ihres Lebens ein. Am zweiten und wenn nötig am dritten Abend wird der Stoff geordnet und auf seine theologische Dimension hin befragt. Die Mitglieder des Kreises bringen Hinweise für die Gestaltung und wählen Beispiele, die am ersten Abend genannt wurden, für die Bußfeier aus. Manchmal sind Mitglieder von einem Problem so betroffen, daß sie Begegnungen aus ihrem Leben zu Geschichten verarbeiten.

Durch die intensive Auseinandersetzung mit dem Stoff in Kleingruppen erfolgt eine letzte, wesentliche Vertiefung und Reifung, dazu trifft sich ein Arbeitskreis von fünf Personen dreimal je 2—3 Stunden.

Vorbereitung der Durchführung

Die Durchführung der Bußfeier wird ebenfalls sorgfältig vorbereitet. Mitglieder des Kreises, die sich über Wochen mit der Materie beschäftigt haben, werden als Lektoren eingesetzt. Jeder kann den ihm gemäßen Partner wählen. An einem Übungsabend werden alle Texte wiederholt gesprochen und wenn nötig noch einmal korrigiert.

So ist ein störungsfreier, verständlicher Vortrag gesichert, der für die Atmosphäre und die Fruchtbarkeit der Bußfeier genauso entscheidend ist wie die sorgfältige Planung.

Nachbesprechung und Erfahrungen

In der Nachbesprechung werden Rückmeldungen aus der Gemeinde bedacht; hieraus ergeben sich neue Anregungen für die inhaltliche und formale Gestaltung.

Im Laufe der Jahre sind die Mitglieder des Arbeitskreises für die Situation der Gemeinde und für den theologischen Ort der Bußfeier im Leben der Gemeinde sensibilisiert worden. Diese Sensibilität ermöglicht es ihnen, an einem Thema die Schuldverflechtung der Menschen und der Gesellschaft zu durchschauen und transparent zu machen. Dadurch kann der Einzelne erkennen, wie er durch sein Verhalten zur Verfestigung der Verflechtung (Erbschuld) beiträgt und auch daß es Möglichkeiten gibt, sie aufzubrechen. Wenn viele Einzelne, die sich dem Evangelium verpflichtet wissen, ihre Verfremdung, ihre Fehlhaltung durchschauen und durch Buße ändern, kann ein neues Klima, eine neue Solidarität entstehen, die auch die Strukturen der Gesellschaft und der Kirche auf die Dauer beeinflussen und ändern können.

Als die nachstehende Bußfeier konzipiert wurde, sprachen mehrere Mitglieder des Arbeitskreises von ihrer Schwierigkeit, Weihnachten als Fest des Glaubens zu feiern. Aus den anschließenden Überlegungen wurde diese Bußfeier entwickelt.

II. Text einer Bußandacht zum Advent: „Das Fest — findet es statt?

1. Orgelspiel

2. Priester: Begrüßung

3. Erster Sprecher:

„Ein Mann sprach mich auf der Straße an. Er kam mir bekannt vor, doch ich wußte ihn nicht unterzubringen.

Der Mann fragte mich: Kann ich Sie einen Augenblick sprechen? Darf ich Sie etwas fragen?

Ohne Umschweife fiel er gleichsam mit der Tür ins Haus: Können Sie mir sagen, ob das Fest stattfindet? Findet es auch in diesem Jahr wieder statt?

Ich war erstaunt und fragte: Welches Fest, mein Herr? Was meinen Sie überhaupt?

Er sagte: Das Weihnachtsfest natürlich! Findet es statt? Oder wird es abgesagt?

Ich sagte: Mein Herr, die Geschäftsleute haben ihre Lager bis an die Decke gefüllt. Die großen Warenhäuser haben ihre Schaufenster weihnachtlich dekoriert. Die Städte haben ihre Straßen festlich geschmückt und erleuchtet. Sehen Sie sich mal um!

Der Mann sagte: Ich weiß, die Menschen haben bereits alle Vorbereitungen getroffen, die Gäste sind eingeladen, tausend Weihnachtsbäume verkauft, die Weihnachtspost ist geschrieben... Aber das Fest, findet es statt?

Bei meinem Suchen nach einer Antwort hatte ich vergessen, den Mann anzusehen,

und als ich wieder aufschaute, war er verschwunden. Langsam begann ich seine Frage zu begreifen, und vor mir stand das Bild des Rufers in der Wüste" *.

4. Zweiter Sprecher (oder Priester): Worte der Schrift

In jenen Tagen trat Johannes der Täufer auf und predigte in der Wüste von Judäa: Kehret um, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen. Er kam in die ganze Gegend am Jordan und kündete eine Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden, so wie geschrieben steht im Buch des Propheten Isaias: Dies ist die Stimme eines Rufenden in der Wüste: Bereitet den Weg des Herrn. Baut in der Steppe eine Straße für unsern Gott. Jedes Tal soll sich heben, jeder Berg und Hügel sich senken! Das Krumme werde gerade, das Hügelige zur Ebene. Und alle Völker sollen schauen das Heil unseres Gottes.

5. Chinesische Parabel

Dritter Sprecher: „Irgendwo sollte eine Hochzeit gefeiert werden. Die Brautleute hatten nicht viel Geld, aber dennoch waren sie der Meinung, daß viele Menschen mitfeiern sollten. Geteilte Freude ist doppelte Freude, dachten sie. Es sollte ein großes Fest werden, beschlossen sie, mit vielen Gästen. Denn warum sollte unsere Freude nicht ansteckend sein? fragten sie sich. Es herrscht unter den Menschen ohnehin mehr Leid als Freude.
Also baten sie die Eingeladenen, je eine Flasche Wein mitzubringen. Am Eingang würde ein großes Faß stehen, in das sie ihren Wein gießen könnten; und so sollte jeder die Gabe des anderen trinken und jeder mit jedem froh und ausgelassen sein.
Vierter Sprecher: Als das Fest eröffnet wurde, liefen die Kellner zu dem großen Faß und schöpften mit großen Löffeln daraus. Doch wie groß war das Erschrecken aller, als sie merkten, daß es Wasser war. Versteinert saßen oder standen sie da, als ihnen bewußt wurde, daß eben jeder gedacht hatte: Die Flasche Wasser, die ich hineingieße, wird niemand merken.
Nun aber wußten sie, daß jeder so gedacht hatte. Jeder von ihnen hatte gedacht: Heute will ich einmal auf Kosten anderer feiern.
Dritter Sprecher: Unruhe, Unsicherheit und Scham erfaßte alle, nicht nur, weil es lediglich Wasser zu trinken gab. Und als um Mitternacht das Flötenspiel verstummte, gingen alle schweigend nach Hause, und jeder wußte: Das Fest hat nicht stattgefunden."

* Diese Geschichte und die chinesische Parabel sind etwas verändert der Gottesdienstvorlage „Mitten unter euch . . ." (Postfach 348 NL-Heerlen) entnommen worden.

6. Erster Sprecher:

Als wir im Vorbereitungskurs den ersten Teil der Parabel gehört hatten, waren alle froh gestimmt: Eine schöne Geschichte. Endlich einmal etwas Fröhliches. Das gibt Hoffnung.
Die Idee der Brautleute: Jeder soll die Gabe des anderen trinken und jeder mit jedem froh und ausgelassen sein.
Was wird aus dieser Idee: Die eine Flasche Wasser, die ich hineingieße, das merkt niemand. Ich will feiern, fröhlich sein. Heute kann ich mal auf Kosten der anderen feiern. Das fällt nicht auf. — Und dann?
Unsicherheit, Schrecken und Scham erfassen alle, jeder fühlt sich entlarvt. Wie in einem Spiegel, der das eigene Bild vergrößert zurückwirft, erkennt jeder seinen kleinen Betrug. Jeder hatte nur ein wenig gemogelt, daraus wurde ein großer Betrug.
Da wurde jedem klar: Er hatte die anderen und auch sich um eine große Freude gebracht.
Leere — Mißtrauen breitete sich aus.
Das Fest fand nicht statt.

7. Priester: Überleitung zum Gebet

Das Fest, findet es statt? Wir sind hier versammelt, wir stellen uns auf das Fest ein. Wir bereiten uns auf das Fest vor. Es geht nicht nur um die Festtage, die vor mir liegen. Es geht um mehr, es geht um mein Leben:
Es geht darum, daß Gott kommen kann in diese Welt durch mich.
Es geht darum, daß mein Leben — daß unser Leben ein Fest wird.
Darum lasset uns beten:

8. Litanei

V: Mit lauter Stimme ruf ich zum Herrn.
A: Herr, erbarme Dich meiner!
V: Mit lauter Stimme beschwör ich den Herrn. — A: Herr . . .
Ich gieße vor ihm meinen Kummer aus.
Ich breit meine Angst vor sein Angesicht.
Kein Ort, wohin ich mich flüchten könnte.
Achte o Herr, mein Rufen, denn elend bin ich über die Maßen.
Führe mich aus dem Kerker hinaus, auf daß ich Dank Deinem Namen sage.
Ich rufe, o Herr, zu Dir, meine Zuflucht, sag ich, bist Du.

9. Gebet

Herr, unser Gott, Du wartest auf uns, bis wir geöffnet sind für dich: Wir warten auf dein Wort, das uns aufschließt. Begegne uns denn mit Macht und Erbarmen. Laß nicht zu, daß wir taub sind für dich, sondern offen mach uns und empfänglich für Jesus Christus, deinen Sohn, der kommen wird, damit er uns suche und rette heute und täglich bis in Ewigkeit.

10. Besinnung

Zweiter Sprecher: Da leben Menschen nebeneinander her. In der Familie — am Arbeitsplatz. Sie wissen genau, daß etwas zwischen ihnen liegt, aber sie schweigen darüber. Plötzlich bricht der Ärger auf. Es fallen verletzende Worte — unbewußt rächen sie sich.

Da kann Gott nicht kommen. Ihm den Weg bereiten heißt: Sich auf den anderen einlassen, sich mit ihm beschäftigen, zunächst in Gedanken. Das heißt weiter: Aufeinander zugehen, Wege zur Versöhnung suchen.

Priester: Ich frage mich: Zu welchen Menschen ist mein Verhältnis gestört? Bin ich bereit, mich auf den anderen einzulassen — oder denke ich: Das ist seine Sache!

Dem Herrn den Weg bereiten heißt:

Bereit sein zur Versöhnung.

Versöhnung ist der Kern der Botschaft Jesu.

Wenn ich nicht bereit bin zur Versöhnung, wenn ich nicht von mir aus auf den anderen zugehe,

dann kann Gott nicht kommen.

Dann findet das Fest nicht statt.

Dritter Sprecher: Viele Menschen der Dritten Welt tragen Groll in ihren Herzen. Langsam durchschauen sie die wirtschaftlichen Zusammenhänge. Sie fühlen sich betrogen im kleinen wie im großen. Viele von uns stehen ihnen teilnahmslos gegenüber — verschlossen oder gar feindlich. Spenden für die Dritte Welt? — Mein sauer verdientes Geld?

Lange Pause

Priester: Wie soll Gott da kommen? In unseren Liedern und Gebeten rufen wir nach dem Retter, nach Gerechtigkeit, gerade jetzt im Advent.

Gerechtigkeit — für wen — nur für mich? Muß zuerst bei uns alles in Ordnung sein? Wenn ich warte, bis bei uns alles in Ordnung ist, oder wenn ich warte, bis in der Dritten Welt alles hundertprozentig funktioniert, darüber sterbe ich.

Ich muß ja sagen zu der Welt, wie sie ist: Sie ist und bleibt unvollständig, hier und überall. Wenn jeder denkt: Der andere wird es schon machen, werden viele Millionen Menschen früher sterben, werden viele Hilfen nicht gegeben, zum Beispiel:

— Entwicklungsprojekte wären nicht gebaut worden;
— Schulen wären nicht gebaut worden;
— Katechesen und Gottesdienste könnten nicht stattfinden;
— Menschen würden keine Gemeinschaft erleben.

Wie ist das bei mir?

Gebe ich auch Wasser statt Wein?

Denke ich auch: Es sieht ja keiner — auf meinen Einsatz kommt es nicht an?

Vierter Sprecher: Da ist jemand unzufrieden mit sich. Manchmal ahnt er, woran es liegen könnte. Dann verdrängt er es wieder. Er sucht Entschuldigungen, Begründungen, einen Sündenbock. Aber er kommt nicht weiter. Er kommt nicht an sein Problem.

Die Menschen um ihn her spüren seine Unzufriedenheit — leiden darunter — wie er.

Wie kann Gott da kommen?

Der Mensch muß ehrlich sein vor sich selbst, zulassen, was ans Licht will, auch wenn das zunächst harte Konsequenzen hat, für ihn, vielleicht auch für seine Umgebung. Veränderung macht Angst — da brauche ich Mut.

Wo Offenheit, Klarheit, Aufrichtigkeit ist, da kann Gott kommen, da kann Gott wirken.

Priester: Ich frage mich: Wo liegt mein Problem? Ich kann nicht erwarten, daß ich in dieser Stunde — an den kommenden Festtagen — in ein paar Monaten — mein existentielles Lebensproblem löse, aber ich kann mich mühen, es wahrzunehmen. Vielleicht kann ich es deutlicher erkennen. — Ich kann mich ihm stellen, zulassen, daß es einmal ans Licht will.

Es gibt auch viele kleine Probleme in mei-

nem Leben. Auch sie können es mir schwer oder gar unmöglich machen, Weihnachten als Fest zu erleben.
Zum Beispiel: Ich muß das Fest vorbereiten, aber muß ich mich überarbeiten?
Ein Kind schreibt auf seinen Wunschzettel nach der Aufzählung der Geschenke: Ich wünsche mir ein schönes Weihnachtsfest.
Worauf richtet sich die Sehnsucht des Kindes? Nur auf schöne Geschenke? Wünscht es sich ein perfekt geputztes und geschmücktes Haus? Oder erwartet es Zuwendung, Gemeinsamkeit, Zeit haben füreinander?

11. Impulse für die Ansprache

Stimme eines Rufenden in der Wüste. Bereitet den Weg des Herrn. Baut in der Steppe eine Straße für unsern Gott. Jedes Tal soll sich heben, jeder Berg und Hügel senken! Das Krumme werde gerade, das Hügelige zur Ebene. Und alle Völker schauen das Heil unseres Gottes.
Stimme eines Rufenden in der Wüste. Wüste — was bedeutet das Wort für die Menschen unserer Tage?
Ein junger Mann, der in den Orden der „Kleinen Brüder Jesu" von Charles de Foucauld eingetreten war, erzählt:

„Ich wurde in der Ausbildungszeit von meinem Oberen für vier Monate in die Wüste geschickt. Ich nahm nur das Notwendigste mit und drei Bücher, von denen ich dachte, daß ich ohne sie nicht leben könnte.
Ein älterer Freund riet mir: Laß die Bücher — überlaß dich der Wüste. — Ich habe körperlich hart arbeiten müssen und viele Entbehrungen erlitten.
Als ich nach vier Monaten zurückgerufen wurde, stellte ich fest: Die Bücher hatten mir nicht gefehlt. In der Einsamkeit, in der Kargheit und Fremdheit der Wüste war ich zu mir gekommen."
Stimme eines Rufenden in der Wüste: Bereitet den Weg des Herrn.

Dieser Ruf ergeht heute an uns. — Wir gehen nicht in die Wüste, so wie der junge Mann; wir können es auch nicht. Wir leben unser Leben, mit seiner Kargheit und Verfremdung, mit seiner Not und Einsamkeit. Das kann ein Stück Wüste sein. Gleich halten wir Besinnung. Wir wollen versuchen, offen zu sein, vor uns — vor Gott.

Wir wollen uns dem Leben stellen wie es ist:
— mit seinen Schwierigkeiten,
— den belasteten Beziehungen,
— den ungeklärten Problemen.
Jeder mag sich dem zuwenden, was ihm besonders wichtig erscheint, was bedrohlich oder belastend ist. Vielleicht gelingt es uns, vielleicht wird es uns geschenkt:
— daß wir etwas weiterkommen,
— daß wir etwas Licht sehen,
— daß wir freier werden,
— daß ich zu mir komme, zum Anderen und zu Gott.

Stille

12. Orgelspiel
13. Kehrvers
V: Herr, vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern.
A: Herr, vergib uns unsere Schuld, ...
V: Gott, du kennst mich, du weißt meine innersten Gedanken, vor dir kann ich keine Maske aufsetzen, denn du schaust durch sie hindurch.
A: Herr, vergib uns unsere Schuld, ...
V: Ob ich arbeite oder schlafe, fröhlich oder traurig bin, nichts ist dir unbekannt.
Niemand kennt meine Hoffnung und meine Angst, nur vor dir ist alles offen.
A: Herr, vergib uns unsere Schuld, ...
V: Es gibt keinen Ort, an dem du, Herr, nicht bei mir bist, keinen Augenblick, in dem du nicht deine Hand über mich hältst.
Herr, hab Dank, daß du dich so wunderbar erweist von Tag zu Tag meines Lebens. Hab Dank, daß du immer bei mir bist.
A: Herr, vergib uns unsere Schuld, ...

14. Vater unser
15. Vergebungsbitte
Pr.: Herr, erhöre mein Gebet
A: und laß mein Rufen zu Dir kommen.
Pr.: Der Herr sei mit Euch ...
Pr.: Der allmächtige Gott erbarme sich unser, er lasse uns die Sünden nach und führe uns zum ewigen Leben. Nachlaß, Vergebung und Verzeihung unserer Sünden schenke uns der allmächtige und barmherzige Herr. Amen."

16. Entlassungsgruß:
Das Fest — findet es statt? — Es findet statt, wenn ich die kleine Flasche Wein, die ich habe, gebe. Wenn jeder das, was er kann, hinzufügt. Wenn einer des anderen Gabe, so klein sie ist, bemerkt, achtet, annimmt.
17. Schlußlied

Leserbrief

Herbert Berger

Zur Herausforderung durch die lateinamerikanische Theologie der Befreiung

In diesem Beitrag soll versucht werden, die durch den Artikel von H. Goldstein[1] *aufgenommene Diskussion weiterzuführen. Grundlage dafür bieten — neben einer pastoralen Tätigkeit des Verfassers in Slums von Santiago de Chile — u. a. zwei Bücher: Sergio Silva, Glaube und Politik: Herausforderung Lateinamerikas*[2]*, als ein Beispiel der theoretischen Aufarbeitung, und dann als Dokumentation der christlichen bzw. kirchlichen Praxis in einem Land, in dem eine angeblich „christliche" Regierung seit Jahren die Menschenrechte schwerstens verletzt, die Broschüre: Chile — Herausforderung für Christen*[3]*.* *red*

Eines der Grundanliegen des Beitrages von Goldstein ist die Frage, inwieweit der Sozialismusbegriff, der der neuen lateinamerikanischen Theologie der Befreiung zugrundeliegt, in Mitteleuropa übernommen werden kann, ob der Entwurf eines solchen Sozialismus für uns eine mögliche Hoffnung darstellt und welche Art von Sozialismus dies sein müßte.
Nachdem die christliche Welt ihr Naheverhältnis zur bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft schon so lange praktiziert, daß es weithin als selbstverständlich hingenommen wird, und andererseits die Frontstellung gegen Staaten, die den Anspruch erheben, eine sozialistische Gesellschaftsordnung zu haben, trotz gewisser Entspannungen weiterhin andauert, bekommt die Diskussion der Beziehung „Christentum und Sozialismus" unvermutet ganz neue Impulse von der Praxis lateinamerikanischer Christen und deren theoretischer Darstellung in der Theologie der Befreiung.
Das Verdienst Goldsteins, diese Diskussion mit seinem Beitrag zu verbreitern, kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Auch kann man seinen Thesen in vielen Einzelheiten zustimmen. Im Sinne der Fortführung der Diskussion erlaube ich mir, einige kritische und weiterführende Bemerkungen zu machen.

1. Der Sozialismusbegriff der lateinamerikanischen Christen enthält keine Argumente für einen „Dritten Weg".

Goldstein meint, daß wir Mitteleuropäer aufgrund der Nachbarschaft zu „totalitären" sozialistischen Staaten veranlaßt seien, zwischen Kapitalismus und Kommunismus einen „Dritten Weg" zu suchen, und fragt sich, ob das lateinamerikanische Modell nicht — „trotz ihres verbalen Ablehnens des ‚tercerismo' — in Wirklichkeit selbst schon Argumente für einen solchen ‚Dritten Weg' liefert" (324).
Wenn hier unter Dritter Weg ein Aufgeben der marxistischen Gesellschaftsanalyse als Grundlage des Sozialismus gemeint ist, oder gar ein Beschränken auf Kapitalismusreform und nicht ein Versuch, eine sozialistische Gesellschaft in Freiheit und Demokratie aufzubauen, der Fehlentwicklungen kommunistischer Staaten vermeidet, dann könnte man Argumente für einen solchen Weg kaum von der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung beziehen.

1.1 In der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung kann deutlich zwischen zwei

[1] *Horst Goldstein*, Sozialismus in der lateinamerikanischen Kirche und Theologie der Befreiung — Sozialismus für uns? in: Diakonia 6 (1975), Heft 5, 313—324.
[2] *Sergio Silva*, Glaube und Politik: Herausforderung Lateinamerikas (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Bd. 15), Herbert Lang Verlag, Bern 1973.
[3] Chile, Herausforderung für Christen, hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft Christen für Chile, Johannesgasse 16, 1010 Wien.

Richtungen unterschieden werden, deren theologischer Ansatz zwar gleich ist, die aber ihr konkretes Verhältnis zur politischen Praxis anders verstehen. Grob gesprochen kann man etwa so sagen: Die gesamte Theologie der Befreiung hält fest, daß die „konkrete historische Option des Christen immer unvermischt und ungetrennt politische Option und Option des Glaubens ist“ [4]. Für eine Gruppe davon lautet die konkrete politische Option Sozialismus, der als die einzige Möglichkeit angesehen wird, „den Imperialismus wirksam zu überwinden und unsere Situation der Abhängigkeit zu zerbrechen“ [5].

1.2 Insofern manche Vertreter der Befreiungstheologie ganz allgemein von Sozialismus reden, wobei es sich oft um ein etwas undifferenziertes Sprechen handelt, weil ja zunächst nichts anderes als eine Alternativvorstellung gegenüber der bedrückenden kapitalistischen Wirklichkeit gemeint ist, bestehen einige Beobachtungen und vielleicht auch Schlußfolgerungen Goldsteins zu Recht. Sie gelten aber nicht für alle ihre Vertreter. Ein Großteil versteht Gesellschaft wie sie heute existiert, als Klassengesellschaft, die die Menschen in Unterdrückte und Unterdrücker aufspaltet. Damit ist der Klassenkampf bereits gegeben. Dieser darf nicht nur nicht geleugnet werden, sondern ist die einzige Möglichkeit zur Überwindung der Klassengesellschaft, in dem er von einem bloßen sozialen Faktum zum organisierten Kampf der Arbeiterklasse gemacht wird. Im Schlußdokument der „Christen für den Sozialismus“ (Tagung 1972 in Santiago de Chile) werden die Christen aufgefordert, „am Befreiungskampf effektiv teilzunehmen, indem man sich solchen Organisationen und Parteien anschließt, die authentische Instrumente im Kampf der Arbeiterklasse sind.“ Revolution ist hier nicht eine allgemeine „constitutio libertatis“, sondern die konkrete Aufhebung der bestehenden Herrschaftsverhältnisse durch die Vergesellschaftung der Produktionsmittel, die nur im harten, organisierten Kampf der Arbeiterklasse gegen die Interessen der kapitalistischen Gesellschaft und ihren Unterdrückungsmethoden erreicht wird. Es ist einsichtig, daß hier im wesentlichen die Argumente der marxistischen Analyse der Gesellschaft, des Klassenkampfes und der Revolutionstheorie Lenins übernommen werden.

1.3 Diese Übernahme von marxistisch-leninistischen analytischen Begriffen schließt aber auch für diese Gruppe nicht aus, ganz entschieden einen freiheitlichen und demokratischen Sozialismus zu wollen. Doch sind das für sie nicht Ziele im Gegensatz zu einem marxistischen Sozialismus, sondern eben die Folge einer so verstandenen Umwandlung der Produktionsverhältnisse, die allein eine tragfähige Grundlage für Freiheit und Demokratie auf einer qualitativ höheren Stufe, als dies eine bürgerlich-kapitalistische Ordnung jemals zu leisten vermag, darstellen. So darf man Sozialismus nicht schon als Humanismus ansprechen, denn durch den Sozialismus soll der Weg zu einer humaneren Welt erst gegangen werden.
Versuche sozialistischer Gesellschaften, die bislang nicht dieses neue Maß an Freiheit aufbauen konnten, werden nicht als fertig und absolut gültig betrachtet, sondern im Zusammenhang der internationalen Bedrohung in ihrer Entstehungsgeschichte und der notwendigen Vorläufigkeit menschlicher Versuche bei Wandlungen von welthistorischer Tragweite.

1.4 Man kann demnach eigentlich nicht sagen, daß die lateinamerikanischen Christen einen Sozialismus entwerfen, „der seine treibende, innere Kraft aus zentralen Stellen der Bibel bezieht.“ Das ist in zweifacher Hinsicht ungenau. Obwohl ein spezifisches Neu-Lesen der Bibel mit der Hinwendung zum Sozialismus unmittelbar zusammenhängt, kann man erstens das Gesellschaftsmodell nicht aus der Bibel ableiten; darin sind sich alle Vertreter der Befreiungstheologie einig. Das Gesellschaftsmodell ist aus der Praxis des be-

[4] *Hans Zwiefelhofer*, Bericht zur „Theologie der Befreiung“, in: Die Zeichen der Zeit (1975), 10/11 377 ff.
[5] Schlußdokument der „Christen für den Sozialismus“, 1. lateinamerikanischer Kongreß, Santiago de Chile, 1972. Vgl. dazu: *F. Holzbrecher*, in: Diakonia 3 (1972) 411—412.

freienden Handelns und der sozialwissenschaftlichen Reflexion zu erarbeiten.
Zweitens darf die Bibel nicht als Zitatensammlung zum Belegen der eigenen Position verstanden werden, sondern als das uns gegebene Beispiel des historischen Handelns Gottes an den Menschen zu seinem Reiche hin. Daraus ergibt sich nach Silva die prophetisch-kritische Funktion gegenüber der bestehenden Ordnung und die subversive Funktion der Christen, mit der Aufgabe, jedes erreichte Ziel erneut in Frage zu stellen und damit vor der Verabsolutierung jeder Revolution, auch der von den Christen mitgestalteten Revolution, zu bewahren.

2. Unser Anteil an der Unterdrückung

Die Herausforderung der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung besteht nicht nur darin, „nach einem neuen, auch für uns tragfähigen Verhältnis zwischen antizipatorischer und handlungsorientierter Theorie und befreiender Praxis zu suchen", sondern zu erkennen, daß wir, durch die gegebene internationale Lage objektiv an der Unterdrückung der Menschen der „Dritten Welt" teilhaben. Ihre Befreiungsbewegung richtet sich gegen unsere Gesellschaft, deren integrierender Bestandteil das europäische Christentum ist.
Das ist die Konsequenz der auch von Goldstein anerkannten Dependenztheorie, nach der Industriestaaten und unterentwickelte Länder ein einziges System bilden, in dem der Fortschritt in dem einen Teil die Unterentwicklung im anderen Teil bewirkt. Silva beurteilt unsere Mitverantwortung so: „Die Christen der entwickelten Welt sind solidarisch mit der Herrschaft, die ihre Welt über unsere ausübt und mitverantwortlich für die Abhängigkeit, in der die unsere festgehalten wird. Sie haben also teil — ob sie es nun wissen oder nicht — an der ‚Sünde der Welt', und in dem Maße, als sie es nicht wissen wollen, bzw. es wissen und nicht wirksame und effiziente Aktionen einleiten, machen sie sich persönlich dieser ‚Sünde der Welt' schuldig" [6].
Befreiende Praxis bei uns kann daher nicht auf irgendein Spezialgebiet des europäischen Lebens bezogen bleiben, wie etwa den Abbau irgendwelcher autoritärer Strukturen, so wichtig dies auch ist, sondern bedeutet Solidarisierung mit den Völkern an der Peripherie unseres Weltwirtschaftssystems im Sinne eines Kampfes gegen dieses System, das uns ernährt. Es ist verständlich, daß dieses System und zum Teil auch die Kirche, soweit sie ihm verpflichtet ist, sich gegen solche Befreiungsvorstellungen zur Wehr setzt.

3. Das Engagement für die Befreiung bringt den Christen Verfolgung

Die Betrachtung des Phänomens der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung bzw. der Christen für den Sozialismus kann heute nicht bei einer Analyse der theoretischen Positionen stehen bleiben. Die neuere Entwicklung in Lateinamerika ist nicht theoretischer Art. Die wichtigsten Formulierungen waren innerhalb weniger Jahre getroffen. Die weitere Entwicklung gehört wieder der Praxis: das Joch von den Unterdrückten zu nehmen. In dieser Praxis hat aber auch gegen die so engagierten Christen die härteste Repression eingesetzt: in Brasilien, in Paraguay, in Chile und fast überall in diesem Kontinent. Die Organe der imperialistischen Unterdrückung, die CIA und die von ihr geförderten Regime, wie die Militärjunta in Chile, haben sehr rasch verstanden, daß diese Art von Christen nicht mehr den Interessen der Unterdrücker dient, und so sind sie angetreten, um sie auszuschalten [7]. Gerade die Entwicklung in Chile, aber auch in Paraguay, Uruguay, Argentinien und Bolivien, wo Priester verhaftet und ermordet wurden, wo kirchliche Sozialarbeit zunichte gemacht werden soll, hat es sehr deutlich gezeigt.
Zum Abschluß sei noch bemerkt, daß weder im Artikel von Goldstein, noch in meiner Antwort die wesentlichen Thesen der Theologie der Befreiung ausreichend dargestellt werden konnten, ihre Kenntnis

[6] *Silva*, a. a. O. 2131.

[7] Zum systematischen Kampf gegen fortschrittliche Christen in Lateinamerika liegt jetzt ein ausführlicher Bericht des „Russel Tribunal, Rom 1976" vor, hrsg. von Centre Oecumenique, Paris.

aber eine Voraussetzung für eine sinnvolle Weiterführung der in den vorliegenden Beiträgen angerissenen Diskussion ist. Wer die Dringlichkeit dieser Probleme sieht, wird zu den angegebenen Büchern oder zu anderen einschlägigen Werken greifen.

Bücher

Durch leibhafte Glaubenserfahrung zur Geisterfahrung

Susanne Heine, Leibhafter Glaube. Ein Beitrag zum Verständnis der theologischen Konzeption des Paulus, Verlag Herder, Wien—Freiburg—Basel 1976, 223 Seiten.

Im Zusammenhang mit der heutigen Krise von Glaube und Kirche ist es besonders wichtig, darauf hinzuweisen, daß es schlechte Metaphysik und erfahrungsfernes, seine Voraussetzungen und Folgen nicht bedenkendes Denken und Reden im christlich-theologischen Bereich geschafft haben, daß man vom „Teufel" als dem „Leibhaftigen" schlechthin spricht, aber nicht sieht und erlebt, daß christliche Mensch-Werdung, daß Inkarnation wahrlich auch leibhaftig geschieht oder aber nicht geschieht.

Theologie lebt aus Erfahrung oder ist toter Buchstabe, und die Heiligen Schriften tun „Erfahrung der Wirklichkeit des Jesus Christus" kund und rufen auf zum Abenteuer des „Lebens aus dem Geist im Fleisch". In diesem „ästhetischen Kontext" versteht sich die vorliegende Untersuchung, die mit „Leiblichkeit" — Leib ist die sichtbare Wirklichkeit des Glaubens — einen „theo-anthropologischen Schlüsselbegriff" konzipiert, der „überraschend neue, originelle Durchblicke eröffnet" (so J. Blank im Geleitwort, S. 6).

Die Arbeit wird vor allem durch eine reflexive hermeneutische Fragestellung bestimmt. Durch Aufarbeitung grundlegender Erkenntnisse aus den Bereichen Sprachphilosophie, Erkenntnistheorie und Sozialpsychologie überwindet Frau Heine einzelexegetische Enge, eingefahrene Paradigmata der Interpretation sowie eine vielfach herrschende „schlechte Metaphysik" im Umgang mit Erfahrungen und Erkenntnissen in exegetisch-theologischen Konzeptionen. Mittels des Paradigmas „Leiblichkeit", das durch fünf Thesen, die allerdings nicht gleichermaßen überzeugend sind, entfaltet und systematisiert wird, versucht die Verfasserin ein Interpretationsschema zu konstruieren, das paulinischer Theologie adäquat ist und auch den Zugang zur mehrdimensionalen Erfahrung christlicher Glaubenswirklichkeit und -interpretation heute ermöglicht. „Leiblichkeit" impliziert Ganzheit, Geschichtlichkeit, soziale Bezüge, Sichtbarkeit und Begrenztheit. (In diesem Zusammenhang wäre eine differenziertere Beachtung von Ideologie-, Macht- und Herrschaftsprozessen wünschenswert gewesen; so wird S. 62 u. 65 undifferenziert von „Anpassung" bzw. von „Wert" gesprochen).

Die Anwendung dieses Paradigmas auf paulinische Texte erweist sich als wichtiger Beitrag für eine heute so vielfach geforderte „Theologie der Erfahrung". Die „Leiblichkeit" menschlicher Existenz ist Bedingung von Welterfahrung im Sinne von Gegenstandswahrnehmung wie auch Sinn-Erfahrung. Die paulinische Rede von sarx und pneuma meint Glaubenshaltungen, die einander widersprechen, nämlich, „dem Fleische nach" oder „dem Geist Jesu nach" wandeln. Es gibt bei Paulus kein „dem Leibe nach wandeln" (110) und Leibfeindlichkeit läßt sich nur hinein-interpretieren. „Wirklichkeit ist also immer Glaubenswirklichkeit, leibhaftiger Glaube" (165), entweder im Sinne von pragmatischer Anpassung an den „Geist der Welt", oder aber im Sinne eines Wandelns „gemäß dem Geist", das Gegebenheiten transzendiert und verwandelt. „Es gibt nichts Irdisches, das nicht Gestalt eines Glaubens ist, es gibt nichts Himmlisches, das die leibhaftige Gestalt als seine Wirklichkeit entbehren könnte" (202). Aus alldem ergibt sich: „Jede Gestaltung muß sich immer neu daraufhin befragen lassen, ob sie als sichtba-

rer Ausdruck des Glaubens gültig ist" (182), was gleichermaßen für Wort, Sakrament und christliche Moral gilt.

Alfred Kirchmayr, Wien

Joseph Sauer (Hrsg.), Glaubenserfahrung und Meditation. Wege einer neuen Spiritualität, Verlag Herder, Freiburg 1976, 136 Seiten.

Mit diesem Sammelband entspricht der Verlag dem seit einigen Jahren steigenden Interesse an Selbsterfahrung und innerer Erneuerung. Bei den Texten handelt es sich um Referate aus der Katholischen Akademie Freiburg.

Das verbindende Grundanliegen sieht der Herausgeber in dem allen Autoren gemeinsamen „Fragen und Suchen nach Anzeichen und möglichen Wegen einer neuen Spiritualität, von der wir vor allem eine wirkliche Erfahrung, Vertiefung und Bereicherung unseres Glaubens erwarten" (Vorwort). „Meditation" steht damit im Dienste der Glaubenserneuerung.

Waltraud Herbstrith („Gebet und Meditation") bemüht sich um eine Klärung der Begriffe Meditation und Kontemplation und versucht, deren Sinn für unsere heutigen Bedürfnisse zu entschlüsseln. Sie möchte zu jener verwandelnden Erfahrung ermutigen, die derjenige machen kann, der sich im meditativen Schweigen und Gebet dem göttlichen Du öffnet. *Joseph Sauer* („Aspekte einer christlichen Meditation") ist zuerst die Abgrenzung zu nichtchristlichen Methoden und Praktiken wichtig. Die konzentrierte Passivität der Meditation ist keine Form von „Selbsterlösung", sondern das Ausliefern des Ich an den Willen Gottes, der im Meditierenden zum Durchbruch kommen will. Er skizziert sodann drei spezielle Methoden: Eutonische Übungen, Kontemplation nach den Anweisungen der „Wolke des Nichtwissens", Wortmeditation. Von *Alfons Rosenberg* stammt der einzige Aufsatz, der nicht in Freiburg vorgetragen wurde: „Evangelium und Meditation". Sein Versuch, den Leser in der Gleichnis-Meditation zur Begegnung mit den Gestalten des Gleichnisses und dessen Bedeutung zu führen, erinnert an aktuelle tiefenpsychologische Deutungsansätze. Die bildbezogene Meditation stößt auf das Urbild, auf die Quellkräfte der inneren und äußeren Schöpfung. Wie sich so auch der persönliche Lebensweg erschließen kann, erläutert der Autor an einer „Meditation" Jesu selbst, der Versuchungsgeschichte (Mt 4,1 ff par). *Helmut Riedlinger* reflektiert über „Aufstieg und Niedergang der geistlichen Schriftauslegung". Er setzt dabei voraus: „Um heilige Schriften deuten zu können, muß der Deuter ein freier Geist, ein Dichter, ein Heiliger sein." Nach diesem Maßstab beurteilt er zuerst das neue Verständnis der jüdischen Bibel durch Jesus bzw. durch die neutestamentlichen Schriftsteller, dann die Auslegung des Neuen Testamentes selbst. Die neuzeitliche Exegese sieht er — doch wohl zu einseitig — als „Krise", in welcher der „Verlust des Geistes" offenbar wird (79). Der sprachlich und gedanklich sehr anspruchsvolle Beitrag von *Klaus Hemmerle* bietet selbst das Beispiel einer Meditation („Christliche Spiritualität in einer pluralistischen Gesellschaft"). Worin besteht die „Mitte" des Christlichen? Wozu bekennen und wogegen wehren sich die neutestamentlichen Glaubensformeln? Diesen Fragen geht der Autor nach, indem er sorgfältig-meditativ das Bekenntnis „Das Wort ist Fleisch geworden" bedenkt. Die Formel erschließt ihm nicht nur ein tiefes Gottesbild, sondern auch umfassende Folgerungen für das Gottes- und Weltverständnis des heutigen Christen.

Abschließend beschäftigt sich *David A. Seeber* mit führenden geistlichen Strömungen in der Kirche („Wegkreuzungen heutiger Spiritualität"): Orden, Meditationsbewegungen, Charismatische Gruppen nehmen einen besonderen Rang ein; positive spirituelle Impulse für die Volksfrömmigkeit können sich aus der Liturgiereform ergeben. Eine zukünftige Spiritualität sollte sowohl die Nüchternheit der Skeptiker, wie auch die Glaubensfreude der „katholischen Pfingstler" umfassen.

Ein Nachteil des Buchs ergibt sich aus seinem Charakter als Sammlung von Tagungsvorträgen: Bei einem Kurs können praktische Übungen und Aussprachen statt-

finden, im Buch kann über Meditation nur geredet werden. — Das Buch läßt sich Multiplikatoren im kirchlichen Bereich empfehlen, die Anregung zum Gespräch über das Thema suchen; vor allem aber solchen gebildeten Christen, die der Meditationsbewegung bisher ablehnend gegenüberstanden: Hier räumt es Einwände aus und gibt Hinweise auf die Möglichkeiten und Dimensionen von Meditation; hier kann es zu praktischer Einübung anreizen.

Marion Battke, Tübingen

Helmut Barz, Selbst-Erfahrung. Tiefenpsychologie und christlicher Glaube. Maßstäbe des Menschlichen, Band 2, Kreuz Verlag, Stuttgart 1973, 166 Seiten.

Wie notwendig und fruchtbar die Begegnung zwischen Freudscher Psychoanalyse und Theologie sein kann, ist in den letzten Jahren immer deutlicher geworden (man denke z. B. an die Veröffentlichungen Joachim Scharfenbergs). Weniger offensichtlich scheint zumeist der Beitrag der Komplexen Psychologie C. G. Jungs zum Thema Religion und Kirche: Jungs umfangreiche Stellungnahmen wurden von manchen als zu fremd oder auch zu „unkritisch" abgelehnt (stellte er doch eine „natürliche Religiosität" des Menschen heraus), von anderen dagegen vielleicht wieder allzu schnell (kirchlich) eingemeindet... Hier schafft das vorliegende Buch Abhilfe.

Der Autor ist selbst Psychotherapeut Jungscher Richtung und derzeit im Kuratorium des C. G. Jung-Institutes Zürich. In vier locker aneinandergereihten Kapiteln unternimmt er den Versuch, „die Beziehungen zwischen Tiefenpsychologie und christlichem Glauben" (13) von jenem Standort aus darzustellen, den er als Analytiker (und interessierter Christ) einnimmt. Dabei geht es ihm nicht um eine Absage an den überkommenen und kirchlich gebundenen Glauben — zu deutlich drängen sich ihm die Parallelen auf, die er (zitierten Gegenmeinungen zum Trotz) mit Hilfe der Theologie Paul Tillichs in den zentralen Begriffen beider Disziplinen findet: im Gottes- und Menschenbild, sowie in der Bedeutung des Glaubens. Ebensowenig aber sucht er eine Harmonisierung um jeden Preis; besser ist eine klärende Auseinandersetzung als ein Verwischen des tiefenpsychologischen Gedanken- bzw. Erfahrungsgutes, das diesem damit auch seinen ideologiekritischen Stachel nehmen würde. (Ist nicht tatsächlich ein dogmatisches Christentum immer wieder in Gefahr, vor lauter Freude über die — tiefenpsychologisch belegbare — ursprüngliche Religiosität der Seele den von Jung und Tillich betonten Hinweis zu vergessen, daß „Gott" nur ein Symbol für Gott ist?) Angenehm überraschen wird den Leser der ungekünstelte, manchmal auch sehr persönlich gehaltene Stil des Autors. Im ersten Kapitel („Tiefenpsychologie, Religion und Theologie") führt Barz in die Begriffswelt Jungs ein, wobei er bewußt die — für den an logisches Denken Gewohnten — ärgerliche Tatsache stehen läßt, daß es sich hier um „Erfahrungssummen" (23) handelt, die nachvollzogen werden wollen, nicht um wissenschaftliche Definitionen (im positivistischen Sinn). Einen „Einblick in die Arbeitsweise der Jungschen Psychologie" (14) liefert er im zweiten („Tiefenpsychologische Deutung der Taufe") und dritten Kapitel („Träume von der Kirche"), sowie in einem Exkurs über das Märchen „Frau Holle". Dieses Beispiel einer Märchendeutung überzeugt besonders; bei der Besprechung der vorgelegten Kirchenträume zwingt die gebotene Kürze zu Andeutungen, die bei dem fachfremden bzw. nicht in der Jungschen Interpretationsweise geschulten Leser wohl einige Fragen offen lassen. Das vierte Kapitel zeigt, daß Barz auch delikaten Themen nicht ausweicht. Mit befreiender Offenheit greift er hier die Probleme um „Sexus, christlicher Glaube und Tiefenpsychologie" auf: Der Sexus (beim Menschen immer schon bestimmt durch den Eros) darf nicht aus einer Religion ausgeschlossen werden, soll diese nicht selbst — bzw. ihre Gläubigen — verkümmern (was dann erst die Unmenschlichkeit des Sexus bzw. die ganze Palette krankhafter Religiosität nach sich zieht). Diese These ist ein Appell an die

Kirche, nicht an der Wirklichkeit des Menschen vorbeizugehen. Ob die Kirche allerdings eine so tiefgreifende Wandlung, wie sie hier nötig wäre, vollziehen kann, bleibt fraglich. Und doch ist es gerade eine solche ernstgenommene Menschlichkeit, die eine Erneuerung (bzw. Ermöglichung) der Religiosität bedeuten kann: „Gotteserkenntnis ohne Selbsterkenntnis scheint — jedenfalls für uns heute — nicht möglich zu sein; Selbsterkenntnis aber kann anders als durch die Erfahrung der Liebe kaum zustande kommen" (139 f). Dieser Gedanke zeigt, wo die Wurzeln der Jungschen Psychologie liegen: es ist jene Tradition, in der auch Augustinus ausrief: Gott und die Seele suche ich. Nichts weiter? Nichts weiter (Soliloquien). Der Vorwurf der Egozentrik trifft die Jungsche Psychologie dabei nicht: der transzendente Grund, der sich hinter der Seele öffnet, ist überpersönlich und begreift den Bezug zum Mitmenschen ein. So darf man den Ansatz, den Barz in diesem Buch darlegt, vielleicht auch in die andere Richtung weiterführen; die „Selbst-Erfahrung", die mit der Gotteserkenntnis so eng verbunden ist, könnte die Basis sein für eine freiere Mitmenschlichkeit, jenseits von Egoismus und Altruismus — im Bewußtsein der Solidarität.

Marion Battke, Tübingen

Wilhelm Dantine, Der heilige und der unheilige Geist. Über die Erneuerung der Urteilsfähigkeit, Radius-Verlag, Stuttgart 1973, 253 Seiten.

„Dieses Buch hat keine Lamentation über ungeistliche Zustände im geistlichen Lager der Christenheit im Sinn. Es wird sich zeigen, daß es aus der Gewißheit erwachsen ist, die Rolle des Christentums in der Geschichte der Menschheit sei noch nicht ausgespielt" (11). Mit diesem Programm tritt der Wiener evangelische Systematiker Wilhelm Dantine in seinem jüngsten größeren Buch an. Damit unterscheidet er sich deutlich von ähnlichen Geist-Büchern der vergangenen Jahre, seien sie nun katholischer oder protestantischer Herkunft. Er beklagt nicht wie Otto Dilschneider die „Geistvergessenheit" der Christenheit oder wie Heribert Mühlen die Vernachlässigung der Pneumatologie in der Theologie. Das hindert ihn allerdings nicht, im ersten Teil des Buches: „Die kirchlich-religiöse Geistinterpretation und ihr Schicksal" darzustellen, wie schlecht gerade der Pneumatologie die theologischen Kämpfe um Rationalismus und Orthodoxie (prot. Orthodoxie) bekommen sind. In Fortführung seiner früheren Arbeiten und in Einklang mit breiten Kreisen moderner Theologen aller Konfessionen aber erweist er sodann die traditionelle Schwierigkeit der Theologie, ja auch der christlichen Frömmigkeit im Umgang mit dem Geiste aus ihren griechisch-mißverstandenen Erbanlagen. „Das Dilemma mit der Geschichte", die doch für biblisches Denken eine so ungeheure Rolle spielt, ist Ursache und Grund des Dilemmas mit dem Geist: „Seit jedoch der Mensch sich seiner Geschichtlichkeit bewußt wurde, ist es eine Frage auf Tod und Leben der Kirche, ob sie sich aus dem Prokrustesbett einer vergangenen und nicht mehr wiederholbaren Weltauslegung befreit und zu ihren eigenen Quellen zurückkehrt, das heißt sie als solche wieder entdeckt" (100).

Diesem ausführlichen und mit großer historischer Sorgfalt gearbeiteten Teil, der dennoch, wie das ganze Buch, so geschrieben ist, daß er die Spannung eines historischen Dramas mit der Lesbarkeit eines Vortragstextes vereint, folgt nun eine Beschreibung der Pneumatologie, wie sie auf der Grundlage der Bibel möglich ist. Hier verbindet sich Schöpfungstheologie mit Christologie und Pneumatologie: „Gott ist nicht Gott, wird er nicht als der gegenwärtige Geist verstanden, erfahren, gefühlt, geglaubt, begriffen und gedacht" (138). Dies hat zur Konsequenz: „Weil nun aber der Mensch als Geschöpf im Vollsinne des Wortes Welt ist, ist die Konsequenz der Aussage unvermeidbar, daß der Geist Gottes weltlich denkt, spricht, handelt" (141).

Dreifach ist demnach die Funktion des Geistes zu beschreiben: als Wille zur Tat, zum Gespräch und zur Unterscheidung. Dantine wehrt hier ebenso sehr protestantische

Versuche, den Geist auf blasse Innerlichkeit festzulegen ab, als auch katholische Tendenzen, ihn lediglich als innertrinitarische Wirklichkeit verstehen zu wollen und sich ansonsten unter Berufung auf die „inopia vocabulorum", von der der heilige Thomas bezüglich des Geistes gesprochen hat (das Wort wird leider meist falsch zitiert), aus der Affäre zu ziehen. Nahezu in einer Linie, die von Augustinus über Luther reicht, sieht Dantine gerade in einer recht verstandenen Pneumatologie die Grundlage für ein zukunftsorientiertes Verständnis von Geschichte auf biblischer (er meint damit stets AT und NT zusammen) Basis.

In einem letzten Abschnitt „Der prophetische Dienst der Christenheit an der Welt" skizziert er sodann die Möglichkeiten, welche sich aus der Ernstnahme der „Anwalts-Funktion" (220) des Geistes für Christenheit und Kirche ergeben. „Die Christen als gesendete Zeugen übernehmen durch ihre Glaubensexistenz die Anwaltschaft für den Anwalt, als welcher der Geist die Präsenz der göttlichen Liebe vermittelt" (221). Daß dies für den Theologen Dantine nicht außerhalb der Kirche, bzw. ohne sie geschehen kann, ist deutlich: „Die strenge Bezogenheit von Geist und Kirche, von Pneumatologie und Ekklesiologie ist evident" (237), daß die Kirche und ihre Theologie jedoch die Möglichkeiten bei weitem nicht genügend ausgeschöpft haben, belegt er ebenfalls. Vielleicht gelingt es einem neulich von Hans Küng angeregten weiteren Vatikanischen Konzil, jene „Gewissensfragen im Weltmaßstab" (246) zu artikulieren, die sich aus einer ernstgenommenen Pneumatologie ergeben: „Die Kirche muß daher den Anspruch erheben, als Vorwegnahme der zukünftigen Gestalt der Menschheit zu gelten, und sie muß gleichzeitig ihr Selbstverständnis an dieser ihrer Funktion orientieren" (249).

Daß gerade dieser letzte Teil der Projekt-Entwürfe ein wenig kurz im Gesamten des Buches wegkommt, kann man bedauern, es zeigt jedoch ebenso sehr, daß mit Dantines Buch eine neue Phase des Nachdenkens über den Geist erst begonnen hat.

Eric Hultsch, Wien

Lehrbare Pastoral

1. *Anton Arens* (Hrsg.), Pastorale Bildung. Erfahrungen und Impulse zur Ausbildung und Fortbildung für den kirchlichen Dienst, Paulinus-Verlag, Trier 1976, 306 Seiten.
2. *Reinhard Köster — Hans Oelker* (Hrsg.), Lernende Kirche. Ein Leitfaden zur Neuorientierung kirchlicher Ausbildung, Chr. Kaiser Verlag, München o. J. (1975), 272 Seiten.
3. *Werner Becher* (Hrsg.), Seelsorgeausbildung. Theorien, Methoden, Modelle, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976, 241 Seiten.

1. Unter dem anspruchsvollen, zugleich aber auch anregenden Titel „Pastorale Bildung" werden in dem vom Regens des Trierer Priesterseminars, Anton Arens, herausgegebenen Sammelband Überlegungen, Erfahrungen und Impulse zur Reform der Priesterausbildung und des Theologiestudiums vorgelegt. Die Palette der Beiträge ist breit; sie reicht von theologischen Überlegungen zur Entwicklung des Priesterbildes, wie es sich in den kirchenamtlichen Dokumenten der letzten 25 Jahre niedergeschlagen hat, bis hin zu Erfahrungsberichten von projektbezogener pastoraler Aus- und Fortbildung. Gerade diese Berichte stellen in ihrer detaillierten Schilderung eines Lernprozesses im Rahmen laufender Seelsorgearbeit, speziell anhand eines begrenzten pastoralen Projektes — hier: Familienbildungstage und Glaubenstage für Jugendliche — eine sehr gute Illustration und Konkretion der allenthalben erhobenen Forderung nach einer stärkeren Praxisorientierung der Ausbildung dar und dokumentieren gleichzeitig am nachhaltigsten den Wandel, der sich seit geraumer Zeit auf dem Gebiet der pastoralen Ausbildung vollzieht.

Zweifellos gilt die klinische Seelsorgeausbildung gegenwärtig zu Recht als das am weitesten entwickelte Konzept einer integrierten — d. h. Theorie und Praxis verbindenden — praktisch-theologischen Ausbildung. Allerdings findet sie bislang nur zögernd Eingang in die katholische Theologenausbildung. Umso mehr sollten die Erfahrungen, die der katholische Pastoral-

psychologe A. J. Hammers und der evangelische Supervisor W. Becher mit zweiwöchigen Einführungskursen in die KSA im Rahmen von Pastoral- bzw. Diakonatskursen seit nunmehr fünf Jahren gemacht haben und über deren Konzeption sie ausführlich berichten, dazu ermutigen, diese Form der Ausbildung generell in das Theologiestudium einzubeziehen. Ideal wäre es natürlich, wenn das von A. J. Hammers ebenfalls in diesem Buch vorgestellte Modell einer pastoralpsychologischen Ausbildung für den Seelsorgedienst nicht nur in Trier realisiert würde. Aber dafür dürfte es auf absehbare Zeit noch an dem erforderlichen Personal — und Willen (?) — mangeln.

Wohl alle zur Zeit vorfindbaren Modelle einer praxisbezogenen pastoralen Ausbildung greifen wie selbstverständlich auf humanwissenschaftliche Konzepte und Theorieansätze zurück. Wenn auch dieses Vorgehen durch das II. Vatikanum legitimiert worden ist, so erweist sich doch die Einbeziehung der Humanwissenschaften in das Theologiestudium sowie in die pastorale Aus- und Fortbildung als keineswegs so unproblematisch, wie sie nach Ausweis der Ergebnisse der verschiedenen Priesterumfragen vielen erscheint. Falsche Erwartungen müssen abgebaut werden; es gilt, in einem langwierigen und mühsamen Prozeß viele Mißverständnisse und Vorurteile, die sich im Laufe der Begegnung von Theologie und Humanwissenschaften — über weite Strecken hin wird man hier wohl besser von einem beziehungslosen Nebeneinander sprechen müssen — eingestellt haben, aufzuarbeiten. In einem bemerkenswerten Beitrag unternimmt J. Greisch den Versuch, die immer noch verbreitete Vorstellung, die Humanwissenschaften ließen sich einfach in ein „pastorales marketing" einplanen, „ohne daß man sich die theologische Frage stellt, ‚wes Geistes Kind' diese Wissenschaften eigentlich sind" (107), endgültig auszuräumen.

Ein weiterer Schwerpunkt dieses Sammelbandes ist der Problematik einer für den pastoralen Dienst erforderlichen Spiritualität gewidmet. „Läßt sich die spirituelle Bildung des künftigen Priesters curricular planen?" Dieser Titel eines Beitrags von G. Pünder klingt bewußt provozierend. Und sofort dürfte von mancher Seite — nicht zu Unrecht — eingewandt werden, das Wachsen im Geist lasse sich nicht planen. Dies schließt jedoch nicht aus, Angebote und Hilfen dafür nach Art eines Curriculum zu planen und etwa ein Gebiet, das ohne Zweifel für die Ausbildung zum pastoralen Dienst von großer Bedeutung, bislang aber nur selten methodisch reflektiert worden ist, für die Beteiligten transparenter werden zu lassen. Gleichwohl wurde es dem Rezensenten bei der Lektüre gerade dieser Beiträge ein wenig unbehaglich. Hinter manchem, was hier beispielsweise als Kriterien der Eignung für den pastoralen Dienst formuliert bzw. als Global- und Teilziele für die spirituelle Bildung angegeben wird, verbirgt sich eine ausgesprochene Tendenz zum Perfektionismus. Genau dieses wird an anderer Stelle in diesem Sammelband heftig kritisiert. A. J. Hammers und W. Becher berichten in ihrem bereits erwähnten Beitrag, daß sie in ihren KSA-Kursen häufig mit der Situation konfrontiert wurden, daß eine Reihe von Teilnehmern sich mit Vollkommenheitsidealen überforderte, die zu erreichen sie keine reale Chance hatten. „Wir versuchten, diesen Teilnehmern die Gewißheit erfahrbar zu machen, daß Gott nicht den Perfekten, sondern den Sünder liebt. Daß wir nicht mehr zu geben brauchen, als wir wirklich haben, und daß es für uns pastorale Erlösung bedeutet, nicht mit Krampf vollkommener sein zu müssen, als wir es wirklich mit unseren manchmal bescheidenen Kräften können" (182). Woran es noch mangelt, kommt hier deutlich zum Ausdruck: eine erfahrungswissenschaftliche Prüfung — müßte man möglicherweise sogar „Transformation" sagen? — dessen, was Spiritualität ist und spirituelle Bildung leisten kann. Alte Forderungen in neuem Vokabular zu wiederholen, genügt nicht.

Bei allem Unterschied der einzelnen Beiträge darf diesem Sammelband ohne Vorbehalt bescheinigt werden, daß er die derzeitigen Bemühungen um die Reform des Theologiestudiums und der Priesterausbil-

dung ein Stück weit vorangetrieben hat. Er zählt darum zur Pflichtlektüre für alle, die in irgendeiner Weise mit der Ausbildung für den kirchlichen Dienst zu tun haben.

2. Mit dem gleichen Problemkreis, nämlich mit der Vikarsausbildung und der Fortbildung von Pfarrern und kirchlichen Mitarbeitern, befaßt sich der von R. Köster und H. Oelker in Zusammenarbeit mit der Braunschweiger Lernzielgruppe herausgegebene Sammelband „Lernende Kirche". Allerdings unterscheidet sich dieses „evangelische Pendant" von dem von A. Arens edierten Buch nicht unbeträchtlich. Bereits einer Gegenüberstellung der beiden Buchtitel lassen sich einige Hinweise dafür entnehmen: Stärker als der Begriff „Bildung" signalisiert das Stichwort „Lernen" eine durchgängige erfahrungswissenschaftliche Orientierung. Außerdem zeigt der Titel „Lernende Kirche" programmatisch an, daß die Ausbildung von Mitarbeitern für den kirchlichen Dienst nicht isoliert werden darf von einem umfassenden Lern- und Veränderungsprozeß, dem aufgrund des sozialen Wandels einerseits die gesamte Kirche unterworfen ist, zu dem sie aber auch aufgrund eines bestimmten Verständnisses von Glauben andererseits permanent herausgefordert ist. Nicht indem man andere über Veränderung belehrt, sondern sich selbst verändert, trägt man dazu bei, daß andere zum Lernen und zur Veränderung frei werden (vgl. 7). Diese Devise liegt dem hier vorgelegten Leitfaden zur Neuorientierung kirchlicher Ausbildung zugrunde; sie gilt ebenso für das Verhältnis Dozent—Student wie für das Verhältnis Pfarrer—Gemeinde wie für das Verhältnis Kirche—Gesellschaft.
In einem 1. Teil des Buches wird dieses hier nur angedeutete Ausbildungskonzept vorgestellt, theoretisch begründet und in Form eines Lernzielkatalogs für die zweite Ausbildungsphase operationalisiert. Im 2. Teil werden unter dem Stichwort „Realisationen" Materialien zur Befähigung von Theologen für das Kooperationsfeld Gemeinde zusammengetragen. Die Beiträge können hier nicht im einzelnen vorgestellt werden; statt dessen soll durch die Aufzählung einiger Titel das Interesse an der Lektüre geweckt werden: kommunikative Kompetenz und homiletische Ausbildung; Supervision; Strukturierung von Lernprozessen; selbstverantwortetes Lernen; Umgang mit Lernwiderständen etc.... Teil III weitet den Adressatenkreis aus und bietet Erfahrungsberichte über die Befähigung von Mitarbeitern im Kooperationsfeld Kirche. Neben einem Modell einer seelsorgerlichen Grundausbildung für Gemeindemitarbeiter u. ä. ist insbesondere ein Beitrag zu nennen, in dem mit Gemeindeberatung und Organisationsentwicklung in der Kirche bekannt gemacht wird. In einem Nachwort greift R. Köster ausdrücklich die in verschiedenen Beiträgen anklingende Problematik eines Auseinanderklaffens von zweierlei Praktischer Theologie auf: der einen, wie sie an den Fakultäten betrieben wird, und der anderen, wie sie in der 2. Ausbildungsphase bzw. in den Formen der Weiterbildung zum Austrag kommt. Köster weist darauf hin, daß dieser zweite Strang von Praktischer Theologie mittlerweile über ein großes Arsenal von Erfahrungen gerade im Hinblick auf die Entwicklung von Inhalten und Methoden zur Befähigung aller Christen zur Wahrnehmung ihrer christlichen und kirchlichen Verantwortung verfügt und insofern einen wichtigen eigenständigen Beitrag zu der Frage „Was ist Praktische Theologie?" zu leisten vermag.
Eine besondere Charakteristik dieses Buches besteht darin, daß es nicht bloß über Didaktik handelt, sondern auch didaktisch anregend aufgemacht ist. Jedem Artikel ist eine knappe Zusammenfassung mitsamt Querverweisen auf verwandte Beiträge innerhalb des Buches vorangestellt; die Beiträge sind jeweils übersichtlich gegliedert; Graphiken tragen zur Veranschaulichung der theoretischen Ausführungen bei.
Im Vergleich zu dem zuerst besprochenen Sammelband spiegelt dieses Buch ein Stadium innerhalb der Reformdiskussion über die kirchliche Ausbildung wider, das die Phase erster Überlegungen und Experimente bereits hinter sich gelassen hat; es läßt sich hier bereits von einem einheit-

lichen Neuentwurf sprechen, der allerdings bewußt offen gehalten ist und ständig revidiert werden soll.

Auf einige Momente, die dieses Konzept gegenüber anderweitig angestellten Überlegungen zur Reform der kirchlichen Ausbildung auszeichnen, sei besonders hingewiesen:

— Wichtige Voraussetzung, eine größere Nähe zur Praxis innerhalb der Ausbildung zu erzielen, ist, die Ausbildung selbst als Praxis zu begreifen und sein Augenmerk auch auf die während dieser Praxis beim einzelnen und in der Gruppe stattfindenden Vorgänge zu richten.

— Die spirituelle Komponente darf im Rahmen der Ausbildung nicht einem besonderen Sektor vorbehalten bleiben, sondern stellt eine durchlaufende Perspektive dar. Spiritualität beinhaltet die ständige Bereitschaft, gemeinsam mit anderen zu lernen.

— Um eine ekklesiozentrische Engführung zu vermeiden — was zur Folge hat, daß zur bloßen Reproduktion des Bestehenden angeleitet wird — muß in der Ausbildung auch die grundlegende Frage nach der Funktion von wissenschaftlich ausgebildeten Theologen in der Kirche und damit die Frage nach der gesellschaftlichen Relevanz kirchlich organisierter Tätigkeiten thematisiert werden.

Deutlich markiert dieses Buch aber auch eine fundamentale Schwierigkeit, die R. Köster in einem Beitrag folgendermaßen artikuliert: „Das Problem bei der Qualifizierung der Lernziele bestand darin, daß uns theologische Kategorien fehlten, um den Handlungs- und Kommunikationsaspekt angemessen zu erfassen und im christlichen Interesse zu durchdenken. Die Einsicht in die Bedeutung dieser Elemente wird durch die empirischen Handlungswissenschaften vermittelt. In welchem Verhältnis stehen ihre Theorien zu theologischen Aussagen?" (55). Mit dieser Frage ist ein Problemfeld umrissen, dem sich die Praktische Theologie in Zukunft verstärkt wird zuwenden müssen.

3. Man muß sich vergegenwärtigen, daß noch vor 15 Jahren im deutschsprachigen Raum die Frage nach der Methodisierbarkeit und Lehrbarkeit der Seelsorge allgemein als abwegig abgetan worden ist, um zu ermessen, welche rapide Entwicklung sich in diesem Zeitraum vollzogen hat. Werner Becher skizziert sie knapp in seinem Einleitungsaufsatz zu dem von ihm herausgegebenen Kompendium, das über den Stand, den die Seelsorgeausbildung mittlerweile erreicht hat, informieren und zu ihrer Fortentwicklung beitragen möchte. Die verschiedenen Beiträge machen deutlich, daß bereits von einer Phase der Konsolidierung gesprochen werden kann — nicht zuletzt markiert durch die 1972 erfolgte Gründung der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie (DGfP): „nach einer Zeit der vorwiegenden Rezeption ökumenischer und humanwissenschaftlicher Erkenntnisse und Erfahrungen" geht es nun „um die kritische Auseinandersetzung und Integration in der eigenen kirchlichen und theologischen Wirklichkeit" (13).

Der umfangreichste Abschnitt dieses Buches handelt über „Ausbildungsmodelle" (139—220): Hier werden sieben unterschiedliche Ausbildungskonzepte vorgestellt und die mit ihnen gemachten Erfahrungen reflektiert. Berichtet wird über den Versuch, im Rahmen der theologischen Fakultät Kiel, die Pastoralpsychologie ins Studium zu integrieren (kollektiv „förderblick"), über die pastoralpsychologische Ausbildung der Vikare in der hannoverschen Landeskirche (F.-W. Lindemann), über die Balintgruppenarbeit mit Gemeindepfarrern im Sigmund-Freud-Institut in Frankfurt/M. (M. Muck), über den Dreimonatskurs für Krankenhausseelsorger in Bethel (H.-J. Wachsmuth), über die Ausbildung von Pfarrern zur seelsorgerischen Beratung durch das Evang. Zentralinstitut in Berlin (F. J. Sandberger) sowie über die Ausbildung von Mitarbeitern für Eheberatung (G. N. Groeger) und Telefonseelsorge (H. Harsch). Diese Berichte zeigen, daß bei aller Gemeinsamkeit wie beispielsweise dem Lernen in Gruppen, dem Praxisbezug sowie der Integration der Humanwissenschaften in die Theologie die Akzente in der Praxis doch sehr unterschiedlich ge-

setzt werden, wobei mehrere Faktoren eine Rolle spielen: u. a. das Ausbildungsziel, der pastoralpsychologische Ansatz und der Ort innerhalb der Theologenausbildung (Universitätsstudium; Vikarausbildung; Pfarrerfortbildung). Leider werden noch zu wenig die wohl auch vorhandenen Schwierigkeiten zur Diskussion gestellt.

Im mittleren Teil des Buches (77—138) werden die Ausbildungsformen beschrieben: die Gesprächsprotokollanalyse (W. Becher), die Predigtanalyse (H.-Chr. Piper), das Rollenspiel (R. Miethner) und die Selbsterfahrungsgruppe (K. Winkler). Für den *Leser* dieses Buches scheinen mir der Abschnitt über die Gesprächsanalyse im Selbststudium (87—90) sowie das Beispiel einer Predigtanalyse (93—99) besonders wertvoll zu sein.

Am Anfang des Buches stehen 3 Beiträge zu theologischen, psychologischen und soziologischen Grundfragen der Seelsorge von R. Riess (Entdämonisierung Gottes als Entdämonisierung des Lebens), J. Scharfenberg (Kommunikation in der Kirche als symbolische Interaktion) und R. Köster (Seelsorge im Übergang von der innengeleiteten zur außengeleiteten Gesellschaft). Ohne Übertreibung läßt sich sagen, daß sie die pastoralpsychologische Forschung in ihrem Bemühen, humanwissenschaftliche Theorieansätze und Praktiken und theologische Theorie und kirchliche Praxis miteinander ins Gespräch zu bringen, ein Stück weit vorangetrieben haben.

Im Zusammenhang mit diesen Thesen und Fragen und im Anschluß an die übrigen Beiträge ließe sich eine ganze Reihe diskussionswürdiger Detailprobleme theoretischer, methodischer und praktischer Art auflisten. Hier sei lediglich auf drei mehr allgemeine Themen aufmerksam gemacht:

1. Die Pastoralpsychologie hat bisher die Reflexion ihrer *gesellschaftlichen Relevanz* sträflich vernachlässigt.

2. Die Seelsorgeausbildung, wie sie hier vorgestellt wird, ist offensichtlich bestrebt, für einen pastoralen Dienst innerhalb *volkskirchlicher Verhältnisse* vorzubereiten (vgl. 12).

3. Die Pastoralpsychologie stellt weithin das Bemühen um eine stärkere Professionalisierung des Pfarramtes in den Vordergrund. Sie gerät damit in Gefahr, zu einer Praxis von neuen Experten zu werden und der *Förderung aller Gläubigen* in der Erfüllung ihrer seelsorgerlichen Aufgaben ein geringeres Gewicht beizumessen (vgl. 13 f, 70 ff, 210—220).

Zum Schluß bleibt nur ein Wunsch anzumelden: daß auch katholische Autoren aus ihrer Kirche über vergleichbare theoretische und praktische Fortschritte in der Seelsorgeausbildung berichten können.

Norbert Mette, Münster

Dialog von Humanismen

Rolf Appel, Herbert Vorgrimler, Kirche und Freimaurer im Dialog, Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1975, 196 Seiten.

Wer war nicht schon einmal zutiefst berührt von der abgeklärten Menschlichkeit in Mozarts „Zauberflöte"? Nun, sowohl Mozart als auch Schikaneder, der Textdichter, waren Freimaurer — ebenso wie zahlreiche andere bedeutende Persönlichkeiten aus Politik, Kunst und Wissenschaft. Warum gab es eigentlich diese Feindschaft zwischen Kirche und Freimaurern? Das ist die Grundfrage, der die beiden Autoren des vorliegenden Buches nachgehen. Rolf Appel ist selbst Freimaurer. Er schildert in kurzem die Gedanken, Absichten und Gebräuche der Freimaurer, die schon immer Menschenliebe und Versöhnung zum Ziel gehabt haben, von der Kirche aber vollkommen zu unrecht diffamiert wurden. Herbert Vorgrimler, renommierter katholischer Theologe, zeigt die Schuld der Kirche im einzelnen auf und berichtet von der Phase des Dialogs seit dem II. Vatikanum.

Es wird einem bei der Lektüre durchaus klar, warum frühere päpstliche Enzykliken die Freimaurerei verurteilen: Der Stein des Anstoßes ist das Eintreten der Freimaurer für Liberalität in Denken und Politik. Die Freimaurer treten daher auch für eine zwar ethische, aber undogmatische Religiosität ein. — Es drängt sich manche Kritik an der Freimaurerei auf: etwa an der Notwendigkeit komplizierter Riten bei den Zusammenkünften, oder an der Exklusivität der

Gemeinschaft, oder daran, daß die Freimaurer ein Männerbund sind. Feindschaft gegen die Freimaurer ist dem Christen nach den Informationen dieses Buches jedoch nicht mehr möglich.

Max J. Suda, Wien

Büchereinlauf

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

Albrecht Carl, Psychologie des mystischen Bewußtseins, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1976.

Bauer Anton — Feifel Heribert u. a. (Hrsg.), Dienst am Wort — Gedanken zur Sonntagspredigt. Lesejahr B, 27. Jahrgang Nr. 5, Religiöse Bildungsarbeit Stuttgart GmbH-Verlag, Stuttgart 1976.

Coste René, Liebe, die befreit. Befreiung der Menschen und Heil in Jesus Christus. Deutsche Übersetzung hrsg. vom Deutschen Caritasverband, Verlag Emmendingen, Freiburg 1976.

Don Bosco Kalender 1977, Provinzialat der Salesianer Don Boscos (Hrsg. und Verleger), Wien 1976.

Fichtl Friedemann, Bildmeditations-Kalender 2, Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br. — Burckhardthaus-Verlag, Gelnhausen — Berlin — Laetare-Verlag, Stein bei Nürnberg 1976.

Greshake Gisbert, Stärker als der Tod. Zukunft — Tod — Auferstehung — Himmel — Hölle — Fegfeuer, Topos-Tachenbücher, Bd 50, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1976.

Hörmann Karl (Hrsg.), Lexikon der christlichen Moral, Tyrolia-Verlag, Innsbruck — Wien — München 1976.

Interdiözesane Katechetengemeinschaft (Hrsg.), Katholischer Kurzkatechismus. Gemäß dem Directorium Catechisticum Generale, Rom/Vatican, Albertus-Magnus-Kolleg, Königstein ²1975.

Jentsch Werner — Jetter Harmut u. a., Evangelischer Erwachsenenkatechismus. Kursbuch des Glaubens, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 1975.

Kleine Philokalie. Reihe: Klassiker der Meditation (ausgewählt und übersetzt von Matthias Dietz), Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln—Köln 1976.

Kommunionspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe. Studienausgabe (hrsg. von den Liturgischen Instituten Salzburg — Trier — Zürich), Benziger-Verlag, Einsiedeln — Zürich — Verlag Herder, Freiburg — Wien 1976.

Kripp Sigmund, Lächeln im Schatten. Das Abenteuer eines Jugendhauses, Patmos Verlag, Düsseldorf 1976.

von Kuehnelt-Leddihn Erik, Das Rätsel Liebe. Leidenschaft — Lust — Leid und Laster, Materialien für eine Geschlechtertheologie, Verlag Herold, Wien — München 1975.

Küng Hans, Gottesdienst — warum? Reihe: Theologische Meditationen, 43, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1976.

Lapide Pinchas, Juden und Christen. Reihe: Theologische Meditationen, 42, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1976.

Lohfink Gerhard, Der Tod ist nicht das letzte Wort. Meditationen, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1976.

Merton Thomas, Meditationen eines Einsiedlers. Über den Sinn von Meditation und Einsamkeit. Reihe: Klassiker der Meditation (aus dem Englischen übersetzt von Marianne Wilke), Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1976.

Mühlen Heribert, Einübung in die christliche Grunderfahrung. Erster Teil: Lehre und Zuspruch; Zweiter Teil: Gebet und Erwartung, Topos-Taschenbücher, Bd 40 und 49, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1976.

Newman John Henry, Christliches Reifen. Texte zur religiösen Lebensgestaltung. Reihe: Klassiker der Meditation (gesammelt, eingeleitet und übersetzt von Otto Karrer), Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1976.

Nigg Walter — Schneiders Toni, Nikolaus von Flüe. Eine Begegnung mit Bruder Klaus, Verlag Herder, Basel — Freiburg — Wien 1976.

Pro Oriente, Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens, Tyrolia-Verlag, Innsbruck — Wien — München 1976.

Sakrament des Glaubens. Betrachtungen und Bilder zur Eucharistie (Planung: Liturgiereferat des Bischöflichen Ordinariats Rottenburg), Religiöse Bildungsarbeit Stuttgart GmbH-Verlag, Stuttgart ¹1975.

Schneider Otto, Gekreuzigt für uns. Reflexion und Predigt zu zentralen Themen der Christusverkündigung, Religiöse Bildungsarbeit Stuttgart GmbH-Verlag, Stuttgart ¹1975.

Teresa von Avila, Wege zum Gebet. Eine Textauswahl. Reihe: Klassiker der Meditation (ausgewählt und übersetzt von Irene Behn), Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1976.

Weiß Bardo, Themenschlüssel zum Meßbuch. Eine pastoralliturgische Arbeitshilfe, Benziger Verlag, Einsiedeln — Zürich — Verlag Herder, Freiburg — Wien 1976.

Wiederkehr Dietrich, Glaube an Erlösung. Konzepte der Soteriologie vom Neuen Testament bis heute, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1976.

Zilleßen Dietrich (Hrsg.), Religionspädagogisches Praktikum, Verlag Moritz Diesterweg, Frankfurt a. M. — Berlin — München — Kösel-Verlag, München 1976.

Mitarbeiter dieses Heftes

Helmut Erharter ist Chefredakteur dieser Zeitschrift und Generalsekretär des Österreichischen Pastoralinstitutes.

Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, OPraem., ist Professor für christliche Philosophie und Mystik an der theologischen Fakultät der Universität Wien.

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 Birmingham.

Hermann-Josef Venetz ist Professor für neutestamentliche Exegese an der Universität Freiburg/Schweiz und Präsident des Schweizerischen Katholischen Bibelwerkes.

Günter Biemer ist Professor für Pädagogik und Katechetik an der Universität Freiburg/Breisgau.

Bernhard Honsel ist Pfarrer in Ibbenbüren und diplomierter Eheberater.

Winfried Belz, Dipl.-Theol., ist Pastoralassistent an der Klinikgemeinde Heidelberg.

Herbert Berger wirkte mehrere Jahre in Chile, arbeitet derzeit in einem Sozialforschungsinstitut in Wien.

Laientheologe sucht Stellung

ab Anfang 1977, nach dreijähriger pastoraler Zusatzausbildung in Holland; vorzugsweise: Individualseelsorge, Gemeindepastoral, Verlagswesen; Zuschriften unter „supervisierte Praxis" an die Redaktion.

12. APR. 1979
08. OKT. 1979
18. 09. 80
30. 01. 82
OKT. 1982
12. 11. 82
14. DEZ. 1983
14. März 1988