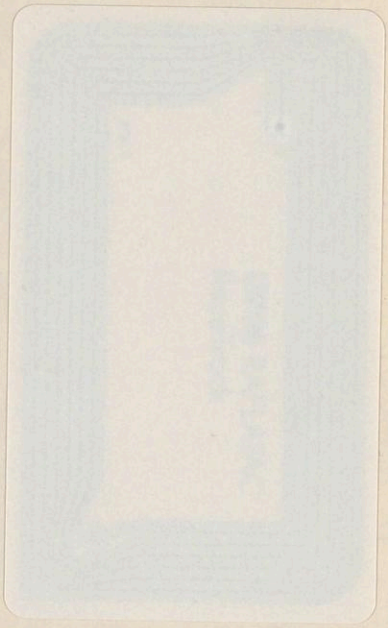


N12<505280608 021

UB Tübingen

59 K TÜ 49-

N 20340 F

Diakonia

K 8: 1977 ohne I.

Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirch

Schwerpunkt
- Suizid (Selbsttötung, Selbstmord) als pastorales Problem

Maria Bührer
- Bleibt für den Einzelnen noch Zeit?

Adrian Holderegger
- Der Suizid. Humanwissenschaftliche Ergebnisse, ethisch Problematik und pastoraltheologische Konsequenzen

Erwin Ringel
- Selbstmordgefahr bei jungen Menschen — pastorale Möglichkeiten zu ihrer Bekämpfung

Anton Baumann
- Der Beitrag der Seelsorge zur Selbstmordverhütung

Arthur Leutwiler
- Der psychotherapeutische Ansatz in der Suizidprävention

Reinhold Iblacker
- Die Freiheit des Kranken

Josef Lange
Ehe- und Familienpastoral heute

UB TÜB
25. JAN. 1977
ZD
ZA 1702

Grünewald Herder

8. Jahrgang Heft 1 Januar 197

DIAKONIA

(früher Diakonia/Der Seelsorger)

Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche

Achter Jahrgang Jänner 1977 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 Bajsić, 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

Maria Bührer, Bleibt für den Einzelnen noch Zeit? 1

Artikel

Adrian Holderegger, Der Suizid. Humanwissenschaftliche Ergebnisse, ethische Problematik und pastoraltheologische Konsequenzen 5

Erwin Ringel, Selbstmordgefahr bei jungen Menschen — postorale Möglichkeiten zu ihrer Bekämpfung 20

Anton Baumann, Der Beitrag der Seelsorge zur Selbstmordverhütung 28

Josef Lange, Ehe- und Familienpastoral heute 37

Arthur Leutwiler, Der psychotherapeutische Ansatz in der Suizidprävention 48

Reinhold Iblacker, Die Freiheit des Kranken 56

Praxis

Bernhard Honsel, „... daß es durch dich heller werde". Ansprache bei der Totenmesse für eine 18jährige Krankenschwester, die sich selbst das Leben genommen hatte 62

Cornelius Mayer, Angst vor (Selbst-)Veränderung 63

Bücher

Pastorale Aufgaben der zunehmenden Suizidproblematik, mit Werken von E. Ringel, H. Henseler, A. Reiner 66

Leben und Tod der Ehe, mit Werken von E. Ell, W. J. Revers — C. G. Fürst, P. J. M. Huizing 69

Büchereinlauf 71

Mitarbeiter des Heftes 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 9,50, sfr 10,—, S 50,—, Jahresabonnement DM 49,—, sfr 50,—, S 276,—, Studentenabonnement DM 42,50, sfr 43,—, S 247,—, Probeabonnement (3 Hefte) DM 18,50, sfr 19,—, S 105,—. 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.

8. Jahrgang Diakonia 1977

AUTORENVERZEICHNIS

Aigner Josef Anton, Jugend — Freundschaft — Sexualität . . 5/347
Assel Alfred, Forum: Katechismus . 4/255
Bachl Gottfried, Über die Verehrung der Mutter Jesu 3/150
Bartholomäus Wolfgang, Forum: Katechismus 4/256
Baudler Georg, Forum: Katechismus 4/258
Baumann Anton, Der Beitrag der Seelsorge zur Selbstmordverhütung 1/28
Baumgartner Josef, Erfahrungen mit der neuen Bußordnung in der Schweiz 2/120
Berger Herbert, Ein Lied für Jesus . 5/351
Bertel Erhard, Forum: Katechismus . 4/259
Betz Felicitas, Forum: Katechismus . 4/260
Blank Josef, Forum: Katechismus . 4/260
Bloch Elisabeth, Jugend und Sexualität 5/343
Bührer Maria, Bleibt für den Einzelnen noch Zeit? 1/1
—Trauert mit den Trauernden . . 6/377
Degenhardt Johannes J., Forum: Katechismus 4/262
Dhanis Thony, Priester im Europa von 1976 . . . . . 3/181
Dressel Elmar, Forum: Katechismus 4/264
Duss-von Werdt Josef — Schucan-Grob Liselott, Sexualität alter Menschen 5/333
Egenolf Hans-Andreas, Die Osterpredigt in der neuen katholischen Predigtliteratur 2/110
Emeis Dieter, Allgemeine Ziele der Sakramentenkatechese 4/245
Erber Margareta, Sexualität als Übungsfeld in der Partnerschaft . 5/312
Exeler Adolf, Forum: Katechismus . 4/265
Garstecki Jochen, Die Last der Propheten — Bußgottesdienst . . . 6/415
Goldstein Horst, Ein Pastoralexperiment in Brasilien — Modell für die Praxis der Kirche bei uns? . 6/411
Greinacher Norbert, Kirchliche Praxis zwischen Anpassung und Widerspruch 6/361
Heck Aloys, Forum: Katechismus . . 4/266
Heine Susanne, Lernziel: Aneignung 5/317
Herold Claus, Vorösterlicher Bußgottesdienst 2/131
Höfer Albert, Forum: Katechismus . 4/267
Hofer Hermann, Forum: Katechismus 4/269
Holderegger Adrian, Der Suizid, Humanwissenschaftliche Ergebnisse, ethische Problematik und pastoral-theologische Konsequenzen . . 1/5
Honsel Bernhard, „... daß es durch dich heller werde" — Ansprache bei der Totenmesse für eine 18jährige Krankenschwester, die sich selbst das Leben genommen hatte 1/62
Honsel Bernhard — Müller Alois, Ratlose Sexualpastoral 5/289
Iblacker Reinhold, Die Freiheit des Kranken 1/56
Jaekel Ulrich, Streß. Reflexion über die Belastbarkeit von Priestern . . 4/222
Janda Josef, Forum: Katechismus . . 4/270
Jantsch Franz, In den Sakramenten die Geheimnisse des Lebens feiern 4/252
Josuttis Manfred, Konflikte in der Versöhnungsgemeinschaft Kirche . 2/91
Kasper Walter, Forum: Katechismus 4/270
Kerstiens Ferdinand, Der Gott unserer Hoffnung — Jesus Christus. Bericht über eine Predigtreihe . . 3/195
Kirchhofer Karl, Wie werden Kinder und Jugendliche in das christliche Verständnis von Versöhnung und Buße eingeführt? 2/125
Koch Cornelius, Die Kooperative Longo Mai — Hoffnung für sterbende Gemeinden 3/187
Köhne Josef, Zärtlichkeit und Geschlechtlichkeit 5/303
Korherr Edgar Josef, Forum: Katechismus 4/271
Kripp Sigmund, Sexualiät und persönliche Entfaltung 5/337
Ladenhauf Karl Heinz, Curriculum: Beratende Seelsorge und christliche Pädagogik 5/324
Lange Josef, Ehe- und Familienpastoral heute 1/37
Leutwiler Arthur, Der psychotherapeutische Ansatz in der Suizidprävention 1/48
Lewek Antoni, Die Predigt in Polen 6/419
Libanio J. B., Hoffnung auf die Kraft der Armen 3/192
Markus Franz, Modus moriendi der Kirche 2/115
Mayer Cornelius, Angst vor (Selbst-) Veränderung 1/63
Mette Norbert, Die kirchlich distanzierte Christlichkeit als Herausforderung für kirchliches Handeln . . 4/235
Müller Alois, Unversöhnte Kirche? . 2/73
—Ratlose Sexualpastoral (mit B. Honsel) 5/289
—Schlechte Theologen — gute Christen 6/373
Müller Josef — Reisenbichler Ignaz, Predigtvorbereitung mit Hilfe von Predigtliteratur 3/203

Rahner Karl, Zur Spiritualität der Pfarrseelsorge 2/103
Rech Irmgard, Forum: Katechismus . 4/273
Regner Bruno, Pfarrgemeinderatsbildung 6/404
Reisenbichler Ignaz, Predigtvorbereitung mit Hilfe von Predigtliteratur (mit A. Müller) 3/203
Ringel Erwin, Selbstmordgefahr bei jungen Menschen — pastorale Möglichkeiten zu ihrer Bekämpfung . . 1/20
Ringeling Hermann, Kriterien einer christlichen Sexualethik 5/292
Schinner Hans, Aufbruch zu neuen Ufern der Spiritualität 3/184
Scholl Norbert, Forum: Katechismus 4/274
Schreibmayr Franz, Forum: Katechismus 4/275
Schucan-Grob Liselott, Sexualität alter Menschen (mit J. Duss-von Werdt) 5/333
Schüepp Guido, Forum: Katechismus 4/276
Schuster Heinz, Seelsorge — warum und wozu? 3/145
Steprath Franz J., Kleine Pfarrei — was nun? 6/401
Stockmeier Peter, Der Wandel pastoraler Leitideen in der Geschichte . 6/364
Szennay Andreas, Der Dienst der Theologen in der Kirche von heute 3/179
Tilmam Raban, Der Priester in der Gemeinde — ein Signal für die „Andern“ 3/201
Trilling Wolfgang, Der Traum der Freiheit 2/100
Volkert Gerhard, Forum: Katechismus 4/277
Wegenast Klaus, Forum: Katechismus 4/278
Welker Alfred, Erfahrungsbericht über Jugend und Sexualität . . . 5/349
Wothe Franz, Pastorale Bildung nebenamtlicher Mitarbeiter 6/407
Weß Paul, Erstbeichte vor Erstkommunion? 2/141
—Forum: Katechismus 4/279
Zauner Wilhelm, Biblische Versöhnungstheologie und ihre pastoralen Konsequenzen 2/75
Zerfaß Rolf, Die Kirchenführung in der Urlauberseelsorge 3/167
—Die Gemeindeanalyse als pastorales Praktikum 6/395
Zöller Paul, Zivildienst in der Kirche als soziales Lernen 4/280
Pfarrgemeinderat der Pfarre Namen Jesu, Wien, Unser Pastoralkonzept 6/389
***, Das Recht der Gemeinde auf ihren Priester 4/217
Erstkommunion ohne Beichte — auf ausdrückliches Verlangen der Eltern? 2/139

SACHVERZEICHNIS

Alte Menschen
— Sexualität alter Menschen . . . 5/333
Aneignung
— Lernziel: Aneignung 5/317
Angst
— Angst vor (Selbst-) Veränderung . 1/63
Basisgemeinden
— Die Kooperative Longo Mai — Hoffnung für sterbende Gemeinden 3/187
— Hoffnung auf die Kraft der Armen 3/192
— Ein Pastoralexperiment in Brasilien — Modell für die Praxis der Kirche bei uns? 6/411
Beratende Seelsorge
— Curriculum: Beratende Seelsorge und christliche Pädagogik . . . 5/324
Bildung
— Pfarrgemeinderatsbildung . . . 6/404
— Pastorale Bildung nebenamtlicher Mitarbeiter 6/407
Brasilien
— Ein Pastoralexperiment in Brasilien — Modell für die Praxis der Kirche bei uns? 6/411
Buße
— Wie werden Kinder und Jugendliche in das christliche Verständnis von Versöhnung und Buße eingeführt? 2/125
Bußgottesdienst
— Vorösterlicher Bußgottesdienst . . 2/131
— Die Last der Propheten — Bußgottesdienst 6/415
Bußordnung
— Erfahrungen mit der neuen Bußordnung in der Schweiz 2/120
Distanzierte Christlichkeit
— Die kirchlich distanzierte Christlichkeit als Herausforderung für kirchliches Handeln 4/235
Ehepastoral
— Ehe- und Familienpastoral heute 1/37
Einzelpastoral
— Bleibt für den Einzelnen noch Zeit? 1/1
Erstbeichte — Erstkommunion
— Erstkommunion ohne Beichte — auf ausdrückliches Verlangen der Eltern 2/139
— Erstbeichte vor Erstkommunion? . 2/141

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
ZA 1702

Familienpastoral
— Ehe- und Familienpastoral heute . 1/37
Freundschaft
— Jugend — Freundschaft — Sexualität 5/347
Gemeinde
— Die Kooperative Longo Mai — Hoffnung für sterbende Gemeinden 3/187
— Der Priester in der Gemeinde — ein Signal für die „Andern" . . 3/201
— Das Recht der Gemeinde auf ihren Priester 4/217
Geschlechtlichkeit siehe *Sexualität*
— Zärtlichkeit und Geschlechtlichkeit 5/303
Identität siehe *Sexualität*
Gemeindeanalyse
— Die Gemeindeanalyse als pastorales Praktikum 6/395
Jugend
— Selbstmordgefahr bei jungen Menschen — pastorale Möglichkeiten zu ihrer Bekämpfung 1/20
— Wie werden Kinder und Jugendliche in das christliche Verständnis von Versöhnung und Buße eingeführt? 2/125
— Jugend und Sexualität 5/343
— Jugend — Freundschaft — Sexualität 5/347
— Erfahrungsbericht über Jugend und Sexualität 5/349
Katechismus
— Forum: Katechismus 4/254
Kinder
— Wie werden Kinder und Jugendliche in das christliche Verständnis von Versöhnung und Buße eingeführt? 2/125
Kirche
— Unversöhnte Kirche? 2/73
— Modus moriendi der Kirche . . 2/115
— Der Dienst der Theologen in der Kirche von heute 3/179
— Die kirchlich distanzierte Christlichkeit als Herausforderung für kirchliches Handeln 4/235
— Kirchliche Praxis zwischen Anpassung und Widerspruch 6/361
Kirchenführung
— Die Kirchenführung in der Urlauberseelsorge 3/167
Konflikt — Versöhnung — Buße (Schwerpunkt Heft 2)
— Unversöhnte Kirche? 2/73
— Biblische Versöhnungstheologie und ihre pastoralen Konsequenzen 2/75
— Konflikte in der Versöhnungsgemeinschaft Kirche 2/91
— Erfahrungen mit der neuen Bußordnung in der Schweiz 2/120
— Wie werden Kinder und Jugendliche in das christliche Verständnis von Versöhnung und Buße eingeführt? 2/125
— Vorösterlicher Bußgottesdienst . . 2/131
Leitideen kirchlicher Praxis (Schwerpunkt Heft 6
— Kirchliche Praxis zwischen Anpassung und Widerspruch . . . 6/361
— Der Wandel pastoraler Leitideen in der Geschichte 6/364
— Schlechte Theologen — gute Christen 6/373
— Unser Pastoralkonzept 6/389
— Die Gemeindeanalyse als pastorales Praktikum 6/395
Lied
— Ein Lied für Jesus 5/351
Mitarbeiter
— Pastorale Bildung nebenamtlicher Mitarbeiter 6/407
Mutter Jesu
— Über die Verehrung der Mutter Jesu 3/150
Pastorale Leitideen
— Der Wandel pastoraler Leitideen in der Geschichte 6/364
— Unser Pastoralkonzept 6/389
Pastoralexperiment
— Ein Pastoralexperiment in Brasilien — Modell für die Praxis der Kirche bei uns? 6/412
Partnerschaft
— Sexualität als Übungsfeld in der Partnerschaft 5/312
Pfarrei
— Kleine Pfarrei — was nun? . . . 6/401
Pfarrseelsorge
— Zur Spiritualität der Pfarrseelsorge 2/103
Pfarrgemeinderat
— Pfarrgemeinderatsbildung . . . 6/404
— Pastorale Bildung nebenamtlicher Mitarbeiter 6/407
Polen
— Die Predigt in Polen 6/419
Praxis
— Kirchliche Praxis zwischen Anpassung und Widerspruch . . . 6/361
Predigt
— „daß es durch dich heller werde" — Ansprache bei der Totenmesse für eine 18jährige Krankenschwester, die sich selbst das Leben genommen hatte 1/62
— Der Traum der Freiheit 2/100
— Die Osterpredigt in der neuen katholischen Predigtliteratur . . 2/110
— Der Gott unserer Hoffnung — Jesus Christus. Bericht über eine Predigtreihe 3/195
— Predigtvorbereitung mit Hilfe von Predigtliteratur 3/203
— Die Predigt in Polen 6/419

Priester
— Priester im Europa von 1976 . . 3/181
— Der Priester in der Gemeinde — ein Signal für die „Andern" . . 3/201
— Das Recht der Gemeinde auf ihren Priester 4/217
— Streß. Reflexionen über die Belastbarkeit von Priestern . . . 4/222
Sakramente, Sakramentenkatechese
— Erstkommunion ohne Beichte — auf ausdrückliches Verlangen der Eltern? 2/139
— Erstbeichte vor Erstkommunion . 2/141
— Allgemeines Ziel der Sakramentenkatechese 4/245
— In den Sakramenten die Geheimnisse des Lebens feiern 4/252
Schweiz
— Erfahrungen mit der neuen Bußordnung in der Schweiz 2/120
Seelsorge
— Seelsorge — warum und wozu? . 3/145
Selbstmord siehe *Suizid*
Sexualität
Personale Identität und Sexualität (Schwerpunkt Heft 5)
— Ratlose Sexualpastoral 5/289
— Kriterien einer christlichen Sexualethik 5/292
— Zärtlichkeit und Geschlechtlichkeit 5/303
— Sexualität als Übungsfeld in der Partnerschaft 5/312
— Lernziel: Aneignung 5/317
— Sexualität alter Menschen . . . 5/333
— Sexualität und persönliche Entfaltung 5/343
— Jugend und Sexualität 5/343
— Jugend — Freundschaft — Sexualität 5/347
— Erfahrungsbericht über Jugend und Sexualität 5/349
Spiritualität
— Zur Spiritualität der Pfarrseelsorge 2/103
— Aufbruch zu neuen Ufern der Spiritualität 3/184
Streß
— Streß. Reflexionen über die Belastbarkeit von Priestern . . . 4/222
Suizid (Selbsttötung, Selbstmord) als pastorales Problem (Schwerpunkt Heft 1)
— Bleibt für den Einzelnen noch Zeit? 1/1
— Der Suizid. Humanwissenschaftliche Ergebnisse, ethische Problematik und pastoraltheologische Konsequenzen 1/5
— Selbstmordgefahr bei jungen Menschen — pastorale Möglichkeiten zu ihrer Bekämpfung 1/20
— Der Beitrag der Seelsorge zur Selbstmordverhütung 1/28
— Der psychotherapeutische Ansatz in der Suizidprävention 1/48
— Die Freiheit des Kranken . . . 1/56
Theologen
— Der Dienst der Theologen in der Kirche von heute 3/179
— Schlechte Theologen — gute Christen? 6/373
Trauer
— Trauert mit den Trauernden . . 6/377
Urlauberseelsorge
— Die Kirchenführung in der Urlauberseelsorge 3/167
Veränderung
— Angst vor (Selbst-)Veränderung . 1/63
Versöhnung
— Unversöhnte Kirche 2/73
— Biblische Versöhnungstheologie und ihre pastoralen Konsequenzen 2/75
— Konflikte in der Versöhnungsgemeinschaft Kirche 2/91
— Wie werden Kinder und Jugendliche in das christliche Verständnis von Versöhnung und Buße eingeführt? 2/125
Zeit
— Bleibt für den Einzelnen noch Zeit? 1/1
Zärtlichkeit
— Zärtlichkeit und Geschlechtlichkeit 5/303
Zivildienst
— Zivildienst in der Kirche als soziales Lernen 4/280

Leitartikel

Maria Bührer

Bleibt für den Einzelnen noch Zeit?

Folgen von „ich habe keine Zeit":

Viele Kinder unserer Zivilisation hören von früh auf die Allzweckformel „ich habe keine Zeit". Wir haben hier nur die sog. „geordneten Familienverhältnisse" im Blick, von den verwahrlosten ganz zu schweigen. Vater und Mutter gehen außerhäuslicher Erwerbstätigkeit nach, um ihren Kindern möglichst viel bieten zu können. Abends sind die Eltern müde. Nun ist noch der Haushalt zu besorgen. Mahlzeit in Eile, dann rasch die Kinder zu Bett bringen. Die chronisch-gereizte Atmosphäre übermüdeter Eltern erwürgt Kinderfragen und spontane Mitteilungen. Die Stillung menschlicher Urbedürfnisse wie Zärtlichkeit, Geborgenheit, Lebensaustausch im Erzählen und Zuhören etc. wird von den Eltern ständig aufgeschoben: später dann, ein andermal, jetzt habe ich keine Zeit. Kinder erfahren dabei sehr früh (und ihre spätere Einstellung tief prägend), daß

verschlossene Kinder

Spontaneität als Störung mißbilligt wird und sie selber den Eltern „lästig" sind. Kinder verwaisen neben ihren für-alles-besorgten Eltern. Sie lernen sehr bald das Sichverschweigen und Fassade-wahren.

unsichere Jugendliche

Noch ausgeprägter ist die Verschlossenheit der Jugendlichen. Ihre Protestäußerungen sind zwar lautstark, und sie können über alles reden (es gibt für uns keine Tabus mehr!) — doch was den Einzelnen ganz persönlich plagt, bleibt ungesagt: seine Einsamkeitserfahrung, seine Unsicherheit, seine Angst vor dem Leben, seine Versagerängste. Das Verhältnis unter Gleichaltrigen ist ja oft sehr zwiespältig: Solidarität in der Oppositionshaltung, untereinander jedoch Konkurrenz. Imponiergehaben und renomierendes Gerede übertünchen die Furcht vor Entdeckung der eigenen Erlebniswelt. Gruppierungen von

zu wenig Kommunikation

Jugendlichen bieten dem Einzelnen einen gewissen Schutz vor Vereinsamung, die Kontakte bleiben aber oft nur oberflächlich. *Kommunikationsstiftende* Jugendarbeit steckt noch in den Anfängen. Theoretisch kennt jedermann die phasenspezifischen Lebensschwierigkeiten der Jugend, in praxi aber werden junge Menschen und ihre Probleme nicht ernst genommen; sie werden im Stich gelassen — von den Erwachsenen und oft auch von ihresgleichen.

Vom Liebeskummer ...

Der Liebeskummer — um nur *ein* Beispiel zu nennen — versetzt junge Menschen in eine lebensbedrohliche Krisensituation. Mit der Abwendung des Freundes/der

Freundin zerbricht eine Welt, das ohnedies noch recht geringe Selbstvertrauen und Selbstwertgefühl des Jugendlichen werden zutiefst verletzt. Mancher verliert mit dem Freund/Freundin die einzige Bezugsperson in dieser Lebensphase. Aber die Erwachsenen lächeln maliziös und verständnislos — Liebeskummer ist doch eine Bagatelle, einem Schnupfen vergleichbar. Die Statistiken geben freilich eine ganz andere Auskunft: unter den Motiven zum Suizid von Jugendlichen steht Liebeskummer an erster Stelle!

... zum Suizid

Kann jeder mit sich fertig werden?

„Jeder muß mit sich allein fertig werden" — dies gilt nicht nur gegenüber jungen Menschen in ihren Konfliktlagen, sondern bestimmt weithin das Verhalten in allen zwischenmenschlichen Bereichen. Jeder baut um sich die gläserne Wand der Unansprechbarkeit, reagiert abweisend auf jegliche Äußerung von problembeladenen, rat- oder hilfesuchenden Menschen. Wer nicht allein mit seinen Lebensschwierigkeiten fertig wird, soll sich an eine der zahlreichen Stellen der institutionalisierten Sozialhilfe oder an die kirchlichen Caritasorganisationen wenden. Überdies gibt es die Telefonseelsorge. Sie arbeitet rund um die Uhr, ist also auch nachts und am Wochenende erreichbar. — Für die Mühseligen und Beladenen sind offenbar nur noch Institutionen und bestimmte Berufsgruppen zuständig: Ärzte, Psychotherapeuten, Eheberater, Sozialarbeiter u. dgl. Die jedem einzelnen Menschen (unbesehen seiner beruflichen Ausbildung) verfügbaren Möglichkeiten, dem Andern ein Mitmensch zu sein, bleiben unrealisiert. Damit liegt ein für die Prophylaxe existentieller Lebensnöte hochbedeutsames Potential brach. Die meisten seelisch-geistigen Störungen und Fehlentwicklungen bis hin zur äußersten Verzweiflungstat, dem Suizid, erwachsen aus der Beziehungslosigkeit. Du-losigkeit und Sinnlosigkeit sind zwar nicht identisch, hängen jedoch eng zusammen. Ohne personale Verbundenheit mit Andern geht der Mensch zugrunde, weil er nur als Mitmensch menschlich existieren kann. Die fast allgemein gewordene Phobie gegenüber den der *Lebens*hilfen bedürftigen Personen (sie werden zum vornherein als mühsam, schwierig und gar unzumutbare Belastung abqualifiziert!) verdirbt unser eigenes Leben. Wer immer verschont sein will von jeglicher Inanspruchnahme seitens menschlicher Bedürftigkeiten, verarmt. Er verfehlt seine Existenz, mag seine Erfolgsbilanz noch so brillant anmuten.

Nur Institutionen

Verarmung ohne Mit-Menschlichkeit

„Ineffiziente" Individualseelsorge?

Im Laufe der letzten Jahre ist vielerorts die Individualseelsorge im Rahmen der Gemeindepastoral mehr und

mehr verkümmert. Planen, Organisieren, Arbeit in Kommissionen, Bauvorhaben, Predigt- und Gottesdienstvorbereitung, Religionsunterricht nehmen den Pfarrer und seine Mitarbeiter voll in Beschlag. Für den Einzelnen bleibt keine Zeit mehr. Die Unmutreaktionen mancher Seelsorger auf die Hilfesuchenden (man nennt sie hinterrücks sehr undifferenziert Psychopathen, Hysteriker, problematische Figuren, Komplexbündel — und gelegentlich tönt es noch schimpflicher) verraten, daß der Pfarrerberuf als solcher nicht schon feit gegen die Allergie auf Lebensnöte, die ein persönliches Engagement verlangen. Die Einzelberatung zählt leider zu den sog. „ineffizienten" Tätigkeiten. Man verwendet die „kostbare Zeit" lieber und angeblich sinnvoller für effiziente Aktivitäten. — Hier ist wohl eine Neubesinnung angebracht. Denn die Verkündigung von Gottes Liebe, die jeden Einzelnen *namentlich* ins Dasein ruft und damit jedem Menschen seine Einmaligkeit und Würde verleiht, muß von der Tatwirklichkeit der Zuwendung zum Einzelnen gedeckt sein; sonst verliert sie jede Glaubhaftigkeit.

Sich Zeit *nehmen* für Menschen in Lebensnot

Der Anruf mit der Bitte um ein persönliches Gespräch kommt aus der Lebensnot eines Einzelnen. Ob ich für ihn Zeit habe, ist nicht primär und/oder ausschließlich eine Frage des Terminkalenders, sondern meiner Grundhaltung: ob ich den Einzelnen als Person ernst und wichtig nehme, ob ich mich von seiner Bedrängnis wirklich treffen lasse, also „ansprechbar" und bereit bin, mich auf ihn einzulassen. Dann *habe* ich auch Zeit für ihn, weil ich sie mir *nehme*. — Die effektive Liebe, verstanden als das jeder konkreten Begegnung mit dem zunächst noch fremden Mitmenschen vor-gegebene Wohlwollen, entbehrt aller überschwenglichen Gefühle. Sie ist die ganz einfach sich darbietende Daseinsbereitschaft für die Andern. Die Liebe macht sehend: vor allem für den Wert menschlichen Personseins und für das enthüllte wie für das chiffrierte Leiden. Und sie macht erfinderisch. Gerade auch hinsichtlich des genau eingeteilten Zeitplanes und des Arbeitspensums eines Tages. Die SOS-Rufe sind nicht vorausberechenbar, sie durchkreuzen unsere Pläne. Wann einer unserer Mitmenschen — aus welchem Grund auch immer — an die Grenze seiner Belastbarkeit gelangt, in den Sog der Verzweiflung oder gar in Suizidgefahr gerät, kommt für uns immer unvorhergesehen (was allein schon genügt, den Störenfried verärgert abzuweisen — „ich habe keine Zeit"). — Sicher ist es nicht möglich, jeder Bitte (die Angaben variieren vielfältig von „ich habe ein Problem, das ich nicht allein lösen

Nicht unbedingt sofort ...

... aber heute noch!

kann" bis zur höchsten Alarmstufe „ich kann nicht mehr") *sofort* nachzukommen. Die Aussprache läßt sich ohne zu großes Risiko um einige Stunden aufschieben. Und ebenso sicher findet der Seelsorger mit dem offenen Herzen auch eine Möglichkeit, sich für eine oder wenigstens eine halbe Stunde freizumachen. Wichtig ist für den Betroffenen die Zusage: *heute* noch. Die Nacht birgt ihre besonderen Gefahren für einen Verzweifelnden — und wer vermag am Telefon die psychische Verfassung des Hilfesuchenden treffsicher abzuschätzen?! Eine Verschiebung auf morgen kann verhängnisvoll sein.

Die Bitte um ein Gespräch signalisiert eindeutig, daß der leidende Mensch die unmittelbare Nähe eines Menschen sucht und nur im direkten Gegenüber sich mitteilen kann. Personen, die nur im Schutz der Anonymität entäußerungsfähig sind, rufen bei der Telefonseelsorge an und nicht im Pfarrhaus!

Persönliche Annahme von Empfehlung einer Fachberatung!

Nicht schon bei der telefonischen Anmeldung, sondern erst im persönlichen Gespräch sind Hinweise auf bestehende spezialisierte Beratungsstellen u. dgl. fällig. Der Hilfesuchende braucht in allererster Linie die Erfahrung, daß er von einem Menschen angenommen ist und sein Anliegen gehört wird. Die Teilnahme entschärft die Furchtbarkeit der Verlassenheit, erweckt wenigstens einen schwachen Funken Vertrauen, daß die gegenwärtige Lage keine völlig hoffnungslose ist. Unter diesen Bedingungen läßt sich der Leidende auch motivieren, einen Therapeuten oder eine Beratungsstelle aufzusuchen, weil er nämlich den Rat des Seelsorgers als die Gebärde eines Menschen versteht, der es mit ihm gut meint und an seinem Leben wirklich interessiert ist. Die telefonische Information über qualifizierte Hilfestellungen wird meist — und nicht einmal immer zu unrecht — als Abweisung erlebt.

Der Seelsorger muß ja garnicht alles selber tun! Er darf, kann und soll Brücken schlagen zu den fachlich kompetenten Helfern. Aber das Schlüsselerlebnis ist die persönliche Begegnung. Ob sie gewährt oder verweigert wird, kann für einen Menschen in arger Bedrängnis notwendendes Ereignis oder Verstoßung in tiefere Not sein.

Für jeden Christen und darum auch für jeden Seelsorger ist die Haltung und das Handeln Jesu normativ. Jesus war für die Vielen da und hatte doch auch für den Einzelnen Zeit. Er gab dem Begriff des „Nächsten" einen neuen und fortan für alle verbindlichen Sinn: Der Nächste ist der, der meiner *jetzt* am meisten bedarf.

Artikel

Adrian Holderegger

Der Suizid

Humanwissenschaftliche Ergebnisse, ethische Problematik und pastoraltheologische Konsequenzen

Seelsorge ist Sorge für den Menschen, vor allem auch für den leidenden, in ausweglosen Situationen lebenden Menschen. Obwohl die Anzahl der tatsächlichen Suizidanten — der „Selbstmörder", wie unsere Sprache moralisch verurteilend diese Menschen nennt — wie auch jener, die einen Suizidversuch machen, verhältnismäßig gering ist, wird doch einmal diese, einmal jene Familie, Gruppe, Gemeinde mit einem Suizid oder Suizidversuch konfrontiert. Um den davon betroffenen, besonders aber den suizidgefährdeten Menschen beistehen zu können, bedarf es wenigstens der grundlegenden humanwissenschaftlichen Erkenntnisse, eines Einblicks in die ethische Problematik wie auch einiger pastoraler Grundlinien, wie sie im folgenden Beitrag dargeboten werden. *red*

Die Fragestellung

Unter Suizid verstehen wir hier eine Handlung, durch die sich eine Person absichtlich, durch eigenes Tun oder Unterlassen den Tod gibt. Die Frage nach Erlaubtheit bzw. Nichterlaubtheit des Suizides („Selbstmordes") ist so alt wie das philosophische Denken selbst. Das Für und Wider hat in zahlreichen philosophischen und theologischen Werken seinen Niederschlag gefunden. Dabei scheint die ethische Fragestellung und Reflexion ihren Anstoß nicht bloß von faktisch erfolgten Suiziden und von ausweglosen menschlichen Situationen erhalten zu haben, sondern es scheint geradezu eine Auszeichnung des wachen Geistes überhaupt zu sein, die Frage nach der Legitimität der totalen Verfügung über sich selbst zu stellen. Die Geschichte der Ethik weist darauf hin, daß solches Nachsinnen nicht der Anmaßung menschlichen Denkens entspringt, sondern aus der Notwendigkeit selbst, Weite und Begrenzung menschlicher Freiheit abzustecken.

Freiheit und Verfügung über sich selbst

Moralisierende, diffamierende und extrem gegensätzliche Beurteilung

Freilich ist nicht zu verkennen, daß im Laufe der Geschichte moralisierende und mit falschen Wertmaßstäben belegte Beurteilungstendenzen wirksam geworden sind, die eher verschleiernd als erhellend auf den rationalen Umgang mit der Selbsttötungsproblematik gewirkt haben. Einerseits hat offensichtlich eine theologisch-ethische Tradition (seit Augustinus) einen nicht unerheblichen Einfluß ausgeübt. Anderseits ist die ethische Reflexion von der Tatsache geprägt, daß die Vorstellung, sich das Leben selbst beenden zu können, etwas Bedroh-

liches, aber auch Verführerisches, etwas Erschreckendes und zugleich Faszinierendes in sich birgt. Nicht zuletzt aus diesem Grund reicht die ethische Bewertungsskala von einem Extrem zum anderen. Zudem erfolgt dieses Nachdenken nicht selten unter Abstraktion der menschlichen Tragik, die hinter einem Suizid verborgen liegt oder darin ihren unmißverständlichen Ausdruck findet. Diffamierende Urteile erfolgen da, wo menschliche Tragik unverstanden und die Möglichkeit letzter Selbstverfügung unreflektiert bleibt.

Mangelhaftes Sachwissen

Eine theoretisch-ethische Reflexion der Suizidproblematik bleibt allerdings solange unvollständig und ein bloßes Gedankenspiel, als sie nicht durch das Sachwissen um die pathologischen Dimensionen suizidalen Verhaltens erweitert wird. Diese Hintergründe wurden früher nicht oder nicht immer deutlich genug mitberücksichtigt und integriert. Das alleinige Gespür für das Abnorme kann dieses Wissen nicht ersetzen, „wohl gerade wegen der starken Affektbesetzung dieses Themas und wegen der eigenen Übertragungs-, Identifizierungs- und Abwehrvorgänge“ [1]. Normative Aussagen, sollen sie nicht in Realitätsfremdheit und Uneinsichtigkeit abgleiten, können nicht durch ein virtuos gehandhabtes Ableitungsverfahren gewonnen werden, sondern nur in Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit selbst. Das heißt: auf dem Hintergrund eines klaren Wissens um die Suizidalität kann ethisch verantwortet reflektiert werden. — Wie sieht das für Ethik und Pastoral relevante, sozial- und humanwissenschaftlich wichtigste Sachwissen nun gegenwärtig aus?

I. Sozial- und humanwissenschaftliche Ergebnisse [2]

Suizid und Suizidversuch

Zunächst muß zwischen Suizid und Suizidversuch unterschieden werden. Während beim Suizid ein bestimmtes, absichtlich gewähltes Handlungsarrangement zum Tod, zum letalen Ausgang führt, hat der Suizidversuch keinen tödlichen Ausgang; er ist aber nicht einfachhin mit mißglücktem Suizid identisch zu setzen, sondern weist eine andere Psychodynamik auf. So sind die den Suizidversuch auslösenden Motive vorwiegend interpersonaler Natur (Liebeskummer, Familien- und Ehezerwürfnisse) [3], bei den Suiziden vorwiegend intrapersonaler und existenzbedrohender Natur (psychische Anomalien, schwere

[1] *G. Hole*, Allgemeine und medizinische Aspekte der Suizidalität, in: Alter und Tod — annehmen oder verdrängen?, hrsg. v. W. Bitter, Stuttgart 1974, 109.

[2] Einen ausführlichen Gesamtüberblick geben: *Chr. Braun*, Selbstmord. Soziologie, Sozialpsychologie, Psychologie, München 1971 und *J. Baechler*, Les suicides, Paris 1975.

[3] Vgl. *Graf H. v. Schlieffen*, Der Suizidversuch. Ein psychologischer Beitrag zum Problem des mißglückten Selbstmordversuchs anhand biographisch-anamnestischer, statistischer und testpsychologischer Daten, Clausthal-Zellerfeld 1969, 18.

Krankheiten usw.). Man wird aber trotz dieser Unterschiede im Gegensatz zu Stengel[4] beim Suizidversuch kaum von einem ganz andersartigen, sondern nur von einem verwandten Verhaltensmuster reden können. Dieses differenzierende Auseinanderhalten der beiden suizidalen Verhaltensweisen ist bedeutsam für die ethische Beurteilung, noch mehr aber für die pastorale Praxis. Denn eine qualifizierte Hilfestellung muß sich am je verschiedenen Verhaltensmuster ausrichten.

Suizid und Euthanasie

Ferner muß der Suizid auch gegenüber dem „Tod auf Verlangen" (direkte Euthanasie) abgegrenzt werden, bei dem ein unheilbar Kranker die letzte Phase des notwendigen Sterbeprozesses verkürzen will. Suizidale Menschen hingegen könnten, aber wollen nicht mehr weiterleben.

Der Suizid war in den letzten Jahrzehnten Gegenstand intensiver Forschung, die wertvolle Einsichten in den Ablauf, in Ursachen und Motive des Suizidgeschehens gebracht hat. Die bedeutendsten Beiträge stammen aus der Soziologie, Psychiatrie und Psychologie. Übereinstimmend beginnt die neuere Forschung herauszustellen, daß der Suizid Abschluß einer spezifisch psychischen Entwicklung des Individuums ist, die sich zusammensetzt aus psychisch-physischen, konstitutionell-dispositiven und äußeren, überindividuellen Faktoren. Im Einzelfall sind die verschiedenen Faktoren mit unterschiedlichem Gewicht beteiligt.

1. Soziologische Betrachtungsweise

Durkheims Integrationstheorie

Nach Durkheim hängt die Höhe der Suizidquote generell vom Grad der sozialen Integration einer Gesellschaft bzw. einer Gruppe ab[5]. Das heißt: Wenn die soziale Integration in einer Gesellschaft oder in einer Gruppe niedrig ist, so ist die entsprechende Suizidrate verhältnismäßig hoch. Je weniger sich das Individuum an die Normen und Wertvorstellungen der Gesellschaft oder Gruppe gebunden fühlt, desto eher ist es dem Suizidrisiko ausgesetzt. Das Verhältnis von sozialer Integration und Suizidrate weist einen parabelförmigen Verlauf auf. Wenn der Raum der freien Entfaltung des Individuums und seine Gebundenheit an das Norm- und Wertsystem im Gleichgewicht stehen, erreicht die Suizidrate ein Minimum. Wird jedoch dieses Gleichgewicht gestört, sei es zugunsten einer zu starken oder einer zu schwachen Integration, steigt die Suizidrate. Ferner hängt sie vom Grad der Anomie ab, die in einer Gesellschaft oder einer

[4] Vgl. *E. Stengel — N. G. Cook*, Attempted suicide, its social significance and effects, London 1958.
[5] Vgl. *E. Durkheim*, Der Selbstmord, Neuwied — Berlin 1973 (frz. Paris ²1969).

Gruppe herrscht. Unter Anomie wird der Prozeß oder Zustand des Verfalls des Norm- und Wertsystems einer Gesellschaft verstanden. Die Suizidquote steigt dann, wenn Normen ihre verhaltensregelnde Kraft verlieren, wenn das Gleichgewicht zwischen Bedürfnissen und den zur Verfügung stehenden Mitteln zur Bedürfnisbefriedigung im gesellschaftlichen Bereich gestört sind.

Diese Theorie Durkheims erklärt zwar alle soziologischen, suizidrelevanten Merkmalvarianten (wie Alter, Geschlecht, Zivilstand, gesellschaftliche Krisenphänomene, Religionszugehörigkeit usw.), ist aber nicht operationabel.

Praktikablere Statusintegrationstheorie

Dies sucht die Statusintegrationstheorie [6] durch folgende weitere Überlegungen zu erreichen: Eine Person hat innerhalb der Gesellschaft verschiedene Positionen; je konfliktgeladener sich diese zu einer Statuskonfiguration zusammenfügen, desto größer wird die Wahrscheinlichkeit der Suizidanfälligkeit. Rollenkonflikte, das Aufeinanderstoßen unterschiedlicher, sich widersprechender und nicht mehr integrierbarer Positionen wirken suizidfördernd.

Sind schon diese Erkenntnisse sowohl für die Prävention ein untentbehrliches Hilfsmittel als auch für die Ethik eine wichtige Grundlage, so ist es doch erst der klinisch-psychologischen Forschungsrichtung gelungen, den eigentlichen Hintergrund des Suizidgeschehens aufzuhellen.

2. Klinisch-psychologische Betrachtungsweise

Sie bewegt sich nicht auf der Ebene der Motive, also dem, was vom Suizidanten als Grund der suizidalen Handlung angegeben wird, sondern erfaßt die Ursachen, die zum Auftreten von suizidalen Tendenzen führen. Durch die diagnostische Erfassung der ätiologischen Basis [7] wurde es auch erst möglich, effiziente Behandlungsmethoden der Suizidalität zu entwickeln (z. B. Psychopharmakotherapie, somatische Therapien usw.) [8].

Psychische Ursachen für suizidale Tendenzen:

eingeengte Toleranzfähigkeit . . .

Die anerkannten Autoren [9] sind heute der Ansicht, daß sich der Suizid auf dem Hintergrund einer festumrissenen und festumgrenzbaren psychopathologischen Basis oder zumindest einer eingeengten „subnormalen" Toleranzfähigkeit mit dekompensatorischen Erscheinungen

[6] *J. P. Gibbs — W. T. Martin,* Status Integration and Suicide. A sociological Study, Oregon 1964.

[7] Eine genauere Differenzierung beginnt mit *Ringels* bedeutendem Buch, Der Selbstmord, Abschluß einer krankhaften psychischen Entwicklung, Wien — Düsseldorf 1953.

[8] Vgl. W. *Pöldinger,* Die Abschätzung der Suizidalität. Eine medizin-psychologische und medizin-soziologische Studie, Bern — Stuttgart 1968. — Zum ersten Mal hat *R. Gaupp* (Selbstmord, München 1905) zwischen Ursache und Motiv unterschieden.

[9] Neben Ringel, a. a. O., Pöldinger, a. a. O. siehe bes. *E. Stengel,* Selbstmord und Selbstmordversuch, Frankfurt a. M. 1969, 45 ff; *Kl. Thomas,* Handbuch der Selbstmordverhütung. Psychopathologie, Psychologie und Religionspsychologie einschließlich der Eheberatung und Telefonseelsorge, Hamburg 1970; *E. Ringel,* Neue Gesichtspunkte zum präsuizidalen Syndrom, in: Selbstmordverhütung, hrsg. v. *E. Stengel,* Bern — Stuttgart — Wien 1969, 51—116.

des psychischen Regelsystems abspielt. Man muß davon ausgehen, „daß im Prinzip jede Selbstmordhandlung ... als Symptom einer abnormen Entwicklung beziehungsweise einer seelischen Erkrankung aufgefaßt werden muß. Damit soll nicht verneint werden, daß es unter Extremsituationen wie beispielsweise politischer oder rassischer Verfolgung auch Selbstmordhandlungen geben mag, welche einer mehr oder weniger freien Willensentscheidung entspringen. Unter normalen Bedingungen muß jedoch angenommen werden, daß jeder Mensch, der eine suizidale oder parasuizidale Handlung begeht, an einer seelischen Störung oder Krankheit leidet" [10]. Die Feststellung, daß die allermeisten Suizidfälle der Abschluß einer psychischen Krankheit oder Störung sind, ist von außerordentlicher Relevanz für die ethische Beurteilung des Einzelfalles.

... durch Depression, Neurose, Alkoholismus u. a.

Versucht man den Krankheitsgrund einzelnen Krankheitsbildern zuzuordnen, so erlauben die derzeitigen diagnostischen Ergebnisse keine präzise prozentuale Verteilung auf einzelne Krankheitsbeschreibungen, wohl aber eine Rangordnung der Krankheiten entsprechend ihrer relativen Häufigkeitsanteile bei Suizidanten. So steht die Depression verschiedener Genese als Ursache an erster Stelle (1/3 bis 1/2), gefolgt von psychischer Abnormität, neurotischen Mechanismen, Alkoholismus, Toxikomanie und Schizophrenie [11].

3. Psychodynamische Betrachtungsweise

Freisetzung selbstzerstörerischer Tendenzen

Eine Einsicht in die Entwicklung der Suizidalität, in die intrapsychischen Vorgänge, welche die selbstzerstörerischen Tendenzen freisetzen, hat die psychodynamische Betrachtungsweise gebracht. Seit Freud hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, daß suizidgefährdete Menschen an einer besonderen Aggressionsproblematik leiden, in dem Sinne, daß heftige Aggressionen entweder generell oder doch nur unter bestimmten Umständen nicht nach außen geleitet werden können und sich nach Erreichen des kritischen Punktes gegen die eigene Person richten und sie auslöschen [12]. Ringel hat sich diese Erkenntnisse für die Therapie zunutze gemacht [13]. Er hat die explorativ faßbare Konzeption des präsuizidalen Syndroms entwickelt. Deren Komponenten sind die zunehmende sozial-psychi-

[10] *W. Pöldinger — G. Hole*, Die Selbstmordhandlung als Symptom, in: Praxis der Psychotherapie 16 (1971) 185—194, hier: 186.
[11] Vgl. Organisation mondiale de la santé (éd.), (Annuaire de statistiques sanitaires) La Prévention du suicide. Cahiers de santé publique No. 35, Genève 1969.
[12] *S. Freud*, Trauer und Melancholie, Ges. Werke, Band 10, Frankfurt 1967, 427—446; *S. Freud*, Das Ich und das Es, Ges. Werke, Band 13, Frankfurt 1963, 235—289. Vgl. dazu den Beitrag von *A. Leutwiler*, in diesem Heft S. 48 ff.
[13] Vgl. *E. Ringel*, Der Selbstmord, a. a. O. 104—153.

sche Einengung, Aggressionsstauung und -wendung, die aktiv intendierten und später sich aufdrängenden Suizidphantasien. Neuerdings hat Henseler[14] die psychoanalytische Narzißmustheorie mit Erfolg auf die Psychodynamik des Suizidgeschehens angewendet; dabei hat sich herausgestellt, daß der zum Selbstmord neigende Mensch eine in seinem Selbstwertgefühl stark verunsicherte Persönlichkeit ist, die sich zum Schutz vor Kränkung in einem hohen Maße infantiler Kompensationsmechanismen bedient. Um einer drohenden, massiven Kränkung des labilen Selbstwertgefühls zuvorzukommen, verzichtet der Suizidant auf seine eigene Individualität, indem er im Tod eine Verschmelzung mit einem „diffus erlebten primären Objekt" (Person, affektiver Zustand einer früheren Phase) anstrebt. Dies verschafft Ruhe, Geborgenheit und Sicherheit. Hier wird erneut deutlich, daß der Suizidant in der Regel den Tod nicht als solchen intendiert, sondern die Lösung von Konflikten, Ruhe von bedrängenden Lebensproblemen.

Von diesen Ergebnissen der Suizidologie her wird die ethische Frage einerseits entschärft, anderseits aber in den entsprechenden Bezugsrahmen gestellt.

II. Willensfreiheit und Verantwortungsfähigkeit als Voraussetzung einer sittlichen Handlung

Die ethische Überlegung hat davon auszugehen, daß die Willensfreiheit die unerläßliche Möglichkeitsbedingung der Sittlichkeit, Verantwortlichkeit und Zurechnung überhaupt ist[15]. Wenn man unter Willensfreiheit die Fähigkeit des Willens versteht, sich in konkreten Situationen gegenüber mehreren Werten und Handlungsmöglichkeiten indifferent zu verhalten bzw. ohne Zwang selbst bestimmen zu können, dann zeigen die human- und sozialwissenschaftlichen Resultate, daß die weitaus meisten Suizidanten die Fähigkeit verloren haben, sich ohne erhebliche Einengung, inneren und äußeren Zwang einer Mehrzahl von Werten gegenüber wählend verhalten zu können. Nun sind zwar auch beim „gesunden" Menschen die Willensentscheidungen durch Vorgeprägtheit, erworbene Gewohnheiten, Überzeugungen und Haltungen beeinflußt; er hat aber nach aller Erfahrung doch die Möglichkeit, Wertgegenstände zu erfassen und im Vergleich mit anderen Werten darüber ein Werturteil zu objektivieren. Beim Suizidgefährdeten ist dies nicht der Fall. Die „Wertwelt" ist dermaßen eingeengt, daß nur noch einseitig selektiv und verzerrt Werte wahrgenommen werden, d. h. es werden nur noch jene Wert-

„Werteinengung"

[14] *H. Henseler*, Narzißtische Krisen. Zur Psychodynamik des Selbstmordes, Reinbek bei Hamburg 1974.
[15] Vgl. *V. Eid*, Freiheit, in: Wörterbuch christlicher Ethik, hrsg. von *B. Stöckle*, Freiburg 1975, 86 f.

inhalte aufgenommen, welche den düster geprägten emotionalen Zustand bestärken und verstärken [16].

Eine Wertobjektivierung, wie sie der Wirklichkeit der präsentierten Inhalte entsprechen würde, bleibt aus. Werte, die das Leben noch lebenswert erscheinen lassen, werden kaum integriert und als Gegengewicht zu den suizidverstärkenden Ideen und Vorstellungen aufgebaut. Selbst ethisch-religiöse Argumente, die einen wirksamen Schutz gegen die Selbstdestruktion bilden würden, werden so stark relativiert und unterhöhlt, daß sie irrelevant, belanglos werden.

Die „Werteinengung" ist allerdings nur ein Symptom eines gesamthaften, psychisch-krankhaften Prozesses oder einer akuten psychischen Krise, bei der das üblicherweise gegebene Regulationssystem versagt. Dieses Element hebt aber besonders deutlich hervor, daß die Willensfreiheit, also jene Fähigkeit, sich möglichen Werten gegenüber zunächst einmal indifferent verhalten bzw. dann auch wählen und realisieren (Handlungsfreiheit) zu können, enorm vermindert oder überhaupt ausgelöscht ist. Es schiene mir aber zu einseitig, wollte man dem Suizidanten jegliche Freiheitsfähigkeit radikal absprechen. Die Vielschichtigkeit und Unerklärbarkeit, die letztlich doch sehr individuell geprägte suizidale Entwicklung legt es nahe, sie zwischen den beiden Polen der starken Einengung und der Nicht-Existenz von Freiheit anzusiedeln. In der Regel ist aber der Suizid selbst nur im verminderten Maß oder überhaupt nicht ethisch anrechenbar, weil die Verantwortung für sich selbst kaum oder gar nicht mehr wahrgenommen werden kann.

Verminderte Willensfreiheit

Betrachtet man die Suizid-Tat als Abschluß eines langandauernden Prozesses, dann ist allerdings in Betracht zu ziehen, daß im präsuizidalen Stadium zum Teil bewußt getroffene, freiheitsmindernde Entscheide (z. B. selbstverschuldete, vertane und verpaßte Lebenschancen) favorisierend zum Aufbau selbstzerstörerischer Tendenzen beitragen können. Jene Akte sind ethisch relevant und als lebensgeschichtlich prägende Entscheide in die Verantwortung des Menschen gegeben. Eine ethische Beurteilung hat also nicht bloß punktuell die Handlung als solche, sondern auch die diese Handlung konstituierenden Akte miteinzubeziehen, auch wenn es letzlich menschlichem Zugriff versagt bleibt, genau auszumachen, wo selbstverschuldete, sich gegen das Wesen des Menschen richtende Lebensgestaltung vorliegt und wo nicht.

Freiheitsmindernde Entscheide am Beginn

[16] Vgl. *E. Ringel*, Neue Gesichtspunkte . . ., a. a. O. 58 ff.

Freier „Freitod"?

„Erfahrungsgemäß entzündet sich die heftigste Diskussion um den Selbstmord immer gerade an jener kleinen Restgruppe von Menschen, die scheinbar bei voller psychischer Gesundheit und in freier souveräner Willensentscheidung eine Selbstmordhandlung begehen" [17]. Denn erst hier scheint sich das ethische Problem in seiner vollen Brisanz zu stellen. Doch wie steht es mit dieser Restgruppe?

Wenn man einmal jene Fälle ausgrenzt, bei denen die Selbsttötung zugunsten eines ranghöheren ethischen Wertes erfolgt [18] — das sog. „Selbstopfer", die „altruistischen" Suizide oder die gesellschaftlich geforderten Selbsttötungen (z. B. Harakiri) —, so bleibt noch jener geringe Anteil von Menschen zu erwähnen, die scheinbar aus einer affektiv unbelasteten rationalen Willensentscheidung, aus der Bilanz einer individuellen Lebenssituation ihrem Leben ein Ende setzen. Dafür wurde der Ausdruck Bilanz-Suizid geprägt. Die neuere Forschung bezweifelt,

Gibt es den „Bilanz-Suizid"?

ob es ihn überhaupt gibt, denn selbst da, wo man versucht ist, von einem Bilanz-Selbstmord zu sprechen, ist es fraglich, ob nicht doch eine psychodynamische Einengung, verbunden mit einer perspektivischen und selektiven Verkürzung der Wertwelt vorliegt. Auch wenn man von der grundsätzlichen Möglichkeit eines solchen Aktes ausgeht, ist doch zu sehen, daß eine einsichtig erscheinende Argumentation auf der Motivebene das Ursächliche des Todeswunsches verdecken kann.

Die Rede vom vielfach beschworenen Freitod ist also äußerst problematisch, weil in den allermeisten Fällen mindestens keine volle Freiheit vorliegt, sondern Beschränkung oder Verlust [19]. Von daher ist es auch verständlich, ja geradezu gefordert, daß Suizidprävention und -therapie nicht nur auf die Erhaltung des Lebens ausgerichtet sind, sondern ebenso darauf, mehr Freiheit, Selbstfindung und Sozialisation zu ermöglichen. (Hier liegt zu einem guten Teil die Rechtfertigung für ärztliches und fürsorgliches Eingreifen begründet, zum andern in der Erfahrung, daß der Suizidant im Grunde das Leben nicht verlieren möchte, sondern nur vorübergehend nicht imstande ist, es festzuhalten.)

Selbsttötung — ein wertpositiver Akt?

Für den Ethiker stellt sich allerdings auch noch die Frage, ob die Selbsttötung, in Freiheit vollzogen, ein wertpositiver oder negativer Akt, ob der selbstgewählte

[17] G. *Hole*, Allgemeine und medizinische Aspekte, a. a. O. 112.
[18] Vgl. *E. Wiesenhütter*, Selbsttötung als Element menschlicher Freiheit? in: Praxis der Psychotherapie 16 (1971) 194—205, hier: 195.
[19] Vgl. dazu *F. Nietzsche:* „Meinen Tod lobe ich euch, den freien Tod, der mir kommt, weil ich will" (Also sprach Zarathustra), in: F. Nietzsche, Werke in zwei Bänden, Darmstadt 1973, Band I, 592.

Tod nicht eine ernst zu nehmende, sinnvolle Tat ist. Die Bedeutung solchen Überlegens liegt im folgenden: Die suizidologischen Wissenschaften geraten da an eine Grenze, wo es um Vermittlung von Sinn geht. Die Festlegung und Vermittlung von Sinn, Sinn der Freiheit, Sinn des Lebens liegt im Zuständigkeitsbereich der Anthropologie und Theologie, die Erhebung der sittlichen Bedeutsamkeit im Kompetenzbereich der Ethik. Betrachtet man den Suizid als gesamtmenschliches Phänomen, dann wird die Notwendigkeit solchen weiterführenden Denkens offenbar.

Ferner ist der Suizid „nicht nur ein individuelles, sondern auch ein gesellschaftliches, psychohygienisches Problem“ [20]. Die Geschichte hat bewiesen, daß menschlich-ethische Überlegungen zu unserem Thema einen bedeutenden, fördernden oder hemmenden Einfluß auf das Suizidvorkommen ausüben können [21]. Eine sachlich geführte Auseinandersetzung auf der Wertebene leistet eine nicht zu unterschätzende Vertiefung oder gar erst Begründung eines antisuizidalen Klimas.

III. Philosophisch-anthropologische Argumentation

Es gibt zwei Arten der Antwort auf die grundsätzliche Frage, ob Selbsttötung legitim sei oder nicht [22]. Die eine erfolgt rein philosophisch und versucht Vernunftgründe herbeizubringen; die andere reflektiert den Glauben an einen lebens- und sinnstiftenden Gott. Die Vernunft ist Prinzip und Maßstab des Sittlichen, der Glaube dessen Verlängerung in einen neuen Sinnhorizont [23].

Trotz Ambivalenz ...

Wir stellen an den Anfang die These, daß da, wo der Mensch sich selbst absolutes Maß sittlichen Verhaltens ist, kein eindeutiges Verbot der Selbsttötung ableitbar ist. „Rein humanistisches Denken“ bleibt immer ambivalent, auch wenn sich eine Mehrzahl von Argumenten dagegen anführen läßt [24]. Es können aber Vorrang-gesichtspunkte angeführt werden, welche die Selbsttötung als ethisch nicht erwünscht erscheinen lassen.

... Vorrang-Gesichtspunkte

1. Vorrang menschlicher Selbstverwirklichung vor Selbstzerstörung

Selbstverwirklichung ist jenes Geschehen, durch das eine sinnvolle geordnete Einheit der Teile zum Lebensganzen, einschließlich der Beziehungen zur Mit- und Umwelt erstrebt wird, also jener Prozeß, in dem die Abläufe des

[20] *E. Ringel*, im Vorwort zu: *F. Hammer*, Selbsttötung philosophisch gesehen, Düsseldorf 1975, 8.
[21] So hat beispielsweise Goethes Werther ein eigentliches „Wertherfieber“ ausgelöst und viele junge Menschen in den Tod getrieben.
[22] *P. Haerlin*, Selbstmord und aktive Sterbehilfe, in: Die Grenzen des menschlichen Ethos, hrsg. v. *F. Rauh — Ch. Hörgl*, Düsseldorf 1975, 87—112.
[23] Vgl. u. a. *A. Auer*, Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1971, bes. 1. Kap.
[24] Vgl. *I. Kant*, Eine Vorlesung über Ethik, hrsg. v. *P. Menzer*, Berlin 1925, 192; *K. Jaspers*, Philosophie II, Existenzerhellung, Berlin 1932, 300 ff; *K. Löwith*, Die Freiheit zum Tode, in: Vorträge und Abhandlungen zur Kritik der christlichen Überlieferung, Stuttgart 1966, 278; *F. Hammer*, Selbsttötung, a. a. O. 90 ff.

Organismus zur Mit- und Umwelt hingeordnet und somit eine Ausgeglichenheit der körperlichen, psychischen, geistigen und sozialen Lebensbezüge zu erreichen versucht wird. Selbsttötung dagegen ist der radikale Abbruch der realen, wenn auch verschütteten Möglichkeiten von Selbstverwirklichung, genauerhin die unwiderrufliche Unterbindung der möglichen Entfaltung der noch vorhandenen Lebensbezüge. Verwirklichende Selbstauslegung bedeutet ein „wertmäßiges" Mehr als Selbstauslöschung, selbst eingeschränkte Möglichkeiten (wobei alles daran gesetzt werden müßte, um Defekte zu beheben) bedeuten ein ethisches „Mehr" als Destruktion des noch Vorhandenen. — Dieses Argument schlägt allerdings in sein Gegenteil um, wenn menschliches Sein im Grundbestand als absurd qualifiziert wird [25].

2. Vorrang lebensgeschichtlich widerruflicher vor unwiderruflichen Akten

Der Mensch als Freiheitswesen hat es normalerweise in der Hand, lebensgeschichtlich bedeutsame Entscheide zu treffen; er kann nicht nur für seine Selbstfindung und Sozialisation wesentlich prägende Entscheide fällen (Beruf, Ehe usw.), sondern auch über sein Sein oder Nicht-Sein entscheiden. Der Suizid ist ein unwiderruflicher Akt, der dem Menschen gerade jede weitere Möglichkeit, über sich selbst zu verfügen, nimmt und ihn definitiv bestimmt. Der Suizid ist von jener Unumkehrbarkeit, die der Mensch nicht mehr zu überschreiten vermag. Es macht aber den humanen Charakter lebensgeschichtlich-relevanter Akte aus, daß sie grundsätzlich durch andere revidierbar, überhol- oder überbietbar sind und doch in Treue durchgehalten werden können. Die Selbstauslöschung bricht diesen Prozeß vorzeitig ab. Wer freiwillig stirbt, zerstört die durch menschliche Akte vermittelten Grundwerte, wie Kreativität, Liebe, Erkenntnis entweder in ihrer Vorhandenheit oder Möglichkeit. — Dieses Argument schlägt da wieder in sein Gegenteil um, wo die Auflösung ins Nicht-Sein in einem Vorentscheid als *die* sinnvolle Tat angesehen wird.

3. Vorrang mehr und länger gelebter Freiheit vor frühzeitig erloschener

Menschliche Freiheit vollzieht sich in der Zeit. Das Leben ist unentbehrliches Medium werdender und wachsender Freiheit. Nur allzu deutlich weist zwar menschliche Erfahrung auf, daß diese Freiheit eingeschränkt und in ihrem Werden behindert ist. Dennoch aber zeitigt sie sich allen Widerständen zum Trotz in der Zeit. Demgegenüber setzt Selbstauslöschung auch als freie Tat der notwendig sich zeitigenden Freiheit ein Ende. Neue Freiheitserfahrung und deren Auszeugung und Reifung ist

[25] Vgl. *A. Camus*, Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde, Hamburg 1959.

auch am begrenzten „Material" (Krankheit, Leid, Verminderte Lebenskraft) nicht auszuschließen. Hoffende Unentschlossenheit scheint auch hier den Vorrang vor der Endgültigkeit der Entscheidung zu haben. — Die Ambivalenz solcher Überlegung wird frühestens da offenbar, wo man in Anschlag bringt, daß der Freiheitsvollzug auf ein Minimum reduziert, in reine Innerlichkeit abgedrängt sein kann und scheinbar keinen Reifezuwachs mehr zu erfahren hat. Die stoische Philosophie hat daraus die Konsequenz gezogen.

Dieses Philosophische Abwägen zeigt, daß Eindeutigkeit nicht erreicht werden kann. Der Schein bleibt solange, als man die Selbsttötung nicht in „Ansehung der Religion erwägt" [26]. Anders hat es Bonhoeffer formuliert: „Es gibt keinen andern zwingenden Grund, der den Selbstmord verwerflich macht, als die Tatsache, daß es über dem Menschen einen Gott gibt" [27].

IV. Theologisch-ethische Argumentation

Unsere These lautet: Die Zeitspanne zwischen Geburt und Tod ist zur sinnvollen Gestaltung in die Verfügung des Menschen gegeben; dieses Recht stößt in der totalen Selbstverfügung an seine Grenze, weil es dem Menschen nicht zukommt, auch über das absolute Ja Gottes, das im Leben des Menschen seine Konkretion findet, zu verfügen. Die Bestimmung des Lebensendes ist deshalb allein dem Schöpfer vorbehalten.

Diese Ansicht christlicher (katholischer wie evangelischer) Ethik ist allein theologisch einsichtig zu machen, weil sie letztlich auf einer Glaubenswahrheit beruht. Dies dispensiert aber nicht von einer rationalen Durchdringung und weitern Differenzierung.

1. Die Geschenktheit menschlichen Lebens

Die theologische Ethik geht aus von der Geschenktheit menschlichen Lebens und der damit implizit gegebenen Verantwortlichkeit für die gesamte Gestaltung eben dieses Lebens [28]. Weil Gott den Menschen in die Weltzeit hineinerschafft, bleibt er als Schaffender Herr über die ganze zeitliche Erstreckung menschlichen Lebens, selbst über Anfang und Ende. Der Akt des Erschaffens ist ein Akt des Gebens. Als geschaffene Existenz ist deshalb menschliches Leben eine Gabe, die in ihrem Grundbestand der Verfügung des Menschen entzogen ist. Denn der Geschenktheitscharakter schließt in sich die Nichtent-

[26] Vgl. *I. Kant*, Eine Vorlesung, a. a. O. 192.
[27] *D. Bonhoeffer*, Ethik, hrsg. v. *E. Bethge*, München ^{7}1966, 179.
[28] Vgl. *K. Barth*, Kirchliche Dogmatik III/4, 461; Thomas v. Aquin: „vita est quoddam donum divinitus homini attributum, et eius potestati subjectum, qui occidit et vivere facit", in: STh II/II q. 65 a. 5 c. Ferner: *P. Tillich*, Systematische Theologie, Stuttgart ^{3}1958, 85 ff; *H. Thielicke*, Zwischen Gott und Satan. Die Versuchung Jesu und die Versuchlichkeit des Menschen, München 1960; *E. Brunner*, Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik, Zürich ^{3}1939, 155.

scheidbarkeit über Sein oder Nicht-Sein, weil ein Entscheid darüber ein Verfügen über die Absicht und Bestimmung des Schenkenden bedeutet. Es steht nur dem zu, es zurückzuziehen, der es gegeben hat. Dieses Leben bleibt auch in der dunkelsten Situation von Gott gewollt, umfangen und getragen. Das Existenzrecht hat diese Gabe folglich auch dann nicht verwirkt, der Sinn ist ihm auch dann nicht abgesprochen, wenn der Mensch sich nicht mehr imstand fühlt, dieses Menschsein in seinen konstitutiven Vollzügen zu aktuieren. Der eigenmächtige Abbruch menschlicher Existenz wäre ein Versuch, „einem menschlich sinnlos gewordenen Leben einen letzten menschlichen Sinn zu verleihen“ [29], ein Versuch allerdings, der in der Sinnlosigkeit untergeht und den von Gott verheißenen Sinn niemals einholen kann.

Entmündigung des Menschen?

Freilich scheinen nun die Aussagen: Gott ist Herr über das Leben, das Leben ist Gabe, auf eine völlige Entmündigung des Menschen hinauszulaufen. Dies wäre jedoch ein Mißverständnis. Theologisches Verstehen vom Menschen geht davon aus, daß ihm das Leben in der Spanne zwischen Geburt und Tod zur freiheitlichen Gestaltung aufgegeben ist. Da ist er in Verantwortung gegenüber seinem Schöpfer durchaus Herr seiner selbst. Es ergibt sich aber bei solcher Aussage konsequent die Frage, ob es menschlicher Freiheit und Gottes nicht angemessener wäre, die Lebensgabe in einem höchsten Akt der Freiheit zurückzugeben und nicht zu warten, bis die biologische Lebensuhr abgelaufen ist. Muß sich die von Gott bestimmte Befristung im biologischen Tod kundtun? Ist es nicht auch möglich, daß sich die Befristung an äußeren Umständen (z. B. Not des Alters), am physisch und psychisch verwirkten, aber biologisch noch erhaltenen Leben, oder in einer gewissenhaften freien Entscheidung kundtun könnte? Wir stoßen hier auf Fragen, die auch theologisch unlösbar sind, weil die Absichten des Schöpfers menschlichem Geist im letzten Geheimnis bleiben. Wer kann aus immer zweideutigen Umständen, außer dem des Todes selbst, die Definitivität und Totalität der Entscheidung ableiten? Man kann sich täuschen. Auch wenn man mit Barth und vor allem auch mit dem Alten Testament [30] den Grenzfall nicht ausschließen will, so muß man mit der christlichen Tradition doch normativ formulieren: die Grenze freiheitlicher Selbstver-

[29] *D. Bonhoeffer*, Ethik, a. a. O. 181.
[30] Vgl. Richt 16, 30. Obwohl das AT fünf Fälle von Selbstmord kennt, ist nirgends eine Verurteilung ausgesprochen. Vgl. 1 Sam 31, 4 f (Saul); 2 Sam 17, 23 (Achitopel); 1 Kön 16, 18 (Königsmörder Simri); 2 Kön 9, 30 ff (Isebel).

fügung ist da erreicht, wo die Existenz als ganze infrage steht [30a]. Im hereinbrechenden Tod offenbart sich unzweideutig das verfügte Ende.

2. Absolute Unverfügbarkeit des Lebens?

Bezüglich dieser Unverfügbarkeit des Lebens hat es im Laufe der Zeit verschiedene Einschränkungen gegeben (Tötung in Notwehr, Tötung im Krieg, Todesstrafe). Denn auch und gerade theologisch gesehen: das Leben ist der Güter höchstes nicht, wiewohl es aus der Sicht der biblischen Botschaft Anspruch auf maximale Achtung, Wertschätzung und Erhaltung erhebt. Jedenfalls scheint die Norm der Unverfügbarkeit durch höhere Kriterien außer Kraft gesetzt zu werden, wo jemand gemäß jenem Wort „Niemand hat eine größere Liebe, als wer sein Leben für seine Freunde hingibt" (Joh 15,13; vgl. Mt 16,25; Joh 12,25) aus altruistischen Motiven sein Leben um des Nächsten willen vergibt (z. B. P. Kolbe, der sich im KZ anstelle eines Familienvaters umbringen ließ; wo ein Gefangener sich das Leben nimmt, weil er unter der Folter Kameraden verraten würde). Hier dürfte die Formel der Unerlaubtheit „direkter Selbsttötung" und der Erlaubtheit „indirekter Selbsttötung unter gewissen Umständen" nicht mehr hinlänglich sein. Denn dort, „wo es bei der Selbsttötung um ein bewußtes Opfer geht, muß ein Urteil zumindest suspendiert werden, weil hier die Grenze menschlicher Erkenntnis erreicht ist" [31]. Solche Selbsthingabe entzieht sich ethisch-kasuistischer Beurteilung, ist weder normativ forderbar, noch ethisch normierbar. Als Tat völliger Uneigennützigkeit hat sie ihr Maß in der selbstlosen Liebe Jesu Christi selbst.

Über Selbsttötung als Opfer ...

... bleibt Urteil suspendiert

3. Schuldanteil der Mitwelt und Berücksichtigung aller Faktoren

Die theologisch-ethischen Überlegungen haben zur normativen Einsicht der Unerlaubtheit des eigenmächtigen Verfügens menschlichen Lebens geführt. Anderer Art ist jedoch die Beurteilung und Bewertung einer konkreten Entscheidung. Da in der Regel von der Voraussetzung äußerster Einengung und Lebensnot auszugehen ist, wird nur jenes Urteil dem Einzelfall gerecht, das die menschliche Tragik und Not würdigt und das letzte Urteil, sollte auch subjektive Schuld vorliegen, dem überläßt, dessen Weisung lautet: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet" (Mt 7,1). Die kirchliche Praxis hat sich leider während Jahrhunderten gerade dagegen verfehlt, indem sie sich das Richteramt anmaßte und dem Suizidanten, der nicht Anzeichen schwerster Krankheit zeigte, das kirchliche Begräbnis verweigerte [32]. Dies war nicht bloß

[30a] Vgl. *A. Auer*, Das Recht des Menschen auf einen „natürlichen Tod", in: Suizid und Euthanasie als human- und sozialwissenschaftliches Problem, hrsg. v. A. Eser, Stuttgart 1976, 252 ff.
[31] *D. Bonhoeffer*, Ethik, a. a. O. 181 f.
[32] Vgl. CIC, can 1240 § 1 und 3; can 2350 § 2.

ein Verstoß gegen die biblische Botschaft des Verzeihens und der Barmherzigkeit, sondern hat sich auch aus folgenden Gründen als falsch erwiesen: Die damit beabsichtigte Abschreckung hat psychologisch ihre Wirkung als Suizidverhütung verfehlt (Ringel), und die intendierte Strafe hat nur die nächsten Verwandten in oft gesellschaftlich-diffamierender Weise getroffen. Ferner ging die Nichtzulassung zum kirchlichen Begräbnis von einem einseitigen Schuldverständnis aus, indem die Schuldanteile der Mitwelt übergangen worden sind. Der Suizid ist zwar eine Tat der Einsamkeit, doch nur deshalb — um es pointiert zu formulieren —, weil die Mitwelt abwesend ist. Nur eine verständnisvolle, situationsgemäße, den sozialen Kontext miteinbeziehende Beurteilung und nicht moralisierende Verurteilung ist angemessen. Damit stehen wir mitten im pastoraltheologischen Bereich.

V. Thesen zu einer pastoralen Praxis [33]

1. Ernstnehmen der Suizid-Ankündigung

Als erste Regel hat zu gelten: Jede Suizidankündigung oder -äußerung ist ernst zu nehmen. Mindestens 80% der Suizidanten teilen ihr Vorhaben in direkter oder indirekter Form der Umwelt mit. Der Satz: „wer davon spricht, tut es nicht", ist falsch und entbehrt jeglicher Grundlage.

2. Kenntnis der suizidfördernden Faktoren

Da der Suizidhandlung eine Entwicklung vorausgeht, können gefährdete Menschen frühzeitig entdeckt werden. Der Seelsorger sollte die notwendigen Informationen besitzen, die es ihm erlauben, auf solche Menschen aufmerksam zu werden (Kenntnis der Beurteilungskriterien, der suizidfördernden Faktoren, Kenntnis suizidgefährdeter Gruppen: alte Menschen, Menschen nach einem Suizidversuch, Jugendliche, Menschen in akuten Krisen, Süchtige, Menschen in sozialem Notstand, Kriminelle).

3. Kooperation mit Psychotherapeuten

Die Psychodynamik der Suizidhandlung zeigt, daß sie in der Regel das Ende einer psychischen Krankheit oder akuten psychischen Krise ist. Der Seelsorger muß sich dessen bewußt sein, daß er es hier nicht mehr mit sog. „normal-psychischen" Reaktionen zu tun hat. Deshalb ist in den meisten Fällen das Zuziehen eines Facharztes unbedingt erforderlich. Soweit der Seelsorger selbst auch an der Krisenintervention beteiligt ist, bedarf er von fachärztlicher Seite einer Praxisberatung, um kooperativ günstig in der Behebung der Suizidalität mitwirken zu können. Hier bieten sich die verschiedenen Formen der Supervision oder Balintgruppen an.

[33] Vgl. *A. Reiner*, Ich sehe keinen Ausweg mehr. Suizid und Suizidverhütung. Konsequenzen für die Seelsorge, München — Mainz 1974, [2]1976; *E. Ringel*, Selbstmord — Appell an die anderen, München — Mainz 1974, [2]1976.

4. Keine Überschätzung des seelsorglichen Beitrags

Der spezifisch seelsorgliche Beitrag beim Suizidgefährdeten darf nicht überschätzt werden. Ein emotional gut fundiertes Glaubensleben kann zwar eine hemmende Wirkung auf die Realisierung von Suizidideen ausüben, sie nimmt aber in dem Maße ab, als der gesamte Bereich der Wertwelt und des Werterlebens durch krankhafte Störungen unterhöhlt und einseitig festgelegt ist. Gerade auch tief religiöse Menschen können sich deswegen suizidieren (etwa bei einer Depression). Das religiös motivierte Zusprechen wird in dem Maße „bedeutungslos", als Einengung der Wertwelt vorliegt, ja kann gerade zur Verstärkung der Selbstzerstörungstendenzen beitragen.

Bedeutung menschlicher Bindungen

Eine tragfähige, emotionale menschliche Bindung ist da u. U. das einzige, was den Gefährdeten „über Wasser" hält. — Dabei muß hervorgehoben werden, daß dem echten Glauben im Vorfeld der Suizidalität normalerweise eine sinnvermittelnde und konfliktlösende Funktion zukommt [34], die ein antisuizidales Klima zu schaffen vermag. Die den heutigen Menschen in seinen Nöten ansprechende Verkündigung ist ein gültiger Beitrag zur Selbstmordverhütung.

5. Durchtragen-Helfen

Die pastorale Praxis hat eine Praxis der Sorge zu sein. Nicht nur physisch, sondern auch psychisch Infirme bedürfen einer Zuwendung des Seelsorgers. Oft sind es gerade diese Menschen, die in Isolation abgedrängt werden und jedes menschlichen Kontaktes entbehren. Das Durchtragen-Helfen des Schicksals, das Sich-zur-Verfügung-Halten kann — wenn keine psychotische Erkrankung vorliegt — eine ernsthafte suizidale Krise verhindern.

6. Abbau von Mißverständnissen und Diskriminierungen

Im gesellschaftlichen und kirchlichen Bereich sind die Suizidanten nicht selten der Diskriminierung ausgesetzt (mangelndes Verständnis, moralisierendes Verurteilen). Es muß gerade in Verkündigung und Praxis alles daran gesetzt werden, bisherige Diskriminierungen und Mißverständnisse abzubauen. In einer sachlichen Weise soll bei geeigneten Gelegenheiten die Gemeinde über das Suizidproblem aufgeklärt werden (Enttabuisierung). In einer prophylaktischen Absicht sollten sich die Verantwortlichen einer Gemeinde ernsthaft die Frage stellen, wo Strukturfehler vorliegen, die suizidfördernd wirken.

7. Identitätsförderung durch Abbau falscher Ideale und durch Gruppenbildung

Der Suizidentwicklung liegt ein gestörter Prozeß der Identitätsfindung und Sozialisation zugrunde. Hier sind in einer Gemeinde nach Möglichkeit strukturelle Vorkehrungen zu treffen, die einen solchen, im gesellschaft-

[34] Vgl. *H. Müller-Pozzi*, Psychologie des Glaubens, München — Mainz 1975, 163 ff.

lichen Bereich durch falsche Verhaltensvorstellungen (Leistungsideal, Nützlichkeitsdenken, Juvenalisierungsideal) unterdrückten Prozeß erlauben und begünstigen. Gruppenbildungen können die notwendige Voraussetzung schaffen und zum Ort der Konfliktbewältigung, der Selbstfindung und Sozialisation werden.

8. Integration und Sinnerfahrung ermöglichen

Eine konkrete Sinnerfahrung (nicht bloß Sinnvermittlung!) in der Gemeinde (z. B. gruppenspezifische Gottesdienstangebote, gemeinsames „Tun") hilft mit, den Zustand der Anomie zu überwinden.

Alle diese Regeln für die pastorale Praxis werden aber erst da wirksam, wo sie in die Sorge um den kranken und belasteten Mitmenschen integriert sind.

Erwin Ringel

Selbstmordgefahr bei jungen Menschen — pastorale Möglichkeiten zu ihrer Bekämpfung

Nach einer knappen Zusammenfassung seiner langjährigen Forschungen zum sogenannten präsuicidalen Syndrom, also zu der längeren oder kürzeren Phase, die bei allen Suizidanten der Selbsttötung vorausgeht, beschreibt der Verfasser die wichtigsten Aspekte dieses Phänomens bei Jugendlichen, zeigt auf, was zu einer positiven Entwicklung eines jungen Menschen notwendig ist, und gibt schließlich einige Anregungen, wie der Seelsorger den selbstmordgefährdeten jungen Menschen beistehen kann.

red

I. Das präsuicidale Syndrom

Wir wissen heute, daß sich der selbstmordgefährdete Mensch in einer typischen Verfassung befindet, einer Verfassung, die ich als „präsuicidales Syndrom" beschrieben habe, weil es eben dem Selbstmord vorausgeht. Man muß kein Fachmann sein, um diese seelische krankhafte Befindlichkeit zu erkennen. Das präsuicidale Syndrom besteht aus 3 Punkten: 1. der Einengung; 2. der gehemmten und gegen die eigene Person gerichteten Aggression; 3. den Selbstmordphantasien.

1. Einengung

a) Situative Einengung

Bei der situativen Einengung hat man das Gefühl, von übermächtigen Umständen umgeben zu sein, denen man selbst ohnmächtig gegenübersteht: der Betreffende fühlt sich dementsprechend überwältigt, gelähmt, er sieht seine Situation hoffnungslos; er fühlt sich in eine Röhre hineingepreßt, in einen Raum, der immer enger wird und der scheinbar keinen anderen Ausweg offen läßt, als die Flucht in den Tod. Eine solche situative Einengung kann auf verschiedene Art entstehen. Man kann plötzlich schicksalhaft durch tragische Lebensumstände mit

Ein Käfig

ihr konfrontiert werden, der Rilke'sche Panther sein, der über Nacht in den Käfig gesperrt wird („ihm ist, als ob es tausend Stäbe gäbe und hinter tausend Stäben keine Welt"). Man kann aber auch selbst ein Leben daran arbeiten, in diesen Käfig hineinzukommen, sich selber in Ausweglosigkeit hineinmanövrieren, also an sich Selbstschädigung, Lebensverunstaltung und Selbstzerstörung vollziehen (vor allem bei Neurosen). Schließlich kann die situative Einengung auch bloße Einbildung sein, d. h. die Lebensumstände sind zwar objektiv gut, man hat aber trotzdem das subjektive Gefühl, der Karren sei „rettungslos verfahren". Als eines der vielen Beispiele für diese letztere Variante sei die Krebsfurcht angeführt: Mehr Menschen begehen infolge der bloßen Einbildung, Krebs zu haben, Selbstmord, als Selbstmorde bei tatsächlicher Krebserkrankung erfolgen.

b) Dynamische Einengung

Normalerweise ist der Mensch so strukturiert, daß jede Kraft in ihm eine Gegenkraft erzeugt, die zum Ausgleich führt. Im Zustand der dynamischen Einengung ist diese Balance verlorengegangen, man entwickelt sich in eine Richtung, und die Gegenkräfte versagen. Durch dieses Versagen wird die eine Tendenz — etwa Depression, Angst, Verzweiflung, Panik — immer stärker, bis sie eine unheimliche Gewalt gewinnt; diese Gewalt ist es schließlich, die den Menschen vom Leben losreißt, so enorm und zwingend wie die Schubkraft einer Rakete, die die Kapsel aus der Anziehungskraft der Erde entzieht. Darum

Kein „Freitod"

verwende man nie mehr wieder das Wort Freitod! Der Selbstmörder stirbt nicht freiwillig, sondern gegen seinen Willen. Ich habe einmal einen Patienten nach einem Selbstmordversuch gefragt, warum er denn sterben wollte, und er hat mir geantwortet, „wer will das schon, man muß es tun, man fühlt sich dazu gezwungen". Die hinter dem Selbstmordakt stehende Schubkraft ist nicht verstandesmäßiger Natur, der Verstand vermag beim Menschen keine so unerhörten Kräfte freizusetzen, so sehr sich der Mensch auch einbildet, ein rationales Lebewesen zu sein; der Druck zum Selbstmord geht vielmehr von Emotionen aus, die eine überwältigende Gewalt entwickeln. — Bei dieser Gelegenheit ein Wort zur Beziehung zwischen situativer und dynamischer Einengung: Je gestörter die Persönlichkeit, desto leichter wird sie zu dynamischer Einengung neigen, desto reduzierter ist ihre Toleranzfähigkeit. Daher ist besondere Gefahr bei solchen Personen gegeben, deren situative Einengung selbst verursacht oder bloß eingebildet ist (beides deutet auf eine vorhandene psychische Persönlichkeitsstörung).

c) Einengung der zwischenmenschlichen Beziehungen

Der Selbstmordgefährdete ist ein zutiefst isolierter und vereinsamter Mensch. Isoliert kann man nicht nur sein, wenn man niemanden mehr hat (wie es bei vielen älteren Menschen der Fall ist), sondern durchaus auch dann, wenn die vielen Beziehungen, in die man scheinbar „eingebettet" ist, in Wirklichkeit nichts wert sind. Kriterien des echten Miteinander-Verbundenseins sind Bereitschaft, sich um den anderen zu kümmern, an seinem Schicksal teilzunehmen, für ihn Zeit zu haben, mit ihm zu sprechen, ihm mit der Tat zu helfen. Alles andere ist nur ein Nebeneinander, ohne das entscheidende Gefühl, sich für den anderen verantwortlich zu fühlen.

d) Die Einengung der Wertwelt

Der Selbstmordgefährdete ist in seinem Werterleben gestört. Wir verwirklichen unsere Existenz dadurch, daß wir in unser Leben Werte einbringen, daß wir Beziehungen zu Werten haben und diese Werte realisieren. Im präsuicidalen Status tritt eine „Wertverdünnung" ein, immer weniger wird uns wichtig, immer mehr Gebiete liegen für uns abseits, außerhalb, sind nicht erreichbar, nicht „interessant", alles wird schließlich „langweilig".

Alles ist langweilig

Oft ist nur mehr ein einziges Gebiet da, wenn auch das noch zusammenbricht, steht man im Leeren! Das Selbstwertgefühl ist für jeden Menschen lebensnotwendig. Hat man das Gefühl der Wertlosigkeit vor sich selbst und auch vor anderen, hat man auch die positive Beziehung zum Leben verloren. Mangelndes Selbstwertgefühl und mangelnde Wertverwirklichung bedingen und verstärken oft einander nach Art eines tragischen Teufelskreises. Typisch dafür ist der Ausspruch eines jungen Mädchens: „Ob ich 18 oder 80 werde, ist mir beides gleich viel wert, nämlich nichts." Sehr gefährlich ist es auch, Wertvorstellungen aufzubauen, die von denen der Allgemeinheit abweichen: denn man gerät dadurch automatisch in die Isolation, in jene Position des Außenseiters, die so sehr zum Selbstmord prädisponiert.

2. Aggression

Der selbstmordgefährdete Mensch ist eine Persönlichkeit, in der sich, gewöhnlich durch langjährige Frustrierung, ungeheuer starke Aggressionspotentiale entwickelt haben, der also unter dem unerträglichen Druck von Erbitterung und Haß steht, ohne imstande zu sein, dieselben nach außen hin abzureagieren; dem also die Kanalisierung dieser Gefühle aus den verschiedensten Gründen, z. B. weil sie ihm unbewußt bleiben oder aber weil die zunehmende Zivilisation immer mehr domestiziert, mißlingt und dem in dieser Situation nichts anderes übrig bleibt, als die Aggressionen gegen die eigene Person zu wenden. Freud hatte recht, als er meinte, daß solcherart

jeder Selbstmord im Grunde ein verhinderter Mord sei und daß mit der eigenen Person zugleich die nächsten Angehörigen getroffen werden (Adler nannte dies die „Rache" des Selbstmörders). Bei der Aggressionsumkehr kommt es oft zum Versuch, Teile des Körpers der Selbstaggression als Ersatzobjekt an Stelle der ganzen Person anzubieten (psychosomatische Erkrankungen, Unfälle, Alkoholismus, Sucht); wenn diese Auffangmechanismen versagen, wird aus Selbstzerstörung Selbstvernichtung.

3. Selbstmordphantasien

Der Selbstmörder ist ein Mensch, der sich immer weniger in der Realität zurecht findet und zugleich sich nicht mit ihr abfinden kann; umsomehr ist er veranlaßt, mit seiner Phantasie in eine Traumwelt auszuweichen. So entsteht als Antwort auf die Unerträglichkeit der Lebensumstände zuerst die Vorstellung tot zu sein, später der Wunsch, Selbstmord zu begehen, und schließlich — das ist das gefährlichste Stadium — die intensive gedankliche Beschäftigung damit, in welcher Weise man den Selbstmord begehen könnte. Je mehr man in dieser Phantasiewelt zu leben beginnt, desto unerträglicher wird schon durch Kontrastwirkung die Wirklichkeit. Schließlich machen sich die ursprünglich selbstintendierten Todesphantasien selbständig und drängen das Opfer in die Selbstmordhandlung hinein. Dieses Überhandnehmen des Todes in einem Lebenden ganz ohne Bestehen einer körperlichen Krankheit ist ein unheimliches Phänomen. So unheimlich wie die Tatsache, daß die Mitmenschen alles tun, um diese alarmierende Entwicklung nicht wahrhaben zu müssen.

II. Die Besonderheiten des präsuicidalen Syndroms bei jungen Menschen

Es ist klar, daß das präsuicidale Syndrom zwar der gemeinsame Nenner jeder Selbstmordtendenz ist, aber andererseits von Fall zu Fall und von Gruppe zu Gruppe der Selbstmordgefährdeten spezifische Färbungen des präsuicidalen Syndroms auftreten werden. Ein Faktor, von dem diese Färbung abhängig ist, bleibt nicht zuletzt das Lebensalter des Betroffenen.

1. Ursache: mißglückte psychische Entwicklung

Das präsuicidale Syndrom des jungen Menschen geht in der überwältigenden Mehrheit aller Fälle auf eine mißglückte psychische Entwicklung seit der Kindheit zurück. Man darf vielleicht die folgende Gesetzmäßigkeit aufstellen: Je schwerer die Schädigung in der Kindheit, desto geringer die Lebensfähigkeit, desto früher wird es dementsprechend zur Selbstmordhandlung kommen. Man erinnere sich in diesem Zusammenhang an die wichtigsten Stationen der kindlichen Entwicklung und zwar unter Berücksichtigung jener drei Gegensatzpaare, die Erikson für die Kindheit als entscheidend herausgearbeitet hat:

a) Urvertrauen — Urmißtrauen

Es ist sehr wichtig, daß das Kind lernt, zur Welt Vertrauen zu haben. Die Lebensfreude, mit der das Kind zur Welt kommt, muß gefördert werden, darf nicht ersticken. Letzteres ist leider überall dort der Fall, wo nicht die entsprechende Liebeszuwendung erfolgt, wo unerträgliche familiäre Konflikte belastend wirken, aber auch dort, wo repressiv übertriebene Autorität ausgeübt wird und unnatürliche Liebe am Werke ist, nämlich jene, die wir als possessive bezeichnen. Diese akzeptiert im Kind keinen neuen Menschen, sondern nur eine Fortsetzung der eigenen Existenz, die man als Objekt benützt und damit beeinflußt, um sein eigenes emotionales Gleichgewicht, das in der Mann-Frau-Beziehung in der Familie verloren wurde, wieder herzustellen. Wo Urmißtrauen ist, erscheint die Quelle des Lebens angekränkelt, besteht Gefahr, daß man sich nicht gesund entwickelt.

b) Autonomie — Scham und Zweifel

Entwicklung zu selbständigem Gewissen ...

... oder zu Schuldgefühl und Bestrafungswunsch

Das Entscheidende ist hier unsere Gewissensbildung: sie muß so stattfinden, daß der Mensch an der Weiterentwicklung seines Gewissens arbeiten kann, daß er nicht in dem erstickt, was ihm anerzogen ist, sondern daß er in freier Auseinandersetzung zu dem kommen kann, was wir personales Gewissen nennen. Innere Freiheit und Unabhängigkeit ist ohne selbständiges Gewissen nicht möglich. Dieses ist auch die Voraussetzung dafür, nicht bei jedem Schritt von Scham und Zweifel geplagt zu sein und die Bereitschaft zu entwickeln, persönliche Verantwortung zu übernehmen. Gelingt dieser Prozeß, an dem Eltern und Lehrer großen Anteil haben, nicht, resultieren daraus Einengung, Unsicherheit, Schuldgefühl, und wo Schuldgefühl existiert, ist auch Bestrafungswunsch, wo Bestrafungswunsch Selbstquälerei, Selbstschädigung, Selbstzerstörung und Selbstmordtendenz; zweifelsfrei muß Selbstmord auch als schwerste Form der Selbstbestrafung interpretiert werden. Wohl sind echte Schuld und krankhafte Schuld zu unterscheiden; der Bestrafungswunsch ist aber beiden gemeinsam.

c) Initiative — Hemmung

Entmutigtes Kind

Erziehung muß im wesentlichen darauf hinauslaufen, den Menschen zu ermutigen, eigene Schritte zu wagen, die Eigenkräfte zu trainieren, auch Rückschläge in Kauf zu nehmen und dennoch immer wieder von neuem zu beginnen, sich die Welt zu erobern. Gefährdet ist das entmutigte Kind: Die Weltoffenheit, die lustvolle Durchdringung des Lebensraumes geht ihm verloren, es wagt nichts, es ist gehemmt, zieht sich zurück; demgemäß tritt es an der Stelle, kommt immer wieder zu den gleichen negativen Erlebnissen, dreht sich im Kreise, erlebt sich

als Unglücksrabe (Erlebniswiederholung ist ein ungeheuer qualvolles und deprimierendes Geschehen); viel mehr als bis jetzt müßte man auf Häufung von Mißerfolgen in einer Kindheits- und Jugendentwicklung achten, sollte diese keineswegs unter dem Aspekt des Tadels oder der Verachtung sehen, sondern sich fragen, ob hier nicht eine selbstschädigende neurotische Entwicklung in bedenklichem Fortschreiten begriffen ist; in einem solchen Geschehen fehlt schließlich auch nicht die Regression, die Rückwendung ins Infantile und Kindliche, die Hoffnung, dort gesichert und geborgen zu sein. Diese Infantilität ist immer mit Passivität und völliger Abhängigkeit verbunden. Beide Faktoren erhöhen die Verwundbarkeit und das Ausgeliefertsein bis zu jener Intensität, die in der Selbstmordhandlung ihren letzten Ausdruck findet.

Häufung von Mißerfolgen als Hinweis

2. Tendenz zu Krisen und Panik-Gefühl

Junge Menschen tendieren auf Grund ihrer starken Gefühlsgetriebenheit intensiv zur Entwicklung von Krisen und zum Gefühl der Panik. Da wird dann eine Situation kritiklos trostlos und ausweglos beurteilt, man fühlt sich außer Stande zu warten, *sofort* muß etwas geschehen, um dem Unerträglichen zu entgehen, und oft genug ist dies der Schritt in den Tod.

Bedrohliche Fehleinschätzungen

Menninger hat in diesem Zusammenhang vom „tödlichen psychologischen Irrtum", nämlich der Fehleinschätzung einer Situation gesprochen und als klassisches Beispiel dafür den tragischen Tod Romeos und Julias angeführt. Es ist wohl kein Zufall, daß er gerade das junge Liebespaar zum Beispiel nahm. Denn außer Zweifel neigen junge Menschen besonders zu solchen Fehleinschätzungen: Daraus resultierende Selbstmorde sind nicht nur besonders tragisch, weil sie junge Menschen betreffen, sondern nicht zuletzt auch deswegen, weil, wenn man den Betreffenden über die paar kritischen Stunden hinweggeholfen hätte, sie außer Zweifel zu einer anderen, viel positiveren Einschätzung der Situation hätten fortschreiten können.

3. Völlig unverstanden

Gerade beim jungen Menschen spielt das Gefühl des Verstandenseins eine entscheidende Rolle. Kaum ein Selbstmord bei einem Jugendlichen, ohne daß dieser das Gefühl gewonnen hat, völlig unverstanden zu sein. Daher ist die Erhaltung eines Vertrauensverhältnisses hier ein entscheidender Faktor, der im kritischen Moment vielleicht zur wichtigsten Barriere hinsichtlich der Verhinderung des Selbstmordes wird. Bei Shakespeare heißt es: „Das ist ein guter Vater, der sein eigen Kind kennt". Wer kennt heute sein Kind? Was wissen wir, was in

den jungen Menschen vorgeht, welche Mittel vermitteln wir den Kindern mit ihren emotionalen Konflikten, von denen sie sich so geschüttelt fühlen, fertig werden zu können?

4. Gefühl der Enttäuschung

Im präsuicidalen Syndrom des Jugendlichen finden wir oft ein besonderes Gefühl der Enttäuschung. Nach allen Versuchen der Idealisierung von Eltern, Vorbildern, Identifikationsobjekten und nach der Erkenntnis, daß niemand diesem Wunschdenken standhält, fällt man in das gegenteilige Extrem, von allem und jedem enttäuscht zu sein, ganz auf sich allein angewiesen zu sein, nirgends Halt zu haben. Infolge der Entmutigung und des mangelnden Selbstvertrauens aber, die Kennzeichen einer solchen neurotischen Entwicklung sind, kann man sich auch auf sich selbst nicht verlassen und ist auf diese Weise plötzlich ganz „angstallein", wird geradezu von einem Ekelgefühl gepeinigt und schließlich überwältigt.

5. Langeweile und Überdruß

Immer mehr dominiert im Rahmen des präsuicidalen Syndroms junger Menschen auch das Gefühl der „Langeweile". Im Zuge einer einseitigen Materialisierung der Existenz, im Zuge einer mangelnden Verwirklichung seelisch-geistiger Werte kommt es Schritt für Schritt zu einer Übersättigung, als deren Folge schließlich nichts mehr genügend Interessantes, Anspornendes, Beflügelndes, die Lebensgeister Weckendes vorhanden ist. An Stelle jener Neugier, die ein wesentlicher Baustein unserer Zukunftsbezogenheit ist, dominiert Gleichgültigkeit, eben Langeweile und Überdrußgefühl. Ein Gefühl, das schließlich zum Lebensüberdruß verführt.

III. Der Beitrag der Seelsorger

Außer Zweifel kann auch der Seelsorger einen wesentlichen Beitrag zur Auflösung des präsuicidalen Syndroms bei Jugendlichen leisten. Wenn wir ganz allgemein sagen dürfen, daß weder Selbstmordforschung, noch Selbstmordverhütung ohne Berücksichtigung des anthropologischen, soziologischen und theologischen Hintergrundes möglich sind, so gilt dies ganz besonders auch beim jungen Menschen. Hier möchte man im Rahmen der schon sprichwörtlich gewordenen interdisziplinären Teamarbeit bei der Selbstmordverhütung den Priester unter gar keinen Umständen missen. Freilich muß er mit dem Problemkreis vertraut sein und die richtige Haltung zum Selbstmordgefährdeten einnehmen; ohne Verständnis für den in Not Befindlichen gibt es keinen Weg der Hilfeleistung.

Grundlage: personale Seelsorge

Grundlage einer wirksamen Hilfe ist außer Zweifel personale Seelsorge. Nur wer bereit ist, auf den Einzelfall in Liebe einzugehen, nur wer sich über alle Bedenken

und Vorurteile hinwegsetzt, wer im jungen Menschen den gleichberechtigten Partner sieht und ihn auch dementsprechend behandelt, wird Chancen haben, an ihn so heranzukommen, daß seine Existenz wirksam wird. Mit Recht hat Paul Valery gesagt, daß für den Selbstmörder jeder andere nur Abwesenheit bedeutet; um vom Gefährdeten als wirklich anwesend zur Kenntnis genommen zu werden, bedarf es eines sehr persönlichen und bedingungslosen Einsatzes. Sicher mag eine Triebfeder seelsorglichen Handelns gerade bei der Verhütung eines Selbstmordes auch der Gedanke an die Verhütung einer Sünde sein. Um in den Augen des selbstmordgefährdeten Jugendlichen aber anerkannt zu werden, reicht diese Motivierung zweifellos nicht aus. Nur wenn er das echte mitmenschliche Interesse, die Anteilnahme spürt, wird Eindruck und positive Beispielgebung möglich sein.

Mitmenschliche Anteilnahme

Wir wissen um den schlechten Einfluß gerade der nächsten Umgebung auf die Entstehung der Selbstmordtendenz; es kommen gerade junge Menschen, die zum Selbstmord neigen, oft aus Familien, wo die Eltern oft mit Selbstmord drohen, mitunter sogar Selbstmordhandlungen durchführen. Man darf sich nicht wundern, wenn aus einem solchen „suicidalen Klima" eine erhöhte Selbstmordgefahr resultiert. Umso wichtiger ist die richtige Einstellung des Priesters zum Selbstmordproblem. Hier geht es nicht um Verherrlichung oder Verdammung, sondern um eine richtige sachliche, besser gesagt menschliche Einstellung. Verständnis haben für den Anderen, anwesend sein, ihn nicht allein lassen, ihm die Möglichkeit zum Gespräch geben, möglichst versuchen, ihm ein Beispiel zu geben durch das eigene Verhalten, das nicht wieder Anlaß für Enttäuschung wird. Die Vorstellung, daß die Verurteilung des Selbstmordes durch die Kirche sich als wirksames Selbstmordverhütungsmittel bewähren könnte, hat sich als falsch erwiesen. Außer Zweifel bleibt die wirksamste Waffe, die das Christentum im Kampf gegen den Selbstmord einsetzen kann, die praktizierte Nächstenliebe.

Einfluß auf die nächste Umgebung ...

... durch Verständnis und Beispiel

Ein letztes Wort über das Verhältnis des Selbstmordgefährdeten zu Gott. Wir sehen immer wieder, daß im Rahmen der unglücklichen Entwicklung, die zur Etablierung des präsuicidalen Syndroms und schließlich zum Selbstmord führt, die Beziehung zu Gott negativen Veränderungen unterliegt. Oft geht jede positive Gefühlsbeziehung zu ihm verloren, oft wird er in einer verhängnisvollen Außenprojektion in dem Wunsch, einen Sündenbock zu finden, für das eigene Unglück verant-

Den Dialog mit Gott aktivieren ...

wortlich gemacht. So bleibt es eine tragische Tatsache, daß eine derartige Veränderung der gefühlsmäßigen Beziehung zu Gott sich im entscheidenden Moment als nicht stark genug erweist, den Selbstmord zu verhindern. Demgemäß ist es eine entscheidende Aufgabe des Seelsorgers bei der Bekämpfung der präsuicidalen Befindlichkeit, einen Versuch zu machen, den Dialog des Betreffenden mit Gott wieder zu aktivieren und neue positivere Gefühlsreaktionen zu initiieren. Dies kann nur gelingen, wenn sich der Priester gerade in dieser Situation der Tatsache bewußt ist, daß er hier als Vertreter, ja als „Sprachrohr" Gottes handelt. Mit theoretischen Erklärungen, Aufforderungen und Mahnungen, Appellen an den Willen usw. wird hier nicht das Geringste zu erreichen sein. Was verändernd wirkt, ist das Beispiel des Priesters, sein gesunder Glaube. Eine Erkenntnis, die eine oft kaum tragbare Verantwortung auf die Schultern des Priesters legt, die ihn zu besonderer Selbsterkenntnis und ständiger Selbstreflexion der eigenen Person, zu einem Ringen um die eigene seelische Gesundheit als Voraussetzung der eigenen Wirksamkeit verpflichtet im vollen Wissen um die Tatsache, daß er zu all dem aus eigenem — wie jeder Mensch — zu schwach ist und auch hier auf die Gnade Gottes angewiesen bleibt. Eine solche Einstellung mag auch einen Beitrag dazu leisten, die Entfremdung zwischen Jugendlichen und Kirche, die bedauerlicherweise ein Kennzeichen unserer Zeit ist, Schritt für Schritt aufzuheben.

... durch seinen Glauben

Anton Baumann

Der Beitrag der Seelsorge zur Selbstmordverhütung

Ziel dieser Überlegungen ist es, die Chancen und die Grenzen des spezifisch seelsorgerlichen Beitrages zur Verhütung eines Suizides darzustellen. Der Autor faßt seine langjährigen Erfahrungen zusammen und zeigt, welche Bedeutung die richtige Beratung gerade durch den Seelsorger, seine persönliche Begegnung mit dem suizidgefährdeten Menschen haben kann. Obwohl viele dieser Überlegungen für alle hilfreich sein können, die mit selbstmordgefährdeten Menschen zu tun haben, werden hier vor allem die Seelsorger, die „Pfarrer" angesprochen, denen der Autor eine besondere Rolle kraft ihres Amtes zuweist, denen er Anregungen geben will und die er vor einem untertreibenden Pessimismus wie vor einem übertriebenen Optimismus bewahren möchte.

red

Im folgenden sollen einige Überlegungen zum spezifischen Beitrag des Seelsorgers, insbesondere zu seinem Dienst der Beratung an suizidgefährdeten Menschen dargeboten werden. Wir wollen die Chancen und Grenzen des Seelsorgers möglichst konkret aufzeigen, ohne aber eine Kette von fertigen Rezepten aneinanderzureihen.

I. Chancen

Dem seelsorglichen Beitrag eröffnen sich zunächst eine Reihe spezifischer Chancen sowohl von seiten des Seelsorgers selbst wie auch auf seiten des Suizidgefährdeten.

1. Chancen von seiten des Seelsorgers

Durch seine Rolle als Vorsteher einer Glaubensgemeinde oder als geistlicher Betreuer einer Zielgruppe hat der Pfarrer Kontakt mit einer relativ großen Zahl von Menschen, die sich mit ihren Problemen und Konflikten, in ihren Gewissensängsten und Ausweglosigkeiten an ihn wenden. Dabei begegnen dem Seelsorger vielfach in den Ratsuchenden präsuizidale Anzeichen oder direkte suizidale Äußerungen, bevor ein Psychotherapeut davon Kenntnis erlangen kann. Diese Chance, frühzeitig mit dem Suizidgefährdeten in Kontakt zu kommen, bietet sich selbstverständlich nur dann, wenn der Seelsorger kontaktfähig ist und wenn er den Kontakt mit seiner Gemeinde wirklich sucht. In der Ausübung seines Berufes steht dem Seelsorger ja eine bunte Palette von Möglichkeiten zur Verfügung, diese Kontaktfähigkeit und Kontaktbereitschaft unter Beweis zu stellen. Ich denke z. B. an die Jugendseelsorge, an die Alten- und Krankenseelsorge, an Hausbesuche. In all diesen Sparten der Seelsorge kann der Seelsorger im persönlichen Gesprächskontakt auf Konflikte stoßen, die in den Sog einer suizidalen Tendenz zu geraten drohen. Zudem dürften die Gemeindeglieder in der Regel erwarten, daß sie sich nicht nur zu fixierten Bürostunden an ihren Seelsorger wenden können, sondern daß er jederzeit — auch zu Nachtstunden — zu Aussprachen disponibel ist.

Großes Spektrum von Kontaktmöglichkeiten:

Schulkatechese

Nicht zu unterschätzen sind auch die Kontakte, die der Seelsorger durch die Schulkatechese anknüpft. Es kommt doch nicht selten vor, daß ehemalige Schüler des schulischen Religionsunterrichtes oder der Konfirmandenunterweisung sich nach Jahren in ihren Lebenskonflikten an ihren damaligen Seelsorger erinnern und sich in ihrer Bedrängnis an ihn wenden. Vielleicht ist er für sie im Zustand ihrer affektiven Einengung noch die einzige Bezugsperson, der sie Vertrauen schenken können.

Predigt

Mancher Suizidgefährdete kann durch die Verkündigung des Gotteswortes in der Predigt dazu disponiert werden, in seinen Konflikten, vor allem in seinen Gewissenskonflikten, sich an den Seelsorger zu wenden. Wenn

ein konfliktbeladener Zuhörer aus dem Predigtwort herausspürt: „Dieser Mensch steht fest auf dem, was er verkündet und gerade weil er in seiner Sache mit Gott feststeht, hat er auch Verständnis für die Sache des Menschen", so kann dieses Gespür in ihm den Wunsch und die Erwartung wecken, im Gespräch mit diesem Seelsorger den Weg aus seiner Ausweglosigkeit zu finden.

Beichte

Auch die Beichte kann dem Seelsorger eine sehr konkrete Möglichkeit bieten, mit suizidgefährdeten Menschen in Kontakt und damit ins Gespräch zu kommen. In der Regel empfinden gläubige Menschen Selbstmordgedanken oder gar Selbstmordabsichten oder -versuche als Belastung des Gewissens, als Sünde. Dieses Empfinden liegt ihnen nahe aus ihrer Glaubensüberzeugung, daß Gott allein der Herr über Leben und Tod ist [1].

Wenn ein Seelsorger beim Bekenntnis ein solches Signal empfängt, wird er selbstverständlich es nicht dabei bewenden lassen, den Beichtenden mit einem allgemeinen Zuspruch oder gar mit einer Ermahnung zu entlassen. Er wird versuchen, den Betreffenden zu einer Aussprache außerhalb der Beichte zu bewegen und zwar nicht auf irgendwann später einmal, sondern wenn immer möglich auf einen bestimmten Zeitpunkt.

Diese Überlegungen zusammenfassend können wir wohl sagen:

Zusammenfassung

1. Der Seelsorger hat aufgrund seiner Stellung als geistlicher Vorsteher einer Gemeinde quantitativ, zahlenmäßig gesehen ein weit größeres Spektrum von Möglichkeiten, suizidgefährdeten Menschen zu begegnen und mit ihnen ins Gespräch zu kommen, als jede andere Berufsgruppe, die sich mit der psychotherapeutischen Hilfeleistung befaßt.

2. Diese quantitative Fülle der Begegnungs-Möglichkeiten mit konfliktbedrängten Menschen setzt den Seelsorger in die Lage, die Anzeichen einer suizidalen Entwicklung schon frühzeitig festzustellen und damit rechtzeitig Hilfsmaßnahmen einzuleiten.

Der Priester als Symbol

Eine weitere Chance bietet sich dem Seelsorger in einer qualitativen Dimension seiner Hilfe. David Switzer sieht diese Chance in der „Symbolkraft des Pfarrers" [2].

Bei der Begegnung mit einem ratsuchenden suizidalen

[1] Im Gewissensspiegel des Schweizer katholischen Kirchengesangbuches ist an der entsprechenden Stelle kein eindeutiger Hinweis auf diese Gewissenssituation zu finden. Hingegen wird im „Gotteslob", dem neuen katholischen Gebet- und Gesangbuch Deutschlands und Österreichs, im Gewissensspiegel zur Beicht und Buße die sehr konkrete Gewissensfrage gestellt: „Habe ich mich der Resignation, der Verzweiflung, vielleicht sogar dem Gedanken überlassen, mit meinem Leben Schluß zu machen?"

[2] *D. Switzer*, Krisenberatung in der Seelsorge.

Menschen kommt ohne Zweifel der persönlichen Ausstrahlungskraft des Seelsorgers eine überaus wirksame, entscheidende Bedeutung zu. Aber darüber hinaus wird seine Beziehung zum Hilfesuchenden wesentlich verstärkt durch die Symbolmächtigkeit, die ihm aus seiner Stellung als Pfarrer zukommt. Ähnliche Vorgänge spielen ja auch bei der Beratung durch den Psychologen oder Psychiater eine Rolle. Der Psychotherapeut ist nicht nur er selber, sondern auch der, für den der Patient ihn auf der bewußten und unbewußten Ebene hält. „Er ist nicht nur Person, sondern mehr noch, ein Symbol" (Switzer). Darüber hinaus gilt der Seelsorger für den bewußt oder unbewußt glaubenden Menschen als religiöses Symbol.

Sinn und Wirkkraft eines religiösen Symbols

Das Symbol hat eine überragende Bedeutung für die menschliche Existenz und für die Beziehung des Menschen zu Gott. Paul Tillich geht von der Grundthese aus, daß das, „was den Menschen unbedingt angeht", symbolisch ausgedrückt werden muß, weil allein die Symbolsprache das Unbedingte auszudrücken vermag. Religiöse Symbole benutzen das Material der erfahrbaren, endlichen Wirklichkeit, um unsere Beziehung zur unfaßbaren, unendlichen Wirklichkeit auszudrücken. Darum sind alle religiösen Symbole in dreifacher Weise wirksam: 1. Sie weisen über sich selbst hinaus auf etwas, das unendlich viel mehr ist als sie. 2. Sie haben teil an der Macht und dem Sinn dessen, auf das sie hinweisen. 3. Sie erschließen Dimensionen unseres inneren Seins, die sich auf die Dimensionen des göttlichen Seins hin öffnen.

So erscheint der ordinierte Pfarrer oder der geweihte Priester in den Augen des konfliktbedrängten Ratsuchenden als Repräsentant der Wirklichkeit Gottes für die Glaubensgemeinschaft, in der der Hilfesuchende auf irgend eine Weise verwurzelt ist. Das verstehende und ratende Wort des Seelsorgers bekommt für ihn besonderes Gewicht, weil er ja im Seelsorger ein Symbol erkennt, das irgendwie teilhat an der Macht dessen, auf den er hinweist. Schließlich hat die Begegnung mit dem Seelsorger die Chance, im gläubigen Menschen, der in seine präsuizidale Einengung gepreßt ist, befreiende Dimensionen zu erschließen. Dimensionen, die sich auf Gott hin öffnen.

Keine Kraft zum „Auftrumpfen"

Die Symbolkraft des Pfarrers kann ohne Zweifel eine große Chance sein für seine helfende Begegnung mit dem präsuizidalen Menschen. Aber er wird es selbstverständlich niemals wagen dürfen, mit seiner Symbolkraft vor

dem Hilfesuchenden auf irgend eine Weise aufzutrumpfen. Zudem ist zu bedenken, daß diese Symbolkraft, die dem Seelsorger aufgrund seiner Stellung zukommt, für ihn eine Verantwortung bedeutet. Er darf diese Chance nicht durch ein ungeschicktes Verhalten bei der Begegnung mit dem Hilfsbedürftigen verbauen. Die Symbolkraft seines Amtes kann die Ausstrahlungskraft der Person niemals ersetzen. Wenn aber die Symbolkraft des Amtes und die Strahlungskraft der Person im Seelsorger zusammenwirken, hat er bei der beratenden Begegnung mit dem konfliktbedrängten Menschen eine spezifische Chance, einen effizienten Beitrag zur Selbstmordverhütung zu leisten.

2. Chancen auf seiten des Suizidgefährdeten

Viele Menschen, die irgendwie in den Bannkreis des präsuizidalen Syndroms geraten, haben zunächst gar kein Bedürfnis nach der Beratung und Hilfe eines Psychotherapeuten (Psychiaters oder Psychologen); sie empfinden unter Umständen den Rat, einen Psychotherapeuten aufzusuchen, als Schikane, die sie noch tiefer in die Isolierung treibt oder die eine aufgestaute, gehemmte Aggressivität noch vermehrt. Wenn sie ihre inneren Konflikte aussprechen wollen, so suchen sie in erster Linie einen Menschen, zu dem sie Vertrauen haben können, ein Vertrauen, das kaum im rationalen Bereich verwurzelt ist („Nur ein Fachmann kann mir helfen"), sondern hauptsächlich im emotionalen Bereich. Wenn es sich dabei um Menschen handelt, die irgendwie mit ihrer Glaubensgemeinschaft verbunden sind oder früher einmal damit verbunden waren, so liegt es nahe, daß sie ihre Chance darin sehen, im Seelsorger die Person ihres Vertrauens zu suchen und zu finden. Ohne Zweifel wird dabei auch die Symbolkraft des Seelsorgers eine wesentliche Rolle mitspielen.

Einengung

Menschen, die sich durch ihre Konflikte situativ oder unter Umständen affektiv in die Enge getrieben fühlen, können vom Seelsorger, den sie aufsuchen oder der sie aufsucht, erwarten, daß er ihnen Zeit schenkt, daß er sie anhört (nicht nur ihnen zuhört), daß er ihnen Verständnis und Hilfsbereitschaft entgegenbringt. Kurz gesagt: sie können die Chance erhoffen oder zum mindesten unbewußt erahnen, daß die Begegnung mit dem Seelsorger ihnen Hilfe zu bieten vermag, sich aus ihrer Einengung herauszutasten.

Konflikte und Aggressionen

Vielleicht sind es Menschen, die durch lange Zeiten hin in ihrer Konfliktsituation die Schikanen ihrer Umgebung oder die Schicksalsschläge in sich hineingewürgt haben. In der Begegnung mit ihrem Pfarrer sehen sie die

Gelegenheit, ihren aggressiven Groll gegen Gott, die Kirche und die Menschheit in Worten und Wuttränen aus sich herauszupressen. Wenn der Pfarrer es versteht, ein solches Gewitter über sich ergehen zu lassen, kann er damit dem Konfliktgeladenen unter Umständen eine wertvolle Chance bieten, aufgestaute Aggressionen wenigstens ein Stück weit abzureagieren, Aggressionen, die vielleicht die Tendenz gehabt hätten, sich in der Verbitterung auf die eigene Person zu entladen.

Gewissensängste

Besonders werden Menschen, die durch Gewissensängste in eine verhängnisvolle Einengung getrieben werden, es naheliegend finden, die Begegnung mit dem Seelsorger zu suchen. Sie erfassen bewußt oder unbewußt die Chance, mit Hilfe der Symbolkraft, die dem Seelsorger zukommt, aus der Enge ihrer Gewissensnöte, ihrer Selbstvorwürfe, ihrer Verantwortungsängste und ihrer Zweifel erlöst zu werden.

Es gibt Suizidgefährdete, welche sich zwar dazu gedrängt fühlen, Signale ihrer Gefährdung zu äußern und in ihrer Not nach irgendwelcher mitmenschlichen Hilfe auszulangen, welche aber dabei anonym — oder wenigstens vorläufig anonym — bleiben wollen. Solchen Menschen eröffnet heute die überaus wertvolle Institution der Telefonseelsorge eine entsprechende Chance; nach wie vor bietet aber auch die Beichte einem solchen Menschen eine ähnliche Möglichkeit an. Die Beichte gestattet ihm ebenfalls, anonym zu bleiben und doch nicht in einer anonymen „Masse" von schuldbeladenen Menschen unterzugehen. Sie offeriert Anonymität und zugleich die Möglichkeit sich auszusprechen. Zudem weiß der Beichtende sich in seiner Anonymität abgesichert durch das Beichtgeheimnis, an das der Beichtvater gebunden ist.

Ohne dieses Beichtgeheimnis zu verletzten, möchte ich von einem persönlichen Erlebnis berichten, das viele Jahre zurückliegt. Eine mir völlig unbekannte Person, die von irgendwo her angereist gekommen war, ließ mich in den Beichtstuhl bitten. Dort sprach diese Person von ihrem verpfuschten Leben und schloß das Bekenntnis mit der Bemerkung ab, sie sei fest entschlossen, nach dieser Lebensbeicht sich eine Kugel in den Kopf zu jagen. Um diese feste Absicht zu bezeugen, zog diese Person eine Pistole aus der Tasche, um sie mir vorzuweisen. Meine Bitte, im Pfarrhaus die Lage gemeinsam zu besprechen, wurde rundweg abgewiesen. Diese Person beharrte auf einer absoluten Anonymität. Aber der Umstand, daß sie in der Anonymität des Beichtstuhles sich aussprechen konnte, hat sie spürbar aus ihrer affektiven Enge herausgeführt. Wie weit und auf welche Zeit? — Ich weiß es nicht. Hier erfuhr ich schmerzlich die Grenzen der Seelsorge am suizidalen Menschen.

II. Grenzen

Auch die Grenzen des seelsorgerlichen Beitrages bei der Selbstmordverhütung zeichnen sich sowohl auf seiten des Seelsorgers wie auch auf seiten des Suizidgefährdeten ab.

1. Grenzen auf seiten des Seelsorgers

Der beratende Seelsorger sollte die Einsicht haben und den Mut aufbringen können einzugestehen, daß er unter bestimmten Umständen und an bestimmten Punkten an der Grenze seiner Möglichkeiten angelangt ist und daß es notwendig sein wird, den Ratsuchenden dazu zu bewegen, eine psychotherapeutische Beratung und Therapie in Anspruch zu nehmen. Ich denke an Ratsuchende, bei denen z. B. Anzeichen einer endogenen Depression, einer Schizophrenie oder einer schweren Neurose feststellbar sind. In seiner Berufsausbildung sollte der Seelsorger das notwendige Rüstzeug erworben haben, das ihm gestattet, im konkreten Fall solche Grenzen wahrzunehmen. Es kann nicht seine Verantwortung sein: Beratung um jeden Preis, sondern seine Verantwortung besteht darin, alle Mittel und Möglichkeiten nutzbar zu machen, um dem Ratsuchenden zu helfen. Selbstverständlich braucht der Seelsorger in dieser Situation die richtige Feinfühligkeit. Der suizidale Hilfsbedürftige darf nicht das Gefühl bekommen, der Seelsorger wolle ihn aus einer angstbesetzten Abwehr in die Enge seiner Isolation zurückweisen. Das Eingeständnis des Seelsorgers, daß er an der Grenze seiner Möglichkeiten angelangt ist, sollte den Ratsuchenden zur Überzeugung führen können, daß der Seelsorger lediglich aus ernstgemeintem Helferwillen handelt. Auf diese Weise wird das Vertrauen, das der Ratsuchende dem Seelsorger entgegenbrachte, nicht Schaden leiden, sondern eher verstärkt. Der Seelsorger wird zudem zu verstehen geben, daß er innerhalb der Grenzen seiner Möglichkeiten dem Hilfsbedürftigen in Zusammenarbeit mit dem Psychotherapeuten weiterhin zur Verfügung steht.

Der Kranke gehört zum Arzt!

2. Grenzen auf seiten des Suizidgefährdeten

Die spezifisch seelsorgerliche Beratung stößt immer wieder auf Grenzen, die von seiten der präsuizidalen Ratsuchenden gesetzt werden, Grenzen, die von der psychischen Dynamik des präsuizidalen Syndroms besetzt sind.

Einengung der Wertwelt ...

So führt die Einengung der Wertwelt zu einer Reduktion der persönlichen Möglichkeiten der Lebensentfaltung. Insbesonders wird der Persönlichkeit die Chance genommen, bei der Unmöglichkeit der Wertverwirklichung auf einem bestimmten Lebensgebiet auf andere Möglichkeiten auszuweichen, weil die Werte, die in diesen andern Lebensgebieten liegen, infolge der Wertver-

engung gar nicht mehr erfaßt werden können. Dabei ist zu bedenken, daß die seelische Reaktion auf Werte vor allem auf der emotionalen Ebene geschieht. Nun werden aber im präsuizidalen Syndrom die Emotionen ganz besonders betroffen: eingeengt und in dieser Einengung übersteigert oder verzerrt. Verluste von Werten, z. B. Verlust der Beziehung zu einem geliebten Menschen oder die Durchkreuzung von Zukunftsplänen, in denen man die Erfüllung des Lebens erblickt hat, können übermäßige, weil eingeengte Emotionen auslösen, unlustbesetzte Emotionen, welche zur Selbstzerstörung tendieren. Die Werte, auf die der Seelsorger bei seiner Beratung hinweisen kann, vermögen in dieser Situation kaum noch Alternativen darzustellen, an denen der Suizidale sich emotional festzuklammern vermag. Seine Unlustgefühle, seine Emotionen sind ja völlig eingeengt auf den Verlust bestimmter Werte.

...und der Emotionen

Zwei Beispiele: Versagte Mutterschaft

Denken wir z. B. an eine Frau, die ihre ganze Lebenserfüllung in der Mutterschaft gesehen hat, der aber Kinder durch irgend welche Umstände versagt blieben. Wenn sich in ihrem Konflikt eine suizidale Tendenz eingestellt hat, wird es dem beratenden Seelsorger kaum gelingen, diese Frau davon zu überzeugen, daß es für sie auch andere Möglichkeiten geben könnte, ihre fürsorgende Mütterlichkeit einzusetzen und entfalten zu lassen.

Unerfüllbarer Wunsch zum Klostereintritt

Ein anderes Beispiel: Eine 25jährige Frau von überdurchschnittlicher Intelligenz und mit vielseitigen praktischen Fähigkeiten. Schon als Mädchen hegt sie den Wunsch, später einmal in ein Kloster einzutreten. Eine neurotische Entwicklung läßt sie bei der Berufsausbildung immer wieder versagen. Mehrmals unternimmt sie deswegen appellative Selbstmordversuche. Schließlich glaubt sie, daß der Traum ihrer Jugend vor der Erfüllung steht. Sie darf probeweise auf eine gewisse Zeit am Leben einer Klostergemeinschaft teilnehmen. Sie ist in dieser Zeit voll überströmenden Glückes. Bei ihrer tiefreligiösen Veranlagung ist sie überzeugt, daß sie durch den Klostereintritt und allein durch den Klostereintritt Gott dienen könne und daß Gott sie zu diesem Dienst auserwählt hat. Vor Ablauf der Probezeit müssen ihr aber die Klosteroberen aus objektiven, rational verständlichen Gründen erklären, daß ihr der Eintritt ins Kloster nicht gewährt werden kann. Eine psychische Krise bedingt darauf die Einweisung in die Klinik. Hier schenkt sie mir als Seelsorger ihr ganzes Vertrauen. In Gesprächen suche ich ihr zu zeigen, daß es auch außerhalb des Klosters Möglichkeiten geben kann, Gott mit ihren Fähigkeiten zu dienen. Ich vermittle ihr zweimal Arbeitsstellen, die es ihr gestatten, ihre Fähigkeiten einzusetzen und an denen sie eine ausgesprochene religiöse Atmosphäre vorfindet. Sie zeigt sich jedesmal voll Freude, aber die Wertvorstellung vom Klosterleben ist so über-

mächtig, daß diese Freude beidemal nach kurzer Zeit wieder einer Traurigkeit weicht. Kurz nach ihrem zweiten Versuch findet man sie nach einer kalten Dezembernacht vergiftet und erfroren auf einer einsamen Bank im Walde. Ihr Abschiedsbrief, der neben ihr liegt, ist an mich gerichtet. Sie schreibt darin: „Was hat mein Leben eigentlich für einen Sinn? Mein Wunsch ist es, endlich zu sterben. Ich finde mich einfach nicht zurecht in dieser Welt. Vielleicht verstehen Sie mich ein bißchen und beten trotzdem für mich. Bitte beten Sie für mich und verstoßen sie mich nicht". Gegenüber der übermächtigen affektiven Einengung dieses jungen Menschen erwies sich alles seelsorgerliche Bemühen — wie auch alles psychotherapeutische Bemühen — als ohnmächtig.

Religiös idealisierte Selbstzerstörung

Eine weitere Grenze, die der Präsuizidale dem Bemühen des Seelsorgers unter Umständen entgegensetzen kann, ist folgende: Der geistig differenzierte Suizidale neigt in seiner präsuizidalen Entwicklung dazu, religiöse oder philosophische Ideen zu übernehmen und aufzubauen, die mit der bestehenden Neigung zur Selbstzerstörung übereinstimmen oder die zum mindesten dieser Neigung nicht entgegenstehen (E. Ringel). So schrieb das vorhin erwähnte Mädchen wenige Monate vor ihrem Tod in einem Brief an ihre Freundin: „Ein Leben, das ich Gott nicht ganz im Kloster aufopfern kann, scheint mir sinnlos. So bin ich entschlossen, mein Leben Gott hinzuopfern durch meinen Tod". — Eine depressive Frau, Mutter von vier Kindern, äußert sich: „Ich bin durch mein Versagen gegenüber meinem guten Gatten und meinen Kindern vor Gott so schuldig geworden, daß ich meine Schuld nur durch den Tod sühnen kann". Wochen darnach nahm sie sich zu Hause das Leben, während der Gatte mit den Kindern beim sonntäglichen Gottesdienst weilte. — Solche Ideen können sich so sehr fixieren, daß dagegen alle Argumente des Seelsorgers nicht mehr aufzukommen vermögen.

Diese Überlegungen sollen mit dem Appell abgeschlossen werden, daß die Begegnung der Seelsorger mit dem suizidalen Mitmenschen stets von einer „Hoffnung wider alle Hoffnung" beseelt sein möge. Zugleich sei die Hoffnung zum Ausdruck gebracht, daß die Ausführungen auch allen anderen, die sich um suizidale Menschen kümmern, eine Hilfe sind, den seelsorgerlichen Beitrag zur Selbstmordverhütung in sachlich kritischer Sicht einzuschätzen.

Josef Lange

Ehe- und Familienpastoral heute

Zielsetzung und Aufgabenfelder in einer gewandelten Situation

Ein mit der pastoralsoziologischen und -theologischen Literatur zu Ehe und Familie wie auch mit den Überlegungen der Synoden und mit der Praxis vieler Seelsorger bestens vertrauter praktischer Theologe versucht hier einen Überblick über die Aufgaben heutiger Ehe- und Familienpastoral. Der Beitrag faßt wichtige anthropologische, theologische und pädagogische Erkenntnisse zusammen und setzt sie um in ein Konzept der kirchlichen Sorge um Ehe und Familie. Mit dem Überblick über die wichtigsten Aufgabenfelder bietet er die Möglichkeit, die eigene Einstellung und Praxis gegenüber und mit den Eheleuten und Familien kritisch zu überprüfen, Leerfelder zu entdecken, sich für die Verkündigung und Erwachsenenbildung wie für Gesprächskreise und Familiengruppen Anregungen zu holen, das Verständnis von christlicher Ehe und Familie zu vertiefen und Möglichkeiten wirksamer Dienste zu finden. red

Pastoralplanung verlangt ernsthaftes Studium der Gesellschaft. Der Auftrag der Kirche muß in die aktuelle Situation übersetzt werden. Wenn sich nun das Verständnis von Ehe und menschlicher Sexualität gewandelt hat, wenn sich häufig eine Entfremdung zwischen den in Ehe lebenden Katholiken und der Kirche ergibt, wenn schließlich die soziokulturelle Mitbedingtheit der kirchlichen Ehelehre und der von ihr abgeleiteten Normen deutlicher ins Bewußtsein rückt, müssen auch die überlieferten Maßstäbe der Ehe- und Familienpastoral [1] neu durchdacht werden. Die realistische Aufnahme von Impulsen aus der sozialwissenschaftlichen Analyse und der theologischen Reflexion erfordert einen Konzeptionswandel in der kirchlichen Sorge um Ehe und Familie.

1. Grundlegung und Zielsetzung sachbezogener Sorge um Ehe und Familie

Ehe und Familie stehen in einem grundlegenden Wandlungsprozeß, dessen Ausgang kaum abzusehen ist. Der Strukturwandel der Gesellschaft bewirkt, daß sich das Institutionelle an Ehe und Familie unter stärkerer Betonung der personalen Entfaltung relativiert. Neue Charakteristika sind Autonomie, Intimität, Primat personaler Faktoren, Partnerschaft von Mann und Frau sowie Suche nach humanem ehelichen und familiären Leben. Das alles bedeutet Chance und Gefährdung, die nur durch Personalisierung und Humanisierung der Institutionen Ehe und Familie überwunden werden kann.

1.1. Sozialwissenschaftlicher Aspekt — Chancen und Gefährdungen

Die Probleme und Leiden der Ehegatten und Eltern in

[1] Der mißverständliche Fachterminus „Pastoral", der nach dem Hirt-Herde-Modell die Christen als Betreuungsobjekte der Amtsträger erscheinen läßt und das Handeln der Kirche auf eben diese Amtsträger einzuschränken scheint, wird synonym verwendet für die kirchliche Sorge um Heil und Wohl des Menschen.

dem „auf Konflikte angelegten Handlungssystem der Familie" (D. Claessens) häufen sich[2]: Kommunikations- und Partnerschaftsprobleme, deren Indikatoren steigende Scheidungszahlen sind; das ungleiche Machtgefälle von männlicher Dominanz einerseits und elterlicher Vorherrschaft andererseits, die beide physisch und psychisch mißbraucht werden; inhumane Erziehungsmethoden bis zur Kindesmißhandlung; Unbeholfenheit und Unwissenheit in der erotischen und sexuellen Erziehung; ausschließliche Fixierung auf den Partner und überzogene Intimisierung der innerfamilialen Beziehungen. „Die bürgerliche Kleinfamilie leidet an einer zu großen Isolierung nach außen, zur Gesellschaft hin ... Nach innen hin ist ihr Raum zu eng. Immer noch ist sie zu sehr Austragungsort narzißtischer Bedürfnisse"[3]. Familiale Erziehung in der gegenwärtigen Kleinfamilie ist nicht nur defizitär im Hinblick auf Bildungschancen allgemein, auf das Erlernen von sozialem und demokratischem Verhalten und der Geschlechtsrollensozialisation, sondern erscheint „geradezu als Garant für den Fortbestand der Ungleichheit unter den Menschen"[4].

Besondere familiale Problemlagen:

Neben diesen Problemfeldern, die sehr viele oder alle Familien betreffen, gibt es besondere familiale Problemlagen mit gehäuften Schwierigkeiten[5]:

- Gründungsphase

Familien, die in ihrer Gründungsphase stehen, werden durch mehrere Probleme gleichzeitig belastet: Geburt und Erziehung der ersten Kinder, Haushaltsaufbau (Wohnung, Möbel) bei oft unzureichendem Einkommen und oft noch nicht abgeschlossener Berufsausbildung.

- Unvollständige Familien

„Unvollständige" Familien lediger Mütter, Geschiedener und Verwitweter unterliegen häufig besonderer materieller Belastung und der Diskriminierung durch Vorurteile. (Allein in der BRD leben etwa 850 000 Kinder unter 15 Jahren z. B. in diesen Familien.)

- Behinderte Kinder

Zahlreiche Familien mit behinderten Kindern (50. 000 in der BRD) sehen sich mit spezifischen materiellen Schwierigkeiten belastet und von gesellschaftlichen Umweltangeboten relativ isoliert.

[2] Ausführlichere Analysen der Gegenwartsprobleme in Kleinfamilien finden sich z. B. bei *D. Claessens — F. W. Menne*, Zur Dynamik der bürgerlichen Familie und ihrer möglichen Alternativen, in: *G. Lüschen — R. Lupri* (Hrsg.), Soziologie der Familie, Opladen 1970, 169 bis 198; Probleme der Familie und der Familienpolitik, Stuttgart 1973; *F. W. Menne*, Die gesellschaftliche Krise der Familie, in: Frankfurter Hefte 29 (1974) 101—108.

[3] *H. E. Richter*, Die Gruppe, Reinbeck 1972, 55; vgl. auch *ders.*, Patient Familie, Reinbeck 1970.

[4] *F. Neidhardt*, Die Familie in Deutschland, Opladen 1966, 55; vgl. dazu *G. Wurzbacher — G. Cyprian*, Sozialisationsmängel der Kleinfamilie, in: Probleme der Familie und der Familienpolitik, Stuttgart 1973, 13—64.

[5] Vgl. zum folgenden Familie und Sozialisation. Zweiter Familienbericht der Bundesregierung Deutschlands, Bonn 1975, 58—72.

● Gastarbeiter

Informations-, Sprach- und Wohnungsprobleme charakterisieren die Situation der „Gastarbeiterfamilien". Gerade Familien ausländischer Arbeitnehmer unterer Berufsebenen haben durch die Isolation außergewöhnliche Schwierigkeiten im Erziehungs- und Bildungsbereich.

Wenn es den „Patienten Familie" gibt, und wenn die Kirche sich als Zeichen des Heils auf das beziehen muß, woran Menschen leiden, dann muß kirchliche Heilssorge alle Bestrebungen unterstützen, dem „Leiden in Ehe und Familie" abzuhelfen [6] — durch Bewußtseinsbildung und gesellschaftskritische Verkündigung, durch vielfältige Beratungsstellen, durch Mithilfe bei der Beseitigung sozialer und wirtschaftlicher Not und durch Befürwortung alternativer, die Entfaltung des Menschen fördernder Familienformen in Wort und Tat.

1.2 Theologischer Aspekt

Die Ehe bildet eine menschliche Grundsituation, die in der Interpretation des Glaubens Symbol der einenden Liebe Christi zur Kirche wird; Ehe kann sakramental, d. h. eine mögliche Erscheinungsform von Kirche sein, eine Wirklichkeit, in der sich Heil ereignet. Nicht schon durch einen vollzogenen kirchlichen Rechtsakt repräsentieren zwei Menschen Kirche. Den bloßen Vertrag als Sakrament zu betrachten, ist ebenso fraglich, wie apriori die eheliche Sexualität einen „sakramentalen Liebesaustausch" zu nennen [7]. Das Sakramentale an der Ehe tritt erst in Erscheinung und kommt zur Wirksamkeit in gelebtem Glauben, Hoffen und Lieben. Daß sich so Kirche in der Ehe immer wieder ereignet, kann nicht institutionell ein für allemal und unverlierbar garantiert werden,

Gemeinsames *Tun* des Glaubens

„Das *Tun* des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe im Konsens *in* der Sexualität, *im* Alltag macht die Ehe zu einem Ereignis von Heil" [8]. Eine solche realisierte Verbundenheit miteinander in allen Bereichen des täglichen Lebens bedeutet zugleich die Definition einer humanen Ehe unter modernen Verhältnissen *und* des christlichen Heils, das gemeinschaftsgründende, sorgende und vergebende Liebe heißt. Kirchliche Trauung ist demnach *Auftrag* und *Sendung* zum Sakrament des Ehelebens; das Ehesakrament umfaßt „Ehefeier" und „Eheleben" [9].

Die so verstandene Sakramentalität bildet keinen from-

[6] Vgl. *J. Lange*, Leiden in Ehe und Familie, in: Entschluß 31 (1976) 339—345.

[7] *D. O'Callaghan*, Die Sakramentalität der Ehe, in: Concilium 6 (1970) 348—352, hier 351.

[8] *J. Duss—von Werdt*, Theologie der Ehe, in: Mysterium salutis, Bd. IV/2, Einsiedeln 1973, 422—449, hier 443.

[9] Vgl. dazu *E. Christen*, Ehe als Sakrament, in: Theologische Berichte 1, Zürich 1972, 11—66; *J. Ratzinger*, Zur Theologie der Ehe, in: *G. Krems — R. Mumm*. Theologie der Ehe, Regensburg 1969, 81—115; *P. F. Palmer*, Was not tut; eine Theologie der Ehe, in: Internationale Katholische Zeitschrift 5 (1974) 405—420.

men Überbau, sondern beläßt die Ehe in ihrem weltlich-menschlichen Charakter. Treue Liebe im Geist Jesu repräsentiert die Wirklichkeit Gottes in der Welt zunächst für den Partner und die Familie. Zugleich ist solch vorbehaltlose Liebe zweier Menschen aus dem Glauben heraus auch ein Sakrament für die Gemeinde, in der sie stehen; sie stellt auch für die anderen Christen ein Abbild der Liebe Gottes dar, die jeden Menschen in seiner Einmaligkeit annimmt.

Treue Liebe im Geist Jesu

Pastoral als im Glauben begründete Heilssorge um Ehe und Familie kann darum gar nicht vordergründig auf „religiös-kirchliche Praxis" im herkömmlichen Sinn abzielen, sondern muß sich primär und konsequent dafür engagieren, daß die eheliche Partnerschaft als solche immer neu glaubend, hoffend und liebend gelebt wird. In Gesprächen und in Zusammenarbeit mit Eheleuten, die sich mit dem Evangelium konfrontieren, werden die pastoralen Amtsträger zu erspüren suchen, wie sich heute Glaube, Hoffnung und Liebe konkret in der ehelichen Alltagswelt auszuwirken hätten. Kirchliches Bemühen zielt eindeutig auf Befreiung von Ehe und Familie zu ihren ureigensten Werten: Ehe als ein entscheidender Vollzug menschlicher Existenz, in dem sich Erlösung inkarnieren und kirchliches Leben vollziehen kann. Dazu ist weniger eine bis ins Detail gehende kirchenrechtliche und moralische Eheordnung aufzustellen. Vielmehr sind Heranwachsende für das Leben in der Ehe zu befähigen, ist den Verheirateten in ihrem Mühen um konkrete Gestaltung ehelicher Partnerschaft diskret beizustehen und situationsbezogen immer wieder neu den Getauften die christliche Sicht der Ehe zu eröffnen. So verstandene Pastoral hat damit diakonisch-therapeutischen Charakter als Hilfe zu optimaler menschlicher und christlicher Existenz. Vor allem bedarf es vielfältiger Verstehens-, Reifungs- und Entscheidungshilfen sowie der Deutung der Erfahrungen der Partner in der Verkündigung. Einzelmaßnahmen sind auf längere Sicht nur sinnvoll im Rahmen einer Gesamtkonzeption „Befähigung zu einem Leben als Christ in Ehe und Familie."

1.3 Träger kirchlicher Heilssorge — alle Christen

Träger so konzipierter kirchlicher Sorge um Ehe und Familie sind alle Christen: die Ehegatten sich gegenseitig, gegenüber ihren Kindern und den Mitchristen in der Gemeinde, die Kinder gegenüber ihren Eltern, die Gemeinde und deren amtliche Vertreter — Laien oder Priester — in Verkündigung und Diakonie und schließlich die Vertreter des Lehramtes, die auf übergemeindlicher Ebene versuchen, den Geist Jesu und den An-

spruch seiner Liebe treu zu bewahren. In dieser Sicht entfällt die Diskussion um Priorität von Subjekt oder Objekt der Pastoral. Heilssorge um Ehe und Familie ist vielmehr als das vielschichtige Bemühen zu verstehen, daß Ehe und Familie ihrer Subjektrolle im Lebensvollzug der Kirche gerecht werden können.

2. Aufgabenfelder

Noch immer ist im kirchlichen Bereich eine unterschwellige Identifizierung von Ehe und Familie zu beobachten, mit der Neigung, den Wert einer Ehe an der Kinderzahl zu messen. Priorität und Eigenwert der Ehe gegenüber der Familie werden noch nicht allgemein erfaßt. Kirchliche Heilssorge um die Familie darf nicht das Aufgabenfeld „Ehe" übersehen, wobei sozialdiakonische Dienste in beiden Bereichen erwartet werden. Als Medien erscheinen neben der Ehevorbereitung vor allem institutionelle Beratung und Bildung, das pastorale Einzel- und Gruppengespräch sowie die liturgische und diakonische Praxis.

2.1 Dienst an den Ehepartnern

Ehe ist nicht als eine statische Institution, sondern als eine sich dynamisch entwickelnde Gemeinschaft mit charakteristischen biographischen Abschnitten zu verstehen. Pastorale Ehevorbereitung und ehebegleitende Pastoral hätten daher einerseits Eheklischees ebenso abzubauen wie unrealistische Eheerwartungen, andererseits Einsicht in die je verschiedenen Aufgaben und Schwierigkeiten der einzelnen Ehestufen zu eröffnen.

2.11 Förderung des Partnerschaftsverständnisses

Die auch in der Industriegesellschaft immer noch bestehende Dominanz des Mannes und die damit verbundene Hierarchiestruktur der Ehe müssen zugunsten einer partnerschaftlichen Gleichstellung der Frau endgültig abgebaut werden, soweit sie in der kirchlichen Eheverkündigung noch verankert sind. Einen wichtigen Maßstab für die Christlichkeit einer Ehe bildet die Gleichberechtigung der Geschlechter und die Aufhebung unnötig festlegender Geschlechter- und Familienrollen. Da viele Funktionen von Mann und Frau im familialen Bereich heute austauschbarer sind, ist eine kritische Überprüfung liturgischer Texte bei Ehe- und Familiensonntagen sowie von Handreichungen zur Verkündigung anläßlich der Trauung nicht zu umgehen. Ja, die Gesamtkirche wie die Ortsgemeinde sollten der christlich fundierten Gleichberechtigung der Geschlechter explizit Raum geben: die Kirche könnte modellhaft die Dominanz des Mannes im innerkirchlichen Raum beenden und die Partnerschaft der Geschlechter demonstrieren für die einzelne Ehe wie für die Gesellschaft.

2.12 Eheliche Freundschaft

Wenn Liebe heute als conditio sine qua non für den Entschluß zur Ehe und deren Bestand gilt, wird Auf-

klärung darüber nötig, was reife Liebe in anthropologischer Sicht bedeutet und wie sie in christlicher Deutung zur Analogie des Liebesbundes Gottes mit seinem Volk wird. Ehepastoral muß mithelfen, das Aufeinander-Eingehen zu lernen und doch den anderen in seiner Selbständigkeit und Eigenart anzunehmen. Treue besteht nicht primär im Vermeiden außerehelicher sexueller Beziehungen, sondern vor allem im ausreichenden Einsatz von Energie und Zeit für die Gestaltung gemeinsamer Lebensbereiche und die Vertiefung der personalen Einheit. Wertet man eheliche Treue als Ausdruck der ehelichen Freundschaft, bekommt Ehebruch Signalcharakter. Statt auf das sechste Gebot zu verweisen, sollte der pastorale Berater die fundamentale Frage mit klären helfen: Was hat an der ehelichen Freundschaft gefehlt, daß Ehebruch möglich wurde?

2.13 Bejahung von Leiblichkeit und Sexualität

Die Bemühungen des II. Vatikanums um eine ganzheitliche Sicht der Sexualität haben längst nicht die kirchliche Verkündigung durchdrungen. Immer wieder finden sich spiritualistische und biologistische Einstellungen in der Pastoral. Die Zeugungsfunktion der Sexualität steht im Vordergrund; es fällt Bischöfen und Priestern schwer, die Lust als Wert zu bejahen. Ein Wort der Ermunterung, das Spiel der Erotik zu pflegen und zu verkosten, hat geradezu Seltenheitswert. Und doch ist Sexualität als personale, nicht nur biologische Kategorie ernstzunehmen und als wesentliches Konstitutivum für das Gelingen einer Ehe anzusehen. Statt Kenntnis moralischer Erlaubtheit oder Bedenklichkeit aller möglichen sexuellen Verhaltensweisen muß Ehepastoral als Ziel personal integrierte Sexualität anstreben. Vertiefte Gewissensbildung bedeutet zugleich letztlich den Verzicht auf die pastorale Betreuungsstrategie zugunsten von Mündigkeit und Eigenverantwortung.

2.14 Verantwortete Familienplanung

In jeder normal fruchtbaren Ehe ist unter den gegebenen Verhältnissen Empfängnisregelung nötig. Wenn die Ehepastoral sich weithin auf die Frage der erlaubten Methoden zentriert, übersieht sie: die Einstellung zum Ziel ist moralisch bedeutsamer als die Beschaffenheit der Mittel. Ehepastoral muß daher primär die Motivation zur Geburtenregelung klären helfen. Auch können sich Eheleute versündigen, wenn sie die Maßnahmen zur Empfängnisregelung in ihrer Erfolgssicherheit nicht auf die Dringlichkeit der Verhütung abstimmen. Heute ist verantwortliche Familienplanung verlangt, nicht familialer Fatalismus, der die Kinderzahl dem Zufall der Eugenik überläßt.

Sicher verdienen kinderreiche Familien jede Unterstützung von Kirche und Gesellschaft und verlangen Respekt, daß sie mehrere Kinder annehmen und sie unter oft großen Opfern aufziehen. Doch ist unter den heutigen Sozialbedingungen (geminderte Sozialisationschancen, Überbelastung der Mütter u. a.) undifferenziertes Lob der kinderreichen Familie ebenso falsch wie zu verschweigen, daß es ehrenwerte und vor dem Gewissen verantwortete Gründe gibt, eine kinderlose Ehe zu führen.

2.15 Umgehen mit Konflikten

Ehekonflikte sind in erster Linie nicht Zerfallserscheinungen, sondern in ihrer Bewältigung Reifungsfortschritte. Doch sehen sich Ehepartner oft nicht allein in der Lage, ihre Ehe als Reifungsprozeß zu erleben. Die Unfähigkeit zur „Metakommunikation“ [10] und das Unvermögen, gemeinsam aus dem Teufelskreis pathologischer Kommunikation herauszutreten und sich über die Störung zu verständigen, sind grundlegend für alltägliche Ehekonflikte wie für schwere Krisen. Die Pastoral sollte die Möglichkeit schaffen, daß Leidende sich artikulieren, Unbehagen und Leidenszustände in Worte verwandeln können. Über den Kreis der Eheberater hinaus müßten die übrigen Träger der Ehe- und Familienpastoral sowie die Ehepaare selbst ihr Augenmerk auf das Training zur Gesprächsfähigkeit und auf das Erlernen von humaner Konfliktbewältigung richten. Gerade weil sich oft Vater und Mutter auf ihre Kinder als Ersatz für nicht bewältigte Partnerschaft fixieren, ist klar herauszustellen, daß Mann und Frau zuerst Ehepartner sind und es auch bleiben, wenn Kinder hinzukommen.

2.16 Geschiedene Wiederverheiratete

Scheidung als Korrektiv für eine gescheiterte Ehe gehört zum Normalverhalten in manchen Bevölkerungsgruppen; die zunehmende Bereitschaft rein katholischer Ehen zur Scheidung bildet das Reservoir, aus welchem die künftige Zunahme der Ehescheidungen gespeist wird [11]. Ohne leichtfertige Scheidungen bei Ehekrisen gutzuheißen, sollten christliche Gemeinden zu einer Haltung realistischer Anerkennung der Möglichkeit und der Tatsache des Scheiterns hingeführt werden. Es ist Aufgabe der Gemeinden und ihrer Amtsträger, diesen Eheleuten ihre menschliche und religiös-kirchliche Situation optimal bewältigen zu helfen. Meist bedeutet das zumindest

[10] Über die Art und Weise zu sprechen, wie man miteinander redet, nennt Watzlawick „Metakommunikation“ — oft die einzige Möglichkeit, eingefahrene Kommunikationsmuster zu sprengen, vgl. *P. Watzlawick* u. a., Menschliche Kommunikation, Bern 1969, 41 f.

[11] Vgl. Wirtschaft und Statistik 7 (1974), 488 f. In der BRD wurden z. B. 1974 über 90.000 Ehen geschieden bei steigenden Scheidungszahlen seit Jahren.

Anerkennung des sozialen Status einer Zweitehe im kirchlichen Raum und Abbau von Diskriminierungen wie vor allem der Ausschluß aus der Eucharistiegemeinschaft, um dem Wiederverheirateten nicht eine dauernde Erneuerung von Schuldgefühlen zuzumuten. Zu fragen ist, ob die pastorale Praxis des „forum internum" im Einzelfall oder die Empfehlung, im Blick auf das Kreuz Christi eine gescheiterte Ehe durchzustehen, prinzipielle Lösungen der Zukunft sind. Wenn schon heute die pastorale Sorge um Geschiedene und kirchenrechtlich ungültig Verheiratete oft mißdeutet wird als Geringschätzung jener, die sich unter großen Mühen um die Treue in ihrer Ehe bemühen, sind die Gemeinden verstärkt darauf vorzubereiten, daß in der Pastoral Veränderungen bevorstehen [12].

2.17 Entfaltung ehelicher Spiritualität

Gegen die Abwertung der Ehe als „weltlich Ding" und gegen die Überschätzung der Jungfräulichkeit muß Ehepastoral sich entschieden der positiven Darlegung christlicher Berufung in der Ehe zuwenden.

Wesentliche Elemente einer Ehe aus dem Glauben, die kirchliche Verkündigung bewußt zu machen hätte, sind das gemeinsame Hinhorchen auf das Wort der Schrift, das stetige Bemühen um Metanoia in der Nachfolge Jesu, die immer neue gegenseitige Vergebung, das gemeinsame Ertragen von Leid und Versagen und die Offenheit zu den Mitmenschen. Mit Geduld und Energie nach dem christlichen Projekt und Vollbild der personal-partnerschaftlichen Ehe streben bedeutet das Sakrament des Ehelebens vollziehen.

Kirchliche Heilssorge wird besonders die ekklesiale Bedeutung der Ehe betonen: Ehe als bevorzugte Konkretion von christlicher Gemeinschaft innerhalb der Gemeinde. Die Gemeinde trägt die Ehe, die Ehe kann der Gemeinde Lebensimpulse geben: Dasein für andere, zum Frieden beitragen, Gerechtigkeit schaffen, Wahrheit bezeugen — im Wissen, daß diese sachliche Verantwortung nicht einfach durch eine vermehrte Kultfrequenz ersetzt werden kann.

2.2 Dienst an den Familien

2.21 Hilfe bei der Erziehung

Die Diskrepanz zwischen humanwissenschaftlichen Informationen der Eltern und manchen christlichen Erziehungstraditionen ihrer Herkunft erschwert die Gestaltung sachgerechter familialer Christlichkeit unter veränderten Sozialbedingungen. Da die Familie, die in der

[12] Vgl. die synodalen Diskussionen und Voten in der BRD und Österreich hinsichtlich gescheiterter Ehen und wiederverheirateter Geschiedener sowie die Diskussion um die Reform des kirchlichen Eherechts z. B. in: *P. J. M. Huizing*, Für eine neue kirchliche Eheordnung, Düsseldorf 1975. Die Schweizer Synode verabschiedete bereits pastorale Richtlinien für die Wiederzulassung zum sakramentalen Leben der Kirche.

Advents- und Fastenzeit abendlich den Rosenkranz betete, kaum mehr zu reaktivieren ist, muß sich die Pastoral gemeinsam mit den Familien bemühen, neue Formen des religiösen Lebens zu finden. Eine andere Weise einer familialen Spiritualität besteht darin, daß man in Ehe und Familie über den Glauben und das Christsein spricht, ohne vorgeformte Gebete zu benützen, und dementsprechend zu leben versucht. Noch wichtiger ist vielleicht das konkrete, praktische Einstehen füreinander in schwierigen Situationen — unter Verzicht auf fromme Worte. Solch „neue" Christlichkeit stellt hohe Anforderungen, denen die Eltern oft ohne Hilfe nicht gewachsen sind.

Hirtenbriefe und Erwachsenenbildung betonen zur Genüge das Elternrecht der Erziehung besonders in der Sexualpädagogik. Um christliche Eltern nicht zu Unrecht zu belasten, darf nur dann von einer Verantwortung gesprochen werden, wenn den Vätern und Müttern gleichzeitig und in gleichem Maß Hilfen angeboten werden, diese Verantwortung auch wahrzunehmen. Auch müssen kirchlich-religiöse Eltern aus pauschalen Selbstvorwürfen und pastoraler Diskriminierung befreit werden, wenn trotz aufrichtigen Bemühens die Kinder sich im Jugendalter vom kirchlichen Leben distanzieren.

Im Blick auf den oft defizitären Erziehungsstil hat Familienpastoral immer wieder ins Bewußtsein zu rufen, daß Eltern schon möglichst früh die Einübung von selbständigen Entscheidungen fördern, die fortschreitende Ablösung der Kinder akzeptieren und Einsicht in notwendige Anordnungen ermöglichen sollten statt blinden Gehorsam zu verlangen.

2.22 Sorge um familiale Problemgruppen

Menschen in außergewöhnlichen Situationen verdienen besondere Aufmerksamkeit und Hilfe in jener ökonomischen und sozialen Not, die sie allein nicht bewältigen können: Junge Familien mit kleinen Kindern — z. B. alle durch „Mußheirat" entstandenen Familien —, unvollständige Familien, Familien mit behinderten Kindern und „Gastarbeiterfamilien". Eine aktive Jugend- und Erwachsenenbildung in Kooperation von politischer und kirchlicher Gemeinde würde nötige Information über Familienplanung, Haushaltsführung und Kindererziehung vermitteln; spezielle Sprach- und Förderkurse bereits im Kindergarten könnten die Lernchancen ausländischer Kinder verbessern.

In der christlichen Gemeinde darf es dabei weder herablassendes Mitleid noch die Konservierung von Vorurteilen geben, die dort allzuleicht entstehen, wo das Ideal-

bild der vollständigen Familie als die normale Wirklichkeit angesehen wird. Es müßte vielmehr eine Atmosphäre der Freiheit herrschen, in der die individuelle Situation und persönliche Problematik eines jeden tolerant und tatkräftig respektiert wird.

2.23 Förderung von Kooperation und Kommunikation

Weithin wird der private Lebensraum als Ort eigentlicher Lebenserfüllung verstanden. Um jedoch drohende Isolation zu überwinden, sollte sich die christliche Gemeinde als flexibles Beziehungsfeld erweisen, das mehr Kooperation und Kommunikation zwischen den Familien ermöglicht. Ziel könnte dabei sein, ohne jede missionarische Intention für Ehen und Familien mehr als bisher Spielräume menschlicher Nähe und Begegnung zu eröffnen, in denen sie mit anderen unbelastet Kontakte pflegen könnten.

Besonders den nicht berufstätigen Ehefrauen und Müttern sowie den Alleinstehenden wäre damit ein entlastender Ausweg aus der familialen Enge geboten. Das bedeutet, sowohl die Grenzen dieses gemeindlichen Beziehungsfeldes durchlässiger und offener zu halten als auch gezielt den Familien und Gruppen in der Gemeinde Raum zu geben. Familien- und Ehepaargruppen bilden erste Modelle für ein weites Betätigungsfeld pastoraler Fantasie; lockere Wohngemeinschaften bis hin zu Familienkollektiven sind erprobenswerte Experimente. Zu fordern ist eine Familienpastoral, die vor allem die Wohnraumnot neuer „Großfamilien" lindert, indem sie etwa leerstehende kirchliche Gebäude (Pfarrhöfe) zur Verfügung stellt [13].

2.24 Bildung von Hausgemeinden

Familie sollte als Familie im Lebensvollzug der Gemeinde eine wesentliche Stellung bekommen. Dabei wird die Bildung kleiner Zellen von nicht geringer Bedeutung sein, in denen die paulinischen Hausgemeinden mit der Eucharistie im kleinen Kreis in der Form eines vertrauensvollen Glaubensgesprächs wiederaufleben. Gemeindepastoral wird alles daran setzen, solche Mikrogemeinden zu initiieren und zu inspirieren. Die Gefahr der Privatisierung im intimeren Raum der Familie und des Freundeskreises ist durch Integration in die je größeren Gemeindestrukturen und durch umfassende Kommunikation in der Gemeinde vermeidbar. Diese überschaubaren „Freiwilligengemeinden" lassen eine situationsbezogene Verkündigung, Liturgie und Brüderlichkeit zu, die dann auch der Gesamtgemeinde zugute kommen. Zudem können hier humane, spontane und kreative Kräfte

[13] Vgl. *J. Lange*, Die Familiengruppe, in: Entschluß 29 (1974) 400—407, hier 405 f.

entbunden werden, wie dies in der Volkskirche, jedenfalls ohne entsprechende Substrukturen, kaum je möglich ist.

2.3 Sozialdiakonischer Dienst

Ob genügend erschwinglicher Wohnraum erstellt wird, ob die Kinder Spielplätze und Kindergärten haben, ob Bildungschancen und Steuerlasten familiengerecht verteilt sind, ist auch eine moralische Frage und ein Faktor im pastoralen Heilsauftrag. Die christliche Gemeinde darf diese Belange nicht den Politikern und Familienverbänden überlassen, sondern kann zumindest bewußtseinsbildend und gesellschaftskritisch auf eine Verbesserung der familialen Lebensbedingungen hinarbeiten [14]. Dies entbindet die Ortsgemeinde nicht von kritischen Aktionen in Einzelfällen dann, wenn es um Wohl und mehr Gerechtigkeit für Ehe und Familie geht.

Versteht sich kirchliche Sorge um Ehe und Familie als umfassender Heilsdienst, wird ein zielstrebiger Ausbau der Beratungsdienste ein wesentlicher pastoraler Faktor sein. Zu viele Menschen sind sowohl in der Entwicklung ihrer Persönlichkeit gestört als auch durch die Lebenskrisen in Ehe und Familie überfordert.

Überbelastete und unterprivilegierte Familien wie kinderreiche Familien oder Familien mit behinderten Kindern erfordern praktische Hilfen: Babysitterdienste, Nachbarschaftshilfe und Unterstützung bei der Wohnungsbeschaffung. Mütter- und Kindererholung caritativer Organisationen kann durch gemeindliche Familienfreizeit ergänzt werden. Vor allem Ehepaargruppen sollten den Dienst an gesellschaftlichen und kirchlichen Randgruppen anregen und leisten durch sensible Aufmerksamkeit für innere und äußere Not, durch Zusammenarbeit mit Pfarrgemeinderat und Verbänden.

Kirche für die Menschen

Diese Einzeldienste kirchlicher Sorge um Ehe und Familie dürfen nicht Anlaß sein, vor der Vielzahl der Probleme zu resignieren oder einer vergangenen Familienwirklichkeit und „einfacheren" Pastoral nachzutrauern. Die Grundfunktion der Kirche heißt Diakonie: Kirche hat wie Jesus für die Menschen da zu sein, ihre Nöte und Anliegen aufzuspüren und sich mit ihnen zu solidarisieren. Nicht die Verteidigung kirchlicher Tradition oder das Bewahren der Institutionen Ehe und Familie ist primäre Aufgabe, sondern die Bereitschaft zur Diakonie an der Seite des Menschen in Ehe und Familie unter ihrer jetzigen Gestalt.

[14] Immerhin hätten z. B. die kirchlichen Siedlungsgemeinschaften die Möglichkeit, avantgardistische kinder- und familienfreundliche Wohnungen und Häuser zu errichten; auch familiengerechterer Lohn bei kirchlichen Angestellten hätte Signalcharakter.

Arthur Leutwiler

Der psychotherapeutische Ansatz in der Suizidprävention

Der folgende Beitrag versucht das Verständnis des Suizidproblems und die Sensibilität für suizidgefährdete Menschen zu vertiefen, indem die knapp geschilderten tiefenpsychologischen Suizid-Theorien durch eine Reihe eindrucksvoller Fallbeschreibungen dem Leser nahegebracht werden. Es kommen u. a. die Aggressionsproblematik wie die Konfliktverarbeitung, die Realitätsflucht und der Todeswunsch sowie die Formen einer symbolischen Umwandlung zur Sprache, und es werden jeweils praktische Anregungen geboten. red

Relativierung einer bloß pathologischen Betrachtungsweise

In den einschlägigen Publikationen der letzten Jahrzehnte sehen die Autoren im Suizid fast einhellig das Symptom einer seelischen Erkrankung, die ihre Ursache in den meisten Fällen in einer Fehlentwicklung der Persönlichkeit bzw. in sozialen Desintegrationserscheinungen hat. Damit wird der suizidale Mensch zwar nicht mehr als Sünder gebrandmarkt, sondern als kranker, leidender und hilfebedürftiger Mensch anerkannt. Andererseits aber besteht die Gefahr, daß wir durch eine solche Pathologisierung des Selbstmords im suizidalen Menschen doch wieder den „ganz anderen", eben krankhaften Menschen sehen, der so schnell wie möglich in die Hände des Psychiaters gehört und mit dem wir nur wenig gemein haben. In seinem Buch „Vom Sinn der Schwermut" schreibt Romano Guardini: „Die Schwermut ist etwas zu Schmerzliches, und sie reicht zu tief in die Wurzeln unseres menschlichen Daseins hinab, als daß wir sie den Psychiatern überlassen dürften. ... Wir glauben, es handelt sich um etwas, das mit den Tiefen unseres Menschentums zusammenhängt. ... Und zwar glaube ich, daß wir ... die Schwermut als etwas verstehen müssen, in welchem der kritische Punkt unserer menschlichen Situation überhaupt deutlich wird"[1]. Was Guardini hier von der Depression schreibt, trifft meines Erachtens in besonderem Maß auch auf das Problem des Suizids zu. Die Suizidtendenz als fundamentale, existentielle Lebenskrise hat eine Bedeutung für den betreffenden Menschen, die kaum ausgelotet werden kann, wenn wir sie einzig als pathologisches Phänomen betrachten. Damit soll die medizinische These, daß der suizidale Mensch in den meisten Fällen seelisch krank sei, nicht bestritten, sondern nur relativiert und es soll einer einseitigen Betrachtungsweise vorgebeugt werden.

Suizidtendenz als existentielle Krise

Viele Menschen, die wegen Depressionen und Suizidneigungen die Hilfe eines Psychotherapeuten oder Seelsorgers aufsuchen, sind in das soziale Leben integriert, beruflich erfolgreich und leben in guten familiären Beziehungen. Dennoch leiden sie an einem tiefen Gefühl der Leere und Sinnlosigkeit ihres Lebens.

Viele dieser Menschen würden sich mißverstanden fühlen, wenn sie als psychisch Kranke angesehen und behandelt würden. Am Sinn des Lebens zu zweifeln, ist kein seelischer Krankenstand, sondern ein geistiger Notstand, wie sich Viktor E. Frankel einmal ausdrückte[2]. Wir sehen in der Suizidtendenz den Ausdruck einer existentiellen Krise, in welcher das Leben dem Menschen im eigentlichen Sinn fragwürdig, das heißt: der Frage würdig, geworden ist. Wie jede Lebenskrise hat auch die Selbstmordkrise, und diese am allermeisten, ein doppeltes Gesicht. Der Mensch kann an ihr zerbrechen. Sie kann aber auch Anlaß zu radikaler Wandlung und Erneuerung werden.

Das Spezifische des psychotherapeutischen Ansatzes

liegt darin, daß der Psychotherapeut nicht von außen an das Problem des Selbstmords herangeht, sondern versucht, die Selbstmordtendenz miterlebend aus dem

[1] *R. Guardini*, Vom Sinn der Schwermut, Zürich 1968, 7 und 24.

[2] *V. E. Frankel*, Die Frage nach dem Sinn des Lebens, Vortrag am Radio der deutschen und rätoromanischen Schweiz im Januar 1976.

individuellen Lebenszusammenhang heraus zu verstehen.
Die Tiefenpsychologie hat von verschiedenen Seiten her einen Zugang zum Verständnis des Selbstmordproblems zu finden gesucht. Die Auffassungen und Erklärungsversuche einzelner Schulen, die ich hier nur verkürzt darstellen kann, ergänzen einander. Keiner dieser Ansätze allein kann den Suizid hinreichend erklären.

Unverarbeiteter Aggressionskonflikt

Nach der psychoanalytischen Theorie Freuds ist die Selbstmordhandlung die Folge eines unverarbeiteten Aggressionskonfliktes. Freud analysierte die Selbstbeschuldigungen des Melancholikers und kam zum Schluß, daß diese eigentlich einer andern Person gelten, zu welcher der Melancholiker in einer ambivalenten Beziehung steht. Dieser Umstand spielt auch in der Psychologie des Selbstmords eine Rolle. Freud setzt voraus, daß beim Selbstmord Todeswünsche bestehen, die im Grunde einer andern Person gelten. Der Suizid kommt dann zustande, wenn sich die aggressiven Impulse nicht nach außen, sondern gegen die eigene Person richten. „Keiner verspürt Selbstmordabsichten", meint Freud, „der solche nicht von einem Mordimpuls gegen andere auf sich zurückwendet" [3].
Gleichzeitig wirkt beim Selbstmord auch noch eine Selbstbestrafungstendenz mit, die eine Reaktion auf die Mordimpulse und Haßregungen ist. Sehr vereinfacht ließe sich also nach Freud folgende Motivationskette feststellen: Zunächst bestehen Aggressionen von seiten der Umwelt gegen das Subjekt, das heißt traumatisierende Einflüsse, die das Leben des betreffenden Individuums oft schon von früher Kindheit an belasten und zu einer schweren inneren Konfliktsituation führen. Daraus resultieren aggressive Regungen des Subjekts gegen die Umwelt bzw. gegen einzelne wichtige Beziehungspersonen, die der Betreffende nicht bewältigen kann und die sich deshalb gegen ihn selber zurückwenden. Schuldgefühle und daraus resultierende Selbstbestrafungstendenzen wirken dabei als Verstärker. Der Betreffende fühlt sich infolge seiner aggressiven Impulse nahen Beziehungspersonen gegenüber schuldig und büßt diese Schuld durch den eigenen Tod.

Zusammenhang zwischen Mord und Selbstmord

Dieser Zusammenhang zwischen Selbst- und Fremdaggression zeigt sich unter anderem auch in Untersuchungen über das zahlenmäßige Verhältnis von Mord und Selbstmord. Überall ist das Verhältnis zwischen der Häufigkeit der Morde und derjenigen der Suizide reziprok. Länder, die hohe Selbstmordzahlen aufweisen, haben nur relativ wenige Morde zu verzeichnen und umgekehrt. Als Beispiel mögen hier die Länder Mexiko und Österreich dienen, in denen die Zahlen beinahe spiegelbildlich sind: Mexiko registriert 1.9 Selbstmorde auf 22.2 Morde, Österreich 22.2 Selbstmorde auf einen Mord pro Jahr und hunderttausend Einwohner [4]. Auch in den USA, wo die Selbstmordziffer unter derjenigen der meisten europäischen Länder liegt, ist die Mordziffer erschreckend hoch.

Opferbereite Menschen besonders suizidgefährdet

Auch in vielen praktischen Erfahrungen zeigt sich dieser Zusammenhang von Selbst- und Fremdaggression. Unter den Selbstmordgefährdeten finden sich erfahrungsgemäß besonders viele opferbereite und altruistische Menschen, die sich nicht zur Wehr setzen können, weil ihre Aggressionen verdrängt sind. Ein Freilegen der Aggressionen setzt die Suizidgefahr herab. Die Selbstmordtendenzen werden in dem Maße harmloser, als sich der Mensch Luft machen kann und sei es auch nur in verbalen Äußerungen. Als Hilfe wären also die Objekte zu finden, denen die Aggressionen wirklich gelten. Zwei kleine Beispiele sollen das bisher Gesagte verdeutlichen:

[3] *S. Freud*, Trauer und Melancholie, Ges. Werke, Bd. 10, 438 f.

[4] *N. Tétaz*, Du darfst leben, Zürich 1970, 67 f.

Eine jüngere Frau rief in sehr depressiver Stimmung bei der „Dargebotenen Hand" an. Sie äußerte Selbstmordabsichten. Es habe keinen Sinn mehr, weiterzuleben. Sie könne es doch niemandem recht machen. Sie versage auf der ganzen Linie und sei nur allen eine Last. Im Laufe des recht langen nächtlichen Gespräches schimmerten immer deutlicher verkappte Vorwürfe und Wut gegen ihren Mann durch, von dem sie sich offenbar abgewiesen, unverstanden und hintergangen fühlte. Es gelang dann, hier einzuhaken. Und je mehr das eigentliche Eheproblem zur Sprache kam und sie ihren Gefühlen von Empörung und Wut ihrem Mann gegenüber Luft machen konnte, desto mehr klangen die vorher zwanghaften Suizidtendenzen ab. Die Frau gehörte zu jenen zahlreichen Menschen, die sich Wut oder Haßregungen ihrem Ehepartner gegenüber nicht ohne schwere Schuldgefühle eingestehen können. Dadurch war aber auch eine Bearbeitung des Konfliktes nicht möglich gewesen. — Natürlich war das Problem mit diesem ersten Gespräch noch nicht gelöst. Aber es eröffnete einen neuen Weg, der in eine Eheberatung mündete.

Das zweite Beispiel betrifft einen Mann, der ebenfalls bei der „Dargebotenen Hand" anrief und erklärte, er habe alle Vorbereitungen für den Selbstmord getroffen und an seine Angehörigen Abschiedsbriefe geschrieben. Er möchte die Abschiedsbriefe bei uns hinterlassen, damit sie nach seinem Tod sicher in die Hände seiner Angehörigen gelangen würden. Die Art und Weise, wie er sein Problem vorbrachte, wirkte nicht theatralisch, sondern eher resigniert. Immerhin vermutete ich hinter seinem konkret geäußerten Anliegen noch den Wunsch, seine Situation mit jemand besprechen zu können. Er ging denn auch auf meinen Vorschlag, uns persönlich zu treffen, um die ganze Situation miteinander zu beraten, ein. Bei dieser Besprechung erzählte er mir vom Inhalt seiner Abschiedsbriefe. Sie enthielten hauptsächlich Vorwürfe gegen seine Angehörigen, über die wir sachlich miteinander reden konnten. Am Schluß faßte er den Mut, den Angehörigen, von denen er sich tief beleidigt und betrogen fühlte, einmal persönlich seine Meinung zu sagen. Damit waren auch bei ihm die akuten Selbstmordabsichten abgeklungen.

Schwierige Aufdeckung und Verarbeitung des Konfliktes

Leider ist die Situation nicht immer so einfach. Oft ist es erst nach sehr vielen psychotherapeutischen Gesprächen, auch unter Zuhilfenahme der Träume, möglich, den hinter den Suizidtendenzen liegenden Konflikt aufzudecken und das Ich so weit zu stärken, daß der Betreffende den Mut findet, sich realistisch mit seiner Lage auseinanderzusetzen. Oft ist aber schon recht viel gewonnen, wenn wir uns durch geäußerte Selbstmordabsichten nicht erschrecken lassen, sondern den Mut zu ruhigem, aktivem Zuhören aufbringen und versuchen, ein offenes Ohr zu haben für die Nöte und Anliegen, die hinter den vordergründig geäußerten Selbstmordabsichten stecken. Im Interesse der Suizidprävention wäre auch größter Wert auf die Entwicklung besserer Möglichkeiten der Konfliktverarbeitung und Aggressionsbewältigung in allen zwischenmenschlichen Beziehungen zu legen. Es ist dies eine sozialpädagogische Aufgabe, die schon in Elternhaus und Schule ansetzen sollte.

Überkompensation eines Ohnmachts- und Minderwertigkeitsgefühls

In einer ganz andern Weise suchte Alfred Adler den Zugang zum Verständnis des Selbstmordproblems. Adler geht von der Wirkung aus, die ein Suizid auf die Umwelt ausübt. Er sieht in der Selbstmordhandlung ein Mittel, um andere Menschen zu beeinflussen. Der Suizid bedeutet für ihn eine Überkompensation eines Ohnmachts- und Minderwertigkeitsgefühls, ein „neurotisches Arrangement", das dem Enttäuschten und Entmutigten die Fiktion der Macht und Überlegenheit sichern und die Zuwendung der andern erzwingen soll. Aus dem Unbewußten heraus werde eine Situation geschaffen, meint Adler, „in der die Krankheit, ja selbst der eigene Tod gewählt wird, teils um den Angehörigen Schmerzen zu bereiten, teils um ihnen die Erkenntnis abzuringen, was sie an dem stets Zurückgesetzten verloren haben. Nach meiner Erfahrung stellt diese Konstellation die regelmäßige Grundlage dar, die zu Selbstmorden und Selbstmordversuchen Anlaß gibt, nur daß in späteren Jahren meist nicht mehr die Eltern, sondern ein Lehrer, eine geliebte Person, die Gesellschaft, die Welt als Objekt dieses

Racheaktes gewählt wird ... So stellt der Selbstmord, ganz wie die Neurose, eine Sicherung dar, um in unkultureller Weise den Kampf des Lebens mit seinen Beeinträchtigungen zu umgehen“ [5].

In seinem „Tom Sawyer“ schildert Mark Twain diese Einstellung vortrefflich: Tante Polly hatte sich für einige Augenblicke entfernt. Da nahm Toms Bruder Sid die Zuckerdose und ließ sie fallen. Der Musterknabe Sid konnte für die Tante keineswegs der Missetäter sein. Sie verprügelte deshalb Tom, der sich darauf in einen Winkel zurückzog und schmollte. „Er wußte, daß die Tante innerlich vor ihm auf den Knien lag, und dies Bewußtsein tat ihm wohl bis in die kleinste Zehe. Er wollte sich um niemanden, niemanden mehr kümmern. Er fühlte, wie ihn von Zeit zu Zeit ein sehnsüchtiger, tränenverschleierter Blick traf. Er aber tat, als merke er nichts und brütete nur stumm vor sich hin. Er sah sich krank, sterbend auf seinem Bette hingestreckt. Die Tante beugte sich über ihn und flehte händeringend um ein einziges, kleines, armes Wort der Vergebung. Er aber wandte das Gesicht ab, stumm, tränenlos und starb — starb, und das Wort der Vergebung blieb ungesagt. Was würde sie dann tun? — Oder er sah sich, wie man ihn vom Flusse zurückbrachte, tot, mit triefenden Haaren, blaß und still im Antlitz, endlich Ruhe und Frieden im armen, gequälten Herzen — für immer. Wie würde sie sich über ihn werfen! Wie würden ihre Tränen stromweise fließen, und wie würde sie Gott anrufen, ihren armen Jungen lebendig zu machen, den sie auch nie, nie wieder mißhandeln wollte. Er aber läge da, kalt und still, ein armer Märtyrer, dessen Leiden zu Ende waren“ [6].

Bei diesem „Flirten“ mit dem Selbstmord handelt es sich um Menschen, die den Tod als Realität nicht ernst nehmen. Sie umkleiden ihn mit sentimentalen, beschönigenden Phantasien. Über die Konsequenzen ihrer beabsichtigten Tat sind sie sich meistens nicht bewußt. Der Selbstmord stellt für sie eine Versuchung dar, der Hingabe an das Leben mit seinem Leid und seinen Schwierigkeiten zu entfliehen. Aus Schwäche oder Angst vor dem Leben weichen sie den Schwierigkeiten aus, anstatt sie anzunehmen und durchzustehen.

[5] *A. Adler*, Über den Selbstmord, insbesondere den Schülerselbstmord, Wiesbaden 1910, 49.
[6] Zitiert nach *W. Bräutigam*, Reaktionen, Neurosen, Psychopathien, Stuttgart 1969, 54.

Taktvoller und kluger Umgang mit Menschen, die aus der Realität fliehen wollen

Auch im Volk ist diese Einstellung bekannt, wie die folgende Anekdote vom Landstreicher und Bergbauern zeigt:

Zu einem klugen, alten Bergbauern kam einmal ein Landstreicher, der sein Leid klagte: Das Leben lohne nicht mehr. Das einzige, was er tun könne, sei, sich bald umzubringen. Der Bergbauer hörte der Klage geduldig zu und sprach: „Du hast recht, wenn du sterben willst.“ Dann befahl er dem Unglücklichen, sich auf den Boden zu legen. Als das geschehen war, schlug er mit einer schweren Axt ganz dicht neben dem Kopf des Lebensmüden in den Boden. Mit einem Schrei des Entsetzens sprang dieser auf und lief davon. Man sagt, er sei in hohem Alter eines natürlichen Todes gestorben. Er hatte im wahrsten Sinne des Wortes mit einem Schlag den Tod begriffen.

In solchen Situationen ist es ratsam, mit dem Hilfesuchenden taktvoll, aber konkret und nüchtern über die realen Folgen eines Suizids zu sprechen. Es muß aber betont werden, daß auch hinter einer solchen Haltung eine echte Not, eine echte Unfähigkeit, das Leben mit seinen Schwierigkeiten zu bewältigen, steckt. Keinesfalls darf der Hilfesuchende auf taktlose Weise entlarvt werden. Es geht vielmehr darum, sein Ich und sein Selbstwertgefühl so weit zu stärken und zu ermutigen, daß er auf dieses irreale Mittel der Problembewältigung verzichten kann.

Todeswunsch — am Höhepunkt der Karriere

Es gibt nun aber Fälle, bei denen diese Gesichtspunkte der Aggression oder der Flucht aus der Realität bzw. des Willens zur Macht nicht weiterhelfen. Ich denke hier an erfolgreiche Menschen, die sich durchsetzen können und keineswegs unter Minderwertigkeitsgefühlen leiden, aber dennoch Todeswünsche verspüren oder sich das Leben nehmen. Oft sind es sogar Menschen, die auf dem Höhepunkt ihrer Karriere stehen. Ein berühmtes literarisches Beispiel dafür ist Faust. Nach seinem Studium der Philosophie, Juristerei und Medizin und „leider auch der Theologie“ — fühlt er sich „so klug als wie zuvor“.

Trotz seiner hervorragenden Leistungen und Erkenntnisse fühlt er sich leer und innerlich arm und glaubt, daß sein Leben vergeudet sei. Aus tiefer Sehnsucht nach dem Transzendenten greift er nach dem Giftbecher. Die Glocken des Ostermorgens rufen ihn wieder ins Leben zurück. Dann geht er den Pakt mit Mephisto ein, der ihm den Zugang zu bisher nicht gelebten Lebensmöglichkeiten eröffnet.

Eine ähnliche Situation, nur auf einer viel bescheideneren Ebene, lag bei einem Mann in mittlerem Lebensalter vor, der in eine schwere Depression mit Selbstmordtendenzen verfiel, nachdem er sich seinen lange gewünschten Mercedes kaufen konnte. Aus bescheidenen Verhältnissen stammend und mit einer einfachen Schulbildung hatte er sich mit sehr viel Fleiß und Tüchtigkeit zu überdurchschnittlichem beruflichem Erfolg und zu einer angesehenen Position emporgearbeitet. Der Luxuswagen war für ihn gleichsam ein Symbol für das Lebensziel, das er sich gesetzt hatte, nämlich über die bescheidenen Verhältnisse seiner Jugend hinauszuwachsen, Macht und Ansehen zu gewinnen und für sich und seine Familie einen gesicherten Lebensstandard und einen gewissen Luxus zu erringen. Als diese Ziele verwirklicht waren, wurde er zunehmend depressiv. Alle Versuche, sich über die Depression hinwegzutrösten, indem er sich vor Augen führte, was für ein glücklicher Mensch er eigentlich sei und was er alles besitze, schlugen fehl. Alles Erreichte war fragwürdig geworden. Zutiefst kam ihm sein Leben arm und sinnlos vor. Nur ein Durchbruch zu neuen Lebenswerten, die er bisher vernachlässigt hatte, konnte ihm aus seiner Depression heraus helfen. Eine radikale Wandlung war notwendig geworden, vor der er sich fürchtete, denn sie bedeutete ein Abschiednehmen von seinen Idealvorstellungen, nach denen er bisher sein Leben ausgerichtet hatte.

Symbolik von Tod und Wiedergeburt — als Hintergrund der Todessehnsucht

Da wir — vor allem aufgrund der Forschungen C. G. Jungs — wissen, daß sich seelische Inhalte oft in mythologischen, archetypischen Bildern äußern, müssen wir uns fragen: Was drückt sich in diesen Erlebnissen der Todessehnsucht oder des Suizidimpulses aus? Schwingt da nicht noch mehr mit als bloß das Verlangen nach dem konkreten biologischen Tod? Ferner fragen wir uns: Für welche innere Erfahrung, für welche allgemeine Wahrheit, ist der Tod ein Gleichnis? Wie verstehen wir das Motiv des Sterbens, das wir nicht nur in Träumen und Phantasien moderner Menschen, sondern auch in Mythen und Märchen, in religiösen Texten und Initiationsriten finden?

Die Symbolik von Tod und Wiedergeburt begegnet uns fast in allen Religionen. Darüber geben uns vor allem die antiken Mysterien eindrückliche Auskunft, denn sie sprechen immer in irgend einer Weise von Tod und Wiedergeburt, die der Gläubige durchläuft, nicht um als Leiche zurückzubleiben, sondern um der inneren Erneuerung willen. Ein eindrückliches Beispiel dafür sind die eleusinischen Mysterien. Im Mittelpunkt der Zeremonie wurde der versammelten Gemeinde eine Getreideähre gezeigt. Denn wie das Saatkorn, wenn es in die Erde gelegt wird, zu neuem Leben erwacht und schließlich neue Frucht bringt, so erlebte auch der Myste einen symbolischen Tod, aus dem er zu neuem Leben auferstehen sollte. Es gehörte unter anderem zum Initiationsritus, daß der Einzuweihende bis zum Kopf in die Erde eingegraben wurde. Nachher, als Wiedergeborener, wurde er mit Milch genährt. — Wir haben hier eine handfeste, deutliche Zurschaustellung eines innerlich erlebten Wandlungsprozesses. — Ähnliches finden wir auch bei den späteren römischen Attismysterien. Der Myste stieg in ein offenes Grab hinunter, wo er mit dem Blut eines geopferten Stieres beträufelt wurde. Wenn er daraufhin als Renatus aus dem Grab wieder heraufstieg, begrüßten ihn die Umstehenden nicht nur als Neugeborenen, sondern als Gottheit. Er ist nun dem ewigen Leben geboren, dem Attis gleich geworden. Es handelt sich hier um ein transzendentes Geschehen, ein inneres Neuwerden.

Die gleiche Symbolik finden wir auch im Christentum, etwa wenn Jesus in Joh 12, 24—25 sagt: „Wahrlich, wahrlich ich sage euch: Es sei denn, daß das Weizenkorn in die Erde falle und ersterbe, so bleibt es allein. Wo es aber erstirbt, so bringt es viele Früchte. ...Wer sein Leben liebt, der

wird es verlieren. Und wer sein Leben auf dieser Welt haßt, der wird es erhalten zum ewigen Leben."

Notwendige Infragestellung, Krise, Wandlung der Persönlichkeit

Zu allen Zeiten wurde innere Wandlung durch Bilder des Sterbens und Wiedergeborenwerdens ausgedrückt, ja bewirkt. Denn seelische Wandlung ist ein ständiges „Stirb und Werde". Was einem als Inbegriff des Lebens erscheint, kann leer und sinnlos werden und von einer andern Warte aus gesehen Tod bedeuten. Das Todesmotiv spricht demnach vom Opfer einer alten Einstellung, vom Infragestellen der bewußten Persönlichkeit um ihrer höheren Entwicklung willen. Wandlungen, Schmerzen, Krisen und Leid gehören zu unserem Leben, und der Verzweifelte ist oft näher daran, Altes, Überholtes abzulegen, um ein neues Leben zu beginnen. „Ohne ein Absterben gegenüber der Welt der alten Ordnungen gibt es keine Erneuerung", schreibt James Hillman. „Die Seele drängt auf Todeserfahrung, weil diese die Wandlung ermöglicht. Von diesem Gesichtspunkt aus ist der Selbstmordimpuls ein Wandlungstrieb. Er will sagen: Das Leben, so wie es jetzt ist, muß anders werden. Etwas muß aufhören ..." [7]. Der Schweizer Psychiater Pierre-B. Schneider schrieb schon 1954: „Man tötet sich nicht, um nicht zu existieren, sondern um anders zu existieren" [8].
Hinter der Selbstmordtendenz steht oft eine tiefe Sehnsucht nach Wandlung und Neuwerdung. Gelegentlich wird dies in Träumen und Phantasien von Suizidalen ganz deutlich.

Ein sehr erfolgreicher Geschäftsmann im Direktionsstab eines großen Industriekonzerns geriet um sein fünfzigstes Lebensjahr in eine schwere Depression mit starken Suizidtendenzen. Auf einem Sonntagsspaziergang hatte er auf einer Bank unter einer blühenden Linde, neben der ein alter Strick lag, folgende Phantasie: „Ich lege mir den Strick um den Hals, steige auf die Bank, befestige das andere Strickende an einem Ast, und ich springe ins Bodenlose und in den Tod. Wie mein toter Körper so am Baum hängt, wird er hell und zuletzt strahlend und fliegt schließlich himmelwärts davon. Es scheint, wie wenn ihn die starke Auferstehungskraft der umgebenden blühenden Wiesen und Bäume trüge. Von zahllosen Löwenzahnblüten glänzen die Wiesen wie von strahlendem Gold übergossen. Am Boden der Strick, der zu meiner Ermordung, aber auch zu meiner Befreiung und Verwandlung diente."

Der Baum als ursprüngliches Symbol

Der Baum ist eines der ursprünglichsten Symbole des sich ständig wandelnden und erneuernden Lebens. In der Mythologie stehen heilige Bäume in untrennbarer Beziehung zum unerschöpflichen Leben der Vegetation. Sie vermitteln deren unaufhörliche Regeneration und Wiedergeburt. Der heilige Baum erscheint in der Mythologie sowohl als Lebensbaum wie auch als Totenholz, als Paradiesbaum und als Grab. Auf der ganzen Welt finden wir den Brauch, ein krankes Kind unter einen heiligen Baum zu legen, um ihm damit zur Gesundung zu verhelfen. An heiligen Bäumen wurde immer auch geopfert. In den Mythen vieler Völker finden wir die Vorstellung, daß göttliche Gestalten sich selber an Bäumen opferten, indem sie sich an ihnen aufhängten. Um Weisheit zu erlangen hing Odin neun Tage lang an der Weltesche Ygdrasil. Der Mythus erzählt von seinen Qualen und Leiden, die er dabei aushalten mußte, und wie er nach seinem Selbstopfer die Runen fand und schreiend aufhob. — Das Hängen am Baum bedeutet demnach ein Selbstopfer zum Zweck der Wandlung und Wiedergeburt. Die Phantasie des Analysanden bringt deutlich zum Ausdruck, daß hinter seinem Todeswunsch eine tiefe Sehnsucht nach Wandlung und Erneuerung stand.

Selbstopfer zum Zweck der Wiedergeburt

Einige Monate später hatte der gleiche Analysand folgenden Traum: „Ich muß oder will das Leben lassen. Ich stehe neben einem ebenen, rechteckigen, mit Schnee bedeckten Grundstück. Vom schneefreien Rand aus streue ich aus einem flaschenartigen Glasgefäß, das an einer langen Holzstange befestigt ist, Salz auf den Schnee.

[7] *J. Hillman*, Selbstmord und seelische Wandlung, Zürich und Stuttgart 1966, 54 f.
[8] *P.-B. Schneider*, La Tentative de Suicide, Paris et Neuchâtel 1954, zitiert bei *N. Tétaz*, a. a. O. 94.

Dadurch entstehen Dämpfe, die vom Schnee aufsteigen und die giftig sind. Nachdem ich das Salz verstreut habe, soll ich auf den Schnee treten und durch Einatmen der giftigen Dämpfe meinem Leben ein Ende machen. Dabei schmilzt auch der Schnee, und die dunkle Erde kommt hervor. Daraus sprießen alsdann bunte Blumen. Ein Vogel draußen begrüßt mit lautem Anschlag den neuen Frühlingstag."

Auch hier steht die Todessehnsucht im Zusammenhang mit Wandlung und Wiedergeburt. Der Schnee weist auf eine erkaltete, erstarrte Situation hin. In der Mythologie hat der Schnee eine Beziehung zu den dunklen Dämonen, die den Menschen zum Erfrieren bringen. Schneeschmelze und Frühling deuten aber auf Wandlung und Wiedergeburt hin. Das Ich muß sterben, um auf einer neuen Ebene eine Auferstehung zu erleben.

Ein tiefes Wandlungserlebnis erfuhr auch eine neunzehnjährige Schülerin nach einem Suizidversuch mit Schlaftabletten[9]. Das junge Mädchen, das in einem sehr intellektualistischen Milieu aufgewachsen war und nur mit Schulweisheit gefüttert wurde, empfand ihr Leben als leer und sinnlos. Der schwere Suizidversuch verhalf der Patientin durch die nachfolgende Analyse, eine Beziehung zu ihrem reichen Innenleben zu finden. Sie erzählte nämlich von einem Traum, den sie kurz vor ihrem Selbstmordversuch geträumt hatte und fügte bei, daß sie, kurz bevor sie zur suizidalen Handlung geschritten war, noch Musik gehört hatte und zwar das Requiem und die Krönungsmesse von Mozart. Der Traum lautete wie folgt:
„Ich stieß mit einem kleinen Boot von einem Landungssteg ab und fuhr mutterseelenallein langsam und geräuschlos über einen stillen See in einen Fjord, zwischen hohen, steilen Fels- und Eiswänden hindurch, die von der Abendsonne rot beleuchtet waren. Es war eine ganz beruhigende Landschaft und eine langsame Fahrt, gar kein Gefühl des Alleinseins, sondern starker Geborgenheit."

Initiation in den Orden

Dieser Traum erinnert an die Hadesfahrt der Kore in der griechischen Mythologie. Requiem und Krönungsmesse aber bilden eine Analogie zur Initiation katholischer Nonnen, das heißt der Benediktinerinnen, die Tauber wie folgt beschreibt: „Die Novizinnen liegen in schwarzen Gewändern im Mittelschiff der Kirche in Kreuzform, das heißt mit ausgebreiteten Armen, auf dem Boden, Gesicht nach unten. Zu beiden Seiten des Längsschiffes stehen die älteren Nonnen Spalier. Das Requiem wird gespielt, und ein langes, schwarzes Leichentuch mit Silberkreuz wird über die angehenden Nonnen ausgebreitet. Dann herrscht Grabesstille. Sie sind dieser Welt erstorben. Aber jetzt ertönt die Messe der Krönung Mariens. Das Leichentuch wird aufgerollt, und die Auferstehung im neuen Geiste findet statt. Die Novizinnen knien und erhalten weiße Brautüberwürfe und Brautschleier, einen Blumenkranz aufs Haupt und eine brennende Kerze in die rechte Hand. Sie sind Erleuchtete, denn sie haben Opfer und Wandlung Christi nachvollzogen."

Tragfähige Vertrauensbeziehung herstellen!

Wollen wir einem selbstmordgefährdeten Menschen helfen, so ist es zunächst das Wichtigste, eine echte, tragfähige Vertrauensbeziehung zu ihm herzustellen. Je einsamer ein Mensch in einer suizidalen Krise ist, desto größer ist die Gefahr. Der Verzweifelte versteht sich selbst nicht mehr und kann seine Lage nicht mehr sachlich beurteilen. Er weiß nur, daß er so nicht mehr weiterleben kann. Der in die Enge getriebene Mensch braucht daher einen Verbündeten, der ihm hilft, seine Situation zu erhellen und zu verstehen, was in ihm vorgeht. Aus Scheu und eigener Angst vor dem Tod weichen aber viele Menschen dem Selbstmordproblem aus, verurteilen die Selbstmordabsichten oder sprechen überhaupt nicht davon. Dadurch wird aber nur einer Verdrängung Vorschub geleistet, die gefährliche Folgen haben kann. Nicht zu verdrängen, sondern die inneren Vorgänge zu verstehen, tut jedoch Not.

Verzicht auf jede vorgefaßte Meinung und auf ein „Ausreden"

Wollen wir Bedeutung und Sinn, die in der Suizidtendenz liegen, aus dem indivi-

[9] Dieses Beispiel verdanke ich einem Vortrag von Dr. Ignaz Tauber im Psychologischen Club Zürich.

duellen Lebenszusammenhang heraus verstehen, so müssen wir auf jede vorgefaßte Meinung verzichten. Völlig verfehlt wäre es, mit philosophischen oder religiösen Argumenten dem Verzweifelten seine Selbstmordabsichten ausreden zu wollen. Wir würden ihn damit nur in Opposition treiben, und er müßte uns dann erst recht beweisen, wie schwer seine Not ist und wie ernst er es mit seinen Selbstmordabsichten meint. Nehmen wir eine negative, ablehnende Haltung gegenüber den Selbstmordabsichten ein, verhindern wir auch ein bewußtes Durchleiden der Verzweiflung und damit auch die Möglichkeit einer Wandlung. Nur wenn wir die Suizidtendenz annehmen und zu verstehen versuchen, kann der Verzweifelte sich völlig offen darüber aussprechen, ohne etwas zu verheimlichen. Dadurch wird der Suizidimpuls entdämonisiert. Der Verzweifelte kann sich bewußt damit auseinandersetzen, und Angst und Panik werden abgebaut.

Unbedingte Treue zum Hilfesuchenden

Die Grundlage der Hilfe ist die unbedingte Treue zur Persönlichkeit des Hilfesuchenden. Diese Treue wird in der Selbstmordkrise auf die Probe gestellt. Stützen wir uns auf ein allgemeines Dogma, etwa Selbstmord sei Sünde, oder der Suizid müsse im Namen der unbedingten Erhaltung des physischen Lebens verhindert werden, lassen wir den Hilfesuchenden im Stich und begehen einen Verrat an dessen Individualität. Denn unabhängig von jeder Bewertung verspürt er den Wunsch, seinem Leben ein Ende zu setzen. Der Verzweifelte soll spüren, daß es uns um ihn als Menschen geht und nicht in erster Linie um die Verhütung eines Suizids. Bildlich gesprochen werden wir daher nicht versuchen, den am Leben Verzweifelten zurückzureißen, sondern ihn durch die Krise hindurch zu begleiten. Uns hilft dabei das Wissen, daß die Erfahrung der Todesnähe oft notwendig und eine Voraussetzung zur Wandlung und Neuwerdung ist. Gelingt es aber nicht, einen inneren Kontakt zu entwickeln, was vor allem bei psychotischen Patienten häufig vorkommen kann, muß mit einem Fortdauern der Selbstmordgefahr oder sogar mit einer Verschlimmerung gerechnet werden. In solchen Fällen sollte unbedingt ein Arzt beigezogen werden, der die Notwendigkeit einer Hospitalisierung prüfen bzw. diese veranlassen oder mit Psychopharmaka eingreifen kann.

Nicht als „Lebensretter" infantile Haltungen fördern!

Oft neigt der Verzweifelte in seiner Hilflosigkeit dazu, die ganze Verantwortung für sein Leben auf den Helfer abzuschieben. Er ruft ihn zu jeder Tages- und Nachtzeit an und lebt nicht mehr sein eigenes Leben, sondern überläßt dem Helfer die Verantwortung für jede Entscheidung. In solchen Fällen ist die Gefahr groß, daß der Helfer sich in die Rolle eines „Lebensretters" hinein manövrieren läßt. Auf diese Weise fixiert er den Hilfesuchenden aber nur in seiner infantilen Haltung und verhindert dadurch die Möglichkeit einer Weiterentwicklung.

Grenzen der (Mit-)Verantwortlichkeit

Nicht für die letzten Entscheidungen über Leben und Tod eines Menschen sind wir verantwortlich, wohl aber dafür, wie wir uns an seinem Leben beteiligen und engagieren. Der Tod eines Menschen kann uns nur gleichgültig sein, wenn uns auch sein Leben und Schicksal gleichgültig ist. Wir können einem Menschen daher nur helfen, wenn wir selber an den Sinn seines Lebens glauben. Wir sollten uns deshalb ernsthaft prüfen, wie wir selber zum Hilfesuchenden stehen. Stellt er für uns eine Belastung dar, die wir am liebsten loswerden möchten, wird dies der Hilfesuchende spüren, auch wenn wir uns noch so große Mühe geben, ihn davon nichts merken zu lassen. Wenn wir versuchen, uns besonders intensiv in das Leben und Schicksal dieses Menschen hineinzufühlen und uns mit seinen Schwierigkeiten und Anliegen auseinanderzusetzen, finden wir vielleicht etwas, das uns berührt und das uns menschlich wieder mit ihm verbindet. Andernfalls wäre es besser, ihn in andere Hände zu übergeben. Spürt der Verzweifelte die echte

Teilnahme an seinem Leben, so vertieft dies seine Beziehung zum Helfer. Er unternimmt dann nichts mehr eigenwillig und allein. „Solange man den Kontakt, die Atmosphäre natürlichen Vertrauens fühlt, ist keine Gefahr", schreibt C. G. Jung „und sogar wenn man dem Schrecken des Wahnsinns oder dem Schatten des Selbstmords ins Gesicht zu blicken hat, besteht doch noch jene Sphäre menschlichen Glaubens, jene Gewißheit, zu verstehen und verstanden zu werden, wie schwarz die Nacht auch sei" [10]. Diese echte, tragfähige Beziehung zu einer Vertrauensperson stellt den Halt dar, der ein Abgleiten in eine Kurzschlußhandlung verhindern kann.

Reinhold Iblacker

Die Freiheit des Kranken

Text eines Fernsehfilmes zu Suizid und Euthanasie

Der folgende Beitrag fällt etwas aus dem Rahmen eines Zeitschriftenartikels: die Überlegungen zum Thema Freiheit, Suizid und Euthanasie werden in der Form dargeboten, wie sie wörtlich im Film „Die Freiheit des Kranken" von P. Iblacker und Prof. Keller, vom Ehepaar Wunderli sowie von den Medizinern Eisenburg und Kautzky gesprochen wurden. Die gleichzeitig gezeigten Bilder werden kurz beschrieben. — Der Film selbst wollte insbesondere Gedanken Karl Rahners einer breiteren Öffentlichkeit vermitteln. *red*

Zunächst werden kurze Anspielszenen gezeigt und (von P. Keller) kommentiert.

Bild: Montage von Zeitungsüberschriften

Einleitung: Wenn man die heutige Diskussion verfolgt über die Fragen der Euthanasie, der Sterbehilfe, also darüber, ob man das Leben eines Menschen mit allen Mitteln verlängern müsse oder es auch abkürzen dürfe, wird meist zu sehr von den Gefühlen her argumentiert, und zwar ausschließlich, und das scheint mir nicht auszureichen.

Prof. Dr. Albert Keller: Bei dieser Frage, wo es buchstäblich um Leben und Tod geht, muß man wissen, was letztentscheidend für unser Handeln ist, was unser höchster Wert ist in dieser Welt. Und das ist der freie, verantwortliche Mensch für uns. Die Freiheit des Menschen ist also letzte Handlungsnorm für unser Entscheiden, auch in dieser Frage.

Bild: Szenen verschiedener Freiheitsvollzüge — Wahl des Weges, politischer Protest, Kirchenaustritt, Trauung

Kommentar: Was heißt nun aber Freiheit? Wir haben einige Szenen ausgewählt, die zeigen können, wie im alltäglichen Leben Freiheit vorkommt. Es kann *Beliebigkeit* sein, wo ich mich für das Eine oder Andere entscheide, ohne wesentliche Folgen. Es kann etwas mehr sein, die Möglichkeit zu reisen. *Grenzen zu überschreiten,* die für uns, im Westen jedenfalls, gegeben ist. Es kann schließlich *gesellschaftliche Freiheit* sein. Ganz wesentlich für eine Demokratie, daß ich meine Meinung sagen kann, auch wenn sie der offiziell vertretenen vielleicht nicht entspricht. Ich kann sogar dafür demonstrieren. Freiheit meint im Grunde eine *Verfügung über mein Leben.* Daß ich mich festlege, das hat immer etwas Endgültiges an sich. Wenn ich z. B. eine Gemeinschaft aufkündige, so ist das auf Dauer gemeint. Wenn ich umgekehrt einen *Partner* suche, mich feierlich an ihn binde, soll das eben endgültig sein.

Iblacker: Was sagt ein Philosoph, der ein Christ ist, zur Freiheit? Reichen die Beispiele, die gezeigt wurden, aus?

Keller: Die Freiheit ist etwas mehr als bloße Entscheidung für das oder jenes. Mir scheint, es gehören drei Dinge zum vollen Verständnis der Freiheit. Ich muß bewußt leben, muß bewußt handeln, wissen was ich tue. Das ist das erste. Dann: ich muß Stellung nehmen, über mich verfügen; d. h. nun nicht, daß ich nicht bedingt bin. Natürlich, ich hab diesen Charakter, ich bin

[10] C. G. *Jung,* Analytische Psychologie und Erziehung, Ges. Werke Bd. 17, Olten 1972, 115.

männlich und nicht weiblich, ich bin Deutscher, nicht Franzose, ich muß atmen, um leben zu können, alles Bedingungen. Aber, ich bin denen nicht so ausgeliefert, daß ich nicht Stellung dazu nehmen kann. Vor allen Dingen, Stellung zu mir selbst nehmen. Ja zu mir sagen, das gehört zur Freiheit. Und das dritte schließlich, ich muß Stellung zu mir nehmen, worauf hin denn? Da suche ich mir einen Sinn, ein Ziel meines Handelns. Wenn ich mich umschaue in der Welt, worauf hin ich leben kann, mich einsetzen kann, dann finde ich nichts außer meine Mitmenschen.

Iblacker: Ja, wie wollen Sie jetzt diesen Ihren Begriff von Freiheit anwenden im Handeln gegenüber dem Menschen, der krank ist und der stirbt?

Keller: Die Richtschnur ist ja der andere als freier, verantwortlicher Mensch, d. h., was ich dann anziele in meinem ... erstens muß ich mich dafür einsetzen, für den anderen. Wenn man fragt: Was willst du aber mit dem anderen? Dann sag ich: Ich will, daß er selbst frei und verantwortlich leben kann. Darauf hin richten sich all meine Maßnahmen, mein Arbeiten. Es ist also so, daß für mich nicht das bloße Vegetieren eines bewußtlosen Menschen höchster Wert ist. Ich kann also sagen, wenn hier wirklich Großhirn ausgefallen wäre, auch Stammhirn, daß bloß noch durch künstliche Maschinen Kreislauf in Betrieb gehalten wird, dann ist für mich das kein Wert, auf den hin Einsatz sich lohnt, sondern nur, wenn ich sagen kann, vielleicht muß ich das tun, damit er dann wieder zu Bewußtsein kommt. Wenn diese Hoffnung noch, auch ein Funken, besteht, dann lohnt sich Einsatz, dann geht es wieder um dieses Ziel, was wir in der Welt haben, in anderen Menschen, bewußten, freien Menschen.

Nachdem P. Keller Grundsätzliches zum Freiheitsvollzug gesagt hatte, sollte im weiteren Verlauf ohne näheren Hinweis gezeigt werden, wie Prinzipien in der Praxis gelebt werden. Dies läßt sich schon aus dem Sprachgebrauch feststellen: Sprach der Philosoph im Indikativ, so gebrauchen die Betroffenen die Form der Frage und des Konjunktivs. — Der Arzt und Theologe Dr. Jürg Wunderli vertritt die Frage des Kranken nach seiner Freiheit. Seine Frau die personale Antwort.

Bild: Wunderli im Bett an der künstlichen Niere; mit seiner Frau im Zimmer.

Kommentar: Dr. Jürg Wunderli studierte Theologie und später Medizin. Eine Nierenverpflanzung hatte bei ihm nicht den gewünschten Erfolg. — Seitdem muß sein Blut maschinell von Abfallstoffen gereinigt werden. So hängt Dr. Wunderli seit sechs Jahren jede Woche zwei- bis dreimal für zehn Stunden an der künstlichen Niere.

Keller: Wie empfinden Sie, auf dem Hintergrund etwa, Ihr Leben? Ist es lebenswert, obwohl es doch ohne Zweifel eine Last ist?

Dr. Jörg Wunderli: Wenn ich das für mich selbst überlege, aus meiner Situation heraus mich frage, ja, wann wäre für mich ein Zustand da, wo für mich das Leben nicht mehr lebenswert ist? Dann müßte ich sagen, die Beschwerden, die Leiden, seien die nun mehr physischer oder psychischer Natur, die werden so intensiv, daß das Leben für mich seinen Sinn verliert, daß ich beispielsweise nicht mehr die Möglichkeit habe, aktiv mit den Menschen in meiner nächsten Umgebung zu kommunizieren, daß ich nicht mehr die Möglichkeit habe, tätig zu sein, schöpferisch zu sein, überhaupt aktiv mein Leben zu gestalten, mich selbst zu finden, mich selbst in gewissem Sinne zu verwirklichen. Wenn dieser Zustand erreicht wäre, der völligen Sinnlosigkeit, dann könnte man sagen, das ist eigentlich schon nicht der physische, aber im Grunde genommen der psychische Tod oder der soziale Tod.

Keller: In dem Fall würden Sie sagen, dem Leben ein Ende machen? Zunächst mal, wenn's um Ihr eigenes Leben geht?

Wunderli: Wenn es um mein eigenes Leben geht, ja. Ich muß zugeben, daß ich mit diesem Gedanken bisher durchaus schon gespielt habe, d. h. mit dem Gedanken gespielt habe: Könnte ich nicht einmal diese ewige Prozedur, diese künstliche Niere usw., einmal absetzen und einfach dem Ende gewissermaßen entgegendösen, ent-

gegenschlummern? Die Möglichkeit, überhaupt mit diesem Gedanken zu spielen, war eine gewisse Beruhigung. Oder, wenn Sie so wollen, es war mir eine gewisse Freiheit.

Keller: Eben, man hat sich in der Zwangslage befunden ...

Wunderli: Ja, ja ...

Keller: ... nichts anderes mehr zu können, als gerade den Zustand ...

Wunderli: Ja, es gab eine gewisse Freiheit. Aber bisher war das doch eigentlich mehr eine Spielerei, d. h. es war kein letzter Ernst, es gab immer noch ganz gewichtige Faktoren, die mich dann stets wieder beim Leben zurückhielten.

Frau Wunderli: Ja und vor allem, wenn ich hier etwas sagen darf, ich glaube, das waren einfach so phasenweise Zeiten schwerer und schwerster Depressionen, aus denen Du nachher wieder aufgetaucht bist und Dich wieder in der Situation zurechtgefunden hast.

Wunderli: Ja. Also, ich meine, das Entscheidende, was mich jeweils wieder zurückhält beim Leben, das ist die Tatsache, daß ich in meinem Leben wieder Sinn finde, daß ich ein Tätigkeitsfeld finde, daß ich mich austauschen kann mit der Umgebung usw. Aber wenn ich mir nun doch vorstelle, es könnte mal ein Zustand kommen, da ich, zusätzlich zu allem anderen, vollständig gelähmt wäre, vielleicht noch einen Krebs hätte oder so etwas, überhaupt ein Zustand, da ich mich für meine Umgebung nur noch als Last empfände, da ich keinen Sinn mehr sähe in meinem Leben, dann weiß ich nicht, ob dies nur mit einer vorübergehenden Depression gleichgesetzt werden kann, ob sich vielleicht dann daraus nicht die Berechtigung ergäbe, dieses Leben, sei es passiv, sei es vielleicht sogar aktiv zu beenden? Das ist nun eine Frage an Sie als Theologen.

Keller: Sie würden von sich aus noch keinen wesentlichen Unterschied sehen, ob man nun also passiv ist, d. h. lebensnotwendige Maßnahmen unterläßt, oder aktiv, vielleicht mit einer Spritze oder einem Mittel, das Leben abkürzt.

Wunderli: Nein, das möcht ich nicht, das möcht ich nicht behaupten, das sei für mich genau dasselbe. Ich glaube, daß man die Beendigung einer derartigen lebenserhaltenden Therapie nicht einfach als aktiven Selbstmord bezeichnen darf. Und mindestens gefühlsmäßig würde ich da ganz bestimmt, auch bei mir persönlich, einen Unterschied machen. Noch mehr natürlich, wenn es nun darum ginge, wenn ich nun als Arzt bei einem anderen Menschen dasselbe tun ...

Keller: Das ist nun nochmal eine Zuspitzung der Frage, wenn man eben sagt, für sich selbst hätten Sie vielleicht den Eindruck, das Leben ist sinnlos. Sie haben nicht gesagt, das ist ein unerträglicher Schmerz, wenn man das nochmal beiseite läßt, sondern nur der Eindruck, es hat deshalb keinen Sinn mehr, weil man nicht mehr aktiv sein kann, helfen kann den anderen. Dann ist aber die Frage, würden Sie's einem anderen, würden Sie es Ihrer Frau zumuten, zumuten können, wenn es erforderlich ist, weil Sie gelähmt sind, wie Sie einmal angenommen haben, das nicht selbst tun könnten, die Apparate abzustellen, die da notwendig wären oder dergleichen? Sie sagen ja, wenn Sie als Arzt den Patienten gegenüber haben, würden Sie's nicht oder schwer tun können. Könnten Sie's einem anderen zumuten, daß er es Ihnen gegenüber tut?

Wunderli: Ja, ich glaube wir haben selten schon davon gesprochen.

Frau Wunderli: Ja ...

Wunderli: Natürlich hätte ich die allergrößten Hemmungen, so etwas von meiner Frau ... zu fordern sowieso nicht, aber zu bitten, denn ich weiß, daß nur schon die Bitte in einer Notsituation praktisch einer Forderung für meine Frau gleichkäme. Ich hätte also die größten Hemmungen, und trotzdem bin ich nicht sicher, ob es nicht doch eine Situation geben könnte, da ich einfach eine solche Bitte vorbringen würde.

Frau Wunderli: Ja, wir haben eigentlich mehr theoretisch, wirklich theoretisch darüber gesprochen, weil jetzt die Situation wirklich gar nicht so ist, und ich kann es mir für mich persönlich wirklich auch nicht ganz vorstellen, daß ich je dazu fähig sein würde, ganz praktisch.

Wunderli: Wenn ich nun die Bitte an Dich richtete, weil ich in meinen physischen Möglichkeiten so behindert bin, daß ich mich selbst nicht, daß ich selbst mein Leben nicht aktiv beenden kann. Wenn ich nun Dich bitten würde, mir wenigstens das Gift bereitzustellen, wie würdest Du darauf reagieren? Was würdest Du tun?
Frau Wunderli: Ich würde es vielleicht schon tun, aber ich hätte wahrscheinlich persönlich sehr starke Hemmungen, und das Schlimmste wäre für mich, Dich zu verlieren, trotz Deiner Lähmungen und allem, ich meine, für mich wärst Du nie eine Last.
Im folgenden Teil geht es um die Kranken, die keinen vollen Gebrauch ihrer Freiheit haben. Wer entscheidet für sie: die Ärzte, die Verwandten, die Gesellschaft. Prof. Eisenburg, Prof. Kautzky und Dr. Wunderli formulieren die Antwort. Auch nach dem „Wann" und „Wie lange".

Bild: Intensivstation; Interviews

Kommentar: Die schnelle Entwicklung der medizinischen Möglichkeiten hat zur Folge, daß die Kranken sich häufig der anonymen Institution „Medizin" überlassen. Damit geben sie ihre Entscheidungsfreiheit auf, die die deutschen Bischöfe nachdrücklich betonen: „Anspruch auf ein menschenwürdiges Sterben kann bedeuten, daß nicht alle medizinischen Mittel ausgeschöpft werden, wenn dadurch der Tod künstlich hinausgezögert würde. Dies trifft beispielsweise zu, wenn durch ärztliche Maßnahmen, durch eine Operation etwa, das Leben zwar geringfügig verlängert wird, jedoch mit der Not und Last, daß der Kranke in dieser gewonnenen Lebenszeit trotz oder infolge der Operation unter schwersten körperlichen oder geistigen Störungen leidet. In dieser Situation ist die Entscheidung des Kranken, sich einer Operation nicht mehr zu unterziehen, sittlich zu achten." Die Bischöfe sagen weiter: „Wenn der Patient, Angehörige und Ärzte unter Abwägung aller Umstände von außergewöhnlichen Maßnahmen und Mitteln absehen, kann man ihnen nicht die Anmaßung eines unerlaubten Verfügungsrechts über menschliches Leben vorwerfen. Für den Arzt setzt dies freilich voraus, daß er vorher die Zustimmung des Patienten oder, wenn dies nicht mehr möglich ist, der Angehörigen eingeholt hat. In dieser Entscheidung wird die Sterblichkeit des Menschen und die seinem Leben von Gott gesetzte Frist geachtet."
Iblacker: Wann tritt der Moment für Sie ein, daß Sie sagen, hier muß der Arzt aufgeben?
Prof. Eisenburg (Internist): Wenn ich aufgrund meiner ärztlichen Erfahrung weiß, daß jeder weitere Versuch nur zu einer Verlängerung, einer kurzzeitigen Verlängerung eines Leidens, ohne daß der betreffende Mensch noch Mensch ist dabei, führt, dann würde ich sagen, muß der Arzt aufgeben. Dann hat es keinen Sinn mehr, nur aus einem falsch verstandenen therapeutischen Ehrgeiz alle apparativen Maßnahmen der modernen Intensivmedizin anzuwenden, um, wie gesagt, den persönlichen Ehrgeiz zu befriedigen, den Menschen noch etliche Stunden oder Tage am Leben zu lassen. Aber ich darf hier schon sagen, eine solche schwerwiegende Entscheidung, ob für oder wider Reanimation, ob aufzuhören oder nicht aufzuhören, das setzt voraus, daß der betreffende Arzt erstens den Krankheitsfall kennt. Eine solche Entscheidung muß am Krankenbett getroffen werden, nicht aus der Perspektive irgendeiner entfernten Stelle. Zweitens muß dieser Arzt, der diese schwerwiegende Entscheidung treffen soll, ein außerordentlich großes Fachwissen besitzen. Er muß eine außerordentlich umfangreiche, jahrelange eigene Erfahrung besitzen. Und besitzt er bezüglich dieses konkreten Krankheitsbildes diese eigene Erfahrung nicht, dann muß er sich einen Konziliarius zuziehen, der auf diesem Gebiet vielleicht mehr versteht, dann hat er auch die Entscheidung auf mehrere Schultern gelegt.

Bild: Eisenburg mit Patientin

Ja, die Patientin war vor acht Jahren praktisch todkrank. Sie war oder sie ist ein Modellbeispiel dafür, daß es nicht angebracht ist, auch bei scheinbar ausweg-

losen Situationen, die Flinte ins Korn zu werfen, vorzeitig zu resignieren. Sie hatte eine Leberkrankheit, die in einigen Fällen, bei ihr war es leider so, zu einer totalen Zerstörung der Leber führte und die damit auch zu einer tiefen Bewußtlosigkeit mit dem Sistieren aller Vitalfunktionen führte. Die Patientin war innerhalb weniger Stunden in tiefem Koma, sie atmete nicht mehr spontan, sie mußte von außen beatmet werden. Sie sehen hier noch die Schnitte, sie hat an sämtlichen Arterien und Venen auch Schnitte, war angehängt an viele Apparaturen und ist nach achttägiger Behandlung mit einer neuen Methode wieder zu sich gekommen. Nach menschlichem Ermessen und ärztlicher Erfahrung war dieses Leiden eigentlich todbringend.

Frage: In dem Zustand, als Sie in diese Bewußtlosigkeit hineingefallen sind, es war ja innerhalb weniger Stunden, was hatten Sie hier für Empfindungen, hatten Sie noch Empfindungen? Wollten Sie leben, haben Sie sich gekrallt an das Leben oder haben Sie gedacht, ich muß sterben? Oder was hatten Sie überhaupt für Empfindungen da?

Patientin: Es ging mir sehr schlecht, und es war mir alles gleichgültig. Und ich war willenlos, hatte keine Entscheidungsfreiheit mehr.

Eisenburg: Ich darf vielleicht zu dieser Frage noch dazu ergänzend sagen, daß, auch wenn jetzt das gesamte Wissen, das Fachwissen, ausgeschöpft ist, wenn konziliarische Ratschläge mit hereingenommen wurden für diese Entscheidung, daß auch dann einmal die Möglichkeit gegeben ist, wenn auch selten, wo man mit diesen rein rationellen Wissensparametern nicht mehr zu einer Endentscheidung kommt. Das ist dann ein Ermessensspielraum. Und auch dieser Ermessensspielraum, der sicher sehr klein ist und nur selten zum Tragen kommt, dieser Ermessensspielraum dieses Arztes wird dann auf dem Boden seiner Menschlichkeit, seiner intuitiven Erfahrung im Umgang mit Kranken oder mit Krankheitsbildern überhaupt wirksam werden müssen.

Bild: Gehirn-Operation

Kommentar: Eine deutsche Klinik: Routine-Eingriff am Gehirn. Der Patient ohne Bewußtsein ist der Höchstfall abwesender Freiheit bei der Entscheidung über Leben und Sterben. Die Entscheidung darüber, ob eine Verpflichtung zu lebensverlängernden Maßnahmen noch gegeben ist oder eine Verpflichtung, sie zu unterlassen, liegt bei dritten Personen. Dabei kann das Gewissen der am Entscheidungsprozeß beteiligten Ärzte und Verwandten in Konflikt mit den gesetzlichen Bestimmungen geraten. Dies zeigt der Fall eines amerikanischen Mädchens, das seit Monaten bewußtlos liegt und die Öffentlichkeit beschäftigt. Das Leben von Karen Ann Quinlan wird durch richterliche Entscheidung künstlich erhalten. Die Verwandten und die Vertreter der Katholischen Kirche halten heute die Beendigung der lebenserhaltenden Maßnahmen für sittlich vertretbar. Sie wissen sich dabei in Übereinstimmung mit Papst Pius XII., der bereits 1957 öffentlich erklärt hatte: „Wenn es sich zeigt, daß der Versuch der Wiederbelebung in Wirklichkeit für die Angehörigen eine derartige Belastung darstellt, daß man ihn ihnen nicht mit gutem Gewissen zumuten kann, so können sie rechtmäßigerweise darauf bestehen, daß der Arzt seine Versuche abbricht. Der Arzt kann ihnen also erlaubterweise Folge leisten. In diesem Fall liegt keinerlei direkte Verfügung über das Leben des Patienten noch auch Euthanasie vor, die niemals erlaubt wäre." (NB: Vor einigen Monaten wurde das Mädchen nach einem neuen Gerichtsbescheid von der künstlichen Lunge abgehängt und lebt — Ende November 1976 — seitdem weiter: bewußtlos, doch durch eigene Atmung.)

Gibt es für den Arzt Konflikte mit Verwandten des Patienten, die lebensverlängernde Maßnahmen fordern, obwohl medizinisch keine Hoffnung besteht?

Prof. Kautzky: Ja, das kann durchaus passieren, obwohl es selten ist. Aber ich würde dann, wenn es keine Qual für den Kranken bedeutet, also z. B. noch eine Infusion anzuhängen oder ihm ein Antibiotikum zu geben, also Penicillin oder so etwas, wenn

das für den Patienten keine Qual bedeutet, würde ich es unter Umständen tun, um den Angehörigen diese Beruhigung zu verschaffen, obwohl ich selbst meine, daß es keinen Sinn hat. Wenn es aber für den Kranken eine Qual bedeuten sollte, wie etwa eine Operation, die ihm die Sprache nimmt, würde ich es nicht tun. Dann würde ich den Angehörigen sagen, das kann ich nicht verantworten. Und es gelingt so gut wie immer, sie davon zu überzeugen, oder — oder sie sollen sich an jemanden anderen wenden, ich kann mich ja auch einmal irren.

Bild: Keller, Wunderli, Frau Wunderli

Keller: Aber noch einmal zu unserem anderen Problem: Bei den bewußtlos Dahindämmernden wäre zunächst sicher zu unterscheiden zwischen Leuten, die nur das Großhirn verletzt haben, aber das Stammhirn ist noch intakt, sie können noch spontan atmen, und anderen; wenn man von Gehirntod redet, meint man ja doch oft, daß die gesamten Hirnfunktionen zum Erliegen gekommen sind, daß also keine Reflexe der Gehirnnerven mehr zu beobachten sind, daß die spontane Atmung aufgehört hat. Da kann man ja heute auch noch, jedenfalls mehrere Tage, durch künstliche Beatmung den Kreislauf intakt halten, und das würden Sie ja wohl nicht meinen, daß das notwendig wäre oder sinnvoll?

Wunderli: Nein, das nicht, ich meine, es kommt auf die Einzelsituation an, selbstverständlich; aber wichtig scheint mir, daß man diese recht zahlreichen Menschen auf den Pflegestationen, die ich zum Teil auch hier in Zürich selbst zu betreuen habe, die dahindösen, aber sie können spontan atmen, sie haben einen Schlaf-Wach-Rhythmus beispielsweise usw., sie müssen künstlich ernährt werden, daß man die nun nicht als Hirntote abschiebt, wie das in der Schweiz beispielsweise immer häufiger geschieht; denn hier sehe ich eben diese große Gefahr, daß man dann letzten Endes vielleicht nicht in diesem krassen Ausmaße, aber doch ähnlich wieder auf die Praktiken zurückgreifen könnte, die schließlich zu den kriminellen Taten im Dritten Reich geführt haben, daß man überhaupt alles, was chronisch krank ist, was nicht mehr voll bei Bewußtsein ist, was stark invalid ist usw., daß man das abschiebt, das ist Abfall, das kann ich nicht ansehen, und ich vermute, daß die Bestrebungen, die zum Teil unbewußt hier im Gange sind, eben auch auf das hinauslaufen, daß man dieses Leid gar nicht mehr ansehen kann, und es daher am liebsten wegschalten möchte.

Prof. Kautzky (Neurochirurg) versucht als Christ die Frage nach den Gründen einer christlichen Ablehnung der aktiven-direkten Euthanasie zu beantworten.

Prof. Kautzky: Also das ist sicher prinzipiell die schwierigste Frage in diesem ganzen Themenkreis. Ich meine, wenn man die Freiheit des Menschen als Höchstes achtet, dann ist überhaupt nur eine solche aktive Tötung in den Fällen diskutabel, in denen der Betroffene selbst diesen Wunsch ausdrücklich ausspricht. In der Arzt-Patient-Situation wäre dieses Vorgehen aber auch nur dann diskutabel, wenn der Arzt die gleiche Auffassung hat wie der Patient. Und das hängt natürlich sehr von seiner Grundposition ab.

Iblacker: Und wo stehen Sie?

Kautzky: Ich gehe von einer christlichen Grundposition aus, die meines Erachtens leider auch oft sehr oberflächlich formuliert wird mit Aussprüchen wie: Gott sei Herr über Leben und Tod usw., das hör ich nicht besonders gern. Denn vor allem, wer weiß denn was, wenn ich's nochmals so wiederholen darf, was Gott der Herr über Leben und Tod in der entsprechenden Situation eigentlich will? Außerdem meine ich, man sollte in unserer Zeit, auch wenn man sich als Christ empfindet, eine Art zu sprechen und zu denken praktizieren, die jeder Mensch verstehen kann, wobei noch nicht gesagt ist, daß er sich dann dieser Auffassung anschließt, aber es sollten möglichst Vokabeln draußen bleiben, die für ihn nur wie „Bahnhof" klingen. Ich meine eben, die christliche Auffassung des Lebens besteht darin, das Leben mit allen seinen Möglichkeiten bejahend anzunehmen, zu akzeptieren, mit allen seinen Mög-

lichkeiten, es zu beherrschen, aber auch mit seinem Grundzug, die eigene Machtlosigkeit anzuerkennen im Leben, die Machtlosigkeit im Letzten sozusagen, und diese Machtlosigkeit charakterisiert ganz besonders unseren Tod, denn wir können ihn zwar setzen, wir müssen ihn aber gleichzeitig erleiden. Und vor die Frage gestellt, soll ich dann den Tod hinnehmen oder soll ich ihn, unter bestimmten Umständen, willkürlich setzen, meine ich eben, daß die Anerkennung meiner Machtlosigkeit im Tod, die eben den Tod charakterisiert, dann eindeutiger ist, wenn ich ihn hinnehme wie er kommt, als wenn ich ihn eigenmächtig setze.

Iblacker: Und das hat für Sie was mit Freiheit zu tun?

Kautzky: Ja, sicher. Die Freiheit besteht eben darin, daß ich mich frei für mein Leben entscheide, wie es ist. Mit Macht und Ohnmacht.

Praxis

Bernhard Honsel

„. . . daß es durch dich heller werde"

Ansprache bei der Totenmesse für eine 18jährige Krankenschwester, die sich selbst das Leben genommen hatte

Einführung vor der Eucharistiefeier

N. N., deren Leib wir vorhin in die Erde gesenkt haben, war ein gläubiger Mensch. Sie glaubte an Gott, und sie lebte mit dieser Gemeinde — mit der Gemeinde im Jugendheim und auch mit der Gottesdienstgemeinde.

Wenn wir jetzt hier in dieser Kirche, in der sie oft und gern am Gottesdienst teilgenommen hat, Eucharistie feiern, tun wir es im Gedenken an Jesus Christus, vor allem im Gedenken an seinen Tod und seine Auferstehung. Wir hoffen und beten, daß für sie der Tod zum Anfang eines neuen Lebens geworden ist, eines Lebens bei Gott.

Gebet:

Gott, schenk deine Herrlichkeit, deine Zukunft und deine Treue dieser Verstorbenen. Wir können nicht glauben, daß ihr Leben umsonst vorbeiging und daß alles, was sie für uns und andere Menschen bedeutet hat, nun verloren sein soll.

Vielmehr vereinigen wir uns mit dem Glauben, in dem sie selbst festgehalten hat an dir bis zum Ende, an dir, ihrem Gott und unserem Gott, der für uns lebt heute und alle Tage bis in Ewigkeit. Amen.

Lesung: Röm 8, 19—27

Evangelium: Lk 12, 35—40

Ansprache:

Diese Nachricht vom Tode N. N. war wie ein Blitz, der sich wie ein Schrecken auf die Menschen legte, der die Menschen tief betroffen machte — nicht nur die Angehörigen, die Nachbarn, die Freunde, sondern auch viele, die sie vorher nie gekannt haben.

Das hatte niemand vermutet; und bei manchem kam spontan die Frage: Bin ich mitschuldig am Tode dieses Menschen?

Wir Menschen sind nicht Herren unseres Lebens. Als Christen bekennen wir uns dazu, daß Gott der Herr ist über das Leben, und niemand wird sagen, daß dieser Schritt die Lösung der Probleme bringt. Aber was muß ein junger Mensch, der selbst vor allem leben wollte, der sein Leben sogar als Aufgabe verstand, anderen zu dienen, anderen Trost zu bringen und zu Freiheit und Glück zu verhelfen — was muß in einem solchen Menschen vor sich gegangen sein, bis er sich zu einem solchen Schritt entschließt, oder besser, bis es ihn zu einem solchen Schritt treibt?

Angesichts eines solchen Schicksals wird uns bewußt: Der Mensch ist ein Geheimnis — im Tiefsten bleibt er allein und einmalig. Was wirklich in ihm vorgeht, kann niemand beurteilen. Oft vermag er selbst sich nicht zu verstehen.

Schon vor weit mehr als 2.000 Jahren schreibt der Psalmist: „Der Mensch schaut

ins Antlitz — Gott allein schaut ins Herz."
So stehen wir betroffen und ehrfürchtig auch vor dem Geheimnis dieses Lebens und Sterbens. Uns bleibt die Aufgabe, den Anruf zu vernehmen, der von diesem Menschen und von diesem Ereignis ausgeht, indem wir N.'s Leben anschauen und es bedenken.
Vorgestern habe ich ihr Zimmer gesehen, das sie sich nach eigenem Geschmack eingerichtet hat. Ähnlich wie in Zimmern junger Menschen war es gestaltet mit vielen Bildern von Sängern, Schauspielern und anderen Menschen. Über dem Bett hing beherrschend ein Plakat mit dem Bild von Che Guevara — über dem Kopfende ein Kruzifix.
Che Guevara, dieser Mann, der zum Symbol für Befreiung geworden ist; dieser Mann, der leidenschaftlich kämpfte gegen jedwede Form von Ungerechtigkeit und Unterdrückung, der sich einsetzte für ein menschenwürdiges Leben in Freiheit. Che Guevara war ein gläubiger Christ. Sein Vorbild war Jesus von Nazareth, der wie kein anderer die Würde eines jeden Menschen achtete, sich einsetzte für Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit aller Menschen, der nach seinen eigenen Worten lebte, um Gottes Reich anzukündigen. Äußerlich gesehen ist auch er gescheitert, da man ihn umbrachte am Kreuz. Aber er lebt, seine Botschaft und sein Reich sind lebendig.
Und dies war es, was auch N. zutiefst bewegte. Immer war sie bereit, wenn es galt, sich für andere einzusetzen. Vor allem für Menschen, die in unglücklichen Verhältnissen lebten. Von dort her versteht sich auch die Wahl ihres Berufes.
N. war ein gläubiger Mensch. In einem ihrer Bücher, in dem vom Glauben die Rede war, hatte sie einen Abschnitt unterstrichen und rechts und links je ein Rufzeichen gemacht. Daraus wird ersichtlich, wie sie den Glauben verstand. Es heißt hier: „Glauben heißt u. a. den Mut haben, das bisherige Leben zu ändern, bestehende Verhältnisse in Frage zu stellen. — Glauben heißt entdecken, daß das Leben trotz aller Enttäuschungen einen Sinn hat. Glauben gibt Kraft, am Leben festzuhalten, wo menschlich gesehen kein Ausweg mehr vorhanden ist. Auch wo alles bereits rettungslos verloren scheint — selbst beim Herannahen des Todes — braucht der gläubige Mensch nicht zu verzweifeln. Glauben heißt begreifen, daß das Glück nicht nur hinter uns, sondern vor allem vor uns liegt. Glauben heißt Zukunft haben."
Das hat sie gewollt. So hat sie zu leben versucht, und das bleibt gültig, auch wenn sie es nicht durchzuhalten vermochte, sondern an der Härte der Wirklichkeit zerbrach.
Der Glaube hat auch noch eine andere Dimension. In einem ihrer letzten Gespräche, acht Tage vor dem Tod, sagte sie: „Der Tod ist nicht das Schlimmste; das Leben geht weiter bei Gott. Da ist man ganz frei und glücklich."
Wie ein Blitz ist diese Nachricht auf uns gekommen, ein Schrecken hat sich auf uns gelegt.
In N.'s Zimmer hing ein Spruch mit eigener Hand geschrieben, in dem sie vielleicht das Leitmotiv ihres Lebens sah: „Dazu bist du auf der Welt, daß es durch dich heller werde."
Wenn wir den Anruf dieses Ereignisses richtig verstehen, wenn es uns zur Besinnung und Umkehr führt, dann kann sich erfüllen, was N. eigentlich wollte: daß es durch ihr Leben auf dieser Welt etwas heller werde.

Cornelius Mayer

Angst vor (Selbst-)Veränderung

Gedanken zu einer Predigt über
Lk 4, 14—30 und Jes 43, 1—7

„Angst" ist ein Phänomen, das nicht nur suizidgefährdete Menschen belastet. Besonders verbreitet ist die Angst vor Veränderung und ihren Konsequenzen. Die folgenden Gedanken zu einer Predigt wollen zeigen, daß eine Bewältigung von Angst durch den Glauben an die verheißene Gottesherrschaft möglich ist. *red*

Der abschließende Satz der Perikope Lk 4, 14—30, „Er aber schritt mitten durch die Menge hindurch und ging weg" ist ein passender Einstieg für eine Predigt zum Thema Angst und Angstüberwindung. Er zeigt nämlich, daß Jesus bei der Verwirklichung seines Programms von der nahegekommenen Gottesherrschaft weder Furcht noch Angst hatte — und daß demnach auch die in seiner Nachfolge Stehenden sich ohne Furcht und Angst für die Verwirklichung des Reiches Gottes einsetzen sollen.

Nun wird aber die Charakterisierung Jesu als eines furchtlosen Propheten von den Evangelien selbst in gewisser Hinsicht in Frage gestellt. Denn als es ihrer Darstellung zufolge zwischen Jesus und den Behörden zu Jerusalem zur entscheidenden Auseinandersetzung kam, da zeigen uns die Evangelisten, speziell die Synoptiker, einen Mann, der von seinem Programm zwar kein Jota abwich, der aber angesichts seines Scheiterns in Todesangst geriet (Lk 22, 44). Markus und Matthäus legen Jesus in seiner Todesstunde sogar den Anfang des Psalmes 22, Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, in den Mund, welcher Psalm wie kaum ein anderer biblischer Text die Angst zur Sprache bringt — allerdings auch deren Bewältigung durch den Glauben an die verheißene Gottesherrschaft.

Die Evangelien differenzieren also in bezug auf das Verhältnis Jesu zur Angst: Die Angst der Kreatur vor der Bedrohung des Lebens blieb auch Jesus nicht erspart. Dieser Kelch, um ein Wort aus den Passionsberichten aufzugreifen (Mk 14,36; Mt 26,39; Lk 22,42), ging an ihm nicht vorüber. Anders verhält es sich mit den Ängsten, die in diesem Gottesdienst thematisiert werden sollen. Denn bei der Beantwortung der uns bedrängenden Frage: Wie werden wir mit der Angst vor Veränderung fertig? geht es nicht mehr um die soeben beschriebene elementare Angst, sondern mehr um gesellschaftlich vermittelte Ängste. Gehört erstere als Existential zur Phänomenologie des menschlichen Daseins — darin wird man wohl Heidegger und den Existentialphilosophen recht geben —, so wird man von den Ängsten im Sinne der Behavioristen sagen müssen, diese seien sekundär, erworben, anerzogen.

„Entfremdung" — biblisch „Sünde"

Nennen wir den Grund für diese unsere Ängste „Entfremdung". Zwar ist dieser Begriff erst seit Hegel und Marx in die Sprache der Philosophie und von da in die der Soziologie und Psychologie eingegangen. Die damit gemeinte Sache dürfte jedoch so alt sein wie die Menschheit. Aber was meint Entfremdung? Hegel sieht darin die Diskrepanz zwischen Theorie und Wirklichkeit; Marx das der Natur des Menschen zuwiderlaufende Mißverhältnis zwischen der Leistung und der Teilhabe an der Produktion von Gütern; die psychoanalytisch orientierten soziologischen Schulen den Verlust der Identität infolge der Zwänge, welche die Kultur und die Zivilisation auf den Menschen ausüben. Der Mensch, so sagt man, unterwerfe sich entweder den von außen an ihn herangetragenen Forderungen und Zwängen, oder er gerate in den Zustand relativer Entscheidungs- bzw. Handlungsunfähigkeit, als dessen Ursache der Verlust des Identitätsgefühls anzusehen sei *.

Zur Illustration der genannten Theorien ließen sich genug Beispiele auch aus der Bibel anführen. Die hl. Schrift thematisiert nämlich ebenfalls den Widerspruch zwischen einer integren, einer heilen und einer gleichsam aus den Fugen geratenen Welt, ferner das Phänomen der Ausbeutung und selbstverständlich auch die gesellschaftlichen Zwänge. Nur subsumiert sie alle diese Erscheinungen der Entfremdung unter den Begriff Sünde, welchen Begriff allerdings bestimmte Schichten in der Gesellschaft aus begreiflichen Interessen auf Übertretungen von Geboten und zahlreichen kleinlichen Vorschriften hauptsächlich kultischer Art einzuschränken bestrebt waren. Die Konzentration des Gewissens auf solche Übertretungen brachte es mit sich, daß man die eigentlichen Gründe der Entfremdung, den Mißbrauch der Macht, die Herrschaft des Menschen über den

* Vgl. *S. Freud*, Das Unbehagen in der Kultur, 1930 und 1969.

Menschen als das ursprünglich Gottwidrige nicht mehr wahrnahm. Charakteristischerweise ist auch der Gegenbegriff zur Ängste erzeugenden Sünde nach der Auffassung der Bibel nicht die Tugend, sondern die Gottherrschaft. Diese ist das alles beherrschende Thema bei den Propheten, angefangen von den ältesten bis herauf zu Johannes dem Täufer, ja und erst recht bei Jesus von Nazareth. Dem Thema Gottesherrschaft müssen wir uns vor allem zuwenden, wenn wir von den biblischen Texten her eine Antwort auf die Frage nach der Bewältigung von Angst vor Veränderung erwarten.

Bewältigung von Angst — im Einsatz für die Gottesherrschaft

Bekanntlich läßt Markus, der Verfasser unseres ältesten Evangeliums, Jesus seine Verkündigung mit dem programmatischen Satz beginnen: Erfüllt ist die Zeit, und genaht hat sich die Gottesherrschaft; kehret um, und glaubt an das Evangelium (1,15). Dieser Ruf nach Umkehr meint Veränderung in Richtung Gottesherrschaft. Lukas, der den Markustext sicher gekannt hatte, schließt sich dieser Interpretation der jesuanischen Verkündigung an. Auch nach ihm beginnt Jesus sein öffentliches Wirken mit der Thematisierung der Gottesherrschaft. Im Text des Jesaja, den man der lukanischen Erzählung gemäß Jesus zum Vorlesen reicht, wird diese inhaltlich klar umrissen. Kennzeichnenderweise geht es aber in diesem Text nicht um einen Aufruf nach mehr Innerlichkeit, um mehr Spiritualität oder gar um Weltflucht — womit nichts gegen rechte Innerlichkeit, und rechte Spiritualität gesagt sein soll. Nein, es geht um soziales Engagement, es geht um Emanzipation, es geht um Aufhebung von Entfremdung, kurz: es geht um eine Veränderung, die sich gegen die Trägheit und den Egoismus des Hörers von damals wie von heute richtet. Alle in der Gesellschaft, sowohl jene, die Ängste haben, wie auch jene, die Ängste erzeugen, sollen zu gerechtem Denken und Handeln provoziert werden. Das Programm, das Jesus im Anschluß an den Text des Jesaja proklamiert, weckt Hoffnung auf eine befriedete Gesellschaft, welche den notwendigen Raum der Freiheit nicht nur für eine Elite in der Gesellschaft, sondern für jedermann anstrebt. Das jesajanisch-jesuanische Programm zielt auf eine Operation, die das Messer am Krankheitsherd selbst ansetzt. Die Krankheit, das ist die fehlende Gerechtigkeit, die defiziente Orthopraxie — bei Jesus und den Propheten das Barometer der Orthodoxie. So ist auch derjenige, auf dem der Geist des Herrn ruht, nicht gesalbt und gesandt, um (typisch alttestamentlich) priesterliche Funktionen zu erfüllen, sondern um den Armen die frohe Botschaft zu bringen — nicht nur den Armen im Geiste, sondern denen vor allem, die nichts zu essen und nichts anzuziehen haben: sie sollen satt werden; sie sollen Kleider tragen! Gefangenen Befreiung zu künden, zielt auf Generalamnestie. Umgekehrt meint Augenlicht mehr als Beseitigung körperlicher Blindheit: die Schärfe des Auges soll die sozialen Mißstände sehen, artikulieren, anklagen und beseitigen helfen. Schließlich wird der Gesalbte gesandt, um ein Gnadenjahr des Herrn auszurufen. Darunter verstand man natürlich nicht ein Jahr, an dem man besonders viele Abläße gewinnen konnte, wie etwa im Hl. Jahr der Römischen Kirche. Gnadenjahr des Herrn bedeutete im Alten Testament die Aufhebung, die Annullierung, die Nichtigkeitserklärung aller durch Ausbeutung erworbenen Reichtümer. Gnadenjahr des Herrn meinte vor allem Wiederherstellung der sozialen Gerechtigkeit.

Es ist nicht von ungefähr, wenn Lukas diese Szene in der Synagoge zu Nazareth in einen Konflikt ausklingen und Jesus zugleich auf Konflikte früherer Propheten in Israel hinweisen läßt. Denn das Programm Jesu von der Gottesherrschaft, das so massiv und so deutlich auf Veränderung gesellschaftlicher Strukturen zielte, mußte bei den Interessenten am Status quo und dessen Hütern Aggressionen auslösen, die Jesus, menschlich gesprochen, zum Scheitern brachten. Der Evangelist, der die Szene unserer Perikope jedoch bereits im Lichte der österlichen Ereignisse schildert, läßt Jesus souverän, ohne Angst und Furcht durch die Menge schreiten und weggehen.

Damit sollte zweifelsohne mit zum Ausdruck gebracht werden, daß der, dem die Veränderung der Gesellschaft in Richtung Gottesherrschaft das Thema Nummer I der Verkündigung war, die Ängste gleichsam von sich abstreifte, weil er Jahwe auf seiner Seite wußte.

Auf diesen Aspekt hin sollte man auch die Lesung aus Jesaja 43, 1—7 beziehen. Gewiß meinen die Sätze aus Jesaja nicht eine Einzelperson, sondern das Kollektiv der zu Babylon lebenden Verbannten Israels, dem die bevorstehende Wende, darüber hinaus aber auch die messianische Zeit verheißen wird. Die Sätze gehören mit zu den eindruckvollsten der jesajanischen Heilsankündigung. Sie sind allerdings nicht isoliert, sondern im Kontext der Forderung des Propheten nach Realisierung von Recht und Gerechtigkeit in der Gesellschaft, sozusagen als Mitbedingung der verheißenen Gottesherrschaft zu lesen und zu reflektieren. Denn Jahwe steht nicht den Müßigen bei. Er geht gleichsam mit denen durch Feuer und Wasser, die sich seiner Sache, eben der Durchsetzung von Recht und Gerechtigkeit in seiner Welt annehmen. In diesem Sinn dürfen wohl die prophetischen Sätze nicht nur auf Jesus von Nazareth, den wir mit dem Neuen Testament als den Messias bekennen, bezogen werden, sondern auch auf alle, die sich zu seinem Programm bekennen. Dieses Programm — daran kommen wir, so lange wir die Evangelien historisch-kritisch lesen, nicht vorbei — hat es prinzipiell mit der Veränderung zu tun: mit der Veränderung des einzelnen, des Individuums. Die Evangelien nennen diesen Vorgang Umkehr, Bekehrung, Glaube. Diese Umkehr jedoch, wenigstens wie Jesus sie verstand, zielt auch auf Veränderung der Gesellschaft.

Von Jesus erzählen die Evangelien, er habe angesichts des Tempels, gleichsam des Symbols der versteinerten Strukturen der Gesellschaft, geweissagt, kein Stein werde auf dem anderen bleiben (Mk 13,2).

Aufgezwungene Veränderung mag Ängste erzeugen; der Wille zur Veränderung überwindet Ängste. Worauf Veränderung zielt, das sollten wir uns von den Propheten, allen voran von Jesus als dem von Gott gerechtfertigten, durch Theorie und Praxis ausgewiesenen Künder der Gottesherrschaft sagen lassen.

Bücher

Pastorale Aufgaben der zunehmenden Suicidproblematik

Bei den christlichen Gemeinden und Kirchen soll gelten, daß „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der *Armen* und *Bedrängten* aller Art" auch die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi" (Gaudium et spes Nr. 1) sind. Sie können daher an der in zunehmender Zahl von Suicidhandlungen sich zeigenden, menschlichen Hoffnungslosigkeit nicht vorübergehen, ohne ihren Verkündigungsauftrag zu verraten. Mt 10,7 heißt es: Geht hin und tut kund, daß das Reich Gottes nahegekommen ist. Heilt die Kranken. Erwecket Tote. Macht Aussätzige rein. Treibt Besessenheit aus. Das alles hat mit Sinnerfahrung und Sinngebung zu tun. Es stellt sich aber die Frage, wie Menschen heute aus Unsinn-Erfahrungen aus „eingefrorenen Perspektiven" (Shneidman), aus dem „Ersticken der Lebensfreudigkeit" (Zwingmann) ausbrechen und aufbrechen können in ein sinnvolles Leben.

Es ist klar, daß ohne Kenntnis und vor allem Verständnis für die an Suicidhandlungen beteiligten kulturellen, sozialen und psychischen Faktoren keine wirkungsvolle Vorbeugung, Therapie und helfende Begleitung möglich ist. Das ist den vorliegenden drei Werken zur Suicidproblematik gemeinsam, die aber durchaus verschiedene Akzente aufweisen. Henseler bietet vor allem eine grundlegende Analyse der Psychodynamik von Suicidhandlungen, Ringel eine engagiert geschriebene Darstellung der wesentlichen Problemfaktoren in anschaulicher und leicht lesbarer Form. Reiner geht es vor allem um die seelsorglichen Konsequenzen für die Vorbeugung von Suicidhandlungen.

1. Erwin Ringel, Selbstmord — Appell an die anderen. Eine Hilfestellung für Gefährdete und ihre Umwelt. Beratungsreihe 3, Chr.-Kaiser-Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz ²1976, 96 Seiten.

2. Heinz Henseler, Narzißtische Krisen. Zur Psychodynamik des Selbstmordes. Rororo-Studium Bd. 58, Rowohlt Taschenbuchverlag, Reinbek bei Hamburg 1974, 202 Seiten.

3. Artur Reiner, Ich sehe keinen Ausweg mehr. Suicid und Suicidverhütung — Konsequenzen für die Seelsorge. Reihe: Gesellschaft und Theologie, Praxis der Kirche Nr. 17; Chr.-Kaiser-Verlag München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz ²1976, 250 Seiten.

1. E. Ringel, international anerkannter Pionier der Suicidforschung und Suicidprophylaxe, gibt mit diesem engagiert, leicht lesbar und informativ geschriebenen Buch wirklich zu denken. Das Werk umfaßt zwei Abschnitte. Im ersten Teil informiert der Verfasser über medizinische und tiefenpsychologische Erkenntnisse und Verhütungsmethoden des Suicids. Er zeigt die wachsende Zunahme der Suicidhandlungen auf sowie die Hilfsmöglichkeiten, die durch medizinische, tiefenpsychologische und sozialwissenschaftliche Erkenntnisse wesentlich verbessert worden sind. Dann stellt er das 1949 von ihm „entdeckte" sogenannte „Präsuicidale Syndrom" dar, das für Verständnis, Risikoabschätzung und Therapie von Suicidhandlungen und -tendenzen enorme Bedeutung hat. Es charakterisiert die psychische Befindlichkeit eines „Menschen vor dem Abgrund" und umfaßt drei Momente: Die situative und dynamische Einengung, die Einengung der zwischenmenschlichen Beziehungen und die Einengung der Wertwelt. Zweitens die gehemmte Aggression, die sich gegen die eigene Person wendet, und drittens verschiedene Formen von Suicidphantasien (vgl. seinen Beitrag). Anschaulich charakterisiert Ringel die Krankheitsbilder mit Suicidtendenz, unter anderen die „Neurose zum Selbstmord hin". Das Gedicht eines seiner Patienten drückt diese psychische Befindlichkeit deutlich aus: „Mein Tagwerk ist: Mich zu begraben. Geduldig erlernen meine Hände das Handwerk. Stein um Stein auf meine Wünsche häufen, bis die Seele erstickt ist... So wächst von Stunde zu Stunde der Hügel über mir, bis alles nur mehr ein Denkmal ist für ein Leben, das nie stattgefunden hat" (39 f). — Als Hilfsmöglichkeiten erwähnt der Verfasser Psychopharmaka, Psychotherapie, Krisenintervention, Verhütungszentren und die wichtige sinngebende Funktion von Religion.

Im 2. Abschnitt „Selbstmordverhütung als Aufgabe mitmenschlicher Verantwortung" geht Ringel auf die besonders Gefährdeten ein und charakterisiert sie generell als Minderheiten, Außenseiter, Abgelehnte, die durch soziale Vorurteilbildung besonders belastet sind. Als Barrieren für Prophylaxe und Therapie erweisen sich vor allem drei Phänomene: Die zunehmend gestörten zwischenmenschlichen Beziehungen, wo es einfach fehlt an der „Bereitschaft, Zeit für den anderen zu haben, den Dialog zu pflegen, zu wissen, was in ihm vorgeht, und Ehrfurcht vor diesen Vorgängen zu haben" (72), weiters die falsche Einstellung zu Schwachen und Außenseitern und schließlich Unwissenheit und mangelnde Sensibilität, Tabuierung, politisch-soziale Apathie, Verdrängung statt Auseinandersetzung und einseitige Leistungsorientierung. Am Beispiel der Schulerziehung zeigt Ringel diese Mißstände auf und plädiert für grundlegende Schulreform, die nicht zu Apathie, Abhängigkeit, egozentrischem Erfolgsstreben, sondern zu Gemeinschaftsgefühl, selbständigem Denken, Fähigkeit zu intellektueller und emotionaler Auseinandersetzung und zu persönlicher Gewissensbildung führen soll. Abschließend geht Ringel auf die Hilfe- und Veränderungsmöglichkeiten durch Therapie, durch einzelne Menschen und durch die Gesellschaft ein. Im Anhang findet sich eine Liste Telefonseelsorgestellen und Suicidverhütungszentren im deutschsprachigen Raum.

2. H. Henseler, Psychiater und Psychotherapeut in Ulm, legt mit dieser Arbeit seine Habilitationsschrift vor, die nicht nur eine inhaltlich wie methodisch ausgezeichnete theoretische und klinische Studie zur

Psychodynamik des Suicidgeschehens darstellt, sondern auch eine gründliche und übersichtliche Darstellung statistischer Materialien über das Suicidproblem liefert. Der Verfasser greift einen bisher wohl unterschätzten Aspekt der Suicidforschung auf, nämlich den des gefährdeten Selbstwertgefühls von Suicidanten. Aufbauend auf die neuere, psychoanalytische Narzißmustheorie wird der Selbstmord als Ausdruck einer Krise des Selbstwertgefühls begriffen. Die Labilisierung des narzißtischen Regulationssystems kann dann zu Suicidhandlungen als Rettungsversuch für das gefährdete Selbstwertgefühl führen. — Aus den theoretischen und praktischen Erkenntnissen Henselers ergeben sich vielfältige Konsequenzen für den Umgang mit Suicidgefährdeten, für die Beurteilung der Suicidgefahr, die Psychotherapie narzißtisch gestörter Patienten und für die Psychohygiene des Selbstwertgefühls.
Die Arbeit gliedert sich in 5 Abschnitte: kritisch-hermeneutische Auseinandersetzung mit Methodenproblemen der Suicidforschung; Bestandsaufnahme überindividueller Daten, die über Suicidhandlungen und suizidale Persönlichkeiten bekannt geworden sind; Konfrontation dieses idealtypischen Bildes mit den bisher vorliegenden theoretischen Beschreibungs- und Erklärungsmodellen; Durchführung und Ergebnis der ersten klinischen Überprüfung seiner theoretischen Vorstellungen an 50 Suicidpatienten (das Modell erweist sich als recht brauchbar für vertieftes Verständnis und wirksame Hilfe); Zusammenfassung der Ergebnisse, Fragestellungen und Problembereiche für die künftige Forschung und Praxis. „Die entwickelte Theorie vermittelt also vor allem tiefere Einsichten in die unbewußten psychologischen Vorgänge, die zur Suicidhandlung führen und Konsequenzen für das Verständnis, den Umgang mit und die Behandlung von suicidgefährdeten Menschen" (182). — Henselers Buch hat zwar keine ausdrücklichen Bezüge zur Pastoral, ist aber grundlegend für das Verständnis von Menschen und für die Krisen, Kränkungen, Enttäuschungen und Abwehr- bzw. Austauschmechanismen im Prozeß der Mensch-Werdung.

3. A. Reiner ist Seelsorger an der Universitätsklinik in Heidelberg, wo jährlich etwa 500 Patienten nach einem Selbstmordversuch betreut werden. Das vorliegende Werk basiert auf einer Dissertation zum Thema „Suicid und Suicidversuch — ein Appell an die Seelsorge" (Würzburg 1973). In drei Abschnitte gegliedert, informiert Reiner zuerst über statistisch-soziologische Fakten, dann über die Psychodynamik und Psychopathologie von Suicidhandlungen und schließlich zieht er — aufgrund des verarbeiteten theoretischen Wissens und der eigenen Erfahrungen als Klinikseelsorger — pastorale Konsequenzen.
Reiners Überlegungen konzentrieren sich darauf, „welchen Beitrag speziell die Seelsorge bei dem Bemühen um Suicidverhütung leisten kann. Der Schwerpunkt liegt dabei nicht auf einer akuten Krisenintervention, vielmehr auf den seelsorglichen Maßnahmen, die das Entstehen einer Krise zu verhindern suchen" (13). Im 1. Teil geht es dem Verfasser vor allem um die Erhebung besonders gefährdeter Menschen-(gruppen) und um das Zusammenwirken von inneren und äußeren Faktoren. Diese Informationen sind notwendige Voraussetzung für die Konzeption einer realitätsorientierten pastoralen Suicidprophylaxe. Im 2. Teil wird die Psychodynamik und Psychopathologie der Suicidhandlung erörtert, weil Verhütungsmaßnahmen die Kenntnis der dynamischen Abläufe und Abwehrmechanismen voraussetzen. Hier stellt auch Reiner vor allem das von E. Ringel 1949 konzipierte „präsuicidale Syndrom" ausführlich dar. Im 3. Teil wird aufgezeigt, welche Menschen bzw. Menschengruppen besonders gefährdet sind und welche Aktivitäten pastoraler, gemeindlicher Art Not-wendig sind, um suicidale Entwicklungstendenzen möglichst schon in ihren Anfängen aufzufangen (Menschen nach einem Suicidversuch, Alte und Kranke, Menschen in Liebes- Ehe- u. Familienkrisen, Jugendkrise, Alkohol- u. Drogenabhängige, Kriminelle, Trauernde). Der Verfasser stellt abschließend fest, daß er folgende, für die Suicidprophylaxe wichtige Themen nicht mehr behandeln konnte: Verhinderung pathogener Wirkungen reli-

giöser Sozialisation, Strukturreform christlicher Gemeinden, Konzeptionen von Gemeinden, die Sinnerfahrung heute ermöglichen und adäquat zum Ausdruck bringen. Wenngleich kritisch angemerkt werden muß, daß sowohl stilistisch wie auch inhaltlich manche Passagen problematisch sind und das psychiatrische Wissen zum Teil mißverständlich wiedergegeben wird (z. B. S. 77: „Motive als auslösender Faktor"), daß manche theologischen Interpretationen und Schlußfolgerungen nicht einsichtig sind (z. B. im Fallbeispiel S. 69 wird der Begriff „seelsorgliches Gespräch" eigenartig eingeengt gebraucht), so ist Reiners Buch durchaus informativ und anregend, aus pastoralem Eifer geschrieben, und allen in der Pastoral Tätigen zur kritischen Lektüre zu empfehlen.

Alfred Kirchmayr, Wien

Leben und Tod der Ehe

Ehepastoral zwischen Kirchenrecht und Diakonie

1. Ernst Ell, Warum sich gleich scheiden lassen? Konzepte für eine neue Ehe, Katzmann-Verlag, Tübingen 1975, 168 Seiten.
2. Wilhelm Josef Revers — Carl Gerold Fürst (Hrsg.), Ehe als Stand und als Prozeß. Diskussion eines offenen Problems zwischen Psychologie und Kirchenrecht, Otto Müller-Verlag, Salzburg 1976, 133 Seiten.
3. Peter J. M. Huizing (Hrsg.), Für eine neue kirchliche Eheordnung. Ein Alternativentwurf, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1975, 112 Seiten.

1. Es gab immer schon und wird auch in Zukunft unerträgliche Ehen geben, in denen die Partner sich nicht mehr zum Heil geraten, sondern sich gegenseitig und vielfach auch die Kinder zugrunde richten. Der Psychologe und Erziehungsberater Ernst Ell differenziert folgendermaßen: Es gibt ratsame Scheidungen, besonders wenn die Partnerwahl falsch war und keine Kinder vorhanden sind; es gibt notwendige Scheidungen, wenn die Kinder unter dem Weiterbestehen der Ehe körperlich und seelisch Schaden leiden. „Es gibt aber auch unnötige Scheidungen, insbesondere dann, wenn die Kinder unter der Scheidung der elterlichen Ehe leiden würden, weil sie beide Elternteile lieben und deren Nähe brauchen — sie sollen nicht vollzogen werden" (93). Um dieser Zielsetzung willen sucht der Autor nach einem neuen Lebensstil, in dem das bisher Befriedigende an einer Ehe erhalten und das Unbefriedigende gemindert oder beseitigt wird; er wendet sich gegen die „schreckliche Alternative: aushalten oder scheiden". Dabei bricht er mit traditionellen Auffassungen über den Sinn von Sexualität und Ehe und verneint z. B., daß Ehe in jedem Fall totale Partnerschaft sein müsse. Nach kirchlicher Moral unerlaubte Formen der Partnerschaft und neue Ehekonzepte werden begrüßt, wenn durch sie unnötige Scheidungen vermieden werden können. Nur in wenigen Konfliktfällen — Trunksucht, Brutalität, „personaler" Ehebruch — wird Scheidung bejaht, auch wenn Kinder vorhanden sind. In allen anderen Ehekrisen könnten die Partner in einer offeneren, toleranteren Ehe, für die konkrete Konzepte entwickelt werden, sich ihre Liebe und Partnerschaft bewahren. Der Autor weiß seine Thesen mit drastischen Fallbeispielen zu belegen. Seine illusionslose, ernüchternde Skizzierung der Eheschwierigkeiten und Scheidungsursachen werden Braut- und Eheleute nachdenklich machen. Die aufgezeigten Alternativen könnten nicht nur kritischen Diskussionen in Familienrunden und Eheseminaren Denkansätze geben, sondern vielleicht auch manches Ehepaar vor dem Gang zum Scheidungsanwalt bewahren.

2. Der einmalige Akt der persönlichen Entscheidung der Ehepartner zueinander, juristisch Vertragsabschluß, begründet kirchenrechtlich den Stand der unauflöslichen Ehe; nur dieser Moment entscheidet, ob die Ehe gültig zustande kommt. Hier scheinen die Hauptprobleme einer von Rechtsnormen gelenkten „Seelsorge" zu liegen, die Schwierigkeiten im Werdegang der Ehe „oft besser rubrizieren als lösen helfen kann" (7).

Der Psychologe Revers gibt zu bedenken, daß Erwachsensein zwar als Vorbedingung des Rechtes zur Eheschließung gilt, daß es aber noch keineswegs die Reife garantiert,

die Voraussetzung der Entscheidung zur Ehe ist. Mit der Hochzeit beginnt die Ehe als Prozeß, dessen Gestalt vom persönlichen Reifungsstand der beiden im Ehebund verbundenen Partner bestimmt wird. Die chronische Krise der Ehe „besteht für jeden der beiden Partner in der noch ausstehenden Lösung der Aufgabe, was er von Kindheit an ohne seinen Partner bereits geworden ist, umzuformen in die persönliche Reifung zu zweien — durch die Ehe" (25). Ist bereits die gemeinsame Gegenwart der Ehe aufgrund der zwei verschiedenen Vergangenheiten eine potentielle Krisensituation, so erhöhen unerledigte Passagen der durchlebten Vergangenheiten die potentielle zur aktuellen Krise. Die anfangs eher abstrakt-wissenschaftliche Sprache des Autors wird merklich konkreter, wenn er exemplarische Formen ungelöster Reifungsprobleme darstellt, die die Ehefähigkeit beeinträchtigen: unabgebaute Bindung an die Eltern und Partneridole der Liebeserwartung.

Der Kirchenrechtler Fürst unterzieht den Codex einer sachlichen Kritik: Daß ein Ehekonsens, wie er nach den geltenden Vorschriften des CIC zu einer gültigen Eheschließung ausreicht, „berechtigten modernen Einsichten nicht mehr entspricht, ist wohl offenkundig" (57). Zwar finden die Forschungsergebnisse der Psychologie in der kanonistischen Eherechtsliteratur und bei den kirchlichen Gerichten zunehmend Beachtung, doch sind auch im Entwurf der Codex-Reformkommission „sicher bei weitem nicht alle Desiderate erfüllt" (65). Der Auftrag zur ständigen Reform der Kirche gilt auch für das Recht, das gerade auf einem so komplexen Gebiet wie dem Eherecht nicht an den humanwissenschaftlichen Erkenntnissen vorbeigehen kann. Vorerst allerdings bleibt die Kluft zwischen Psychologie und Kirchenrecht bestehen. Leider ist der relativ kurze Artikel des Kanonisten der einzige Beitrag des Kirchenrechts in diesem interessanten Buch; die restlichen Beiträge dreier Psychotherapeuten befassen sich mit neurotischer Persönlichkeitsreifung und Eheentscheidung.

3. Das Eherecht der katholischen Kirche soll neu geregelt werden. Den Bischöfen wurde 1975 der römische Entwurf für ein revidiertes Eherecht zugeschickt, der im wesentlichen auf den juristischen Regelungen des CIC von 1918 basiert. Zu diesem Thema hat ein Mitglied der Päpstlichen Kodexkommission, Peter Huizing, ein Alternativmodell verfaßt; es geht ihm um einen „ersten schematischen Ansatz für einen Gedankenaustausch über die Richtung, in der sich eine pastoral orientierte kirchliche Eheordnung entwickeln könnte" (83).

Das Buch bietet lesenswerte biblische und historische Forschungen sowie eine fundierte Analyse von E. Schillebeeckx („Die christliche Ehe und die menschliche Realität völliger Ehezerrüttung", 41—73): Aufgrund der Eigenart der christlichen Tradition und des Umgangs der Jüngergemeinde mit den Worten Jesu kann jedes christliche Normmodell wesensgemäß nie erschöpfend, sondern stets nur fragmentarisch und inadäquat sein. Aus der geschichtlichen Entwicklung geht hervor, „daß der Sinn, die Erfordernisse und die Grenzen der Unauflöslichkeit der Ehe in den verschiedenen Stadien verschieden sind" (51). Gerade von christlicher Motivation her sind unheilbar zerrüttete Ehen zu scheiden und ist die Wiederverheiratung zuzulassen; es geht somit um „Christliche Möglichkeiten nach völliger Ehezerrüttung".

Nach einer knappen Wiedergabe des römischen Entwurfs versucht Huizing in seinem „Alternativentwurf" diese theologischen Einsichten in 38 praktikable Canones umzusetzen, denen jeweils eine „Erläuterung" beigegeben ist. Er lehnt dabei die relativ junge Auffassung des geltenden Kirchenrechts, wonach jede gültige Ehe zwischen Getauften notwendig Sakrament sei, und umgekehrt ein Ehevertrag, der nicht das Sakrament begründe, auch nicht gültig sei, als historisch und theologisch verfehlt ab. Die Canones reichen von einer Ablehnung der kirchlichen Trauung bei fehlender christlicher Motivation (c.7) über eine mögliche kirchliche Anerkennung der Ziviltrauung (c.13) bis zur Neufassung der Ehehindernisse (cc. 21—26). Über ungültige und zerrüttete Ehen würde

nicht mehr wie bisher ein Gremium von Klerikern beschließen, sondern ein Team von Fachleuten, die zusammen mit den Betroffenen akzeptable Lösungen suchen, dabei auch die Folgen eines eventuellen Auseinandergehens nicht mehr außer Acht lassen und selbst eine neue Eheschließung ermöglichen sollen (cc. 27—36). Indem Huizing für einen pastoral-therapeutischen Beistand in schweren Ehekrisen plädiert, stellt er den diakonischen und pastoralen Gesichtspunkt vor das Prinzip der Rechtsgleichheit und Rechtssicherheit. — Für jeden, der sich rasch und gründlich über den gegenwärtigen Stand der Ehetheologie informieren will, wird dieses Buch prägnante Orientierung bieten. Auch wenn man Bedenken gegen einzelne Canones haben mag, dürften Huizings ausgewogene Gesetzesvorschläge große Resonanz im kirchlichen Raum entfalten, weil er der römischen Vorlage auf der gleichen juristischen Sprachebene antwortet und aufzeigt, welche Funktion das Kirchenrecht dem Evangelium entsprechend haben kann.

Josef Lange, Wien

Büchereinlauf

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

Aubert R., Geschichte der Kirche, Band V/I: Vom Kirchenstaat zur Weltkirche. 1848 bis zum Zweiten Vatikanum, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1976.

Bettscheider Heribert (Hrsg.), Das asiatische Gesicht Christi. Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn Nr. 25, Steyler Verlag, Bonn 1976.

Beutler Johannes — Semmelroth Otto (Hrsg.), Theologische Akademie, Bd. XIII, Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1976.

50 Jahre Bibel und Liturgie 1926—1976, 3/76 Festnummer, Hrsg. und Verleger Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg 1976.

Dantine Wilhelm, Schwarze Theologie. Eine Herausforderung der Theologie der Weißen? Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1976.

Düsterfeld Peter — Rolfes Helmuth (Hrsg.), Unsere Hoffnung. Predigtmodelle zu einem Bekenntnis des Glaubens in dieser Zeit, Mathias-Grünewald-Verlag, Mainz 1976.

Emeis Dieter — Sauermost Burkhard (Hrsg.), Synode — Ende oder Anfang. Ein Studienbuch für die Praxis in der Bildungs- und Gemeindearbeit, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1976.

Exeler Adolf (Hrsg.), Umstrittenes Lehrfach: Religion. Reihe: Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, Band 73, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1976.

Faber Heije, Junge Erwachsene auf dem Weg zur Selbstfindung, Chr. Kaiser Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1976.

Feiner Johannes — Löhrer Magnus (Hrsg.), Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Band V: Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1976.

Firkel Eva, Die selbst-bewußte Frau. Zur Identitätskrise der Frau in der westlichen Welt, Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1976.

Frielingsdorf Karl — Stöcklin Günther, Seelsorge als Sorge um Menschen. Pastoralpsychologische Modelle für die Fortbildung von Theologen und Mitarbeitern im kirchlichen Bereich, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1976

Fuchs Albert (Hrsg. und Verleger), Jesus in der Verkündigung der Kirche. Reihe: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (SNTU), Linz 1976.

Furger Franz — Heierle Werner, Die Synode zum Thema ... Wirtschaft und Politik. Eine Taschenbuch-Reihe mit den Ergebnissen der Schweizer Synode 72, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1976.

Ganoczy Alexandre, Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1976.

Goldmann Christoph, Ursprungssituationen biblischen Glaubens. Eine Einführung in das Alte Testament für die religionspädagogische Praxis, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen — Benziger Verlag, Zürich 1976.

Goss-Mayr Hildegard, Der Mensch vor dem Unrecht. Spiritualität und Praxis gewaltloser Befreiung. Reihe: Soziale Brennpunkte, Heft 3, Europaverlag, Wien 1976.

Harsch Helmut, Hilfe für Alkoholiker und andere Drogenabhängige, Chr. Kaiser Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1976.

Heim Walter, Im Dienst weltweiter Solidarität, Missionsgesellschaft Bethlehem, Immensee 1976

Hoffsümmer Willi, Wir freuen uns auf die Predigt. Beispiele für Kinder-, Jugend- und Familiengottesdienste, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1976.

Hungerleider Fritz, Das ZEN-Seminar. Ein Leitfaden für Übende und Lehrer, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1976.

Institut für Friedensforschung und Internationales Institut für den Frieden (Hrsg.), Christen und Marxisten im Friedensgespräch. Materialien dreier wissenschaftlicher Symposien, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1976.

Isbert Otto Albrecht, Der volle Yoga (Purna-Yoga). Ein Übungsweg zum vollständigen Menschen für Selbststudium und Unterricht, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1976.

Jungclausen Emmanuel, Beten mit Franz von Assisi, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1976.

Kahlefeld Heinrich, Orientierung am Evangelium. Lectio brevis, Neue Folge, Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1976.

Klostermann Ferdinand, Kirche — Ereignis und Institution. Überlegungen zur Herrschafts- und Institutionsproblematik in der Kirche, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1976.

Lell Joachim — Menne Ferdinand (Hrsg. im Auftrag des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses), Religiöse Gruppen. Alternativen in Großkirchen und Gesellschaft. Berichte, Meinungen, Materialien, Patmos-Verlag, Düsseldorf — Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976.

von Mangoldt Ursula, Lebensmut gewinnen. Herderbücherei, Band 602, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1976.

Marthy Beda, Die Synode zum Thema ... Soziale Aufgaben der Kirche im Inland. Eine Taschenbuch-Reihe mit den Ergebnissen der Schweizer Synode 72, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1976.

Müller Josef, Gemeindekatechese. Perspektiven zu einer pastoralen Konzeption, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1976.

Pesch Rudolf — Kratz Reinhard, So liest man synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien, Band II und III: Wundergeschichten, Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1976.

Pfürtner Stephan H., Politik und Gewissen — Gewissen und Politik. Grundsätzliche Erwägungen zum Verhältnis von Ethik und Politik. Reihe: Kritische Texte 14, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1976.

Piper Hans-Christoph, Predigtanalysen. Kommunikation und Kommunikationsstörungen in der Predigt, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen — Verlag Herder, Wien 1976.

Pröpper Thomas, Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens. Ein theologisches Gespräch mit Jaspers — Bloch — Kolakowski — Gardavsky — Machovec — Fromm — Ben-Chorin, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1976.

Raths Louis E. — Harmin Merrill — Simon Sidney B., Werte und Ziele. Methoden zur Sinnfindung im Unterricht, Verlag J. Pfeiffer, München 1976.

Reifenhäuser Hubert, Der Mensch und sein Heil. Aspekte einer christlichen Anthropologie. Reihe: Christliche Strukturen in der modernen Welt, Band 17, Ludgerus-Verlag, Essen 1976.

Reiner Artur, Ich sehe keinen Ausweg mehr. Suizid und Suizidverhütung — Konsequenzen für die Seelsorge. Reihe: Gesellschaft und Theologie, Abteilung: Praxis der Kirche, Nr. 17, Chr. Kaiser Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz ²1976.

Reuß Josef Maria (Hrsg.), Seelsorge ohne Priester? Zur Problematik von Beratung und Psychotherapie in der Pastoral. Reihe: Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1976.

Richter Klemens — Probst Manfred — Plock Heinrich, Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer. Sterbegebete und Totengedenken. Volksausgabe, Benziger-Verlag, Einsiedeln — Zürich — Verlag Herder, Freiburg — Wien 1976.

Ringel Erwin, Selbstmord — Appell an die anderen. Eine Hilfestellung für Gefährdete und ihre Umwelt, Chr. Kaiser Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz ²1976.

Roger Jean, Das Land Jesu, Verlag Hermann Böhlaus Nachf., Wien — Köln — Graz 1976.

Scheele Paul-Werner, Nairobi — Genf — Rom, Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1976.

Scherer Georg, Strukturen des Menschen. Grundfragen philosophischer Anthropologie. Reihe: Christliche Strukturen in der modernen Welt Band 19, Ludgerus-Verlag, Essen 1976.

Schlösser Felix, Thema Welt. Gottes Ja zur Welt — Schöpfungsglaube — Zukunft der Welt — Neues Weltverhalten — Spannungsfelder, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1976.

Situation der katholichen Kirche in der Tschechoslowakei. Dokumente, Berichte, Schweizerische Nationalkommission Justitia et Pax (Hrsg. und Verleger), 1976.

Splett Jörg, Lernziel Menschlichkeit. Philosophische Grundperspektiven, Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1976.

Stachel Günter (Hrsg.), Bibelunterricht — dokumentiert und analysiert. Eine Untersuchung zur Praxis des Bibelunterrichts. Reihe: Studien zur praktischen Theologie, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1976.

Steinwede Dietrich — Ruprecht Sabine (Hrsg.), Vorlesebuch Religion 3. Für Kinder von 5—12, im Gemeinschaftsverlag bei Ernst Kaufmann, Lahr — Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen — Benziger Verlag, Zürich — Köln — Theologischer Verlag, Zürich 1976.

Veit Bärbel — Veit Reinhard, Religion im ersten Schuljahr. Zehn Unterrichtsentwürfe mit 16 Kopievorlagen für Schülerarbeitsblätter, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln — Verlag Ernst Kaufmann, Lahr 1976.

Volks-Schott für das Lesejahr C, hrsg. v. d. Benediktinern der Erzabtei Beuron, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1976.

Warns Else, Die spielende Klasse. Ideen, Vorschläge und Texte für Schule und Gruppe, Jugenddienst-Verlag, Wuppertal — Verlag J. Pfeiffer, München 1976.

Weß Paul, Gemeindekirche — Zukunft der Volkskirche. Der Lernweg einer Pfarrgemeinde, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1976.

Wiesnet Eugen — Gareis Balthasar, Schuld und Gewissen bei jugendlichen Rechtsbrechern. Eine pastoraltheologische Untersuchung über Schuldfähigkeit, Gewissen und Schuldverarbeitung, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1976.

Winkler Klaus, Emanzipation in der Familie, Beratungsreihe 6, Chr. Kaiser Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1976.

Zettl Lorenz (Hrsg.), Fünf nach Fünf in St. Michael. Hundertmal Gedanken nach dem Tag, Verlag J. Pfeiffer, München 1976.

Mitarbeiter dieses Heftes

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

Adrian Holderegger, Wissenschaftl. Assistent am Moraltheologischen Institut der Universität Fribourg/Schweiz, arbeitet zur Zeit an einer Dissertation „Der Suizid als ethisches Problem".

Erwin Ringel ist Professor für Psychiatrie und Neurologie an der Universität Wien und Vorstand der Psychosomatischen Abteilung der Psychiatrischen Universitätsklinik.

Anton Baumann ist katholischer Seelsorger an der Psychiatrischen Klinik Wil (St. Gallen, Schweiz).

Josef Lange, Dr. theol., ist Univ.-Ass. an der Kath.-theol. Fakultät der Universität Wien.

Arthur Leutwiler ist Psychotherapeut und Mitarbeiter der Dargebotenen Hand in Zürich.

Reinhold Iblacker ist Jesuit in München und arbeitet als freier Autor für Fernsehen und Rundfunk.

Bernhard Honsel ist Pfarrer in Ibbenbüren und diplomierter Eheberater.

Cornelius Mayer ist Privatdozent für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Würzburg und arbeitet zur Zeit an der Vorbereitung eines internationalen Augustinus-Lexikons.

Den Anstoß zum Schwerpunkt dieses Heftes „Suizid (Selbsttötung, Selbstmord) als pastorales Problem" gab eine Tagung der Paulus-Akademie in Zürich zum Thema „Selbstmord-Verhütung". Die dort von Baumann und Leutwiler gehaltenen Referate sind fast unverändert übernommen; das Referat von Holderegger mußte gekürzt werden. Auf der von Dr. Theodor Bucher geleiteten Tagung (24./25. März 1976) haben außerdem noch referiert: Prof. Dr. H. P. Hartmann und Dr. Wilfried Rümmele über „Suizidversuch und Suizid — Heutige Situation" sowie Dr. Kurt Biener über „Jugend und Selbstmord".

Leitartikel

Alois Müller

Unversöhnte Kirche?

1. Versöhnliches Konzil

Vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis zum Ende des 2. Vatikanischen Konzils lernte die Kirche die Versöhnung. Zuerst kam der versöhnliche Ton, die versöhnliche Haltung, der versöhnliche Geist zwischen den christlichen Kirchen. Man vergesse nirgends, daß das Kriegs- und Zusammenbruchserlebnis (wohl auch gemeinsamer Widerstand gegen das Regime) und dann die konfessionelle Durchmischung im Flüchtlingsstrom Deutschland zum Land des ersten Durchbruchs jenes Ökumenismus in Praxis und Theorie machten, der nicht ohne große Anfechtungen schließlich auf dem Konzil zur offiziellen Haltung der katholischen Kirche wurde.

Und das Konzil war noch versöhnlicher. Es fand anerkennende Worte für die nichtchristlichen Religionen, es nahm die irdischen, nicht-kirchlichen Wirklichkeiten und ihre Eigengesetzlichkeit ernst, ja es billigte auch dem areligiösen Menschen nicht nur Menschenwürde und Gewissensfreiheit, sondern auch objektive Heilsmöglichkeit zu (man lese in der Kirchenkonstitution n. 16). Der versöhnliche Geist des Konzils trieb böse Zungen zu dem Vorschlag, künftig statt „Teufel" „getrennte Engel" zu sagen.

2. Erneuerte Unversöhnlichkeit

Aber des allgemeinen Wohlgefallens war bald ein Ende. Das Konzil bewirkte die Reaktion gegen das Konzil, vom vorsichtigen Bremsen über das ängstliche Gegensteuern bis zur planmäßigen Sabotage des Konzils auch in römischen Gremien. Diesem Versuch, die Kirche um das Konzil zu betrügen, war der noch junge Geist der Versöhnung nicht lange gewachsen. Auf alte Unversöhnlichkeit wurde mit erneuerter Unversöhnlichkeit geantwortet. Faktum und Schlagwort der „Polarisierung" traten auf. Es konnte zeitweilig der Eindruck entstehen, als könne sich der nachkonziliäre Katholik mit allen und jedem versöhnen, nur nicht mit dem Glaubensbruder, der theologisch-kirchlich zurückgeblieben war. Reaktionen ihm gegenüber glichen oft aufs Haar alten antiökumenischen Affekten: Absprechung des guten Glaubens, Verächtlichmachung, Feindbild, Bemühung, diesen „Feind" „unschädlich" oder „unmöglich" zu machen. (Daß auf seiten der Reaktion gleich operiert wurde, ist nicht verwunderlich, sie hatte sich ja die Versöhnlichkeit des Konzils gar nicht zu eigen gemacht.) Dieser Vorgang ließ den Zweifel aufkommen, inwieweit die Versöhnung wirklich

Versöhnung war und nicht nur eine Verlagerung der Aggression von außen nach innen, eine Verkehrung gruppenpsychologischer Reflexe gegenüber Innenseitern und Außenseitern. All das spielte und spielt sich aber ab unter Kirchengliedern, welche sich gegenseitig grundsätzlich als solche anerkennen.

3. Extreme Polarisierung um Ecône

Momentan ist indes eine neue Situation entstanden durch die Bewegung des Erzbischofs Marcel Lefebvre. Er bekämpft nicht nur andere Meinungen, er spricht nicht nur dem oder jenem Theologen ab, „noch katholisch" zu sein, sondern er spricht dem 2. Vatikanischen Konzil und der ganzen Kirche in dessen Gefolge ab, noch katholisch zu sein. Insofern findet sich hier die äußerlich radikalste Infragestellung der heutigen Institution Kirche. Anderseits dürften gerade konservative Kirchenvertreter verwirrt sein darüber, daß Lefebvre im Grunde nur ihre eigenen Tendenzen auf die Spitze treibt, also eher ultrakatholisch als „unkatholisch" erscheint. Manchen dürfte es unbehaglich sein, in Lefebvre „ihre" Ideen bekämpfen zu müssen, nur weil er sie so maßlos und einseitig vertritt. Weil er aber das tut, ist er wirklich und leibhaftig das Gespenst, das man in Sachen Holland etc. vor 5—10 Jahren nur an die Wand zu malen beliebte: das Gespenst des Schismas. So ist der Geist der Versöhnung durch die Polarisierung um Ecône mehr auf die Probe gestellt oder auch in Frage gestellt denn je zuvor. Ist die versöhnliche Kirche schon wieder zur unversöhnten Kirche geworden?

4. Grundsätze des Geistes der Versöhnung

Um nicht bloß weiter Schaukelbewegungen auszuführen, müssen wir uns auf einige Grund-Sätze des Geistes der Versöhnung besinnen.

1. Versöhnlichkeit heißt den Gegner unter allen Umständen als Menschen in seinen Rechten respektieren. „Fertigmachen" stammt in jedem Fall aus dem Wörterbuch des Unmenschen, nicht des Evangeliums.

2. Versöhnlichkeit heißt — wir haben es in der ökumenischen Lehrzeit gelernt —, den Gegner von seiner eigenen Perspektive her zu verstehen suchen. Dadurch wird zumindest vieles an ihm „verständlich".

3. Versöhnlichkeit heißt *nicht:* den Gegner nicht kritisieren, nicht sagen, was man von seinen Auffassungen hält. Versöhnlichkeit schließt also „Streit" nicht aus. Verdrängen des Konfliktstoffs würde wenig Achtung vor dem Gegner verraten.

4. Versöhnlichkeit heißt aber, dem Gegner alle Chancen der Auseinandersetzung offen halten, ihn nicht repressiv in Nachteil versetzen, ihm nicht die Säle noch die

Presse sperren, ihn nicht aus der Kirche hinauswerfen, wie es zum Glück auch Paul VI. mit Lefebvre nicht tut.

5. Zwischen betretenem Schweigen und Warten auf Maßnahmen

Im Augenblick scheint es, als würden die Katholiken mindestens die Sätze 3 und 4 auf den Kopf stellen. Gegenüber Lefebvre und seinem Anhang gibt es zumeist betretenes Schweigen, zuweilen sogar schuldbewußtes Rechtgeben, wo doch ihre theologische Naivität und Ignoranz himmelschreiend ist. Anderseits aber fragt man sich, wie lange es noch gehen könne bis zur Exkommunikation, die nach geltendem Kirchenrecht ja längst ein Faktum wäre; man wartet auf „Maßnahmen" und „Erklärungen". Maßnahmen und Erklärungen gehören nicht der Phase des Streites an, aber viele Katholiken, selbst außerhalb von Lefebvres Schatten, scheinen unfähig zu sein, in anderen Kategorien zu denken. Darum scheint die Situation gekennzeichnet zu sein durch lähmende Angst vor dem, was auf uns zu*kommt*.

Konflikte in kommunikativem Streit austragen!

Aber eine versöhnte und versöhnliche Kirche sollte auf eine neue Art, innere Konflikte zu lösen, zu*gehen*. Statt Attacken in je parteieigenen Organen müßten Wege eines kommunikativen Streites gesucht werden, wo beide Seiten beide Meinungen von deren eigenen Vertretern zu lesen oder zu hören bekommen. Und wenn eine Seite gerade solchen kommunikativen Streit nicht will, sondern mit Sentenzen operiert? Dann ist eben das ein Faktum, welches wohl den meisten Katholiken ihr Urteil erleichtert. Man muß auch hier Vertrauen in die Freiheit haben.

Artikel

Wilhelm Zauner

Biblische Versöhnungstheologie und ihre pastoralen Konsequenzen

Um die biblische Botschaft in unsere Zeit wirksam hineinsprechen zu können, müssen immer wieder die Quellen nach den entscheidenden Inhalten dieser Botschaft befragt werden. Neben Begriffen wie „Reich Gottes", womit Jesus selbst sein Evangelium zusammengefaßt hat, gehören auch einzelne theologische Begriffe des Apostels Paulus zum Grundbestand der biblischen Botschaft und ihrer Quellen. Der Verfasser befragt im folgenden nicht nur das Neue, sondern auch das Alte Testament nach deren Verständnis der Versöhnung, um dann diesen Befund pastoraltheologisch zu reflektieren und auf unsere Zeit hin weiterzuschreiben. red

Konflikt und Versöhnung

Im heutigen Sprachgebrauch — vor allem in der Alltagssprache — wird das Wort „Versöhnung" selten allein gebraucht, sondern zumeist im Zusammenhang mit einem Konflikt, der einen schwer belastet hat, weil das gute Verhältnis zu einem nahestehenden Menschen, zu einem Mitarbeiter u. dgl. gestört war, und den man nun lösen konnte: „Wir haben uns versöhnt", wir verstehen uns wieder wie früher.

Konflikt und Versöhnung sind aber auch Gegenstand verschiedener Wissenschaften: der Psychologie und Soziologie [1], der Politologie (als Friedensforschung) und auch der Theologie, deren Beitrag zu Konflikt und Versöhnung sich allerdings auf den Begriff „Versöhnung" konzentriert [2]. Dies ist durchaus berechtigt, da der Versöhnungsbegriff umfassender ist als der Konfliktbegriff. Soll daher Theologie ihren Beitrag auch zur Problematik des Konfliktes leisten, muß sie notwendig dem Verständnis der Versöhnung nachgehen. Dabei muß allerdings die Gefahr vermieden werden, daß die biblische Botschaft von der Versöhnung einseitig von ihrem Nutzwert für die Konfliktregelung her beurteilt wird. Denn der Sachverhalt ist eher umgekehrt: Es müßte gefragt werden, welchen Beitrag die Konfliktforschung zur Versöhnung leisten kann. Jedenfalls kommt der Theologe und der Verkünder der biblischen Botschaft nicht darum herum, die Bibel darnach zu befragen, was sie unter Versöhnung versteht. Erst dann kann er die Konsequenzen für die heutige Pastoral ziehen und einem reduzierten Verständnis von Versöhnung entgegentreten.

I. Versöhnung im Alten Testament

Nach alttestamentlichem Verständnis ist Versöhnung bzw. Sühne und Versühnung nicht der Gegenbegriff zu Konflikt, sondern zu Sünde. Daher müssen die alttestamentlichen Aussagen zunächst darnach befragt werden, was sie unter Sünde verstehen; erst dann kann das Verständnis von Ver-Sühnung dargelegt werden.

1. Sünde in Israel

Störung des Gottesrechtes

Das ältere Israel begegnet dem Phänomen Sünde vor allem in der Störung des Gottesrechtes, das alle Lebensgebiete durchdringt und das vom Kultus her normiert wird. Der Lebenskreis des (vorköniglichen) Israel ist noch sakral geschlossen. Diese sakrale Ordnung wird letztlich gestört, wo immer in einem Teilbereich Sünde auftritt, sei es im Bereich der Politik als Krieg und in der Verletzung der Kriegsregeln, wie es Jos 7 beschreibt, sei es

[1] Vgl. *H. R. Lückert*, Konfliktpsychologie, München [6]1972; *A. M. Rocheblawe-Spenlé*, Psychologie des Konflikts, Freiburg 1973; *W. L. Bühl* (Hrsg.), Konflikt und Konfliktstrategie, München 1972; *H. J. Krysmanski*, Soziologie des Konflikts, Reinbek 1971.

[2] Vgl. Internationale Dialogzeitschrift 6 (1973) Heft 3, das dem Thema „Konflikt und Versöhnung" gewidmet ist.

im Bereich der Familie etwa als Verletzung sexueller Bestimmungen (Dtn 27, 20 f) oder in anderen Spannungsfeldern menschlichen Zusammenlebens [3].

Bedrohung der Kultfähigkeit der ganzen Gemeinschaft

Sünde stört aber nicht nur das Verhältnis des Sünders zur gottgesetzten Ordnung, sondern zugleich das der ganzen Gemeinschaft, der er durch Verwandtschaft und gemeinsames Schicksal verbunden ist: Deren Kultfähigkeit ist bedroht. Deshalb hat sie ein eminentes Interesse daran, daß die Ordnung wiederhergestellt wird [4]. Das geschah nun durch Distanzierung der Gemeinschaft vom Sünder — in leichteren Fällen durch Ausstoßung, in schwereren durch Hinrichtung, was im Hinblick auf das Schicksal eines Ausgestoßenen (Gen 4,13) als die barmherzigere Form angesehen werden muß. In den alten Bannformeln ist die Rede von einem „Herausschneiden aus der Mitte des Volkes Israel" (Lev 17,4; 20,3; Num 9,12 u. a. m.). Diese Ausdrucksweise ist wohl nicht symbolisch gemeint, sondern bezeichnet eine tatsächliche Ächtung und Vertreibung des Missetäters [5].

Der für das Verständnis von Sühne bedeutsamste Aspekt im Sündenverständnis des alttestamentlichen Bundesvolkes ist aber weder der soziale noch der einer Störung der von Gott gesetzten Ordnung. „Die böse Tat war nur die eine Seite der Sache, denn mit ihr war nun ein Böses in Lauf gesetzt, das sich früher oder später gegen den Täter oder seine Gemeinschaft wenden

Das Böse — eine losgetretene Lawine

mußte" [6]. Man war also der Ansicht, daß durch jede Übertretung sozusagen eine Lawine losgetreten wird, die nun nach einer ihr eigenen Gesetzmäßigkeit blind zerstört und mitreißt, was zunächst mit der Tat in keinem Zusammenhang steht. Die Strafe und Vergeltung für die Sünde geschieht also nicht auf einer ganz anderen Ebene und vor einem ganz anderen Forum, etwa vor dem Gericht Gottes, sondern das Böse wirkt sich ohne Dazwischentreten eines göttlichen Richterspruches böse auf den Täter und alle, die mit ihm verbunden sind, aus. Die blinde Kraft, mit der der Prozeß der Vergeltung für die Sünde abläuft, wird nur durch das Böse selbst abgebremst und zur Ruhe gebracht, das rückwirkend den Sünder und seine Gemeinschaft trifft.

Das ist die von Jahwe verfügte Ordnung. Er selbst beschränkt sich nach ihrem Erlaß lediglich darauf, deren Funktionieren zu überwachen und zu garantieren. Er gibt dem Bösen „seinen Weg auf sein Haupt" (1 Kön

[3] Vgl. G. *v. Rad*, Theologie des Alten Testaments I, München [6]1969, 276.
[4] Über Kollektivhaftung im AT vgl. *J. Hempel*, Das Ethos des AT, 1938, 32 ff.
[5] Vgl. *Rad*, a. a. O. 277, Anm. 87. — [6] Ebd. 278.

8,32). — Vergeltung erscheint so wie eine selbständige Gesetzmäßigkeit, in die Jahwe, nachdem er sie einmal verfügt hat, nicht mehr weiter eingreift (vgl. Spr 25,19; 26,27; 29,6 u. a. m.) [7].

Sünde ist zugleich Strafe

Unsere Unterscheidung von Sünde und Strafe hat also im alttestamentlichen Denken keine Entsprechung. Gerhard von Rad sieht diese Tatsache auch durch den Sprachgebrauch selbst bestätigt, indem nämlich eine ganze Reihe hebräischer Worte sowohl die sündige Tat als auch die Strafe dafür bezeichnen, sodaß sich die Bedeutung der Worte nur aus dem Zusammenhang erkennen läßt [8]. Die Sünde ist also zugleich Strafe für die Sünde, sie enthält ihre Strafe in sich selbst. Diese Strafe trifft aber eben nicht nur den Sünder, sondern alle, die mit ihm in Verbindung stehen, auch wenn sie von der sündigen Tat gar nichts wissen.

Das erklärt auch das vitale Interesse, das die Gemeinschaft an der Sünde des einzelnen hat: Sie fühlt sich selbst bedroht. Es geht dabei nicht bloß um eine ideelle, moralische Mitverantwortung und Mitbelastung der Gemeinschaft durch die Sünde des einzelnen, sondern geradezu um eine physische Mitgefährdung.

Extrem objektiver Sündenbegriff

Dies umso mehr, als das Übel, das durch die Sünde hereinbricht, ja nicht von der subjektiven Absicht des Sünders, ja nicht einmal von seinem Bewußtsein abhängt. Wer durch Unachtsamkeit einen Brand entfacht, gefährdet dadurch seine Mitmenschen ebenso wie der vorsätzliche Brandstifter. Ja man hat wohl in der Praxis kaum damit gerechnet, daß einer bewußt und in voller Absicht die heilige, von Gott verfügte Ordnung stören würde. Man rechnete normalerweise mit einer Sünde aus Irrtum, aus Verkennung der Lage oder aus Unachtsamkeit. In scholastischer Terminologie gesprochen: Bei der tiefen Ehrfurcht, die man vor der sakralen Ordnung empfand, rechnete man nicht mit einem peccatum formale. Das peccatum materiale war aber schlimm genug, da es auch für die Gemeinschaft dieselben Folgen hatte wie das peccatum formale.

2. Sühne und Ver-Sühnung im alten Israel

Dieser extrem objektive Schuldbegriff muß erst einmal vorausgesetzt werden, um verstehen zu können, wie man sich die Aufarbeitung von Schuld vorstellte und welche Rolle dabei die Sühne spielte.

Nach einer Verletzung der sakralen Ordnung hatten zunächst die Priester zu entscheiden, ob eine Sünde ver-

[7] Vgl. *K. Koch*, Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT?, in: ZThK (1955) 2 f.
[8] *Rad*, a. a. O. 279.

Entscheidung der Priester:

Allein-Lassen

Verstoßung

Hinrichtung

Sühnehandlungen als Schutz vor dem Fluch

Die große Zäsur:

in der vorexilischen Zeit — kultische Reinheit

geben werden konnte. War sie nicht vergebbar, wurde der Sünder mit dem von ihm angerichteten Bösen allein gelassen [9]. Man hat sich mit ihm überhaupt nicht weiter befaßt und war überzeugt, daß ihn das Böse, das er angerichtet hatte, selbst zerstören werde. — War nach dem Urteil der Priester die Sünde vergebbar, verfügten diese den Ausschluß aus der Gemeinde. Nach dem Aussprechen einer Bannformel war der Betreffende nicht nur von seinem Volk verstoßen, sondern es hütete sich auch jedes andere Volk, in seinen Bannkreis zu kommen und so an seinem Fluch Anteil zu erhalten. — Der Ausschluß aus der Gemeinde konnte aber auch definitiv durch Hinrichtung (Steinigung) des Missetäters geschehen.

Jeder Bruch der Sakralordnung legte also einen Fluch auf die Gemeinschaft der Israeliten, der wie ein Schlag niederfahren konnte. Um sich dagegen zu schützen, wurden die verschiedensten Sühnehandlungen vollzogen. Ihr tiefster Sinn lag darin, Jahwe zu veranlassen, daß er die zerstörende Wirkung einer bösen Tat aufhob. Die Sühneleistung bezog sich daher auf Menschen und Gegenstände, ja selbst auf den Altar und das Heiligtum. „Sühne war also kein Strafakt, sondern ein Heilsgeschehen" [10]. Es war kein magischer Vorgang, der nur rituell richtig vollzogen zu werden brauchte und dann mit Sicherheit die gewünschte Wirkung erreichte. Daß eine entsprechende innere Verfassung des Sünders der äußeren Sühnehandlung entsprechen mußte, ist damit angedeutet, daß bei einzelnen Kulthandlungen auch ein Bekenntnis zu sprechen war (Lev 5,5; 16,21; Num 5,7).

Zwischen der vor- und nachexilischen Zeit besteht in den Sühneaussagen des Alten Testaments eine große Zäsur [11]. In der vorexilischen Zeit sind die Sühnehandlungen auf Menschen beschränkt, die ohne frevlerische Absicht sich kultisch verunreinigt oder die gemeinschaftswidrig gehandelt haben. Die Sühnehandlungen sind zur Herstellung der kultischen Reinheit und somit der Kultfähigkeit da [12].

Bemerkenswert ist, daß der Gedanke nicht auftaucht, die Schuld Israels könnte durch Sühneriten beseitigt werden. Auch die Unheilsdrohungen der Propheten lassen eine derartige Möglichkeit nicht offen. Das war vielleicht auch der Grund, warum die Häufigkeit der Sühneriten gering war. K. Koch führt es zudem auf die strenge Geltung des Gottesrechtes wie auf die optimistische Auf-

[9] Ebd. 281. — [10] Ebd. 284.
[11] *K. Koch*, Versöhnung im AT, in: RGG³ VI, 1962, 1368—1370.
[12] Vgl. dazu auch *R. Preß*, Das Ordal im alten Israel, in: ZAW 51 (1933) 235—250.

fassung über die Erfüllbarkeit des Gotteswillens zurück.

in der nachexilischen Zeit — Sühneriten

Hingegen bilden Sühneriten in der Priesterschrift sowie in Ez 40—48 geradezu die Mitte des Kultes. „Hier wirkt zweifellos der Zusammenbruch von 587 nach, der auf dem Hintergrund der prophetischen Weissagungen zu einem vertieften Sündenbewußtsein, ja anscheinend zu angstvollen Überlegungen geführt hat, wie der künftige Neuanfang Bestand haben werde angesichts der Sündigkeit des Volks. Das erscheint nur durch unablässige Sühne im neuen Tempel möglich“ [13]. Daher werden fast alle überkommenen Riten zu Sühneriten umgedeutet, und das Opfer wird vor allem zum Sühneopfer [14]. Andere alte Motive des Opfers traten damit in den Hintergrund bzw. erhielten in Israel nie die Bedeutung wie in anderen Religionen. So etwa das Motiv der Gabe, bei dem der Wert des Dargebrachten eine wichtige Rolle spielt (sei es als Wert, den ein Gegenstand für Gott bedeutet, sei es als Wert, auf den der Mensch durch das Opfer verzichtet), oder auch das Motiv einer Speisung der Gottheit [15].

Der Versöhnungstag — Mittelpunkt des Jahres

Entsündigung

Der große Versöhnungstag wurde zum Mittelpunkt des Jahres. Das Ritual des Festes besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil diente der Entsündigung des Volkes und der Kultstätte, beginnend mit dem Hohenpriester und der aaronitischen Priesterschaft [16]. Damit wurden sozusagen die Voraussetzungen für den Kult geschaffen, nämlich jegliche kultische Unreinheit beseitigt und die Kultfähigkeit hergestellt. Der zweite Teil des Ritus am Versöhnungstag gipfelte im Opfer von zwei Böcken. Der eine wurde als Sühneopfer für Jahwe geschlachtet. Der Grundgedanke dabei war, daß die Unheilswirkung des Bösen auf das Opfertier abgeleitet wurde und dieses dann stellvertretend für die sündigen Menschen starb. Die entsühnende Wirkung kommt dabei nicht in erster Linie dem Sterben des Opfertieres zu, sondern vor allem

[13] *Koch*, Versöhnung 1369 (auch zur Erfüllbarkeit des Gotteswillens).
[14] So das Brandopfer (Lev 1,4), die Mahlopfer (Ez 45,15. 17), ja auch das Passah (2 Chr 30,17). — Vgl. *Koch*, a. a. O. 1369. Auch *G. v. Rad* verweist darauf, daß in der Priesterschrift der vornehmlichste Zweck der Opferdarbringung die Sühnung ist, a. a. O. 275.
[15] Für die Gottheit mußte eine Mahlzeit besonders schmackhaft zubereitet werden. — Diesen Opferbräuchen lag der Gedanke zugrunde, daß durch die Schmackhaftigkeit der Speisen die Gottheit besänftigt und umgestimmt werden könnte. Eine besondere Bedeutung kam dabei dem Duft der Speisen zu, der sich als „Beschwichtigungsgeruch“ beruhigend auf die Gottheit auswirkt. (Vgl. *R. Hentsche*, Opfer, in: RGG³ IV, 1962, 1643.) In Lev 1,9 und 3,5 u. a. erscheint dieser Begriff als stehender Opferterminus, der noch beibehalten wurde, als es das Gottesverständnis längst nicht mehr zuließ, eine Abhängigkeit Gottes von menschlichen Gaben anzunehmen. Durch den Geruch des Opfers wird jedoch sozusagen eine neue „Atmosphäre“ geschaffen, ein Klima des Gehorsams und der Unterwerfung unter Gottes Anordnungen.
[16] Vgl. *W. Kornfeld*, Stichwort „Versöhnungstag“, in: LThK X, 736 f.

dem Vergießen des Blutes. „Sühnend wirkt aber nicht das Blut an sich, sondern das Blut, sofern in ihm das Leben enthalten ist. Die Sühnewirkung liegt also nicht im Blut, sondern im Leben, dessen Träger das Blut ist“ [17]. Weil das Blut das Leben meint, hat es besonderen Wert vor Gott. Denn Leben ist etwas Heiliges. Man tritt also dem Heiligen, Jahwe, mit dem Heiligsten entgegen, das man hat: mit dem Leben selbst. Daraus ergibt sich, daß das Sühnemittel nicht in einem rechnerischen Verhältnis zur Schuld steht, sodaß es etwa in erster Linie auf den Wert, die Zahl oder die Kostbarkeit der Sühnemittel (Opfertiere) ankäme, wenn auch aus Ehrfurcht immer wieder betont wird, daß zum Opfer nur gute und fehlerfreie Tiere verwendet werden dürfen (vgl. z. B. Lev 4,32; 5,7 u. a.).

Stellvertretung

Im Ritual um das zweite Opfertier spielte der Gedanke der Stellvertretung eine größere Rolle. Der Hohepriester legt dem Bock die Hände auf und spricht dabei im Namen des Volkes ein Sündenbekenntnis. Die Sünden — Ursache des Bösen, das über dem Volk lastet und es bedroht — werden so auf das Tier übertragen, und der mit der Sünde beladene Bock wird in die Wüste hinausgejagt, sozusagen aus dem Volk verstoßen. Die Distanzierung vom Sünder ist ja Voraussetzung dafür, daß einen das von ihm angerichtete Unheil nicht trifft; es folgt dem Verstoßenen. Im Ritual des Sündenbocks finden somit die Vorstellungen Israels über Sünde und Sühne einen sprechenden Ausdruck.

Durch das gesamte Alte Testament zieht sich das Verständnis durch, daß Gott allein die Folgewirkungen der Sünde aufheben kann. Er ist also das Subjekt der Versöhnung. Kein Sühneritus kann aus sich Versöhnung bewirken bzw. die Folgen des Bösen abwenden, sondern er versteht sich als Bitte an Gott, Versöhnung zu vollziehen.

II. Versöhnung im Neuen Testament

Versöhnung zählt zunächst nicht zu den grundlegenden und zentralen Kategorien urchristlicher Botschaft [18], die sich durch das ganze Neue Testament durchziehen; wohl aber zeigt sich, daß Versöhnung verwandt ist mit zentralen biblischen Begriffen wie Erlösung, Vergebung, Rechtfertigung, Friede u. dgl., zu deren Akzentuierung die Versöhnungstheologie beiträgt.

Das Versöhnungsmotiv im Sinne einer biblischen Versöhnungstheologie kommt ausschließlich im paulinischen

[17] *Rad*, a. a. O. 183.
[18] *E. Käsemann*, Erwägungen zum Stichwort „Versöhnungslehre im Neuen Testament“, in: Zeit und Geschichte, Festschrift *R. Bultmann*, Tübingen 1964, 48.

Schrifttum vor, und auch da wiederum nur in Kol 1,20, Eph 2,16, Röm 5 u. ö. sowie in 2 Kor 5, 18—20. Selbst Paulus verwendet aber die Begriffe *katallásso* und *hiláskesthai* eher beiläufig und entwickelt seine Lehre von der Versöhnung mit Zurückhaltung, fast als Zugeständnis an eine andere theologische Schule, die sie vorgeformt und (in der Liturgie) verwendet hat. Trotzdem kann gerade die Versöhnungstheologie dazu beitragen, zentrale Anliegen der biblischen Botschaft für unsere Zeit zu artikulieren.

1. Das Versöhnungsmotiv im Kolosserbrief

Im ersten Kapitel des Briefes an die Gemeinde von Kolossä findet sich ein Christushymnus, der wohl aus der Liturgie der hellenistischen Gemeinden stammt. Die Sprache ist pathetisch, formelhaft, überschwenglich und feierlich: „Er (Christus) ist der Anfang, Erstgeborener von den Toten, damit er in allem den Vorrang habe. Denn er (Gott) fand es gut, daß in ihm die ganze Fülle wohne, und daß er durch ihn alles wieder versöhne auf ihn hin, indem er Frieden schaffte durch das Blut seines Kreuzes, durch ihn gleicherweise die Geschöpfe auf der Erde wie in den Himmeln" (Kol 1, 18—20).

Es ist allerdings nicht zu erwarten, daß sich von diesem Text eine glatte und runde „Versöhnungstheologie" ableiten läßt[19]. Vielmehr muß in mühevoller Kleinarbeit das Redefeld, innerhalb dessen sich der Sinn erschließt, erst einmal abgesteckt werden. Diese Aufgabe hat viele Exegeten gereizt, jedoch herrscht bis heute keine absolute Einhelligkeit in den Auffassungen. Wir wollen deshalb einige Deutungen herausgreifen.

Abhängigkeit von Engeln und kosmischen Mächten?

Johann Michl lenkt die Aufmerksamkeit zunächst auf die irrigen Anschauungen der jungen Gemeinde von Kolossä (Kol 1, 2. 4. 8. u. ö.). Es dürfte dort irgendein Verein zur Verehrung der Engel am Werke gewesen sein, der eine Abhängigkeit auch des Christen von verschiedenen kosmischen Mächten gelehrt hat. Die Rücksicht auf so viele Geistesmächte und die ihnen zukommende Verehrung hat die Beschäftigung mit Christus gefährdet. Er kam als weitere Macht dazu, wurde aber in seiner alles überragenden Stellung zu wenig erkannt, was die Radikalität der Bekehrung zu ihm in Frage stellte.

„Das veranlaßte Paulus, in einem stilistisch schwungvollen Aufriß den absoluten Vorrang darzulegen, den Christus aufgrund der Schöpfung wie der Erlösung über

[19] *A. Wikenhauser*, Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus, Münster 1937, 215, nennt diesen Text eine „schwer deutbare, heiß umstrittene Stelle", und *J. Knabenbauer*, Epistolae ad Ephesios, ad Philippenses et ad Colossenses, Paris 1912, 303, schreibt sogar „fortasse omnium obscurissimus".

alle, selbst die himmlischen Wesen, besitzt“ [20]. Die Grundfrage von Kol 1 lautet also: Wie kommt der Mensch in die rechte Ordnung zur Welt, zu den verschiedenen Bereichen, die „seine Welt“ ausmachen und beeinflussen, zu den kosmischen Dingen und die sie bestimmen, zu den Geistesmächten und schließlich zu Gott selbst? Wie kann der Mensch von den kosmischen Zwingherren befreit werden, von denen er sich bedrückt fühlt, wie kann er wirklich erlöst sein? Die Frage ist, ob nach einer Erlösung von der Sünde durch Christus nicht doch noch eine starke Gebundenheit und Abhängigkeit des Menschen von den Engeln besteht, die womöglich Christus feindlich gesinnt sind, ja sogar die Welt beherrschen [21].

Christus hat in allem den Vorrang ...

Es handelt sich also um eine ausgesprochen christologische Irrlehre, die die Gemeinde von Kolossä bedroht. Wenn der Mensch von verschiedenen kosmischen Engeln abhängig ist, dann ist die Stellung Christi als des einzigen Mittlers zwischen Gott und den Menschen (vgl. 1 Tim 2,5) in Gefahr. Daraus erklärt sich der Enthusiasmus, mit dem der Christushymnus formuliert ist: „Er ist Anfang, ... damit er in allem den Vorrang habe“ (Kol 1,18), vor allem den Vorrang vor allen Engeln. Christus bringt nicht nur einen Teilbereich wieder in Ordnung zu Gott, sondern *alles* wird durch ihn wieder versöhnt.

Der deutsche Ausdruck „Versöhnen“ gibt hier so wie der lateinische (reconciliare) diese totale Veränderung und Umwandlung zum neuen Menschen nicht exakt wieder, er hat einen engeren Begriffsumfang: „Versöhnen“ setzt eine Feindschaft zweier Personen voraus, die dadurch beendet wird, daß einer oder beide Streitpartner ihre Feindschaft aufgeben und, wenn sie schon nicht Freunde werden, doch vorhaben, sich in Hinkunft zu „vertragen“. Das bloße Aufgeben eines Streits ist aber noch nicht die Versöhnung im vollen Sinn. Etymologisch kommt das Wort von Sühne, ver-sühnen, zur Sühne bringen [22]. Das setzt ein unrechtes Verhältnis voraus. Ver-sühnen heißt dann, aus einem unrechten wieder ein rechtes Verhältnis machen, wieder in Ordnung kommen im Verhältnis zu Personen.

Das liegt schon nahe bei der Bedeutung des griechischen Wortes *apokatallassein*, das etwa Paul Ewald so

[20] *J. Michl*, „Die Versöhnung“ (Kol 1,20), in: Theol. Quartalschrift, Tübingen 128 (1948) 442—462, hier 442; vgl. auch *E. Käsemann*, Erwägungen, sowie *N. Kehl*, Der Christushymnus Kol 1,12—20, Stuttgart 1967.

[21] Vgl. *M. Dibelius*, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909, 130—132; *H. v. Soden*, Die Briefe an die Kolosser usw., Freiburg 1891, 30.

[22] *K. Duden*, Stichwort „versöhnen“, Herkunftswörterbuch, Mannheim 1963, 741.

übersetzt: „in geordnete, richtige, ursprüngliche Verhältnisse (zurück)bringen“ [23]; ähnlich Michl: „in Ordnung bringen“ bzw. mit „in Ordnung kommen“ [24], womit man eine für alle paulinischen Stellen anwendbare Übersetzung habe. Dabei handelt es sich selbstverständlich um die friedliche Herstellung eines geordneten Verhältnisses, nicht um Unterwerfung, die ja eine fragwürdige Form von Friedensstiftung wäre [25].

... und ist der einzige Mittler

Josef Gewieß ist allerdings der Auffassung, es gehe in Kol 1,20 nicht darum, daß die von den kolossischen Irrlehrern verehrten Engel durch Christus unterworfen und so in die rechte Ordnung gebracht seien, sondern daß alles, was versöhnt und versöhnbar sei, durch Christus versöhnt sei. Die Sinnspitze der Aussage sei also, daß Christus der unicus mediator ist und daher andere Mittler zwischen Gott und den Menschen nicht in Frage kommen — und wenn es Engel wären. Die Existenz und Tätigkeit der Geistmächte werde weder bestätigt noch in Frage gestellt. Es werde nur mit Entschiedenheit gesagt: Mittler können sie nicht sein, d. h. das Verhältnis des Menschen, des Kosmos und auch der Geistmächte zu Gott wird durch diesen allein in Ordnung gebracht und in Ordnung gehalten, und zwar in und durch Christus und durch diesen allein [26]. Wenn Gott Ordnung verfügt hat, dann kann sie letztlich nicht mehr gestört werden, weder durch die Sünde noch durch geistige Mächte. Das heißt Versöhnung.

2. Die kosmische Versöhnung

Zur Interpretation der „kosmischen Versöhnung“ in den paulinischen Schriften muß auf die Verbindungslinien zwischen dem Christushymnus und dem Römerbrief hingewiesen werden [27]. Nach dem Römerbrief besteht die Sünde darin, daß sich der Mensch von der Verehrung Gottes des Schöpfers und des von ihm errichteten Bildes (*„eidolon“*) des Gottmenschen Jesus Christus abwendet und den von Menschen errichteten Bildern zuwendet. Das Wesen der Sünde liegt daher in der Idololatrie, durch die die Herrlichkeit Gottes, die das All erfüllt, mit der falschen Herrlichkeit der Geschöpfe vertauscht wird. Versöhnung ist also ein Umtausch, ein Rücktausch, der sprachlich in der Entsprechung von *allagé* (vgl. Röm 1,23) und *apokatallagé* zum Ausdruck kommt. Die gemeinsame Wurzel beider Begriffe ist *állos*, was im Verbum

[23] *P. Ewald*, Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philipper, Leipzig 1905, 336.
[24] *Michl*, a. a. O. 453.
[25] Vgl. *F. Büchsel*, in: *G. Kittel*, Theologisches Wörterbuch zum NT I, Stuttgart 1933, 259.
[26] *J. Gewieß*, Christus und das Heil nach dem Kolosserbrief, Görlitz 1932, 9.
[27] Vgl. zum folgenden besonders *N. Kehl*, a. a. O. 160.

allássein wörtlich „anders machen", verändern, aber auch umtauschen, vertauschen bedeutet. Was durch die Sünde bzw. die Versöhnung geändert wird, ist jeweils nicht die Schöpfung, der Kosmos und alles, was zu ihm gehört, sondern der Mensch, der auf die Geschöpfe, statt auf Gott ausgerichtet wird. Konsequent dazu ist auch die Rückänderung, die *apokatallagé,* eine Veränderung der Einstellung des Menschen, der im Glauben an Christus die erlösende Macht Gottes erfährt, welche ihn von einer falschen Abhängigkeit von geschaffenen Dingen befreit.

Die Radikalität des Christusereignisses

Somit geht es nicht um eine Auseinandersetzung über die Existenz und den Einflußbereich einzelner Engel, sondern um eine Betonung der Radikalität des Christus-Ereignisses: Der Glaube an Christus verändert den Menschen so tief, daß sein Verhältnis zu Gott und sein Verhältnis zur gesamten Schöpfung davon betroffen ist. Als Beispiele für die Gesamtheit der geschaffenen Dinge werden in Röm 1,23 Mensch und Tier und in Kol 1,20 auch die Engel genannt. Die Erlösung des Kosmos, das ist die gesamte Umwelt des Menschen, geschieht nicht durch einen Eingriff Gottes in die physischen und biologischen Gesetzmäßigkeiten, auch nicht durch eine Änderung des Einflußbereiches freier Geschöpfe, sondern Erlösung geschieht ausschließlich durch eine Änderung des einzelnen Menschen und menschlicher Gemeinschaften. Diese Änderung ist identisch mit der Überwindung der Sünde. Gerade dies aber konnte die von den kolossischen Irrlehrern propagierte Verehrung der Engel nicht bringen. Ist sie aber einmal geschehen, dann wird der Einfluß aller anderen Mächte wirkungslos und irrelevant.

Versöhnung — kein einmaliger Vorgang

Versöhnung ist jedoch kein einmaliger Vorgang und kann nicht ein für allemal geschenkt werden. Insofern ist Versöhnung des Menschen durch Gott auch keine Heilsgarantie, sondern eine Verheißung. „Der Christ ist ein Mensch, der sich gegenüber dem, was er früher war, Jude oder Heide, so gewandelt hat, daß *für ihn* die Welt eine andere geworden ist; jedoch immer nur insoweit, als er sein Christsein immer neu seiner Umwelt gegenüber verwirklicht. Die in Christus verwandelte Welt kann immer wieder zu dieser Welt oder zum Abgott werden, sobald der Mensch aus der in Christus geschenkten Erlösung herausfällt" [28].

3. Versöhnung und Rechtfertigung

Nach Ernst Käsemann ist der Begriff Versöhnung in den paulinischen Schriften eine Variante und Verdeutlichung der Grundfrage nach der Rechtfertigung, der *dikaiosýne:* wie wird der Mensch vor Gott gerecht, was

[28] Ebd. 163.

bringt ihn in ein rechtes Verhältnis zu Gott? Das ist die zentrale Thematik des Römerbriefes. Paulus verwendet die hymnischen Aussagen über die Versöhnung zu einer Zuspitzung der Rechtfertigungslehre. „Das Motiv der Versöhnung wird hier also eingeführt, um den Gedanken der iustificatio impiorum aufs äußerste, nämlich durch die Behauptung der iustificatio inimicorum, steigern zu können“ [29]. Das Ziel der Versöhnung ist der Friede (Röm 5,1.10). Es ist ein Friede, der weit über die Befriedung der Menschen untereinander und einzelner mit Gott hinausgeht. Gott versöhnte nicht nur uns mit sich, sondern er versöhnte die Welt (Röm 11,15; 2 Kor 5,19; Kol 1,20; Eph 2,16), und zwar die Welt als Kosmos. „So geht es in diesen Texten eindeutig um den kosmischen Frieden, von dessen Offenbarung bereits die 4. Ekloge Vergils träumt. Gemeint ist der eschatologische Heilszustand, nicht eine psychologische Haltung, an welcher das NT sehr selten interessiert ist... Wie in der Pax Romana wird die Welt befriedet, indem sie überall dem neuen Herrn, Christus als Kosmokrator, unterworfen wird. Da in Christus jedoch Gottes Herrschaft und Herrlichkeit epiphan wird, kehrt die Erde im Zeichen des eschatologischen Friedens aus dem Zustand der allgemeinen Rebellion und gegenseitigen Feindschaft zurück. Die neue Schöpfung wächst wie die erste aus dem Chaos“ [30]. „Der Herrschaftsantritt des Erlösers eint die Welt, indem er sie entdämonisiert“ [31].

Ziel der Versöhnung — der Friede

Trotzdem liegt der Akzent der Versöhnungslehre in den paulinischen Schriften nicht in einer Art „Kosmologie“, also der Frage nach den Kräften und der rechten Ordnung des Kosmos, sondern „konstitutiv ist dabei die Beobachtung, daß nirgendwo wir Gott mit uns versöhnen, wie es einer Opferanschauung entsprechen würde. Stets ist Gott das alleinige Subjekt des versöhnenden Handelns“ [32].

Zu diesem Ergebnis kommt auch schon Friedrich Büchsel von der etymologischen Untersuchung her [33]. Er verweist darauf, daß in den Texten das Wort „versöhnen“ in der aktiven Form *(katallássein)* nur von Gott, in der passiven *(katallagēnai)* nur vom Menschen gebraucht wird. Das heißt: Gott und Mensch sind bei der Versöhnung nicht Partner. Sie stehen nicht auf einer Stufe, sie tun nicht das Gleiche, wenn Versöhnung ge-

[29] *Käsemann*, a. a. O. 49. — [30] Ebd. 51.
[31] *E. Käsemann*, Kritische Analyse von Phil 2,5—11, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen 47 (1950) 352. Kehl bestreitet allerdings Käsemanns Ableitungsvorschläge und auch einen Zusammenhang mit Motiven aus der 4. Ekloge Vergils, a. a. O. 130.
[32] *Käsemann*, Erwägungen 50.
[33] *Büchsel*, a. a. O. 255.

schieht, etwa wie zwei einander feindlich gesinnte Völker, die sich aussöhnen, indem jedes von ihnen seine Feindschaft aufgibt. Gott braucht nicht versöhnt zu werden — er ist immer der Freund des Menschen. Er bleibt es auch dann, wenn der Mensch seine Freundschaft zu ihm aufgegeben hat und sein Feind geworden ist. Dann erst recht ergreift er die Initiative und holt den Menschen wieder zurück: „Christus ist schon zu der Zeit, da wir noch schwach und gottlos waren, für uns gestorben ... Da wir mit Gott versöhnt wurden durch den Tod seines Sohnes, als wir noch Feinde waren, werden wir erst recht, nachdem wir versöhnt sind, gerettet werden durch sein Leben" (Röm 5,5; 10—11).

4. Der Dienst an der Versöhnung

Nun gibt Paulus dieser Aussage einen bemerkenswerten, echt „paulinischen" Akzent: So sehr die Initiative zur Versöhnung bei Gott liegt, so sehr auch Gott dabei aktiv und der Mensch passiv ist, so sehr handelt es sich doch um eine Passivität besonderer Art: sie macht aktiv, gibt Recht und Fähigkeit zur Versöhnung. Die versöhnende Tat Gottes macht frei zur *diakonía tēs katallagēs* (2 Kor 5,18), zum Dienst an der Versöhnung. Von seiten Gottes ist die Versöhnung definitiv. Die Versöhnung der Welt aber ist ein fortschreitender Prozeß, der durch unseren „Dienst an der Versöhnung" bezeichnet und weitergetragen wird. Wir bewirken nicht die Versöhnung, wir sind nur Boten der Versöhnung „an Christi Statt" (2 Kor 5,20). Wir „produzieren" nicht Versöhnung, wir proklamieren sie.

Voraussetzung zum Dienst an der Versöhnung ist eine Erneuerung des Menschen. Die umfassendste Erneuerung, die für den Menschen überhaupt möglich ist, geschieht aber gerade in der Versöhnung mit Gott: „Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden. Aber das alles kommt von Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt hat" (2 Kor 5,17 f). Die von Gott gestiftete Versöhnung bewirkt also eine einschneidende Veränderung des Menschen: Er ist nicht mehr „schwach, gottlos, in Feindschaft und Sünde" (vgl. Röm 5), sondern Gott hat ihn neu geschaffen.

5. Versöhnung braucht und schafft einen neuen Menschen

Es verdient besondere Beachtung, daß das in den paulinischen Schriften verwendete Wort für „versöhnen" *(apokatallássein)* ausschließlich in Eph 2,16 und Kol 1,20 vorkommt. Jedenfalls ist diese Wortbildung vor Paulus nicht nachgewiesen und stellt vielleicht eine Neubildung des Paulus dar [34]. Was damit gesagt werden sollte, muß also

[34] Vgl. ebd. 259.

doch von besonderer Bedeutung sein. Versöhnung ist etwas, das nicht nur das Schuldverhältnis zu Gott betrifft, sondern die Erneuerung seines gesamten Lebensbestandes bewirkt [35].

Versöhnung macht den Menschen eben ganz und gar anders, zu einer „neuen Schöpfung", zu einem „neuen Menschen". Insofern ist Versöhnung ein paralleler Begriff zur Rechtfertigung, Vergebung und Erlösung. Auch damit ist ja nicht nur die Aufhebung einer Schuld, ein bloßer Freispruch oder die Befreiung von der Fessel gemeint, sondern eine Erneuerung des ganzen Menschen: Christus hat mehr gebracht, als Adam verloren hat. Dieser „Neue Mensch" hat neue Kräfte. Er kann etwas tun, was der alte Mensch nicht tun konnte: Er kann nun selbst der Versöhnung dienen, und dieser Dienst hat jetzt auch einen Sinn und eine Wirkung.

So bleibt es nicht bei der gewaltigen kosmischen Perspektive, mit der die Botschaft von der Versöhnung vorgetragen wird. Das Objektiv wird rasch auf die kleine christliche Gemeinde eingestellt, um die es geht (Kol 1,22). Der Enthusiasmus, das Pathos über die in Christus geschehene Versöhnung wird in recht praktische und konkrete Forderungen umgeleitet. Aus der Gabe folgt die Aufgabe: Der Friede Gottes, das Ziel aller Versöhnung, senkt sich nicht wie ein blauer Schleier über die Welt und deckt das Unheil zu, sondern er wird so weit hier greifbar, als sich Menschen im Dienst an der Versöhnung bewähren, als sie selbst den Frieden mit Gott gefunden haben und selbst Frieden und Versöhnung stiften. „Die Botschaft von versöhnter Welt erweist ihre Wahrheit im versöhnten Menschen, nicht ohne ihn und über ihn hinweg" [36].

Aus der Proklamation wird eine Mahnung an die Christen, aus der Versöhnung heraus zu leben.

III. Die Bedeutung für unseren Glauben

Die Initiative liegt bei Gott

Die durchgehende Perspektive der gesamten biblischen Versöhnungsbotschaft lautet: Versöhnung ist Sache Gottes, seiner Initiative und Verfügung. Sie kann nicht von uns erzeugt und hergestellt werden. Damit ist aber auch die größte Chance auf Verwirklichung gegeben, denn Gott will Versöhnung. Allerdings gibt es diese Versöhnung nur in eschatologischer Vollendung, aber doch nicht als etwas ganz anderes, sondern als erlebbare Vorahnung einer bereits angebrochenen Realität.

Die Versöhnungslehre läßt auch die Bedeutung des Friedens mit Gott für den ganzen Menschen erkennen. Viele

[35] ebd. 255.
[36] *Käsemann*, Erwägungen 52.

Spannungen im psychischen und sozialen wie auch im politischen Bereich haben ihre tiefste Wurzel darin, daß Menschen die Verbindung zum Urgrund ihres Lebens verloren haben[37]. Den Menschen zu helfen, daß sie den Frieden mit Gott finden, bleibt demnach eine der Hauptaufgaben aller Seelsorge. Der Friede mit Gott schließt zugleich den ganzen Einsatz um die Befriedung der Menschen, ja die Befriedung des Kosmos, die Verantwortung für die Umwelt mit ein. — Wie die Sünde nicht Privatsache ist, so hat auch Versöhnung einen sozialen Charakter: versöhnte Menschen haben eine soziale Bedeutung, das zeigt sich bei der Austragung von Meinungsverschiedenheiten, bei der Beratung religiöser oder gesellschaftlicher Probleme, im familiären und beruflichen Alltag.

Alles kann versöhnt werden!

Wie die Rechtfertigung und Rettung den ganzen Menschen betrifft, so ist auch Versöhnung umfassend: Es gibt nichts, was nicht versöhnt werden könnte. Sie unterbricht den Lauf des Übels und wird selbst mit der Sünde fertig. Im Glauben an die Versöhnung dürfen wir also leben auch trotz des Mißgeschicks und der Zufälligkeiten, denen wir ausgesetzt sind, ja auch trotz und mit unserer und anderer Sünde. Nichts kann uns endgültig verderben, solange wir uns versöhnen lassen.

Sakramente sind Feiern der Versöhnung

Alle Sakramente sind Feiern der Versöhnung: Taufe und Firmung sind Eingliederung in die Gemeinschaft derer, denen Versöhnung verheißen ist. Eucharistie ist Vergegenwärtigung und Vorausnahme von Versöhnung, Krankensalbung feiert Versöhnung in der und trotz der Bedrohung durch Krankheit, Weihe bestellt in besonderer Weise zum Dienst an der Versöhnung, Ehe stiftet Gemeinschaft als *„katallagé"*: ständig anders werden für den anderen.

Das Bußsakrament — Feier der vergebenden Liebe Gottes

Das Sakrament der Versöhnung schlechthin ist das Bußsakrament. Gegenstand dieser Feier ist ja nicht zunächst die Umkehr des Sünders, sondern die vergebende Liebe Gottes. Einer der vielen Gründe für die Krise gerade des Bußsakramentes ist die Enttäuschung, daß „trotz häufigen Beichtens nichts anders geworden ist". Viele haben mit der Erwartung das Bußsakrament gefeiert, daß sie nun endlich von ihren Konflikten und Spannungen, vom Übel bösen Mißgeschicks oder wenigstens von ihren Sün-

[37] *C. G. Jung* schreibt dazu: „Viele Hunderte von Patienten sind durch meine Hände gegangen: es waren in der Großzahl Protestanten, in der Minderzahl Juden und nicht mehr als fünf bis sechs praktizierende Katholiken. Unter allen meinen Patienten jenseits der Lebensmitte ... ist nicht ein Einziger, dessen endgültiges Problem nicht das der religiösen Einstellung wäre. Ja, jeder krankt in letzter Linie daran, daß er das verloren hat, was lebendige Religionen ihren Gläubigen zu allen Zeiten gegeben haben, und keiner ist wirklich geheilt, der seine religiöse Einstellung nicht wieder erreicht." (*C. G. Jung*, Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge, Zürich 1937, 11 f.).

den in dem Sinn befreit werden, daß sie die einmal ehrlich gebeichteten Sünden in Hinkunft von ihrer Liste streichen können. Aber: So ernsthaft auch der Wille zur Bekehrung und die Distanzierung von der Sünde sein muß, so realistisch muß mancher auch zur Kenntnis nehmen, daß er von bestimmten Sünden nie loskommt. Die wiederholte Feier des Bußsakramentes (und der Bußfeier) betont immer wieder: Es gibt Vergebung, Trennung von dem bösen Schatten, der unser Leben begleitet, wenn auch die volle Realität der Versöhnung zunächst Verheißung bleibt.

Die rechte Verkündigung der Versöhnung

Die Kenntnis der biblischen Versöhnungslehre bewahrt die Verkündigung von einer Verniedlichung und Verkürzung der Versöhnungsbotschaft auf ein ‚Kinder, vertragt euch!" Lange genug hat man die absolute Harmonie als Ideal der christlichen Ehe und Familie, aber auch der christlichen Gemeinde und ihrer Mitarbeiter hingestellt. Konfliktfreiheit wurde geradezu zum Kriterium christlichen Verhaltens, und manche haben ein Leben lang ihre Schuldgefühle nicht angebracht, weil sie in einem Konflikt lebten, den sie nicht zu lösen vermochten.

Kernsatz der Verkündigung müßte sein: Es gibt Versöhnung trotz menschlicher Spannungen und Konflikte. Solange wir leben, wird Versöhnung nicht unbedingt das Ende der Konflikte bedeuten, aber sie gibt die Gewißheit, daß es keinen endgültigen Konflikt gibt, und daß wir den zeitweiligen Konflikt nicht zu scheuen brauchen. Falsche Verkündigung der Versöhnung führt zur Verharmlosung, bremst das Engagement, den Willen zur Reform und zum Widerstand gegen ungerechte Zustände in- und außerhalb der Kirche. Versöhnung wird dann leicht zur Versöhnlerei, die kein aufrechtes Wort mehr wagt und um des ‚lieben Friedens' willen die Wahrheit verrät.

Befreiung zu einem menschlicheren Leben

Die biblische Versöhnungslehre hat etwas Befreiendes an sich. Sie stärkt das Urvertrauen und setzt so viele Kräfte frei, die sonst aus Angst vor Spannungen nicht zum Einsatz kommen würden. Das Bewußtsein der von Gott geschenkten Versöhnung bewirkt ein gelöstes Dasein. Die Christen können und müßten „erlöster aussehen", wenn sie an die Versöhnung glauben. Dieser Glaube ermuntert aber auch zum „Dienst an der Versöhnung". Als ein solcher kann durchaus auch die moderne Konfliktforschung angesehen werden. Wo immer es gelingt, durch Aufdecken von Gesetzmäßigkeiten den Menschen mehr mit sich selbst und seinen Mitmenschen zu versöhnen und die Völker zu einem gewaltlosen Austragen ihrer Spannungen zu bewegen, ist ein Vorgriff auf jene

Realität getan, den die Bibel als Endzustand verheißt. Wenn sich auch ein neuer Mensch nicht erzeugen läßt, den kein Übel mehr treffen und der keine Sünde mehr haben würde, so ist doch eine Erneuerung des Menschen möglich: Ein *„apokatallássein"*, ein Anders-Werden des Menschen von innen her. Wer sagt: „Ich kann mich doch nicht mehr ändern", dem darf entgegengehalten werden: Gott wird dich ändern, wenn du es geschehen läßt. Ohne diese Aussicht wäre das Ende die Resignation.
Wenn auch „Versöhnung nicht zu den zentralen biblischen Begriffen gehört, so hat doch jeder Begriff seinen Kairos: Manche benützen das Seitentor lieber als das Hauptportal. Was schadet es?

Manfred Josuttis

Konflikte in der Versöhnungsgemeinschaft Kirche

Warum fällt es der Kirche besonders schwer, Konflikte nicht ständig zu verdrängen? Warum waren und sind die Auseinandersetzungen innerhalb der Kirche, insbesondere auch zwischen Konservativen und Progressiven, oft besonders heftig? Und was sind die Aufgaben der Kirche als Versöhnungsgemeinschaft gegenüber ihren eigenen Konflikten wie gegenüber jenen der Gesellschaft? Man kommt wohl kaum zur „Versöhnung", wenn man sich diesen und ähnlichen Fragen nicht stellt. red

Die Spannung zwischen konservativen und progressiven Kräften in einem sozialen System gibt es nicht nur in der Kirche. Sie findet sich faktisch in jeder neuzeitlichen Gemeinschaft von Menschen und ermöglicht dieser Gemeinschaft sowohl die Beziehung zum Erbe der Vergangenheit als auch die notwendige Anpassung an die Anforderungen der Gegenwart.
Was die Spannung zwischen konservativen und progressiven Kräften in der Kirche von den Auseinandersetzungen in anderen Gemeinschaften unterscheidet, ist auf der einen Seite die Intensität, mit der diese Auseinandersetzung häufig geführt wird, ist auf der anderen Seite aber auch das Bemühen, die Auseinandersetzungen möglichst wenig als einen Konflikt erscheinen zu lassen [1]. Hier wie in anderen Fällen soll für die Kirche nicht zutreffen, was das Zusammenleben der Menschen in allen Sozialbereichen, in Familie, Wirtschaft und Politik charakterisiert, daß nämlich ein lebendiges Miteinander der

[1] Für das Verhältnis zwischen Pfarrer und Kirchenleitung vgl. *G. Bormann — S. Bormann-Heischkeil*, Theorie und Praxis kirchlicher Organisation. Ein Beitrag zum Problem der Rückständigkeit sozialer Gruppen, Opladen 1971, 258 ff.

Beteiligten nur möglich ist, wenn die verschiedenen Interessen und Zieldefinitionen offen ausgesprochen und die dabei auftretenden Divergenzen frei und fair ausgetragen werden. Die Spannung zwischen konservativen und progressiven Kräften wird in der Kirche auch deswegen als so beschwerlich empfunden, weil sich alle Beteiligten im Grunde darüber einig sind: das darf es eigentlich in der Kirche nicht geben. Bevor ich deshalb in dieser Problemskizze nach den Entstehungsbedingungen dieser Entspannung und nach den Möglichkeiten ihrer Regelung zu fragen versuche, möchte ich erörtern, welche Schwierigkeiten man gerade in der Kirche beim Austragen von Konflikten zu überwinden hat.

1. Konflikte in der Kirche — ein Widerspruch?

Die Kirche versteht sich aufgrund der neutestamentlichen Tradition als bruderschaftliche Versöhnungsgemeinschaft. Sie grenzt sich seit altersher gerade an dem Punkt gegen Welt und Gesellschaft ab, der den Kern des Konfliktproblems ausmacht. In einer Welt des Streites will sie den Frieden Gottes repräsentieren; wo in der Gesellschaft Spannungen und Auseinandersetzungen die Tagesordnung beherrschen, soll ihr Leben von Harmonie und Einmütigkeit bestimmt sein. Bruderschaft soll den Verzicht auf Durchsetzung der eigenen Interessen bedeuten, und Versöhnung steht in scharfem Gegensatz zum Konflikt.

Das Idealbild der Versöhnungsgemeinschaft ...

Von dieser Voraussetzung her wird verständlich, warum man in der Kirche Schwierigkeiten hat, sich das Vorhandensein von Konflikten offen einzugestehen. Der Anspruch, unter dem diese Institution angetreten ist, scheint bedroht zu sein, und zugleich scheint die Wahrheit, die sie zu verkündigen hat, entkräftet, wenn es nun auch in der Gemeinde der Versöhnten eventuell sogar unversöhnliche Gegensätze gibt. Indem die Kirche drohende oder auftretende Konflikte, wie es im Katholizismus und Protestantismus oft genug geschehen ist, von sich wegschiebt, verteidigt sie ein Stück weit das Idealbild ihrer eigenen Identität. Die Versöhnung Gottes, die sie der Welt zu bezeugen hat, will sie in der Lebensform versöhnter Lebensgemeinschaft repräsentieren.

... und die konfliktreiche Kirchengeschichte

Es gehört zu den Erfahrungen, die man nach fast zweitausend Jahren Kirchengeschichte nicht lange beweisen muß, daß auch die Kirche diesem Idealbild der Versöhnungsgemeinschaft nie hat entsprechen können. Die Sehnsucht danach, die eigene Geschichte unter diesem idealen Gesetz zu sehen, hat schon früh begonnen. Wir wissen heute, daß etwa die Apostelgeschichte des Lukas mit ihrer Schilderung der harmonischen Urgemeinde die

wirklichen Verhältnisse erheblich glorifiziert hat[2]. Auch die Anfänge der Christenheit waren faktisch keineswegs als bruderschaftliche Versöhnungsgemeinschaft zu charakterisieren[3], sondern durch die harte, rigorose Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen teils konservativen, teils progressiven Positionen etwa im Streit um die Gültigkeit des alttestamentlichen Gesetzes zwischen Petrus und Paulus geprägt.

Konfliktverschärfung durch Verdrängung

Die Sehnsucht nach der bruderschaftlichen Versöhnungsgemeinschaft, die man in der Kirche jenseits aller Lebenskonflikte realisieren wollte, hat sich in der geschichtlichen Wirklichkeit immer gestoßen mit dem Auftreten von Spannungen, die zu heftigen Auseinandersetzungen führten. Daß diese Auseinandersetzungen gerade in der Kirche teilweise heftiger und häßlicher geführt worden sind als in anderen Institutionen, läßt sich schon aus der Tatsache ihrer Verdrängung erklären. Denn die unbewußte Abwehr dessen, was nicht sein darf, aber ist, mobilisiert emotionale Energien, die die vorhandenen Spannungen noch einmal potenzieren. Und wenn man sich das Vorhandensein von Konflikten nicht einzugestehen wagt, hat man natürlich auch keinen Anlaß, nach fairen und vernünftigen Konfliktregelungen zu suchen.

Hoher Streitwert: Basiswahrheiten

Daß die Spannung zwischen konservativen und progressiven Kräften in der Kirche bis hin zur Verketzerung, ja Tötung der Andersdenkenden führen konnte, hat freilich noch andere Gründe. In den Konflikten der Kirche geht es um weltanschauliche Positionen, ja um die Basiswahrheiten, die menschlichem Leben religiösen Sinn und metaphysischen Halt verleihen. Wer diese Basiswahrheiten, die der Einzelne und die die Institution in einem Prozeß mühsamer Identitätsbildung entwickelt hat, kritisiert, der vertritt nicht nur einfach eine andere Meinung, über die man diskutieren kann, sondern der greift die Identität und damit den tragenden Grund der eigenen Existenz als Individuum und als Institution an. Der Streit um politische Fragen ist in der Gesellschaft schwierig genug; auch dabei kommen emotionale Kräfte ins Spiel, die die Bedrohung des Einen durch den Andersdenkenden signalisieren. Weil es aber in den religiösen Fragen um die fundamentalen Grundlagen des individuellen und kollektiven Lebens geht, ist es nur zu verständlich, daß die Auseinandersetzung um solche Probleme immer besonders heftig gewesen ist.

[2] Vgl. *H. Conzelmann*, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, Tübingen ²1957, 183 ff, sowie *E. Haenchen*, Die Apostelgeschichte, Göttingen 1959, 88 ff.

[3] Vgl. *W. Bauer*, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen ²1964.

Verteidigung eigener Interessen in objektivierter Form

Hinzu kommt, daß man in diesem Streit die eigenen Interessen immer in objektivierter Form verteidigen kann. Man sagt nicht: „Ich sehe das so!", sondern man postuliert: „Es steht geschrieben!" oder: „Das ist Gottes Wille!". Weil es in den religiösen Fragen um Gott als den absoluten Grund des menschlichen Lebens geht, vertritt man die eigene Position auch mit einem scheinbar begründeten Absolutheitsanspruch. Wer sich zum Anwalt dessen berufen fühlt, der Herr über Leben und Tod sein soll, der kämpft für diesen Herrn seinerseits manchmal bis auf Leben und Tod. In der nüchternen Sprache des Sozialwissenschaftlers hat der amerikanische Soziologe L. A. Coser eine alte These von G. Simmel so formuliert: „Konflikte, in denen die Teilnehmer wissen, daß sie nur Vertreter eines Kollektivs oder einer Gruppe sind, nicht für sich selbst kämpfen, sondern für die Ideale der Gruppe, können radikaler und unerbittlicher sein als solche, die aus persönlichen Gründen ausgefochten werden. — Durch Ausschalten des Persönlichen kann der Konflikt verschärft werden, weil modifizierende Elemente, die persönliche Faktoren normalerweise mit sich bringen, fehlen" [4].

So ist also beides verständlich, daß die Kirche als bruderschaftliche Versöhnungsgemeinschaft vorhandene Konflikte abzudrängen versucht und daß die Konflikte in ihrer Mitte gleichzeitig mit besonderer Heftigkeit toben. Woran aber liegt es, daß auch die Kirche der von Konflikten geprägten Welt nicht entfliehen kann?

2. Warum Konflikte in der Kirche?

Eine Gemeinschaft von Menschen

Die Kirche als bruderschaftliche Versöhnungsgemeinschaft ist und bleibt eine Gemeinschaft von Menschen. Wenn es in ihr wie in anderen Institutionen zu Spannungen zwischen progressiven und konservativen Kräften kommt, dann sind darin dieselben psychologischen und soziologischen Gesetzmäßigkeiten am Werk, die auch die Auseinandersetzungen in anderen Bereichen bestimmen. Der Streit um die Wahrheit und um den richtigen Weg, der in der Kirche ausgefochten wird, ist immer auch geprägt von außertheologischen Faktoren, die man sich bewußt machen muß, um die Auseinandersetzungen nicht über Gebühr zu dramatisieren.

Gegensätzliche Persönlichkeitstypen:

Ein erstes Erklärungsmodell für den Antagonismus zwischen progressiven und konservativen Tendenzen liefert die Tiefenpsychologie. Sie macht darauf aufmerksam, daß jeder Mensch einem bestimmten Persönlichkeitstyp

[4] *L. A. Coser*, Theorie sozialer Konflikte, Sammlung Luchterhand 58, Neuwied 1972, 141; zur theoretischen Einordnung von Cosers Konflikttheorie vgl. *H. J. Krysmanski*, Soziologie des Konflikts. Materialien und Modelle, rowohlts deutsche enzyklopädie 362, Reinbek 1971, 126 ff.

zugehört, der von den Erfahrungen in der frühesten Kindheit geformt ist. F. Riemann hat vier Idealbilder solcher Persönlichkeitstypen entworfen, die in der Lebensrealität natürlich nie in Reinkultur auftreten, deren unterschiedliche Mischung jedoch die Persönlichkeitsstruktur jedes Menschen ausmacht. Für unseren Zusammenhang sind die Kennzeichen wichtig, die Riemann zur Beschreibung von Theologen, die dem zwanghaften und dem hysterischen Persönlichkeitstyp zugehören, anführt.

zwanghaft-konservativ

Für den anankastisch (zwanghaft) strukturierten Theologen gilt: „Der Prediger mit vorwiegend dieser Persönlichkeitsstruktur im gesunden Rahmen neigt (als Hauptcharakteristikum) dazu, sich als Hüter der Tradition zu sehen“ [5]. Wenn man denselben Sachverhalt etwas negativer beschreiben will: „Dieser Typus überbewertet die Tradition, die Riten, Zeremoniells und Formalitäten; er beharrt auf dem Buchstaben und dem genauen Einhalten kirchlicher Vorschriften ... Er hat Angst vor allen Neuerungen und Wandlungen, die er aus der Vorstellung heraus bekämpft, daß man nur irgendwo etwas locker zu lassen brauche, um sofort das Chaos zu konstellieren“ [6]. Auf der Gegenseite steht der hysterische Typ, der nicht am Gesetz orientiert ist, sondern der nach Freiheit strebt. Aus ihm rekrutieren sich „die Neuerer, Initiatoren und die Missionare aus Abenteuerlust“ [7]. „Er predigt von der Freiheit des Christenmenschen, von Hoffnung, Verheißung, Daseinsfreude und Lebensbejahung“, steht gleichzeitig aber auch in der Gefahr, „scheinheilig eine unverbindlich-biegsame Zweckmoral für den jeweiligen Augenblick“ [8] zu vertreten. Was schon aus dieser groben Skizzierung ersichtlich sein dürfte, ist die Tatsache, daß auch unter den Theologen die Zugehörigkeit zum progressiven oder konservativen Lager größtenteils entwicklungspsychologisch und lebensgeschichtlich bedingt sein dürfte. Weil es auch in der Kirche Vertreter des einen wie des anderen Typs gibt, ist der Streit zwischen beiden in einer Hinsicht auch unvermeidlich.

hysterisch-progressiv

Soziologische Bedingungen:

Nun lassen sich die Spannungen in einem sozialen System sicher nicht allein individualpsychologisch erklären. Spezifisch soziologische Aspekte treten hinzu. Damit es zu Auseinandersetzungen zwischen progressiven und

[5] *F. Riemann*, Die Persönlichkeit des Predigers aus tiefenpsychologischer Sicht, in: *R. Riess* (Hg.), Perspektiven der Pastoralpsychologie, Göttingen 1974, 160.
[6] Ebd. 161.
[7] Ebd. 164.
[8] Ebd. 165.

konservativen Kräften in einer Gesellschaft kommen kann, muß die Gesellschaft selber bestimmte Bedingungen erfüllen. Sie darf nicht ausschließlich traditionsgelenkt sein, sondern muß für die Zukunftsentwicklung mehrere Alternativmöglichkeiten in Einstellung und Verhalten anbieten. „In statischen Gesellschaften ist es kaum möglich, daß sich radikale und konservative Anschauungen entwickeln, für die man eintreten oder die man ablehnen kann. Dagegen läßt sich in dynamischen Gesellschaften kaum eine Möglichkeit sehen, der Konfrontation von Radikalismus und Konservativismus zu entgehen“ [9]. Nun ist die Kirche, die in der pluralistischen Demokratie existiert, sicher auch als dynamische Gemeinschaft zu charakterisieren; das ergibt sich schon durch ihre Verflechtung mit der Umwelt, und das hat Konsequenzen für die Diskussion in ihren eigenen Reihen. Die Kirche wäre archaisches Relikt einer vergangenen Gesellschaftsstruktur, wenn es in ihr die Auseinandersetzung zwischen konservativen und progressiven Kräften nicht gäbe.

dynamisch pluralistische Gesellschaften

Hinzu kommt, daß für die soziologische Betrachtung auch die Kirche Macht- und Herrschaftsstrukturen aufweist. Damit aber ist eine weitere Voraussetzung für das Entstehen sozialer Konflikte in ihrer Mitte gegeben. R. Dahrendorf hat die These vertreten, „daß wir den strukturellen Ursprung sozialer Konflikte in den Herrschaftsverhältnissen zu suchen haben, die innerhalb gewisser Einheiten sozialer Organisation obwalten“ [10]. Will man diesen allgemeinen Satz auf den kirchlichen Bereich übertragen, wird man sich erst einmal klar machen müssen, daß es auch in der Kirche in den verschiedenen sozialen Rollen um die Verwaltung und die Verteidigung von Macht und Herrschaft geht, mag das auch weitgehend unter dem Leitbild von Dienst und Liebe geschehen. Offenkundig ist ja die Interessenlage verschieden je nachdem, ob ein Theologe als Gemeindepfarrer oder in einer gesamtkirchlichen Position Verantwortung für die Leitung eines bestimmten Bereichs übernommen hat [11]. Entsprechend werden sich die jeweiligen Leitbilder und Zielvorstellungen über die Zukunft der Kirche gestalten, und je nach der Plazierung auf der Stufen-

Macht- und Herrschaftsstrukturen

[9] So *W. F. Ogburn*, Kultur und sozialer Wandel, Soziologische Texte 56, Neuwied 1969, 100.
[10] *R. Dahrendorf*, Zu einer Theorie des sozialen Konflikts, in: *W. Zapf* (Hg.), Theorien des sozialen Wandels, Neue wissenschaftliche Bibliothek 31, Köln 1969, 114.
[11] Auch *V. Aubert*, Interessenskonflikt und Wertkonflikt: Zwei Typen des Konflikts und der Konfliktlösung, in: *W. L. Bühl* (Hg.), Konflikt und Konfliktstrategie. Ansätze zu einer soziologischen Konfliktstrategie, München 1972, 178 ff, verweist auf die häufige Verbindung von Wertkonflikten und Interessenkonflikten (187 f).

leiter der Hierarchie dürfte die Neigung zur Erhaltung bzw. zur Veränderung des Status quo verschieden ausgeprägt sein [12].

Der Streit als Vater des sozialen Wandels

Mit Hilfe solcher sozialwissenschaftlicher Überlegungen kann man also verständlich machen, warum es auch in der Kirche zu Konflikten zwischen konservativen und progressiven Kräften kommen muß. Dabei sollte sich auch die Einsicht verbreiten, daß Konflikte nicht nur destruktiven Charakter haben [13]. Im Rahmen des Streits zwischen Progressiven und Konservativen vollzieht sich auch in der Kirche sozialer Wandel, der notwendig ist, wenn die Kirche aus der Gesellschaft nicht vollständig emigrieren will [14]. Und neuere Ansätze zur Gemeinwesenarbeit haben gezeigt, daß Interessenkonflikte im Lokalbereich der kommunalen Gemeinde die betroffenen Menschen lernen lassen, ihre eigenen Bedürfnisse auch politisch zu artikulieren [15]. Die Frage ist: Wie lassen sich solche Konflikte in der Versöhnungsgemeinschaft Kirche sachgemäß regeln?

3. Sachgemäße Konfliktregelung in der Kirche

Wer die Kirche als Versöhnungsgemeinschaft bezeichnet, kann damit offensichtlich nicht meinen, sie sei als solche dem Streit der Meinungen und Interessen entzogen. Weil sie in einer pluralistischen Umwelt existiert, weil es in ihr unterschiedliche Verantwortungsbereiche gibt und weil sie aus Menschen besteht, die ihre je individuelle Entwicklungsgeschichte haben, ist auch das Leben der Kirche von den Auseinandersetzungen zwischen konservativen und progressiven Kräften geprägt. Daß sie das Wort der Versöhnung bezeugt (2 Kor 5,18) und im Dienst von Gottes Versöhnungswerk steht, macht sie nicht frei von Konflikten, sondern verpflichtet sie, sich gerade im Austragen von Konflikten als Versöhnungsgemeinschaft zu bewähren. Der Glaube an die Versöhnung Gottes in Jesus Christus bringt nicht das Ende aller Konflikte, aber er gibt die Kraft zum Ertragen und Bestehen von Konflikten. Das hat erhebliche Konsequenzen [16] für die Konfliktregelung in der Kirche.

Bewährung in Konflikten

[12] Die unterschiedliche Stellung in einem Herrschaftsverband hat nach *Dahrendorf*, a. a. O. 116, zur Folge, „daß sich an positive Herrschaftsrollen die Erwartung eines Interesses an der Erhaltung des Status quo, an negative Herrschaftsrollen dagegen die eines Interesses zur Veränderung des Status quo knüpft".

[13] Vgl. *G. Simmel*, Der Streit, in: *G. Eisermann* (Hg.), Soziologisches Lesebuch, Stuttgart 1969, 176 ff, und *R. Dahrendorf*, Art. „Sozialer Konflikt", in: *W. Bernsdorff* (Hg.), Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart ²1969, 1006 ff.

[14] Vgl. *F. Haarsma*, Analyse konservativer und progressiver Gruppen in der Kirche, in: Diakonia 4 (1973), 159: „Es ist richtig, daß eine Polarisierung der Gegensätze, die hier zum Vorschein kommen, an sich keinen Gewinn bedeutet; aber auch in der Kirche sind Spannung und Konflikt Zeichen von Leben".

[15] Vgl. die Beiträge bei *H.-E. Bahr — R. Gronemeyer* (Hg.), Konfliktorientierte Gemeinwesenarbeit. Niederlagen und Modelle, Sammlung Luchterhand 187, Neuwied 1974.

[16] Zu den Voraussetzungen für eine rationale Regelung von Kon-

Kein Verdrängen und Verheimlichen von Konflikten!

Die Kirche als Versöhnungsgemeinschaft wird die allgemeine Tendenz zum Verdrängen und Verheimlichen von Konflikten nicht unbedingt mitmachen dürfen. In vielen anderen menschlichen Gemeinschaften kann man beobachten, wie man dort auftretende Konflikte zu verstekken trachtet; in jedem Wahlkampf etwa versuchen alle Parteien, nach außen möglichst ein Bild von Einheit und Harmonie zu bieten. Das entspricht einer tiefen infantilen Sehnsucht im Menschen, wie in der frühesten Kindheit von einer harmonischen Umwelt umgeben zu sein. Auch die Kirche weiß von einem umfassenden Frieden, der alle menschlichen Gegensätze umgreift. Für den Glauben hat die Sehnsucht nach Ruhe und Frieden in Gottes Versöhnungswerk Erfüllung gefunden. Eben deshalb wird aber auch der Glaube befähigt, menschliche Auseinandersetzungen gelassen und ernsthaft zugleich durchzustehen. Das hat Auswirkungen bis in das politische Leben hinein; denn der Glaube, der wirklich auf das Versöhnungswerk Gottes blickt, wird die Augen vor der politischen Wirklichkeit unversöhnter Gegensätze zwischen den Rassen und Klassen in der Gesellschaft nicht verschließen oder zu ihrer harmonisierenden Verschleierung beitragen [17]. Weil die Einheit der Kirche zuletzt in Gott selber begründet liegt, braucht sich die Kirche vor den Auseinandersetzungen in ihrer Mitte nicht zu fürchten.

Gelassene Konfliktlösung ...

... statt harmonisierender Verschleierung

Daß man in der Kirche das Versöhnungswerk Gottes ernst nimmt, wird sich nicht zuletzt darin erweisen, wie man auf die Meinungen und Interessen der Kontroverspartner reagiert. Es gibt auf der einen Seite die Möglichkeit eines Dogmatismus, der jeden Andersdenkenden als Abweichler und Ketzer denunziert. Und es gibt auf der anderen Seite, gerade wenn man die nichttheologischen Faktoren bei der Konfliktbildung ein wenig durchschaut hat, die Gefahr des Relativismus, der auf den Streit um die Wahrheit von vornherein resignativ verzichtet, weil Wahrheit auch in der Kirche kein sinnvolles Ziel menschlicher Erkenntnisbemühung darstellen soll. Beide Haltungen, so verschieden sie auf den ersten Blick auch aussehen mögen, sind sich darin einig, daß sie sich

Weder denunzierender Dogmatismus ...

... noch gleichgültiger Relativismus ...

flikten zählt *H. J. Krysmanski*, a. a. O. 142, im Anchluß an Dahrendorf „den Konsens aller Beteiligten über Unvermeidbarkeit und sogar Existenzberechtigung von Konflikten, den Verzicht auf Ursachenforschung zugunsten einer Regelung der *Formen* sowie die Kanalisierung und Bewußtmachung bestehender Konflikte (Manifestation)".

[17] Es muß daher als Mißbrauch der christlichen Versöhnungsbotschaft bezeichnet werden, wenn sie als solche gegen eine Gesellschaftsanalyse angeführt wird, die mit der Realität von Klassenkampf-Divergenzen rechnet; vgl. *M. Josuttis*, Pfarrer in der DKP? Ein theologisches Gutachten, München 1977.

... bei der Wahrheitssuche

der Menschlichkeit aller Wahrheitssuche schämen. Die einen verleugnen die Relativität ihrer Antwortversuche, indem sie mit unbedingtem Absolutheitsanspruch auftreten. Die anderen kapitulieren um dieser Menschlichkeit willen vor der Möglichkeit einer sinnvollen Antwort überhaupt. Wenn es stimmt, daß die Kirche zum Dienst am Versöhnungswerk Gottes berufen ist, dann gehört zu diesem Dienst auch die Anerkennung der menschlichen Vorläufigkeit auf beiden Seiten, eine Anerkennung, die die Auseinandersetzung nicht erspart, aber entschärft. Der Streit zwischen Konservativen und Progressiven ist immer wieder von Dogmatismus und Relativismus bedroht. Beide Seiten nehmen die Kirche als bruderschaftliche Versöhnungsgemeinschaft nur ernst, wenn sie ihre Gegensätze nicht verabsolutieren, wenn sie den Partner nicht diskreditieren, sondern wenn sie seine Zugehörigkeit zu dieser Versöhnungsgemeinschaft respektieren. In der Kirche wird man um das Verständnis und um die Realisierung des Versöhnungswerkes Gottes auch streiten müssen. Aber man sollte es tun in dem Bewußtsein, daß dieses Versöhnungswerk jede zwischenmenschliche Auseinandersetzung umgreift.

Respekt vor dem Streit-Partner

Keine Androhung und Ausübung von Gewalt!

Daß die Kirche als Versöhnungsgemeinschaft lebt, muß im Blick auf die Konfliktregelung in ihren Reihen bedeuten, daß sie auf die Androhung und Ausübung von Gewalt verzichtet. Das klingt vielleicht harmloser und selbstverständlicher, als es in Wahrheit gemeint ist. Denn es gibt ja nicht nur die Gewalt der Hände und Fäuste, sondern auch die Gewalt der Verwaltungsstrukturen und der amtlichen Autoritäten. In der Kirche kann der Streit um die Wahrheit nur in größtmöglicher Freiheit ausgetragen werden [18]. Jede Entscheidung, die nicht auf Überzeugung zielt, sondern von einer formalen Instanz getroffen wird, ist im Grunde wertlos, weil sie die angeredeten Menschen nicht in ihrem Gewissen erreicht. Grundform aller Konfliktregelung in der Kirche muß deshalb das Gespräch zwischen gleichberechtigten Partnern sein [19]. Wer auf formulierbare Entscheidungen und auf festgelegte Normen wartet, wird von einem solchen Gespräch natürlich oft genug bitter enttäuscht sein; denn nur in Ausnahmefällen zeitigt es handgreifliche Ergebnisse. Aber die kommunikative Form des Gesprächs ist

Streit um die Wahrheit nur in größtmöglicher Freiheit

[18] Die Konfliktregelungsmechanismen, die das Kirchenrecht in den verschiedenen Großkirchen vorsieht, bedürfen dringend einer kritischen Untersuchung.

[19] Vgl. die Dialogtypologie bei *B. Badura*, Sprachbarrieren. Zur Soziologie der Kommunikation, Stuttgart 1971, 168 ff; sowie den Abschnitt „Zur Konfliktregelung" bei *M. Josuttis*, Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Regelung. Grundprobleme der Praktischen Theologie, München 1974, 151 ff.

Versöhnung als Verheißung

nicht nur der institutionalisierte Ausdruck der neuzeitlichen Dauerreflexion [20], das Gespräch entspricht vielmehr gleichzeitig jener Such- und Fragehaltung des Glaubens [21], die sich aus der Differenz zwischen Gott und Mensch ergibt. Die Konflikte in der Versöhnungsgemeinschaft Kirche entstehen ja nicht zuletzt deshalb, weil wir die verheißene Wahrheit Gottes niemals unseren Besitz nennen können. Wir können in der Versöhnungsgemeinschaft Kirche die Konflikte deshalb auch nicht in einer Weise beendigen, die vorgibt, auf dem Besitz der reinen Wahrheit gegründet zu sein.

Wolfgang Trilling

Der Traum der Freiheit

Osterpredigt 1976 in der Liebfrauenkirche in Leipzig *

In den letzten Tagen des Krieges,
als ich noch Soldat und im Einsatz war,
begegnete uns ein Zug von KZ-Häftlingen:
gestreifte Anzüge,
hohl klang das Klappern der Holzschuhe auf dem Pflaster.
Sie zogen in die *Freiheit* —
aber sie konnten es nicht fassen.
Ihre Gesichter waren stumpf und verhärtet,
kein Lichtstrahl erhellte sie.

Die Kinder Israels stellen sich —
noch in der Gefangenschaft
und fern von ihrem Lande — vor,
wie es war,
als sie zurück in die Freiheit wanderten:
„Als der Herr das Los der Gefangenschaft Zions wendete,
da waren wir alle wie Träumende" (Ps 126,1).
Das Zukünftige ist für sie schon gegenwärtig,
denn sie wissen:
„Die mit Tränen säen,
werden mit Jubel ernten.
Sie gehen hin unter Tränen
und tragen den Samen zur Aussaat.
Sie kommen wieder mit Jubel
und bringen ihre Garben ein" (Ps 126,5 f).
Dieses Wissen trägt sie
über die letzten Jahre ihrer Gefangenschaft
und über die Mühsal des Rückweges.
Da waren wir wie *Träumende* . . .
Im Traum erleben wir phantastische Dinge.

[20] Vgl. *H. Schelsky*, Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? — zum Thema einer modernen Religionssoziologie, in: *J. Matthes*, Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I, rowohlts deutsche enzyklopädie 279/280, Reinbek 1967, 164 ff.
[21] *H.-D. Bastian*, Theologie der Frage. Ideen zur Grundlegung einer theologischen Didaktik und zur Kommunikation der Kirche in der Gegenwart, München 1969.

* Der Autor machte in diesem Jahr den Versuch, die „Trilogie" von Gründonnerstag, Karfreitag und Ostern von der einen Hebräerstelle vom „Anführer des Glaubens" her abzuleiten.

Es gibt ein „Reich der Träume" mit erfüllten Wünschen.
In ihm bewegen wir uns, losgelöst,
ohne den Sog der Schwerkraft,
ohne die harten Gesetze der täglichen Pflicht zu spüren,
ohne von den Grenzen unseres Lebens eingeengt zu sein.
Wir träumen von der Freiheit:
davon, nicht mehr bevormundet, gegängelt, kommandiert zu sein —,
nicht mehr das lesen zu müssen, was man lesen muß —,
das denken zu sollen, was man denken soll —,
nur dorthin reisen zu dürfen, wohin man reisen darf —,
davon, Freunde, liebe Menschen, Verwandte öfter sehen zu können —,
nicht mehr zusammenarbeiten und -wohnen zu müssen mit Menschen,
die man sich nicht ausgesucht hat,
ja, die einem manchmal auf die Nerven gehen.
Letztlich träumen wir auch davon, von uns selber,
von unserem kleinen Ich befreit zu werden:
diesem engen, egoistischen,
bequemen, eitlen, phantasielosen,
oft auch kraftlosen und lebensmüden Ich.
Den Traum der Freiheit träumen wir für andere mit,
die unter schwierigeren Bedingungen leben als wir.
Ein Satz aus den Nachrichten von vorgestern:
„Im Libanon ist der Bürgerkrieg wieder voll entbrannt."
Um Freiheit für den Menschen träumen und kämpfen viele in allen Ländern unserer Erde.
Sind das alles *nur* Träume, das heißt „Schäume" —,
die doch niemals wirklich werden?
Luftballons, die schön anzusehen sind,
und die doch leicht zerplatzen,
ein Zuckerguß auf dem Kuchen,
von dem man nicht satt wird?
In den vergangenen Tagen wurde uns eine Geschichte vorgetragen.
In dieser Geschichte haben wir den Weg Jesu nachgesprochen.
Am Donnerstag: Jesus hingebeugt in seinen Dienst,
am Freitag: verschlungen von der Finsternis des Todes —,
eine Beute des Todes geworden,
so wie alle Menschen es werden,
unwiderruflich.
Doch *heute* hören wir den dritten Teil dieser Geschichte,
der uns sagt: Der Weg Jesu geht weiter.
Er führt aus der Nacht des Todes in das Licht,
aus der Gefangenschaft in die Freiheit.
Zwei Jünger laufen zum Grab,
aufgescheucht durch die Nachricht von Maria von Magdala.
Auch sie finden das Grab leer.
Vielleicht erging es ihnen wie den Kindern Israels:
Da waren wir wie Träumende.
Und doch erkennen sie das Signal der leeren Höhle:
Der eine beugt sich vor, er „sah und glaubte" (Joh 20,8).
Dieser Ort wird für sie zum Zeichen der Freiheit:

Der Tod hat Jesus hergeben müssen,
er hat seine Beute verloren.
Jesus lebt!
Zum stummen Zeugen des Steins
kommt die Stimme der Botschaft hinzu:
Er zieht euch voran.
Er zieht voran nach Galiläa, wo sie ihn sehen werden.
Er zieht seinem Volk voran in die ganze,
in die ungeteilte Freiheit.
Er zieht uns voran, und er zieht uns mit.
Ein neuer Moses, der sein Volk in die Freiheit führt,
von der wir träumen.
Der Hebräerbrief nennt ihn
„den Anführer und Vollender des Glaubens".
Er zieht uns voran, und *wir* ziehen mit ihm —
bereits unser ganzes Leben hindurch.
Manchmal so, wie die Israeliten in Babylon
es im voraus kosteten:
„Da war unser Mund voll Lachen
und unsere Zunge voll Jubel" (Ps 126,2).
Doch oft ziehen wir als Träumende,
da wir es schwer fassen und glauben können,
daß es *wirklich* in die Freiheit geht.
Manchmal auch als Zweifelnde,
wenn uns alles unwahrscheinlich vorkommt,
und wenn so vieles dagegen zu sprechen scheint.

Es geht gewiß über Höhen und durch Täler,
durch Nebelwände und auch durch Gewitter,
die uns schütteln.
Aber der Zug geht weiter.
Denn Er zieht nicht nur voran,
sondern Er zieht uns mit —
in die ganze, in die ungeteilte Freiheit.

Der Verfasser des Hebräerbriefes
ermuntert seine — schon müde gewordene — Gemeinde
mit diesen Worten:
„Da uns eine solche Wolke von Zeugen umgibt,
wollen auch wir alle Last und die Fesseln der Sünde
abwerfen
und mit Ausdauer in dem Wettkampf laufen,
der uns bestimmt ist,
im Aufblick zu dem Anführer und Vollender des Glaubens,
Jesus, der angesichts der vor ihm liegenden Freude
das Kreuz auf sich nahm,
ohne auf die Schande zu achten,
und sich zur Rechten des Thrones Gottes gesetzt hat.
Denkt an den, der von den Sündern
solchen Widerstand gegen sich erduldet hat;
dann werdet *ihr* nicht ermatten und
den Mut nicht verlieren" (Hebr 12,1—3).

Amen.

Karl Rahner

Zur Spiritualität der Pfarrseelsorge

Der folgende Beitrag ist der (kürzere) zweite Teil eines Referates „Zur Theologie und Spiritualität der Pfarrseelsorge", mit dem Rahner am 28. Dezember 1976 die Österreichische Pastoraltagung in Wien zum Thema „Pfarrseelsorge — von der Gemeinde mitverantwortet" eröffnet hat. Dieses Referat und insbesondere die Ausführungen zur Spiritualität haben die über 500 Teilnehmer tief beeindruckt. — Da der Leserkreis von Diakonia weit über jenen des Tagungsberichtes hinausgeht, veröffentlichen wir diese Gedanken Rahners zur Einsamkeit des Glaubens derer, welche die Pfarrseelsorge tragen (Priester und Laien), sowie zur brüderlichen Gemeinschaft, in der dieselbe, alles tragende Geisterfahrung gemacht werden kann.* *red*

Bei dem Umfang und der Schwierigkeit dieses Themas ist es selbstverständlich, daß hier nur ein paar, etwas willkürlich ausgewählte, Bemerkungen möglich sind, zumal natürlich an sich die Spiritualität der Pfarrseelsorge in sich all das integriert, was zur christlichen Spiritualität überhaupt gehört, in seinem ganzen Umfang und seiner ganzen Tiefe hier aber nicht dargestellt werden kann.

These:
Die Spiritualität der Pfarrseelsorge muß die Spiritualität einer Basisgemeinde und ihres leitenden Teams sein

Um mögliche Einzelthemen innerhalb des Komplexes der Spiritualität der Pfarrseelsorge von heute überhaupt zu Gesicht zu bekommen, sei eine etwas allgemeinere Überlegung vorausgeschickt. Man könnte diese Vorausüberlegung in der These zusammenfassen, daß die Spiritualität der Pfarrseelsorge als solcher die Spiritualität einer Basisgemeinde von heute und ihres leitenden Teams sein muß.

Zunächst einmal: Es gibt Basisgemeinden der verschiedensten Art, die hier nicht geschildert und voneinander unterschieden werden können, die berechtigt und sinnvoll sind, die von einer Pfarrgemeinde im heute pastoral und kirchenrechtlich gültigen Sinn unterschieden sind. Es ist hier Sinn, Berechtigung und Grenzen solcher Basisgemeinden nicht darzulegen. Wir gehen auch, ohne auf diese Frage einzugehen, von der Überzeugung aus, daß die Pfarrgemeinden auch gegenüber solchen Basisgemeinden der verschiedensten Art heute und in absehbarer Zukunft ihre unersetzliche Bedeutung bewahren, daß sie nicht nur Fossile aus älteren pastoralen Epochen und auch nicht bloße administrative Verwaltungsbezirke bi-

* Das vollständige Referat wird im Tagungsbericht „Pfarrseelsorge — von der Gemeinde mitverantwortet. Grundlagen, Modelle, Schwerpunkte", Österreichische Pastoraltagung 1976, im Auftrag des Österreichischen Pastoralinstitutes hrsg. von *J. Wiener* und *H. Erharter*, Herder Wien, Frühjahr 1977, erscheinen.

schöflicher Großkirchen, sondern wirkliche christliche Gemeinden vor Ort sind, bleiben oder werden müssen, wie wir es im ersten Teil dieses Referats theologisch anzudeuten versuchten. Unter all diesen Voraussetzungen ist aber dennoch zu sagen, daß ihrem Wesen nach und von beiden Seiten her solche Basisgemeinden und solche Pfarreien nicht einfach getrennt nebeneinander liegen, sondern sich in etwa gegenseitig durchdringen und bedingen. Das will sagen: wenn und insofern eine Pfarrgemeinde mehr ist und mehr sein soll als ein administrativer Verwaltungssprengel einer episkopalen Großkirche, wenn und insofern sie wirklich auf der Basis lokaler, aber echt menschlicher Nachbarschaft eine wirklich christliche Gemeinde in allen Dimensionen der christlichen Existenz und um die Eucharistiefeier als Mittelpunkt herum ist oder werden soll, dann hat auch die Pfarre als ihr Zentrum, als ihre dichteste Verwirklichung das in sich selbst, was man eine Basisgemeinde nennen könnte. Nicht umsonst spricht man heute von einer *Kerngemeinde* auch in bezug auf die Pfarrgemeinde. Eine Pfarrei von heute muß gewiß offene Türen haben, sie darf Auswahlchristen, Menschen eines bloß partiellen und bedingten Verhältnisses zu Christentum und Kirche nicht vernachlässigen, sie darf kein Getto von ein paar frommen Christen aus einem ganz bestimmten und begrenzten gesellschaftlichen Milieu im Windschatten der Kultur, Gesellschaft und Politik von sektenhafter Art und Kleinbürgerlichkeit werden. Aber dennoch kann heute eine echte und lebendige Pfarrei nicht bloß durch die Macht der Großkirche episkopaler Art, durch deren Administration getragen sein, sie muß ebenso ursprünglich von unten, also von der Basis her durch den Glauben und durch die spirituelle und nicht bloß folkloristische Kirchlichkeit von überzeugten Christen und deren Gemeinschaftsbildung getragen sein, sie muß also selbst so etwas wie eine Basisgemeinde bilden und in sich selbst tragen. Setzen wir aber dieses hier voraus, dann ist die vorhin formulierte These verständlich: die Spiritualität einer Pfarre und deren Seelsorge und Seelsorger ist heute — sensu positivo, non exclusivo natürlich — die Spiritualität einer Basisgemeinde.

Kerngemeinde als Basisgemeinde der Pfarrei

„Pfarrseelsorger" — alle amtlich und hauptberuflich in der Pfarrgemeinde tätigen Priester und Laien

Damit ist natürlich nur ein sehr weiter und unvollkommener Raster für die Artikulation der Frage nach der Spiritualität einer Pfarre und der Pfarrseelsorge und der Pfarrseelsorger gegeben, zumal natürlich unter Pfarrseelsorge und Pfarrseelsorger grundsätzlich nicht bloß die Funktion des Pfarrers, sondern aller derer ge-

meint ist, die amtlich und hauptberuflich zusammen diese Pfarrseelsorge tragen. Immerhin, und wenn auch unter dem Vorbehalt einer etwas willkürlichen Auswahl, können wir jetzt fragen: welche Eigentümlichkeiten muß die Spiritualität der Pfarrseelsorge und der Pfarrseelsorger haben, wenn sie die Spiritualität einer Basisgemeinde, einer Kerngemeinde und deren Träger sein soll? Für die, wenn auch selbstverständlich nur sehr teilhafte Beantwortung dieser Frage seien zwei Stichworte genannt, die in einer gewissen dialektischen Einheit zueinander stehen: Einsamkeit des Glaubens und brüderliche Gemeinschaft des Glaubens. Das seien unter all den genannten Vorbehalten die Stichworte, unter denen die Spiritualität der Pfarrseelsorge von heute gekennzeichnet werden soll. Was ist damit gemeint?

1. Die Einsamkeit des Glaubens der „Pfarrseelsorger"

Ich spreche zunächst von der Einsamkeit des Glaubens derer, die diese Pfarrseelsorge zu tragen haben. An sich war die fides qua immer das Ereignis personaler Verantwortung, der Entscheidung und der Freiheit des Einzelnen, der gerade seine Glaubensentscheidung weniger als alles andere in seiner Existenz auf andere, auf andere Instanzen und andere Gründe, die seiner Entscheidung vorauslagen, abwälzen konnte. Aber früher ereignete sich dieser Glaube des Einzelnen doch in einem homogen christlichen Milieu auch der profanen und bürgerlichen Öffentlichkeit, man konnte glauben, was mindestens in der Dimension der Öffentlichkeit und der verbalen Kommunikation von mehr oder weniger allen geglaubt wurde, sodaß es beinahe so aussah, als werde einem gerade in der Dimension des Glaubens doch die unabwälzbare Last der Verantwortung, der Entscheidung des Glaubens gegen Unglaube, der Hoffnung wider alle Hoffnung, der unbelohnten Liebe abgenommen. Heute ist das anders. Heute muß christlicher Glaube vollzogen werden, immer neu, in der Dimension einer säkularisierten Welt, in der Dimension des Atheismus, in der Sphäre einer technischen Rationalität, die von vornherein erklärt, alle Sätze, die sich vor dieser Rationalität nicht verantworten lassen, seien sinnlos oder gehörten (um mit Wittgenstein zu sprechen) zu einer „Mystik", über die man nur schweigen könne. In einer solchen Situation ist die einsame Verantwortung des Einzelnen in seiner Glaubensentscheidung in viel radikalerer Weise notwendig und gefordert, als dies früher der Fall war. Darum gehört zur heutigen Spiritualität des Christen im allgemeinen und erst recht derer, die als Träger der Seelsorge dieses Christentum öffentlich zu repräsentieren haben, der Mut zur einsa-

Radikalere Glaubensentscheidung als früher

men Entscheidung gegen die öffentliche Meinung, der einsame Mut, der dem der Märtyrer der ersten Jahrhunderte des Christentums analog ist, der Mut zur Glaubensentscheidung, die ihre Kraft aus sich selber bezieht und nicht gestützt zu werden braucht durch eine Zustimmung der Öffentlichkeit.

Personale Erfahrung Gottes und seines Geistes

Diese Einsamkeit des individuellen Glaubensgewissens hat aber durchaus, um bestehen zu können, eine positive Seite. Sie lebt nämlich, soll sie bestehen, aus einer ganz personalen Erfahrung Gottes und seines Geistes. Man hat schon gesagt, daß der Christ der Zukunft ein Mystiker sei oder nicht mehr sei. Wenn man unter Mystik nicht seltsame parapsychologische Phänomene versteht, sondern eine echte, aus der Mitte der Existenz kommende Erfahrung Gottes, dann ist dieser Satz sehr richtig. Nach Schrift und adäquat erfaßter kirchlicher Lehre kommt nämlich die letzte Glaubensüberzeugung und -entscheidung letztlich nicht bloß aus einer von außen kommenden lehrhaften Indoktrination, die von einer profanen oder kirchlichen Öffentlichkeit abgestützt wird, noch aus einer bloßen fundamentaltheologischen rationalen Argumentation, sondern aus der Erfahrung Gottes, seines Geistes, seiner Freiheit, die aus dem Innersten der menschlichen Existenz aufbricht und da wirklich erfahren werden kann, auch wenn diese Erfahrung nicht adäquat reflektiert und verbal objektiviert werden kann. Geistbesitz ist nicht bloß eine Sache, deren Gegebenheit uns von außen lehrhaft indoktriniert wird, sondern die von innen erfahren wird. Der einsame Christ im schweigenden Gebet in der letzten, von niemandem mehr belohnten Gewissensentscheidung, in der unbegrenzten Hoffnung, die sich an keine einzelne, kalkulierbare Versicherung mehr halten muß, in der radikalen Enttäuschung des Lebens und der Ohnmacht des Todes, die willig vorgelassen und angenommen werden, in der Nacht der Sinne und des Geistes (wie die Mystiker sagten) usw. macht die Erfahrung Gottes und seiner befreienden Gnade, vorausgesetzt nur, daß er diese (eben nur angedeuteten) Erfahrungen annimmt und ihnen nicht in einer letztlich schuldhaften Angst davonläuft, selbst wenn er diese Erfahrungen Gottes und seiner Gnade in seiner Transzendenz über alles Einzelne hinaus nicht nocheinmal interpretieren und theologisch etikettisieren könnte. Aus solcher Einsamkeit ursprünglicher religiöser Erfahrung muß heute der Christ leben, muß diese Erfahrung immer deutlicher machen und immer mehr in radikaler Freiheit sich aneignen. Dann nur erhält die

theologische Indoktrination von Schrift und Kirchenlehre her ihre letzte Glaubwürdigkeit und existentielle Vollziehbarkeit. Solche Einsamkeit, in der man frei ist, mit ihrer negativen Seite der Unabhängigkeit von der durchschnittlichen öffentlichen Meinung und mit ihrer positiven Seite eines Vorlassens der Erfahrung Gottes in seinem Heiligen Geist, charakterisiert darum erst recht die Spiritualität derer, die in der Pfarrseelsorge dieses Christentum vertreten. Der Pfarrer und seine Mitarbeiter in der Pfarrei können heute nicht Funktionäre und Manager sein, die eine gesellschaftliche Größe — Kirche genannt — mit einer Ideologie dieser gesellschaftlichen Größe andern gegenüber werbend vertreten. Sie müssen Menschen sein, die einsam die Erfahrung des Geistes lebendig gemacht haben. Sie brauchen darum nicht eigentlich von dieser ihrer Erfahrung zu sprechen (obwohl ein Paulus dies schließlich auch getan hat). Aber die Verkündigung der objektiven Botschaft des Evangeliums und der Kirche müssen auf jeden Fall getragen und innerlich erhellt sein durch ihre eigene einsame Erfahrung des Geistes. Ganz einfach gesagt: die Pfarrseelsorger müssen selbst geistliche Menschen sein. Das ist selbstverständlich, ist leicht gesagt und doch das Schwerste, was dem Seelsorger abverlangt wird.

Unabhängigkeit von der durchschnittlichen öffentlichen Meinung

Vermag er dieses Schwerste, dann ist eigentlich alles andere in seinem Tun leicht. Wenn die scheinbare Erfolglosigkeit seiner Arbeit, seine Enttäuschungen als Seelsorger ihn gleichsam zurückstoßen in eine Einsamkeit und Verlassenheit, dann ist diese Erfahrung im letzten Grunde das mystische Phänomen jener einsamen und stillen Nacht, in der er gerade schweigend dem ihn annehmenden Geheimnis Gottes begegnet, das birgt und, wenn auch bitteren, aber letzten Trost, letzte Freiheit gewährt, vorausgesetzt, daß der Seelsorger immer besser gelernt hat, der geheimnisvollen Erfahrung Gottes in letzter Einsamkeit und Verlassenheit nicht mehr davonzulaufen. Ein erstes Charakteristikum der Spiritualität der Seelsorge von heute ist die Einsamkeit in dem Sinne, wie wir ihn eben gerade wenigstens anzudeuten versuchten.

Als „geistliche Menschen" auch fähig, Enttäuschungen zu ertragen

2. Die brüderliche Gemeinschaft und ihre Geisterfahrung

Ein zweites Charakteristikum der Spiritualität der Seelsorge von heute, das in einer seltsamen dialektischen Einheit mit dem erstgenannten Charakteristikum steht, ist die brüderliche Gemeinschaft, in der dieselbe, alles tragende, Geisterfahrung gemacht werden kann. Damit ist ein Phänomen gemeint, das vielleicht heute erst langsam deutlicher wird, von dem wir Älteren nur zögernd

und behutsam und seine Zukunft erwartend sprechen können. Wie ich meine, haben wir Ältere das, was mit diesem Phänomen gemeint ist, früher nicht oder höchstens wie in Spurenelementen erfahren. Wir Älteren waren doch von unserer Herkunft und Erziehung her auch spirituell Individualisten, auch wenn wir die gemeinsame Liturgie als unsere selbstverständliche, objektive Aufgabe und Pflicht gerne vollzogen haben. Man muß ja nur in die Vergangenheit der Kirche und ihres Lebens zurückblicken. Man sieht dann, daß Erfahrung des Geistes, daß „Mystik" wie selbstverständlich als ein rein individuelles Vorkommnis des Einzelnen für sich allein verstanden und gelebt wurde. Wo wurde an eine gemeinsame Geisterfahrung gedacht, sie ersehnt und erfahren, wie sie doch offenbar am ersten Pfingstfest der Kirche erfahren wurde, das doch vermutlich nicht das zufällige lokale Beisammensein einer Summe von individualistischen Mystikern war, sondern Geisterfahrung einer Gemeinschaft als solcher? Eine solche Erfahrung kann und will natürlich dem einzelnen Christen jene Einsamkeit radikalster Glaubensentscheidung nicht abnehmen und ersparen, weil menschliche Individualität und Gemeinschaftlichkeit keine miteinander verrechenbare und sich gegenseitig ersetzenkönnende Größen sind.

Vom spirituellen Individualismus ...

Aber es kann doch damit auch nicht gesagt sein, daß eine Erfahrung des Geistes in einer kleinen Gemeinschaft als solcher von vornherein nicht denkbar wäre, auch wenn mindestens wir Älteren im Klerus so etwas kaum oder gar nicht erfahren und noch weniger einzuüben versucht haben. Warum sollte es so etwas nicht geben? Warum sollten nicht Jüngere unter den Christen und im Klerus leichter einen Zugang zu solcher gemeinsamen Geisterfahrung haben können? Warum sollte so etwas nicht heute und in Zukunft besser möglich und notwendiger sein als früher? Warum könnten nicht unter Christen Phänomene wie gemeinsame Beratung, echt menschliche Kommunikation in eigentlich menschlichen und nicht nur äußerlich technischen Dimensionen, gruppendynamische Vorgänge usf. nocheinmal umgriffen, erhöht und geheiligt sein durch eine gemeinsame Erfahrung des Geistes Gottes und so wirklich brüderliche Gemeinschaft im Heiligen Geist werden? So etwas ist doch letztlich nicht davon abhängig, daß es in extravaganten, beinahe parapsychologisch anmutenden Begleitumständen geschieht, wie wir sie vielleicht in amerikanischen enthusiastischen Kreisen von Pfingstbewegungen kennen. Es braucht

... zur gemeinsamen Geisterfahrung

Nicht nur unter extravaganten Begleitumständen

nicht mit Zungen geredet werden, man braucht keine Heilungsphänomene durch Handauflegung erzeugen wollen. Aber wenn man für solche Dinge vielleicht nichts oder wenig übrig hat, ist damit noch lange nicht gesagt, daß es so etwas wie eine kommunitäre Geisterfahrung überhaupt nicht geben könne. Warum sollte es eine eigentlich geistliche Unterscheidung der Geister nicht auch gemeinschaftlich geben können? Warum ist das Gebet zum Heiligen Geist am Anfang der Sitzung eines Pfarrgemeinderates oder eines Seelsorgeteams konkret und praktisch doch nur eine fromme Zeremonie am Anfang der Sitzung, nach der es dann nur noch weitergeht wie sonst in einer profanen Sitzung mit bloß rationalen Argumentationen im Stil irgendeines Managements? Das alles kann von uns Älteren nur sehr bescheiden und selbstkritisch als Frage hingestellt werden. Aber ich meine, die Jüngeren im Klerus sollten diesbezüglich Möglichkeiten in der Kirche und somit in der Pfarrseelsorge wenigstens ahnen und vorsichtig und mutig zugleich zu realisieren und erproben suchen, die gar noch nicht ausgeschöpft sind. Ein Team der Pfarrseelsorge könnte vielleicht doch langsam ein eigentlich geistliches Team, eine brüderlich spirituelle Gemeinschaft werden, eine gemeinsam gelebte Spiritualität im eigentlichen Sinne des Wortes haben oder langsam, aber mutig zu gewinnen versuchen. Wie dies genauerhin geschehen könnte, dafür wage ich keine Rezepte anzubieten. Das bedeutet aber gewiß nicht, daß es keine Ansatzpunkte und Zugangswege für eine solche Spiritualität in Gemeinschaft als solcher gäbe, auch wenn sie erst mit Geduld gesucht und erprobt werden müssen, auch wenn eine kritische Transposition gruppendynamischer Vorgänge in ein eigentlich geistiges Geschehen hinein erst noch gesucht werden muß, auch wenn gemeinsames Gebet und gemeinsame Schriftlesung, rein als solche als äußerer Ritus und als exegetisches Studium mehrerer zusammen, noch kein geistlicher Vorgang sind. Hier kann nur die bescheidene Vermutung ausgesprochen werden, daß in der Zukunft, die heute schon begonnen hat, ein Seelsorgeteam eine geistliche Gemeinschaft mit einer kommunitären Spiritualität werden muß, soll sie ihrer Aufgabe in der Seelsorge wirklich in genügendem Maße gerecht werden können.

Wachsen einer brüderlich spirituellen Gemeinschaft, eines geistlichen Teams

Hans-Andreas Egenolf

Die Osterpredigt in der neuen katholischen Predigtliteratur [1]

Wie kann man heute, auf dem Hintergrund des konziliaren Schriftverständnisses und angesichts der großen Glaubensunsicherheit, die Osterbotschaft glaubwürdig verkünden? Bedeuten die neue Perikopenordnung und die darauf abgestimmte Predigtliteratur eine echte Hilfe zur Vorbereitung auf Osterpredigten? Worin liegt der Kernpunkt der österlichen Botschaft für unseren heutigen Glauben? Hier bietet der Verfasser aus einem großen Überblick wertvolle Orientierung. red

Die Neuordnung der Perikopen und ihre Chancen

Das Zweite Vatikanische Konzil hat im Zusammenhang mit der Liturgiereform und auf Grund der großen Bedeutung, die die Verkündigung der biblischen Botschaft im Leben der Kirche hat [2], den Auftrag gegeben, eine neue mehrjährige Perikopenordnung zu erarbeiten. „Auf daß den Gläubigen der Tisch des Gotteswortes reicher bereitet werde, soll die Schatzkammer der Bibel weiter aufgetan werden, so daß innerhalb einer bestimmten Anzahl von Jahren die wichtigsten Teile der Heiligen Schrift dem Volk vorgetragen werden" [3]. Nach langen Vorarbeiten [4] konnte die neuerarbeitete Perikopenordnung am ersten Adventsonntag 1969 für den katholischen Gottesdienst verbindlich eingeführt werden [5].

Durch diese Neuordnung war im Hinblick auf die Predigtliteratur, die dem Prediger Hilfen für seine Predigtarbeit anbieten will, eine neue Situation eingetreten. Alle bisher gebräuchlichen Predigthilfen, die sich auf die jahrhundertelang geltende einjährige Perikopenordnung bezogen, sind vor allem aus praktischen Gründen unbrauchbar geworden. Der Prediger kann sich von Fall zu Fall noch eine alte Predigthilfe heraussuchen. Viele Perikopen sind erstmalig im Lektionar für Sonn- und Feiertage enthalten, so daß hier von der früheren Predigtliteratur überhaupt keine Hilfe erwartet werden kann.

Diese äußeren Umstände führten dazu, daß innerhalb kurzer Zeit unter großem Einsatz der Herausgeber und Verfasser unterschiedlicher Provenienz für die neue Perikopenordnung viele Predigthilfen angeboten werden konnten [6].

Hier ist die Chance gegeben, die vielen neuen Erkenntnisse über Wesen und Aufgabe der Predigt dem Prediger praktisch nahezubringen.

Besonders reizvoll, aber auch im Hinblick auf die unterschiedliche Erwartenshaltung der Prediger besonders schwierig ist die Aufgabe, die Ergebnisse der historisch kritischen Exegese für die Verkündigung fruchtbar zu machen. Nach langen Auseinandersetzungen wurden ihre Methoden und Ergebnisse sowohl durch die päpstliche Bibelkommission [7] als auch durch das Zweite Vatikanische Konzil [8] als Maßstab auch für die katholische Bibelwissenschaft legitimiert. Diese Anerkennung wurde von

[1] Diesem Aufsatz liegt ein längerer Artikel zugrunde, der in der Festschrift „Dienst der Vermittlung" in der Reihe „Erfurter Theologische Schriften" im Sommer 1977 erscheinen wird.

[2] Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, Kap. 6, Die heilige Schrift im Leben der Kirche.

[3] Konstitution über die heilige Liturgie, Art. 51.

[4] Vgl. *H. Schürmann*, Eine dreijährige Perikopenordnung für Sonn- und Feiertage, in: LJ 2 (1952) 58—72; *H. Kahlefeld*, Ordo Lectionum Missae, in: LJ 3 (1953) 54—59; *ders.*, Ordo lectionum, in: LJ 13 (1963) 133—139; *O. Stevens*, Gedanken zur Perikopenordnung: ebd. 140—150.

[5] Lektionar, Die Schriftlesungen für die Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres, Bd. I, Lesejahr A, Dokumente des Apostolischen Stuhles zur Einführung des Ordo Lectionum Missae von 1969, Leipzig 1971, 7—21.

[6] Im deutschen Sprachraum haben besonders folgende Werke große Verbreitung gefunden: *H. Kahlefeld* (Hrsg.), Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung, Frankfurt a. M. — Stuttgart 1969 ff; *B. Dreher* (Hrsg.), Neues Predigtwerk, Graz 1971 ff; *J. Schreiner* (Hrsg.), Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage, 9 Bde., Würzburg 1969—1972; Am Tisch des Wortes, Neue Reihe (hrsg. v. kath. Bibelwerk), Stuttgart 1969 ff; *K.-J. Lange* (Hrsg.), Das Wort an die Gemeinde, Leipzig 1971 ff.

[7] Vgl. *J. A. Fitzmyer*, Die Wahrheit der Evangelien. Die „Instructio de historica Evangeliorum veritate" der Päpstlichen Bibelkommission vom 21. April 1964 (SBS 1), Stuttgart [3]1966; *J. Beumer*, Die katholische Inspirationslehre zwischen Vatikanum I und II. Kirchliche Dokumente im Licht der theologischen Diskussion (SBS 20), Stuttgart 1966.

[8] Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, Kap. 3, Die göttliche Inspiration und die Auslegung der Heiligen Schrift.

den Exegeten als Befreiung empfunden; sie können aber dem Prediger, der bisher mit diesen Fragestellungen nicht konfrontiert wurde oder glaubte, daß sie für seine Predigtarbeit irrelevant seien, Schwierigkeiten bereiten.

Es ist bis jetzt noch nicht nachprüfbar, inwieweit diese neuen Aufgaben von den Predigern bewältigt werden. Da die Predigt bis zu einem gewissen Grad subjektive Bezeugung des Glaubens sein soll, ist die Integrierung des neuerworbenen Wissens über Glaubensinhalte besonders schwierig. Nur ein Prediger, der sich bereitwillig in einen Lernprozeß begibt und so Lernender in einer lernenden Kirche sein will, wird dieser durch die neue Situation gestellten Aufgabe gewachsen sein.

1. Die Osterpredigt als „Testfall" christlicher Verkündigung

Die Botschaft des Neuen Testamentes ist wesentlich Botschaft vom Kreuz und der Auferstehung Jesu Christi. Im Lichte dieser Wahrheit werden alle Begebenheiten des Lebens Jesu erkannt, geschildert und bezeugt. In allen Epochen der Predigtgeschichte ist diese Botschaft auch in ihrer zentralen Bedeutung so verstanden worden [9].

Während in theologischen Auseinandersetzungen Thesen aufgestellt und vielleicht später wieder verworfen werden können, muß die Predigt den Glauben bezeugen. Der Prediger darf sich nicht auf das Feld unverbindlicher Erörterungen begeben, wenn er wahrhaftig und glaubwürdig bleiben will.

So muß er, soweit es durch die Predigtarbeit erforderlich ist, den aktuellen Stand der theologischen Reflexion kennen und gleichzeitig ein Bekenntnis zur Botschaft der Auferstehung ablegen. Deutungen der Osterbotschaft, in denen die Christologie entleert und das Kerygma „verdünnt" werden, führen zur Selbstauflösung der christlichen Botschaft. In der neuen katholischen Predigtliteratur werden daher meistens umstrittene Deutungsversuche [10] mit großer Zurückhaltung oder mit Ablehnung zur Kenntnis genommen. „Jesus ist auferweckt. Gott hat ihn auferweckt, er und kein anderer. Das ist das Fundament der Osterbotschaft und des Osterglaubens. Manche reden heute, als hätten die Jünger Jesus am Leben gehalten; sie seien zusammengekommen, hätten sich seiner erinnert und gesagt: ‚Es kann doch nicht wahr sein, daß es aus ist mit ihm. Es muß doch weitergehen.' Woher wissen sie das? In der Schrift ist jedenfalls nichts davon zu lesen. Angewiesen auf den Glauben der Jünger wäre Jesus im Grabe geblieben. Hätte sich nicht Gott im Tode zu ihm gestellt, er wäre arm dran — und wir wären es auch. Dann würden wir uns umsonst an ihn halten, er böte keinen Halt. Jesus lebt nicht von seiner Jünger Gnaden, er lebt aus der Kraft Gottes, der die Toten zum Leben erweckt und das ‚Nicht-Seiende ins Sein ruft' (Röm 4,17). Das ist der Grund unserer Hoffnung. Gottes Tat besteht vor allem Auf und Ab unseres Glaubens, trotz unserer Ängste und entgegen unserem Zweifel" [11].

Zu Ostern kann nur die Auferstehung verkündigt werden, wenn Gott wirklich etwas getan hat. Hier kann ein Dilemma entstehen, das die verständliche Ratlosigkeit und Hilflosigkeit vieler Prediger deutlich macht. Einerseits vernimmt er die Aufforderung der Kirche, voll Freude der Gemeinde die Auferstehung des Herrn am hohen Osterfest zu verkündigen, andererseits stößt er — durch solche Fragestellungen selbst unsicher geworden — auch noch auf die Skepsis vieler Zuhörer. Wie kann er in der heutigen Situation seine Aufgabe bewältigen, die bisher jede Generation

[9] Vgl. *B. Dreher*, Die Osterpredigt, Freiburg i. Brsg. 1951; vgl. *ders.*, Osterpredigten, Biblische Predigt, Bd. 4 (hrsg. v. *B. Dreher*), Freiburg i. Brsg. 1965; *O. Krause*, Die Osterpredigt nach dem ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart, Gütersloh 1965.

[10] Vgl. *R. Pesch*, Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung. Ein Vorschlag zur Diskussion, in: ThQ 153 (1973) 201—228. Dazu die Stellungnahmen: *W. Kasper*, Der Glaube an die Auferstehung Jesu vor dem Forum der historischen Kritik, ebda. 229—241; *K. H. Schelkle*, Schöpfung des Glaubens?, ebda. 242 f; *P. Stuhlmacher*, „Kritischer müßten mir die Historisch-Kritischen sein!", ebda. 244—251; *M. Hengel*, Ist der Osterglaube noch zu retten?, ebda. 252—269; *R. Pesch*, Stellungnahme zu den Diskussionsbeiträgen, ebda. 270—283.

[11] *F. Kamphaus — R. Zerfaß*, Predigtmodelle, 1: Festzeiten, Mainz 1971 (F. Kamphaus) 68 f.

christlicher Prediger lösen mußte? Die Aufgabe besteht darin, die Spannung auszuhalten und für die Verkündigung fruchtbar zu machen, nämlich die biblische Botschaft unverkürzt weiterzugeben und gleichzeitig die Probleme und Anliegen der jeweiligen Zeit ernstzunehmen. Das Bekenntnis zum gegenwärtigen auferstandenen Herrn muß daher immer wieder neu formuliert und verkündigt werden.

2. Die Verkündigungssituation ...

Die neuen Predigthilfen versuchen, den Verstehenshorizont des heutigen Predigthörers zu erkennen und zu respektieren. Durch das wissenschaftliche Denken ist der heutige Mensch nicht ohne weiteres in der Lage, die Auferstehung Jesu als ein für ihn bedeutsames Ereignis anzuerkennen [12]. Statt der großen Osterfreude stellt sich bei vielen Predigthörern die große Osterskepsis ein.

„Was sollen wir mit dieser unangenehmen Botschaft anfangen?" [13] Die so formulierte Frage berücksichtigt das Unbehagen, das viele Predigthörer empfinden, wenn sie mit der Auferstehungsbotschaft konfrontiert werden. Eine ihrem Wesen nach dialogisch angelegte Predigt wird dem Hörer dieses Unbehagen nicht zum Vorwurf machen, sondern diesem Fragen verständnisvoll entgegenkommen.

... gekennzeichnet durch Unglauben

„Die Verkündigungssituation ist durch den Unglauben der Gläubigen gekennzeichnet. Gerade für diejenigen Christen, die nur noch an den Festtagen am Gottesdienst teilnehmen, ist der Glaube durchaus nicht selbstverständlich. Ist Christus wirklich auferstanden? Diese Frage wird heute wie damals gestellt. Wer wollte sagen, was im einzelnen dahintersteckt: historische Interessen (Was ist denn eigentlich passiert? War das Grab wirklich leer?), religiöse Angst (Gerät alles ins Wanken?), intellektuelle Skepsis (Eine Zumutung!), der ‚gesunde Menschenverstand' (Unmöglich! Wo gibt es denn so etwas!)" [14].

Die Botschaft Gottes — eine Zumutung

Angesichts dieser mannigfaltigen Fragen, denen sich der denkende Mensch nicht entziehen kann und darf, wenn er in seinem Glauben redlich bleiben will, muß die Osterpredigt durch verschiedene Komponenten geprägt sein. Die Maximen der heutigen Osterverkündigung müssen wie eh und je aus der Verkündigung des Neuen Testamentes genommen werden. Die biblische Osterbotschaft hat nicht unumstößliche, jederzeit nachprüfbare Fakten zum Gegenstand — dann wäre sie nicht Glaubensverkündigung, sondern Übermittlung von historischen Daten. Sie muß den Hörer der Verkündigung vor die Frage stellen, ob er bereit ist, die Zumutung der Botschaft Gottes anzunehmen und im Glauben zu beantworten. Daher versuchen die Verfasser der Predigthilfen die Voraussetzungen des Osterglaubens aufzuzeigen. „Da die Auferstehung die Grenzen unserer irdischen Erfahrungswelt durchbricht bzw. übersteigt, kann sie auch nicht in dem uns geläufigen Sinn stringent bewiesen werden ... Wohl aber kann sie bezeugt werden und sie wird — das läßt sich beweisen — in den Texten des Neuen Testaments als glaubwürdige Botschaft der Apostel bezeugt. Wir sind vor die Entscheidung gestellt, ob wir dieses glaubwürdige Zeugnis der Apostel und Urkirche, das uns in der Kirche ständig von neuem verkündigt wird, im Glauben annehmen oder im Unglauben ablehnen" [15].

Können die neuen Predigthilfen in dieser Verkündigungssituation praktische Hilfen anbieten, die es dem Prediger ermöglichen, im Hinblick auf die theologische Diskussion und auf die Situation des Hörers seine Predigt zu erarbeiten? Oder muß er vorbehaltlos einen unangefochtenen Glauben fordern? Die letzte Forderung wäre nichts anderes als ein Offenbarungseid. Theologische Wissenschaft und konkrete Verkündigung in der Gemeinde würden durch einen unüberbrückbaren Graben getrennt sein.

[12] Vgl. *K. Hemmerle*, Die Wahrheit Jesu, in: Jesus, Ort der Erfahrung Gottes (hrsg. v. *B. Casper*), Freiburg 1976, 95—115.
[13] Vgl. *B. Dreher*, Predigtwerk MKI/Evg (P. Goedeke) 191.
[14] *H. Kahlefeld*, Evg C 5 (F. Kamphaus) 154.
[15] Am Tisch des Wortes 103 (J. Kremer) 61.

Für aufmerksame Beobachter der kirchlichen Szene zeigt sich diese letzte Tendenz in manchen öffentlich oder privat geführten Auseinandersetzungen. Deshalb sind solche Probleme und Fragen nicht aus der Luft gegriffen.

3. Das österliche Christusbekenntnis

Die so beschriebene Verkündigungssituation muß den Prediger veranlassen, die Schwerpunkte der Osterverkündigung zu erkennen. In dieser Zeitschrift [16] wurde eine breit angelegte Diskussion über unsere Frage zusammenfassend dargestellt. Sicherlich finden sich hier Aussagen, die dem Prediger die Arbeit eher erschweren als erleichtern. Dennoch muß auch die Redlichkeit im gemeinsamen Ringen um die Wahrheit respektiert werden. „Eins jedenfalls sollte deutlich geworden sein: So hart hier um die Fragen der Entstehung des Auferstehungsglaubens, leeres Grab und Erscheinungen gestritten wird, so ist es doch von keiner Seite ein Streit gegen, sondern immer ein Streit für den Glauben an die Auferstehung“ [17].

Neben den Predigthilfen stehen heute dem Prediger und auch dem interessierten Laien eine ganze Anzahl informativer Schriften zur Verfügung, die über den Stand der theologischen und exegetischen Situation informieren wollen. Das Zeugnis des Apostels Paulus, die Verkündigung der Auferstehung in der Apostelgeschichte und die Ostergeschichten der Evangelien werden in ihrer Bedeutung für die heutige Verkündigung dargestellt [18].

Obwohl durch den oben beschriebenen Sachverhalt die Osterpredigt nicht leichter geworden ist, kann der Prediger auf ein solides Angebot von Hilfen für seine Arbeit zurückgreifen.

Statt falscher Sicherheit oder Verunsicherung — klares Glaubenszeugnis

Die Skepsis mancher Predigthörer und die exegetischen Erkenntnisse können dennoch beim Prediger zwei Gefahren heraufbeschwören. Er kann trotz der vorliegenden Ergebnisse der Exegese in fundamentalistischer Weise darauf beharren, daß die Ostergeschichten eben doch historisch abgesicherte Beweise für die Auferstehung Jesu sein sollen. Dadurch würde beim Hörer entweder eine falsche Sicherheit oder ein resignierendes Kopfschütteln provoziert.

Die andere Versuchung besteht darin, die gesamte Osterverkündigung lediglich als Interpretament für die Tatsache, daß die Sache Jesu weitergeht, zu verstehen. Diese Position muß beim kritischen Hörer zu der Frage führen, warum man wegen einer literarischen Einkleidung so viel Aufsehens macht und dazu gar auch noch ein Fest feiert.

Um der Gemeinde willen, die eine Verkündigung ohne Nebenbemerkungen und Fußnoten erwarten darf, muß die Osterpredigt ein klares Glaubenszeugnis für den in seiner Kirche wirkenden gekreuzigten und auferstandenen Herrn sein.

„Was heißt Auferstehung? Erstens: Jesus lebt aus Gott; zweitens: er wirkt in stets gegenwärtiger göttlicher Macht; drittens: ‚er geht voran‘, d. h. er gibt durch Wort und Beispiel unserem Leben Richtung und Ziel. An dieses angelangt, werden wir mit ihm teilhaben an der Glorie des Vaters“ [19].

4. Das leere Grab — apologetisch orientierte Predigt

Die vermeintlich besondere Bedeutung des leeren Grabes als Beweis für die Auferstehung des Herrn und die damit verbundenen apologetischen Überbewertungen hatten in der katholischen Predigt zu einer einseitig apologetisch orientierten Osterverkündigung geführt [20]. Die Botschaft

[16] *A. Stock*, Wirbel um die Auferstehung, in: Diakonia 6 (1975) 187—192; vgl. Anm. 10.
[17] ThQ 153 (1973) 200 (vgl. Anm. 10); vgl. den Versuch der Vermittlung von *K. Lehmann*, Jesus Christus ist auferstanden, Meditationen, Freiburg 1975, 5.
[18] Vgl. im Hinblick auf die Osterverkündigung: *Ph. Seidensticker*, Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der vier Evangelisten (SBS 26), Stuttgart 1967; *J. Kremer*, Die Osterbotschaft der vier Evangelien, Stuttgart 1968; *H. Schlier*, Über die Auferstehung Jesu Christi (Die Botschaft Gottes II/26), Leipzig 1926; *G. Lohfink*, Die Auferstehung Jesu und die historische Kritik, in: *H.-A. Egenolf* (Hrsg.), Die heilige Schrift in der Gemeinde 3, Leipzig 1970, 68—87; *H. Schürmann*, Jesu Auferstehung — ein historisches Faktum? ebda. Bd. 4, Leipzig 1973, 40—52.
[19] *H. Kahlefeld*, Evg/B2 (A. Kirchgässner) 246.
[20] Vgl. *B. Dreher*, Die Osterpredigt, 136—139; 148—152.

vom leeren Grab, die die Evangelisten in unterschiedlicher Weise darstellen [21], muß differenziert betrachtet werden. Es geht nicht an, wie gebannt auf das leere Grab zu schauen. Es geht um die Realität der Osterherrlichkeit [22].

Obwohl bei kritischer Betrachtung mehr Gründe für als gegen die Tatsache des leeren Grabes sprechen, gibt es doch keine Sicherheit. „Sicherheit haben wir über die kerygmatische Absicht" [23]. Ohne Auferstehung aber ist das leere Grab ein ungelöster Fall der Kriminalgeschichte. Die Juden bestritten nicht das Faktum des leeren Grabes, sondern die Interpretation dieser Tatsache [24].

Veranschaulichung des Auferstehungsglaubens

Darum kann und will der Bericht über das leere Grab nicht mehr und nicht weniger sein als die Veranschaulichung des Auferstehungsglaubens, aber nicht sein Grund [25]. Durch die Erkenntnis des Glaubensweges wird die Bedeutung des leeren Grabes relativiert. Angesichts dieser Tatsache darf aber die Osterpredigt nicht in das andere Extrem verfallen, diese Botschaft ganz zu verschweigen oder sie als bedeutungslos abzuqualifizieren. „Die apologetische Tendenz der Osterberichte ist unverkennbar. So darf auch sie in der Osterpredigt zur Geltung kommen, ist doch die ‚Tatsächlichkeit' und ‚Wirklichkeit' der Auferstehung Grundlage christlichen Glaubens. Die Beobachtung, daß die verschiedenen Überlieferungen bei aller nicht harmonisierbaren Divergenz doch in der Grundaussage konvergieren, hat eine Bedeutung, die kaum überschätzt werden kann" [26].

Überall ist diese Tendenz bemerkbar: Es geht nicht um den „Osterbeweis", um protokollarische Schilderungen, sondern um Verkündigung und Bezeugung.

Alle diese Erkenntnisse führen zu der entscheidenden Frage, was den Jüngern Jesu nach seinem Tode widerfahren ist, so daß sie unter Einsatz ihres Lebens das Kreuz und die Auferstehung des Herrn in aller Welt als das für alle Menschen bedeutsame Heilsereignis verkündigten. Prediger und Predigthörer sind letztlich auf die Glaubwürdigkeit des Glaubens der Jünger verwiesen. Wer dieses Glaubenszeugnis als wahr annimmt und wer sich diesen Glauben unter Beistand des Heiligen Geistes zu eigen macht, wird ohne Angst vor Substanzverlust über die Eigenart dieser Verkündigung, über Details und literarische Aussageabsichten nachdenken und diese in der Predigt sachgerecht einsetzen können.

5. Der Glaube der Jünger — Glaube heute

Die Art und Weise, wie der Auferstandene seinen Jüngern begegnet, geschah nicht in den Dimensionen natürlicher Erfahrbarkeit.

„Diese ‚Erscheinungen' braucht man sich keineswegs mirakulös vorzustellen. Im Gegenteil, versteht man die ‚Erscheinungen' als exorbitante Mirakel, die die Jünger einfach ‚umhauten', dann liefe das groteskerweise darauf hinaus, daß die ersten Zeugen des Glaubens selbst vom Glauben dispensiert gewesen sind. Man spricht darum oft von einem gläubigen Sehen. Besser sollte man von der gläubigen Erfahrung sprechen, daß der Geist Jesu nach wie vor wirksam ist und daß Jesus ‚im Geist' lebendig und wirksam ist" [27].

Neue Erfahrung mit Jesus

So ist der Grund der Osterverkündigung die Tatsache, daß die Jünger eine neue Erfahrung mit Jesus gemacht haben, und diese Erfahrung ist in einem wirklichen Geschehen begründet. Die Überlieferung über diese Erfahrung hat sich weiter angereichert. „Um so deutlicher zeigt sich der resistente ältere Traditionsbestand. Er läßt sich am ehesten begreifen, wenn man im Grunde faktisches Geschehen vermutet" [28].

Der Glaube des heutigen Christen kann

[21] Vgl. *K.-J. Lange*, Das Wort an die Gemeinde, LKI/Evg (A. Bernhard) 275.
[22] Vgl. *F. Kamphaus — R. Zerfaß*, Predigtmodelle, 1: Festzeiten, Mainz 1971/72.
[23] Am Tisch des Wortes 103 (J. Heer) 52.
[24] Vgl. *B. Dreher*, Predigtwerk LKI/Evg (W. Jungschaffer) 212 f.
[25] Vgl. *H. Kahlefeld*, Evg/B2 (A. Smitmans) 249.
[26] Ebda. (A. Kirchgässner), 244.
[27] *W. Kasper*, a. a. O. 239.
[28] *H. Kahlefeld*, Evg/B2 (H. Kahlefeld) 242.

daher an der Gestalt des Glaubens der Jünger gemessen werden. Diese Tatsache muß der Prediger am Osterfest im Auge behalten. Ein Zurückfragen nach den „wirklichen Fakten", eine Isolierung dieser „Tatsachen" muß als unbiblisch zurückgewiesen werden und zum Scheitern verurteilt sein.

In der Kirche wird durch die österliche Verkündigung das Geheimnis des Glaubens bewahrt und die Botschaft des gekreuzigten und auferstandenen Herrn der Gemeinde nahegebracht. Durch Taufe, Firmung und Eucharistie wird der Christ in die Gemeinde des Auferstandenen eingegliedert. So kann er wie die Jünger den lebendigen Herrn, der der Kirche bis ans Ende der Zeiten seine heilbringende Nähe versprochen hat, erfahren. Diese Erfahrung muß weiterführen zum christlichen Zeugnis der Auferstehung Jesu Christi in der je heutigen Welt. Wenn ein durch die Gemeinschaft mit dem Auferstandenen geprägter Lebensstil bei den Nichtglaubenden neue Fragen aufkommen läßt, ist es an der Zeit, auch über den Glauben zu sprechen. Wer aber nur vom Glauben redet, ihn aber nicht durch sein Leben glaubwürdig machen kann, ist nicht fähig für dieses Zeugnis [29].

Freude als österliches Glaubenszeugnis

Ein besonderes Merkmal dieses Glaubens ist die österliche Freude. Sie ist eine Frucht der Begegnung mit dem auferstandenen Herrn und kann den Christen mobilisieren und zu neuem Handeln anspornen. Vorbehalte, die aus dem Unglauben kommen, müssen beim Namen genannt und beseitigt werden. „Wir haben aus den Fehlern eine Tugend gemacht. Weil wir so pessimistisch geworden sind, glauben wir vernünftig geworden zu sein" [30].

Ein Überblick über die vorliegende Predigtliteratur läßt ein engagiertes Bemühen um eine zeitgemäße und sachgerechte Verkündigung erkennen. Wer in den neuen Tendenzen und Auffassungen der Theologie nur Nachteile, ja Schäden für die Kirche zu erkennen glaubt, kann gerade auf Grund der neuen Predigthilfen, die die Ergebnisse der Theologie für die Praxis der Verkündigung umsetzen, eines Besseren belehrt werden.

Die drängenden und zweifelnden Fragen verleiten in der Regel nicht zu Konzessionen, die die Osterverkündigung in ihrer Substanz schmälern oder das Osterkerygma, auf dem die gesamte Botschaft des Neuen Testamentes aufruht, modernistisch paralysieren. Es ist kein Widerspruch, daß dennoch die Probleme und Erkenntnisse, die die historisch-kritische Exegese auch in bezug auf die Ostergeschichten gewonnen hat, ernstgenommen und so auch für die Verkündigung fruchtbar gemacht werden können. Bei allen Diskussionen muß für den Prediger der die gesamte Erörterung wie ein roter Faden durchlaufende Grundsatz an oberster Stelle stehen: Das Osterereignis kann der Prediger nicht beweisen, er muß es wie die Jünger in seiner Gemeinde und in seiner Welt — gelegen oder ungelegen — bezeugen auf Grund seiner Begegnung mit dem auferstandenen Herrn.

[29] Vgl. *H. Kahlefeld*, Evg/B2 (A. Smitmans) 250.
[30] *B. Dreher*, Predigtwerk, MT/Ep (B. Dreher) 184.

Franz Markus

Modus moriendi der Kirche

Die folgenden Gedanken sind das Zeugnis eines Pfarrers, der seit Jahrzehnten in seiner Kirche und in seiner eigenen Existenz erfahren hat, wie vielfältig die äußeren und inneren Bedrohungen des Lebens und Wirkens dieser Kirche sein können, wie sehr eine Kirche dem Sterben nahe sein, plötzlich aufblühen und ebenso rasch wieder auf die Spur der nordafrikanischen oder kleinasiatischen Kirchen geraten kann. Das Memento mori ist aber für jede Kirche und Gemeinde ein notwendiger Teil der eigenen Besinnung und Buße. *red*

„Das erste Land ohne Religion"?

Nehmen wir an, daß die Kirche stirbt. Es soll keine bloße Übungshypothese sein,

auch wenn wir glauben, daß die Kirche bis zum Ende der Zeiten bleibt. Albanien ist das erste Land ohne Religion, so lautet die offizielle These. Die Wirklichkeit wird jedoch nicht zu weit davon stehen, besonders was die Zukunftsaussichten betrifft. Wie lange halten noch Überreste der kirchlichen Struktur durch? Wie lange können Gläubige dem Machtdruck widerstehen? Und — wann kommen weitere „Albanien" hinzu?
Es ist nichts gerade Ermunterndes, an gequälte Brüder und Schwestern zu denken, aber: ist es sicher, daß wir nie in eine Situation der sterbenden Kirche gelangen? Sind wir nicht schon in ihr, an der Schwelle vielleicht? Man kann nicht nur an tödlichen Verletzungen, sondern auch an tödlichen schleichenden Krankheiten sterben.

In der Kirche verläuft ein dreifacher Prozeß:

ein Prozeß des Aufkommens — der Blüte — des Unterganges. Alles dauernd und gleichzeitig.

Die *aufkommende Kirche ...*

ist nicht Anliegen bloß der apostolischen Zeit und der missionarischen plantatio ecclesiae. Die Kirche entsteht in jeder neuen Pfarre, auch in jedem Einzelnen, der getauft wird oder der zum Glauben zurückkehrt. Auch in jeder neuen Generation der Gläubigen (K. Rahner).
Das Studium des Aufkommens inspiriert, öffnet Horizonte, gibt Elan. Wie Frühling, wie Jugendzeit.

Die *blühende Kirche ...*

ist ein erwachsener, voll lebender Organismus. Reiches Angebot von geistlichen Werten. Fülle von Formen des inneren wie des äußeren Lebens. Wachsende Aufgaben, großer Aktivistenbedarf. — Schon im ersten Stadium gibt es Einzelne, die eigentlich zu diesem zweiten gehören.
Dieses Stadium befriedigt maximal aktive wie passive Teilnehmer. Hoffnungen werden in hohem Maße erfüllt, die verwendete Energie bleibt selten erfolglos. Die Menge an Mitgliedern und das reiche und blühende Leben geben ein Gefühl der Sicherheit: die Realität bestätigt ja den Glauben. Man wohnt in einem vollendeten und gut eingerichteten Hause. So erscheint dieses Stadium als Norm, und Abnahme in irgendeiner Richtung gilt als Niedergang.

Die *abnehmende Kirche ...*

gleicht nicht einer verfolgten oder innerlich erschütterten Kirche; eine solche kann eine starke, sogar steigende Lebensfähigkeit besitzen. Eine Kirche beginnt zu sterben, wenn sie quantitativ ständig abnimmt, besonders aber, wenn die Intensität des Lebens aus dem Glauben erlahmt. Keine Rolle spielt, ob die Kirche als Ganzes von der öffentlichen Szene verschwindet oder Einzelne physisch oder geistlich verliert. Die Kirche wird getötet in jedem Märtyrer, mehr in einem, der sich selbst verkauft, am schmerzlichsten in jedem Kind, in dessen Seele jemand den guten Samen zertritt. Auch in historischen Umbrüchen, ja mit jeder alten Generation geht die Kirche, die bis jetzt hier lebte, weg.
Das Leben mit der Perspektive des Endes deprimiert und demobilisiert. Dies ist ganz natürlich; der Tod kann das Leben nicht stimulieren — insofern man im Bann des Biologischen bleibt. Dann gibt es, wie bekannt, die üblichen Reaktionen: illusiver Optimismus — verzweifelter Trotz — bitterer Pessimismus — psychische Emigration — reale Flucht aus der Situation. Doch, ist etwas davon notwendig? menschlich? christlich? Nehmen wir doch zur Kenntnis, daß das Sterben zum Leben der Kirche gehört, gleichwie die Geburt und die reife Fülle. Alle Stadien sind wertvoll vor Gott, alle sind von ihm geplant. So gilt, daß in jedem von ihnen, das letzte nicht ausgenommen, etwas von uns Christen erwartet wird, und zwar auch Höchstleistungen.
Nun, jede historische und persönliche Variante stellt Fragen.

Das Sterben von Teilkirchen — theologisch kaum reflektiert ...

Uns interessiert jetzt das Sterben von Teilkirchen. Keiner von ihnen ist irdische Un-

sterblichkeit zugesichert. Ganze große Territorien liegen „in partibus infidelium", auch Jerusalem und Konstantinopel. Könnte nicht dasselbe einmal auch Rom und ganz Europa treffen? Die Kirche Christi lebte zweifellos in jedem Fall weiter.

Es gibt eine Theologie der aufkommenden Kirche, von den Anfängen in der Apostelzeit, besonders in der Missiologie aufgearbeitet. Man hat auch eine ganz großartige Theologie der entwickelten Kirche, etwa in der Pastoraltheologie, die von historischen und zeitgenössischen Erfahrungen profitiert. Wo aber findet man eine Theologie der abnehmenden Kirche? Es existiert bei uns keine. Wohl deshalb, weil sie kein anziehendes Thema bedeutet. Wohl deshalb, weil sie nicht notwendig schien. Wir konnten mit einer „Spes contra spem" auskommen, mit naivem irdischen Optimismus, worin wir Gottes Allmacht hineinzukomponieren wußten. Wir sagten mit Petrus „Herr, das darf nicht sein, nie darf dir so etwas zustoßen" und überhörten Christi „Du denkst nicht, wie Gott denkt, sondern wie Menschen denken" (Mt 16,23).

... außer bei den Böhmischen Brüdern

Doch gab es bereits eine Theologie der sterbenden Kirche — und zwar in Mitteleuropa. Im Jahre 1650, als nach dem Westfälischen Frieden den Böhmischen Brüdern alle Hoffnung auf die Rückkehr und Wiedererrichtung ihrer Gemeinschaft, die in der Emigration langsam zerfloß, erloschen war, verfaßte ihr letzter Bischof Jan Amos Komenský (Comenius) eine kleine Schrift „Das Vermächtnis der sterbenden Mutter — Brüderunität".

Komenský sieht das Ende der Brüderunität als das allen Menschen, Königtümern und auch Kirchen gemeinsame Los. In unserer Zeit, sagt er, ändert sich vieles, es beginnt eine andere Epoche, Gott will das Antlitz der Erde erneuern. Die Unität diente dem Willen Gottes, Gott ließ ihre Austreibung aus dem Vaterlande ihrer Sünden wegen zu. Vor ihrem Tode beabsichtigt die Mutter Kirche ihre geistlichen Reichtümer und Erfahrungen an ihre Kinder und Freunde aufzuteilen: Treuen Kindern Hoffnung auf ewiges Königreich, untreuen Buße und Weinen. Nach dem Zerfall der kirchlichen Struktur rät sie den Predigern „dient Christo, wo ihr könnt, in einer der evangelischen Kirchen, die eure Dienste wünscht". Die Gläubigen sollen sich „einer Unität, in der ihr die Wahrheit des Evangeliums Christi erblickt, anschließen, für ihren Frieden beten und ihre Erbauung im Guten suchen, durch gutes Beispiel und aufrichtige Gebete anderen leuchtend, damit so Gottes Zorn gegen die Christen versöhnt wird". Einzelnen Kirchen hinterläßt sie eigene geistliche Erfahrungen, aber auch Kritik und Räte. Dem tschechischen Volk vermacht sie ihr geistliches Erbe, das sie über schwere Zeiten behütete und durch Bemühen ihrer Söhne vermehrte. Hier spricht sie eine ganz bestimmte Perspektive schon für dieses Leben: Wiedereroberung der Selbständigkeit des Volkes in der Zukunft. — Als Christ resigniert Komenský im Glauben auf die Zukunft seiner Kirche, als Patriot glaubt er emphatisch an die Zukunft seines Volkes.

Allzu große Unterschiede in der historischen Situation und in der Ekklesiologie erlauben uns nicht ohne weiteres eine grundsätzlich positive Annahme dieser bis jetzt einzigen (?) Theologie der sterbenden Kirche. Aber es ist klar, daß auch katholische Christen, die nicht „ihre Köpfe vor dem Baal beugen wollten", sich mehrmals in der Vergangenheit und Gegenwart den Sinn und die Norm ihres Lebens mit dem der sterbenden Kirche ausdeuten mußten. Es wäre interessant zu wissen, wie eine konkrete Theologie unserer Brüder in Nordafrika, Nordeuropa, Japan u. a. aussah, als diese Kirchen sich durch feindliche Wellen überflutet sahen.

Leben mit dem Blick auf den Tod

Eine Grenzsituation nötigt uns, die Augen aufzumachen. Ist es aber klug, so lange zu warten? Aufgeschlossensein dem Tode gibt dem Leben eine Tiefe, davon wissen wir etwas von den Existentialisten, und lange vorher von unseren verschiedenartigen Übungen des Memento mori. Es lohnt sich, in die Situation einer abnehmenden Kirche einzutreten und Gott zu fragen, zum ersten: was für ein Sinn darin zu finden

ist, zum anderen: was Gott denn von den Seinigen erwartet.

Welchen Sinn haben tote Kirchen?

Was für ein *Sinn* liegt in der Tatsache, daß die Kirchen von Paulus, Cyprian, Basilius, Augustinus absterben mußten? Als die „Kirche" des Alten Testamentes ganz nahe dem Untergang stand, hatten die Propheten eine Erklärung: Gott *straft* das untreue, ungehorsame Volk. Zweifellos, Gott kann strafen, zum Erwachen rufen, die Betroffenen wie auch andere. Der Untergang einer Kirche alarmiert zur Erforschung auch des eigenen Gewissens, zur Buße.
Heldentum der Märtyrer, Treue der Letzten in Verlassenheit, Stärke der Unterdrückten, das sind in anderen Verhältnissen schwer erreichbare Werte. Es ist das höchste *Zeugnis für Gott.* Er wird ja zum Tode geliebt. Es kommt ans Licht die Macht seiner Gnade, die mit soviel innerer Kraft schwache Menschen erfüllt.
Das Buch Ijob kann uns wohl auch eine Antwort geben, denn das tödliche Übel des Gerechten wie der gläubigen Gemeinde ruft gleichermaßen nach Sinnerklärung. Ijob kannte keine andere — wenn er in seinem Falle die Theorie der Strafe ablehnte — als die absolute Herrschaft Gottes. Gott darf schwere Aufgaben auflegen, ohne uns etwas zuvor logisch zu erklären. Gott gebührt *Gehorsam,* dadurch wird er als Gott *der Herr* anerkannt und geehrt. Nicht nur Gottes Ehre, sondern auch *geistlicher Nutzen* von Menschen wird durch Leiden und Tod gefördert. Wenn irgendwo Brüder und Schwestern schwer bedrückt werden, wird die ganze Kirche stimuliert, sie bemüht sich zu helfen, zu beten, besser zu leben. Es kommt zum Austausch der Gaben, auch die bedrohte Teilkirche hat etwas zu geben: so etwa das Beispiel der außerordentliche *Treue, Gebete* — mit Christus gekreuzigt, betet sie für die ganze Kirche, für Nahe, für Unbekannte, für Feinde, für alle. Außerdem: echte christliche Nächstenliebe in extremen Verhältnissen der Gefahr gibt glaubwürdiges *Zeugnis für das Evangelium der Liebe* (vgl. 1 Petr 3,2).

Das Neue Testament ist voll von *eschatologischer Hoffnung.* Die ersten Christen fühlten sich gleichzeitig als die letzten Christen. Sie lebten aus dem Bewußtsein: „Die künftige Herrlichkeit, die Gott für uns bereithält, ist so groß, daß alles, was wir jetzt leiden müssen, in gar keinem Verhältnis dazu steht" (Röm 8,18). Was immer Böses geschieht, soll als *Probe* verstanden werden. Man muß bestehen, um an Gottes Herrlichkeit Anteil zu bekommen (vgl. 1 Petr 4,12—13). Obwohl wir wissen, daß die Belohnung durch Gott seine göttliche Antwort auf das Begehren unseres Herzens bedeutet — heutiges Denken (Demut oder Stolz?) hört das Wort nicht gerne. Umgekehrt ist es mit einer schlichten Erklärung, die unser heutiges Wissen über die Natur berücksichtigt, so Teilhards Philosophie des Übels als notwendiger Teil des natürlichen, allgemeinen Prozesses der Entwicklung. Die Theologie kann damit keine ernsten Schwierigkeiten haben. Denn das Gotteswort ist Mensch geworden, in natürliche Prozesse eingegliedert, durch Geburt, Reife und auch Tod gegangen. Soll dann seine Kirche das Privilegium haben, aus dem riesigen Prozeß des natürlichen und menschlichen Lebens, der ja von Gott in Gang gesetzt war, herausgenommen zu werden? Lebt sie auf Erden, so muß sie sich menschlich, freiwillig der *natürlichen Notwendigkeit* des Todes fügen und so Gott als den Urheber und Herrscher des Weltalls anerkennen.

Aber doch ein unermeßlicher Verlust?

Was die Schäden betrifft, die aus dem Nichtexistieren einer Kirche hervorgehen, so brauchen wir uns selbst nicht zu überschätzen und Gottes sorgende Liebe nicht zu unterschätzen. Hier, mehr als anderswo, sind wir Gott die absolute *Zuversicht* schuldig, und so ehren wir ihn. „Was geht dich das an? Geh du den Weg, den ich dir vorausgegangen bin!" (Joh 21,23).
Ist somit alles gesagt? Ist schon alles klar? Nein, Gott sei Dank. Weiterhin bleiben Gottes Entscheidungen unerforschlich und seine Wege unaufspürbar, so daß man sich „unter Gottes starke Hand" beugen kann und muß. Etwas mehr, und zwar ganz per-

sönlich wird der Sinn nur denen aufgehen, die sich mit ganzem Wesen entscheiden für die angebotene kostbare Gelegenheit, die letzten Tage einer Kirche mitzuleben, mit dem Gekreuzigten bis zum letzten Atem auszuharren — wenn es Gottes Wille ist.

Was erwartet Gott von den Seinigen im Stadium der sterbenden Kirche?

Im Grunde dasselbe, was er in jedem Stadium erwartet: den vollen Dienst. Bemühen wir uns jetzt, das Spezifische zu entdecken.

1. Den Tod annehmen!

Man denke etwa an die Situation eines Pfarrers, dessen Gemeinde fast zu einem Nichts zusammenschrumpft. Man muß auch diese Situation als Aufgabe begreifen — damit verbundene Werte suchen. Männlich der Zukunft entgegenschauen. Nicht sich selbst und andere mit falschen Tröstungen täuschen. Nicht in Ersatzvergnügen flüchten. Nur eine Art des Todes der Kirche absolut ablehnen: die des eigenen Verrates. Würdig, ohne Panik und Hysterie weggehen. „Wenn wir leben, leben wir für den Herrn, und auch wenn wir sterben, geschieht es für den Herrn" (Röm 14,8).

2. Intensiv leben!

Die geistliche Energie in den Kern zusammenziehen. Armut der Peripherie, Mangel der äußeren Lebensmerkmale nicht bedauern, sie eher als Vorteil ausnützen. Alfa und Omega: persönlicher lebendiger Glaube plus lebendige Gemeinschaft(en). Reifen zur höchsten Lauterkeit des Dienstes ohne falsche Perspektive, ohne persönliche Interessen. Treue in echtester Form, allein Gottes wegen, gemäß dem Bilde der kenosis Christi. Verlassenheit als Gelegenheit, sich als „vollkommenes und stetes Opfer" darzubringen. Nicht sich in sich selbst einwickeln, sondern in den Kreislauf des mystischen Körpers eintauchen wollen. Für das Heil der Welt beten und opfern. Nicht als trauriger Heiliger unter anderen leben, sondern vielmehr mit Licht und Wärme seiner Gegenwart alle beschenken. Aus eigenen tiefen Gründen und Einsichten eine starke, widerstandsfähige Spiritualität bauen: „Gott lieben durch Zerstörung von Troja und Karthago hindurch und ohne Tröstung ... Liebt man Gott durch das Böse als solches (und durch den Schmerz) hindurch, dann ist es wahrhaft Gott, den man liebt" (Simone Weil).

3. Alles Beste aus sich herausgeben!

Große Gedanken und Taten überleben lange ihre Urheber. Die Brüderunität existierte kaum zwei Jahrhunderte, nie gewann sie mehr als zehn Prozent der Bevölkerung, und trotzdem lebt vieles von ihrem geistlichen Erbe im tschechischen Volke noch in unserer Zeit. Stimulierende Fragen: Was bleibt nach uns für Außenstehende, wie wird für sie das Wort „christlich", „katholisch" klingen? An was für ein Erbe werden jene anknüpfen können, die — wohl nach einer langen Zeit — die Kirche in diesem Raum wieder gründen werden? Ist „die Zeit kurz", dann ist es angebracht, sich zum Maximum für Geschichte und Ewigkeit aufzuraffen.

4. Nicht sterben wollen!

Nicht die Kirche sterben lassen wollen! Wer stirbt, der lebt noch! Auch ein ganz schwach glimmendes Leben kann wieder aufflammen. Nichts berechtigt dazu, durch eigene Resignation dem Tode mitzuspielen. Passiver Selbstmord ist kein Martyrium. Je dünner der Faden ist, desto größer ist seine Verantwortung, das Leben in die Zukunft zu übertragen.

„Den Tod annehmen" und „Nicht sterben" — wie geht das zusammen? Als Antwort hörten wir Worte der bekannten Freundin der sterbenden Menschen: „Viele Patienten, die fähig waren, ihre Angst vor dem Tod zu überwinden, und die ihre eigene Endlichkeit annahmen, waren danach imstande, alle inneren Kräfte und Hilfsquellen zu mobilisieren und um ihre Genesung und ihre Heimkehr zu kämpfen" (Elisabeth Kübler-Ross).

Jakob Baumgartner

Erfahrungen mit der neuen Bußordnung in der Schweiz

Im Verlauf der Kirchengeschichte traten immer wieder Bußstreitigkeiten auf. Wenn uns diese Vorkommnisse etwas lehren, so ist es die Einsicht, daß das Sakrament der Versöhnung in seiner konkreten Verwirklichung einen erstaunlichen Wandel durchgemacht hat. Auch in der Gegenwart bahnen sich Entwicklungen an, deren Ausgang wir noch nicht abzusehen vermögen [1]. Bei der Einführung der nachvatikanischen Bußordnung schöpften die Schweizer Bischöfe die Möglichkeiten der Anpassung des vorgegebenen römischen Modells an die örtlichen Verhältnisse, besonders was die Generalabsolution betrifft, in hohem Maße aus [2]. Ihre mutige Lösung fand nicht überall Zustimmung. Da das Experiment noch nicht allzu lange dauert, läßt sich vorderhand kein endgültiges Urteil über den Versuch fällen. Dennoch dürfte ein Blick auf die angelaufene Reform in unserem Land anderen Kirchen eine Hilfe bieten [3].

Vielfalt der Bußpraxis

Entsprechend der Vielgestaltigkeit der Schweiz zeigt sich eine recht unterschiedliche Anwendung der verschiedenen Bußformen. Bezüglich der *einfachen Bußfeier* stellen wir fest: Jene Pfarreien, die sich bis heute noch nicht zu dieser Praxis entschließen konnten, bilden in der deutschen Schweiz eine große Ausnahme. In der Westschweiz hingegen wird diese Form relativ selten (ca. in einem Viertel der Gemeinden), im italienischsprechenden Teil noch weniger geübt. Das Gros der Gemeinden der Deutschschweiz veranstaltet jährlich zwei- bis dreimal Bußfeiern; jene, die sie häufiger durchführen, machen eine Minderheit aus. Advents- und Fastenzeit werden dafür bevorzugt, doch gibt auch der Eidgenössische Bettag am dritten Septembersonntag mancherorts Anlaß zu einer Bußfeier. Da und dort versammeln sich die Bußwilligen je nach Altersstufen getrennt: Jugendliche — Erwachsene — ältere Leute; oder: Jugendliche — Erwachsene; oder: Schulklassen — Erwachsene.

Die *Bußfeier verkoppelt mit der Einzelbeicht* (Typ B) erfreut sich in der deutschen Schweiz keines besonderen Zuspruchs. Immerhin greifen einzelne Pfarreien zu diesem Typ, wenn es sich darum handelt, Schulkinder zum Sakrament hinzuzuführen. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, gilt dieser Art Bußgottesdienst in der Westschweiz der Vorzug; sie hat dort eine längere, zum Teil schon zehnjährige Tradition hinter sich.

In der Deutschschweiz bedient sich ein beachtlicher Teil der Pfarreien (über 80%) bereits der *Bußfeier mit sakramentaler Generalabsolution* (Typ C). Der rasche Übergang erklärt sich aus der Tatsache, daß die (gewöhnliche) Bußfeier an den allermeisten Orten seit längerem Heimatrecht besaß. Weniger schnell setzt sich der Typ C in der Romandie durch, obwohl auch dort eine größere Anzahl von Priestern die Form begrüßen. Offenbar handhaben die Westschweizer Seelsorger die „Regel der schwerwiegenden Notwendigkeit" strenger als die Deutschschweizer, weshalb sie nicht ohne weiteres zur angebotenen Möglichkeit greifen. Auch in der italienischen Schweiz äußert sich eine größere Zurückhaltung gegenüber der Neuerung als in den deutschsprachigen Gegenden.

Der rapide Rückgang der *Beichten* (Typ A) — an einzelnen Orten sanken die Zahlen

[1] Ordo Paenitentiae (Vatikan 1974) (= OP); deutsche Uebersetzung: Die Feier der Buße nach dem neuen Rituale Romanum. Studienausgabe, hrsg. von den Liturgischen Instituten Salzburg — Trier — Zürich (Freiburg i. Br. 1974). — Vgl. *H. B. Meyer*, Zur Bußpraxis nach dem Erscheinen des neuen Ordo Paenitentiae, in: LJ 26 (1976) 156—164 (mit reicher Bibliographie); *F. Deniau — D. Dye*, Recherches sur la pénitence. Publications françaises 1960—1975, in: MD Nr. 124 (1975) 111—139.

[2] Weisungen der Schweizerischen Bischofskonferenz über die Buße, in: Schweizerische Kirchenzeitung (= SKZ) 142 (1974) 733—735. Ebenfalls veröffentlicht in: Laßt euch versöhnen ... Eine pastorale Handreichung zur neuen Bußordnung, hrsg. von der Liturgischen Kommission der Schweiz (Zürich 1975). — Ein erster Kommentar zu den Schweizer Direktiven: *J. Baumgartner*, Bußdiziplin im Wandel, in: SKZ 142 (1974) 735—740.

[3] Vgl. hierzu: *J. Baumgartner*, Erste Erfahrungen mit der neuen Bußordnung. Ein Situationsbericht über die Schweiz, in: SKZ 143 (1975) 709—713; 725—729. — Den folgenden Ausführungen liegen die Ergebnisse einer Umfrage zugrunde, die der Verfasser unter dem Schweizer Klerus durchgeführt hat.

fast bis zum Nullpunkt ab — trifft auch auf die Schweiz zu und zwar für alle Teile des Landes. Nach einer Periode starker Abnahme melden immerhin einige Pfarreien eine gewisse Stagnation, außerdem vermerken einzelne Geistliche eine qualitative Verbesserung der Situation. Wirklich beichtfreudige Gemeinden finden sich nurmehr höchst selten. In gut zwei Dritteln aller Pfarreien bleibt vom *traditionellen Andachtsgut* mit Pönitentialcharakter nichts mehr übrig. Die Bußfeiern und die Abendmessen trugen offensichtlich dazu bei, diese Übungen der Volksfrömmigkeit zum Verschwinden zu bringen. An vereinzelten Orten — eher auf dem Land als in der Stadt — pflegt man noch diesen und jenen Brauch (Kreuzweg, Heilige Stunde in der Fastenzeit, Anbetung vor dem Allerheiligsten, Sühneandachten am Herz-Jesu-Freitag usw.). Vereinzelt hält man nach anderen Wegen gemeinschaftlicher Buße und Versöhnung Ausschau, nach Formen, die den sozialen Aspekt und die gesellschaftliche Verantwortung unterstreichen (Fasten- und Adventsaktionen, Konfrontation und Gespräche zwischen verschiedenen Gruppen in der Gemeinde zur Überbrückung von Gegensätzen).

Trends im Bußwesen

Unverkennbar zeichnen sich *zwei Entwicklungen* ab, deren erste sich auf den Typ B bezieht. Die mit der Einzelbeichte verbundene Bußfeier, in der deutschen Schweiz, weil mit zu vielen Nachteilen behaftet, überhaupt nie heimisch geworden, verliert nun auch im westlichen Landesteil mehr und mehr an Gewicht. Die Tendenz geht dahin, diese Mischform nur noch in seltenen Fällen zu benützen, weil sie sich in der Seelsorge kaum bewährt hat, es sei denn für Kinder und kleinere Gruppen (etwa in Exerzitien und Einkehrtagen). Ein zweiter Trend verläuft klar in Richtung Bußfeier mit Generalabsolution. Der überwiegende Teil der deutschschweizerischen Pfarreien haben davon bereits Gebrauch gemacht, und die Westschweiz scheint dem Beispiel, wenn auch in bedächtigerer Gangart, zu folgen.

Die Übersetzung der römischen Rahmenordnung in die komplizierten pastoralen Verhältnisse unseres Landes war für die Bischöfe alles andere als eine leichte Angelegenheit. Einerseits sahen sie sich konfrontiert mit der Notlage, die in großen Pfarreien (mit wenigen Priestern) unbestreitbar vorhanden ist, und mit dem Drängen eines Teils des Klerus nach einer wirklich hilfreichen Lösung. Anderseits beschäftigte sie die Sorge um die Einzelbeicht und die Rücksicht auf gewisse Schichten von Gläubigen, die sich allem Wandel verschließen. Dennoch rangen sie sich zu folgender Lösung durch:

> „Die Schweizer Bischöfe stellen fest, daß diese Situation (der schwerwiegenden Notwendigkeit zur Erteilung einer Generalabsolution) in unserem Lande eintreten kann, z. B. in der Vorbereitungszeit auf Weihnachten und Ostern. Es ist Sache der Pfarrer beziehungsweise der Rectores ecclesiae zu beurteilen, ob eine Notwendigkeit vorliegt. Ihrer Verantwortung bewußt, sollen die Priester mit Klugheit und im Einverständnis mit dem Ordinarius vorgehen“ [4].

Die (kaum realisierbare) Vorschrift des Ordo Paenitentiae, im voraus den Bischof um die Erlaubnis der Generalabsolution anzugehen oder ihn im nachhinein davon in Kenntnis zu setzen [5], interpretierten die Schweizer Bischöfe mit der Formel: „im Einverständnis mit dem Ordinarius vorgehen“. Das beinhaltet konkret, daß die Geistlichen nicht jedesmal an die bischöfliche Kurie gelangen müssen; sie sind einfach gehalten, im Sinne des Ordinarius zu handeln, der, gemäß der Absprache mit den anderen Mitgliedern der Bischofskonferenz, Erklärungen zu der in seinem Sprengel gewünschten Praxis abgeben kann. Ungefähr drei Viertel der befragten Pfarrer begrüßten diese Lösung; manche bezeichneten sie als einen mutigen, längst fälligen und befreienden Schritt; andere drückten sich befriedigt darüber aus, daß die Bischöfe ihre Kompetenzen zu nutzen wußten; andere schließlich, daß die Leiter der Diözesen bezüglich der Beurteilung der

[4] Schweizerische Bußweisungen 2.8.1.3.
[5] OP Nr. 32.

gravis necessitas das Vertrauen in die Pfarrer setzten. Trotz gewisser Vorbehalte und Kritiken anerkannte und würdigte demnach der Großteil des Klerus die Bemühungen und Beschlüsse der Bischöfe in Sachen Generalabsolution. Überraschend gute Aufnahme bereiteten dem Beschluß die Westschweizer und Tessiner, auch wenn sie ein gemäßigteres Tempo bei der Durchführung der Direktiven einzuschlagen gedenken. Daß auch die Mehrzahl der Gläubigen der Entscheidung positiv gegenübersteht, beweist der große Andrang zu den gemeinschaftlichen Bußgottesdiensten mit Generalabsolution. Ob es sich um eine bloße Modeerscheinung handelt, die, wenn sie einmal den Reiz des Neuen abgestreift, an Anziehungskraft verliert, läßt sich im Moment nicht abschätzen.

Probleme der allgemeinen Lossprechung

1. Wann die Generalabsolution erteilen?

Theoretisch liefert der Ordo Paenitentiae die Antwort: bei zu großem Andrang von Pönitenten und zu wenig Beichtvätern, um in einer angemessenen Zeit die Beichte in gebührender Weise zu hören [6]. Im Hinblick auf die Zahl der Beichtwilligen müßte nur in sehr wenigen Fällen zur allgemeinen Lossprechung gegriffen werden. Insofern klingt die römische Ordnung unrealistisch; denn sie übersieht eine neue Not, eine andere Notwendigkeit, die nicht minder ins Gewicht fällt. Zahlreiche Menschen, die gute Christen sein möchten, beichten nicht mehr — dies aus den verschiedensten Gründen. Wir dürfen nicht erwarten, daß in allernächster Zeit eine Wende eintritt. Andererseits sind, wie die Erfahrung beweist, viele bereit, mit Ernst an einer Bußfeier teilzunehmen. Was rät die pastorale Klugheit in einer solchen Situation? Über den Glaubensschwund zu klagen und für die Massen, die der Beichte fernbleiben, nichts zu unternehmen — oder das Sakrament in jener Form zu feiern, die dem modernen Menschen entspricht? Angesichts der unleugbaren Tatsache, daß die Bußfeiern die einzige Gelegenheit bieten, um einem Großteil der Gläubigen den Empfang des Bußsakramentes zu ermöglichen, entschieden sich die Schweizer Bischöfe für den zweiten Weg. Nach ihrem Urteil darf die Generalabsolution gespendet werden, „wenn sich viele Pönitenten zu einer Bußfeier versammeln, die unter den gegebenen Umständen nicht zur Einzelbeichte hinzutreten könnten oder würden“ [7]. Sie tragen damit dem Umstand Rechnung, daß moralisch-subjektive Gründe manchen daran hindern, sich der Einzelbeichte zu unterziehen, obwohl genügend Priester vorhanden wären. Das will indessen nicht notwendigerweise heißen, solchen Gläubigen fehle die Entschiedenheit zur Umkehr.

2. Warum schwere Sünden nachträglich noch beichten?

Daß hier einer der wunden Punkte des Bußtyps C liegt, zeigt das weitverbreitete diesbezügliche Unbehagen. Obgleich die bischöflichen Weisungen (in Befolgung des römischen Ordo) auf dieser Pflicht bestehen [8], glaubt ein beachtlicher Teil der Priester, die Vorschrift nicht urgieren zu müssen oder zu können. Manche machen zwar in dieser oder jener Art auf sie aufmerksam, doch empfinden sie es als ein fast aussichtsloses Unterfangen, dem Volk beizubringen, (bereits nachgelassene) Sünden im Beichtstuhl noch einzeln bekennen zu müssen. Die im Schweizer Dokument enthaltene Begründung überfordert offenbar die Fassungskraft der meisten Christen [9]... Es sollte zwar klar sein, daß das verlangte Einzelbekenntnis nicht eine zweite Vergebung, sondern die volle Aussöhnung mit der Kirche verschafft; doch scheinen nicht einmal alle Geistlichen darüber Bescheid zu wissen. Die Schweizer Bischöfe rechnen mit der Schwierigkeit des nachgeholten Bekenntnisses schwerer Sünden. Daher ihre behutsame Ausdrucksweise: „Wem durch sakramentale Generalabsolution schwere Sünden nachgelassen worden sind, der muß — sofern ihm dies moralisch möglich

[6] OP Nr. 31.

[7] Vgl. Laßt euch versöhnen ... (Anm. 2) 5.3.2.2 S. 59.
[8] Schweizerische Bußweisungen 2.8.1.7.
[9] Ebd. 2.8.1.8. Vgl. Laßt euch versöhnen ... 5.3.2.3 S. 59 f.

ist — die Einzelbeichte ablegen“ [10]. Was dieses „moralisch möglich“ bedeutet, werden die Seelsorger zu verdeutlichen haben, wohl im Sinne eines Beichten-Dürfens und nicht eines Beichten-Müssens. Ferner gilt es zu verhüten, der Beichte das Odium einer „Todsünder-Institution“ anzuhängen, wie ein Pfarrer sich ausdrückt. Eine der drängenden Zukunftsaufgaben beruht darin, die Forderung des Konzils von Trient — alle schweren Sünden seien nach Art und Zahl in der Einzelbeicht zu bekennen — auf ihre Tragweite hin zu durchleuchten.

3. Was sind schwere, was läßliche Sünden?

Engstens verquickt mit dem voraufgehenden Problem ist die Unterscheidung zwischen schweren und läßlichen Sünden. Diese Distinktion, mit der wir vielleicht allzu lange leichtfertig umgesprungen sind, bedarf gerade im Hinblick auf die Praxis der Generalabsolution einer Klärung. In der Ratlosigkeit des Klerus und den (offensichtlich) unbefriedigenden Auskünften der Theologen — das erhellt aus der Befragung — gründet zum Teil die Unsicherheit und Verwirrung im Kirchenvolk.

4. Wie ein einheitliches Vorgehen erreichen?

Die Schweizer-Bußweisungen empfehlen ein einheitliches Verfahren in allen Pfarreien bezüglich der Anwendung der Generalabsolution [11]. Einzelne Seelsorger sehen sich vor ein Dilemma gestellt. Einerseits beabsichtigen die Bischöfe nicht, die für die allgemeine Lossprechung erlassenen Bestimmungen allzu restriktiv zu handhaben; andererseits wünschen sie ein verantwortungsvolles Abwägen bei der Einschätzung der „schwerwiegenden Notwendigkeit“ [12]. Ohne Zweifel fällt es nicht leicht, die beiden Rücksichten miteinander in Einklang zu bringen. Einzelne Kritiker behaupten sogar, hier hätten sich die Oberhirten in Widersprüche verwickelt. Es ergeht der Vorwurf an ihre Adresse, eine fatale Ungleichheit in die Gemeinden hineinzutragen. Der Ehrlichkeit halber wird man derartige Bedenken nicht einfach auf die leichte Schulter nehmen dürfen; denn in der Tat genießen die einen Vorrechte, auf welche andere, die die Direktiven genau befolgen möchten, verzichten zu müssen glauben. Für ihren Gehorsam ernten sie in der Pfarrei Kritik, welche sie der Sturheit bezichtigt. Daher die Frage: Ist nicht, um solche Rechtsungleichheiten zu beseitigen — aufgrund der römischen Vorschriften lassen sie sich kaum vermeiden —, auf die totale Freigabe der Generalabsolution hinzutendieren (die dann allerdings noch pastoral verantwortungsbewußter eingesetzt werden müßte)? Eine andere praktikable Lösung bietet sich kaum an.

5. Buße zu Discont-Preisen?

Gewisse Kritiker der Bußfeiern mit Generalabsolution äußern die abschätzige Bemerkung, diese Form des Bußempfanges sei unseriös, billiger Ersatz für das Bußsakrament: „Buße zu Discont-Preisen“ (eine Antwort). Es stimmt bedenklich, wenn immer nur das Schwere und Mühsame der Umkehr herausgestrichen wird. Umkehr schließt die Freude in sich, ihr eignet etwas Beglückendes — was dem Bußvorgang nichts von seinem Ernst wegzunehmen braucht. Alle jene, die noch in und mit der Kirche Buße tun wollen, in welchen Formen auch immer, verdienen Wertschätzung. Es gilt, die Leute dort abzuholen, wo sie sich befinden, und in den konkreten Äußerungen des sogenannten Volkskatholizismus die christlichen Aspirationen zu entdecken und daran anzuknüpfen.

Aufgaben für die Zukunft

Es droht heute die Gefahr einer unguten Verengung auf die Bußfeiern — wie früher die Beichte das Monopol der Vollwertigkeit und Vollgültigkeit auf dem Feld der Bußvollzüge beanspruchte. Wir müssen heute die ganze Breite der Möglichkeiten von Buße und Sündenvergebung in den Blick der Gläubigen rücken. Weder Beichte allein, noch Bußfeier allein, auch nicht bloß beides zusammen, vielmehr sind die vielen

[10] Schweizerische Bußweisungen 2.8.1.7.
[11] Ebd. 2.8.1.4.
[12] Ebd. 2.8.1.3, 2.8.1.4 und 2.8.1.5.

Wege der Sinnesänderung und Versöhnung zu sehen. Wenn es der Verkündigung nicht gelingt, das Gegeneinanderausspielen der verschiedenen Formen zu verhindern und die Christen vom berechtigten, ja notwendigen *Pluralismus* zu überzeugen, bleibt die Bußreform auf lange Sicht erfolglos. Da die Erneuerung des Bußwesens erst angelaufen ist, bedarf es eines gewissen *Raumes für das Experiment.* Da und dort findet die Gruppenbeicht Eingang (mit Jugendlichen, mit Ehepaaren). Pfarreien in der Westschweiz vollziehen die Bußfeiern in Etappen, um eine punktuelle Auffassung des Sakramentes abzubauen und den Faktor Zeit bei der Umkehr zu berücksichtigen. Andernorts verbinden sich mit einer Bußfeier Gruppengespräche. Relativ häufig verweisen Geistliche darauf, daß sie den Bußakt der Messe sehr ernst nehmen. Es scheinen allerdings einige Unsicherheiten über den Stellenwert dieses Gestus zu bestehen, so daß die Liturgiker und andere Theologen sich vermehrt mit ihm befassen müßten.

Wenn wir den Gläubigen die vielen Wege innerhalb der einen Buße nahebringen und Auswahlmöglichkeiten verschaffen, entsprechen wir am besten den sehr verschieden gelagerten Bedürfnissen der Menschen auf diesem Gebiet.

Verschiedene Grade sakramentalen Tuns

Recht häufig stößt man in der Bußdiskussion — so auch in der getätigten Umfrage — auf das Problem „sakramentale" und „nichtsakramentale" Bußvollzüge. Vielleicht neigen Theologen dazu, die Beschäftigung der Gläubigen mit der „Gültigkeit", der „Sicherheit", der „Wirksamkeit" liturgischer Handlungen zu belächeln, obwohl sie selber am Entstehen einer derartigen Mentalität nicht ganz unschuldig sind. Wenn in ein und derselben Gemeinde Bußfeiern mit und ohne allgemeine sakramentale Lossprechung stattfinden, hat ein wacher Christ das Recht, sich nach dem Unterschied der beiden Gottesdienste zu erkundigen. Es wäre notwendig, den überkommenen Sakramentsbegriff von seiner Starrheit zu befreien und ihn vom Gesamthorizont des zeichenhaften Tuns der Kirche her zu deuten. Die Gläubigen haben sich allmählich mit dem Gedanken zu befreunden, daß es verschiedene Grade sakramentalen Tuns gibt, je nachdem die Kirche sich dabei engagiert [13].

Soziokulturelle Kluft im Bußwesen

Wer sagt, Buße und Beichte befänden sich in einer Krise, setzt sich dem Vorwurf aus, längst Bekanntes zu wiederholen. Weniger leicht als diese Feststellung zu machen fällt es jedoch, die tieferen Ursachen des gegenwärtigen Unbehagens herauszufinden. Auf der einen Seite fühlen sich die Gläubigen verpflichtet, das Bußsakrament zu empfangen; gewisse traditionelle Inhalte und Motivierungen sind damit verbunden, bestimmte überlieferte Formen dafür vorgesehen. Auf der anderen Seite leben sie in einer veränderten Kultur, in einem gewandelten geistigen Klima, das ihrem Buße-Tun einen anderen Sinn gibt. Daraus resultiert eine Spannung, die sie bewußt oder unbewußt erfahren. Das, was ihnen seit je geboten wird, und das, was sie als heutige Menschen erwarten, stimmt nicht überein. Deshalb lehnen die einen die überkommene Praxis ab; einer neuen Zeit angehörend, verstehen sie das Alte nicht mehr. Von anderen hingegen wird der Brauch, wenngleich nicht mehr seiner ursprünglichen Bestimmung gemäß, weiter gepflegt. Im Grunde lassen sich die verschiedenen Bußkrisen im Verlauf der Kirchengeschichte auf diesen Tatbestand zurückführen: Man wollte eine Form, die sich unter anderen historischen Umständen herausgebildet hatte, noch beibehalten, als die früheren soziokulturellen Bedingungen längst nicht mehr existierten. Infolge unangepaßten Verhaltens mußte sich ein Engpaß einstellen; die Praxis bedurfte einer Modifizierung, entsprechend den inzwischen eingetretenen neuen Verhältnissen.

Wir stehen somit erst am Beginn einer Bußreform in die Tiefe. Die Anstrengungen werden, sofern man sich mit dem Er-

[13] Pastoralschreiben der Schweizer Bischofskonferenz über Buße und Beichte (Olten 1970) S. 29 f.

reichten nicht schon abfindet, gewiß ihre Früchte zeitigen. Ob die Ansätze zu einer Neubesinnung zum Tragen kommen oder nicht, hängt weithin davon ab, ob wir dem Aufbruch ängstlich entgegentreten oder ihm mit Zuversicht voranhelfen.

Karl Kirchhofer

Wie werden Kinder und Jugendliche in das christliche Verständnis von Versöhnung und Buße eingeführt?

Eines der Grundanliegen der Kinder- und Jugendkatechese bzw. auch des Religionsunterrichtes ist es, die jungen Menschen zum Verständnis von Umkehr, Buße, Versöhnung und zu einer entsprechenden Lebenseinstellung hinzuführen. Erst dann können sie — im angemessenen Alter — auch auf die sakramentale Feier der Versöhnung, auf die „Beichte" vorbereitet werden. Der folgende Bericht faßt die diesbezüglichen religionspädagogischen Bemühungen zusammen und bietet (im engzeiligen Satz) auch Details aus der BRD, aus Österreich und der Schweiz. *red*

Eine Wende

Wer kirchliche Dokumente oder pastorale Hilfen zum neuen „Ordo paenitentiae" aufmerksam durchliest, kann unschwer eine Akzentverschiebung feststellen. Es fällt besonders auf, daß die Worte Versöhnung, versöhnen in unmittelbarer Nachbarschaft zu Umkehr, Erneuerung, Buße und Beichte zu stehen kommen. Schon das Dekret der Kongregation für den Gottesdienst beginnt mit den Worten: „Die Versöhnung zwischen Gott und den Menschen hat unser Herr Jesus Christus durch das Geheimnis seines Todes und seiner Auferstehung bewirkt. In den Aposteln hat er der Kirche den Dienst der Versöhnung übertragen (2 Kor 5,18 ff)" [1].

„Die Feier der Buße" führt in ihrer pastoralen Einführung ein Stück weiter. Verständlicherweise werden über viele Seiten die traditionellen Elemente der Beichte beschrieben und die Möglichkeiten der Bußgottesdienste umgrenzt. Dennoch bemerken wir eine Wende: Versöhnung wird zu einer bestimmenden Klammer. Dies zeigt sich vor allem in den Überschriften. Wir lesen hier Titel wie: Das Geheimnis der Versöhnung in der Heilsgeschichte (S. 9); Versöhnung als Lebensvollzug der Kirche (S. 11); Aufgaben und Dienste bei der Versöhnung (S. 15); Die Feier der Versöhnung für einen einzelnen (S. 18); Gemeinschaftliche Feier der Versöhnung (S. 21).

Dies ist umso erstaunlicher, wenn wir mit Meinrad Limbeck [2] feststellen, daß

1. Versöhnung kein Zentralbegriff der christlichen Erlösungslehre ist. Er wird weder im Neuen Testament, noch in der altkirchlichen und mittelalterlichen Theologie häufig verwendet.
2. in der 1. Auflage des LThK und in Herders theologischem Taschenlexikon (Freiburg 1973) das Stichwort „Versöhnung" fehlt.

Mysterium salutis [3] widmet zwar dem Begriff „Versöhnung" die nötige Aufmerksamkeit. Herbert Vorgrimler geht aber mit ihm im Kapitel „Die Sünde des Getauften" [4] sehr kritisch um, wenn er schreibt: „Die Kirche ist meist der Gefahr erlegen, aus der Botschaft der Versöhnung eine Botschaft der Verträglichkeit zu machen. Von da aus ist aber die Frage zu stellen, ob der symbolisch-sakramentale Vollzug der Versöhnung in den und durch die Kirchen nicht als Alibi für die Verleugnung der revolutionären Potenz in der Botschaft Jesu dient. Das Werkzeug Sakrament kann von der Kirche so gebraucht werden, daß sie damit die Kraft zu Widerstand und Widerspruch unterdrückt und das realistische Potential der biblischen Botschaft entschärft. Die Folge ist, daß das kirchliche Sakrament der Versöhnung für alle christlich engagierten Menschen als

[1] Prot. Nr. 800/73; zitiert aus „Die Feier der Buße", Studienausgabe (Liturgische Institute Salzburg — Trier — Zürich), Einsiedeln — Zürich — Freiburg — Wien 1974, 5.

[2] *M. Limbeck*, in: *G. Eich* u. a., Ein Jahr der Versöhnung, Stuttgart 1974, 33.

[3] Vgl. *A. Grillmeier*, in: *J. Feiner — Magnus Löhrer*, Mysterium salutis III/2, Zürich — Einsiedeln — Köln 1969, 345—359.

[4] *H. Vorgrimler*, a. a. O. V, 381.

wirkungslos für die von Christen geforderte Humanisierung der Gesellschaft erscheint."

Fazit

Trotz dieser kritischen Bemerkung läßt sich aus den kirchlichen Dokumenten ein Fazit ziehen. Wir können das Ergebnis in folgenden Punkten zusammenfassen:

1. Dem Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils entsprechend versuchen sie „Ritus und Formeln des Buß-Sakramentes" so zu revidieren, „daß sie Natur und Wirkung des Sakramentes besser ausdrücken" [5].

2. Die Hinführung zur Buße wird aus der Verengung der sakramentalen Beichte gelöst. „Auf vielerlei Weise verwirklicht das Volk Gottes diese fortwährende Buße: Indem es durch sein Dulden teilhat am Leiden Christi, Werke der Barmherzigkeit und der Liebe übt und sich gemäß dem Evangelium Christi täglich mehr bekehrt, wird es in der Welt zum Zeichen der Heimkehr zu Gott. Das bringt die Kirche in ihrem Leben und in der Feier der Liturgie zum Ausdruck, wenn die Gläubigen sich als Sünder bekennen und um Vergebung Gottes und der Brüder bitten, wie es in den Bußgottesdiensten, bei der Verkündigung des Wortes Gottes, im Gebet und durch die Bußelemente der Eucharistiefeier geschieht" [6].

3. Mit dem theologischen Begriff „Versöhnung" wird eine Neuorientierung eingeführt. Umkehr, Beichte und Buße betonen vor allem das menschliche Handeln. „Versöhnung" deutet an, daß die Erneuerung des Menschen in erster Linie ein Werk Gottes ist. Der Ausdruck „Versöhnung der Büßer bringt ... einen bedeutsamen Aspekt zum Tragen: die freudvolle Begegnung des sündigen Menschen mit dem barmherzigen Vater-Gott. Es liegt nicht in unserer Macht, den Menschen innerlich umzugestalten: nur Gott vermag es. Die von ihm gewährte Vergebung veranlaßt den Christen, sich mit seinem Herrn, mit sich selbst und seinen Brüdern erneut ins Einvernehmen zu setzen" [7].

Auf diese Weise wird auch der Mensch und sein Tun mitbedacht. Er hat das Seine zu geben: Versöhnung empfängt, wer Versöhnung will. Versöhnung darf sich aber nicht nur im Bereich Gott — Ich abspielen. „Wenn der einzelne Christ sich mit Gott versöhnen läßt, geschieht dies stets im Schoß der Gemeinde. Die Kirche erscheint als der Ort der Versöhnung. Ihre Sendung besteht darin, die in Jesus Christus erfolgte Vergebung vor der Welt sichtbar zu machen. Darum ergeht immer wieder der Ruf zur Umkehr an die Kirche. Indem sie als Ganze Buße tut, erinnert sie die Menschen an die Notwendigkeit ständiger Erneuerung" [8].

Offene Fragen

Wer mit dieser theologischen Standortsbestimmung ins Feld der Praxis einsteigen will, sieht sich mit einigen Schwierigkeiten konfrontiert. Da ist einmal die *Fülle der Worte und Begriffe,* welche die Dokumente gebrauchen. Einmal sprechen sie von Buße als einer Mitte der christlichen Botschaft, ein ander Mal wird der Ruf zur Umkehr als zentrales Anliegen der Verkündigung Jesu betont, ein drittes Mal kommen sie zum Ergebnis, daß Versöhnung den entscheidenden Akzent in der Gewissensbildung setzen müsse. Die Texte sind meistens nicht so transparent, daß man deutlich erkennen könnte, ob sie synonym gebraucht sind oder ob sie nur je eine Seite derselben Wirklichkeit offenlegen. Der rote Faden, der sie verbindet, ist nicht leicht zu finden.

Dem Religionspädagogen stellen sich diese Fragen besonders dann eindringlich, wenn er nachprüfen will, wie in der Praxis die Hinführung zu diesen christlichen Verhaltensweisen geschieht. Die pädagogische Terminologie formuliert nämlich in Abhängigkeit von der theologischen verschiedene Erziehungsbereiche. Die einschlägige Literatur schreibt von Bußerziehung, von Gewissensbildung, von Hinführung zur Buße, Umkehr und Versöhnung. Die eine The-

[5] Konstitution über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium" Nr. 72.
[6] Die Feier der Buße, 11.
[7] Liturgische Kommission der Schweiz (Hg.), Laßt euch versöhnen. Eine pastorale Handreichung zur neuen Bußordnung, Zürich 1975, 33.
[8] Ebd.

se ist allen Autoren gemeinsam: Umkehr, Buße, Versöhnung gehören zur Substanz des Christentums. Es besteht kein Zweifel, daß Kinder und Jugendliche zu einem christlichen Verständnis dieser Verhaltensweisen geführt werden müssen. Die Akzente werden allerdings verschieden gesetzt.

Durchsicht

Wenn wir also feststellen wollen, wie Kinder und Jugendliche in ein christliches Verständnis der Versöhnung eingeführt werden, bleibt uns nichts anderes übrig, als alle diese Erziehungsziele im Spannungsfeld der Begriffe Buße, Umkehr, Versöhnung und Beichte einzubeziehen.

Ein zweites ist zu sagen: Es ist schwer, diesen Sachverhalt zu überprüfen. Erziehung geschieht immer am konkreten jungen Menschen. Unterricht spielt sich immer in Lektionen und Lektionsreihen ab. Dabei ist das persönliche Engagement und das Leitbild des Pädagogen einerseits und die Möglichkeit der Identifikation der Kinder und Jugendlichen anderseits von großer Bedeutung. Es bleibt uns nur, Lehrpläne und Schulbücher auf unsern Sachverhalt hin zu befragen. Dies kann nur sehr unvollkommen und exemplarisch geschehen. Dennoch möchten wir eine solche Durchsicht versuchen.

BRD — „Zielfelderplan" und „Exodus"

Wenn wir Schülerbücher und „Lehrpläne" der Bundesrepublik auf unsere Fragestellung hin durchsehen, dann müssen wir wissen, daß sie nur einen Teil der Katechese abdecken wollen. Seit einigen Jahren unterscheidet man den schulischen Religionsunterricht vom kirchlichen Unterricht (Gemeindekatechese). Der Bereich der Gemeindekatechese ist aber sehr schwer zu überschauen. Viele Experimente in den Gemeinden sind noch nicht allgemein zugänglich. Für unsere Fragestellung ließe sich sicher einiges gewinnen. Für unsere Untersuchung wählen wir den Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht der Schuljahre 5—10 [9] und das Unterrichtswerk für den katholischen Religionsunterricht Exodus [10].

a) Zielfelderplan, Themenfeldskizzen der Schuljahre 5 und 6. In diesem Plan finden sich für die Schuljahre 5 und 6 unter dem Erfahrungsbereich „Leben mit andern" einige Anregungen zur Gewissensbildung. Am Beispiel der Rücksichtslosigkeit wird der junge Mensch darauf aufmerksam gemacht, daß er eine Verantwortung hat für die Menschen um ihn. Er soll auch sein eigenes Handeln in Frage stellen und sich evtl. auch ändern [11].

Das Themenfeld „Menschen, die unsere Hilfe brauchen", will dem Schüler zeigen, daß Not unser Engagement herausfordert [12]. Im Themenfeld „Normen und Spielregeln" soll der Schüler „befähigt werden zu einem situationsgerechten Umgang mit tradierten und vorgegebenen Normen und Spielregeln, Geboten, Gesetzen und Ordnungen" [13]. Das Themenfeld „Höflichkeit — Takt — Diskretion — Scham" will den Schüler dahin fördern, daß er liebend auf andere eingehen kann. Dies unter dem Aspekt des Glaubens [14].

b) Zielfelderplan, Themenskizzen der Schuljahre 7 und 8. Die Erfahrungsbereiche „Eigenes Leben" und „Leben mit andern" führen wieder ins Feld der Gewissensbildung. Dabei werden die Themenfelder „Mut — Zivilcourage", „Gewissen und Selbstfindung", „Schuld und Vergebung", „Das Gewissen als individuelle Norm", „Sexualität und Geschäft" behandelt. Im Erfahrungsbereich „Kirche" wird das Themenfeld „Umkehr und Buße" angegangen. Für unsere Problemstellung sind vor allem die Themenfelder „Schuld und Vergebung — Umkehr und Buße" von Bedeutung. In diesen Themenfeldern klingt etwas von der neuen Akzentuierung des „Ordo paenitentiae" an. Zum ersten wird der soziale und religiöse Charakter der Sünde betont, zum zweiten wird der Versuch gemacht, dem Schüler zu zeigen, daß Umkehr im religiösen Sinne von Gott ermöglicht wird und auch ein neues Verhältnis zu Gott begründet [15].

c) Von der Fülle möglicher Lehrmittel wählen wir „Exodus", weil schon die Leitidee, die durch die Schulbücher gezogen wird, mit unserem Thema verwandt ist.

[9] Erarbeitet von einer Kommission des Deutschen Katechetenvereins München in Zusammenarbeit mit der Bischöflichen Hauptstelle für Schule und Erziehung, Bonn — Köln.

[10] Herausgegeben vom Deutschen Katechetenverein/München, München — Düsseldorf 1975.

[11] Vgl. Zielfelderplan, Themenfeldskizzen der Schuljahre 5/6, 22; Auslieferung: Deutscher Katechetenverein 8000 München 80, Preysingstr. 83 c (DKV).

[12] Vgl. ebd. 30.

[13] Vgl. ebd. 35.

[14] Vgl. ebd. 40.

[15] Zielfelderplan, Themenfeldskizzen der Schuljahre 7/8, a. a. O. 39 und 128.

Die Verfasser möchten allerdings den Exodus-Gedanken nicht einseitig akzentuieren: „Aufbruch und Auszug ist nur die eine Seite des Unterfangens. Exodus heißt nicht alles hinter sich lassen; Bindung und Ordnung übersteigen; ohne Rücksicht auf andere sich Freiheit verschaffen, zügel- und orientierungslos sein. Exodus heißt vielmehr im Aufbruch sich neu orientieren; alte Verpflichtungen aufgeben, um neue eingehen zu können, von der fremdbestimmten Knechtschaft sich frei machen, um sich selbst zu finden. Über-sich-Hinauswachsen gelingt am ehesten, wenn einer den festen Boden vertrauter Ordnungen und Bindungen unter den Füßen hat, wenn er sich bejaht und angenommen weiß“ [16]. Exodus Religionsunterricht 1. Schuljahr und Exodus Religionsunterricht 2. Schuljahr arbeiten im Vorfeld der Gewissensbildung. Immer wieder klingt auch der Ruf zur Umkehr an: Eine Situation wird durchdacht. Folgen des kindlichen Handelns werden nachgeprüft. Immer wieder wird die Frage gestellt: Was ist in dieser Situation zu tun? Wie erfahren wir das Handeln Jesu? Damit wird für die Bußerziehung Vorarbeit geleistet. Ein Beispiel für viele mag das Kapitel: „Was tue ich, wenn...“ [17] andeuten. Hier werden die Schüler vor Situationen gestellt. Sie haben nachzudenken und sich zu entscheiden. „Wenn du deine Hausaufgaben nicht gemacht hast und der Lehrer fragt, ob du dein Heft vergessen hast...; wenn man dich lobt und nicht den, der es eigentlich verdient hat“... dies sind nicht unbedeutende Entscheidungsfragen, die ein Beitrag zum christlichen Verständnis von Versöhnung sein können. Exodus Religionsunterricht 3. Schuljahr und Exodus Religionsunterricht 4. Schuljahr widmen unserer Fragestellung ganze Unterrichtseinheiten. Wir lesen im Anhang zum Schülerbuch für das 3. Schuljahr: „Zwischen dem kindlichen Wunsch, seine Umwelt selbst zu gestalten und sich nicht in unverständliche Ordnungen einfügen zu lassen und der Einsicht, daß Ordnungen ihren Sinn haben und es ohne Ordnungen in der Welt nicht geht“, will das Kapitel „Ordnung halten — in Ordnung bringen“ den richtigen Ausgleich schaffen. Es zeigt auch, daß gestörte Ordnung wieder in Ordnung gebracht werden muß. Hier sind Ansätze für Gewissensbildung und Gewissenserforschung gegeben, ohne daß schon deutlich von Buße und Umkehr im theologischen Sinn die Rede ist. Das Thema kann allerdings leicht in diese Zielrichtung verfolgt werden“ [18]. Das Schülerbuch für das 4. Schuljahr bringt neben einigen Beiträgen zur Gewissensbildung (z. B. beurteilen und beurteilt werden; ein braves Kind gehorcht geschwind? Ohne Gebote geht es nicht) ein eigenes Kapitel zum Thema Versöhnung.

„Die kindliche Vergebungstheorie wird mit Kurzgeschichten andiskutiert und die Unversöhnlichkeit in der Beurteilung der Umwelt aufgezeigt. Die Frage nach Schuld, Schuldigwerden, Schuldigsprechen wird weitergeführt zum neutestamentlichen Text aus der Bergpredigt: Richtet nicht. Hier kommt als zentrale Aussage die Perikope vom Verlorenen Sohn und zwar so, daß mit der Überschrift immer wieder neu die Frage nach den Möglichkeiten der Versöhnung und des Um-Verzeihung-Bittens aufgezeigt und das Buß-Sakrament als Ort der Versöhnung mit Gott besprochen wird“ [19].

Österreich — Glaubensbücher 2—4

Für unsere Fragestellung sind die österreichischen Glaubensbücher nicht sehr ergiebig. Einmal wissen wir, daß ihr Konzept entwickelt wurde, bevor der „Ordo paenitentiae“ erschienen ist. Zum zweiten scheinen diese Bücher in naher Zukunft in Revision zu kommen. Unsere Durchsicht beschränkt sich auf die Glaubensbücher 2, 3 und 4 [20].

Das Glaubensbuch 2 gibt Basistexte zur Bußerziehung. Der Akzent ist auf die Hinführung zur Beichte gelegt. Das Handbuch zum Glaubensbuch 2 meint allerdings dazu: „Die Bußerziehung ist breiter und umfassender als die Vorbereitung auf den Empfang des Buß-Sakramentes... Erst wenn die Grundhaltungen der Buße wenigstens anfanghaft im Leben des Kindes praktiziert werden, kann es zum Empfang des Buß-Sakramentes geführt werden“ [21]. Bemerkenswert ist: Das Glaubensbuch 2 regt durch das Handbuch eine Bußfeier an [22].

Das Glaubensbuch 3 bringt kein eigenes Kapitel, das den Themen Gewissensbildung, Umkehr, Buße oder Versöhnung gewidmet wäre. „Zwischen den Zeilen“ ließe

[16] *Th. Eggers u. a.*, Exodus, Religionsunterricht 1. Schuljahr (Lehrerkommentar), München — Düsseldorf 1976, 6.

[17] Exodus, Religionsunterricht 1. Schuljahr, hg. vom Deutschen Katechetenverein/München, erarbeitet von *Th. Eggers* u. a., München — Düsseldorf 1975, 78 und 82.

[18] Exodus, Religionsunterricht 3. Klasse, hg. vom Deutschen Katechetenverein/München, erarbeitet von *K. Burk u. a.*, München—Düsseldorf 1974, 138.

[19] Exodus, Religionsunterricht 4. Klasse, ebd. 140.

[20] Interdiözesaner Katechetischer Fonds (Hg.), unter Mitarbeit der Interdiözesanen Lehrbuchkonferenz, Sektion Pflichtschule, Glaubensbuch 2, erarbeitet von Sr. *Erentraud Wagner*, Wien 1973. Glaubensbuch 3 und Glaubensbuch 4, erarbeitet von *Kurt Finger*, Wien 1971/72.

[21] *E. Wagner — H. Fink*, Handbuch zum Glaubensbuch 2. Eine methodische Handreichung, Wien 1973, 38.

[22] Ebd. 163.

sich dies oder jenes gestalten (z. B. im Moseszyklus).
Im Handbuch zum Glaubensbuch 4 formuliert Kurt Finger das Gesamtziel für den Bußunterricht wie folgt: „Erkennen, daß Gott uns Menschen in Jesus entgegenkommt und uns die Sünden verzeiht und er aus uns einen neuen Menschen machen will. Wissen und darlegen können, wie wir Verzeihung unserer Sünden erlangen können. Vertraut werden mit der Praxis der Beichte“ [23]. Drei Unterrichtseinheiten möchten dieses Gesamtziel konkretisieren: Die Zachäusperikope zeigt auf, wie der Schüler auf den Anruf Jesu reagieren soll. Die Unterrichtseinheit „Die Glocke läutet“ behandelt Fragen um das Gewissen, der Gewissenserforschung. Sie will auch, daß der Schüler erklären kann, „was für uns Christen Sünde bedeutet und was wir tun sollen, wenn wir gesündigt haben“ [24]. Die dritte Einheit ist dem Sakrament der Buße gewidmet. Die Schüler sollen darlegen können, wodurch wir Verzeihung unserer Sünden erlangen. Sie sollen auch wissen, was man beim Empfang des Buß-Sakramentes zu tun hat [24].

Schweiz — katechetischer Rahmenplan

Die schweizerische Situation kann charakterisiert werden mit den beiden Worten Föderalismus und Freizügigkeit. Irgendwie bedingen sich diese beiden Wirklichkeiten: Föderalismus will sagen, daß die Region bzw. die Gemeinde mehr Einfluß hat auf eine pastorale Planung als eine zentrale Kraft. Freizügigkeit heißt: Keine vorgeschriebenen Lehrmittel. „Dem Deutschschweizerischen katechetischen Rahmenplan“ [25] kommt koordinierende Funktion zu. Für die Zielrichtung der Gewissensbildung und Bußerziehung übernimmt der Rahmenplan die Erklärung der Deutschschweizerischen Ordinarienkonferenz vom 5. Februar 1973.
Die Schwerpunkte dieses Dokumentes sind:
— Gewissensbildung und Bußerziehung sind Grundvoraussetzungen für eine christliche Lebensgestaltung. Sie müssen schon im Alter des Kleinkindes beginnen und stufengerecht fortgeführt werden.
— Gewissensbildung und Bußerziehung bedürfen einer Zusammenarbeit zwischen Seelsorgern, Katecheten und Eltern.
— Gewissensbildung und Bußerziehung haben vor dem Empfang der Erstkommunion einzusetzen.
— Im vierten Schuljahr sollen alle Kinder eine eingehende Anleitung für den Empfang des Buß-Sakramentes erhalten. Die Kinder sind aber auch in andere Formen der Buße einzuführen. Von Zeit zu Zeit sollen Bußfeiern gehalten werden.
Diese Erklärung verdeutlichen noch einige Leitideen im Rahmenplan für das 2. Schuljahr. Der Plan legt Gewicht darauf, daß eine positive Gewissensbildung nach Lebenskreisen (daheim, draußen ...) oder anhand der Gebote (recht mit Gott und den Mitmenschen leben) eingeleitet wird. Normen sollen nicht so sehr als Gebote oder Verbote beachtet werden, sondern als helfende Weisungen zu unserem Glück. Der Rahmenplan denkt sich die Gewissensbildung und die Bußerziehung in engem Zusammenhang mit der Vater- und Jesusbeziehung. Darin klingt auch der Versöhnungsgedanke auf. Dies zeigt sich in Formulierungen wie: „Leiden Jesu als Motivation zur Reue. Nicht: Ich bin schuldig am Leiden und Tod Jesu, sondern: Er hat mich so geliebt, daß er für mich ...“ Wir entdecken den Einfluß des „Ordo paenitentiae“ auch in Leitlinien wie: Wir brauchen Versöhnung ...; wie wir uns mit Gott und den Menschen versöhnen können ...:, die verschiedenen Formen der Versöhnung mit den Mitmenschen und Gott kennen und anwenden lernen.
Wie steht es aber mit den Schulbüchern in der Schweiz? Die Praxis zeigt ja immer wieder, daß Schulbücher mehr Einfluß auf den Unterricht haben als Lehrpläne, Rahmenpläne und selbst Curricula!
In der Unterstufe (1./2. Schuljahr) ist der Religionslehrer weitgehend auf sich angewiesen. Eine Hilfe kann ihm dabei Konzept und Praxis in Jesus-Beziehung [26] sein. Für die Gewissensbildung und die Hinführung zum Bußsakrament hat das Werkheft von Johannes Amrein: „Dem himmlischen Vater kann ich alles sagen“ immer noch bedeutenden Einfluß. Dem Titel entsprechend geht es diesem Schülerbuch vor allem um Gewissensbildung und um das Bekenntnis im Bereich des Buß-Sakramentes. Daß neuere Akzente darin nur am Rande sichtbar werden, ist dem Werkheft nicht anzulasten. Es stammt aus dem Jahr 1968 [27]. Für das 3.—6. Schuljahr benützen eine große Anzahl von Religionslehrern das Unterrichtswerk: Folge mir nach [28]. Diese Arbeitsbücher haben wohl je ein Kapitel, welches den Bereich der Gewissensbildung und Bußerziehung behandelt, man würde

[23] Ebd. 229.
[24] Ebd. 236—245.
[25] Hg. von den Bischöfen der deutschen Schweiz, 3.—6. Klasse 1975; 1.—2. Klasse 1976.

[26] *F. Oser*, Curriculum RU 1. Schuljahr, Drittes Werkbuch, modelle 7, Olten — Freiburg 1973.
[27] Werkheft für den Erstbeichtunterricht, Einsiedeln 1968.
[28] *F. Oser u. a.*, Freunde nenne ich euch, Arbeitsbuch für die 3. Klasse, Luzern 1973; *K. Stieger u. a.*, Freue dich, Arbeitsbuch für den Religionsunterricht 4. Klasse, Luzern ^{3}1970; *dies.*, Folge mir nach, Arbeitsbuch für die 5. Klasse, Luzern ^{7}1973; *dies.*, Ich bin das Leben, Arbeitsbuch für die 6. Klasse, Luzern ^{5}1970.

aber diesem Unterrichtswerk nicht gerecht, ließe man es bei dieser Feststellung bewenden. Die Verfasser arbeiten mit dem Prinzip der Bildungsreihe, wie es Karl Stieger in „Das Gewissen im pädagogischen Feld“ [29] dargestellt hat. In solchen Bildungsreihen, mögen sie diesen oder jenen Schwerpunkt haben, werden immer wieder Normen durchschaubar gemacht oder Haltungen eingeübt. Dabei werden auch die Haltungen von Buße und Versöhnung nicht außer acht gelassen. Was den Büchern mangelt, soll nicht verschwiegen bleiben. Es fehlt ihnen ein stichhaltiges theologisches Grundkonzept für die Hinführung eines christlichen Verständnisses von Versöhnung. Vieles ist zu zufällig und entbehrt eines lernpsychologischen Zusammenhanges.

Leitideen

Wir haben uns so intensiv mit Lehrplänen und Schülerbüchern auseinandergesetzt, weil der Religionsunterricht propädeutische Funktion hat für das Leben der christlichen Gemeinde, auch für unsere Fragestellung. Umsomehr wiegt die Feststellung, daß die Bußerziehung viele Felder der Buße vernachlässigt. Leicht ließe sich eine „Mängelliste“ aufstellen. Es scheint uns aber vorteilhafter, die Mängel in Leitlinien umzudeuten.

a) Theologische Leitideen

Der „Ordo paenitentiae“ hat eine neue Phase eingeleitet. Es ist daher wünschenswert, daß die Hinführung zum christlichen Verständnis von Versöhnung aufgearbeitet wird. Dies zum Nutzen von Unterricht, Gottesdienst und theologischer Erwachsenenbildung. Für den Religionspädagogen eröffnet sich da ein weites Feld. Klarere übergreifende theologische Reflexionen helfen ihm, in den Schulbüchern und Lehrplänen die Hinführung zur Beichte noch stärker zu entkoppeln von der Wirklichkeit der Versöhnung. Dabei darf der bibeltheologische Befund, daß Gott es letztlich ist, der versöhnt, nicht unterschlagen werden. Die Begriffe Buße, Umkehr und Versöhnung müssen für alle Schuljahre und für die außer- und nachschulische Jugendarbeit durchdacht, die Hinführung zur Buße geplant werden. Es darf nicht nur der Zufall, der theologische Standort der Verfasser von Schulbüchern und Gottesdiensthilfen und die Zeit im Kirchenjahr Regie führen.

b) Anthropologische Leitideen

Viele praktische Hilfen leiden unter der „Kopflastigkeit“. Wir müssen zur Kenntnis nehmen, daß die Hinführung zur Versöhnung nicht nur kognitiv vollzogen werden kann. Bei vielen Kindern und Jugendlichen sind die Wirklichkeiten: Sünde, Schuld, Umkehr, Buße und Versöhnung zu Leerformeln geworden. Bei einigen entwickeln sich sogar „geistige Allergien“.
Wir haben bei der Erfahrung anzusetzen und den Adressaten in unserer Fragestellung total ernst zu nehmen. Dies bedingt auch, daß wir vermehrt und konsequent die entwicklungspsychologischen Situationen der Schüler und der Jugendlichen beachten. Umkehr ist für einen achtjährigen Schüler nicht dasselbe wie für einen achtzehnjährigen Jugendlichen. Die Hilfen für Gottesdienst und Unterricht müssen viel differenzierter erarbeitet und geplant werden. Bußerziehung für Schüler und Jugendliche muß endgültig herausgelöst werden aus der blockierenden Frage: Was ist wichtiger, die persönliche Beichte oder der gemeinschaftliche Bußgottesdienst? Man muß warten können. Beim Jugendlichen hat alles seine Zeit. Das Gespräch mit Schülern und Jugendlichen ist ein Vorfeld der Bußerziehung und der Hinführung zur Versöhnung. Gespräch muß aber nicht immer ein Beichtgespräch sein [30].

c) Pastoralorganisatorische Leitideen

Christliches Leben spielt sich zum größten Teil in der *Familie* und in der *Gemeinde* ab. Religionsunterricht kann in dieser Sicht nur als „Stützungshilfe“ gesehen werden. Wir meinen deshalb, daß die Hinführung zu Versöhnung auch in den christlichen Gemeinden geplant werden muß. Der Bußakt im Wortgottesdienst sollte gezielter

[29] Gewissensbildung im Spannungsfeld Schüler — Lehrer, modelle 5, Olten — Freiburg, S. 141.

[30] Vgl. *K. Baumgartner*, Die Feier der Buße mit 12—18jährigen und jungen Erwachsenen, in: *J. Finkenzeller — J. Binder*, Bußfeier mit Kindern und Jugendlichen, München — Luzern 1975, 67—74.

ausgenützt werden, die Predigt mehrmals im Jahr von diesem Gedanken geprägt sein. Verstärkend auf alle Generationen einer Gemeinde, vor allem aber auf die Jugendlichen würde wirken, wenn in gewissen Zeiten vermehrt und differenziert für alle Schichten je spezifische Bußgottesdienste angeboten werden könnten. Besonders vordringlich sind solche Bußzeiten für Schüler und Jugendliche. Der Schüler und der Jugendliche befindet sich auf dem Weg zu einer christlich verstandenen Bußpraxis, die den Menschen befreit. Das Ziel der Bußerziehung besteht darin, daß der junge Mensch lernt, in freier Entscheidung die für ihn notwendigen Bußformen zu wählen. „Freiwilligkeit" zu etwas entsteht nicht von selbst. Es braucht hiezu gezielte Angebote. Im ganzen Prozeß müssen wir auch die Eltern und Erzieher sehen. Versöhnung kann man nicht nur vorsagen, Versöhnung muß vorgelebt werden. Elternbriefe können dabei eine willkommene Hilfe sein. Wir haben die Erfahrung gemacht, daß gut gestaltete Elternbriefe ein ernstzunehmender Beitrag zur Erwachsenenbildung darstellen.

Wie werden Kinder und Jugendliche in das christliche Verständnis von Versöhnung und Buße eingeführt? Dies war unsere einleitende Frage. Wir haben zum Schluß die Frage umgeschrieben: *Wie* sollte dies geschehen? Wir haben dies getan, weil wir glauben, daß die Reflexion weitergehen muß. Unser Beitrag sei ein Anstoß.

Praxis

Claus Herold

Vorösterlicher Bußgottesdienst

„Pastorale Appelle" der DDR-Synode zur Gewissenserforschung über Berufung, Vorbild und Erziehungsaufgabe der Eltern

*Der Pfarrer der Heilig-Kreuz-Kirche in Halle, von dem in dieser Zeitschrift schon mehrere Wortgottesdienste abgedruckt wurden *, bietet hier eine ungewöhnliche Form eines Bußgottesdienstes an: eine Zusammenschau der „pastoralen Appelle" der DDR-Synode an die Eltern. Da es sich mit Ausnahme der „Meditationen" ausschließlich um verabschiedete Synodentexte handelt **, die sonst außerhalb der DDR noch wenig bekannt sind, gibt diese Zusammenschau auch einen guten Einblick in die pastoralen Anliegen und Akzente der DDR-Synode zum „Dienst der Kirche für Versöhnung und Frieden", zu „Diakonie", „Ehe und Familie", „Ehevorbereitung", „der Christ in der Arbeitswelt" und zum „Verkündigungsdienst". — Die Texte sollen abwechselnd von Vätern, Müttern, Jugendlichen, Kindern usw. gelesen werden. red*

Wir alle werden schuldig und bedürfen ständig der Vergebung Gottes und der Vergebung untereinander. Nach Jesu Weisung sollen wir immer neu zur Vergebung bereit sein. Wirklich vergeben kann nur der, welcher die eigene Schuld erkennt und selbst zur Buße und Umkehr bereit ist. Vergebung ist eine Kraft, die die Welt verändert.

Der katholische Christ soll im Bußsakrament seine persönliche Schuld bekennen, die Vergebung Gottes empfangen und aus der Kraft der empfangenen Vergebung auch anderen verzeihen.

Christen sollen in der Liebe Christi Vergebung gewähren und annehmen. Einzelne Gruppen der Gemeinde dürfen nicht nachtragend und unversöhnlich sein. Schuldiggewordenen sollen sie einen neuen Anfang ermöglichen [1].

Eröffnungslied der Gemeinde:

Der in seinem Wort uns hält bis zum Ende dieser Welt.
Christus, Herr, erbarme Dich!
Der unsre Mühsal kennt, der uns beim Namen nennt.

* Jugendgottesdienst aus Anlaß der Firmung (5, 1974, 207 ff), Gedanken und Gebete für eine Jahresschlußandacht (4, 1973, 401 ff), Bußgottesdienst für die Karwoche (ebd. 124 ff).

** Die Zitate werden deshalb ohne Anführungszeichen gedruckt; die Anmerkungen geben jeweils die Nummern der entsprechenden Synodentexte an.

[1] Pastoralsynode der Jurisdiktionsbezirke in der DDR. Dienst der Kirche für Versöhnung und Frieden 5—7.

Christus, erbarme Dich!
Der uns aufstrahlt im Gericht, der uns heimruft in sein Licht.
Christus, Herr, erbarme Dich!

1. Nach-Denken über ... BERUFUNG

Die Synode ruft die katholischen Eheleute auf, ihrer *Berufung* gerecht zu werden. Das eheliche Leben ist ihr Weg zur Vollkommenheit, ihre Teilhabe an der alles einenden Liebe Gottes. Sie wissen, aus welchen Quellen sie die Kraft dazu schöpfen können:

— aus der Liebe Gottes zu uns, die in Jesus Christus kund wurde;
— aus dem Hören des Wortes Gottes und dem Gebet;
— aus den Sakramenten, besonders aus der Mitfeier der Eucharistie;
— aus dem Glauben an die Sakramentalität ihrer Ehe [2].

Wenn junge Menschen Ehemann und Ehefrau, Vater und Mutter werden, übernehmen sie Aufgaben, die ohne gewisse Sachkenntnis nicht zu lösen sind. Deshalb gehört zur Ehevorbereitung die Bereitschaft, sich entsprechendes Wissen und Können anzueignen: wie man sich selbst und den Partner verstehen lernt, im Ehealltag sachgemäß urteilt und handelt und wie man Kinder erzieht. Jeder bereitet sich auf die Ausübung eines Berufes gewissenhaft vor. *Ehepartner, Vater und Mutter sein sind auch ‚Berufe'* [3].

Sie sollen daran denken, daß ihr *Beispiel* richtungweisend ist für das spätere Leben und Christsein ihrer Kinder, und daß sie auch auf andere Familien in positiver oder negativer Weise beispielhaft wirken [4].

Zur Verantwortung füreinander und für die künftige Familie gehört auch, in der Zeit der Ehevorbereitung eine *bejahende Einstellung zum Kind* zu gewinnen und sich um eine evangeliumsgemäße Rangordnung der Werte zu mühen, die ein Leben aus dem Glauben und wahre Menschlichkeit höher stellt als materielle Güter [5].

Die Synode ruft die christlichen Eheleute auf,

— ein bereites *Ja zur Geburt von mehreren Kindern* zu sprechen und sich nicht vorschnell auf eine Beschränkung der Kinderzahl festzulegen;
— zu vertrauen, daß mit den wachsenden Aufgaben in der größeren Familie auch die Kraft zu ihrer Bewältigung wächst [6].

Es muß Sache aller Christen sein, durch ihr Verhalten und Tun die Liebe zum Kind zu fördern [7].

Meditation [8]:

Ein Kind ist uns geboren,
lebendig und geliebt,
die Welt ist nicht verloren,
solang es Kinder gibt.

Und wir sehen dich an,
wie du schläfst, wie du wachst,
und wir lächeln dir zu,
ob du weinst oder lachst.

Und wir spielen mit dir,
und wir singen ein Lied,
und wir halten dich warm,
daß dir ja nichts geschieht.

Und wir danken für dich,
und wir bitten den Herrn,
ach, beschütz unser Kind,
denn wir haben es gern.

Und wir wünschen so sehr,
daß du wächst und gedeihst,
bis du selber erkennst,
wer du bist, wie du heißt.

Ein Kind ist uns geboren,
lebendig und geliebt,
die Welt ist nicht verloren,
solang es Kinder gibt.

Das *Ja zum Kind* bringt nicht nur Freude mit sich, sondern auch echte Schwierigkeiten. Oft ist aber die Hilfe von Gemeindemitgliedern möglich: Manche Frauen oder Familien betreuen zeitweise Kinder von berufstätigen und alleinerziehenden Müttern; ältere Ehepaare stellen kinderreichen Familien durch Tausch ihre größeren Wohnungen zur Verfügung; andere gewähren zinslose Kredite. Auch der unent-

[2] Ehe und Familie 12.
[3] Ehevorbereitung 12.
[4] Ehe und Familie 13.
[5] Ehevorbereitung 27.
[6] Ehe und Familie 63.
[7] Diakonie 30.
[8] Diese und die folgenden Meditationen sind dem Buch von L. *Zenetti*, Sieben Farben hat das Licht (München 1975) entnommen.

geltliche Einsatz beim Aus- und Aufbau von Wohnungen und ähnliche Dienste sind hier zu nennen. Es darf jedoch nicht vergessen werden, daß auch von den Eltern selbst materielle Opfer in Betracht gezogen werden müssen, etwa durch zeitweise Unterbrechung oder Einschränkung der Berufsarbeit der Mutter [9].

Christen müssen danach streben, echte *Gleichberechtigung und Partnerschaft von Mann und Frau* zu verwirklichen. Sie sollen sich dafür einsetzen, daß in Familie und Beruf für alle Frauen die Voraussetzungen zur vollen Wahrnehmung ihrer Rechte geschaffen werden und ihnen die Entfaltung ihrer Persönlichkeit ermöglicht wird. Die von ihnen erwarteten Leistungen müssen ihrem physischen und psychischen Leistungsvermögen entsprechen [10].

Christliche Familien sollten bedenken, daß *Hausarbeit wie Berufsarbeit* zu werten ist, wenn ein Familienmitglied ausschließlich Hausarbeit leistet und deshalb nicht berufstätig ist. Dabei sollten sie sich bewußt sein, daß Hausarbeit ein Dienst für die Familie und der damit verbundene Verzicht auf die Berufsarbeit nicht selbstverständlich ist.
Eltern sollten sich bewußt sein, daß die Erziehung der Kinder nicht als zweitrangig eingestuft und gegenüber der Berufsarbeit vernachlässigt werden darf. Stehen Mütter im Arbeitsprozeß, so muß ihnen geholfen werden, berufliche Aufgaben und familiäre Verpflichtungen in Einklang zu bringen, ohne daß ihnen allein die Last des Haushaltes aufgebürdet werden darf [11].

Wichtig ist, daß *die Eltern* für das Kind im ersten Lebensjahr *die entscheidenden Bezugspersonen* sind und bleiben.
Im Kreis der Geschwister und Spielkameraden nimmt das Kind Kontakt zu Gleichgestellten auf, lernt sich einordnen und durchsetzen, bis es schließlich über Kindergarten- und Schulalter allmählich zu einem gereiften Umgang mit anderen Menschen findet [12].

[9] Diakonie E. 33.
[10] Der Christ in der Arbeitswelt 33.
[11] Ebd. 34.
[12] Ehevorbereitung E. 6.

Bildmeditation:

Der Vater,
sieh, da geht er
neben seiner Frau,
stolz trägt er auf den Schultern
seinen kleinen Sohn.
Dem
macht das Spaß,
er lacht und singt,
der kleine Indianer,
hält sich fest an des Vaters Haaren,
er galoppiert.
Ich bin sicher,
er kann fliegen.

2. Den Glauben leben ... VORBILD und BEISPIEL

Kinder leben in Bindung an den Erwachsenen. Dies gilt auch im Raum der Gemeinde. Wie die Kinder ihre Eltern und andere Erwachsene erleben, werden sie auch selbst zu handeln bereit sein: Erleben sie Glauben und Leben als Einheit, wird auch für sie der Glaube nicht bloße Lehre bleiben; lesen sie am Leben der Erwachsenen ab, wie wertvoll die Botschaft vom Heil der Menschen ist, wird auch für ihr Leben der Glaube ein Wert sein. So verantworten alle Erwachsenen durch ihr Beispiel die Einführung der Kinder in den Glauben. Den Eltern kommt dabei die wichtigste Aufgabe zu, denn sie sind, ‚ihren Kindern gegenüber die ersten Künder und Erzieher des Glaubens' [13].

Da die *Eltern* den Kindern das Leben schenkten, sind sie auch deren erste und bevorzugte Erzieher in allen Bereichen. Für diese Erziehung ist die *Familie* unersetzbar.
In ihr können sich die Eltern den Fragen der heranreifenden Kinder stellen und ihnen einen Raum der Freiheit zur eigenen Entscheidung gewähren. Indem sich christliche Eltern um eine Atmosphäre der Liebe und Wahrheit bemühen, ahnen die Kinder etwas von der Nähe des lebendigen Gottes [14].

Aufgabe der Erwachsenengemeinde ist es, junge Menschen trotz aller Schwierigkeiten und Spannungen durch Wort, Haltung

[13] Verkündigungsdienst 45.
[14] Ehe und Familie 7.

und Tat zur Mündigkeit im Glauben zu führen.
Dabei kommt der christlichen Familie als Baustein der *Gemeinde* und gemeinsamer Lebensbereich verschiedener Generationen besondere Bedeutung zu [15].

Alle Erwachsenen und insbesondere die Eltern und Paten tragen die Verantwortung für die Hinführung der Heranwachsenden zum Glauben. Dieser Verantwortung können sie nur gerecht werden, wenn sie sich immer wieder gegenseitig ermutigen, helfen und den Angeboten öffnen, die sie für ihre Aufgabe befähigen sollen [16].

Die Eltern sollen sich stets vor Augen halten, daß sie die erste Verantwortung für die religiöse Erziehung ihrer Kinder haben. Alle Bemühungen des Pfarrers und seiner Mitarbeiter sind in Frage gestellt, wenn die Eltern ihren Auftrag nicht erfüllen [17].

Meditation:

Du fragst uns, wie es um uns steht,
sind wir ein Fluch, ein Lobgebet,
was ist der Mensch, er kommt und geht,
was haben wir zu hoffen?
Du fragst uns, wie es um dich steht,
worum sich nun dein Leben dreht,
du siehst dich um, wer mit dir geht,
was hast du zu erhoffen?
Du fragst uns, wie es um uns steht,
woher der Wind, wohin er weht,
wohin es mit uns Menschen geht,
was haben wir zu hoffen?
Was mit Jesus geschah, soll an dir geschehn:
du wirst untergehn, du sollst auferstehn,
sollst gemeinsam mit ihm in das Leben gehn,
wirst die Herrlichkeit deines Gottes sehn.

Die christlichen Eltern werden aufgefordert, sich in Glaubens- und Erziehungsfragen *weiterzubilden* und geeignete Möglichkeiten in Kirche und Öffentlichkeit zu nutzen [18].

Der Pfarrer und die Mitarbeiter im Verkündigungsdienst sollen sich mühen, so weit wie möglich die Eltern *mit den Inhalten und Methoden der katechetischen Unterweisung ihrer Kinder vertraut zu machen* und sie zur Mitarbeit anzuregen.

[15] Verkündigungsdienst 28.
[16] Ebd. 46. — [17] Ebd. 47.
[18] Ehevorbereitung 34.

Wo immer notwendig, sollen sie geeignete Erwachsene dazu befähigen, die Kinder im Glauben zu unterweisen [19].

Wenn Eltern ein Kind zur Taufe anmelden, ist ein natürlicher Ansatzpunkt für ein *Taufgespräch* gegeben. In ihm werden ihr Glaube, ihre Motive und ihre Bereitschaft zur christlichen Erziehung ihrer Kinder zur Sprache kommen und oft weitergeführt werden können. Dabei bietet sich auch die Gelegenheit, Verbindungen zur Gemeinde herzustellen oder zu vertiefen und zu Familienkreisen einzuladen. Wo es möglich ist, wird man zu diesem Gespräch auch Paten oder miterziehende Familienangehörige einladen [20].

Meditation:

Keiner kann leben ohne den Glauben,
ohne den Glauben sind wir nichts.
Keiner kann leben ohne die Hoffnung,
ohne die Hoffnung sind wir nichts.
Keiner kann leben ohne die Liebe,
ohne die Liebe sind wir nichts.

Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang die Bildung von *Familiengruppen,* die echte Gemeinschaft mit Gleichgesinnten und gegenseitige Hilfe ermöglichen. Die Familiengruppe wird vieles leisten müssen, was früher der Großfamilie zufiel: Beratung in Ehe- und Erziehungsfragen; Kinder- und Schülerbetreuung; Berufsberatung; handwerkliche Leistungen; finanzielle Hilfe; Aufnahme der Kinder bei Erkrankung, Urlaub, notwendiger Berufstätigkeit, Schaffung einer christlichen ‚Umwelt' u. a. [21].

Dem Pfarrer und den Mitarbeitern im pastoralen Dienst wird nachdrücklich empfohlen, die Gründung von Familienkreisen und -gruppen anzuregen und die bestehenden zu unterstützen. Sie sollen diesen Gruppen eine weitgehende Eigenständigkeit einräumen [22].

Der Pfarrer und die Mitarbeiter im pastoralen Dienst sollen in ihrer Gemeinde bzw. in Verbindung mit Nachbargemeinden im jährlichen Wechsel je ein *Ehe- und*

[19] Verkündigungsdienst 52.
[20] Verkündigungsdienst E. 16.
[21] Ehe und Familie 8.
[22] Ebd. 17.

ein Elternseminar oder entsprechende Einkehrtage anbieten. Die vom Dekanat und Jurisdiktionsbezirk zu Fragen von Ehe und Familie veranstalteten Kurse sind den Gemeindemitgliedern bekanntzugeben [23].

Gerade im *Sakramentenjahr* brauchen die Kinder das Weggeleit der Eltern und Paten. Deshalb wird dem Pfarrer und den Mitarbeitern im Verkündigungsdienst die Durchführung von *Elternabenden* aus Anlaß der Erstbeichte und Erstkommunion sowie von Eltern- und Patenabenden aus Anlaß der Firmung dringend empfohlen, damit die Eltern in ihrem eigenen Glauben gestärkt und dazu befähigt werden, ihre Kinder in der Vorbereitung zu begleiten und das Fest in der Gemeinde und Familie recht zu feiern [24].

Durch die *Feier der kirchlichen Feste* mit Brauchtum, Spielen und Symbolen wird für die Kinder der Inhalt unseres Glaubens zur persönlichen Erfahrung.

Durch ihr Beispiel bereiten christliche Eltern ihren Kindern den Weg zu einem personalen Glauben. Im Glaubenswachstum ihrer Kinder erleben sie in Freude die Frucht ihrer Einheit [25].

Lied zur Taufe:

Segne dieses Kind und hilf uns, ihm zu helfen,
daß es sehen lernt mit seinen eigenen Augen
das Gesicht seiner Mutter
und die Farben der Blumen
und den Schnee auf den Bergen
und das Land der Verheißung.
Segne dieses Kind und hilf uns, ihm zu helfen,
daß es hören lernt mit seinen eigenen Ohren ... (Gotteslob Nr. 636)

3. ERZIEHUNG zum LEBEN aus dem GLAUBEN

Christliche Eltern sollen durch ihr gemeinsames *Leben* und durch ihr Verhalten gegenüber den Kindern eine Atmosphäre der Geborgenheit und Liebe schaffen und ihnen damit die Grunderfahrung Gottes ermöglichen. Sie werden versuchen, ihren *Glauben* als Glieder der Gemeinde auch im Alltag überzeugend darzustellen und für die enge Verbindung ihrer Kinder zur Pfarrgemeinde sorgen. Sie sollen das Familiengebet pflegen und zusammen mit ihren Kindern im Leben aus dem Geiste Jesu Christi ihren *Weg zu Gott* gehen [26].

Gemeindelied:

Laß uns in deinem Namen, Herr,
die nötigen Schritte tun.
Gib uns den Mut, voll Glauben, Herr,
heute und morgen zu handeln.
Laß uns in deinem Namen, Herr,
die nötigen Schritte tun.
Gib uns den Mut, voll Hoffnung, Herr,
heute die Wahrheit zu sagen.
Laß uns in deinem Namen, Herr,
die nötigen Schritte tun.
Gib uns den Mut, voll Hoffnung, Herr,
heute von vorn zu beginnen.
Laß uns in deinem Namen, Herr,
die nötigen Schritte tun.
Gib uns den Mut, voll Glauben, Herr,
heute und morgen zu handeln.

Christen sind besonders verpflichtet, die in der *Arbeitswelt* für alle Menschen verbindlichen *Grundhaltungen* vorbildlich zu leben. Dazu zählen vor allem:

— Arbeitswille und Streben nach fachlichem Können,
— Ehrlichkeit und Verantwortungsbewußtsein,
— Kollegialität und Hilfsbereitschaft,
— Hilfeleistung für Leistungsbehinderte und Isolierte,
— Achtung des persönlichen und gesellschaftlichen Eigentums [27].

Christen sollen sich für Gerechtigkeit in der Arbeitswelt und eine ständige *Verbesserung der Lebens- und Arbeitsbedingungen* einsetzen. Kirchliche Einrichtungen müssen dabei vorbildlich sein [28].

Christen dürfen nicht dulden, daß die *Wertschätzung des Menschen* vom sozialen Ansehen seines Berufes bestimmt wird. Jeder soll der Geringschätzung einfacher Arbeiten entgegenwirken [29].

Christen sollen Möglichkeiten der *Weiterbildung* wahrnehmen, um den erhöhten

[23] Ebd. 16.
[24] Verkündigungsdienst 67.
[25] Ehe und Familie 7.
[26] Ehevorbereitung 33.
[27] Christ und Arbeitswelt 28.
[28] Ebd. 29. — [29] Ebd. 30.

Anforderungen, die sich aus der raschen Entwicklung von Wissenschaft und Technik ergeben, gerecht zu werden.
Sie dürfen nicht nur die eigene *Qualifizierung* im Blick haben, sondern sollen auch andere zur Weiterbildung ermutigen und ihnen dabei helfen. Die Gefahr einer einseitig ausgerichteten Bildung ist zu bedenken [30].

Eltern und Mitarbeiter im pastoralen Dienst sollen die Heranwachsenden *auf den Eintritt in die Berufswelt vorbereiten.* Dazu gehören vor allen Dingen:

— Hinführung zu einer christlichen Sicht der Arbeit,
— Bildung des Gewissens,
— Beratung bei der Berufswahl,
— Weckung des Interesses an Berufen im kirchlichen Dienst,
— Hilfestellung für die Annahme eines Berufes, der dem Berufswunsch des einzelnen wenig entspricht [31].

Eltern sollen die Zusammenarbeit mit Bildungseinrichtungen und Berufsberatungen suchen. Dadurch kommen sie der Verpflichtung nach, ihren Kindern unter Berücksichtigung der objektiven Gegebenheiten *bei der Entscheidung für einen Beruf beizustehen.* Sie sollen sich auch über Ausbildungs- und Berufsmöglichkeiten im kirchlichen Dienst informieren [32].
Eltern müssen sich der *Verantwortung für ihre Kinder während der Zeit der Lehrausbildung* voll bewußt sein. Sie sind Vertragspartner des Ausbildungsbetriebes. Als solche sollten sie öfter Kontakt mit den für die Lehrausbildung verantwortlichen Vertretern der Ausbildungsstätte suchen, um ihre Rechte wahrzunehmen und ihren Pflichten nachzukommen [33].

Meditation:

Was willst du machen
aus deinem Leben,
was willst du werden,
es steht dir frei:

Ein wandelnder Terminkalender,
ein Kerzenleuchter für das Fest,
ein Briefbeschwerer ganz aus Eisen,
ein Aschenbecher für den Rest?

Ein Vogelkäfig für die Taube,
ein Messer für das täglich Brot,
ein Kleiderschrank für die Kostüme,
ein Lutschbonbon in Rosarot?

Ein Aktendeckel mit Rezepten,
ein Hut, ein Lied, ein Zirkuszelt,
ein Gläschen Wein, ein Sofakissen,
ein Stückchen Himmel auf der Welt?

Was willst du machen
aus deinem Leben,
was willst du werden,
es steht dir frei ...

Alle Gläubigen, vor allem aber die mit der Verkündigung und Erziehung Beauftragten, mögen durch ihr Vorbild und durch entsprechende Aufgabenstellungen schon bei Kindern und erst recht bei Jugendlichen *diakonische Haltung und caritatives Tun fördern.* Sie sollen dazu ermutigen, soziale Berufe zu erlernen und auszuüben. Insbesondere sollten sie sich dabei ihrer Verantwortung für die kirchlich-caritativen Einrichtungen bewußt sein [34].

Neben den mit der Verkündigung Beauftragten und den Eltern sind für die *Weckung einer diakonischen Haltung* bei Kindern und Jugendlichen auch diejenigen mit angesprochen, denen die Eltern die Erziehung ihrer Kinder anvertrauen: Großeltern, Lehrer, Kindergärtnerinnen oder auch Gemeindemitglieder, die bereit sind, berufstätigen Frauen bei der Aufsicht und Erziehung ihrer Kinder zu helfen. Den Begriff der sozialen Berufung sollte man hier nicht zu eng fassen. Berufe, die sich der Kinder- und Krankenpflege sowie der Fürsorge widmen, sind hier genau so gemeint wie andere, die mittelbar Dienst am Menschen sind [35].

Christen sollen erkennen, daß *Entwicklungsförderung wichtiger* ist *als Sicherung und Steigerung des eigenen Wohlstandes.* Sie sollen bereit sein, um des gerechten Ausgleichs willen Einschränkungen des eigenen Lebensstandards auf sich zu nehmen. Sie sollen helfen, daß diese Erkenntnis sich bei möglichst vielen Menschen durchsetzt und die Bereitschaft zur Hilfe wächst [36].

[30] Ebd. 32. — [31] Ebd. 39.
[32] Ebd. 40. — [33] Ebd. 42.
[34] Diakonie 22.
[35] Diakonie E. 27.
[36] Dienst der Kirche für Frieden und Versöhnung 44.

Alle katholischen Eltern sind verpflichtet, in ihren Familien eine für die *Weckung und Entfaltung geistlicher Berufungen* günstige menschliche und religiöse Atmosphäre zu bereiten.
Wenn Gott eines ihrer Kinder beruft, dürfen sie diesen Ruf nicht überhören oder ihm im Wege stehen [37].

Gemeindelied:

Hilf, Herr meines Lebens ... (Gotteslob Nr. 622)

Eltern und Mitarbeiter im pastoralen Dienst sollen das Bewußtsein fördern, daß *Freizeit eine Chance* zur Persönlichkeitsentfaltung und zur Einübung in ein erlöstes Menschsein ist.
Außerdem kann Freizeit zur Einübung von Fähigkeiten und Verhaltensweisen genutzt werden, die für das Zusammenleben der Menschen wichtig sind.
Der Christ sollte in die *Gemeinschaft* einbringen:

— Freude aus der Geborgenheit in Gott,
— Liebe und Überwindung des Hasses,
— Abbau von Ängsten und Hemmnissen,
— Gesprächsbereitschaft,
— Offenheit und Freimut [38].

Christen müssen ihre *mitmenschlichen Beziehungen* entsprechend dem Evangelium gestalten. Im privaten wie im öffentlichen Leben sollen sie ihr Verhalten von der Liebe zum Nächsten bestimmen lassen. Sie müssen sich dem Haß gegen Menschen entschieden widersetzen und alles tun, um das durch menschliche Schuld verursachte Unrecht zu überwinden [39].

Christen sollen die *Begegnungen mit Menschen* anderer Länder dazu nutzen, Verständigung und Versöhnung zu fördern. Sie mögen gastfreundlich sein, Bescheidenheit im Auftreten wahren, fremde Sprachen lernen und sich um das Verständnis der Geschichte und der Eigenart anderer Völker mühen.
Sie mögen sich besonders um freundschaftliche Kontakte mit den Menschen jener Völker mühen, die unter der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft und deren Folgen viel zu leiden hatten [40].

Christen sind aufgerufen, durch Wort und Beispiel *Gesinnung des Friedens zu wekken und zu wahren* in Verbindung mit allen Menschen guten Willens, die den Frieden in der Ordnung der Gerechtigkeit und Liebe begründet sehen.
Bei der christlichen Erziehung sollen Tugenden des Friedens besondere Beachtung finden:

— Aufmerksamkeit für fremdes Leid und Ungerechtigkeit,
— Verständnis für die Lebensinteressen der anderen, zum Beispiel im Zusammenleben der Generationen,
— Achtung der Rechte von Minderheiten und Schwachen,
— Abbau von Vorurteilen,
— Weckung von Vergebungsbereitschaft,
— Verzicht auf Gewaltanwendung.

Christliche Eltern und Erzieher sollen den Kindern Tapferkeit vor allem durch Beispiele von Gewissenstreue, Zivilcourage und Gewaltlosigkeit nahebringen.
Christliche Eltern sollen ihren Kindern die Gefahren und Folgen eines Krieges bewußt machen. Sie sollen darauf achten, daß die Kinder nicht durch Spielzeug, Fernsehen, Film, Literatur und andere Einflüsse für kriegerische Handlungen begeistert werden [41].

Die Synode appelliert an die christlichen Eltern, in ihrem Familienleben die Kinder *echte partnerschaftliche Liebe erleben zu lassen.* Sie tragen als erste die Verantwortung vor Gott für die Ehevorbereitung ihrer Kinder. Besonders die Zeit der Pubertät stellt die Jugend vor Aufgaben, die sie allein nicht bewältigen kann. Eltern sollen deshalb offen sein und sich Zeit nehmen für die Fragen und Probleme ihrer heranwachsenden Kinder, ihnen Vertrauen schenken und sie zu einem christlichen Leben in Ehe und Familie ermutigen [42].

Die Eltern sollen sich bewußt sein, daß sie die ersten und entscheidenden Träger

[37] Dienste und Ordnungen — Erarbeitung: Orden 25.
[38] Christ und Arbeitswelt 45.
[39] Dienst der Kirche für Versöhnung und Frieden 39.
[40] Ebd. 41. 42.
[41] Ebd. 18—21.
[42] Ehevorbereitung 31.

auch der geschlechtlichen Erziehung ihrer Kinder sind. Durch ihr eigenes Vorbild und durch ausreichende Belehrung helfen sie ihren Kindern zur rechten *Annahme und Wertung der Geschlechtlichkeit.* Mitmenschliche Verantwortung, Selbstbeherrschung und Liebesfähigkeit sind wesentliche Grundlagen rechten Verhaltens vor und in der Ehe. Die erheblich vor der sittlich-sozialen Ehemündigkeit eintretende Geschlechtsreife der Heranwachsenden („Akzeleration") mit den daraus sich ergebenden Problemen ist zu beachten [43].

Meditation:

Geh nicht den Weg, den alle gehn,
die Mehrheit hat nicht recht.
Die Masse geht den breiten Weg,
und dieser Weg ist schlecht.

Schrei das nicht nach, was alle schrei'n,
was man so heute schreit.
Die Wahrheit zieht auf schmalem Pfad
durch diese laute Zeit.

Mach das nicht mit, was alle tun,
zieh nicht in ihr Gefecht,
und sind es auch nur wenige:
Die Minderheit hat recht!

Christen werden bei ihrer Mitarbeit im beruflichen und öffentlichen Leben *zu Aufrichtigkeit und verantwortbaren Entscheidungen* ermutigt.

Dabei sollen sie sich gegenseitig helfen
— durch Mitteilung persönlicher Erfahrungen,
— durch gemeinsame Orientierung am Evangelium,
— durch Gebet mit- und füreinander.

Christen sollen die Möglichkeiten und Grenzen ihres Weltdienstes ständig neu bedenken. Sie sollen bereit sein, Verzichte und dauernde Nachteile, die aus ihren Entscheidungen möglicherweise folgen, aus der Kraft des gemeinsamen Glaubens zu tragen.

Christen, die wehrpflichtig sind, sollen in Fragen des Wehrdienstes verantwortete Entscheidungen treffen. Vor allem die, welche mit der Aufgabe christlicher Erziehung betraut sind, sollen Jugendliche zu solchen Entscheidungen befähigen.

Christen, die Wehrdienst leisten, werden daran erinnert, daß in allen Situationen des Lebens das Wort der Schrift gilt: ‚Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen' [44].

Christen sollen *versuchen, Konflikte zu lösen.* Dazu sind Verständnis für die Eigenart des anderen und Vergebungsbereitschaft notwendig. Nicht alle Konflikte sind lösbar, Christen sollen lernen, mit solchen Konflikten zu leben, ohne sie aus ihrem Bewußtsein zu verdrängen. Sie sollen zu verantwortbaren Kompromissen bereit sein, dürfen aber nicht „faule Kompromisse" schließen.

Christen werden aufgefordert, jungen Menschen zu helfen, wenn diese in wichtigen Lebensfragen — wie Jugendweihe, Beruf, Wehrdienst, Wahl des Ehepartners — verantwortliche Entscheidungen zu treffen haben. Entspricht deren Entscheidung nicht der eigenen Überzeugung, so ist diese zu ertragen; selbst Entscheidungen gegen kirchliche Ordnungen oder den Glauben sollten menschliche Bindungen nicht zerstören [45].

Nicht selten müssen christliche Eltern erleben, daß ihre heranwachsenden Kinder weltanschaulich oder sittlich andere Wege gehen, als sie ihnen gezeigt haben, oder daß diese eine Partnerbindung eingehen, die sie nicht für gut halten. In solchen Fällen werden die Eltern schmerzlich die Grenzen ihrer Autorität spüren. Sie sollen mit überzeugenden Argumenten ihren Einfluß geltend machen, dabei aber die Gebote der Elternliebe, die Toleranz und die Achtung vor der Entscheidung ihrer erwachsenen Kinder nicht verletzen. Letztlich dürfen sie der Kraft des Gebetes und einer Liebe vertrauen, die sich nicht enttäuschen und verbittern läßt [46].

Reflexion:

Es ist sicher,
daß wir schneller fahren
höher fliegen und weiter
sehen können
als Menschen früherer Zeiten.

[43] Ebd. 32.

[44] Dienst der Kirche für Versöhnung und Frieden 33—36.
[45] Ebd. 26—28.
[46] Ehevorbereitung 35.

Es ist sicher,
daß wir mehr abrufbares Wissen
zur Verfügung haben
als jemals Menschen vor uns.

Es ist sicher,
daß Gott sein Wort noch niemals
zu einer besser genährten
gekleideten und
bessergestellten Gemeinde sprach.

Nicht sicher ist,
wie wir bestehen werden vor
seinem Blick.
Vielleicht haben wir
mehr Barmherzigkeit nötig
als alle, die vor uns waren.

Was wir denken ist eng
ist ärmlich
erbärmlich
Herr, erbarme dich
Herr, erbarme dich
denke in uns deine Gedanken
sprich zu uns dein Wort
denn

Was wir reden ist schwach
ist ärmlich
erbärmlich
Herr, erbarme dich
Herr, erbarme dich
sprich zu uns dein Wort
vollbringe in uns dein Werk
denn

Was wir tun ist gering
ist ärmlich
erbärmlich
Herr, erbarme dich
Herr, erbarme dich
vollbringe in uns dein Werk
vollziehe in uns deine Gedanken

Kyrie eleison!

Erstkommunion ohne Beichte — auf ausdrückliches Verlangen der Eltern?

Im folgenden berichten wir von den Erfahrungen einer österreichischen Pfarrgemeinde, die auf Verlangen der Eltern die Erstkommunion vor der Erstbeichte feiert. — Der Pfarrer, der darüber berichtet, hat die Redaktion allerdings gebeten, seinen Namen nicht zu nennen, da er sonst einen Druck „von oben" gegen diese Praxis befürchten müsse. *red*

1. Schwierigkeiten bei der Gewährung des Elternrechts

„Die Hinführung der Kinder zur ersten hl. Beichte soll in der Regel vor der Erstkommunion geschehen. Ausnahmen sind — unbeschadet des Rechtes des Kindes auf den Empfang des Bußsakramentes — auf ausdrückliches Verlangen der Eltern zuzulassen." Mit diesen Worten beginnen die „Richtlinien der Österreichischen Bischofskonferenz bezüglich des Zeitpunktes der Erstbeichte" [1], mit denen die Bischöfe das am 24. Mai 1973 von der Sakramenten- und Kleruskongregation (unter Berufung auf das Dekret „Quam singulari" vom 3. August 1910) veröffentlichte Dekret, in dem die Hinführung der Kinder zur ersten hl. Beichte vor der ersten hl. Kommunion angeordnet wird, für die österreichischen Diözesen promulgieren [2].

Mit Berufung auf die Anweisung, daß „Ausnahmen" „ausdrücklich zuzulassen sind", halten wir und andere Gemeinden an der vor bald 10 Jahren eingeführten Praxis fest, wonach die Kinder etwa im 2. Schuljahr zur Erstkommunion geführt und erst im 4. Schuljahr auf die Erstbeichte vorbereitet werden.

Zwar enthalten die Richtlinien der Österreichischen Bischofskonferenz im 2. Punkt folgenden Appell: „Seelsorger, Eltern und Erzieher sollen jedoch gemeinsam um eine Regelung bemüht sein, welche die Grundregel von ‚Quam singulari' sobald als möglich verwirklicht" [3]. Gerade die Kirche, die sich sehr ausdrücklich und mit guten Gründen auf den verschiedensten Gebieten für die Wahrung des „Elternrechtes" einsetzt, sollte aber gesamtkirchlich zugestandene Möglichkeiten fördern, zumal die Erfahrungsberichte mit dem seinerzeitigen Pastoralexperiment weit überwiegend positiv waren und es selbst Pius X. gerade nicht um neue Verpflichtungen, sondern um größere Freiheit und um Eröffnung seelsorglicher Möglichkeiten gegangen ist [4]. Ähnlich schreiben auch die öster-

[1] Vgl. z. B. das Linzer Diözesanblatt 120, 1. Jänner 1974, S. 11—13, hier S. 12.
[2] Ebd. S. 11.
[3] Ebd. S. 12.
[4] Vgl. dazu den Beitrag von *M. F. Xaver Janssen*, Beichte vor der Erstkommunion, in: Diakonia 5 (1974) 117—123.

reichischen Bischöfe, daß Pius X. „vorwiegend ein früheres Kommunionalter begründen" wollte, während er als Voraussetzung für die Beichtpflicht auf die vorhandene Fähigkeit verwies, eine Todsünde begehen zu können [5].

2. Das Verlangen der Eltern

Wir haben in unserer Pfarrei die Erstkommunion ohne Beichte sofort durchgeführt, als dieses Experiment von den Bischöfen gewünscht bzw. gestattet wurde, allerdings nicht ohne vorher die Eltern durch Fachleute unserer theologischen Fakultät über die Gründe dafür aufgeklärt und um ihre Zustimmung befragt zu haben.

Nachdem wir das Experiment einige Male in dieser Weise durchgeführt hatten, haben wir die Eltern auch im nachhinein gebeten, uns mündlich oder schriftlich (durch einen ausgesandten Fragebogen) ihre Erfahrungen mitzuteilen. Besonders die Eltern jener Kinder, deren Geschwister die Erstkommunion noch in der alten Form, also mit vorheriger Beichte, empfangen hatten, haben uns bestätigt, daß die neue Form für die Kinder besser sei, da sie Angst und Unruhe ausschalte und die Freude an der Erstkommunion fördere. Auch wurde die Beichte nach dem Urteil der meisten Eltern in der 4. Klasse viel bewußter und ernster erlebt.

Als nun das Pastoralexperiment aufgrund des römischen Dekrets auch von den österreichischen Bischöfen im allgemeinen beendet wurde, haben uns diese Eltern von sich aus geradezu beschworen, die Erstkommunion weiter in der neuen Form durchzuführen. Im Hinblick darauf, daß „Ausnahmen ... auf ausdrückliches Verlangen der Eltern zuzulassen" sind, haben wir zunächst diesen Eltern zugestanden, daß ihr Wunsch erfüllt werden kann. Anläßlich des ersten Elternabends von Erstkommunioneltern, den wir üblicherweise im Advent veranstalten, sprachen sich die Eltern über die verschiedenen Gründe und Aspekte zur Erstkommunion aus und richteten dann an uns Seelsorger den Wunsch, wie in den vergangenen Jahren die Erstkommunion vor der Erstbeichte und unbelastet durch diese feiern zu können. Da selbst das römische Dekret, das grundsätzlich die Aufhebung des Experimentes fordert, sagt, daß der Wunsch der Eltern berücksichtigt werden müsse, fühlen wir uns vollkommen gerechtfertigt, wenn wir dem Wunsch der Eltern, der jedes Jahr von neuem an uns herangetragen wird, nachkommen und die neue Form in der vorhin geschilderten Weise beibehalten.

3. Gründe für die Erstkommunion ohne vorherige Beichte, die den Eltern besonders wichtig erscheinen

1. Die Kinder gehen mit mehr Freude zur Erstkommunion, wenn sie nicht die Angst vor der vorausgehenden Beichte bedrückt. Diese Angst und Unruhe, die Eltern und Katecheten an ihren Erstkommunionkindern immer wieder erlebt haben, kommt daher, weil die Kinder durch die Technik des Beichtens in diesem Alter überfordert sind. Vor allem fehlt den meisten Kindern die sprachliche Ausdrucksmöglichkeit.
2. Da man durch die Kinderpsychologie weiß, daß die Kinder erst am Beginn der sogenannten „reifen Kindheit" mit etwa zehn Jahren fähig werden, die hinter den sündhaften Taten stehenden Haltungen zu erkennen (z. B. den Unterschied zwischen einer Lüge aus Bosheit und einer Lüge aus Angst), schien es uns gut, die Beichte an den Beginn des 4. Schuljahres (Adventszeit) zu verlegen.
Wenn das Kind beichten lernt, ohne Haltungen (Gesinnungen) richtig erkennen zu können, besteht für später viel eher die Gefahr des sogenannten „Formalismus".
3. Der Vorbereitung auf den Empfang des Altarsakramentes kann mehr Zeit gewidmet werden, wenn das Kind erst in einem späteren Schuljahr zur Beichte geht.
4. Die erste Beichte in der 4. Klasse ist durch die Bußerziehung in den vorangehenden Schuljahren schon sehr gut unterbaut, und so ist die Vorbereitung darauf nach dem Urteil der Katecheten dieser Klassen unvergleichlich einfacher als im 2. Schuljahr. Das Bußsakrament löst je-

[5] Richtlinien, Anm. 3, S. 13.

denfalls nicht mehr Angst und Unruhe aus, was sicher auch die spätere Einstellung zu diesem Sakrament prägt.

Paul Weß

Erstbeichte vor Erstkommunion?

Pfarrer Weß, der sich besondere Verdienste um die Hinführung der Kinder zu den Sakramenten, insbesondere um die Vorbereitung auf die Erstkommunion, erworben hat, schließt an den vorausgehenden Erfahrungsbericht noch einige theologische Überlegungen an. *red*

Psychologische Gründe für Erstkommunion vor Erstbeichte

Auch in unserer Pfarre wurde noch bis vor zwei Jahren der erste Empfang des Bußsakramentes mit bischöflicher Erlaubnis auf die Zeit nach der Erstkommunion verlegt. Viele gewichtige psychologische Gründe hatten dafür gesprochen: Die Bildung des persönlichen Gewissens, die Erkenntnis der sozialen Dimension von Schuld und Vergebung setzen ein höheres Alter voraus. Die neue Regelung hatte sich gut bewährt. Allerdings war es nicht möglich, alle Erstkommunionkinder (bzw. deren Eltern) auch wieder zur Teilnahme an der Beichtvorbereitung (in der 4. Schulstufe) zu bewegen. Es lockte keine große Feier als Abschluß, und die Sache selbst war vielen Eltern und damit ihren Kindern nicht genug wichtig.

Die Sorge Roms

Diese Sorge, daß dann viele Kinder nie zum Empfang des Bußsakramentes gelangen bzw. später nicht die Notwendigkeit der Wiederversöhnung vor der Teilnahme an der heiligen Kommunion erkennen, dürfte für die römische Verordnung maßgebend gewesen sein, durch die alle Versuche in dieser Richtung untersagt wurden. Diese mehr pastoralen Gründe hatten das Übergewicht vor den psychologischen. Bei dem Versuch, die Erstkommunionvorbereitung auf die neue Vorschrift abzustimmen und anläßlich der Ausarbeitung einer neuen Beichterziehung zur Vertiefung nach der Erstkommunion wurde uns jedoch bewußt, daß es gerade auch theologische Gründe sind, die für den Erstempfang des Bußsakramentes nach der Erstkommunion sprechen.

Theologische Gründe — Gottes zuvorkommende Liebe

Das Wesen jedes Sakramentes besteht darin, wirksames Zeichen der Liebe Gottes zu sein. Näherhin ist es die Liebe der gläubigen Gemeinschaft, welche die dahinterstehende Liebe Gottes erfahrbar macht und so wirksam werden läßt. Die Kirche ist das Ursakrament. Je mehr sie erlebt wird, desto geringer ist die Gefahr, daß die Sakramente als (magische) Zeremonien mißverstanden werden, durch welche die Liebe Gottes erst bewirkt werden müßte, als ob er uns mit seiner Liebe nicht immer zuvorkäme.

Das gilt natürlich auch vom Bußsakrament. Die Wiederversöhnung mit der Gemeinde der Gläubigen, deren Sprecher der Priester ist, ist das erfahrbare Zeichen der Versöhnung mit Gott. Dieser innere Zusammenhang des Bußsakramentes mit der Kirche kommt übrigens auch in der neuen Lossprechungsformel viel zu wenig zum Ausdruck (die Lossprechung ist da ein „Dienst" der Kirche, eine Aufgabe, die sie erfüllt, aber nicht eine persönliche Zuwendung, die glaubhaftes Abbild der personalen Liebe Gottes wäre).

Dazu kommt noch, daß schon die Zuständigkeit der Kirche für die Schuld selbst nicht nur äußerlich ist (durch Dekret Gottes) bzw. nur darin besteht, daß die Kirche im Namen Gottes die Lossprechung erteilen darf, sondern viel grundlegender ist: Jede Sünde ist Verstoß gegen die Gemeinschaft der Christen, weil sie die Liebes- und Zeugniskraft der Gemeinde schwächt: Wenn ein Glied ausfällt oder schwach wird, leiden alle Glieder mit. Die Umgebung kann dann sagen: Wenn das ein Christ ist, dann kann ich verzichten. Daher geht die Sünde eines Christen die anderen innerlich

etwas an, er kann es sich gar nicht „mit seinem Herrgott allein ausmachen".
Aus dem Wesen des Bußsakramentes als Sakrament der Liebe Gottes und aus der Verantwortung des Christen der Gemeinde gegenüber ergibt sich, daß das Sakrament der Wiederversöhnung vielleicht noch mehr als andere nur von einem lebendigen Kirchenbewußtsein her verständlich ist. Die Krise dieses Sakramentes spiegelt nur die Krise einer anonymen Massenkirche wider, in der persönliche Verantwortung des einzelnen Gliedes und persönliche Versöhnung mit der Gemeinde nicht mehr erlebt werden können.

Zuerst Gemeinschaft — dann (nach Konflikten) Versöhnung

Aus den gleichen theologischen Gründen ist es auch unrichtig, das Sakrament der Buße Kindern nahebringen zu wollen, bevor diese eine bewußte Beziehung zur Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen aufbauen konnten. Sie können Sünde als Verstoß gegen diese Gemeinschaft und Versöhnung mit ihr als Zeichen der Liebe Gottes nicht vollziehen, müssen notwendig dieses Sakrament als Pflichtübung vor der Erstkommunion mißverstehen. Damit wird schon in den Kindern ein ungenügendes Verständnis dieses Sakramentes begründet.
Dieses lebendige Kirchenbewußtsein wird aber bei der Praxis der Kindertaufe und der weitgehend unkirchlichen Erziehung frühestens bei der Tauferneuerung im Rahmen der Erstkommunion positiv geweckt werden können. Da können die Kinder zum ersten Mal bewußt und vor der Gemeinde ja sagen zu ihrem Taufversprechen gegenüber der Gemeinde und Gott. Erst im Anschluß daran können sie die Sünde als Verstoß gegen dieses Versprechen, als Treuebruch erleben und die Notwendigkeit der Versöhnung mit der Gemeinde erkennen (bei der Taufe eines Erwachsenen wird ja vorher auch nicht das Bußsakrament gespendet). Aus diesem theologischen Grund scheint es angebracht, die Erstbeichte auf die Zeit nach der Erstkommunion zu verlegen.

Bücher

Gemeindebezogene Elternkatechese

Dieter Emeis, Zielgruppe Eltern. Grundlegung der katechetischen Elternbildung und Entwürfe zu Einzelprojekten, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1974, 248 Seiten.

Dieses Handbuch für das Seelsorgsteam einer Gemeinde stellt eine Grundlage dar für eine gemeindebezogene Elternkatechese. Der Gesamtcharakter des Buches geht aus von einer Seelsorgskonzeption, die einerseits in den Eltern die „Erstkirche" der Kinder sieht, andererseits — im Stil einer dogmatisch deduktiven Weise — hohe Erwartungen an die mit der Sakramentenvorbereitung Beauftragten stellt.
Im zweiten Teil des Buches, der eine riesige Fülle praktischer Tips enthält und sich gut eignet für Vorgespräche in Seelsorgskonferenzen, Liturgiekreisen und Religionslehrerbesprechungen, ist — aus großer Erfahrung und vielen Reflexionen — dargestellt, wie notwendig Elternbildung ist, wenn man den Glauben der Kinder als Teilhabe am Glauben der Eltern sieht. Auch viele praktische Hinweise für die Festgestaltung sind gegeben. Bezüglich der etwas zu kurz gekommenen Kinder- bzw. Familiengottesdienste, katechetischen Feiern in Schule, Kindergarten und im Wohnort könnte noch mehr betont werden, wie sehr Kirche nicht nur im soziokulturellen Umfeld lebt (dieser Teil ist bestens ausgeführt), sondern auch gesellschaftsprägend wirken kann. Die Sonntagsfeier scheint mir, was Tag und Zeit angeht, zu eng gefaßt. Im Sinn der flexiblen Wochenendgestaltung wäre das Freizeitangebot von Freitag bis Sonntag wohl günstiger als Feier des Herrentages zu gestalten; die Familien hätten so viel mehr (auch gemeindegestaltende) Möglichkeiten, je nach eigener Planung ein Glaubensfest zu feiern.
Sehr hilfreich sind die vielen und gut ausgewählten Arbeitshilfen. Was an diesem Buch fehlt, sind Teile, die für ehrenamt-

liche Mitarbeiter (weniger theologisch, als viel mehr praktisch-katechetisch, auch didaktisch aufbereitet) brauchbar wären. Mir ist das „Wort" in jeder Hinsicht zu stark betont. Auch bei katechetischen Gesprächen und Vorbereitungen scheint mir die meditative Aufbereitung und das Sammeln von Erfahrungen Anderer und Selbsterfahrungen mindestens so wichtig wie das logisch geführte Gespräch. Typisch für dieses Glaubensverständnis sind die angefügten „Fragenteile", die in ihrer Zielsetzung, in der Vorgabe vieler „Fälle", in ihrem „Fragestil" nach vorne hin einengen und als Autoritätsmuster leicht zum „Familienstil" werden können. Gefühle, Eindrücke, Selbsterlebtes als Ausgangspunkt würden weniger festlegen und Glaubenserfahrung leichter möglich machen. Das Frage-Antwort-Spiel könnte leicht durch Impulse schöpferischer Art ersetzt oder wenigstens ergänzt werden. Dann könnten sich auch die „Hauptamtlichen" leichter Hinweise aus der Elterngruppe holen, als wenn sie sich aufgrund ihres fertigen Konzepts (theologisch und didaktisch) nicht mehr so einlassen können auf das notwendige „Gegenüber" der Gruppenleiter und Eltern.

Ansonsten finde ich die erzieherischen Hinweise zur Werterziehung klassisch gut dargestellt, vor allem was das Bußverständnis angeht. Ebenso empfehlenswert erachte ich das dargestellte Eucharistieverständnis, insbesondere den christologischen Aspekt, dem allerdings noch der meditativ aufbereitete Schlüssel fehlt. Am Beispiel der Wandlung („Das bin ich für dich") sehe ich, wie ausbaufähig das im Wort Gebotene wäre durch ergänzende, im Erfahrungsbereich angesiedelte Möglichkeiten, auch audio-visueller Art.

Das Buch basiert auf dem Verständnis einer Aktivierung von Eltern, die in multiformen Situationen leben, nach dem Prinzip der regional gegebenen Möglichkeiten. Ein wenig mehr wünschte ich mir dazu ökumenische Hinweise (in vielen Gemeinden gibt es bis zu 50 Prozent ökumenische Ehepaare und Familien!).

Im ersten Teil des Buches kommt wohl die Stärke des Autors am besten zur Geltung in der Darstellung kultur- und pastoralsoziologischer Gegebenheiten. Notwendig sind die Aussagen allgemein und brauchen die jeweils lokal gegebene Untersuchung als Ergänzung. Dazu wären einige Analyse-Muster hilfreich. Obwohl Emeis aus seiner Sicht als Erwachsenenbildner schreibt, ist die psychologische Gefühlslage des Kindes gut getroffen. Etwas mehr aufbauende Ermutigung, die aus den Untersuchungen und heutigen Trends als neue Möglichkeit der Glaubensverkündigung festzustellen sind, wünsche ich mir als Pfarrer. Die Motivation der Hauptamtlichen ist ebenso wichtig, wie die der Eltern und Ehrenamtlichen.

Insgesamt halte ich dieses Buch bei mancher Ergänzungsbedürftigkeit für wertvoll und anregend. Ich meine, es sollte auf dem Konferenztisch der Mitarbeiter liegen und vor aller praktischen Arbeit in der Gemeinde beitragen, sich am Wesentlichen zu orientieren und die Vorgegebenheiten im gesellschaftlich-kirchlichen Bereich neu zu überdenken und zu berücksichtigen.

Martin Thurner, Baldham

Büchereinlauf

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

Auclair Marcelle, Mehr Freude. Mein Leben aus dem Evangelium, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1976.

Bäumler Christoph — Birk Gerd — Kleemann Jürg — Schmaltz Gerhard — Stoller Dietmar, Methoden der empirischen Sozialforschung in der Praktischen Theologie. Eine Einführung, Chr. Kaiser-Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1976.

Biemer Günter — Biesinger Albert, Theologie im Religionsunterricht. Zur Begründung der Inhalte des Religionsunterrichts aus der Theologie, Kösel-Verlag, München 1976.

Bischöfliche Kommission für Miserior (Hrsg.), Miserior — Zeichen der Hoffnung. Beiträge zur kirchlichen Entwicklungsarbeit. Gottfried Dossing zum 70. Geburtstag, Kösel-Verlag, München 1976.

Congar Yves, Der Fall Lefebvre. Schisma in der Kirche? Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1977.

Egger Willi, Das Programm Jesu. Ein Arbeitsheft zum Lukasevangelium. Reihe: Gespräche zur Bibel, Nr. 1, Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk. Klosterneuburg 1976.

Eibach Ulrich, Medizin und Menschenwürde. Ethische Probleme in der Medizin aus christlicher Sicht, Theologischer Verlag R. Brockhaus, Wuppertal 1976.

Finkenzeller Josef, Was kommt nach dem Tod? Eine Orientierungshilfe für Unterricht, Verkündigung und Glaubensgespräch, Don Bosco Verlag, München 1976.

Fries Heinrich, Glaube und Kirche als Angebot, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1976.

Glatzel Norbert, Gemeindebildung und Gemeindestruktur. Ein Beitrag der Christlichen Sozialwissenschaften zu einer Kernfrage des christlichen Lebens. Reihe: Abhandlungen zur Sozialethik, Verlag Ferdinand Schöningh, München — Paderborn — Wien 1976.

Gnilka Joachim (Hrsg.), Wer ist doch dieser? Die Frage nach Jesus heute. Reihe: Theologisches Kontaktstudium 4, Don Bosco Verlag, München 1976.

Grafl Wilhelm, Zwischen Rückzug und Aufbruch. Christ und Politik, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1976.

Guardini Romano, (hrsg. aus dem Nachlaß), Theologische Briefe an einen Freund. Einsichten an der Grenze des Lebens; Die Existenz des Christen, Verlag Ferdinand Schöningh, München — Paderborn — Wien 1976.

Hansemann Georg, Religiöse Erziehung heute. Vom Vorschulalter zum Erwachsensein, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1976.

Hehberger Erich, Entfremdung als Problem der Verkündigung, Franz-Sales-Verlag, Eichstätt 1976.

Hemmerle Klaus, Vorspiel zur Theologie. Einübungen, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1976.

Höslinger Norbert, Probleme mit der Bibel? Reihe b, Nr. 1, Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg 1976.

Imbach Josef, Fragender Glaube. Antworten auf aktuelle Probleme, Don Bosco Verlag, München 1976.

Karlinger Edmund, Bußsakrament und Familie, Tyrolia-Verlag, Innsbruck — Wien — München 1977.

Katholische Hochschulgemeinde Wien (Hrsg.), Aber Verweilen ist Staunen. Texte und Lieder für Meditation und Gottesdienst, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1976.

Kern Walter, Atheismus — Marxismus — Christentum. Beiträge zur Diskussion, Tyrolia-Verlag, Innsbruck — Wien — München 1976.

Kertelge Karl (Hrsg.), Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament. „Quaestiones disputatae" Band 74, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1976.

Kleiner Rafael J., Basisgemeinden in der Kirche. Was sie arbeiten — wie sie wirken, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1976.

Korherr Edgar J. — Kremer Jacob — Läpple Alfred — Mayer Frederick — Müller Josef (Hrsg.), Religionsunterricht — Katechumenat von heute? Reihe: Botschaft und Lehre 12. Veröffentlichungen des Katechetischen Institutes der Universität Graz, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1976.

Krömler Hans (Hrsg.), Horizonte des Lebens. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens, Ein Arbeits- und Lesebuch, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln — Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976.

Läpple Alfred, Von der Exegese zur Katechese. Werkbuch zur Bibel — Band 3. Das Neue Testament I, Don Bosco Verlag, München 1976.

Loew Jacques, In der Schule großer Beter, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1976.

Mußner Franz, Petrus und Paulus — Pole der Einheit. Eine Hilfe für die Kirchen. „Quaestiones disputatae" Band 76, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1976.

Nordhues Paul — Wagner Alois (Hrsg.), Predigten zum Gotteslob. Band I: Lieder des Kirchenjahres, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1976.

Pesch Otto Hermann, Die Zehn Gebote. Topos-Taschentücher Band 48, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1976.

Quadt Anno, Gott und Mensch. Zur Theologie Karl Barths in ökumenischer Sicht, Verlag Ferdinand Schöningh, München — Paderborn — Wien 1976.

Rahner Karl, Toleranz in der Kirche. Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche. Rückblick auf das Konzil, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1977.

Rombold Günter, Kunst — Protest und Verheißung. Eine Anthropologie der Kunst, Oberösterreichischer Landesverlag, Linz 1976.

Sauter Gerhard — Stock Alex, Arbeitsweisen Systematischer Theologie. Eine Anleitung. Reihe: studium theologie 2, Chr. Kaiser-Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1976.

Schaube Werner, Junge Leute beten. Texte und Impulse, Don Bosco Verlag, München 1976.

Schnackenburg Rudolf, Deutet die Zeichen der Zeit. Meditationen zum Advent, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1976.

Schnackenburg Rudolf, Nachfolge Christi — heute. Anworten und Weisungen aus dem Neuen Testament. Reihe: Herderbücherei Band 595, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1976.

Schnitzler Theodor, Was die Messe bedeutet. Hilfen zur Mitfeier, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1976.

Schweizer Eduard, Der Brief an die Kolosser. Reihe: EKK Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln — Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH, Neukirchen — Vluyn 1976.

Seuffert Josef, Herr bleibe bei uns, Gebete für ältere Menschen, Don Bosco Verlag, München 1976.

Stiefvater Alois, Einstiege für die Predigt. Wegweisung und Hilfe für Mitarbeiter im Dienst am Wort, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1976.

Stoeckle Bernhard, Handeln aus dem Glauben. Moraltheologie konkret. Theologisches Seminar, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1977.

Thurian Max, Die eine Eucharistie. Topos-Taschenbücher Band 53, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1976.

Mitarbeiter dieses Heftes

Alois Müller ist Professor für Dogmatik und Sakramentenpastoral an der Theologischen Fakultät Luzern.

Manfred Josuttis ist Professor für Praktische Theologie an der evangelischen Fakultät der Universität Göttingen.

Wilhelm Zauner ist Professor für Pastoraltheologie an der Philosophisch-theologischen Hochschule der Diözese Linz.

Karl Rahner ist emeritierter Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte und lehrte zuletzt in Münster und Innsbruck.

Wolfgang Trilling ist Professor für neutestamentliche Exegese und Bibeltheologie an der evangelischen Theol. Fakultät und Oberer des Oratoriums in Leipzig.

Hans-Andreas Egenolf, Dr. theol., ist Pfarrer in Eisenach, Referent für Erwachsenenseelsorge und Lehrbeauftragter für Homiletik in Erfurt.

Jakob Baumgartner ist Professor für Liturgik an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz.

Karl Kirchhofer ist Rektor für Religionsunterricht, Dozent für Jugendpastoral am Katechetischen Institut Luzern und Lehrbeauftragter für Methodik des Religionsunterrichtes an der Theologischen Hochschule Chur.

Claus Herold ist Pfarrer der Heilig-Kreuz-Gemeinde in Halle/Saale.

Paul Weß ist Pfarrer in Wien-Machstraße und Autor mehrerer theologischer und pastoraler Werke.

Leitartikel

Heinz Schuster

Seelsorge – warum und wozu?

Oder: Vom Ende einer dogmatischen Hegemonie

Vielleicht ist die Seelsorge zur Zeit noch zu sehr beschäftigt, wenn nicht bis zur Überlastung eingedeckt mit neuen Modellen, Ordnungen, Strukturreformen, Plänen (neben den Dutzenden von klassischen Aufgaben einer üblichen Gemeindearbeit), als daß sie schon die genaue Kontur der heraufdrängenden Frage wahrnehmen könnte: Was will die kirchliche Seelsorge im Letzten? Was ist sie und was kann sie? Wo liegt die Grenze zwischen dem Eigentlichen und Wesentlichen und dem Sekundären, dem Peripheren, dem unter Umständen Verzichtbaren?

Mut zur Frage ...

Es scheint, daß im Augenblick nicht wenig Mut dazu gehört, diese Fragen als Fragen und Probleme überhaupt zu akzeptieren. Hat die Seelsorge in der letzten Zeit nicht genug Probleme gehabt? War es nicht oft fahrlässig und rücksichtslos, wenn die Theologie ein Problem nach dem anderen ins Spiel brachte, ohne — wie es schien — zu sehen, daß sie damit genau in dem Augenblick die letzten Unterstände sprengte, da die Seelsorge ohnehin einem ständigen Trommelfeuer von außen ausgesetzt war? Waren viele Christen und Seelsorger nicht in einen theologisch-bedingten Dauerstreß geraten: Man wußte nicht, wie lange die theologische Position, zu der man sich gerade mit Mühe durchgekämpft hatte, zu halten war; ob man morgen nicht schon wieder vor dem Scherbenhaufen einer scheinbar doch so sicheren und „neuen" theologischen Erkenntnis steht; ob man übermorgen nicht endgültig an die Grenzen der eigenen Progressivität gelangt sein wird; ob man die nächste Theologie, das nächste neueste Pastoralkonzept noch mitzuvollziehen, wenn überhaupt nachzulesen, imstande sein wird.

Das neueste Problem?

Bedeutet also unsere Frage mal wieder das neueste Problem, mit dem die Theologie die Seelsorge belasten will? Wird nun, einmal wieder, das Eigentliche und Wesentliche dieser Seelsorge so in Frage gestellt, daß am Ende nur neue „Unsicherheit" und „Verwirrung" steht?

Um es gleich vorwegzunehmen: Es gibt gute Gründe, die Frage nach dem Wesen der Seelsorge, wie sie sich heute stellt, sehr viel gelassener entgegenzunehmen, als dies in einer früheren Zeit der Fall und möglich war. Die Frage ist nicht mehr bedrohend. Die heute mögliche und richtige Antwort ist im Grunde sehr befreiend.

Das scheint zunächst paradox, wenn man daran denkt, daß viele jener Faktoren, die eine frühere Seelsorge so

Paradoxe Gelassenheit

übersichtlich, stabil und effektiv aussehen ließen, heute nicht oder kaum mehr gegeben sind: Wo ist der „geistliche Stand"? Wo ist die scheinbar so klar umrissene Funktion und Rolle des Priesters, des Seelsorgers, des Pfarrers? Wo ist die Geschlossenheit der christlichen Gemeinde? Wo ist das Glaubensgebäude, wo sind die klaren Definitionen (z. B. von „ewigem Heil", von „Gnade", „Sakrament" usw.), wo sind die Katechismen, wo ist die christliche Moral, wo sind alle jene Orientierungen, ohne die eine frühere Seelsorge nicht denkbar gewesen wäre?

Verwirrung und Resignation als Folgen von Fixierungen

Es sei ohne Einschränkung zugegeben, daß jeder einzelne von den hier aufgezählten Punkten (und man könnte die Liste um ein Vielfaches verlängern) die Seelsorge an einem bestimmten Nerv traf — und zwar genau in dem Maße, als die Seelsorge von ihrem faktischen Selbstverständnis und ihrer praktischen Wirklichkeit auf einen solchen Punkt fixiert war. Und infolgedessen kam es immer wieder zu einem schmerzlichen Aufschrei, zum Protest, zur Verwirrung und schließlich zur Resignation. Eine Seelsorge, die sich z. B. als „Heils-sorge" verstand, mußte sich wie zerschlagen vorkommen, wenn sie hörte, daß „Heil" — theologisch gesehen — eine eschatologische Größe ist, die außerhalb der Verfügung des Menschen steht und somit weder durch Sakramentenspendung, noch durch Gottesdienst, noch durch Verkündigung „machbar" ist. Eine Seelsorge, die vor allem das „sakramentale Leben" im Auge und zum Ziel hatte, kann die theologische Aussage über die geschichtliche Entwicklung und damit über die geschichtlich-kontingente Struktur der Sakramente nicht so leicht hinnehmen. Eine Seelsorge, die gewohnt war, auch recht sekundäre Strukturen (wie Kompetenzfragen, Gottesdienstformen, Fragen der privaten Sittlichkeit) von „ewig-gültigen" Gesetzen her zu beantworten, und für diesen Zweck die heilige Schrift benutzte, mit deren einzelnen Sätzen man ja so viel beweisen kann, mußte die historisch-kritische Bibelwissenschaft als gottlosen Affront empfinden.

Von einer dogmatisch definierten und fixierten Seelsorge ...

Wenn man das Phänomen genauer ins Auge faßt, stellt es sich so dar: Die frühere Seelsorge war in vieler Hinsicht dogmatisch definiert und fixiert. Ihre wichtigsten Strukturen und Zielsetzungen waren ihr von einer Theologie vorgegeben, die einerseits mit einem höchsten Anspruch von Autorität auftrat, die aber andererseits sehr praxisfremd war, wenn sie die pastorale Frage nicht überhaupt als irrelevant beiseiteschob. Das Dilemma wurde dadurch verschärft, daß die Seelsorge ihre wesentliche, unbedingt lobenswerte Loyalität dem einen Glau-

ben, der einen Hoffnung und der einen Kirche gegenüber auf die Theologie übertrug.

... zu ihrer „theologischen Emanzipation" ...

Die heutige Situation und die heutige Frage an die Seelsorge nach ihrem Sinn und Zweck ist dadurch charakterisiert, daß die Zeit für eine ganz neue Eigenständigkeit der Seelsorge, die Phase einer „theologischen Emanzipation" der Seelsorge angebrochen ist. Und den Hauptanteil an dieser theologischen Emanzipation hat — so paradox das klingen mag — die neuere Theologie!

... mit Hilfe der neueren Theologie

Es war diese Theologie, die nach sehr viel mühsamer Kleinarbeit die Kontur eines historischen Jesus erkennen ließ, von dem sich in der kirchlichen Verkündigung weit plausibler sprechen ließ als von der zweiten göttlichen Person der Dogmatik. In der Geschichte jenes Jesus gab es plötzlich wieder Menschen mit Fleisch und Blut, Menschen, in denen sich ein Mann und eine Frau von heute wiedererkennen konnten. Es gab Situationen, die man kannte; Worte, auf die man lange gewartet hatte und die weit unmittelbarer verständlich waren als die Sätze, die im Katechismus standen. Da wurde zwar nicht von heiligmachender Gnade, von gültigen und ungültigen Sakramenten, von der Sonntagspflicht, vom Kirchenjahr, von kirchlichen Würdenträgern, vom Glaubensgehorsam gegenüber der Kirche, von Enzykliken und von Moraltheologie gesprochen; aber es war unüberhörbar vom Sünder, von der Hoffnung für den Sünder, von der Liebe, die keine Grenzen kennt, von einem Vater, der nicht aufhört zu warten — kurz: es war unüberhörbar von all dem die Rede, was den Menschen, seine Not und seine Hoffnung ausmacht.

Jesus als Grund der Hoffnung

Es war diese Theologie, die allmählich deutlich gemacht hat, daß am Anfang allen Christentums nicht die Sessionen des Konzils von Trient, sondern die Praxis einer kleinen Schar von Menschen stand, die trotz des wenig triumphalen Todes Jesu aus dem Wort und dem Wirken dieses Jesus die Gewißheit empfangen haben, daß es für den Menschen eine Hoffnung gibt und daß es darum einen Sinn hat, alles Menschen-mögliche für den Menschen und seine Zukunft zu tun. Und für diesen Menschen gab es immer schon viel zu tun: Mal braucht er die Hälfte eines Mantels, mal braucht er Brot, mal braucht er einen, der ihm zuhört, mal braucht er einen, der ihm die Meinung sagt, mal fragt er nach Arbeit oder Anerkennung, mal fragt er nach Gott und Himmel und Hölle.

Was ist Seelsorge?

Es war diese Theologie, die gezeigt hat, daß es im Grunde sehr einfach ist zu sagen, was „Seelsorge" eigentlich sei: Es geht darum, um Gottes willen für den Menschen im-

— um Gottes willen für die Menschen da sein wie Jesus

mer da zu sein, wenn er fragt, wenn er etwas braucht, wenn er nicht weiterkann — so wie Jesus das getan hat. Welches Ziel die Seelsorge damit verfolgt, was sie damit erreicht? Alles — und vielleicht garnichts. Vielleicht gibt es irgendwo einen Auferstehungsglauben, der nicht zustandegekommen wäre ohne die Seelsorge. Aber vielleicht warten auch schon wieder die Schädelstätten, an denen die Seelsorge aufgehängt wird — als Symbol der Vergeblichkeit der Liebe, die nicht das Ihre, die nicht den nachgewiesenen Erfolg sucht — wie Jesus, dem sie ja alles nachmacht und aus dessen Fußstapfen sie nie mehr herauskommt. Es gibt nicht „mehr" als das, was Jesus für den Menschen war und gewirkt hat. Die christliche Gemeinde war von Anfang an der Ort, in dem dieser Jesus lebendig bleiben sollte und faktisch lebendig geblieben ist. Und dennoch wird diese Gemeinde bei all ihrem Einsatz, bei all ihrer Fantasie, mit der ausgefeiltesten Theorie und mit der aktuellsten Praxis immer hinter dem zurückbleiben, was Jesus war und tat. Daran ändern auch kein Sakrament und keine noch so extensive Sakramentenpraxis etwas.

Die Befreiung der Seelsorge ...

Die Befreiung der Seelsorge besteht demnach darin, daß sie in dem Modell des historischen Jesus und in dem Modell der frühen christlichen Gemeinden eine viel konkretere Aufgabenstellung vorfindet als in der dogmatischen Ekklesiologie, in der dogmatischen Sakramentenlehre, dem Kirchenrecht und vielen, unmittelbar an jenen orientierten pastoraltheologischen Lehrbüchern früherer Zeit.

... tun, was Jesus für den Menschen wollte, ...

Die Befreiung besteht genauer darin, daß nicht mehr eine theologische Definition über Wesen und Legitimität von Seelsorge entscheidet. Es ist mehr und mehr belanglos, ob einer Reich Gottes, Evangelium, Sache Jesu, Geheimnis des christlichen Glaubens, Christentum usw. sagt, wenn er nur das meint, was Jesus für den Menschen wollte, und wenn er sich — immer wieder, und immer wieder sehr selbstkritisch — daran orientiert.

... nicht was Theologen vorschreiben

Die Befreiung besteht darin, daß die Seelsorge nicht warten braucht und darf, bis ihr von der Theologie konkrete Aufgaben zugewiesen werden. Sie ist vielmehr selbst aufgerufen, ihre Aufgaben zu reflektieren — aber das heißt eben auch, daß sie selbst Theologie treiben muß. Dabei wird ihr Verhältnis zu den Theolog*en* im Laufe der Zeit entscheidender werden als das Verhältnis zur Theolog*ie*: Auch ein guter Kletterer braucht hier und dort einen Bergführer, und es hilft kein Buch über das Bergsteigen — obwohl der Bergführer irgendwann selbst solche Bücher schreibt. Der springende Punkt liegt dort,

wo es sich entscheidet, ob die Theologie Reflexion (also Inaugenscheinnahme, Erfahrung, Erfahrungsaustausch, Gespräch, Analyse, vorurteilsfreie Entgegennahme) einer aktuellen Praxis oder bloße Deduktion aus einer übergeordneten Theorie (und somit also letztlich Ideologie) ist.

Das Evangelium plausibel machen

Die Befreiung besteht darin, daß die Seelsorge nicht von vornherein resignieren muß vor Zielvorstellungen und Imperativen, die unmittelbar dogmatischer Natur waren. Die Seelsorge braucht (und kann) nicht „das Reich Gottes auf Erden" aufbauen; sie kann die Menschen nicht zu „Tempeln des heiligen Geistes" machen; sie braucht und kann den normalen Christen nicht als „priesterliches Geschlecht" ansprechen und in Anspruch nehmen; sie kann nicht Sonntag für Sonntag mit müden, mit allem Möglichen beschäftigten Menschen das „Paschamysterium" feiern. Gewiß: Viele solcher Vorstellungen haben eine bis in das Neue Testament reichende Tradition, aber es war früher ebenso wie heute die Frage, ob das, was Jesus gemeint und getan hat, so oder so am besten zu sagen und zu verstehen sei. Die Theologien des Neuen Testamentes sind Versuche, das Evangelium plausibel zu machen, und nicht dogmatische Fesseln für die Sprache und das Wirken der christlichen Gemeinde. Gerade die Vielfalt der sprachlichen Versuche schon in der neutestamentlichen Zeit sind ein Beleg für deren Notwendigkeit und Berechtigung. Über die Plausibilität entscheidet aber der fragende, redende und hörende Mensch, mit dem es die Seelsorge zu tun hat.

Als befreiend muß man es ansehen, daß die viel besprochene und vielfach quälende Unterscheidung zwischen dem „Wesentlichen" und „Sekundären", dem „Eigentlichen" und „Peripheren" nicht dogmatisch entschieden und somit der Seelsorge gleichsam von außen auferlegt werden kann, daß sich aus theoretisch-theologischen Überlegungen zumindest keine unmittelbar praktischen Direktiven ergeben. Die Theologie kann letztlich nicht mehr sagen, als daß es um den Menschen geht, um den Jesus sich um Gottes willen gekümmert hat und für den er Sinn, Hoffnung und Zukunft in Gott und von Gott her gesehen hat. Sobald sich die Seelsorge ebenso um den Menschen kümmert, tut sie das Eigentliche und Entscheidende. Sekundär und peripher sind die theologischen Verbalisationen dieses Tuns.

Der Maßstab für die Seelsorge:

Damit ist allerdings auch gesagt, daß der Seelsorge kein Jota von der Last der immer neuen Planung, der Wachsamkeit gegenüber neuen Erwartungen, der Notwendig-

die Menschenfreundlichkeit Gottes

keit auch des letzten Einsatzes genommen ist. Aber dabei braucht die Seelsorge nicht dem Dauerstreß zu verfallen, sich vor theologischen Kriterien immer neu als legitim, orthodox, effektiv erweisen zu müssen. Gemessen wird die Seelsorge und ihre Effizienz nicht von einer übergeordneten dogmatischen Instanz, sondern allein an dem Kriterium der Menschlichkeit und „Menschenfreundlichkeit", die sie um Gottes willen realisiert. Und diese können eben auch noch dort realisiert werden, wo zunächst nur Mißerfolg, Amateurhaftigkeit und (theoretische) Verlegenheit zu sehen ist.

Genau hier liegt aber auch die theoretisch-kritische Funktion der kirchlichen Praxis. Sie entscheidet eher über die Plausibilität theoretisch-dogmatischer Ansätze und Strukturen als diese Dogmatik selbst. Was z. B. Priestertum letztlich und eigentlich ist, was dazu gehört und was verzichtbar ist, wer im Letzten dazu geeignet ist, hier und heute einer christlichen Gemeinde zu dienen (und zwar in allen Bereichen, die von Belang sind), hat die Dogmatik selbst einmal von der sich allmählich entwickelnden kirchlichen Praxis gelernt — und nicht umgekehrt. Es wird Zeit, daß die Theologie sich an solche klassischen Lernprozesse wieder gewöhnt. Aber dann wird es eben auch Zeit, daß die Seelsorge wieder lernt, *sich* selbst und ihre Erfahrung praktisch-theologisch genauer zu artikulieren.

Artikel

Gottfried Bachl

Über die Verehrung der Mutter Jesu

Der folgende Beitrag bietet eine thesenhafte Beschreibung des Zusammenhanges, in dem die Rolle Marias für unser Gottesverhältnis in Theologie und Verkündigung gesehen werden sollte. Auf dem Hintergrund des heutigen Glaubensbewußtseins, das manches am bisherigen Marienkult kritisch betrachtet, hebt sich die Silhouette „unserer Frau", der glaubenden Mutter Jesu Christi als ein großes Heilszeichen wieder deutlicher ab und lädt ein zu Verehrung und Nachfolge im Glauben. *red*

Eine Mutation der religiösen Empfindung im Marienkult

Lange Zeit hat es geschienen, als sei Maria der Ort, an dem für den katholischen Christen das entscheidende Verhältnis zu Gott vollzogen und dargestellt ist; als gelte es vor allem, dorthin zu gelangen, um in der rechten

Form des Christlichen zu sein. Seit der Zeit des letzten Konzils setzt sich in weiten Bereichen der Kirche eine Mutation der religiösen Empfindung durch, die eine deutliche Reserve gegenüber dem Kultus enthält, welcher der Mutter Jesu in vielen öffentlichen und privaten Formen entgegengebracht wurde.

Was diese Änderung wirklich bedeutet, ist nicht ganz auszumachen; wir sind alle von ihr betroffen, ihre Träger wie ihre Objekte. Niemandem ist es möglich, aus der fließenden Perspektive der Ereignisse herauszutreten, um von oben her das endgültige Urteil fällen, allein wirksame Maßnahmen empfehlen, letzte Ideen nennen und das neue Ziel oder Ergebnis vorausnehmen zu können.

Es kann in Momenten des Übergangs nicht die Aufgabe der Theologie sein, die Zukunft der Frömmigkeit zu beschreiben oder gar vorzuschreiben; denn diese steigt zu jeder Zeit, wenn sie echt ist, aus der Freiheit des Herzens hervor. Was der Theologie möglich ist und was sie zu leisten hat, ist die Analyse der Elemente, die das religiöse Bewußtsein der Gegenwart bestimmen; sie kann versuchen, den Rahmen zu finden, in dem die Veränderung vorläufig verständlich wird.

Die Entwicklung des Marienkultes ist im Zusammenhang der Entwicklung des religiösen Bewußtseins zu betrachten und zu beurteilen.

1. Marienkult und religiöses Bewußtsein

1.1 Großer Bedeutungswandel

Zwischen der Bedeutung, die Maria im Neuen Testament, und der Bedeutung, die ihr im religiösen Verhalten späterer Generationen zugemessen wurde, besteht ein großer Abstand. Dies wird nicht nur sichtbar an der quantitativen Fülle der neu hervorgebrachten Bilder, Symbole und Formeln, sondern vor allem an dem qualitativen Gewicht, das dem Namen *Maria* im religiösen Verhalten zugekommen ist.

1.2 Dogmatische Sätze und Sitz im Leben

Es genügt nicht, die dogmatischen Sätze über Maria in ihrem logischen Prozeß zu verfolgen; denn erstens bleibt dieser Prozeß selbst einem umgreifenden Interesse an Maria eingeordnet, und zweitens enthält die konkret gelebte religiöse Beziehung zu Maria gegenüber allen theologischen Formeln ein qualitatives Plus, insofern in ihr das Verhältnis zum Absoluten eine unerläßliche Bestimmung erfahren hat. Der tiefe Sitz im Leben, den der Marienkult im Laufe der Jahrhunderte gewonnen hat, kann nur voll erkannt werden, wenn die Macht der seelischen Anziehung und Zuwendung erfaßt wird, die um Maria lebendig wurde.

1.3 Entfaltung und Verhüllung lebenswichtiger Wahrheiten in der Geschichte

Die Schwierigkeit, ein verläßliches Urteil über die Entfaltung des Glaubenswissens zu gewinnen, ist in dem Gegensatz enthalten, dem jede lebenswichtige Wahrheit ausgesetzt ist. Einerseits ist die Geschichte der Ort, an dem allmählich wahrgemacht wird und in seine volle Form heraustritt, was im Ursprung angefangen hat. Andererseits ist die Geschichte auch Verhüllung, Verkehrung und Überwältigung des Ursprungs. Weil die Geschichte Erhellung und Verwirrung des ersten Wortes und der ersten Tat bringt, kann die in ihr geschehende Überlieferung nur durch ein prüfendes Urteil hindurch übernommen werden. Was Maria innerhalb der Offenbarung des Sohnes bedeutet, konnte erst in der aufmerksamen Meditation der späteren Geschlechter voll hervortreten; aber auch hier kann sich nur ausformen, was schon im Neuen Testament entworfen ist. Das in der Geschichte gewachsene Mehr an Glaubenswissen muß gegenüber dem Ursprung als legitim ausgewiesen werden können; das ist möglich, wenn die Entfaltung innerhalb des anfänglichen Entwurfes geblieben ist; wenn sie in der schöpferischen Verdeutlichung, Vertiefung, Anwendung und Symbolisierung dem Inhalt und dem Stellenwert treu bleibt, der die Bedeutung Marias in den wesentlichen Koordinaten des maßgebenden Kerygmas angibt.

1.4 Schöpferische Metamorphosen der Worte über Maria

Mehr als alle anderen Worte des Neuen Testamentes waren die über Maria gesprochenen einer schöpferischen Metamorphose ausgesetzt. Für die notwendige kritische Sichtung ist es unerläßlich, alle Antriebe zu beachten, die hier tätig gewesen sein könnten; insbesondere müssen folgende zwei Aspekte betrachtet werden: die Symbolik der Geschlechter auf dem Hintergrund der Erfahrung des Heiligen; zweitens die religiös bestimmte anthropologische Wertung der Frau und des Mannes. Dabei geht es nicht um eine Verleugnung des Standpunktes der christlichen Theologie, sondern um dessen umsichtige und möglichst lückenlose Beschreibung.

2. Die Entwicklung von der Zeugin der Transzendenz zum inhaltlich bestimmten Menschenideal

Die Entwicklung des Marienkultes hat ihren Anfang genommen in der Achtung, die von den Christen der ersten Stunde der Mutter Jesu entgegengebracht wurde; darin war die Erkenntnis enthalten, daß diese Frau kraft ihrer Mutterschaft eine besonders eindrucksvolle Zeugin der Transzendenz gewesen ist — durch den wachsenden Glauben an die Bedeutung ihres Kindes. Dieser ursprüngliche Ansatz war einer bald wachsenden Neigung ausgesetzt, aus der Zeugin einen Inhalt der Transzendenz,

aus der glaubenden Mutter ein inhaltlich bestimmtes Menschenideal zu machen. In beiden Aspekten wurde die ursprüngliche Bedeutung der Mutter Jesu nicht nur vertieft, sondern auch verändert. Die kritische Erinnerung an den Anfang bestimmt die gegenwärtige Lage des Marienkultes.

2.1 Die glaubende Mutterschaft

Im Neuen Testament ist das für alle Zeiten der christlichen Frömmigkeit maßgebende Bild der Mutter Jesu entworfen. Religiös bedeutungsvoll ist ihre glaubende Mutterschaft an Jesus Christus; daß sie dazu erwählt wurde und sich mit ihrem Leib und ihrer Seele dafür öffnete, bedeutet ihre *Seligkeit*, das heißt alles, was sie vor Gott und den Menschen war und werden konnte. Das mütterliche Zeugnis eines Geschöpfes und ihr Glaube sollten für immer die Auszeichnung Marias bleiben.

2.2 Vertiefung und Veränderung dieses ursprünglichen Bildes

Die Entwicklung des Marienkultes ist verständlich als ein Vorgang der Glaubenserkenntnis, die um ihren Gegenstand ringt und dabei zwischen Vertiefung und Veränderung des ersten Gedankens zu wählen hat. Dabei ist es über weite Strecken auch gelungen, dem Entwurf des Neuen Testamentes treu zu bleiben, wenngleich in unterschiedlicher Klarheit. Ambrosius von Mailand hat nicht nur für die Antike den eindeutigen Satz geschrieben: „Maria war der Tempel Gottes, nicht der Gott des Tempels; daher ist *jener* allein anzubeten, der im Tempel gewirkt hat“ [1].

2.3 Maria — der Transzendenz zugehörig?

Das Zitat zeigt aber zugleich, daß es schon damals ein vitales religiöses Interesse gab (das dann im Mittelalter und bis in die Gegenwart hinein überwiegen sollte): Maria, die Zeugin des Glaubens, in den Bereich der Transzendenz zu versetzen und zu einem Element des wirklich geglaubten Gottes zu machen. Die hauptsächlichsten Momente dieser Entwicklung seien kurz genannt.

2.3.1 Umpolung auf das Zentrum Maria

Es geht um eine vitale Bewegung der religiösen Empfindung, insofern diese auf ein Zentrum *Maria* umgepolt wurde. Die begleitenden rationalen Unterscheidungen der Theologie waren häufig weniger die wirksame Korrektur als das verbale Alibi der Rechtgläubigkeit. Unter dem Schutz dieser Formeln konnte sich die christliche Frömmigkeit teilweise vom Ursprung sehr weit entfernen. Ludwig Feuerbachs Bemerkung: „Woran ich mich zuerst in meinem Geiste wende, das ist mir auch in Wahrheit das erste Wesen“ [2], kann an vielen Dokumenten der marianischen Frömmigkeit wahrgemacht werden.

1 Pl 16, 795.
2 L. *Feuerbach*, Theorie-Werkausgabe (hrsg. v. *E. Thies*), Bd. V, Frankfurt/Main 1976, 87.

2.3.2 Der patriarchalische Gott Vater — durch die Mutter ergänzt

In ihrer überlieferten Gestalt ist die Marienverehrung tief verwurzelt in einer bestimmten Vorstellung von Gott. Eine einseitige Auffassung vom patriarchalen Charakter des Absoluten hat die Fülle der bereit liegenden weiblichen Analogien ohne religiöse Wertung gelassen. So konnte eine vulgäre Psychologie der Geschlechter ihre Wirkung tun: Das göttlich-männliche Verhalten wurde mehr und mehr in der Richtung einer herrischen Willkür oder einer bloß vernünftigen Gerechtigkeit gesehen. Die christliche Hoffnung, begründet in der freien Zugänglichkeit Gottes, war bedroht von einem Mißtrauen, das sich gegen den Herren-Gott richtete. Die Korrektur, nämlich die verstehende Barmherzigkeit, war nach aller Erfahrung verborgen in der familiären Weisheit der Frauen und Mütter, die immer noch einen Weg wissen, wenn nichts mehr zu gehen scheint. Die Mütterlichkeit Marias war die Versöhnung der noch in Gott drohend aufklaffenden Widersprüche; sie wurde dadurch freilich zu einer neuen Hypostase in Gott: Die Mutter ergänzte den Vater.

2.3.3 Überbetonung der göttlichen Natur in Jesus

Im jahrhundertelangen Streit um die Bedeutung Jesu und den wahren Sinn seiner Sohnschaft konnte die Neigung, seine wahre Menschheit zu vergessen oder doch unbetont zu lassen, nicht wirklich überwunden werden. Die Betonung seiner göttlichen Natur (in allen Färbungen des Monophysitismus) brachte eine Minderung dessen, was für das Neue Testament die frohe Botschaft schlechthin war: daß sich in der konkreten historischen Menschheit Jesu Gott selbst gegeben hat, als Sohn, daß dieser Jesus also der eine und einzige Mittler ist (1 Tim 2,5), und daß in ihm alle Menschen unmittelbaren, instanzfreien Zutritt haben „zum Thron der Gnade" (Hebr 4,16). An die Stelle der vernachlässigten Menschheit Jesu trat die unmittelbar plausible Menschlichkeit seiner Mutter als die eigentliche und letzte Offenbarung der Philantropia Gottes. Erst in ihr wurde ganz glaubhaft, daß sich Gott mit seiner Liebe den Menschen zugewendet hat[3].

[3] In klassischer Deutlichkeit hat *Bernhard von Clairvaux* die Notwendigkeit der weiblich-mütterlichen Vermittlung ausgesprochen: „Es konnte zwar Christus genug sein; denn es ist freilich auch jetzt alle unsere Genüge von ihm her. Aber es war nicht gut für uns, daß der Mann allein bleibe. Es war geziemender, daß beide Geschlechter an unserer Wiederherstellung beteiligt seien, von denen keines an unserer Verderbnis gefehlt hatte ... Der Mann Jesus Christus ist durchaus der getreue und überaus mächtige Mittler zwischen Gott und den Menschen; aber in ihm fürchten die Menschen die göttliche Majestät ... Daher erscheint nun auch die unter den Frauen gebenedeite Frau selbst nicht müßig; sie findet ihren Platz in dieser Versöhnung. Es bedarf nämlich eines Mittlers zu jenem Mittler, und niemand konnte uns nützlicher sein als Maria ... Wie sollte vor Maria die menschliche Gebrechlichkeit zittern? In ihr gibt es nichts Strenges, nichts Schreckendes ... Allen hat sie das Herz der Erbarmung geöffnet, damit alle aus ihrer Fülle empfangen, der Gefangene Befreiung, der Kranke Heilung, der Traurige Trost,

2.3.4 Maria an der Stelle des Heiligen Geistes

Maria rückte mehr und mehr in die Funktion ein, die nach dem Neuen Testament allein dem Heiligen Geist zukommt: nämlich die Vermittlung der Gnade zu sein. Dem dreifachen Hervorgang Vater — Christus — Geist entspricht der dreifache Aufstieg des Menschen im Geist, durch Christus zum Vater. Das Schema der dreifaltigen Ökonomie wurde nun an einer Stelle in entscheidender Weise geändert, indem Maria an die Stelle des Geistes trat und zwar sowohl für die Ordnung des Hervorganges wie für die Ordnung des Aufstieges. Für den Vollzug der Frömmigkeit im Gebet, im Empfang der Sakramente, in der Hoffnung auf Gott stand Maria verhüllend vor dem Geist, weil es im Grund auf sie ankommen mußte; sie war das praktische und entscheidende Prinzip der Zuwendung Gottes. Das geschah umso leichter, als in Maria eine anschauliche Gestalt an die Stelle einer göttlichen Person gesetzt wurde, die nur in abstrakten Namen (Geist — Hauch — Tröster) vor das Gemüt gestellt wird. Die dürftige Gestalt der theologischen Lehre vom Heiligen Geist war ein weiterer Grund für diesen Rollentausch [4].

2.3.5 Maria, die Patronin des Kampfes

Die Maria zugewiesenen Funktionen erhielten eine dramatisch gesteigerte Bedeutung in dem Augenblick, wo das Bewußtsein vom eschatologischen Ernst der Zeit erfüllt und die Lage der Kirche apokalyptisch beurteilt wurde. Maria wurde zur wichtigsten Gestalt in der eschatologischen Entscheidung, die im politischen, gesellschaftlichen, kulturellen und kriegerischen Kampf nach außen, in der Abwehr der Falschlehren und Neuerungen nach innen, überhaupt gegen die Mächte der Hölle ausgetragen wird. Es ist erstaunlich, in welchem Maß Maria, die Mutter Jesu, zur Patronin des Kampfes und des Krieges werden konnte. Abraham a Santa Clara nannte sie „die Schutzfrau der christlichen Waffen“ [5], Pius XII. „die Siegerin in allen Schlachten Gottes“ [6]. Die hier ver-

der Sünder Vergebung, der Gerechte Gnade, der Engel Freude, die ganze Trinität schließlich Herrlichkeit, die Person des Sohnes die Substanz des menschlichen Fleisches, damit niemand sei, der sich vor ihrer Wärme verberge“ (Pl 183, 4291).

[4] Näheres bei *H. Mühlen*, Der Heilige Geist und Maria, in: Catholica 29 (1975) 145—163.

[5] Zitiert nach: Lexikon für Marienkunde, hrsg. von *K. Algermissen u. a.*, Bd. I, Regensburg 1975, 26.

[6] Pius XII. im Weihegebet an Maria, vgl. *R. Graber*, Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren, Würzburg 1951, 151. — Man sollte nicht übersehen, daß das Furchtbare an der Siegerin Maria den anderen, den gesellschaftlichen Gegnern, den kriegerischen Feinden, den theologischen Verführern in der Kirche, den moralisch Bösen usw. gilt. Die Guten, die Gerechten, die katholischen Christen, die Heimat- oder Kaisertreuen haben sie als unbedingt verläßliche Garantie für sich als die Macht, auf der ihre Hoffnung begründet ist, jetzt in den weltlichen Verhältnissen und dann im Jenseits Recht und Stand zu behalten. Maria ist Partei im Gericht, die Entscheidung des Gerichtes für die, die zu ihr gehören wollen und in ihr alle Interessen versammelt sehen, um

borgene nationale, politische und militärische Theologie war durchaus buchstäblich gemeint.

2.3.6 Die „große Mutter“

Im Zuge dieser Entwicklung wurde Maria in das System der religiösen Orientierung und der transzendenten Sicherheiten eingebaut als ein unaufgebbares Element des spirituellen Kosmos. In dem durch sie geordneten Ensemble der Verheißungen und Sanktionen konnte der Christ seinen jenseitigen Stand haben. Es ist daher nicht übertrieben, nach den Kategorien der Religionspsychologie in ihr die christliche Form der *großen Mutter* zu sehen, die analoge Ausprägung jenes Urbildes, in dem sich die Menschheit seit jeher die Welt religiös vorgestellt, erklärt und als sinnvoll angenommen hat. Die überlieferten Bilder umspielten die Kernsymbolik des Weiblichen: Das Gefäß-sein (Schoß, Schutzmantel, Schutz und Schirm) als Inbegriff der Heimat schlechthin; das All-Nährende und Überall-Nährende (Mutter-Kind-Bild, Mutter der Gnaden, Heilquellen-Madonna, Mutter der schönen Liebe, Maienkönigin) als Inbegriff aller Garantien des Heils. Die unentbehrliche Funktion Marias, durch die das Ganze der Welt bewohnbar wird und eine religiöse Geborgenheit anbietet, liegt in ihrer weiblichen Macht, gütig und bewahrend das Interesse des Lebens gegen die zerstörenden Ansprüche der Leistung fordernden Gerechtigkeit durchzusetzen. Maria ist das Symbol der reinen Gnade und Liebe. Der Sohn tut gehorsam alles, was sie erbittet oder auch befiehlt[7].

Die theologischen Versuche, Maria als eine „Ergänzung der Trinität“ hinzustellen, sind von diesem Interesse eingegeben und gesteuert, keineswegs nur das Ergebnis spekulativer Poesie. Das gilt noch mehr für die Tatsache, daß im Laufe der Entwicklung schier alle Attribute der Transzendenz auf Maria direkt übertragen oder doch vergleichsweise auf sie angewendet wurden.

2.3.7 Ihre Heilsnotwendigkeit

Für das religiöse Empfinden mußte so ihr Kult von grundsätzlicher Notwendigkeit werden. Das wurde freilich nie zu einer theologischen Maxime erhoben. Aber im „glühenden“ Marienkult hat die Madonna ein solches Maß an seelischer Plausibilität, daß ihre Verehrung zu einem praktisch unbedingten Element des Heils geworden ist: „Wer sich nicht an Maria wendet, geht verloren.

die es ihnen geht. — Die Anfälligkeit derartiger Formen der Marienliebe für massives Ressentiment und Ideologie ist nicht zu übersehen.

7 *Kardinal Ottaviani* schloß eine Predigt mit folgendem Gebet: „Sprich Maria, wie zu Kana: ‚Sie haben keinen Wein mehr‘. Sag das mit derselben machtvollen Fürbitte. Und sollte er zögern oder sich weigern, besiege sein Zögern mit deiner mütterlichen Güte . . . zu uns sei die gütigste Mutter, zu ihm aber die befehlende! Beschleunige seine Stunde, die auch unsere Stunde ist. Denn das Menschengeschlecht geht zugrunde, wenn du dich nicht regst.“ (Bote von Fatima 30, 1972, 66).

Aber wer ist je verloren gegangen, der zu Maria seine Zuflucht genommen?“ [8]

2.4 Die Engführung des Menschenbildes

Im zweiten Aspekt des Marienkultes ist von der Engführung des Menschenbildes zu sprechen, die vom Ideal der Jungfrau und Mutter ausgegangen ist.

2.4.1 „Jungfrauengeburt“ — Merkmal des Kindes Jesus

Wie immer die „Jungfrauengeburt“ verstanden werden muß, als Geschehen oder als symbolische Deutung — sie ist in jedem Fall zuerst Merkmal des unvergleichlichen Kindes Jesus, der so auf die Welt kommt, und erst dann auch ein Geschehen, das die Mutter berührt.

2.4.2 Messias-Mutter des Glaubens

Die unterschiedlich verteilte Aufmerksamkeit der Quellen ist ganz und gar auf die Weise gerichtet, wie sie auf die Erwählung zur Messiasmutter geantwortet hat: in der wachsenden Öffnung ihres Lebens im Glauben.

2.4.3 Keine Details aus dem Leben

Die Entfaltung des Menschen Maria, die Inhalte ihres Lebens, die Vorgänge in ihrer Seele und in ihrem Leib (etwa bei der Geburt), die Motive ihrer einzelnen Entscheidungen, insgesamt ihr Wesen und ihr Charakter bleiben in den Evangelien fast völlig (Muttersorge und Hilfsbereitschaft ausgenommen) außerhalb dieser Aufmerksamkeit. Es ist daher kaum möglich, im Hinblick auf ihre Haltung zu weltlichen und menschlichen Werten (Ehe, Kinder, Triebe, Besitz usw.) eindeutige Schlüsse zu ziehen und daraus einen verbindlichen Kanon für das christliche Menschenbild zu formen. Es ist überaus bedeutsam, daß die vaterlose Empfängnis des Kindes in keiner sexualasketischen Motivierung begründet, sondern als Schaffung des *neuen Adam* der unmittelbar wirkenden Macht Gottes zugewiesen wird. Es geht daher nicht um die Reinheit der Messiasmutter von sexuellen Vorgängen, sondern um die unüberbietbare Nähe und Wirksamkeit Gottes im Augenblick der Lebensentstehung. Ihr muß wenigstens die Tätigkeit des zeugenden Vaters weichen. Nirgendwo im Neuen Testament erscheint Maria oder die „Jungfrauengeburt“ im Zusammenhang einer Theologie der Jungfräulichkeit.

2.4.4 Symbol der Hingabe wie der Verdrängung

Die verehrende Aufmerksamkeit hat später dem offenen Bild der glaubenden Frau Inhalte eingeschrieben, die ihre Gestalt in einem bestimmten und einseitigen Licht erscheinen lassen mußten. Das Christentum ist gewiß nicht möglich ohne die hoffende Einübung in die Vorläufigkeit der Welt; das schließt den konkreten Verzicht auf weltliche Werte und Erfüllungen ein. Damit ist aber keine Verdrängung, Unterdrückung oder Verneinung gemeint, weil die volle Erkenntnis und Bejahung der Werte vorausgesetzt wird. Ohne Zweifel bietet die Mutter die

[8] *Alphons v. Ligouri*, Die Herrlichkeit Mariens, Regensburg 1903, 100.

schönste und plausibelste Möglichkeit, den Sinn einer solchen Einübung in die größere Kommunion des Lebens ideal vorzubilden. Von Maria sind viele Impulse in die christliche Seele geflossen, aus denen ihr die Fruchtbarkeit echter Hingabe aufgegangen ist. Aber es ist auch wahr, daß sie in der gezielten Phantasie vieler Christen sowie in der Erziehung und in der Verkündigung praktisch oft zu einem Symbol der Verdrängung und Verneinung geworden ist.

1) Lückenloses Tugendsystem

Maria wurde schier über jede menschliche Bedingung erhoben, mit einem lückenlosen Tugendsystem ausgestattet und in einen Zustand der Vollkommenheit entrückt. Ihre Aufnahme in das Reich Gottes glich eher einer pompösen Inthronisation oder Apotheose, nicht dem Eingang eines schlichten Menschen in die „Freude des Herrn" (Mt 25,21).

2) Ausfall des Eros

Je größer und ausschließlicher der Anspruch des Marienbildes war, um so mehr mußte auffallen, was weggelassen war, und das war bei diesem einseitigen Verständnis von Maria vor allem der *Eros*. Obwohl er das Leben des Menschen in seiner Mitte trifft, erhielt er im hohen Bild der Madonna keinen ideellen Platz. Maria war Jungfrau und Mutter, aber ihr Frau-sein, und also ihre menschliche Lage als erotisches Wesen hatte dazwischen kein Wort und blieb verschwiegen oder wurde ausdrücklich abgelehnt. Dabei gibt es selbstverständlich den Verzicht auf erotische Erfüllung; das christliche Beispiel für den Sinn eines solchen Opfers könnte gerade hier große symbolische Kraft haben. Das schädliche Defizit des überlieferten Ideals liegt in der bloßen Verneinung und Verdrängung, in der Tatsache, daß Maria als Symbol der Reinheit gegen den Eros erscheint und nicht als Frau, der seine Verwandlung in ein Medium der Liebe geglückt ist. Das negative Ergebnis dieser Beschneidung ist zu sehen in der bloß asketischen Auffassung der Keuschheit und Reinheit. Die verneinende Erhabenheit Marias über die Sphäre des Eros hat dessen Wirklichkeit für sich allein gelassen und vom Ideal her einer positiven Anleitung zu seiner Einordnung in personale Liebe verhindert. Der Gebrauch und Genuß der Geschlechtskraft in der Ehe, der für die Masse der Christen das Normale und Wirkliche ist, mußte unter die schweigend verneinende Wirkung eines solchen Idealbildes treten — das freilich auch als eine ferne Utopie der Befreiung von Liebesleid und -lust erscheinen konnte. Die stille Tabuisierung des Eros wurde von vielen Katholiken als niederdrückend empfunden.

3) Folgen für die Stellung der Frau in der Kirche

Die Verengung des Menschenbildes betrifft nicht zuletzt die Form, Wertung und Stellung der Frau in der Kirche. In der konkreten und in der theologischen Beschreibung der Rollen, die Mann und Frau im metaphysischen wie im kirchlichen Raum spielen, ist Maria ein sehr bestimmendes Kriterium. Unübersehbar ist die Neigung, in Maria zufällige, historisch bedingte und sozial interessierte Ausprägungen des Fraulichen festzumachen und als transzendent gewollte zu begründen; vor allem ist es die immer noch mächtige religiöse Psychologie, die der Frau die Rolle der Empfängnis und der Menschlichkeit, der Vertrauen weckenden Wärmespenderin zuschreibt, sie aber im Grundsätzlichen zum passiven Hintergrund der männlichen, „eigentlichen" Aktion macht [9].

Eine solche Verteilung der Rollen widerspricht aber den Quellen: denn wie soll man da noch begreifen, daß z. B. an dem Mann Jesus die Kinder, diese großen Richter über menschliche Vertrauenswürdigkeit, den Schutzmantel gespürt haben, unter dem sie sich wohlgefühlt haben? Kann die Notwendigkeit der Geschlechter so auseinander dividiert werden, als sei die Frau das passive, dem Mann als dem aktiven Geist untergeordnete Prinzip der menschlichen Natur?

Es ist wahr: das Christentum hat wie sonst wohl keine Religion die Frau erhoben — in Maria. Es ist aber auch wahr, daß diese Erhebung weithin eine *Entrückung* war. Die Repräsentanz der Frau „oben" hat keineswegs „unten" ihre entsprechende spirituelle und kirchliche Würdigung nach sich gezogen. Die Entfernung der Frau in das himmlische Ideal ist eine Form des Spiritualismus, der immer zugleich Entschuldigung und Bestätigung der irdischen Verhältnisse liefert [10].

2.5 Schwindende Überzeugungsmacht dieses Ideals als Ursache der Krise des Marienkultes

Die seelische Überzeugungsmacht eines solchen Idealbildes ist im Schwinden begriffen, und das macht hauptsächlich die gegenwärtige Krise des Marienkultes aus. Die Notwendigkeit Marias in der Beziehung des Menschen zu Gott wird nicht mehr oder jedenfalls anders gesehen. Die Beweggründe dafür liegen wohl

[9] „Ohne Mariologie droht das Christentum unter der Hand unmenschlich zu werden. Die Kirche wird funktionalistisch, seellos, ein hektischer Betrieb ohne Ruhepunkt, in lauter Verplanung hinein verfremdet. Und weil in dieser mann-männlichen Welt nur immer neue Ideologien einander ablösen, wird alles polemisch, kritisch, bitter, humorlos und schließlich langweilig, und die Menschen laufen in Massen aus einer solchen Kirche davon. Verborgen durchwaltet ihre jungfräuliche Mütterlichkeit den ganzen Raum, verleiht ihm das Lichte, Wärmende, Bergende. Ihr Mantel macht die Kirche zum Schutzmantel." So urteilt selbst ein *H. Urs von Balthasar*, Klarstellungen, Freiburg/Br. 1971, 72; das Wärmeargument findet sich auch sonst, z. B. bei *H. Riedlinger*, Maria in der Wahrheit des Glaubens, in: Diskussion über Hans Küngs „Christ sein", Mainz 1976, 132.

[10] Vgl. dazu *A. Mirgeler*, Europa in der Weltgeschichte, Freiburg/Br. 1971, 81—86; *J. Huizinga*, Herbst des Mittelalters, Stuttgart ^{11}1975.

1) Interesse für Biographisches

1) im wachsenden Interesse des Menschen der Gegenwart für die konkrete Biographie, für das Detail des Lebens; die kann aber an Maria nicht aufgewiesen werden. Die schmale Evidenz des Lebendig-Konkreten an der Mutter Jesu befremdet; die Theologie ist zwar darüber nicht verlegen geworden, sondern hat die Seele Marias zuweilen fast schamlos ausbuchstabiert [11]. Aber mit welchem Recht? Was ist es mit einem Glauben, der sich in solchem Maß von seinen Quellen entfernt? Auch die Versuche, von Maria als der „vollkommen Erlösten", dem „Ur- und Vorbild der Kirche", der „vollkommenen Christin" oder gar dem „Modell der neuen Frau" zu sprechen, können aus den Quellen nicht so mit Inhalt gefüllt werden, wie dies meist geschieht.

2) Vertieftes Verständnis für die freie Hingabe Gottes

2) Eine bessere Auffassung von dem, was Offenbarung und Hingabe Gottes an die Welt genannt wird, rückt auch Maria wieder an ihren Ort. Die heilige Freiheit und Unzugänglichkeit der Initiative Gottes ruht ganz in sich selbst, kommt aus sich selbst und vermittelt sich selbst. Die Krise der Marienverehrung ist also außerdem verknüpft mit der Überwindung eines Verdachtes gegen Gott, als sei seine Freiheit Willkür oder seine Gnade beschränkt auf die Maße des Rechts.

3) Wachsende Anerkennung der Frau und des Eros vermindern das himmlische Kontrastbild

3) Die Aufmerksamkeit auf die Rolle der Frau und die wachsende Anerkennung des Eros als einer religiös bedeutsamen Lebensmacht vermindern innerhalb der christlichen Atmosphäre die Wirkung des überlieferten himmlischen Kontrastbildes. Was in Maria als eschatologisch überwunden angeblickt wurde, wird lieber erst noch erlebt und durchgestanden. Die Vermutung, es sei an der Entstehung dieses Idealbildes sehr viel Interesse der Ehelosen, am Werk gewesen, ist zuweilen groß.

3. Mit erneuerter Treue zum Anfang — das Symbol der Mutterschaft Marias an Jesus Christus entdecken

Aus diesen Perspektiven sollte weder die Befürchtung noch die Erwartung abgeleitet werden, Maria werde oder solle aus dem verehrenden Gedächtnis der Christen verschwinden. Es bietet sich vielmehr die gute Gelegenheit, den ursprünglichen Eindruck, den dieser Mensch gemacht hat, neu, das heißt auch: mit erneuerter Treue zum Anfang, zu erspüren und unter den Bedingungen der Gegenwart zu erleben. Die Christen der ersten Stunde haben an ihr den Glauben an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs wachsen gesehen in der höchst konkreten Form ihrer Mutterschaft am Messias; das nennen sie ihre *Seligkeit*, den Inbegriff ihrer christlichen Existenz; das

[11] Vgl. zum Beispiel *S. Tromp*, De virgine deipara Maria corde mystice corporis, Romae 1972.

bleibt für alle christlichen Zeiten ihr Wert für das Verhältnis zu Gott, das die Menschen einzuüben haben. Wenn er neu und frischer hervortritt aus den Verhüllungen, welche von der überlieferten Verehrung über sie gelegt wurden, dann bedeutet das keineswegs, daß die liebende Aufmerksamkeit, die „alle Geschlechter" (Lk 1,48) an die Mutter Jesu gewendet haben, nichts hervorgehoben habe, das unsere bleibende Beachtung und Dankbarkeit verdient. Wir sollten heute mit der Tradition begreifen, daß im Symbol der Mutterschaft Marias an Jesus Christus eine mächtige Chiffre angeboten wird für den Sinn der Welt, der in der ewigen Liebe verborgen liegt. Es ist kaum etwas aktueller, als dieses Bild gegen die nihilistische Entleerung des menschlichen Lebens zu halten.

3.1 Glaube und Gottesverhältnis

Die Dominante in allen Sätzen, die im Neuen Testament über Maria geschrieben sind, ist der Hinweis auf ihren Glauben: der mit besonderer Prägnanz aus dem Mund der Elisabeth kommt: „Selig ist die Frau, die *geglaubt* hat, daß in Erfüllung gehen wird, was ihr vom Herrn gesagt worden ist" (Lk 1,45). Aller biographischen Details entkleidet, erscheint Maria als das personale Symbol des glaubenden, ganz auf Gott geworfenen Menschen, der angesprochen wird, frei antwortet und antwortend seinen Lebensweg geht. Ihr Glaube war im Hinblick auf die persönliche Situation und Atmosphäre, in der er wachsen mußte, in unverwechselbarer Weise von der Tatsache bestimmt, daß sie als Mutter an ihrem Kind das neue Gottesverhältnis lernen sollte. Der Inhalt und die seelische Struktur des Glaubens unterschied sich freilich auch für Maria nicht vom Glauben der anderen Jünger Jesu. In diesem Sinn jedenfalls sprechen die Quellen zu uns. Sie verstehen diesen Glauben als einen Weg der anfangenden, wachsenden, die Widerstände überwindenden Öffnung auf das Geheimnis des lebendigen Gottes, der sich in Jesus ansagt und anbietet. Die Mutterschaft Marias ist das Medium, an dem sich jene Öffnung vollzieht. Die Empfängnis, die Schwangerschaft, die Entbindung nicht weniger als der Ausfall des geschlechtlichen Zeugungsaktes sind nach dem Neuen Testament Elemente des Glaubens an Gott. Sie gewinnen erst darin den vollen Ausdruck und die wirkliche Bedeutung. Die Quellen geben uns allen Anlaß anzunehmen, daß die Erinnerung der apostolischen Gemeinde vom Glaubensweg der Mutter Jesu beeindruckt war.

3.2 Bekenntnis zur freien Selbstmitteilung Gottes

Im Glauben bekennt Maria Gott als den, der sich aus Gnade und Freiheit selbst gibt, selbst mitteilt und so auch unmittelbar zugänglich ist. Der Vater durch Christus im

Geist: das ist der Weg der Mitteilung Gottes und der Weg der Hinwendung zu ihm, auch für Maria (vgl. Lk 1, 46—56). Weil der Logos aus ihrem Leib seine wirkliche, volle menschliche Existenz angenommen hat (Joh 1, 14; Gal 4,4), ist der wahre Gott im wahren Menschen Jesus aus Nazareth gegenwärtig, dessen weltliche Realität durch die jungfräuliche Empfängnis in keiner Weise gemindert oder gar — etwa um das Judentum oder echtes menschliches Erleben — halbiert ist. Deshalb wird er als der Weg Gottes zu den Menschen, und der Menschen zu Gott geglaubt. Und er ganz allein. „Die Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus auf den Plan getreten" (Joh 1,17). Er ist nicht unfähig, „unsere Schwachheiten mitzuleiden. Im Gegenteil: die gleichen Versuchungen hat er erfahren wie wir, jedoch ohne Sünde. So laßt uns mit freiem Mut vor den Thron der Gnade treten, um Erbarmen und Gnade zu finden als Hilfe zur rechten Zeit" (Hebr 4,15 f). Es bedarf darüber hinaus keiner weiteren Verdeutlichung und Verdichtung der Philantropia Gottes mehr und er muß nicht noch weiter in das menschliche Dasein vordringen, um es wirklich anzunehmen. So ist Gott in Christus der menschlichen Bewegung zuvorgekommen. Jeder religiöse Akt des Menschen, also jedes Gebet, jedes Opfer, jede Fürbitte für andere, jede spirituelle Vater- oder Mutterschaft ist im voraus ermöglicht durch den Heiligen Geist und geschieht im Heiligen Geist, der die Selbstvermittlung Gottes ist. Das gilt auch für alles, was an religiösen Impulsen von Maria ausgeht. Sie ist keine zusätzliche (Christus und den Geist ergänzende), auch nicht untergeordnete Mittler-Instanz. Daß sie nicht als zweite Erlöserin aufgefaßt werden soll, hat mit aller Klarheit das II. Vatikanum gesagt: „Jede Form des Eintretens der Mutter Jesu für die anderen Menschen muß so verstanden werden, „daß es der Würde und Wirksamkeit Christi, des einzigen Mittlers, nichts abträgt und nichts hinzufügt" (Lumen gentium art. 62).

So ist Maria gerade als die Mutter des Christus Zeugin der Transzendenz und Zeugin der frohen Botschaft, daß das unerreichbare Geheimnis Gottes sich selbst gegeben und zugänglich gemacht hat. So gehört sie mit ihrer unverwechselbaren Rolle in die glaubende Gemeinde; sie steht Gott gegenüber auf der Seite der Geschöpfe, Christus gegenüber auf der Seite der Jünger.

3.3 Ganz für Gott verfügbar

Maria ist wie Abraham eine Ikone des glaubenden Menschen, den die Bereitschaft kennzeichnet, von jedem Punkt und aus jeder Form der Existenz zu Gott gehören zu wollen. Disponibel für die vielfältigen Möglichkeiten,

in denen das Leben verwirklicht werden kann, ist ein solcher Mensch gewillt, alles, was ihm die konkreten Lebensverhältnisse auferlegen, im absoluten Vertrauen auf Gott zu tun. Das biblische Wort für dieses inhaltlich nicht von vorneherein gefüllte Offensein ist der Satz: *Ich bin die Magd des Herrn.* Eine solche Magd oder ein solcher Knecht nimmt sich keine Wege so vor, als wären sie allein die gottgemäßen, weder die Ehe, noch die Ehelosigkeit. Was immer durch die Evidenz dessen, was ihm aus der Sache des Lebens begegnet oder in der inneren Inspiration des Geistes klar wird, als der Wille Gottes angesehen werden muß, will er als seinen konkreten Weg mit Gott und zu Gott ansehen. So ist er offen für die ganze Breite und Dichte der menschlichen Verwirklichung. In ihr kann der Ehelose wie Paulus seine Eroskraft sublimierend für das Reich Gottes umsetzen und der Eheliche wie Abraham die Kraft seines Geschlechtes als Medium der menschlichen Liebe unmittelbar erleben. Beide Wege sind Gotteswege, auf beiden ist nur eine Haltung möglich: die ganze Hingabe, und für beide ist entscheidend der Habitus der *Magd des Herrn.* Beide können sich deshalb, nur unterschieden nach der Konkretion ihres Lebens, auf *sie* berufen und von ihrem Exempel bestärkt fühlen.

3.4 Verzicht auf verfälschende Nachbildung

Daher können die Theologie und die Verkündigung aus guten Gründen auf eine willkürlich ergänzende Nachbildung Marias verzichten und zugleich dem Verdacht entgehen, sie dichte Abstraktionen. Das wird ihr eingegeben 1) vom Respekt vor den Quellen, die nicht mehr sagen wollen. Es ist nicht nur erlaubt, sondern nach den Gesetzen der Scham wohl geboten, in der Distanz zur Intimität des Verhältnisses Maria — Jesus eine Norm der Frömmigkeit zu sehen; 2) von der Einsicht, daß der Glaube Marias genug Christliches enthält, was unsere Aufmerksamkeit anziehen soll: die schlichte Offenheit und Vorbehaltlosigkeit Gott gegenüber; die Anstrengung, zu Jesus hinzufinden, um an seiner Form der Gottesbeziehung teilzuhaben; die Notwendigkeit der ständigen neuen Konkretion in Entscheidungen und Taten. Dazu gehört wohl auch die Vermutung, daß der Mensch mit seinem innersten, ganz und gar einmaligen und unverwechselbaren Gesicht erst in der Vollendung der Offenbarung Gottes erkannt werden kann, und seine Physiognomie einstweilen nur undeutliche Bilder hergibt (vgl. 1Kor 13,12); 3) von der Überzeugung, daß nach der Bibel für den Menschen keine ausschließliche, sondern nur eine „kommunizierende Vollkommenheit" möglich ist. Nie-

1) aus Respekt vor den Quellen

2) aus der Bedeutung Marias

3) aus der Überzeugung von der „kommunizierenden Vollkommenheit"

mand kann nur geben, ohne von anderen empfangen zu müssen. Selbst Jesus hat an diesem urmenschlichen Gegensatz von Besitz und Bedürftigkeit teilgehabt, und erst recht Maria, seine Mutter. Das Neue Testament berichtet uns, wie sie die Ermöglichung und Nahrung ihres Glaubens an die Bedeutung ihres Kindes auch von anderen Menschen bekommen hat. Sie nimmt staunend, freudig, bewahrend und nachdenkend an, was ihr von anderen Menschen über Jesus gesagt wird: von Elisabeth (Lk 1,41—45), von den Hirten (Lk 2,17—19), von Simeon (Lk 2,27—35) und von Hannah (Lk 2,38). Auch ihr Glaube lebt vom Glauben anderer Menschen, auch ihr wird in der tauschenden Solidarität der menschlichen Seele Gnade vermittelt, wie umgekehrt von ihr Impulse ausgehen, die dem Menschen näher zu Gott helfen. Sie ist und bleibt ein gebendes und nehmendes Glied in der Gemeinschaft derer, die im Namen Jesu an Gott glauben. Das wird nicht gesagt aus Kleinlichkeit oder demokratischem Neid gegen Größe, sondern weil es eine Bedingung ist, unter der auch der völlig erlöste Mensch sein Leben hat und dieses Leben anderen existentiell plausibel wird. Maria sollte deshalb nicht mit dem Anspruch belastet werden, daß alle Möglichkeiten der christlichen Lebensverwirklichung an ihr sichtbar sein müßten. Sie gehört in den großen Horizont der ungeheuer vielfältigen Nachfolge Christi. Man müßte daher z. B. die Maiandacht öffnen, reicher machen und 1) neben den Maria-Texten die gesamte Heilige Schrift lesen; 2) bedeutende Ereignisse der Frömmigkeitsgeschichte erzählen, damit das christliche Leben in Geschichten der Vergangenheit und Gegenwart erlebt werden kann; 3) vor allem aber das Leben großer Christen (der Heiligen) nacherzählen; 4) so die konkrete Glaub- und Lebenswürdigkeit der christlichen Botschaft darstellen, den Glauben der Christen für heute bekräftigen, den Zweifel befragen und nicht zuletzt der Verengung der christlichen Möglichkeiten sowie einer eingestandenen liturgischen Verlegenheit entgehen.

Bessere Gestaltung der Maiandachten

Die Versuche, Maria in den Bereich der Transzendenz zu versetzen, mahnen die Theologie wie die Verkündigung, von Gott so zu sprechen, wie die Heilige Schrift es tut, ihn also zu bekennen als die absolute Einheit von Sein, Macht, Wahrheit, Liebe und Gerechtigkeit. Im Heil, das dem Menschen von Gott her zugesprochen wird, sind sowohl die männlichen wie die weiblichen Formen, in denen die Menschen die positive Verläßlichkeit des Weltganzen auffassen und ahnen, angenommen, verwirklicht und unendlich überstiegen. Vater und Mutter, Mann und

Von Gott schriftgemäß sprechen!

Frau sind Bilder, in denen Sein und Zuneigung Gottes selbst ausgesprochen werden können.

1) Wärme aus der Kommunion der Geschlechter

2) Maria — Bild der Glaubenden

Daraus folgt: 1) die gewiß lebensnotwendige Wärme ergibt sich aus der Kommunion der Geschlechter; 2) um für diese ein belebendes und mitnehmendes Bild sein zu können, muß Maria aus der asketischen Stilisierung befreit werden; an ihr wird neu zu erkennen sein, daß der *Glaube* die Kraft ist, der ganzen Wirklichkeit des Lebens standzuhalten, und alles, Familie, Freundschaft, Liebe, Eros, Beruf in den Kreis der Empfindung und Verpflichtung aufzunehmen und als Elemente einer tätigen Hoffnung zu erleben; 3) ist die Repräsentanz des Weiblichen nur so zu erzielen, daß die Eminenz der lieben Frau allen christlichen Frauen zugute kommt, indem sie mit gleichem heiligen Recht schon in die irdische Gemeinde eingegliedert werden.

3) Repräsentantin für alle christlichen Frauen

Im übrigen ist es wohl besser, nicht von einer Notwendigkeit der Marienverehrung zu reden, weil dieses Wort für unsere juristisch belastete Frömmigkeit entweder einen bloßen Pflichtsatz meint, der uns eine äußere Leistung vorschreibt, oder jene Necessität einer Mittlerin, von der die Rede war. Beides wäre unangemessen für die Frau, aus der Jesus Christus sein menschliches Leben hat. Es gibt Gründe, etwas zu tun, die tief unter dem bloß Notwendigen oder Vorgeschriebenen liegen und daher viel mehr Impuls geben als ein Imperativ. Sie ereignen sich immer dann, wenn die ursprüngliche Wahrnehmung gelingt, daß es gut ist, diesen oder jenen Menschen im Dasein zu wissen, und daß vom Eindruck seines Lebens, das groß und echt geworden ist, eine Bekräftigung und Ermutigung für das eigene ausgeht. Die Gemeinschaft der Christen lebt von dieser Wahrnehmung auch im Glauben, noch über den Graben des Todes hinweg. Und wenn es in ihr eine Freude gibt, was nach den Evangelien zumindest sein soll, dann doch aus dem Grund, weil sich der Anlaß zur absoluten Bejahung geoffenbart hat. Christus ist nicht Ja und Nein zugleich, in ihm „ist das Ja Wirklichkeit geworden" (2 Kor 1,19).

Marienverehrung — mehr als bloß „notwendig"

Impulse aus der Zuneigung und Liebe

Müßte von daher nicht alles möglich sein, was Respekt, Verehrung, Bewunderung, Sympathie, Zuneigung und Liebe heißt — füreinander, im gewöhnlichen Verhältnis während des Lebens in dieser Welt, und im Blick auf die Gestalten, die ihre Wirklichkeit bei Gott schon vollendet und ein hohes Maß gesetzt haben? Darin sehe ich begründet, daß die Christen die Mutter Jesu nicht vergessen können und wollen. Die besondere Verehrung, die sie ihr entgegenbringen, ist ein spontaner Ausdruck

der dankbaren Antwort auf das JA Gottes zum Menschen, auf Christus, aus dem die Christen wie Maria Gnade empfangen haben, sich im absoluten Sinn geborgen wissen zu können, dem aber sie ihre besondere mütterliche Kraft geschenkt hat.

3.5 Vollkommenes Beispiel christlicher Lebensform

Es ist angebracht, dem Christen der Gegenwart nicht nur die theologischen und dogmatischen Lehrsätze über Maria vorzusagen und verständlich zu machen, sondern ihm den Ort zu nennen, wo sie entstanden sind, und den Grad ihrer Berechtigung im Verhältnis zu den Quellen anzugeben. Die Christen der vergangenen Jahrhunderte haben mit großer Aufmerksamkeit auf die Beziehung Jesus Christus—Maria geblickt und ihr Verhältnis als vollkommenes Beispiel der christlichen Form anzuschauen gelernt; wo sonst sollte sich eher die Utopie der reinen Entsprechung (im Anfang, im Weg, im Ziel) ereignet haben können als im Dialog dieser Mutter mit diesem Sohn? Sätze, die aus einer solchen Zumutung entstanden, konnten nicht gewonnen werden durch Introspektion oder neue, jenseits der Quellen geschenkte Offenbarungen; es sind Sätze der Hoffnung und der symbolischen Phantasie des Glaubens; das Recht solcher Postulate liegt in dem, was im Neuen Testament über den Glaubensweg Marias und über die allem vorausgreifende Liebe des erwählenden Gottes gesagt ist, der sein Werk nicht halb tut, sondern vollendet.

3.6 Die Notwendigkeit der Symbole

Niemand sollte aus diesen Überlegungen den Schluß ziehen, es gehe wieder um einen Sturm der reinen Vernunft auf das christliche Gemüt, das, seiner Symbole beraubt, verkümmern müßte [12]; es sollten alle Zeichen vom Himmel genommen werden, damit die Seele das bildlose Mysterium ahnen lernt, das alle Wirklichkeit trägt. Aber wird damit nicht der Quellgrund des Glaubens zugeschüttet, aus dem allein die Bewegung auf das Absolute zu lebendig bleiben kann? Es geht nicht um die Zerstörung der Symbole, sondern um die unermüdliche Auffahrt in ihnen über sie hinaus; die Zeichen dürfen uns nicht zergehen, aber wir haben es not, daß die Bilder gereinigt und geprüft werden auf das Licht hin, das sie selbst geben wollen aus dem in ihnen hinterlegten Sinn; wir haben es not, sie zu scheiden von den Trübungen, die von den allzu üppigen Phantasien der Menschen dazugedichtet werden. Maria war und bleibt ein Bild von großer versammelnder Kraft. Wir schöpfen aus der Überlieferung eine Fülle von Symbolen, in denen das Gemüt

[12] Vgl. dazu *E. Biser*, Theologische Vernunft und christliches Gemüt, in: *J. Schlemmer* (Hrsg.), Die Verachtung des Gemüts, München 1974, 90—106.

die angemessene Ermunterung erfährt, sich auf Gott hin entrücken zu lassen, im Namen Jesu. Es wäre ein unbegreiflicher Fürwitz, den bildgewordenen Glauben Marias zu übersehen; das Neue Testament hat in eindruckstarken Bildern die *Seligkeit* der Mutter Jesu abgewandelt: Maria und das Kind (Lk 2); die Flucht nach Ägypten (Mt 2,13—15); die Mutter auf der Suche nach dem Sohn (Mk 3,20—21. 31—35); die Hochzeit zu Kana (Joh 2,1—12); die Mutter unter dem Kreuz (Joh 19,25—27); Maria und Elisabeth (Lk 1,39—45); Maria und der Engel (Lk 1,26—38). Lauter Szenen, die keine biologische Idylle sein sollen, über denen sich aber der Bogen des Einverständnisses wölbt. Aus diesen Bildern tritt mit gewinnender Kraft das Wort des Christentums an die Menschen heran, um sie zum Glauben einzuladen, daß es ein wahres Licht gibt, „das jedermann erleuchtet, der in die Welt kommt" (Joh 1,9), im Sinne einer Liebe, die sich aus dem Erleiden der Schmerzen größer und reiner erhebt.

Rolf Zerfaß

Die Kirchenführung in der Urlauberseelsorge

Ferdinand Klostermann zum 70. Geburtstag

Der folgende Beitrag befaßt sich mit einem Bereich, in dem wohl die meisten Menschen in ihrem Urlaub mit der „Kirche" in Berührung kommen. Dazu hat der Verfasser nicht nur eine kritische Analyse anzubieten, die allein schon anregend wäre, manches besser zu machen, sondern er arbeitet allgemeine Zielvorstellungen und Gesetzmäßigkeiten heraus. Schließlich zeigt er konkrete Wege, wo und wie bei einer Reform der Kirchenführung begonnen werden könnte. Nach seiner Meinung ist jene Kirchenführung die beste, die „die kognitiven und emotionalen, künstlerischen und religiösen Bedürfnisse der Fremden neben- und miteinander ernstzunehmen bemüht ist und dem Urlauber die Freiheit läßt zu wählen, worauf er sich einlassen will."* *red*

Seit dem Kriege wurden in Mitteleuropa von Kirche und Staat Millionen investiert, um Kirchen und religiöse Kunstdenkmäler fachkundig zu renovieren. Der Millio-

* Vgl. das Diakonia-Schwerpunktheft „Kirche und Tourismus", in dem eine Reihe von grundsätzlichen Beiträgen und Praxisberichten zum Thema „Freizeit und Urlaub" angeboten wurden: *W. Zauner*, Urlaub von Gott?; *H. J. Schmitz*, Sinn und Funktion von Urlaub und Freizeit; *M. Bührer*, Problemloser Urlaub?; *W. Stolz*, Die Bedürfnisse des Menschen im Urlaub und die Angebote der Kirche; *B. Bischof*, Urlauberpredigt: Zwischen Freude und Sorge; *Ch. Giner*, Tourismus-Zentrum Neustift (TZN); *W.-D. Zuzan*, Analyseverfahren zur Beschreibung der Tourismussituation in der Pfarrei; *G. Hager*, Aufgaben und Ausbildung der Pfarrgemeinderäte in Tourismusgemeinden u. a., in: Diakonia 6 (1975) Heft 5, S. 289—360.

nenstrom von Touristen, der sich in diesen Sommermonaten wieder durch die Kirchen drängt, scheint diesen Aufwand auch zu rechtfertigen. Den knappen Hinweisen auf ordentliche Kleidung an der Kirchentür sind inzwischen vielerorts schriftliche Handreichungen gefolgt, die eine Brücke zwischen den alten Zeugnissen gläubiger Kunst und den Menschen der Gegenwart zu schlagen versuchen. Aber die Kirchen haben wohl noch lange nicht alle Hilfen ausgeschöpft, die eine aufmerksame Tourismuspastoral dem Urlauber bieten könnte. Darum sollen im folgenden Überlegungen einer Tagung des Tourismuszentrums Neustift (bei Brixen, Südtirol) vorgetragen werden, die sich mit der Erschließung örtlicher Kunstdenkmäler im Rahmen der Urlauberseelsorge befassen [1]. Am Beispiel der Kirchenführung wollen wir die derzeitige Praxis analysieren, nach den Zielen und den stilistischen Gesetzen der Erschließung religiöser Kunstwerke fragen und konkrete Schritte zur Verbesserung der derzeitigen Praxis vorschlagen.

1. Zur Analyse der derzeitigen Praxis

Wir beginnen mit der Frage: Was passiert in den zwanzig Minuten, die eine durchschnittliche Kirchenführung dauert, von dem Augenblick angefangen, in dem jemand durch den Windfang tritt, die Sonnenbrille vom Gesicht nimmt und einen ersten Blick in das Gewölbe hinaufschickt, bis zu dem Augenblick, in dem er durch ein Seitenportal wieder aus dem Dämmer der Kirche in das helle Sonnenlicht hinaustritt? Was für eine Art „Kirchenbesucher" ist das überhaupt? Was führt ihn hierher? Was nimmt er wahr? Wem begegnet er in diesen zwanzig Minuten? Was bekommt er zu hören?

1.1 Wer sind diese „Kirchenbesucher"?

Als erstes springt die Vielfalt in die Augen, das Gemisch der Lebensalter, sozialen Schichten, Nationalitäten, Allüren. Da gibt es den ausgemachten Kunstbanausen, der in diese Barockkirche nur hineingeraten ist, weil draußen der Bus leergemacht wurde, und daneben den deutschen Studienrat, der seiner Familie das vierte Bildungserlebnis des Tages zu verschaffen entschlossen ist. Da gibt es die geschlossene Gruppe schwedischer Jugendlicher oder amerikanischer Wohltätigkeitsdamen, und den typischen Einzelgänger, der sich mit seinem Michelin-Führer durch den Raum arbeitet. Da gibt es die permanenten Störenfriede und die leisen, dankbaren Teilnehmer an der Führung, die Zahlungswilligen und diejenigen, die sich nur für zehn Minuten dazuschleichen. Da gibt es die

[1] Diese Überlegungen wurden bei der Tagung „Örtliche Kunstdenkmäler im Dienst der Urlauberseelsorge" vom 8.—12. 3. 1976 im Tourismuszentrum Neustift bei Brixen im Gespräch zwischen Kunstgeschichte, Pastoraltheologie und Urlauberseelsorge zusammengetragen. Wesentliche Anregungen gab Prälat Josef Kunstmann, Augsburg.

Geistlichen, die mit Kennerblick feststellen, daß am neuen Sakramentshaus eine Ablage fehlt, und die etwas ratlosen Neuheiden, die eigentlich nur hierhingeraten sind, weil sie sich diesen scheußlichen Sonnenbrand zugezogen haben. Da gibt es den alten Herrn, der sich ehrfürchtig vor dem Hochaltar verbeugt und das Pärchen, das vor dem Beichtstuhl vielsagend miteinander tuschelt.

Die Bewußtseinslage

Es sind also wirklich Kreti und Pleti, die da durch unsere Kirchen pilgern, und wenn man nach ihrer Bewußtseinslage fragt, wird man auf dasselbe bunte Bild treffen, das sie in ihrer äußeren Kostümierung bieten: sie wollen sich erholen, den Alltag vergessen, „Sehenswürdigkeiten" sehen, um zu Hause davon erzählen zu können, fotografieren und filmen; sie sind — bewußt oder unbewußt — mindestens soviel mit sich selbst beschäftigt, wie mit den Dingen, über die ihre Augen wandern. Sie möchten sich wohlfühlen, glücklich sein, intensiv leben, auch träumen und stillwerden, und so ist die Kirche, durch die sie schlendern, zu allererst ein Stück ihrer Ferienwelt, ein Medium ihres Erlebens und ihrer Selbsterfahrung. Der konfessionelle Charakter dieser Kirche und ihres Gottesdienstes, der Anspruchscharakter der religiösen Wahrheit oder der religiösen Pflichten tritt zusammen mit der Alltagswelt in den Hintergrund des Bewußtseins. Was sie in diese Kirche hineinführt, ist das gleiche, was sie überhaupt in die Ferien geführt hat: die Hoffnung, irgendwie bereichert zu werden. Diese Hoffnung bildet nun doch so etwas wie einen gemeinsamen Grundnenner und erklärt wohl auch die eigentümliche Rücksichtnahme und Toleranz, die sich unter Urlaubern beobachten läßt; man erkennt sich äußerlich an der Ferienkluft als zu der Menschengruppe gehörig, die jetzt „Schonzeit" hat; man gönnt sich das gegenseitig und spürt wohl auch, daß man diese zerbrechliche Ferienwelt, diese kostbare Lockerheit und Offenheit gemeinsam schützen muß.

1.2 Wer redet mit diesen Menschen?

Derselbe Nuancenreichtum wie auf Touristenseite läßt sich in der umgekehrten Perspektive beobachten: wieviele Kategorien von Fremdenführern kann man im Verlaufe eines einzigen Urlaubs erleben!

Da gibt es, um ganz oben zu beginnen, den Bistumskonservator in der Domkirche, das „große Tier", das nur losgebunden wird, um andere große Tiere zu führen. Er spricht als Experte für Denkmalpflege, häufig selbst schon ein Denkmal. Und dann gibt es den Fremdenführer vom Dienst, den Mann mit der Armbinde, der in Stoßzeiten Woche für Woche mit Tausenden dieselben 600 Meter

abschreitet, mit der Präzision eines Lokführers die einzelnen Stationen passiert und alle Verspätungen, die durch lästige Zwischenfragen entstehen mochten, durch Erhöhung des Tempos auf der Reststrecke einzuholen weiß. Da gibt es den Ortspfarrer oder Klosterbruder, der bei jedem Wechsel durch die Kirchenmitte eine demonstrative Kniebeuge anbringt und im übrigen durch seine Kirche führt, wie der Bauer durch seinen Stall: mit Besitzerstolz wird jedes schöne Stück vorgestellt, die letzte Schallplattenaufnahme mit dem Bayerischen Rundfunk wird ausgiebig verhandelt, und natürlich bleiben auch die Kosten für die Reparatur des Kirchendaches nicht unerwähnt. Und es gibt den Seelsorger als Reiseleiter, den Universalunterhalter beim Tagesausflug des Müttervereins der Pfarrei, der die Heimfahrt unterbricht, um vor der Kaffeepause noch rasch „etwas Religiöses dazwischenzuschieben".

Es gibt den Fremdenführer mit den Minderwertigkeitskomplexen, der unter seinem Publikum Akademiker und Andersgläubige wittert, als wären es Bombenleger, und es gibt den Pensionär, der mit einer eigentümlichen Wärme und Eindringlichkeit spricht, weil er zwischenhinein immer wieder schweigt und selber hinschaut, und weil ihm offensichtlich die Begegnung mit den Fremden auch ein Stück Erfüllung seines Lebensabends gibt.

Vier Motivbündel

Fragen wir auch hier nach der tieferliegenden Motivation, so lassen sich auf Seite dieser Akteure mindestens vier Motivbündel unterscheiden

— das Interesse des Kunsthistorikers, den Leuten die Augen zu öffnen, die Steine sprechen zu lassen, die Majestät der Kunst zur Geltung zu bringen, vielleicht sogar schöpferische Kräfte in den Besuchern selbst zu wecken;

— das Anliegen des Seelsorgers, den Menschen zu einem vertieften Urlaub zu verhelfen, ihr Herz für Gott zu öffnen; von daher sein Bedürfnis, geistliche Impulse zu setzen (etwas Religiöses „einfließen zu lassen"), auch ein wenig für die eigene Firma zu werben, d. h. die Fernstehenden wieder in die Kirche zurückzubringen;

— das menschliche Bedürfnis beider, ihre Sache gut zu machen, im Gespräch mit den Fremden „anzukommen", von ihnen akzeptiert und ernstgenommen zu werden;

— das finanzielle Interesse der Institutionen, als deren Angestellte und Repräsentanten sie den Fremden gegenübertreten mit der ausdrücklichen oder unausgesprochenen Bitte, zur Erhaltung dieser Kunstwerke beizutragen.

1.3 Was wird da gesprochen?

Versuchen wir, auch wenn die gegensätzlichen Perspektiven der Urlauber auf der einen Seite und der kirchlichen Fremdenführer auf der anderen Seite schon eine Reihe von Problemen andeuten, noch für einen Augenblick in der beobachtenden, analysierenden Haltung zu verweilen und uns klarzumachen, was etwa das Tonbandkontroll einer durchschnittlichen Kirchenführung registrieren könnte.

Vermutlich eine Menge kunsthistorischer Details (welches Jahrhundert, welcher Bildhauer, welche Schule?), wohl auch eine allgemeinere Skizze der Ortsgeschichte oder der Entstehungszeit, vielleicht sogar etwas über die Grundidee dieser Kirche oder das Lebensgefühl der Menschen, die sie erbaut haben; sodann — spätestens vor den Grabplatten im Kreuzgang — ein paar Anekdoten, im Glücksfall sogar ein deutlicheres Persönlichkeitsprofil oder Menschenschicksal. Zwischenhinein eine informative Passage über die Technik der Freskomalerei oder über moderne Versuche zur Sanierung der Statik, ein paar humorvolle Pointen, die der Auflockerung dienen, eine theologische Auskunft über die Bedeutung der Heiligenverehrung in der katholischen Kirche, vielleicht auch eine Anleitung, sich in diesem Kirchenraum zu bewegen, ihn wahrzunehmen oder bei einer einzelnen Figur zu verweilen.

Gibt es eine Ordnung dieser vielen Dinge?

Spätestens hier erhebt sich die Frage: Gibt es Regeln, gibt es eine Ordnung dieser vielfältigen und verschiedenartigen Inhalte, oder bleibt, was in den zwanzig Minuten einer Kirchenführung gesprochen wird, völlig dem Wissensstand und Geschmack dessen überlassen, der gerade führt? Werden Fremdenführer ausgebildet, lesen sie sich das Notwendige irgendwo an, oder schauen sie es sich gegenseitig ab? Dann ist die gute Kirchenführung ein Glücksfall, der immer da und nur da eintritt, wo zufällig die richtige Kategorie der Urlauber auf den richtigen Typ des Fremdenführers trifft, sodaß sich ihre wechselseitigen Erwartungen und Interessen decken, während im übrigen Unfälle und Peinlichkeiten unvermeidbar sind, gewissermaßen im Eintrittspreis inbegriffen, weil da Welten aufeinander treffen, die einander zutiefst fremd sind und sich lediglich aufgrund der höheren Toleranzbreite der Ferienstimmung ertragen? Dies wäre für eine Urlauberseelsorge aber zu wenig. Sie will vom „Menschen unterwegs" nicht nur toleriert werden; sie will ihm in seiner Welt begegnen und gerecht werden. Sie wirft darum die Frage auf, was Kirchenführung für den heutigen Urlauber sein könnte und sein sollte.

2. Zielvorstellungen und Gesetzmäßigkeiten

2.1 Wozu Kirchenführungen?

Kunsthistoriker haben darauf sicher rasch eine Antwort zur Hand, aber befriedigt sie auch den Urlauber? Kann es nicht sein, daß der junge Pater unter der Kuppel der Abteikirche zwar einen exzellenten Vortrag über die Illusionsmalerei des Hochbarock hält, aber den Urlauber viel mehr die Frage bewegt, wie ein junger Mensch heutzutage Mönch werden und sein Leben zwischen dieser kalten Pracht verbringen kann? Bleibt der Pater also trotz allen Expertenwissens dem Fremden die entscheidende Antwort schuldig, weil er gar nicht gemerkt hat, daß diese Kirchenführung für den andern nicht nur eine Begegnung mit einer bestimmten Epoche der Kunstgeschichte war, sondern — ganz unerwartet — eine Begegnung mit einer fremdartigen Gestalt christlicher Existenz? Wozu Kirchenführung da ist, kann also nicht im vorhinein festgelegt werden, wenn wir der Grundhaltung emotionaler Offenheit und Lernbereitschaft Rechnung tragen wollen, die den Urlauber kennzeichnet[2]. Darum ist *die* Kirchenführung die beste, die die kognitiven und emotionalen, die künstlerischen und religiösen Bedürfnisse der Fremden neben- und miteinander ernstzunehmen bemüht ist und dem Urlauber die Freiheit läßt, zu wählen, worauf er sich einlassen will. Darum ist es auch falsch, religiösen und missionarischen Anliegen die Priorität gegenüber dem Erschließen der Architektur zu geben. Denn eine Kirchenführung darf nicht enger und festgelegter sein, als die Kirche, durch die sie führt.

„Multifunktionale" Kirchenführung

Nun diente aber der Kirchenraum zu allen Zeiten mehreren Zwecken zugleich: er war Gebetsraum und Gemeinderaum, heiliger Ort und Dorfmittelpunkt, Haus Gottes und Haus der Kunst, Festsaal und Fliehburg. Die Kirchenanlage war immer „multifunktional", und deshalb muß es auch die Kirchenführung sein. Der Glaube steht nicht im Dienste der Kunst, aber die Kunst ist auch nicht die Dienerin des Glaubens, denn sie ist selbst eine Herrin, weil sie aus sich selbst und unmittelbar dem Anspruch des Absoluten Ausdruck verleiht. Sie sagt selber: „Ziehe deine Schuhe aus, denn hier ist ein heiliger Ort" (Ex 3,5). Darum predigt bis heute für die meisten Besucher eines Domgottesdienstes der Domchor überzeugender und verständlicher als der Dompredigt.

Ziel: Erfahrungen vorbereiten!

Wo die Kirchenführung also *einen* Zweck isoliert und absolut setzt auf Kosten des andern, verliert sie beide Ziele, das künstlerische und das religiöse. Denn ihr ei-

[2] Das Auffassungsvermögen des Hörers ist die elementarste Bedingung jeder Vermittlung. „Wenn du etwas sagst, aber der andere versteht nicht, was du sagst, so hast du es nicht gesagt" (Augustinus). „Quidquid recipitur per modum recipientis recipitur" (Thomas von Aquin).

gentliches Ziel — und das macht ihren Rang aus — besteht nicht darin, diesen oder jenen Inhalt zu vermitteln, sondern Erfahrungen vorzubereiten, die wesentlich unerzwingbar und unverfügbar sind. Sie kann Hindernisse aus dem Weg räumen und Zugänge erschließen. Aber sehen und hören, wahrnehmen und entdecken, sich öffnen und sich bewegen lassen — das ist die kostbare Freiheit jedes einzelnen. Darum wird *die* Art der Kirchenführung dem breiten Spektrum der Besucher am ehesten gerecht, die jeden dort abholt, wo er jetzt steht, und nichts anderes im Sinn hat, als ihn in seinem eigenen Wunsch nach tieferem Erleben zu begleiten. So wird der Ungläubige nicht überfordert und gegen seinen Willen religiös traktiert; der Glaubende aber erhält die wichtigste Hilfe, die er sich wünschen kann: er gewinnt eine Haltung der Ehrfurcht und des Staunens, der Freude und der Weite, die er unmittelbar in Dank und Lob umsetzen kann.

2.2 Welche Reihenfolge soll man beachten?

Kirchenführung als Entdeckungsreise, als Versuch des Ausbruchs aus der Banalität des Alltagsbewußtseins, als Grenzüberschreitung (Transzendenzerfahrung), auf die, wenn sie überhaupt gelingen soll, der Besucher selbst sich einlassen muß — ein solches Konzept hat Konsequenzen für den Führungsstil und die Inhalte, die Abfolge und den Medieneinsatz bei einer Führung. Denn dann heißt die Grundregel: Je kleiner die Gruppe und je mehr Zeit zur Verfügung steht, umso weniger „Führung" ist nötig, umso mehr eigenes Entdecken ist möglich.

2.2.1 Die Führung kleiner Gruppen

Die Führung kleiner Gruppen kann damit begonnen werden, daß man die Teilnehmer einlädt, zunächst einmal selber auf Entdeckungsreise zu gehen, etwa den Ort im Kirchenraum aufzusuchen, wo man sich persönlich am wohlsten fühlt, dort zu verweilen und den Raum auf sich wirken zu lassen. (Joh. Seb. Bach soll bei jeder Kirche, in die er kam, die Stelle erspürt haben, an der die beste Akustik war). Die Teilnehmer können aber auch zunächst einmal den Kirchenraum durchwandern, bei dem Stück verweilen, das sie am meisten anspricht und dieses Stück nachher den übrigen Teilnehmern nahezubringen suchen, sodaß sich die Führung aus den Entdeckungen der einzelnen ergibt und sie zugleich mit dem Raum sich selber ein Stück mehr kennenlernen. Der Leiter hat dann nur mehr die Funktion, diesen gemeinsamen Entdeckungsprozeß abzurunden und zusammenzufassen, indem er die Beobachtungen der einzelnen in den größeren Zusammenhang der Geschichte rückt, dadurch vertieft und be-

stärkt, oder auch korrigiert. Eine abschließende Zeit der Stille, ein meditatives Orgelspiel oder ein Kanon können die gemeinsame Erfahrung ausklingen lassen.

2.2.2 Die Führung großer Gruppen

Auch die straffer strukturierte Führung großer Gruppen muß von der Überzeugung getragen sein, daß die Teilnehmer die eigentliche Erfahrung nur selbst machen können, sodaß die Hilfestellungen und Interpretationsangebote des Leiters diesen Prozeß wohl anregen und begleiten, nicht aber durch Worte ersetzen dürfen. Idealtypisch hat dieser Prozeß etwa folgende Phasen:

1) Die Abholphase (Kontaktnahme)

Wenn man etwas miteinander unternehmen will, wenn man gemeinsam etwas entdecken will, ist es wichtig, sich zunächst gegenseitig wahrzunehmen und anzunehmen. In dieser allerersten Kontaktnahme gibt der Leiter durch seine Kleidung, seine Stimme, seine Miene den Teilnehmern zu erkennen, wie er es mit ihnen meint. Hier wird die Beziehung aufgebaut (oder auch verbaut) über die, wie über eine Schiene, alle Inhalte während der folgenden Führung vermittelt werden.

2) Die Umschaltphase (Einstieg, Hinführung)

Es ist nicht gleichgültig, von wo eine Führung ihren Ausgangspunkt nimmt; es ist überhaupt nicht ausgemacht, daß dies der älteste Teil des Gebäudes sein sollte. Denn man muß zuerst einmal in das Ganze hineingefunden haben, um sich für die ältesten Teile zu interessieren. Erfahrungen brauchen eine Anlaufzeit, fremde Welten brauchen einen Zugang, Räume eine Tür. Wer den Anfang hat, hat mehr als die Hälfte, sagt Aristoteles. Hier ist dem Führenden vor allem ein gutes Einfühlungsvermögen zu wünschen; er sollte den Neuankömmling nicht mit Informationen überschütten, sondern zunächst einmal wahrnehmen lassen, wo er ist; ihm helfen, erste Eindrücke (auch Eindrücke der Enttäuschung) zu artikulieren. Anknüpfungspunkt kann — je nach den örtlichen Gegebenheiten — der alte Brunnen im Klosterhof sein, an dem sich die Gruppe versammelt, die Außenfassade der Kirche oder auch der erste Eindruck vom Inneren.

3) Die Phase der zentralen Entdeckung

Der erste Grundeindruck — ob es nun die Höhe der gotischen Pfeiler ist, die Wucht der romanischen Apsis, die üppige Pracht der Altäre — ist meist noch undifferenziert und „verschlägt die Sprache". Er verlangt nach einem Schlüssel. Was ist die Grundidee dieses Bauwerks? Im Speyerer Dom ist es die Grablege der Kaiser, in Vierzehnheiligen die Wallfahrt, im Dom von Aachen das Oktogon, im Dom von Trier das Reliquiar des heiligen Rocks. Auch bei weniger berühmten Kirchen läßt sich bei aufmerksamer Betrachtung etwas entdecken, was den

Grundcharakter des Bauwerks ausmacht: die Helligkeit des Raums, das Verhältnis der Breite zur Höhe, die strenge Kargheit oder die Üppigkeit des Inventars. Indem die Führung einen ersten Grundgedanken entwickelt, gelingt ihr zweierlei: sie vermag dieses Gotteshaus in einen größeren Zusammenhang einzuordnen (in die räumliche Umgebung oder in den zeitgeschichtlichen Zusammenhang, in den es gehört) und auf diesem Hintergrund zugleich das Unverwechselbare und Einmalige erkennen zu lassen, das den Besucher spontan anspricht und ihn einlädt, die eigene Lebenswelt zu überschreiten und sich auf dies Fremde einzulassen.

4) Die Phase des Ausschreitens und der Details

Nicht die letzte Faszination großer Architektur besteht in ihrer Kraft, zu bergen und zu integrieren, d. h. auch Spannungen und Gegensätze in sich zuzulassen. Darum will ein Raum nun auch durchwandert und in seinen Details wahrgenommen sein: die Plastik auf der Wandfläche, das Fresko über dem Chorgestühl, das alte, von Votivtafeln und wächsernen Gliedmaßen fast erdrückte Wallfahrtsbild, das geschmacklos überproportionale Grabmal im Nebenschiff. Hier muß viel Freiheit sein, zu verweilen oder rasch weiterzugehen; viele Führungen werden an dieser Stelle durch den Vollständigkeitswahn von Museumswächtern mutwillig zerstört.

5) Die Phase der Entlassung

Eine Führung sollte nicht einfach aufhören, sobald es nichts mehr zu erklären gibt; der Besucher darf sich nicht, ehe er sichs versieht, durch einen Seitenausgang abgeschoben finden. Das Ende einer Führung sollte ein Schlußpunkt sein, den der Fremdenführer einleitet, indem er sich von der Gruppe durch ein freundliches Wort, einen guten Wunsch für die weitere Reise, einen Händedruck verabschiedet. Den eigentlichen Schlußpunkt muß der Besucher selbst setzen dürfen, indem er noch einmal zurückgeht zu dem, was ihm am besten gefallen hat, oder einfach noch eine Zeit ruhig im Raume verweilt.

2.3 Welche Medien können helfen?

Medien, besonders technische Medien, haben heutzutage ihre eigene gefährliche Faszination. Darum muß immer klar bleiben, daß das wichtigste Medium der Kirchenraum selbst ist; wenn es nämlich um die Erfahrung des Überstiegs aus der Alltagswelt, die jeder mitbringt, geht,

der Kirchenraum

ist der Kirchenraum selbst nicht das Ziel, sondern — seiner ureigensten Intention entsprechend — das Medium solcher Erfahrung. Deshalb muß er so geduldig ausgeschritten, im Wechsel der Perspektiven abgetastet, „ersessen" und „erstanden" werden.

der „Begleiter",

Das zweitwichtigste Medium ist der, der die Führung leitet: sein Gesicht, seine Stimme, sein Schweigen, seine

Handbewegungen, seine Freundlichkeit und Geduld, sein Humor, sein Gespür für die Grenzen der Aufnahmefähigkeit bei den Zuhörern. Alle Informationen und Auskünfte, die er geben mag, gehen durch das Medium seiner Persönlichkeit. Stellt er sich selbst in den Mittelpunkt, so verstellt er den Blick auf das, was er zu zeigen vorgibt.

Was sonst an Medien heute zur Verfügung steht, hat nur den Sinn, dieses Grundinstrumentar zu erweitern, d. h. teils den Fremdenführer zu entlasten, teils die Erlebnisfähigkeit der Besucher zu erhöhen. Hier kann freilich, — auch ohne große Kosten — noch einiges verbessert werden.

technische Medien

Soll der Begleiter einer Besuchergruppe nicht zum Roboter werden, muß man ihn vor allem von den Grundinformationen entlasten, die ihm seinen Beruf sauer werden lassen. Hierhin gehören

— kleine gedruckte Handreichungen und die Kirchenführer in Heftform;

— gute Schrifttafeln und Schaubilder, besonders in der Eingangszone der Kirche, wo sich die Teilnehmer für die nächste Führung sammeln und oft ratlos herumstehen;

— die Tonbildschau, die — in einem Nebenraum oder in der Krypta eines Domes untergebracht — in hervorragender Weise den zeitgeschichtlichen Kontext oder die Baugeschichte des Domes vor Augen führen könnte [3];

— das Tonbandgerät, das den Gang des Besuchers durch die kostbare Klosterbibliothek oder die Schatzkammer des Doms kommentiert, sodaß der Begleiter ausschließlich den persönlichen Gesprächen oder den Rückfragen der Gäste zur Verfügung stehen kann.

Musik

Der zweite Bereich des Medieneinsatzes könnte im Stil von „Son et lumière" z. B. an den Kunststätten Frankreichs das Raumerleben selbst intensivieren. Wieviel könnte eine zwanzigminütige Kirchenführung an Eindringlichkeit gewinnen, wenn auch nur fünf Minuten des Verweilens eingeplant würden, in denen Musik den Raum erfüllt: in einem romanischen Dom etwa gregorianischer Choralgesang, in einer Barockkirche ein Flötenkonzert, in einem strengen gotischen Raum moderne rhythmische Kammermusik? Ob dadurch nicht weit wirksamer als

[3] Ein Musterbeispiel dafür, wie ein schwieriger Bereich der Kunst durch die Vorschaltung einer Tonbildschau Hunderttausenden erschlossen werden kann, zeigte das Haus der Kunst in München mit der Ausstellung „Nofretete — Echnaton" (17. 1.—21. 3. 1976). Ähnlich die Tonbildschau zur Ausstellung „1000 Jahre Babenberger in Österreich" vom 15. 5.—14. 11. 1976 in Stift Lilienfeld. — Ob die Oberstufe eines Internats dergleichen nicht auch für die Abteikirche erarbeiten könnte — in bescheidenerem Maßstab?

durch Worte auch beim sog. Massentouristen jene Tiefenschicht angesprochen werden könnte, die doch nur verschüttet ist [4]?

Analoges gilt für die Ausleuchtung der Architektur, deren Plastizität erheblich gewinnen und so zur Erfahrung bringen könnte, was der Raum will, und worin er Bild Gottes selbst ist: daß er Weite und Geborgenheit zugleich zu schenken vermag.

Für beide Maßnahmen sind die technischen Voraussetzungen — die Beleuchtungs- und die Lautsprecheranlage — in den meisten Kirchen vorhanden; selbst wo das nicht der Fall wäre, würde sich eine entsprechende Investition in kurzer Zeit amortisieren. Der heutige Urlauber ist darauf eingestellt, daß sein Urlaub ihn etwas kostet, und er ist bereit, für Qualität zu zahlen. Geschmacklosigkeit und Lieblosigkeit, verbunden mit Almosenbettelei, verärgern ihn aber mit Sicherheit.

3. Der erste Schritt zur Veränderung

Womit sollte man anfangen? Als ich, eine Woche nach der Neustifter Tagung, mit ein paar Bekannten aus dem Skikurs, den ich mitgemacht hatte, am Sonntag ein Kloster in der Talebene besuchen wollte, dessen berühmte Kirche gerade hervorragend renoviert worden war, empfängt uns am schmiedeeisernen Gitter ein kleiner, alter Pater, der seine oberste Aufgabe offenbar darin sieht, aufzupassen und zu kommandieren. Den gedruckten Kirchenführer mit erhobener Hand über seinem Haupte schwenkend und immer wieder umblätternd, zeigt er uns, welche Abbildungen auf welcher Seite welchen Teil der Kirche wiedergeben. Es ist Eile geboten, denn gleich beginnt die Vesper, und dann müssen wir wieder draußen sein, aber von seiner böhmischen Heimat muß er uns doch noch erzählen und den einzigen Putto mit schwarzen Haaren auf dem Sims des Nebenaltars müssen wir auch noch anschauen, ehe er am engen Durchlaß des Ausgangs wie ein böhmischer Kutscher auf die bloße Hand kassiert, um die Schillinge zwischendurch immer wieder blitzschnell im tiefen Säckel seiner Kutte verschwinden zu lassen. Ich frage mich, was der Herr Abt von seiner Kirche und was er wohl von den Fremden hält, daß er ihnen so etwas zumutet.

Ein Ärgernis

Das Gegenbild:

In Vézelay in Burgund haben sich im vergangenen Jahr wie noch an 25 anderen Plätzen in Frankreich während der Sommermonate junge Christen, Studenten aller Fachbereiche, zusammengetan, um jeweils für drei Wochen zusammenzuleben, täglich einige Stunden mit den Tou-

[4] Dazu bedarf es nichts weiter als eines Kassettenrecorders für 200 DM und einiger Kassetten, die über die Lautsprecheranlage der Kirche abgespielt werden.

risten in den Kirchen zu reden und in der Auseinandersetzung mit der Kunst, dem Glauben, und den Fremden neue Erfahrungen zu machen: expérience de partage, de prière et d'accueil. „Der unbekannte Besucher ist für sie der Nächste“ [5].

Selber neu entdecken!

Womit wir beginnen müssen? Damit, daß wir selber neu entdecken, welche Schätze uns in unseren Kirchen anvertraut sind, zu welchem Niveau uns das Niveau derer verpflichtet, die vor uns geglaubt und uns die Zeugnisse ihres Glaubens hinterlassen haben. Was wir vor allem brauchen ist eine neue Ehrfurcht — vor den Kunstwerken und vor den Menschen, die sie aufsuchen. Darum müssen wir bei uns selbst beginnen, die Mentalität des Grundstücksbesitzers ebenso abtun wie die des Museumswärters, des Schulmeisters und des Volksmissionars, der wieder ein paar Fernstehende vor die Flinte (!) zu kriegen hofft. Was wir brauchen ist eine Spiritualität der Gastfreundschaft, wie sie Abraham übte, als er zu den Fremden sagte: „Hernach mögt ihr weiterziehen; ihr seid nun einmal bei euerm Knecht vorbeigekommen“ (Gen 18,5).

Bevor wir die Fremden ermahnen, sich im Hause Gottes würdig zu benehmen, müssen wir wohl einander ermahnen: „Nehmt euch der Bedürfnisse der Heiligen an; übt die Gastfreundschaft!“ (Röm 12,13); es könnte ja sein, daß Gott, wie in der Abrahamsgeschichte, in der Gestalt des Fremden auf uns, die Hüter des Heiligtums zukommt, und dann sollte sich nicht an unseren Kirchentüren wiederholen, was im Johannesprolog steht: „Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf“ (Joh 1,11).

[5] Vgl. den Kurzbericht von *E. Rolinck*, Zum Beispiel in Vézelay, in: Orientierung 40 (1976) 121. Die Bewegung nennt sich CASA: Communautés d'accueil dans les sites artistiques (Kontaktadresse: 2, av. Stéphane-Mallarmé, F-75017 Paris).

Andreas Szennay

Der Dienst der Theologen in der Kirche von heute

Anläßlich der Promotion einer Reihe von Theologen an der Theologischen Akademie in Budapest nahm der damalige Dekan (und zugleich Chefredakteur der einzigen theologischen Zeitschrift Ungarns) in Anwesenheit des Primas und der meisten anderen ungarischen Bischöfe, der Professoren der Akademie und der fünf theol. Seminare sowie der Studenten u. a. zum Problem Theologie — Kirche / Kirchenleitung Stellung. Dieses Problem stellt sich ja dort mit besonderer Schärfe, wo Kirche und Christen ihren Glauben einer offiziell atheistischen, ausschließlich „wissenschaftlich" orientierten Gesellschaft gegenüber bekennen und verantworten müssen. *red*

Im Laufe des vergangenen Jahres gedachten wir der 10. Jahres-Wende der Beendigung des 2. Vatikanischen Konzils. Wie allbekannt, spielten im Konzil die Theologen eine wichtige Rolle. Ohne ihre Mitwirkung wäre das Konzil weder in seinem Ablauf, noch in seinen Ergebnissen das geworden, was es für die Kirche wirklich wurde. Ihr Mitwirken durch Jahre hindurch war für die Konzilsväter unentbehrlich. In den Konzilsarbeiten nahmen sie natürlich nur als Vorbereiter, als in der Theologie sachkundige Berater, Experten, „periti" teil. Sie hatten aber den Mut dazu, das scheinbar Unveränderliche in Bewegung zu bringen, die Aufmerksamkeit auf die Quellen, vor allem auf die Bibel zu steuern, zugleich aber in der jetzigen Welt eine Rundschau zu halten.

Die kritische Freiheit der Theologen

und ihre aus der Atmosphäre des Vertrauens stammende enge Mitarbeit mit den Konzilsvätern brachte viele Ergebnisse für die ganze Kirche, die ihrerseits zu weiterer gemeinsamer Arbeit und zur Übernahme gemeinsamer Aufgaben aufgefordert hat. Es ist bekannt und bedauernswert, daß sich diese erfreuliche Harmonie nach dem Konzil nicht nur in vereinzelten Fällen in eine peinliche Spannung verwandelte und daß die günstige Atmosphäre langsam durch das Mißtrauen und den Geist der Verdächtigung vergiftet wurde. Warum? ... Es wäre sehr schwer, darauf eine kurze und eindeutige Antwort zu geben. Zweifelsohne haben die Theologen auch nach dem Konzil ihre Arbeit nicht aufgegeben. Sie hatten und haben auch weiterhin den Mut, ihre kritische Freiheit gelten zu lassen und diese in neueren Ergebnissen zum Ausdruck zu bringen. Es ist doch natürlich, daß diese ihre Arbeit — wir sollten dabei die Gegenwart vor Augen halten — unverändert ein Dienst ist. Dienen wollen sie Christus und seiner Kirche, den Leitern der Kirche und dem glaubenden Gottesvolk heute ebenso, wie während des Konzils. Sie dienen ihnen auch dann und dadurch, daß sie den nur rückwärts Blickenden, den Bewegungsunfähigen, den in einem Buchstaben-Glauben Wurzelnden die Stunde des eben jetzt erlebten Heiles vor Augen halten — und auch dadurch, daß sie gegen jene auftreten, die alles Alte ruinieren und liquidieren möchten, um sich nur die Gegenwart vor Augen zu halten. Darum ist es verständlich, wenn ihre Arbeit von der einen wie auch von der anderen Seite kritisiert wird. Eben diese Tatsache, dieser — sozusagen — „Zweifrontenkrieg" stärkt in den Theologen das Vertrauen und bestätigt ihnen, daß sie den richtigen Weg gehen. Die mit dem Lehramt gemeinsam übernommene Aufgabe, die aus gegenseitigem Vertrauen stammende Zusammenarbeit, zugleich aber die notwendigen Polarisationen, die Pflicht, die Probleme immer noch deutlicher zu enthüllen: nur diese innere Spannung ermöglicht es, daß auch die heutigen Theologen den Erwartungen und Wünschen entsprechen können.

Theologe sein in einer dynamischen Phase der Geschichte

Liebe junge Doktor-Kollegen! Wenn Sie heute geschworen haben, sich in den Dienst der heiligen Wissenschaften zu stellen, dürfen Sie nicht ignorieren, in welcher geistigen Atmosphäre Sie die in ihren Studien begonnene Arbeit fortsetzen müssen. Weiters müssen sie wissen, daß der Mensch

unserer Tage in einer außerordentlich dynamischen geschichtlichen Phase lebt. In einer fast unermeßlichen Eile vermehren sich sein Wissen und seine Erfahrungen. Und in einem ebenso fast unvorstellbaren Tempo erlebt er — besonders die heutige Jugend — die in der ganzen Welt erfaßbaren, ja revolutionären sozialen Umgestaltungen. Aus Ihren Reihen müssen diejenigen hervortreten, die berufen sind, den Morgen der in der jetzigen, ständig sich wandelnden Zeit Wurzel schlagenden Kirche vorzubereiten und daran zu arbeiten. Solche Priester und Theologen, die ohne Scheuklappen durch das Leben gehen möchten und die Herz und Ohren haben, um auf die an sie gerichteten Fragen zu hören und auch eine Antwort zu geben. Sie sollen auf das Wort der glaubenden, zweifelnden, suchenden, nach der Wahrheit fragenden Menschen hören und eine korrekte, redliche, den Ergebnissen der Wissenschaften und den heutigen Erfordernissen der Wissenschaftlichkeit entsprechende Antworten suchen und geben.

Auf heutige Fragen heutige Antworten geben!

Als Theologen der Kirche müssen Sie ihrer Sendung so entsprechen, daß Sie das Wort und die Fragen des heutigen Tages erfassen und in zeitgemäßer Art, doch immer weiter vertieft, weil immer mehr in Christus verwurzelt, das „Canticum novum" vortragen. Denn der Aufruf: „Singet dem Herrn ein neues Lied!" hat auch heute seine Geltung. Ihr neues Lied soll sich aber darin und so äußern, daß sie — im ständigen, aus dem Glauben quellenden Gebet mit Gott verbunden — vieles *nur* Menschliche zugleich korrigieren, überprüfen, umgestalten. Vieles muß noch bestattet und in die Erde geworfen werden, daß zufolge dieses Todes ein echtes, neues, christlicheres Leben geboren werde. Jede Zeit und jedes Lebensalter hat sein Gesicht, seine neueren, entwickelteren, reiferen Züge. Der Jüngling möchte sich nicht mit infantilen, der Mann nicht mit kindlichen Zügen schmücken. Nie dürfen wir so müde werden, daß wir nur mit dem alten, in einer Maske versteiften Gesicht existieren können.

Auch das neue Lied von Gott ...

Von einem neuen Lied, von einem Canticum novum habe ich gesprochen. Dieses neue Lied von Gott, von der Welt des ewigen Geheimnisses ist an den Lippen des heutigen Theologen viel bescheidener, als das der sogenannten „siegreichen" Anschauung und Sprache der alten war. Es wagt nicht zu versuchen, den, „den das Aug nicht gesehen, das Ohr nicht gehört hat" und zu dem wir uns nur „an den kühnen Flügeln des Glaubens" erheben können, in das Gefängnis menschlicher Begriffe und Logik zu werfen. Dieses neue Lied will sich nicht in perfekten Definitionen äußern. Es will dies nicht, da es in Beziehung mit Gott und seiner geheimnisvollen Welt solche überhaupt nicht gibt. Und wenn die heutige Theologie auch hie und da eine Definition wagt, tut sie es im Bewußtsein, daß sie nur einer neueren, inhaltsreicheren, tieferen Definition zustrebt.

... ist verbesserungsbedürftig

Natürlich wendet sich der heutige Theologe — wie auch jeder glaubende Mensch — in ebenso glaubensdürstiger Weise an die Offenbarung Gottes, wie das die Glaubenden schon immer getan haben. Zugleich aber kommt ihm immer mehr zum Bewußtsein, daß seine Ausdrücke und Erläuterungen ebenso vergänglich sind, einer Verbesserung und Ergänzung bedürfen, wie zum Beispiel die heute längst überholten Aussagen von kirchlichen Bibelerklärungen der Vergangenheit.

Liebe Doktor-Kollegen! Ihre heilige Aufgabe wird es sein, die Botschaft *Gottes* intakt zu bewahren und den Wahrheitshungrigen zu übermitteln. Natürlich bleiben die Ergebnisse der *menschlichen* Weisheit und Wissenschaft immer veränderlich. Die Übermittlung hervorragender alter Gelehrter, der „großen Zeiten", und der von ihnen hinterlassenen Werte — all das wird ihre Aufgabe sein. Wer aber nur aus der Vergangenheit seiner Ahnen, aus dem väterlichen Erbe leben möchte, der ist schon lebensunfähig geworden. Der glaubende Mensch und der Theologe von heute kön-

nen vielleicht eben dadurch ihre Lebensfähigkeit beweisen, daß sie sich immer bewußter in glaubender Vertiefung dem „immer größeren", dem in adäquater Weise unausdrückbaren, heiligen Geheimnis zuwenden. Gott leistet den Selbstsicheren, den Zuvielwissenden Widerstand — den in ihrem Glaubenswissen Bescheidenen aber verspricht und sichert er Leben.

Altes und Neues ...

Der gangbare und zu Ergebnissen führende Weg: man muß den Tatsachen in die Augen schauen. Nicht das Neue, das Moderne über alles hochpreisen, nicht mit einem Kult umgeben — zugleich aber wahrnehmen: daß das Leben keine starre, um so weniger erstarrende Wirklichkeit ist. Unsere Kirche und das Leben ihrer Theologie in ihr auch nicht. Die Einheit der Kirche und des Glaubens muß geschützt und verteidigt werden. Die Einheit unserer Kirche aber, die Einheit derer, die in Christus glauben, war nie und kann auch nie ein totalitärer Uniformismus sein. Sie soll aber in der Vielheit der verschiedenen Lebensstile, Theologien und Haltungen eine die Einheit des Glaubens bewahrende Überzeugung sein und ein entsprechendes Verhalten zur Folge haben.

... aus der Quelle des Evangeliums

Der Weg ist nicht leicht, auf den Sie sich jetzt mit Eid verpflichtet haben. Es stellt sich vielleicht dem einen oder anderen von Ihnen die Frage: Wenn das so schwer, anspruchsvoll, oft kompliziert ist — wo kann dann wohl der rechte und sichere Weg führen? Dort ist er, dort führt er, wo der Steig des Evangeliums vorangeht. Mit anderen Worten: dasselbe Kriterium muß die Kirche von heute, ihre Theologie, die Arbeit ihrer Theologen charakterisieren, das auch die apostolische Kirche charakterisierte: Das Hören und Weitergeben jener befreienden frohen Botschaft, in der sich immer neu Christus zu Wort meldet. Jene Botschaft, die uns radikal in den Dienst Gottes und der Menschen stellt. Diesen Dienst zu übernehmen ist für den heutigen Theologen keine leichte Aufgabe. Nicht darum muß man sich mit Wort und Feder dem Dienst Christi und seines Evangeliums verdingen, weil man sich dadurch zeitliche Verdienste erwerben kann. Und doch: wenn Sie mit ihrer bisherigen Arbeit und mit ihrem heutigen Eid auf diesem Weg selbstlos dienen wollen, so wird jeder für die Wahrheit offene, den selbstlosen Dienst schätzende Mensch mit Achtung auf Sie blicken. Ein solcher Dienst wird Gottes- und Menschendienst sein. Ein solcher Dienst wird ein treuer Dienst unserer Kirche und unseres Vaterlandes sein. Von Herzen wünsche ich, daß Sie mit Begeisterung und aus ernster Überzeugung diesen Dienst übernehmen, und damit die Achtung der Leiter unserer Kirche und unseres Vaterlandes, wie auch aller Glaubenden und unseres ungarischen Volkes erlangen.

Tony Dhanis

Priester im Europa von 1976 *

Zweites Europatreffen der Delegierten der Priesterräte: Wien, 26.—30. April 1976

Im Jahre 1969, mitten in einer Zeit priesterlicher Kontestation (einige Monate nach der Versammlung von Solidaritätspriestern in Chur) geboren, hat die Gemeinschaft der Delegierten der europäischen Priesterräte vom 26. bis 30. April 1976 in Wien ihr zweites Treffen abgehalten.

Das erste Treffen in Genf, 1971, stand im Zeichen der Brisanz der Vorbereitung auf die Bischofssynode, die besonders das priesterliche Dienstamt behandeln sollte. Damals votierten die Delegierten westeuropäischer Länder für eine ganze Reihe von Entschließungen, die an schwierige Probleme jener Zeit rührten: Sendung der Kirche in der Welt, politisches Engagement, Zölibat, Ausbildung und Fortbildung der Priester, Ausübung der Autorität usf. Die Debatten waren schwierig und wurden manchmal leidenschaftlich geführt; immer wieder traten verschiedenartige innere Spannungen zutage.

Fünf Jahre später war die Atmosphäre in

* Aus dem Französischen übertragen von *Hans Schinner*.

Wien völlig anders: Es gab keine Abstimmungen über Resolutionen, dafür wurden umso intensiver Erfahrungen ausgetauscht. Die Beziehungen zum Rat der Europäischen Bischofskonferenzen und zur Hierarchie in den verschiedenen Ländern sind ungetrübt und von gegenseitigem Vertrauen geprägt. Die Versammlung wünschte wirksamere Kontakte mit der Kleruskongregation. Kardinal König erklärte sich bereit, Kardinal Whright über die Unzufriedenheit zu berichten, die unter den Teilnehmern darüber herrschte, daß kein Beobachter dieser Kongregation zum Wiener Treffen entsandt wurde.

Aber man muß die Frage stellen, ob der Friede und die Harmonie dieser Versammlung — beides wurde durch die Herzlichkeit der Aufnahme in Wien noch verstärkt — mit der wirklichen Lage in der Priesterschaft Europas übereinstimmten. In einigen Wortmeldungen wurde denn auch der allzu simple Optimismus der angenommenen Texte kritisiert. Insbesondere wurde die Frage aufgeworfen, ob das Dokument über die Spiritualität den tatsächlichen Fragestellungen der Basis und der Müdigkeit einer großen Anzahl von Priestern genügend Rechnung trage.

Es scheint uns, daß sich die Versammlung von Wien durch vier Hauptmerkmale profilieren konnte: durch den Zug zu einer Kirche, die sich ihrer Verantwortung in Europa bewußter wird; durch eine Spiritualität, die dem Menschen von heute zu dienen sucht; durch eine vermehrte Übernahme von Verantwortlichkeit seitens der Laien innerhalb der Sendung der Kirche; durch die Erkenntnis, daß die Priesterräte eine zwar unvollkommene, jedoch bedeutsame Einrichtung sind.

1. Zug zu einer Kirche, die sich ihrer Verantwortung in Europa bewußter wird

Die Delegierten der Priesterräte begannen — wie vorher schon die Bischöfe beim Europäischen Bischofssymposion (Oktober 1975) und wie nachher die Mitglieder des Europäischen Laienforums (Juli 1976) — zu erfassen, daß es so etwas wie eine europäische Übereinstimmung gibt. Es geht um ein Europa, das über die politischen und kulturellen Grenzen hinweg aufzubauen ist. Durch die Anwesenheit von Priestern aus der DDR und aus Ungarn wurde die Frage nach der Verantwortlichkeit der Kirche und der Christen für die Verwirklichung der Idee eines vom Geiste Christi geprägten Europas noch verstärkt.

In die sehr kurzen Statuten des Europatreffens nahmen die Delegierten der Priesterräte ausdrücklich diese Zielsetzung auf: „daß die Bewußtseinsbildung einer gemeinsamen Kirchlichkeit in Europa verstärkt werde."

Da stellt sich für alle Priesterräte und alle Priester inmitten des Gottesvolkes und zusammen mit diesem die Frage: Wie kann man auf den verschiedenen Gebieten des täglichen Lebens der Menschen und der Christen das Bewußtsein für die allen Europäern gemeinsamen Probleme und für die weltweite Verantwortlichkeit unseres Kontinents wecken? Die Wege dazu müssen gefunden werden: Kontakte zwischen benachbarten Ländern und Regionen, Sensibilität dem gegenüber, was auf sozialer, kultureller und politischer Ebene in Europa geschieht, gemeinsame Reflexion über die gemeinsamen menschlichen und spirituellen Werte, aufeinander abgestimmte Anstrengungen bei der Ausbreitung des Evangeliums, usf.

2. Eine Spiritualität, die dem Menschen von heute zu dienen sucht

Obwohl der Text die bei den Priestern vorhandenen Schwierigkeiten nicht genügend herausgearbeitet hat — Sprecher, die das Dokument als zu optimistisch beurteilten, haben dies betont — weist er doch Perspektiven einer erneuerten christlichen und priesterlichen Spiritualität auf. Er trennt die Priester nicht von der Gemeinschaft des Gottesvolkes, mit dem und inmitten dessen die Amtsträger ihrer Sendung in voller menschlicher und weltlicher Verwurzelung leben.

Der Text versucht, Christen und Priester in ihrer Beziehung zur Welt von heute zu beschreiben. Dadurch, daß der Glaube mitten in die Welt situiert ist, erscheint er in

Frage gestellt und Wandlungsprozessen ausgesetzt. Er drückt sich in Handlungen und in einem Engagement aus, die aber ihrerseits auch wieder die Nichtglaubenden zu einer Antwort herausfordern. Der Glaube wird in einem ganz und gar menschlichen Leben gelebt, das auch Dichtung, Symbol und Mystik voraussetzt.

Diese wenigen grundlegenden Orientierungspunkte, dargelegt in einigen Vorschlägen für eine erneuerte spirituelle Haltung, scheinen bedeutsam zu sein bei der Suche nach gemeinsamen europäischen Grundlagen. Über alle kulturellen Unterschiede hinweg — diese sind ja auf unserem Kontinent sehr groß — unterstreichen sie in unseren Augen die wesentlichen Aspekte einer gemeinsamen Spiritualität, zu der ohne Zweifel die Ähnlichkeit der Situation und der Mission des Christentums und der Priesterschaft in Europa verbindet.

3. Eine vermehrte Übernahme von Verantwortlichkeit seitens der Laien innerhalb der Sendung der Kirche

Trotz der Zweideutigkeiten des Einleitungsberichtes — die übrigens von den Teilnehmern selbst beanstandet wurden — und trotz der verschiedenen Denkansätze hinsichtlich der Stellung der Laien ist das Schlußdokument zum Thema „Verantwortlichkeit der Laien und neue Dienstämter" interessant und nützlich.

Es hat nicht alle Probleme gelöst: Die Unterscheidungen Kirche — Welt sowie Mission „nach innen" — Mission „nach außen" bilden noch immer eine Grundlage des Textes. Manchen Ländern schien mehr eine Erneuerung der Dienstämter durch die Bildung christlicher Gemeinschaften am Herzen zu liegen, andere wieder hatten eher ein allgemeines christliches Engagement in den Realitäten menschlichen Lebens vor Augen. Übrigens wurden diese unterschiedlichen Gesichtspunkte mehr aufgezählt, denn in ihrem ganzen Zusammenhang durchdacht.

Wie mir scheinen will, liegen die bedeutsamsten Gesichtspunkte dort, wo die Rede ist von grundlegenden Auffassungen, von der Ausbildung der Laien und schließlich von der Anerkennung jener Dienste, die von den Laien geleistet werden.

Vor allem hat sich die Kirche in Europa nicht in erster Linie damit zu beschäftigen, die Löcher zu stopfen, die durch das Fehlen priesterlichen Nachwuchses zu klaffen beginnen, sondern sie hat die durch die Taufe begründete Verantwortlichkeit aller Christen stärker zur Geltung zu bringen.

Die theologische Ausbildung von Laien, die dann ihrerseits den Glauben weitergeben, scheint, wenn auch auf verschiedene Weise, in ganz Europa feste Formen anzunehmen. Ein erstes, sehr unvollständiges Inventarium könnte wohl vervollständigt werden und zum Erfahrungsaustausch unter verschiedenen Ländern hinführen.

Die offizielle Anerkennung der von den Laien übernommenen kirchlichen Dienste kann, auch wenn diese Anerkennung von den betreffenden Laien verlangt wird, doch weder in irgendeiner Weise den Einsatz anderer Christen in Welt und Kirche abwerten, noch auch die Laien von ihren sonstigen menschlichen Solidaritätsverpflichtungen dispensieren.

Bei aller noch so großen Andersartigkeit der Verhältnisse und der Vorstellungen über Diakonat, Pastoralassistenten usf., scheinen diese wenigen fundamentalen Überlegungen doch Licht in die Sache zu bringen. Es kommt ihnen das große Verdienst zu, die Frage in der Perspektive des „Gottesvolkes" aufzurollen, wodurch die falsche Vorstellung vermieden wird, es ginge lediglich um eine Neubelebung der Dienstämter. Die Frage, die sich stellt, ist letztlich die nach der Lebenskraft einer Kirche, die Abschied nehmen muß von ihrer pyramidenhaften Struktur.

4. Priesterräte — unvollkommene Einrichtungen und doch Träger der Hoffnung

Der Bericht über die Priesterräte und die verschiedenen Erläuterungen seitens der anläßlich des Wiener Treffens versammelten Länder vermittelten den Eindruck einer sehr vergleichbaren Situation, wenigstens was Westeuropa anlangt.

Das Inventarium der ungelösten Fragen

entspricht demjenigen, welches auch die Räte unseres Landes schon so oft aufgestellt haben: Beziehungen zum Bischof, Verbindungen zum Pastoralrat, innere Spannungen in der Priesterschaft, Kommunikation mit der Gesamtheit des Klerus. Wir wollen einige grundlegende Orientierungspunkte aus dem Bericht festhalten: Was die Beziehung zum Bischof angeht, wurde klar das Verlangen ausgedrückt, dieser möge in verstärktem Maße die Initiativen ergreifen und seinen Rat auch wirklich um Rat fragen. Hinsichtlich des Pastoralrates wurde die Notwendigkeit ernsthafter Verbindungen zu ihm sehr betont. Gleichzeitig warfen die in der Schweiz und in Holland gemachten Erfahrungen die Frage auf, ob es notwendig sei, an *beiden* Räten festzuhalten, und ob man nicht vielleicht den Priesterrat zu einem *Rat der Dienstämter* umformen sollte. Die Rolle der Priesterräte angesichts der verschiedenen innerkirchlichen Spannungen (verschiedenartige Auffassungen über die Kirche und die pastorale Praxis, verschiedene Theologien, Ökumenismus, politische Ausrichtung, usf.) ist die, daß sie den Pluralismus der Meinungen zum Ausdruck kommen lassen, die fortwährende Gegenüberstellung der verschiedenen Richtungen ermöglichen sowie das positive Suchen nach einer gewissen Übereinstimmung in der pastoralen Praxis erlauben.

Schlußfolgerungen

Eine erste Bilanz des Wiener Europatreffens gestattet die Feststellung, daß trotz aller unbestreitbaren Schwächen der Versammlung einige große gemeinsame Perspektiven herausgearbeitet werden konnten. Diese würden wohl verdienen, in einem regelmäßigen zwischenstaatlichen Erfahrungsaustausch vertieft und vervollständigt zu werden.

Der langsame Reifungsprozeß und die fortschreitende Ausbreitung dieser europäischen Priestergemeinschaft sind zukunftsweisend, besonders wenn diese hinfort enger mit dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen, dem Europäischen Forum des Laienapostolates und mit den anderen christlichen Kirchen in Europa zusammenarbeitet. Vielleicht wird es den Priestern ihrerseits möglich sein, einen Beitrag zur Stärkung eines gemeinsamen kirchlichen Bewußtseins in Europa zu leisten und so den Dienst am Evangelium auf unserem Kontinent zu fördern.

Nachdem ich die schwierigen Tastversuche des Beginns und die bei jeglichem Wachstumsprozeß unvermeidbaren Spannungen miterlebt habe, bin ich sicher, daß das neu eingesetzte Team: O. Ter Reegen (Holland), H. Schinner (Österreich) und G. Vuillermoz (Luxemburg) gemeinsam mit den Nationalverantwortlichen viel in diesen Suchprozeß der Kirche wird einbringen können. Dieser freilich wird nur dann einen Sinn haben, wenn er sich auf das ganze Volk Gottes stützt und das Wohl aller Menschen unseres Erdteiles und der ganzen Welt im Auge hat.

Hans Schinner

Aufbruch zu neuen Ufern der Spiritualität

Zum Hauptthema des 2. Europatreffens der Delegierten der Priesterräte

*Einer der leitenden Mitglieder der Gemeinschaft der europäischen Priesterräte konkretisiert hier das Hauptthema „Spiritualität". Seine Erfahrungen und Projektionen bestätigen von der Praxis her, was Karl Rahner zur Spiritualität der Pfarrseelsorge äußerte *.* *red*

Manch einer, dessen geistliche Ausbildung in den kirchlich gesehen friedlicheren und unproblematischeren Jahrzehnten vor dem II. Vatikanum erfolgte, mag den relativ kurzen Text über das spirituelle Leben, den die Generalversammlung des Europatreffens der Priesterräte als Ergebnis einer dreitägigen Diskussion in kleineren Gruppen zur Kenntnis nahm, enttäuscht aus der

* Vgl. Rahners Ausführungen in Heft 2/77. Der Beitrag von Schinner war allerdings schon vorher geschrieben worden.

Hand legen. Findet sich doch darin kein Wort über Dinge, die stets als Grundpfeiler priesterlicher Spiritualität galten, kein Wort über tägliches Zelebrieren der hl. Messe, über Breviergebet und Rosenkranz, nichts über tägliche Betrachtung und Visitation, nichts über die zölibatäre Lebensform. Das Fehlen entsprechender Aussagen fällt umso mehr ins Gewicht, als ja groß angelegte Priesterbefragungen in den vergangenen Jahren klar zutage brachten, daß heute eine nicht unbedeutende Zahl von Priestern vieles vom eben Genannten als problematisch, wenig angemessen und kaum hilfreich erfährt. Fehlte es den Delegierten hier etwa an Mut zu einem offenen Wort? Wollten Sie vielleicht Ärger mit der kirchlichen Obrigkeit oder mit konservativen Gruppierungen auf der einen und Verdruß mit nach neuen Formen suchenden Mitbrüdern auf der anderen Seite dadurch vermeiden, daß sie nur Dinge aussagten, bei denen sie auf allgemeine Zustimmung rechnen konnten? Bezeichnenderweise wurde schon auf der Generalversammlung von einigen bedauert, daß die Bedeutung von Ehelosigkeit und Keuschheit für die priesterliche Spiritualität nicht herausgearbeitet worden sei, während umgekehrt andere meinten, der Text sei im ganzen zu idealistisch ausgefallen und ließe die Schwierigkeiten vieler Priester links liegen.

Notwendigkeit bestimmter Ausdrucksformen für geistliches Leben

Es ist gar keine Frage, daß das geistliche Leben, wie übrigens jedes andere echte Leben auch, bestimmte Ausdrucksformen und konkrete praktische Übungen braucht. Wenn die Priesterräte deren Behandlung ausklammerten, so sicherlich nicht aus Schüchternheit. Die erfrischende Offenheit der Gespräche sowie die Atmosphäre des Vertrauens und des gegenseitigen Sich-Annehmens bei diesem Treffen legt den Schluß auf andere Gründe für das auffällige Schweigen nahe: Einmal ist sicher, daß man in drei Tagen nicht über alles sprechen kann. Besonders ausschlaggebend aber war wohl der Umstand, daß die eigentlichen Probleme heute offenbar in einer viel tieferen Schicht als in jener der konkreten spirituellen Übungen zu suchen sind. Man wollte also nicht einem Arzt gleichen, der einer inneren Störung durch Auftragen von Salben beizukommen sucht, der Krankheitssymptome anstelle von Krankheitsursachen behandelt. So betrachtet enthält der Tagungsbericht sehr wesentliche und durchaus nicht selbstverständliche Aussagen, die hier nach einigen markanten Gesichtspunkten gegliedert referiert seien.

Klare spirituelle Weisungen oder offene Spiritualität?

Bedenkt man, wie klar und bestimmt die spirituellen Weisungen in der Seminarausbildung früherer Jahrzehnte waren, so liegt in diesem Text ein neuer und interessanter Schwerpunkt auf der Betonung der Dynamik und der Offenheit der Spiritualität. Das geistliche Leben sei ständig in Fluß, sei stets an die Entwicklung unseres gelebten Glaubens gebunden, es stelle den täglich neu unternommenen Versuch dar, Christus nachzufolgen. In unserer Zeit bedürfe es einer Spiritualität des Wagnisses. Nur die ständige Bereitschaft zur Umkehr und zum Beschreiten neuer Wege gewährleiste eine wirkliche Offenheit gegenüber der Führung durch den Geist Gottes. Klingt hier nicht die Situation Abrahams an, dem gesagt wurde: „Zieh fort aus deinem Lande, ... vom Haus deines Vaters in das Land, das ich dir zeigen werde." (Gen 12,1)?

Zeitgemäßes Glaubenszeugnis ...

Das Folgende hängt eng damit zusammen: Zur Zeit des II. Vatikanums wurde viel von einem Aggiornamento der Kirche gesprochen. In unserem Dokument wird sehr auf die Notwendigkeit des Aggiornamentos der Spiritualität verwiesen: Das Klima unserer ganzen Existenz habe sich so sehr verändert, daß uns gar nichts anderes übrigbleibt, als uns auf die Suche nach neuen Wegen zu machen. Ausdrücklich nennt der Text die Namen von Marx und Freud. Die Provokation, die ihr und anderer Männer Lebenswerk darstellt, kann auch im Leben aus dem Glauben nicht achtlos übergangen werden. Die Nähe zu den Menschen fordert ein angepaßtes, neues

Glaubenszeugnis. Dabei hat der Glaube, der sich in Taten bezeugen und das gesamte Gebiet menschlicher Lebenserfahrung durchdringen muß, nicht nur zu Persönlichkeiten wie Marx und Freud etwas zu sagen, er kann vielmehr Antworten geben, die diese Männer den Menschen schuldig bleiben.

... auch aus dem Reichtum an geistlichen Formen

Stellt man sich so auf das Heute und Morgen ein, soll die Vergangenheit doch nicht über Bord gehen: Das Christentum hat in seiner Geschichte einen unglaublichen Reichtum an geistlichen Formen hervorgebracht. Stets soll versucht werden, aus den positiven wie auch aus den negativen Erfahrungen spirituellen Lebens in der Vergangenheit zu lernen.

Funktionalität des Dienstes — in gemeinsamer Verantwortung

Einen weiteren Schwerpunkt von Aussagen könnte man mit Funktionalität überschreiben. Hier finden wir eine enge Anlehnung an Gedanken des letzten Konzils, das im Dekret über Dienst und Leben der Priester u. a. davon spricht, daß die Priester durch ihre Arbeit, durch die unermüdliche Ausübung ihrer Ämter im Geiste Christi zur Heiligkeit gelangen (PO. 13). Die Priesterräte binden dabei in ihren Aussagen den Priester in die Gemeinschaft aller Mitglieder des Volkes Gottes ein: Jeder, Priester oder Laie, dient demselben Herrn, jeder tut es gemäß dem ihm eigenen Charisma und Auftrag sowie in eigener Verantwortung. Eine gesunde Spiritualität des Dienstes erwächst aus einem vertieften Taufverständnis. Die Taufe gibt jedem, der sie empfängt, Anteil an der einen Sendung, die Christus der Kirche anvertraut hat. So muß auch das geistliche Leben des Priesters eng verbunden sein mit dem ihm übertragenen Amt der Auferbauung des Reiches Gottes. Seine Spiritualität drückt sich nicht nur durch die Arbeit aus, die er tut, sondern erhält von dieser auch Inspiration. Gleiches gilt vom Lebensstil, der dem Priester durch seine Aufgaben abverlangt wird. Damit die Getauften und Gefirmten befähigt werden, den Auftrag Jesu Christi in der Welt zu erfüllen, ist es eine Hauptaufgabe des Geistlichen, die Hingabe Christi an den Vater im Dienste der Menschen durch sein eigenes Leben erfahrbar zu machen. In diesem Zusammenhang wird auf die Eucharistiefeier verwiesen und auf die Mahnung des Weiheritus: Imitamini quod tractatis. Der Priester hat die Aufgabe, den Menschen auf dem Weg der Christusnachfolge voranzugehen und sie zu inspirieren.

Gemeinschaftliche Formen der Spiritualität

Eine letzte, aber große Gruppe von Aussagen kreist schließlich um den Gemeinschaftscharakter und die Kirchlichkeit priesterlicher Spiritualität. Zumindest was die Weltpriesterspiritualität anlangt, stellt die Betonung des Gemeinschaftscharakters ein bisher sicher viel vernachlässigtes Anliegen dar. Als Zeichen der Hoffnung auf dem Gebiet des geistlichen Lebens wird es gewertet, wenn der Priester in Erfüllung seines Auftrages Mensch unter Menschen sein kann, wenn er durch seinen Dienst im Leben einer kirchlichen Gemeinschaft verwurzelt ist und so vielfältige brüderliche Hilfe erfährt. Anstelle eines als heimatlos und entwurzelt empfundenen Glaubens greift dann die Erfahrbarkeit von Glaubensfreude Platz, ja wird der Glaube zum Fest. Der Priester, immer verbunden mit der universellen Kirche, die sich in den Ortskirchen konkretisiert, soll lernen, die ganze Schöpfung zu lieben, um so Zeuge für die Zuneigung Gottes zu den Menschen zu sein. Seine Solidarität mit den Mitmenschen wird dann zu einem Zeichen der Treue Gottes gegen die Menschheit. Immer mehr soll die Präsenz Gottes im Leben der Menschen entdeckt werden, was die Bemühung voraussetzt, weniger zu kommandieren und zu dirigieren, als vielmehr auf die anderen hinzuhören und den Mitmenschen sowie der ganzen Wirklichkeit gegenüber bescheiden zu bleiben. Höhen und Tiefen des geistlichen Lebens anderer soll der Geistliche mitempfinden und sie an der eigenen Geistlichkeit teilnehmen lassen. Dabei soll er nicht nur die Andersartigkeit der Spiritualität anderer tolerieren, sondern

diese Menschen auf ihrem Weg stützen und fördern und ihre Verschiedenheit nicht als Bedrohung, sondern als Bereicherung der Gemeinschaft verstehen. Gemeinsame Pflege von Gebet und geistlichem Leben werden ebenso empfohlen, wie gemeinsame Erholung und Zerstreuung.
Ein im geistlichen Leben nicht unerfahrener Mitbruder stufte die Arbeitsgespräche dieses Treffens unter die interessantesten und tiefsten ein, an denen er je teilgenommen hat. Ein anderer, nicht mehr ganz junger Pfarrer nannte diese Europakonferenz eines der schönsten Erlebnisse seines Priesterlebens. — Konkrete Rezepte freilich wurden nicht gegeben, das Ziel einer zeitgemäßen Erneuerung der Spiritualität ist noch lange nicht erreicht. Doch gute Wegweiser sind ausgesteckt. Sollten sich die Priester nicht auf den Weg machen, alte Übungen mit neuem Leben zu erfüllen und neue Formen zu finden? Die Freude, neue Ufer in Sicht zu haben, könnte sie dabei beflügeln.

Cornelius Koch

Die Kooperative Longo Mai — Hoffnung für sterbende Gemeinden

Die Einheit von sozialem, gesellschaftlichem Engagement und christlicher Gemeinde ist bisher hauptsächlich aus lateinamerikanischen Basisgemeinden bekannt geworden. Hier wird von einem Beispiel eines europäischen Versuchs berichtet, der für Bevölkerungsgruppen, die gerade heute in ausweglosen Situationen leben, wieder ein sinnvolles Leben eröffnet — durch ein entschiedenes Engagement von Christen und Kirchen. *red*

Die Zeichen der Zeit

Am Heiligen Abend 1975 habe ich in dem Bergkirchlein in Limans in der Provence mit den jungen Europäern von Longo Mai ein lateinisches Hochamt gefeiert — zusammen mit dem sozialistischen Bürgermeister, mit Kommunisten aus Marseille, Protestanten aus der Schweiz, jungen Arbeitslosen aus Deutschland, Österreich und Italien. Longo Mai hatte erreicht, daß Limans wenigstens an diesem Abend wieder lebendig wurde.

Die Utopie eines Kongresses

Im Dezember 1972 veranstalteten Jugendliche aus zehn europäischen Ländern in Basel einen Kongreß, zu dem sie alle west- und osteuropäischen Jugendorganisationen einluden. Von den 600 versandten Einladungen wurden 11 angenommen (belgische christliche Arbeiterjugend, junge Minenarbeiter aus Lüttich, französische Studenten usw.). Die Initiatoren — die Basler Lehrlingsorganisation Hydra und Spartakus Wien — fanden sich am Ende des Kongresses wieder allein. Zu utopisch erschien den offiziellen europäischen Jugendbewegungen

das Schlußkommuniqué:

„In Europa gibt es einerseits wirtschaftlich abgestorbene, entvölkerte Regionen, anderseits eine Jugend ohne gemeinsames Ideal auf der Suche nach ihrem Leben. Konfrontiert mit diesem Problem, haben Jugendliche aus zehn Ländern Europas beschlossen, in den bedrohten Regionen Europas brachliegendes Land zu erwerben und darauf Pioniersiedlungen zu gründen. Wir werden dort selbständig unser Zusammenleben regeln und durch unsere Arbeit in Landwirtschaft, Handwerk und Industrie auf genossenschaftlicher Basis für unseren Unterhalt sorgen und das Gebiet wirtschaftlich und kulturell neu beleben.
Das wichtigste Ziel dieses Projektes ist, durch das freundschaftliche und schöpferische Zusammenleben von Jugendlichen und Erwachsenen aller Völker Europas experimentelle Zonen eines solidarischen, friedlichen und demokratischen Europas zu schaffen."

Die erste Europäische Kooperative

Aus der Idee wurde bald Wirlichkeit. Die erste Europäische Kooperative entstand in der Haute Provence auf dreihundert Hektaren Brachland. Im Juni 1973 arbeiteten dreißig Jugendliche in „Longo Mai", wie die Journalisten — nach einem alten pro-

vencialischen Grußwort — das Ganze tauften.

Das Land bei Forcalquier in der Haute Provence gleicht seinen romanischen Kathedralen, ausgetrocknet und verödet, den Launen der Touristen und Termiten preisgegeben. Rasch erkennt man die schleichende regionale Auszehrung: der Bäcker von Limans hat seinen Laden geschlossen, eine Schule gibt es nicht mehr, das Dorf zählt ja nur noch fünfzig Einwohner. Das versteppte Land läßt etwas von der entschwundenen Größe ahnen: noch halten die Steinterrassen, die die jungen Bauern vor dem Ersten und Zweiten Weltkrieg erstellten.

Sie kehrten nicht mehr zurück, und so verfiel das Land. Wo früher Großfamilien leben konnten, gelingt es heute nur noch, Nahrung für die Schafe hervorzubringen, die ihrerseits einige wenige alte Bauern am Leben erhalten. Die Jungen sind schon lange nach Marseille und Fôs-sur-Mer ausgewandert, um sich in die grauen Reihen der Mietskasernen einzupferchen, und vergrößern dort die Zahl der Arbeitslosen und die Sorgen der Ämter. Als die Jugendlichen von Longo Mai ihre Arbeit aufnahmen, hielten sich die Ortsbauern vorsichtig zurück: Landkommunen und religiöse Sekten waren im Midi zur Genüge bekannt.

Hilfe—Lehrzeit—Zusammenarbeit

Aber die Jugendlichen von Longo Mai halfen den Bauern bei der Ernte, hörten bescheiden zu und ließen ihre Agronomen bei den Ortsschäfern die Schafzucht erlernen. Sie stellten ihre 60-PS-Traktoren den Kleinbauern zur Verfügung, und nach wenigen Monaten kauften die Bauern und Longo Mai gemeinsam den ersten Mähdrescher. Heute ist die Grenze zwischen der Europäischen Kooperative und den Bauern der Region schwierig zu ziehen — die ganze Gegend bildet eine große Gemeinschaft, und die Alten haben ihre neuen Söhne rasch adoptiert.

Kirchliches Engagement gegen Ausweisungsbefehl...

Die französische Regierung betrachtete Longo Mai mit Mißtrauen. Kaum war die erste Ernte eingebracht, traf aus Digne ein Ausweisungsbefehl für acht Mitglieder der Europäischen Kooperative in Limans ein, begründet mit der Nähe Longo Mais zur Raketenbasis der französischen Armee auf dem Plateau d'Albion. Der Schweizer Kardinal Journet und Vertreter des Weltkirchenrates, der Gewerkschaften und des öffentlichen Lebens aus verschiedenen Ländern intervenierten bei der damaligen Regierung Pompidou zugunsten Longo Mai. Der Rekurs gegen diesen Entscheid ist heute noch hängig, aber es scheint, daß alles ein gutes Ende nehmen wird und die Ausweisungen aufgehoben werden — offensichtlich haben die Schafe von Longo Mai genügend Beweise ihrer politischen Neutralität geliefert!

... und für neue Kooperativen

Die Ausweisung und die Schwierigkeiten verhalfen Longo Mai zu ungeahnter, wenn auch verfrühter Publizität: Tausende von Jugendlichen, und in wachsender Zahl arbeitslose Jugendliche, kamen nach Longo Mai, um mitzuarbeiten. Longo Mai sah sich vor den Entscheid gestellt, entweder die Jungen abzuweisen, oder neue Kooperativen zu eröffnen. Es entschied sich für das Zweite und fand rasch unter den evangelischen und — zögernder — unter den katholischen Pfarrern ideelle und finanzielle Hilfe. Heute gibt es neben der Alt-Kooperative Longo Mai in Limans die Kooperativen Chaumont und Ardèche in Frankreich, Jura in der Schweiz und das Sekretariat in Basel. Die Kooperative Mesocco in Graubünden wird als Sommerbetrieb aufrechterhalten. Die deutsche Kooperative in Bundenthal (Pfalz) ist mit Longo Mai affiliert. Die juristische Form ist je nach Ländern verschieden: in Frankreich ist Longo Mai eine dem französischen Dachverband SCOP (Société des coopératives ouvrières de production) angeschlossene Genossenschaft, in Deutschland ein gemeinnütziger eingetragener Verein, in der Schweiz ein Verein. Namhafte Juristen sind daran, einen europäischen Status für Longo Mai auszuarbeiten. Von den Tausenden von Landdienstlern, die Longo Mai in den letzten Jahren aufsuchten, sind

150 vollamtliche Pioniere geblieben. Das Leben in den Kooperativen ist sehr hart, die Selektion geschieht von selbst, und nur die Jugendlichen mit einer tieferen Motivation bleiben.

Eine Chance für arbeitslose Jugendliche

Die Zahl der Vollpioniere wird in den nächsten Jahren sicherlich sprunghaft steigen. Die anhaltende Jugendarbeitslosigkeit und das Fehlen von brauchbaren Alternativen von seiten der Jugendämter und der kirchlichen und privaten Jugendorganisationen wird die Europäische Kooperative mit dem Problem der großen Massen von Jugendlichen konfrontieren, die in Longo Mai eine neue Existenz suchen.
Die arbeitslosen Jugendlichen treffen Longo Mai nicht unvorbereitet. Einerseits werden arbeitsintensive Holzfällergruppen die Jungen aufnehmen und die Gemeindewälder Europas pflegen, andererseits warten die mobilen Schafschurequipen von Longo Mai auf Verstärkung. Die noch zahlreichen kleinen Schafhalter Europas erhalten durch die Gratisschur eine spürbare finanzielle Entlastung, und Longo Mai kommt so zu der für die beiden Spinnereikooperativen in Ardèche und Briançon in großen Mengen benötigte Rohwolle.

Die Textilfabrik in Briançon — eine Herausforderung für die Christen

Durch die Wiedereröffnung der Textilfabrik Chantemerle bei Briançon vollzog Longo Mai den Schritt von der landwirtschaftlichen Produktion zur Kleinindustrie. Neben der Schaffung von dreißig neuen Arbeitsplätzen wurde außerdem ein Modell einer intelligenten Entwicklungshilfe für die bedrohten Bergregionen Europas geschaffen, das Schule machen wird.
Chantemerle bei Briançon liegt am Oberlauf der Durance im südfranzösischen Alpengebiet. Longo Mai kannte die geschlossene Fabrik seit langem. Monsieur Michel, der Vizebürgermeister von Forcalquier, hat vieles über sie erzählt: die Schäfer dieses ganzen südfranzösischen Raumes brachten einst ihre tausendköpfigen Herden nach der langen Sömmerung zu dieser Fabrik, um die Wolle dort verarbeiten zu lassen. Alle lebten von ihr: die dreißig Spinnereiarbeiter und die Schäfer, die Maurer und die Bauarbeiter, welche die Schafställe und Zufahrtswege bauten, der Ortshändler und der Pfarrer, der seine Schäflein noch im Dorf hatte.
Seit acht Jahren war sie geschlossen. Vergeblich versuchte der alte Besitzer, den Betrieb noch mit drei Mann durchzuhalten. Aber drei Arbeiter halten keinen Betrieb, der für dreißig gedacht ist. Longo Mai hat lange gezögert. Es galt, entweder tatenlos der Verschrottung der Spinnerei zuzusehen, mit allen Nebenfolgen für die Region, oder zu kaufen.
Longo Mai wäre zwar finanziell selbsttragend, wenn es sich auf die bestehende Zahl der Kooperativen und Mitglieder einschränken würde. Doch Briançon bot schlagartig die Möglichkeit von dreißig neuen Arbeitsplätzen, kostete allerdings 300 000,— Schweizerfranken, ein Betrag, den Longo Mai in nützlicher Frist nicht aufbringen konnte.
Da sprangen die Kirchen ein.

Osterappell zur Vorfinanzierung

Vierzehn katholische und evangelische Pfarrer forderten in einem Osterappell ihre Kollegen im Pfarramt auf, Briançon möglich zu machen. Zehn Pfarrer streckten aus persönlichen Mitteln die ersten 30 000,— für die Anzahlung vor. Ihr Beispiel zündete, das kaum Mögliche wurde möglich: innert sechs Wochen beteiligten sich über hundert Schweizer Pfarrer und Kirchgemeinden an der Vorfinanzierung und liehen die 300 000,— (meist aus persönlichen Vermögen).
Briançon war bezahlt, und seit September 1976 produziert die erste Europäische Spinnereikooperative zehn Kilo reine Schurwolle täglich. Die eigens zu diesem Ereignis herausgegebene Unterstützungsplatte „Die Messe von Limans" (eine Life-Aufnahme des Weihnachtsgottesdienstes aus Limans) soll die Rückzahlung der zinsenlosen Darlehen ermöglichen.
Die Herausforderung „Briançon" wurde von den Christen angenommen und — in einem ersten Teil — bestanden. Briançon entwickelt sich bereits jetzt immer stärker

zu einem Treffpunkt der Christen aller Konfessionen. Die Besuche von Pfarrern und Gläubigen reißen in Chantemerle nicht ab, die „ihre Fabrik" besichtigen wollen. — Aber Longo Mai ist auch etwas anderes.

„Die Sorgen, die andre bedrücken, beugen auch unsern Rücken"

Solidaritätsaktion für christliche Genossenschaftssiedlung in Paraguay ...

Am 8. Februar 1975 um 4 Uhr früh überfiel eine Spezialeinheit der paraguayanischen Armee die christliche Genossenschaftssiedlung von Jejui. 70 Soldaten umzingelten die Siedlung und schossen Wohn- und Wirtschaftsgebäude in Brand. 8 Bauern versuchten zu fliehen und wurden auf der Stelle erschossen. Die Soldaten des General Strössner brachen in die Kirche ein und zerstampften Kelche und Hostien.

„Als wir in Longo Mai vom Überfall auf Jejui hörten, unterbrachen wir die Arbeit auf den Feldern. Bewaffnete Verbrecher haben es gewagt, im Dienste eines durch und durch korrupten Regimes eine Kooperative friedlicher Bauern niederzutreten. Sie schossen auf Priester, töteten Bauern, nahmen Frauen und Kinder gefangen, und wir sahen unser Land zerstört und unsere Freunde in Gefahr. Im rückständigen, wirtschaftlich verrottetsten Land Lateinamerikas haben Bauern ihr Leben auf Gleichheit und Brüderlichkeit, gemeinsame Entscheidung und gemeinsame Arbeit aufgebaut. Sie haben mit dem eigenbrötlerischen Stumpfsinn des Kleingrundbesitzes gebrochen. Sie haben ihr letztes Eigentum zusammengelegt und in verlassenen Gebieten Urwaldstücke gerodet. Ihre Siedlungen und ihre genossenschaftlichen Selbsthilfeorganisationen sind die einzige realistische friedliche Form für sie, und alle die in ihrer Lage sind, ihr Überleben zu sichern. Wir in Longo Mai wissen, was es heißt, gemeinsam Land zu roden, Häuser aufzubauen und dem Boden Ernten abzugewinnen. Als freie Produzenten der Europäischen Kooperative werden wir alles tun, was in unsern Kräften steht, um zu verhindern, daß das Aufbauwerk der paraguayanischen Bauern zerstört wird."

... ein ungeahnter Erfolg

Die Solidaritätsaktion, die Longo Mai in ganz Europa für die christlichen Genossenschaften in Jejui organisierte, war in ihrer Raschheit und Effizienz einmalig: aus allen religiösen und politischen Lagern kamen die Unterschriften für die Longo Mai-Resolution, die für die paraguayanischen Bauern Partei ergriff. Es entstand eine Einheitsfront der Solidarität, die die um Hilfe rufende paraguayanische Bischofskonferenz niemals erwartet hatte: Kardinal Journet, 40 Mitglieder des Weltkirchenrates, die Präsidenten der evangelischen Kirchen Frankreichs und Hollands, 340 Schweizerische Exportfirmen, der Präsident des Deutschen Bauernverbandes, Freiherr von Heeremann und derjenige Bayerns, Freiherr von Feury, der Generalsekretär des Zentrakomittés der Deutschen Katholiken, Dr. Kronenberg, Altbundesrat Celio, der Erzbischof von Reims wie der österreichische Bundeskanzler Kreisky, alle Gewerkschaften der wichtigsten europäischen Länder und einige hundert Pfarrer schlossen sich der Longo Mai-Resolution an und verhalfen so den verfolgten Bauern in Paraguay zu einem vorübergehenden Schutz. Inzwischen hat Strössner allerdings neu zugeschlagen und Bauern und Priester ermordet. Es darf erwartet werden, daß nun die Kirchen und das freie Europa auch ohne Anstoß von Longo Mai ihre Schutzpflicht gegenüber den paraguayanischen christlichen Genossenschaften erfüllen.

Solidaritätsaktion mit Kleinbauern Südtirols und Mittelfrankreichs

Eine weitere Solidaritätsaktion hat Longo Mai im Herbst 1976 für die von der Dürre in ihrer Existenz getroffenen Kleinbauern Südtirols und Mittelfrankreichs gestartet. Zusammen mit Bauern aus der Provence wurde überschüssiges Heu und Stroh aus den von der Dürre verschonten Gebieten (in denen auch Longo Mai liegt) in die Notstandsgebiete überführt. Alle Schweizer Gemeinden wurden aufgefordert, entweder eine Tonne Heu konkret oder in Geld sicherzustellen oder vorhandenes

Brachland für das „Gesamtschweizerische Heuwochenende“ (vom 28./29. 8. 1976) bereitzuhalten, damit die aus den Städtern gebildeten mobilen Heugruppen es abmähen konnten. Außerdem wurde in Basel eine „internationale Heubank“ eröffnet, um durch breitgestreute Sammlungen möglichst viele Tausend Tonnen Heu (besonders aus den skandinavischen Ländern mit Heuüberschüssen) der Spekulation zu entreißen. Dieses Heu wurde unter den betroffensten Bauern Südtirols und Mittelfrankreichs ohne feste Preise verteilt: jeder zahlte, was er konnte. Diese Aktion hat dazu beigetragen, daß das Bauernsterben einige tausend kleine Bergbauern weniger erreichen wird, „... deren Verschwinden niemandem zur Ehre gereichen dürfte und bestimmt nicht zum Fortschritt unserer Gesellschaft beitragen würde“ (Auszug aus dem „Appell aus der Provence“).

Kampf der Landflucht und der Verödung

Longo Mai ist weder katholisch noch evangelisch noch irgend einer politischen Richtung verpflichtet. Dennoch sind eine wachsende Zahl von Pfarrern und Gläubigen der Überzeugung, daß die Gründung der Europäischen Kooperative eines der wenigen genuin christlichen Ereignisse der letzten Jahre auf unserem alten Kontinent darstellt.

Longo Mai hat der Landflucht, der Verödung unserer Berggegenden und der Gleichgültigkeit gegenüber den damit verbundenen Folgen den Kampf angesagt — in Taten und konkret, nicht nur verbal. Im Auftrag der FAO und in Zusammenarbeit mit den zuständigen Stellen der EWG und des Europaparlamentes versuchen sie, ein Inventar aller noch zu rettenden europäischen Talschaften zu erstellen, um das Überleben der Menschen in diesen Gegenden zu sichern. In dieser Eigenschaft werden sie vielleicht auch an viele der Stadt- und Landbewohner gelangen, mit je verschiedenen Fragen und Anliegen.

Die Städter werden sich dann erinnern müssen, daß sie vom Lande leben und daß sie in Krisenzeiten auf das „Reserverad“ der Berglandwirtschaft angewiesen sein werden, das es zu erhalten gilt, gegen alles vom Markt künstlich erzeugte kurzfristige Rentabilitätsdenken.

Gute Kräfte dem Land erhalten!

Die Berg- und Landbewohner werden sich auf ihre Verantwortung gegenüber den Städten besinnen müssen, die sie zwingt, nicht zu resignieren und alle Kräfte einzuspannen, um die minimale Infrastruktur einer notwendigen Mikroökonomie der Täler sicherzustellen. Sie werden auch nicht die städtischen Gewohnheiten und Lebensrhythmen nachäffen, sondern zu ihrem Wohle die alten Werte des Gemeinschaftsbesitzes und der kollektiven Zusammenarbeit wiederentdecken. Und eine weitsichtige kirchliche Strategie wird sich entschieden dafür einsetzen, daß nicht gerade die besten und jüngsten Kräfte dem Lande entzogen werden und sich in den Megalopolen aufstauen, wo gerade auch Kirche und Christentum über lange Zeit den kürzeren gezogen haben.

Vielleicht wird uns dies helfen, aus unsern Gettokämpfen in der Kirche hinauszukommen und die Streitereien zwischen „rechts“ und „links“, zwischen Lefèbvre und Franzoni zu überwinden und so ein großes Stück Lächerlichkeit vor den Augen der ungläubigen Welt zu verlieren — sehr zu unserm Wohle! Vielleicht werden wir dann auch anderen (meist wirtschaftlich diktierten) Tendenzen und Trends der heutigen Wirtschaft und Gesellschaft mehr entgegenzuhalten haben als bisher. Etwa wenn die Großindustrie an die Küstengegenden oder auch in die Dritte Welt abwandert und damit das europäische Hinterland wirtschaftlich und landwirtschaftlich preisgibt; oder wenn die Menschen schichtenweise in Megalopolen und Trabantenstädten zusammengepfercht werden, so daß es zum seelischen Gleichgewicht der Bewohner bald zwei Sozialarbeiter und einen Polizisten pro Person braucht, damit sie nicht bösartig werden. Wir Christen müssen wieder lernen, häufiger gegen den Strom zu schwimmen, denn wir haben andere Werte zu verteidigen als die großen Konzerne.

Die Europäische Kooperative Longo Mai

hat diese Probleme mit großem Ernst und persönlichem Engagement angepackt. Sie lädt uns Christen ein, die „Messe von Limans" in Tausenden anderer bedrohter Berggebiete Europas zu wiederholen. Gerade die jüngeren Kollegen im kirchlichen Dienst mögen auch die kirchlich engagierten Jugendlichen auf diese Kooperativen aufmerksam machen. — Es ist wichtig, daß wir Christen dabei sind, wenn es um ernste Sachen geht.

Die innere Haltung der Jugendlichen in Longo Mai ist im „Herbstlied" des Longo Mai-Mitglieds Willi Stelzhammer wiedergegeben:

Der Sommer ist schon zu Ende,
der Winter ist noch nicht da,
wir stehen an der Wende,
müde sind unsere Hände
und sind die Tränen nah.

Die Ernte wird wohl reichen,
und reichen wird auch der Mut,
doch will die Angst nicht weichen,
vor unsrer Tür die Zeichen
von Tränen und von Blut.

Das Lachen will uns nicht glücken
und sind wir noch so froh,
die Sorgen, die andre bedrücken,
beugen auch unsern Rücken,
es ist nun einmal so.

Der Sommer ist schon zu Ende,
der Winter ist noch nicht da,
wir stehen an der Wende,
müde sind unsere Hände,
und sind die Tränen nah.

Publikationen aus Longo Mai: II. Kongreß der Europäischen Kooperative (Broschüre); Gedichtband, Willi Stelzhammer, Das Wilde Fest; Zeitschrift „Nachrichten aus Longo Mai", Nr. 0—3. „Die Messe von Limans", 33⅓ T, Gottesdienst vom 24. Dez. 1975 Life-Aufnahme aus der Bergkirche, Unterstützungsplatte für Briançon. Erhältlich bei: Longo Mai, Totentanz 17, CH-4051 Basel.

J. B. Libanio

Hoffnung auf die Kraft der Armen

Bericht über das II. Treffen der brasilianischen Basisgemeinden:
Kirche — das Volk, das sich befreit

Was sollen wir mit einem Kongreßbericht und gar einem solchen aus Brasilien anfangen? Anregende Berichte über Basisgemeinden ja — aber nüchterne Tagungsberichte? Auch wenn der unmittelbare Eindruck, den dieses Treffen auf die beiden Diakonia-Redaktionsmitglieder Klostermann und Greinacher gemacht hat, nur zu erahnen ist, mag es vielleicht doch manchen interessieren, welche positiven und negativen Erfahrungen eine Zusammenkunft von einfachen Mitgliedern aus Basisgemeinden (bis hin zu Analphabeten) mit Theologen und anderen Wissenschaftlern erbrachte, vor allem aber, wo in einer solchen von Tradition geprägten und zugleich im Aufbruch befindlichen Kirche wie jener in Brasilien die Schwerpunkte liegen. — Ob wir z. B. bei Tagungen von Theologen und Pfarrgemeinderäten nicht auf ähnliche Probleme stoßen? red

Vom 29. Juli bis 1. August 1976 fand in Vitória Espirito Santo (Brasilien) der „II. Encontro Intereclesial: Igreja, povo que se liberta" statt. Dieses Treffen war nicht ein Kongreß über kirchliche Basisgemeinden (CEB) im üblichen Sinn, sondern das Ende eines Prozesses, der beim 1. Treffen 1975 begonnen hatte und bei dem u. a. beschlossen worden war, Versammlungen dieser Art fortzusetzen.

Vorbereitung

Das 2. Treffen wurde in drei Phasen vorbereitet: 1. Aufarbeitung der Berichte aus 18 Basisgemeinden; 2. kritische Durchsicht der Berichte durch zwei Soziologen, einen Exegeten, einen Kirchenhistoriker und zwei Theologen; 3. Aussendung der von Fachleuten erstellten Arbeitsberichte an die Basen.

Die *erste Phase* lieferte zwar eine nur geringe Anzahl von Berichten (18), aber doch genug, um die unterschiedlichen Gegebenheiten der CEB zu beschreiben, einschließlich der entstandenen Bewegungen, wie Cursillo, MFC (Movimento Familiar Cristã), Freundeskreise in Vororten oder Bibelrunden. In den Berichten spiegelte sich das Leben der Gemeinden wider; Elemente der Kritik waren kaum vorhanden.

Zweite Phase: Jeder der Experten analysierte das Material auf verschiedene Art. Der eine Soziologe (P. R. de Oliveira) be-

leuchtete die Stellung der Laien in den CEBs. Dieser Basiskatholizismus der Laien stellt die Strukturen der Kirche in Frage, insbesondere die Position des Bischofs, wenn diese bisher allenthalben tolerierte Praxis in eine diözesan verbindliche Form übergeht. Der andere Soziologe (J. Ramalho, Protestant) analysierte die Art der Teilnahme an den CEBs, ihr Entstehen in den Volksschichten und das Verhältnis Evangelium-Leben. — Der Exeget (C. Mesters) fragte, wie das Volk die Bibel verwendet: in Beziehung zum Leben. Eine solche befreiende Bibellesung hat ihren Ursprung im Glauben des Volkes wie in der Realität des Lebens und wird ihre Rückwirkung auf die Exegese haben. — Der Historiker (E. Hoornaert) versuchte eine Annäherung zwischen den aktuellen Erfahrungen der CEBs und den historischen Erfahrungen der brasilianischen Kirche und machte auf die Gefahr der Absorbtion oder der Eliminierung der CEBs durch kirchliche oder politische Strukturen aufmerksam. Dieser Gefahr muß durch eine zweifache Umkehr begegnet werden: durch die Hinwendung der Intellektuellen zum Volk, der Priester mit ihren symbolischen und reichen Mitteln zu ganz einfachen und armen Mitteln. — Nach dem Theologen L. Boff stehen wir vor einer Neuwerdung von Kirche, d. h. die CEBs schaffen ein neues Modell von Verständnis innerhalb der Kirche, nicht zentriert unter einer Vor-Organisation (Papst, Bischöfe), wie das frühere Modell, sondern in der Anwesenheit des durch den Hl. Geist glorifizierten Christus in der ganzen Gemeinschaft. Seine Macht ist gegenwärtig in der Gesamtheit des Gottesvolkes, sie teilt sich auf entsprechend den Funktionen, aber sie schließt niemanden aus. — Der Autor dieses Berichtes erkannte und formulierte aus den Berichten die Erneuerung der Bewußtseinshaltung der Gemeinden auf der sozio-psychologischen, kirchlichen und politischen Ebene: von der Entfremdung und Unsicherheit zum Bewußtsein des eigenen Wertes und der Wirksamkeit des Zusammenhaltes, von einer Kirche, in der die Laien als Objekte behandelt wurden, zu einer Kirche von Subjekten.

Aufgrund dieser Situation wurden die inneren und äußeren Gefahren für die CEBs genannt und Wege aufgezeigt, wie man diese überwindet: Probleme zwischen Evangelisierung und Volkskultur, zwischen Freiheit und liturgischer Kreativität, Probleme der strategisch-pädagogischen Ordnung (Befreiungspädagogik), die Arbeit der Pastoralassistenten, die Beziehung zwischen historischer Langsamkeit und Effizienz etc.

Diese Analysen wurden im Mai zum Studium an die Basis geschickt. Diese *dritte Phase* war aus zwei Gründen ein Fehlschlag: 1. wegen des Umfangs des Materials; das Studium dieser Unterlagen war für Leute, die an Lesen nicht gewöhnt waren, innerhalb so kurzer Zeit nicht möglich; 2. wegen der Ausdrucksweise; die dem Volk gegenüber andersartige Denkweise der Fachleute machte das Material sehr schwer verständlich.

Nach dieser Vorbereitung trafen sich in Vitória über 100 Personen, die 31 Teilkirchen repräsentierten. Es waren 16 Bischöfe anwesend, davon drei Ausländer (2 Mexikaner und ein Chilene), Leute von der Basis, Pastoralassistenten, Experten, ausländische Theologen.

Ablauf des Treffens

Das Treffen hatte drei Etappen. Die erste Etappe dauerte zwei Tage. Zu Beginn wurde in zwei Gruppen gearbeitet: Gruppe A = Basis: einfache Leute, die aus den eigenen Gruppen kamen oder die mit ihnen leben; Gruppe B = Nicht-Basis: Bischöfe, Experten, Gäste und Pastoralassistenten, die nicht in den Gemeinden leben. Diese zwei Gruppen diskutierten am ersten Tag, was man unter „Befreiung" versteht und wie sie gefördert wird. Das Plenum bildete den Schluß der Diskussion der zwei Gruppen, wobei zwei Arten von Gedankengängen aufschienen: In der Gruppe A eine Reihe von Situationen, wo man die Erfahrung der Unterdrückung machte, besonders hinsichtlich Grundbesitz. Die Gruppe B arbeitete sehr interessante Gedanken über die Probleme der Befreiung aus. Am zweiten Tag wurden auf dem Hintergrund der Beiträge der Basisgruppen in kleinen Gruppen fünf fundamentale Themen behandelt: Grund und Boden, Parteipolitik, Randschichten, Gewerkschaften in Beziehung zur traditionellen Kirche und zur Kirche, die aus dem Volke wächst. In den Berichten aus den Gruppen an das Plenum kristallisierten sich die Schwierigkeiten der Basis heraus, vor allem die kapitalistische Unterdrückung hinsichtlich Landbesitz, wovon ja die Mehrzahl der Teilnehmer betroffen war: In verschiede-

nen Teilen des Landes vertreiben die großen agrar-industriellen Firmen die Menschen von ihren kleinen Besitzungen. Alle Bemühungen, die ärmsten Schichten zu integrieren, treffen auf arge Schwierigkeiten. Die Realisierung einer fortschreitenden Befreiung ist auf bescheidene Versuche reduziert.

In der zweiten Phase formulierte die Gruppe B einige Fragen: welche Pädagogik erlaubt den kleinen Aktionen der CEBs, in einer strukturellen und umfassenderen integrierten Perspektive verstanden zu werden? Welches sind die Mittel für die Überwindung der Ungerechtigkeit, die als nächste Schritte begonnen werden müssen? Welches ist der befreiende Wert der Feste und Feiern, nicht für das Volk oder einfach mit dem Volk, sondern *durch* das Volk? Bis zu welchem Punkt ist den CEBs erlaubt, über all das zu entscheiden, sei es in bezug auf die Ämter, auf die Liturgie, auf die Organisation? Wie kann man die zwei Extreme verhindern: dem Volk ein befreiendes Projekt aufzuzwingen oder es in eine naive Täuschung hineinfallen zu lassen? — Die Gruppe A diskutierte Fakten und Situationen des Lebens. Ausgehend von diesen Diskussionen gelangte man zur dritten Phase: Zusammenfassung, Diskussion und Genehmigung. Dabei trat von neuem die Kluft zwischen den kulturellen Welten der zwei Gruppen zutage; sie begünstigte bei der Formulierung die Gruppe B, sodaß einige von der Basis damit nicht zufrieden waren.

1. Leben, Evangelium und Politik: Erziehen zur geistigen Sensibilität, um die biblischen Werte zu verstehen, die der Geist im Volk hervorruft. Unterstützung anregen zwischen den Gemeinschaften, damit sie den Verfolgungen mit Mut entgegentreten können. Versuchen, ein politisches Bewußtsein zu bilden, durch Volks-Pädagogik, Bewußtsein des Ausbeutungssystems im nationalen und internationalen Bereich, die Art, am politischen Leben des Landes teilzunehmen.
2. Kirche an der Basis: Ihre Geburt, ihr Wachstum und ihre Organisierung anregen. Das Bewußtsein der ganzen Kirche für diese Tatsache wecken, die Anwesenheit der CEBs an der Seite der Unterdrückten und Marginalisierten. Fortführung des Erfahrungsaustausches in allen Bereichen. (In diesem Sinn plant man das nächste Treffen für Juli 1978 in João Pessoa, Paraíba.)

Die Gottesdienste

Während des Treffens konnten wir etwas von der Liturgie der CEBs erleben. Am ersten Abend leitete die Kirche von Crateús die Liturgie. Ein Familienvater, neben ihm Bischöfe, Priester und Laien, leitete die Liturgie mit Schlichtheit und Sicherheit und führte uns zu einem wahrhaften Gebetserlebnis.
Am zweiten Abend wurde in die Mitte des Saales auf eine ausgebreitete Decke ein Haus, ein Strick, ein Ziegel mit einem Kruzifix und obenauf eine Bibel gelegt. Die Teilnehmer wurden eingeladen, auszudrücken, was ihnen diese Zeichen sagten. Drei Mitglieder, die schon Gefangenschaft und arge Mißhandlungen um der Gerechtigkeit des Reiches Gottes willen erlitten hatten, segneten die ganze kniende Versammlung — wie die Bekenner der frühen Kirche.
Am dritten Abend wünschte die Gemeinschaft die sakramentale Anwesenheit des Herrn. Die Eucharistie hatte als Thema die Bekehrung. Ein Portugiese bat Gott und die Brasilianer um Vergebung für die Jahrhunderte des Kolonialismus in Brasilien und Afrika; ein Belgier bat um Vergebung für die Ausbeutung des Kapitalismus von seiten seines Kontinentes. Mitten unter diesen Bekenntnissen ergriff D. Maria von Acre, eine Analphabetin, die Initiative und lehrte uns einen Refrain. Die Liturgie wurde im Gedenken an den deutschen Salesianer Rudolfo und an einen Bororo-Indianer gefeiert, die von einem Fazendeiro getötet worden waren. Die Lesungen waren ausgewählte Texte von Indios über ihren Tod.
Die vierte Liturgie, mit den Randgemeinden von Vitória, hatte zum Thema die Kreativität und die Freiheit des einfachen Volkes.

Hoffnung trotz Unterdrückung

Es ist schwierig, von der Zukunft zu sprechen. Aber was uns vom Treffen blieb, ist eine enorme Hoffnung, weil sie uns in Kontakt bringt mit der Kraft der Schwachen, dem Aufleuchten der Herrlichkeit in der Enge der Unterdrückten. Diese Hoffnung ist auch ein Aufruf an den Menschen der Kirche, dieses gemeinsame Leben, das hier geboren wird, zu achten und dafür zu sorgen, daß es nicht verlöscht. Hier öffnet sich ein neuer kirchlicher Weg zu einer armen und dienenden Kirche. In Vitória sah man viele wirklich arme Gemeinden: die Bekleidung, die Redensart und das Herz waren die der Armen; die Öffnung für den Geist, die auffordernde Kühnheit, all das war Art der Armen. Was würde das Typische einer armen Rede sein, und einer Rede von Armen in einer reichen Welt, die den Reichen gehört? Ob wohl die reichen Ohren den Sinn verstehen von „Selig, die ein Herz des Armen haben, denn ihrer ist das Himmelreich" (Mt 5,3)?

Praxis

Ferdinand Kerstiens

Der Gott unserer Hoffnung — Jesus Christus

Bericht über eine Predigtreihe

Pfarrer Kerstiens berichtet über seine Erfahrungen mit einer von ihm entwickelten neuen Form von Predigtreihen, die eine wertvolle Möglichkeit einer Glaubensvertiefung und einer Auseinandersetzung mit aktuellen Problemen aus christlicher Sicht darstellen. Um das Modell möglichst konkret vorzustellen und als etwaige Hilfe für die Vorbereitung ähnlicher Predigtreihen veröffentlichen wir neben dem Erfahrungsbericht aus den bisherigen Predigtreihen die ungekürzten Thesenblätter zu „Der Gott unserer Hoffnung — Jesus Christus".

Wie kommen wir zu vertieftem Glaubensbewußtsein?

Viele Einzelinitiativen sind im Laufe der letzten Jahre im Rahmen der Gemeindekatechese entwickelt worden: Sakramentenvorbereitung in kleineren Gruppen, Schulung der Gruppeneltern, Vortragsreihen in kirchlichen Bildungswerken, Glaubensgespräche mit bestimmten Zielgruppen und vieles andere mehr. Doch fast immer erreichen diese Initiativen nur eine kleinere Gruppe in der Gemeinde, oft nur die ohnehin schon Aktiven. Kein Zweifel: diese Arbeit ist entscheidend für den Aufbau der Gemeinde durch viele Beteiligte. Aber dennoch: Wie kann das Glaubensverständnis in der Breite weiter gebracht werden? Die übliche Sonntagspredigt dringt nicht sehr tief. Man hört leicht nur das, was einem paßt, oder das, was einen ärgert. In beiden Fällen kommt man nicht weiter, zumal die Predigt schon bald wieder im Bewußtsein verblaßt.

In der Synode der deutschen Bistümer (und ähnlich in den Synoden in Österreich und der Schweiz) ist sicher manches gesagt, das hilfreich sein kann für den Glauben und das Leben aus dem Glauben. Wie kann man dies weitergeben und damit zu einem neuen, gemeinsamen Glaubensbewußtsein beitragen? Vortragsreihen über die Synodentexte finden kein Publikum, weil kaum einer vermutet, dort sei Wichtiges für ihn verhandelt. Die Synodentexte wollen aber keine Texte für Spezialisten bleiben, sie wollen ja Praxis bestimmen.

Der Informationsstand über das, was heute in der Kirche verantwortlich gedacht, besprochen und getan wird, ist in der Breite der Gemeinde sehr gering. Oft artikuliert sich die Ablehnung der Kirche an längst überholten Stellungnahmen oder an einem Glaubensverständnis, das bei einem Religionsunterricht aus Kindertagen stehen geblieben ist. Aber auch bei grundsätzlicher Zustimmung findet sich Halbverstandenes und Mißverstandenes, manche überholte Position, mit der man nichts mehr anfangen kann, oder, umgekehrt, die man meint, als den wahren Glauben verteidigen zu müssen. Wie kann eine breit

angelegte Gemeindekatechese hier weiterhelfen?

Predigtreihen — ein Beitrag zur Lösung

Diese Fragen haben mich zu Predigtreihen veranlaßt, die vielleicht ein kleiner Beitrag zur Lösung der angezeigten Schwierigkeiten sein können, da sie verschiedene Elemente aufgreifen. Es handelt sich um Predigtreihen, die jeweils 3 Sonntage umfassen und dreimal im Jahr stattfinden. Für die einzelne Predigt wählte ich einen Dreischritt:

1. Thematische Predigt und entsprechende Gottesdienstgestaltung.
2. Verteilung von Thesenpapieren zur jeweiligen Predigt am Schluß eines jeden Gottesdienstes.
3. Offenes Gespräch über das Thema der Predigt an einem Abend der darauf folgenden Woche.

1. Thematische Predigt als öffentliche Rede

Wir haben eine öffentliche Botschaft zu vertreten. Deswegen sollten wir auch über das, was vielfach nur hinter vorgehaltener Hand besprochen wird, öffentlich reden. In vielen Fragen haben sich Theorie und Praxis voneinander getrennt. Der Seelsorger rät im persönlichen Gespräch, was er öffentlich nicht vertreten darf. Das erweckt mit Recht den Verdacht einer unehrlichen Praxis. Deshalb werden in den Predigtreihen bewußt auch die Kontroversen angesprochen, wobei die persönliche Position des Predigers deutlich werden sollte. Die Themen der Predigten werden in der Tagespresse bekanntgegeben, damit entsprechende Gruppen aufmerksam werden können, z. B. die Geschiedenen und Wiederverheirateten. Die Meßgestaltung richtet sich nach dem Thema, ist aber möglichst knapp, damit wegen der längeren Predigt nicht der Gesamtgottesdienst in die Länge gezogen wird. Mit der Predigt im Sonntagsgottesdienst wird eine große Zahl erreicht, verschiedene Generationen einer Familie, viele, die nie zu einer Sonderveranstaltung kommen würden.

2. Thesenpapiere — aus sich selbst verständlich

Das Hören der Predigt überfordert den Zuhörer, besonders, wenn viele neue Informationen gegeben werden. Deswegen können leicht Mißverständnisse und Fehlinterpretationen entstehen. Die Thesenpapiere können als Grundlage häuslicher Gespräche dienen. Man kann bei Kontroversen nachschauen oder die Papiere an andere weitergeben. Die Thesenpapiere geben nicht den Wortlaut der Predigt wieder. Ich habe gleichsam an den Thesen „entlang" gepredigt. Das ermöglicht lebendigere Beispiele, ein predigtgerechteres Sprechen. Manches kann auch kürzer gesagt werden, weil man es ja hinterher nachlesen kann. Es kommt darauf an, daß die Teilnehmer sich anhand der Texte an das gesprochene Wort erinnern können, ohne daß die Predigt selbst zum bloßen Vorlesen eines fertigen Textes wird, der zudem noch verschiedenen Gattungen entstammt. Wichtig aber ist für die Leser, die die Predigt gehört haben, wie für die, denen das Papier dann in die Hände fällt, daß die Thesen aus sich selbst verständlich sind. So ergibt sich auch die Möglichkeit, die Thesenpapiere aufzubewahren und zu sammeln, so daß man langsam zu einem eigenen „Gemeindekatechismus" kommt.

3. Offener Gesprächsabend in kleinerem Kreis

Das Predigtgespräch nach der Sonntagsmesse ist ja vielfach versucht worden, und dann recht bald gescheitert. Vielleicht ist auch ein größerer Zeitraum nötig, um das Gehörte noch überdenken zu können; zumal, wenn man die Thesenpapiere noch einmal durchschauen kann. Aber ein offenes Gespräch sollte man anbieten, damit ein Austausch von Interessierten geschehen kann, auch wenn man damit in der Regel nur eine kleinere Gruppe wie etwa bei den Bildungswerken oder bei Einzelvorträgen erreicht. Doch da schon eine Gesprächsgrundlage vorhanden ist, kann der Abend intensiver wirken, als wenn man erst dort mit dem Thema näher konfrontiert würde. Bei den Gesprächen — es

waren durchschnittlich ca. 20 Gemeindemitglieder vertreten — konnten auch konkrete Konsequenzen für die Gemeindearbeit gezogen werden.

Erfahrungen

Bisher wurden 4 solcher Reihen gehalten, die sich zum Teil auf Synodentexte stützten. Die Themen: Ehe heute, Eucharistie und Gemeinde, Gemeinschaft mit Jesus Christus (Taufe, Firmung, Krankensalbung), Der Gott unserer Hoffnung — Jesus Christus. Geplant sind: Kirche und Arbeiterschaft, Gottesverständnis und Gebet, Schuld und Vergebung.

Thesenpapiere zur Hoffnung

Hier sollen nun die drei Thesenpapiere der Reihe „Der Gott unserer Hoffnung — Jesus Christus" wiedergegeben werden. Die Predigtreihe hat den Synodenbeschluß „Unsere Hoffnung, ein Bekenntnis zum Glauben in unserer Zeit" zur Grundlage. Die Zitate aus diesem Text sind jeweils nur mit der Nummer angegeben. Bei der Verteilung der Thesenpapiere in der Gemeinde wurden die genauen Fundorte nicht angegeben, da die Hörer ja die Synodentexte nicht haben.

„Über die Hoffnung reden? Die Hoffnung leben, muß doch das Ziel sein! Das, worauf es ankommt! Um die Einheit von Sinn und Tun, von Geist und Praxis christlicher Hoffnung geht es. Deshalb kann ein Wort darüber, auch eine Predigt darüber nur ein Bruchstück des Bemühens um ein Leben aus dieser Hoffnung sein. Aber das ist ja die Schwierigkeit einer jeden Predigt, daß sie zunächst nur in Worten bleibt und daß sie darauf wartet, übersetzt zu werden in das Leben derer, die aus dieser Botschaft leben wollen." (Einleitung zur ersten Predigt)

1. Thema: „Jesus — Hoffnung für die Armen.
Eine Kritik unserer Wohlstandsgesellschaft"

1. These: *Keiner hofft für sich allein.*
Diese These ist grundlegend und entscheidend für alles weitere Nachdenken über die christliche Hoffnung, für alles Leben und Handeln aus dieser Hoffnung.

„Die Hoffnung, die wir bekennen, ... ist so anspruchsvoll, daß keiner sie für sich allein und nur im Blick auf sich selber hoffen könnte" (I, 8). Hoffnung, die nur an sich selber denkt und die privaten und nachbarschaftlichen Grenzen nicht sprengt, wäre nichts anderes als ein neuer Egoismus.

„Erst, wo unsere Hoffnung für die anderen mithofft, wo sie also unversehens die Gestalt und die Bewegung der Liebe und der Communio annimmt, hört sie auf, klein und ängstlich zu sein" (I. 8).
Der erste Schritt der christlichen Hoffnung führt uns schon hinaus aus der Enge und der Schuld unseres eigenen Lebens. Wir hoffen im Blick auf die anderen und nur so auch für uns selbst.

Für die anderen hoffen — das gilt in erster Linie für jene, die selber keine Hoffnung mehr haben, für die „Armen", denen sich Jesus besonders zugewandt hat.

2. These: *Die Armen leben mitten unter uns.*

Die „Armen" werden hier im umfassenden Sinne verstanden als die Hilf- und Mittellosen, die Bedrängten, Verzweifelten, Verachteten, Mißbrauchten und Mißhandelten.

Unsere Gesellschaft hat Wohlstand für viele gebracht. Aber große Gruppen fallen durch die Löcher unserer Wohlstandsgesellschaft hindurch und werden weitgehend übersehen oder bewußt verschwiegen. Um die Armen zu finden, brauchen wir gar nicht erst in die Dritte Welt zu gehen.

„Es gibt Not, die unübersehbar ist und dennoch kaum wahrgenommen wird.
Wer macht sich schon klar,

- daß etwa 2 Millionen Menschen dauernd oder zeitweise auf Sozialhilfe angewiesen sind;
- daß tausende von Kindern jährlich mißhandelt werden und mehr als tausend daran sterben;
- daß die Zahl der Obdachlosen in der Bundesrepublik mindestens 500.000 beträgt;
- daß 4 Millionen Behinderte unter uns leben, davon eine halbe Million Nerven- und Gemütskranke;
- daß die Zahl der Alkoholkranken inzwischen 1 Million erreicht haben dürfte;
- daß der wachsende Anteil der alten Menschen in unserer Bevölkerung Probleme aufwirft, vor denen wir noch ratlos stehen;
- daß etwa 14.000 Menschen allein im Jahr 1974 den Tod gesucht haben, darunter eine große Anzahl von Jugendlichen, selbst Kindern."

(Arbeitspapier der Synode „Die Not der

Gegenwart und der Dienst der Kirche" Nr. 1).

All diese „Armen" sollen hier aus ihrer Vergessenheit und Anonymität herausgeholt werden. Sie gehören zu uns.
Jede Not isoliert in doppelter Weise:

1. „Wer von der Not betroffen ist — gleich welcher Art —, neigt dazu, sich zu verstecken, vor allem dann, wenn sie ihn sehr trifft.
2. Not, Leid und Andersartigkeit flößen nicht selten Angst, Schrecken und Abscheu ein. Jeder erkennt in dem von Not gezeichneten Anderen das Gesicht des Menschen: ein Gesicht, das auch sein eigenes ist, oder sein eigenes werden könnte ...
   Wer sich das alles nicht eingestehen kann, ist versucht, auszuweichen. Ausweichen gelingt am leichtesten, wenn die Notleidenden, von denen diese Bedrohung ausgeht, aus dem Bewußtsein verbannt und an den Rand des Bewußtseins gedrängt werden. Noch extremer ist die Situation, wenn es sich um Menschen handelt, denen die allgemeine Meinung eigenes Verschulden an ihrem Unglück bescheinigt" (Nr. 2).

Manchmal gilt man als Störenfried, wenn man an die Not mitten unter uns erinnert. Man will damit nichts zu tun haben. Wir möchten uns alle lieber das Bild einer heilen Wohlstandsgesellschaft vorgaukeln, wenigstens, solange wir selber an diesem Wohlstand teilhaben, oder alles daran setzen, mehr Wohlstand für uns zu erreichen.

3. These: *Jesus: Hoffnung für die Armen durch die Teilnahme an ihrem Leben.*

„In neuer Weise ist heute unter vielen Menschen das Interesse am Leben und Verhalten Jesu erwacht: das Interesse an seiner Menschenfreundlichkeit, an seiner selbstlosen Teilnahme an fremden, geächteten Schicksalen, an der Art, wie er seinen Zuhörern ein neues zukunftsreiches Verständnis ihres Daseins erschließt, wie er sie aus Angst und Verblendung befreit und ihnen zugleich die Augen öffnet für ihre menschenverachtenden Vorurteile, für ihre Selbstgerechtigkeit und Hartherzigkeit angesichts fremden Leids, und wie er sie in all dem immer wieder aus Hörern zu Tätern seiner Worte zu machen sucht" (I, 2).

Worum geht es also: Teilnahme an dem Leben der Armen, nicht Mitleid von oben herab — das verletzt nur noch mehr —, sondern brüderliches Miteinander, in dem jeder vom anderen lernen kann.
Wir haben von den Armen zu lernen:

- die Kraft und die Geduld, mit der sie oft ihr Leben tragen;
- den Humor und die Freundlichkeit solcher Menschen; die Bedeutung, die menschliche Begegnung für den Menschen haben kann;
- die Frage an unseren Wohlstand, ob er denn ausreiche, unserem Leben Sinn zu geben;
- die Frage an die Gerechtigkeit unserer Gesellschaft, die die Armen versteckt und nicht wirklich hilft.

Wir sollten unruhig sein, wenn wir keinen Kontakt mit solchen Menschen haben. Es reicht nicht, wenn wir die Sorge und den Kontakt mit ihnen der staatlichen Hilfe, der Caritas oder unserem Sozialkreis überlassen und dafür etwas Geld stiften — so wichtig das auch ist.

„Eine kirchliche Gemeinschaft in der Nachfolge Jesu kann es sich leisten, von den Mächtigen und Klugen verachtet zu werden. Aber sie kann es sich — um dieser Nachfolge willen — nicht leisten, von den Armen und Kleinen verachtet zu werden, von denen, ‚die keinen Menschen haben' (vgl. Joh 5,7)" (III, 2).

2. Thema: „Jesus — Hoffnung für die Leidenden. Eine Kritik unserer Leistungsgesellschaft"

1. These: *Unsere Leistungsgesellschaft produziert nicht nur Wohlstand, sie produziert selber Leid.*

Sicher ist Leistung erforderlich, um unser kompliziertes Wirtschafts- und Sozialsystem am Leben zu erhalten. Aber wir sollten wachsamer dafür sein, was dadurch zugleich an Leid produziert wird. Wiederum möchte ich hier nicht von der Dritten Welt sprechen, sondern von unserem Lebensraum.

Neben vielen Gruppen, die bereits am vergangenen Sonntag genannt wurden, ist hier zu verweisen

- auf die 1 Million Arbeitslose, darunter viele Jugendliche, die in ihrer menschlichen und beruflichen Entfaltung behindert sind;
- auf die Gastarbeiter, von denen viele Hunderttausende in den nächsten Jahren zurück sollen, weil sie nicht mehr gebraucht werden: Mohr, du hast deine Schuldigkeit getan;
- auf die im Arbeitsprozeß vorzeitig verbrauchten Menschen;
- auf die nicht mehr voll einsatzfähigen Menschen, die dem Konkurrenzkampf nicht mehr gewachsen sind und keine ihnen entsprechende Teilbeschäftigung finden;
- auf die psychisch überforderten Menschen, darunter auch viele Kinder, die dem Wettrennen um die Zensuren nicht

gewachsen sind (25% der Kinder verlassen die Schulen ohne den jeweiligen Abschluß);

- auf die vielen Kinder und Scheidungswaisen, deren Eltern über dem Rennen nach Wohlstand keine Zeit mehr für ihre Kinder und für den Partner fanden und deswegen häufig auch auseinandergingen;
- auf die Drogenabhängigen, die in der Droge die Ersatzbefriedigung für geforderte, aber nicht erbringbare Leistung suchen;
- auf die wachsende Kriminalität, die ebenfalls zum großen Teil Ersatzbeschaffung von sonst unerreichbarem Wohlstand ist.

„Jeder erlebt die Not für sich allein, keiner nimmt sich selbst als ‚Fall' oder gar als Dezimalstelle hinter dem Komma einer statistischen Übersicht. Jeder ... hat sein eigenes Schicksal" (Die Not, Nr. 1).

2. These: *Unsere Gesellschaft ist weitgehend gleichgültig gegenüber dem Leid, auch gegenüber dem, das sie selber produziert.*

„Gerät nicht unsere Gesellschaft immer mehr unter den Bann einer allgemeinen Verständnislosigkeit einer wachsenden Unempfindlichkeit gegenüber dem Leiden?" (I, 2).

Der einzelne, der vom Leid betroffen ist, wird zum „Fall", der amtliche Stellen beschäftigt, die oft finanziell und vor allem personell nicht in der Lage sind, wirklich zu helfen.

Die vom Leid nicht Betroffenen betrachten sich durch ihre Steuerzahlung weitgehend entlastet von der persönlichen und menschlichen Sorge um die anderen, wenn sie nicht zur eigenen Familie gehören.

Und wir selber? Ist für uns nicht auch oft die Leistung *der* Maßstab, nach dem wir Menschen beurteilen?

Hinter all dem steckt eine grundlegende Frage an unsere Gesellschaft: Versucht sie nicht allein durch technokratische Mittel der Probleme Herr zu werden?
Dann aber erreicht sie das Leid nur am Rande. Wir spüren heute „deutlicher die Fragwürdigkeit und geheime Verheißungslosigkeit, die in einer rein technokratisch geplanten und gesteuerten Zukunft der Menschheit steckt" (I. 6).

3. These: *Gerade als Christen dürfen wir uns mit dem Leid nicht abfinden.*

Die „Hoffnung auf Gott ist es ja, die uns am sinnlosen Leiden wieder leiden macht. Sie ist es, die uns verbietet, mit der Sinnlosigkeit dieses Leidens zu paktieren. Sie ist es, die in uns immer neu den Hunger nach Sinn, das Dürsten nach Gerechtigkeit für alle ... weckt" (I, 1).

„Diese Hoffnungsgeschichte, in der sich Jesus als der lebendige Sohn Gottes erweist, ist keine ungebrochene Erfolgsgeschichte, keine Siegergeschichte nach unseren Maßstäben. Sie ist vielmehr eine Leidensgeschichte" (I, 2).

Der Blick auf sein Kreuz läßt nicht zu, „daß wir über seiner Leidensgeschichte die anonyme Leidensgeschichte der Welt vergessen; sie läßt es nicht zu, daß wir über seinem Kreuz die vielen Kreuze in der Welt übersehen" (I, 2).

„Vielmehr geht es darum, uns selbst wieder leidensfähig zu machen, um so auch am Leiden anderer zu leiden und darin dem Mysterium des Leidens Jesu nahezukommen" (I, 2).

Wir dürfen nicht zulassen, daß das kirchliche Leben „immer mehr den Anschein einer Religion des Wohlstandes und der Sattheit erweckt" (IV, 3).

Jesus — Hoffnung für die Leidenden, nicht indem er das Leid gemieden hat, sondern indem er das Leid der anderen als sein eigenes Leid auf sich nahm und selbst dem Tod nicht auswich.

„Wir haben ja nicht einen Hohenpriester, der nicht mit uns leiden könnte" (Hebr 4,15).

4. These: *Helfen und Sich-Helfen-Lassen müssen gelernt werden.*

Die christliche Hoffnung kann in uns selber nicht bleiben, „wenn wir nicht immer wieder dafür einstehen, daß auch das Leben anderer zustimmungswürdig wird und seinerseits eine Quelle von Dankbarkeit und Freude sein kann" (I, 7).
Das Arbeitspapier „Not in der Gegenwart" sagt dazu: „Hilfe annehmen zu müssen, ohne selbst mitwirken zu können, ist demütigend. Noch schlimmer ist es, sich demütig zeigen zu müssen, ohne so zu empfinden, nur, weil der Geber diese Haltung erwartet. Diese erzwungene Haltung hat in unserer Gesellschaft zu dem verbreiteten Urteil beigetragen, Alte, Kranke und Behinderte seien unmündig und darauf angewiesen, daß für sie gehandelt und entschieden wird.
Wer helfen will, muß der verhängnisvollen und weit verbreiteten Meinung entgegenwirken, die meint, die Menschen zerfielen in zwei Kategorien: die eine, die bestimmt ist, Hilfe zu leisten, die andere, Hilfe zu empfangen, Helfer und Hilfesuchender, Geber und Empfänger.
Als gehöre das Sich-Helfen-Lassen, das Hilfe-Annehmen nicht zum Menschen überhaupt, als sei nicht jeder darauf angewiesen, sich auch helfen zu lassen, als

habe nicht jeder Mensch die Möglichkeit, einem anderen zu helfen. Lediglich der Inhalt der Hilfe ist jeweils verschieden" (Die Not Nr. 1).

„Du mußt sehr viel Liebe haben; dann werden die Armen um deiner Liebe willen dir das Brot verzeihen, das du ihnen gibst." (Vinzenz von Paul)

3. Thema: „Jesus — Hoffnung für die Toten Eine Kritik unserer Fortschrittsgesellschaft"

1. These: *Unsere Gesellschaft befindet sich in großer Unsicherheit gegenüber dem Tod.*

Zig Ärzte ringen wochenlang um den sterbenden Franco, und zugleich wird in fast allen Ländern der Tod menschlichen Lebens in den ersten drei Monaten freigegeben.

Täglich kommt der Tod fernsehgerecht zu uns ins Haus: Verkehr, Irland, Libanon, ab und zu auch der Hungertod in der Dritten Welt.

Bei uns werden Sterbende zwar technisch gut versorgt, aber die Krankenhäuser, in denen das Sterben geschieht, haben das menschliche Sterben-Helfen nicht gelernt. Der Tod ist für sie das letzte Scheitern der Behandlung.

Unsere Gesellschaft ist auf Fortschritt getrimmt. Dafür werden alle Kräfte gebraucht. Wer denkt an jene, die von diesem Fortschritt verbraucht werden? Wer denkt an jene, die aus diesem Fortschritt heraussterben?

Man will den Gedanken an den Tod ausschalten, weil er stört. „Das Gedenken des Todes stiftet sehr nachdrücklich eine Distanz zum Hier und Jetzt. Der Tod erinnert sehr eindringlich an den vorläufigen, unernsten Charakter der sozialen Anforderungen, die uns bewußtlos in Bann schlagen und deren gedankenlose Erfüllung zum tierischen Ernst unseres Daseins geworden ist." (Ferber)

Die Synode spricht von „unsere(r) Berührungsangst vor dem Tod überhaupt, unsere(r) Fühllosigkeit gegenüber den Toten... Wer spürt etwas von ihrer Unzufriedenheit? Von ihrem stummen Protest gegen unsere Gleichgültigkeit, gegen unsere allzu eilfertige Bereitschaft, über sie hinweg zur Tagesordnung überzugehen?" (I, 3)

„Diese Frage nach dem Leben der Toten zu vergessen und zu verdrängen, ist zutiefst inhuman. Denn es bedeutet, die vergangenen Leiden zu vergessen und zu verdrängen und uns der Sinnlosigkeit dieser Leiden widerspruchslos zu ergeben" (I, 3). Unsere Geschichte, die wir lernen, ist weitgehend eine Geschichte der Sieger. Der unendlich vielen Opfer gedenkt kaum einer.

Auch unter Christen verbreitet sich die Auffassung, daß mit dem Tod alles aus sei. Die Frage nach dem Tod ist zugleich die Frage nach unserem Selbstverständnis, nach unserem Verhalten als Menschen und als Christen.

2. These: *Die Botschaft von der Auferstehung der Toten gehört in die Mitte unseres christlichen Glaubens.*

„Unsere Hoffnung auf die Auferweckung der Toten... ist keine schön ersonnene Utopie; sie wurzelt vielmehr im Zeugnis von Christi Auferstehung, das von Anbeginn die Mitte unserer christlichen Gemeinschaft bildet. Was die Jünger bezeugten, entsprang nicht ihren Wunschträumen, sondern einer Wirklichkeit, die sich gegen alle ihre Zweifel durchsetzte" (I, 3).

Nur weil die Jünger an den Auferstandenen glaubten, sprachen sie von Jesus, von seinem Leben und Sterben, seiner Vergebung und seiner Liebe zu den Menschen, von seinem Vater, der uns in ihm offenbar wird.

Die Tatsache, daß wir uns das Leben der Auferstandenen nicht vorstellen können, ist kein Grund gegen den Glauben an die Auferstehung. Wenn wir uns dieses Leben vorstellen könnten, dann wäre es nicht ein wahrhaft *neues* Leben.

Weil „das Hoffnungswort von der Auferweckung der Toten... von einer Zukunft für die Toten spricht, davon, daß sie, die längst Vergessenen, unvergeßlich sind im Gedenken des lebendigen Gottes und für immer in ihm leben, spricht dieses Hoffnungswort von einer wahrhaft menschlichen Zukunft." Deswegen brauchen wir den Sinn des Lebens nicht „für die glücklichen Endsieger und Nutznießer unserer Geschichte zu reservieren" (I, 3).

Nichts von dem, was wir getan und erlitten haben, wird Gott vom Tisch der Geschichte fegen, vielmehr wird er unsere Erfolge und Niederlagen, unsere Mühen und unsere Arbeit, unser Lachen und unsere Tränen, unsere Liebe und unsere Sehnsucht, unser Leben und unseren Tod annehmen und alles vollenden.

Dies ist der „befreiende Sinn der Botschaft vom endzeitlichen Gericht". Sie „spricht von der gerechtigkeitsschaffenden Macht Gottes, davon, daß unsere Sehnsucht nach Gerechtigkeit gerade nicht am Tode strandet, davon, daß nicht nur die Liebe, sondern auch die Gerechtigkeit stärker ist als der Tod". Diese Botschaft muß vor „Statthaltern und Königen" (vgl. Mt 10,18), vor allen, die ihre Herrschaft und ihren Reich-

tum auf Ungerechtigkeit aufbauen, verkündet werden (I, 4).

3. These: *Der Glaube an die Auferstehung der Toten bestimmt unser Leben.*

Zunächst ist hier das zu nennen, was an den beiden vergangenen Sonntagen gesagt wurde. Die Hoffnung für die Toten bestätigt und stützt die Hoffnung für die Armen und die Leidenden. Sie sagt ihnen, daß ihr Leben nicht leer ausgehen wird.

Hoffnung auf die Auferstehung der Toten und auf das endzeitliche Gericht besagt gerade nicht: Wir können die Armen und Leidenden ruhig allein lassen, denn Gott wird sich schon um sie kümmern. Gerade die Hoffnung auf die Auferstehung macht den Dienst an diesen Menschen, den Einsatz für sie sinnvoll und notwendig, so wie Jesus sich um die Menschen gesorgt hat.

Hoffnung auf die Auferstehung der Toten besagt, daß für Gott jeder Mensch unendlich wichtig ist, und daß deswegen der Einsatz für jeden Menschen unendlich sinnvoll ist, auch wenn der Erfolg nicht nach Fortschrittsmaßstäben gemessen werden kann.

„Denn die Verheißungen des Reiches Gottes sind nicht gleichgültig gegen das Grauen und den Terror irdischer Ungerechtigkeit und Unfreiheit, die das Antlitz des Menschen zerstören" (I, 6).

Wenn wir in der Nachfolge Jesu leben, „werden wir auch inmitten unserer Lebenswelt zu Zeugen dieser verwandelnden Macht Gottes: als Friedensstifter und Barmherzige, als Menschen der Lauterkeit und Armut des Herzens, als Trauernde und Streitende, im unbesieglichen Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit" (I, 6).

Wir sollten die Armen, Leidenden und Sterbenden unsere gemeinsame Hoffnung erfahren lassen, indem wir zu ihnen stehen, für sie eintreten und gerade in der Stunde des Todes sie unsere menschliche Nähe und unser Vertrauen auf die verwandelnde Macht Gottes erfahren lassen.

Raban Tilmann

Der Priester in der Gemeinde — ein Signal für die „Andern"

Eine Primizpredigt zu 2 Kor 6, 2b—10 und Lk 3, 15—18

Für einen „Primizsegen" hat man früher in manchen Gegenden ein Paar Schuhsohlen durchgetreten. Auch heute noch ist die erste Meßfeier, die ein Neupriester (meist) mit seiner Heimatgemeinde feiert, ein besonderes Fest, an dem die ganze Gemeinde teilnimmt. Aber gerade aus großen Erwartungen erwachsen auch Gefahren für das menschliche und berufliche Selbstverständnis des jungen Priesters. Deshalb ist es wichtig, daß gerade in der „Primizpredigt" solche Gefahren angesprochen und die Erwartungen auf die ganze Gemeinde ausgedehnt werden. Dafür soll diese Predigt eine Anregung sein. *red*

1. „Das Volk war voller Erwartung."

Das ist schön und gefährlich zugleich. *Schön* ist es, wenn es noch Menschen mit Hoffnung gibt, die große Dinge erwarten, die auf dem Sprung leben, um sich zu begeistern. *Gefährlich,* weil durch solche Erwartungen ein Druck entsteht oder gar ein Zwang. Johannes der Täufer soll darauf festgelegt werden, daß er der Messias sei. Ein Neupriester spürt deutlich, daß auch er festgenagelt werden kann durch bestimmte Erwartungen an den Priester, die in ihm den großen geheimnisumwitterten Repräsentanten des Heiligen in dieser Welt sehen.

Von Johannes können wir lernen, daß solche hochgespannte Erwartungen *enttäuscht* werden müssen. „Er gab allen zur Antwort: Ich taufe euch nur mit Wasser." Auch ein Priester wird immer wieder sagen: Ich taufe mit Wasser. Das ist noch kein Wein der Freude, keine vollendete Erlösung. Ich bin Mensch, bin auf dem Glaubensweg wie ihr, suche den Willen Gottes wie ihr, habe Anteil an den Problemen, Zweifeln und Wirrnissen unserer Zeit. Und ich versuche, diese Probleme existentiell auszutragen, d. h. mit meiner ganzen Person. Ich verzichte darauf, auszuweichen und vorschnell Kompromisse zu schließen. Ich stelle mich der Botschaft und taufe.

Aber bei dieser Enttäuschung bleibt es ja nicht. Die Erwartung wird nur enttäuscht, um sie auf einen anderen weiterzuleiten. Die Enttäuschung wird zur *Verheißung:* „Nach mir kommt einer, der stärker ist als ich, und ich bin es nicht wert, ihm die Schuhriemen zu lösen. Er wird euch mit

Hl. Geist und Feuer taufen." Das heißt, wir sind nichts als Wasserträger, aber Boten des „Anderen", der Licht und Feuer bringt. Ganz wesentlich dient ein Priester als Signal und Hinweis: sichtbar, unbequem, vielleicht auch störend weist er darauf hin, daß da noch jemand kommt, daß da noch jemand unterwegs ist, der Christus im Kontext der Zeit.

2. Erwartungen gehen auch vom Priester aus.

Was erhofft er, was stellt er sich vor? Vor einer Woche hat unser Neupriester gesagt, „ich bin bereit", und hat sich weihen lassen. Er hat sein Lebensschicksal mit dieser Kirche verbunden. Wozu ist er bereit? Womit hat er sich verbunden? In was hinein wurde er ordiniert?

Die Antwort auf diese Frage ist heute besonders schwierig, weil, für manche überraschend, die Kirche in ihren Gemeinden in Bewegung geraten ist. Die oft als so starr verschrieene institutionelle Amtskirche wandelt sich. Vieles, was noch vor 10 Jahren wesentlich zu den praktischen Aufgaben des Priesters in der Seelsorge gehörte, tritt zurück, andere Aufgaben drängen sich auf. Niemand kann heute umfassend und klar sagen, wozu ein Theologe vor der Weihe Ja gesagt hat. Das ist sein Risiko, das ist sein Einsatz.

Das eigene Leben mit einer in Bewegung gekommenen Institution zu verbinden heißt jedenfalls, auch die eigene persönliche Identität als im Fluß befindlich zu akzeptieren. Wer bin ich, was ist mein Auftrag? Das kann nur aktuell, situativ, begrenzt beantwortet werden. Morgen ist vielleicht schon wieder etwas anderes dran. Das bedeutet, auf eine eingerichtete, festgelegte, ausstaffierte persönliche Identität zu verzichten. Für uns Christen ist ja die eigentliche und einzige Identität in der Nachfolge Jesu der Wille Gottes. Und der bewegt sich, ist lebendig. Er braucht auch jeweils eine frische, lebendige Antwort.

In einer solch offenen fließenden Situation zu leben und zu arbeiten, bereitet natürlich *Angst:* mir selbst, der ich mich darin unrettbar vorfinde; den Leuten, mit denen ich zu tun habe, weil sie nie endgültig wissen, mit wem sie es zu tun haben; sicher auch den verantwortlichen Behörden, weil Überraschungen und Unruhe Unsicherheit auslösen. Aber dies ist der Preis, vor solchen Wagnissen weichen wir nicht zurück. Wir wahren die Kontinuität, gehen aber weiter. Wir empfinden unseren Glauben als einen unübersehbaren Weg mit vielen möglichen Überraschungen. So ist unser Beruf unser Leben, vielleicht unser Abenteuer.

3. Die Verantwortungen sind also gleichmäßig verteilt, beim Priester und bei der jeweiligen Gemeinde.

Der Priester muß immer neu ja sagen lernen zu dieser Kirche, zu dieser konkreten Gemeinde, mit all ihren Neuentdeckungen und Hindernissen, mit ihren Reformen und Blockierungen. Seinen Weg kann er ja nur finden in dieser konkreten Kirche, im Raum der jeweiligen Gemeinde; sonst wäre er ein Fisch ohne Wasser. Hier lernt er hören und dienen; hier lernt er auch gehen, wohin er ursprünglich nicht wollte. Gut, wenn er sich nie festhakt, sondern in Kontinuität weitergeht.

Aber auch die Gemeinde ist verantwortlich für ihren Priester. Denn der Priester ist Mensch, er braucht Zuneigung und Vertrauen; er braucht *Freunde,* auf die er sich verlassen kann, damit er nicht verlassen ist. Die Gemeinde muß um seine Einsamkeit wissen, um die Aufgaben des Zölibats, auch um seine Krisen; sie muß die Angst des Priesters kennen, sich in tausend kleine fremdbestimmte Aufgaben zu verlieren, bis die große Weglinie nicht mehr zu sehen ist. Sie muß selbst die scharf dialektische Spannung des christlichen Glaubens leben (vgl. Lesung!). Nur wenn sie selbst wach, lebendig und dienstbereit ist, wird sie den Priester tragen können und wird sie verhindern, daß er scheitert.

Gemeinde und Priester brauchen einander, damit Kommunität entsteht, Ortsgemeinde. Die Gemeinde braucht den Priester, seinen Einsatz, seine Treue, seinen Dienst an der Einheit der vielen Dienste und Begabungen, auch seine begrenzte Menschlichkeit. Und der Priester braucht die Gemeinde,

damit er nicht leben muß wie ein aussätziges Sonderwesen, sondern leben kann wie ein Bruder unter Brüdern. Wenn dies ein wenig gelingt, dann wird eine solche Ortsgemeinde zum unübersehbaren Zeichen und Signal desjenigen, der mit Feuer und Heiligem Geist kommt.

Fürbitten zur Primizmesse

Lasset uns beten zu Gott, dem Vater Jesu Christi, der die Menschen beim Namen ruft und die Gaben und Dienste in der Gemeinde verteilt zum Wohl aller. Heute bitten wir

— für den neugeweihten Priester .... daß er die frohmachende Botschaft Jesu in einem offenen und bereiten Herzen aufnehme und das Wort Gottes verkünde, zu gelegener und ungelegener Zeit;
— für die Gemeinden, in denen der Neupriester einmal wirken wird: daß sie aufwachen zu lebendigen, brüderlichen Glaubensgemeinden und ihren Priester mit Verständnis und Vertrauen tragen lernen;
— für alle, die Gottes Ruf im Gewissen hören und sich auf den Dienst an anderen vorbereiten: daß wir jeden Menschen, besonders die Jugendlichen, hochschätzen und mit Gebet und Hilfe begleiten, die sich in dieser Zeit einlassen auf den Dienst für Gott und den Mitmenschen;
— und für unsere Pfarrgemeinde St. Michael: daß wir gemeinsam weiterbauen an einer Gemeinde gläubiger Christen, damit man in unseren Versammlungen, Gottesdiensten und Aktionen die Nähe des guten Gottes spüren kann — Herr, erbarme dich.

Denn du bist ein lebendiger Gott, der ruft, wen er will und wohin er will; der unser Lebensgeschick in seinen Händen hält. Dir danken wir heute bei dieser Primiz und alle Tage und in Ewigkeit. Amen.

Josef Müller — Ignaz Reisenbichler

Predigtvorbereitung mit Hilfe von Predigtliteratur

Der folgende Beitrag bietet den Übergang von Praxis zu Buchbesprechungen: nach einigen homiletischen Hinweisen über Wert und Grenzen von Predigtvorlagen werden einige der geläufigsten Reihen kurz vorgestellt und charakterisiert. red

1. Zum Umgang mit Predigtvorlagen und -modellen

Wer einen Blick auf die Predigtliteratur der letzten Jahre wirft, stellt ein sprunghaftes Ansteigen gedruckter Predigtvorlagen fest. Das verstärkte Bemühen, dem Prediger Hilfen in die Hand zu geben, zeigt die Unsicherheit derer, die zu vielen Anlässen und „Sonntag für Sonntag" predigen.

1.1. Funktion von Predigthilfen

Je klarer die Predigt als Kommunikationsvorgang innerhalb einer bestimmten Gemeinde oder Gruppe gesehen wird, desto mehr wird jede „Schreibtischarbeit" die Unmittelbarkeit des verkündigten Wortes erschweren. Predigthilfen und -vorlagen können deshalb immer nur eine *Unterstützungsfunktion* haben. Bereitgestellte Texte müssen persönlich durchdacht werden.

Die im Folgenden besprochenen Modelle * bieten Impulse zur persönlichen Auseinandersetzung mit den Schrifttexten der Perikopenordnung bzw. dem konkreten Anlaß der Kasualrede.

Predigtmodelle haben ebenso eine *Kontrollfunktion.* Sie können die Frage beantworten helfen, ob der Prediger den unmittelbaren Kontakt zu seinen Hörern anstrebt, ob es ihm gelingt, theologisch zentrale Aussagen zu machen, die Hauptaussage eines Textes richtig zu treffen und aktuelle Akzente zu setzen.

Des weiteren haben Predigtmodelle eine *Anregungsfunktion.* Sie können den Prediger dazu anregen, sich entsprechende Kommentare und Literatur zu beschaffen, das Gespräch mit den Hörern zu suchen und Materialien zu sammeln, um sie in die Vorlage einzuarbeiten.

Indem Predigtmodelle gewisse Schritte der

* Die Besprechungsreihe wird mit je einer Folge zu thematischen Predigten sowie Vorlagen zur Gottesdienstgestaltung fortgesetzt und beschränkt sich im wesentlichen auf die von einzelnen Verlagen eingesandten Rezensionsstücke.

Predigterarbeitung sichtbar machen, tragen sie zur Kompetenz des Predigers bei.

1.2 Schwierigkeiten mit der biblischen Predigt

Viele Prediger beginnen die Vorbereitung ihrer Predigt nicht mit dem Studium der jeweiligen Schrifttexte, mit dem Blick auf die Situation der Gemeinde, sondern suchen in den ihnen zur Verfügung stehenden Hilfen und Handreichungen nach einem entsprechenden Predigtvorschlag. Diese Art des Vorgehens ist wohl nur dann gerechtfertigt, wenn der Prediger zusätzlich wenigstens die Verbindungslinien zur Situation in der Gemeinde, zu aktuellen Ereignissen herstellt.

Ein gewisses Unbehagen bringt die biblische Predigt auch deshalb, weil sich die Prediger nach wie vor durch die Ergebnisse der Exegese mehr „verunsichert" als „bereichert" fühlen. Viele haben den Eindruck, daß exegetische Forschungsergebnisse oft in keiner direkten Verbindung zu ihrer homiletischen Aufgabe stehen.

1.21 Die Aktualisierung biblischer Texte

Mit großer Selbstverständlichkeit überträgt der Prediger biblische Texte in die Gegenwart. Dahinter steht die Vorstellung, jeder biblische Text habe in jeder Situation etwas zu sagen, alle Aussagen der Hl. Schrift seien jederzeit aktuell. Der Prediger geht stillschweigend von der Voraussetzung aus, die Erfahrung und Situation der ursprünglichen Gemeinde bzw. Hörer und Leser eines Textes seien mit der heutigen Situation identisch.

Bei solcher Umgangsweise mit dem Text fehlt die Berücksichtigung der spezifischen Situation und Erfahrung der damaligen Gemeinde, der „Sitz im Leben", sodaß die Anwendung und Aktualisierung oft gezwungen und gekünstelt ausfallen muß, weil das Einmalige und Typische nicht genügend berücksichtigt wurde. Das Mißverständnis einer solchen Verwendung biblischer Texte liegt in der Vorstellung, heutige Verkündigung bestehe in einer bloßen Wiederholung der damaligen Verkündigung. Der Prediger tut so, als lebte er in der Situation der biblischen Gemeinde. Das heutige Leben dient nur als „Aufhänger", Menschen mit ihren Erfahrungen werden nicht eigentlich „Zielpartner" der Predigt, sondern eine anonyme Hörerschaft.

1.22 Das Spannungsfeld: Vermittlung der Botschaft und Hörersituation

Jede Predigt muß sich an diesen beiden Polen orientieren: an der Vermittlung der Frohbotschaft sowie an der Situation der Hörer. Erst im Aushalten dieser Spannung kommt der *Predigtprozeß* in Gang. Auch die Predigt Jesu bezog sich auf bestimmte Situationen. Damit wird die unwiederholbare konkrete Situation zu einem „theologischen Ort", der zur Ausprägung der Predigt gehört. Es geht in der Predigt immer darum, daß auf dem Hintergrund eines Schriftwortes, einer theologischen Problematik der Hörer mit seinem Leben zur Sprache kommt.

Da der gängigen Predigtpraxis hauptsächlich die Perikopenordnung zugrundeliegt, werden in der folgenden Sammelbesprechung besonders Predigtreihen zur Perikopenordnung vorgestellt.

2. Reihen zur Perikopenordnung

Heinrich Kahlefeld u. *Otto Knoch* (Hrsg.), Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung, Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. — Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1970—1973, 23 Bände, Ergänzungsbände Taufe und Firmung, ebd. 1974.

Die „Episteln und Evangelien" enthalten in 23 Bändchen (10 Nummern behandeln die Evangelien, 13 die neutestamentlichen Lesungen aller drei Lesejahre) eine fundierte Beschäftigung mit den Schrifttexten (theologische Grundgedanken, exegetische Erschließung, zentrale Aussagen und Vorschläge zu ihrer Entfaltung). Sämtlichen Beiträgen liegt ein einheitlicher Aufbau zugrunde. Im *Teil A* wird zunächst der Kontext der betreffenden Schriftstelle aufgezeigt (I). Dabei zeigt sich, daß oft nur die ganze biblische Botschaft und die Einbindung in einen größeren Zusammenhang

den Sinn der jeweiligen Stelle erschließt. Außerdem ergibt sich die Möglichkeit, verschiedene Schwerpunkte zu setzen und diese entsprechend zu begründen. Der Prediger wird angeregt, seine Predigt nach drei Jahren ganz anders zu gestalten als das erste Mal, abgesehen davon, daß er einmal über die neutestamentliche Lesung, das andere Mal über das Evangelium predigen kann. — Auf die Behandlung des Kontextes folgt eine Exegese der einzelnen Verse, die die wichtigsten Ergebnisse der Bibelwissenschaft berücksichtigt und somit der Predigt eine fundierte Grundlage gibt (II). — Der Teil A schließt mit zusammenfassenden bibeltheologischen Erwägungen, die die theologische Aussage der Perikope würdigen (III). Diese bibeltheologischen Überlegungen des Teils A vermitteln dem Prediger wertvolle Kenntnisse für andere Bereiche seiner pastoralen Tätigkeit.

Teil B widmet sich der Predigterarbeitung. In einem ersten Abschnitt (I) wird der Prediger zur persönlichen Auseinandersetzung mit dem Schrifttext angeregt, aber nicht auf eine bestimmte Linie festgelegt. Die Ausführungen ersetzen das eigenständige Nachdenken nicht, sondern wollen Starthilfe dafür sein. Durch ihre „Distanziertheit" fördern sie die eigene Kreativität und Spontaneität. — Nach dieser „Meditation" der Perikope folgt der Blick auf die Gemeinde und eine homiletische Beratung mit Vorschlägen für Kernsätze und Zielformulierungen der Predigt (II). Diese Anregungen helfen dem Prediger in erster Linie beim Umgang mit dem angebotenen Material. Die Arbeit wird ihm dadurch nicht abgenommen, aber sie wird vertieft und verbessert. — Abschließend (III) werden Predigtskizzen und einzelne Gedanken für die Predigt vorgelegt. Dabei wird Wert darauf gelegt, einen „roten Faden" für die Predigt zu finden und sie nicht mit einer Fülle von heterogenen Gedanken zu überfrachten, ein Vorhaben, das angesichts der Predigtpraxis und der einschlägigen theoretischen Erkenntnisse nicht hoch genug einzuschätzen ist.

Die Ergänzungsbände „Taufe und Firmung" erscheinen aus praktischen Gründen in einem Halbband „Taufe" und in einem Halbband „Firmung". Die einzelnen Perikopen werden exegetisch und homiletisch erarbeitet. Diese Bände erweitern den Spielraum des Predigers insofern, als sie eine Fülle von Schrifttexten anbieten und erschließen. Dadurch wird verhindert, daß immer nur über Lieblingsthemen gepredigt wird. Außerdem wollen die Ergänzungsbände die ganze Gemeinde auf die österliche Tauferneuerung und auf die feierliche Firmspendung vorbereiten. Es wird gezeigt, daß Taufe und Firmung Angelegenheit aller sind und nicht als punktuelles Ereignis für den einzelnen enden.

Am Tisch des Wortes. Neue Reihe. Liturgisch-homiletische Arbeitshilfen zu den gottesdienstlichen Schriftlesungen, Verlag Katholisches Bibelwerk (Hrsg.), Stuttgart 1969 ff. (Zur Rezension lagen vor: H. 101—110).

Alle Hefte bieten eine beachtliche Hilfe zur Predigtvorbereitung und Gestaltung der Liturgiefeier. Von der Anlage her ist die Reihe der bisher umfassendste Versuch, Predigt und Liturgie als Gesamtheit ins Auge zu fassen. Für jeden Sonn- und Feiertag wird ein eigenes Bändchen (Umfang jeweils zwischen 100 und 140 Seiten) angeboten. Der Prediger soll sich über die biblischen und theologischen Grundanliegen der Texte eines Sonntags oder Festes informieren und sie in seine persönliche Praxis umsetzen. Verstärkt wird dieses Anliegen dadurch, daß stets auch Vorschläge für Wortgottesdienste, eine liturgische Einführung und literarische Texte angeboten werden.

Der Aufbau der einzelnen Bändchen ist nicht immer gleich, er unterscheidet sich vor allem bei Festen (Weihnachten, Ostern), wo keine Leseordnung für die Lesejahre A, B und C vorliegt.

Hauptelement jedes Heftes ist die exegetische, bibeltheologische und homiletische Erschließung der einzelnen Perikopen der Lesejahre. Das bibeltheologische Element tritt gegenüber dem exegetischen stärker in den Vordergrund. Geschichtlicher Hintergrund, literarischer Kontext und Hinweise zur

Auslegung nehmen einen breiten Raum ein. Die Hinweise zur Verkündigung sind bei den einzelnen Beiträgen verschieden, entsprechen aber immer dem Grundanliegen der Reihe. In manchen Fällen werden Predigtskizzen, in anderen wiederum Predigtansätze und Anknüpfungspunkte für Predigten, mitunter eine ausgearbeitete Predigt angeboten.

Ein weiteres Element jedes Bändchens bilden Wortgottesdienste. Abgesehen von den praktischen Anregungen wird damit verdeutlicht, daß die Predigt kein isoliertes Unternehmen ist, sondern ein Teil des gesamten Wortgottesdienstes. Die angebotenen Hinweise zeigen, welche liturgischen Möglichkeiten der Gestaltung es gibt. Dadurch wird die Kreativität angeregt. Der Bezug auf den Gesamtgottesdienst wird durch die in den meisten Heften gebotene liturgische Einführung zum Sonntag oder zum Fest hervorgehoben. (Band 101 bringt beispielsweise etwas über den geschichtlichen Ursprung der Adventszeit.)

Besondere Beachtung verdienen die literarischen Texte: Simone Weil, Hammarskjöld, Lewis, Brecht, Borchert u. a. Sie vertiefen die Gedanken der Schrifttexte und bereichern die Verkündigung. — Einige ausgeführte Predigtgespräche geben grundsätzliche Anregungen, wie solche Gespräche zu gestalten sind.

Insgesamt stellt diese Reihe eine ausgezeichnete Hilfe für den Seelsorger dar, seine Gemeinde Sonntag für Sonntag durch das Kirchenjahr zu leiten. Die Fülle des Materials und die verschiedenen Wege der Erschließung machen die Reihe neben ihrer praktischen Bedeutung auch für die theoretische Beschäftigung mit dem Fach Homiletik wertvoll.

Alfons Schrodi (Hrsg.), Gottes Wort im Kirchenjahr, Echter Verlag, Würzburg 1970 ff. (Zur Besprechung liegen die Jahrgänge 1970, 1973 und 1975 vor.)

Jeder Jahrgang umfaßt für die einzelnen Lesejahre drei Bände: Band 1 umfaßt die Zeit von Advent bis Aschermittwoch Band 2 die Fasten- und Osterzeit, Band 3 die Zeit nach Pfingsten. Es würde zu weit führen, die Schwerpunkte der vorliegenden Bände detailliert zu besprechen. Wichtig erscheinen die auf vielfachen Wunsch der Bezieher 1973 hinzugefügten Erweiterungen: Anleitungen für die Einleitung bzw. Begrüßung, Bußakt und Fürbitten. Besonders wertvoll sind Begrüßung, Tagesgebet, bibeltheologische Einführungen in die Perikopen und die Predigtskizzen. Die Druckperforation ermöglicht es, die gewünschten Texte jeweils herauszulösen und in das Missale einzulegen.

Ein weiterer Vorzug dieser Reihe besteht in den angebotenen Zykluspredigten bzw. thematischen Predigten zu besonderen Anlässen und in einem Verzeichnis der behandelten Schriftstellen. (So enthält Band 3, 1975 zum Lesejahr A, Predigten zu folgenden Themen: Altentag, Begräbnis, kirchliche Berufe, Caritas, Erntedank, Sterbehilfe, Vorschläge für Kasualpredigten.) Zykluspredigten sind in den vorliegenden Berichtbänden zu folgenden Themen enthalten: „Die Frage nach Gott heute" (Band 1, 1973), „Die Zehn Gebote — Gottes Bund mit uns" (Band 1, 1970), Die Kirche, Dienerin unserer Hoffnung" (ebd.), „Was auf uns zukommt" (Band 3, 1975).

Joseph Ernst Mayer, Neue Verkündigung, Lesejahr A, B und C, Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1970 — 1972, 260 Seiten. (Besprochen werden: Lesejahr A und C.)

Der bekannte Wiener Stadtpfarrer bietet in diesen beiden Bänden ausgearbeitete Predigten für die Lesejahre A und C. Mayer möchte mit seinen Vorlagen jedoch nichts anderes bieten als „Impulse, Denkanstöße, Glaubensanstöße" für den Prediger und für viele Christen. Er versteht seine Anregungen als „Dienst an der Gemeinde und nur an der Gemeinde". Er setzt die moderne exegetische Forschung und ihre Ergebnisse im Sinn von Vorbereitung und Material für die Verkündigung voraus. Wie die Praxis jedoch zeigt, sind diese Voraussetzungen weitgehend noch nicht gegeben. Vergleicht man nämlich, was landläufig in den Kirchen gepredigt wird, mit dem, was inzwischen als gesichertes Ergebnis der Exegese gelten kann, versteht man die Ver-

wirrung und Verunsicherung in vielen Kreisen, die oft viel besser informiert sind, als mancher Prediger es gerne wahrhaben möchte.
Zur Besonderheit dieser Predigtvorlage gehört es, daß Mayer jeweils einen Schwerpunkt herausgegriffen hat. Daß sich dieser Schwerpunkt gelegentlich im Verlaufe der Ausführungen einseitig verlagert, kann am Beispiel der Predigt über Lk 24,13—35 angeführt werden. Hier wird gefragt, warum die Emmausjünger Jesus am Brotbrechen erkannten (Lesejahr A, 108 f). Dabei wird der Schrifttext eher willkürlich interpretiert, die eigentliche, zentrale Aussage der Perikope bleibt verdeckt. — Das ist das Wohl und Wehe aller Predigtvorlagen, daß hier Akzente gesetzt werden, die im Sinne der persönlichen Deutung des Predigers für seine Gemeinde unter Umständen angemessen sind, die sich aber nicht verallgemeinern lassen.

Josef Dreissen, „... Zuverlässig ist das Wort" (Homilien zu den neutestamentlichen Lesungen des Lesejahres A). „Hörer und Täter des Wortes" (Homilien zu den neutestamentlichen Lesungen des Lesejahres B). Verlag der Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1971 f, 332 Seiten.

Die ausgeführten Predigten erheben den Anspruch, dem vielbeschäftigten Seelsorger eine „bescheidene Hilfe" zu sein. Der Verfasser versteht die Sprache seiner Predigten als Sprache der „Bilder und Gleichnisse". Dafür einige Illustrationen: Die Predigt über 1 Thess 5,1—6 („Nicht daß der Tag des Herrn euch überfalle") spricht von der „Signalanlage", dem „Wachhund", der „Diebstahlversicherung". Die Wachsamkeit wird mit einer längeren Fahrt mit der Bundesbahn verglichen. Insgesamt zeigt sich, daß die Sprache die Eigenart des Autors zeigt und nicht ohne weiteres übernommen werden kann. Insofern bleibt dem Prediger die Arbeit nicht erspart, anhand der vorgelegten Predigten sich der persönlichen Mühe der Predigtausarbeitung zu unterziehen.

Bücher

Empirie und Theologie

Christof Bäumler, Gerd Birk, Jürg Kleemann, Gerhard Schmaltz, Dietmar Stoller, Methoden der empirischen Sozialforschung in der Praktischen Theologie. Eine Einführung, Chr. Kaiser Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1976, Reihe: studium theologie Bd. 4, 286 Seiten.

Eine Praktische Theologie, die sich als Handlungswissenschaft versteht, muß sich der Methoden der empirischen Sozialforschung bedienen können, um menschliche und gesellschaftliche Wirklichkeit adäquat in den Blick zu bekommen. Diesem lapidaren Postulat steht ein großes Defizit an empirischer Arbeit in der praktisch-theologischen Forschung und Ausbildung gegenüber. Es gibt nur wenige wissenschaftliche theologische Arbeiten, die dem hohen methodischen Anspruch der Empirie standhalten *. Das Buch von Bäumler und seinen Mitarbeitern will helfen, dieses Defizit an Fertigkeit empirischen Forschens und an methodischem Bewußtsein zu verringern. Es ist aus der Erfahrung eines Methodenseminars mit Theologiestudenten im Fachbereich Evangelische Theologie München geschrieben und ist wiederum für Studenten gedacht, die einen ersten Einblick in das weite Feld empirischer Forschungsmethoden und der damit gegebenen Probleme nehmen wollen (oder sollten!).
Ein exemplarischer seelsorglicher Fall (Pfarrer / Vikar / Konfirmandenunterricht) dient dazu, wesentliche Begriffe und Methoden empirischen Forschens zu illustrieren. Besprochen werden Elemente wie Erfahrung, Hypothese und Theorie, Forschungsstrategien, Experiment, Handlungsforschung (Kap. 1). Aus der großen Methodenfülle wählten die Autoren diejenigen aus, die sich in der Praktischen Theologie, aber auch in der seelsorglichen Arbeit am ehesten zum Einsatz anbieten: Beobach-

* Vgl. dazu: *Y. Spiegel*, in: *F. Klostermann — R. Zerfaß*, Praktische Theologie heute, München und Mainz 1974, 178—194.

tung, Gruppendiskussion, Interaktionsanalyse, Soziogramm, Semantisches Differential, Befragung (Kap. 2). Jede dieser Methoden wird als fortschreitende Ausfaltung und Durchleuchtung des Praxisfeldes Konfirmandenunterricht dargestellt. Sehr knapp gehalten folgen Hinweise zur Auswertung und Interpretation der gewonnenen empirischen Daten (Kap. 3). Der an die Arbeit mit vorgegebenen Texten gewöhnte Theologe vermißt die Vorstellung textanalytischer Methoden. Nach einer grundsätzlichen Verhältnisbestimmung von Theologie und empirischer Sozialforschung fragt ein abschließendes 4. Kapitel. Während die historisch-kritische Methode längst als unverzichtbares Instrument auch theologischer Arbeit anerkannt und praktiziert sei, begegne die empirisch-kritische Methode noch großer Skepsis. Die Autoren halten Kenntnis und Umgang mit ihr für unverzichtbar, wenn das übergroße Theorie-Praxis-Gefälle durch immer neu versuchte Praxis-Theorie-Schritte überwunden werden solle. Das geschieht nicht durch bloße, naive Indienstnahme bisher nicht angewandter Methoden, so als ob auch die Theologen endlich deren Nützlichkeit erkannt hätten und davon nur profitieren wollten. Vielmehr wird empirisch-theologisches Forschen als Handlungsforschung verstanden, die die Betroffenen christlich-kirchlicher Praxis als Subjekte ernstnimmt, die ihre Arbeitsinteressen deutlich zu erkennen gibt und die einen Lernprozeß in Gang halten will, in dem immer wieder die Ursachen von Konflikten und Krisen aufgedeckt und korrigiert werden können (253). Nur vorsichtig ist die Frage einer fundamentalen Neuorientierung der Theologie überhaupt als praktischer Wissenschaft angedeutet (254).

Wert und Brauchbarkeit des Buches entsprechen der Reihe „studium theologie". Der Leser darf nicht erwarten, nach der Lektüre nun auch präpariert zu sein für empirisches praktisch-theologisches Forschen. Ebensowenig sind die methodologischen und fundamentaltheologischen Fragestellungen einer Theologie als praktischer Wissenschaft weitergetrieben oder gar beantwortet. Wohl aber bietet das Buch eine vorzügliche Einführung in unterschiedliche Praktiken empirischen Forschens in der Theologie; es verschweigt auch nicht Grenzen und Fragwürdigkeiten. Gerade weil Schwierigkeit und Komplexität empirischer Methoden deutlich gemacht werden, wachsen Interesse und Behutsamkeit zugleich, bereits vorliegende oder geplante empirische Untersuchungen in der Theologie anzugehen. Gezielte, beruhigend knapp gehaltene Literaturangaben erleichtern die weitere Beschäftigung mit den einzelnen Lernschritten. Gerade weil Theologen in der Praxis sich allzu rasch auf den „gesunden Menschenverstand" und ihr seelsorgliches Fingerspitzengefühl berufen, wäre es in der Ausbildungszeit wichtig, die erfahrbare, greifbare, prüfbare Seite menschlichen Lebens und Verhaltens ernstzunehmen und empirisch-kritische Zugänge sich anzueignen. Der Rezensent arbeitet mit dem Buch in einem pastoraltheologischen Proseminar. Er hofft, daß auch anderswo gleich gute Erfahrungen gemacht werden. *Ewald Berning, Würzburg*

Praktische Theologie — für Studium und Praxis

Rolf Zerfaß — Norbert Greinacher (Hrsg.), unter Mitarbeit von *Christof Bäumler, Peter Krusche, Norbert Mette* und *Wilhelm Möhler,* Einführung in die Praktische Theologie, Chr. Kaiser-Verlag, München — Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1976, 243 Seiten.

Dieser dritte Band der Reihe studium theologie ist, das sei im voraus gesagt, ein wirkliches Geschenk für Studenten, Tutoren, Proseminarleiter und nicht zuletzt für Dozenten der Praktischen Theologie und könnte ein echter Beitrag nicht nur zur Reform der Didaktik des Studiums Praktischer Theologie, sondern dieses Studiums selbst werden. Was wäre nicht schon geschehen, wenn, um nur einige Beispiele zu nennen, die Studenten gleich am Beginn ihres Studiums mit einer Einführung in die Praktische Theologie konfrontiert würden und dem Praktischen Theologen nicht

immer erst am Ende des Studiums als einer Art Dessertkoch begegneten, wie mit Recht boshaft bemerkt wird, und wenn die Reflexion kirchlicher und christlicher Praxis in das Studium der gesamten Theologie stärker integriert wäre. Der vorliegende Band ist auch ein Musterbeispiel ökumenischer Arbeit und Zusammenarbeit. Hier nehmen nicht nur der evangelische und katholische Partner neben- und nacheinander zum gleichen Thema Stellung, sondern jeder nimmt selbst gleich die Anliegen (und die Literatur) des je anderen auf. Hier wird auch deutlich, wie fruchtbar für beide Teile gemeinsame ökumenische Lehrveranstaltungen sein könnten.

Nach einer gedrängten Analyse des Adressaten praktisch-theologischer Verantaltungen durch Wilhelm Möhler (11—26) werden zunächst zwei katholische Einführungsmodelle, das Tübinger und das Münsterer Modell sowie das Münchner evangelische Modell vorgestellt (27—62). Anschließend werden unter „Theorie und Praxis der Praktischen Theologie" einige studienorganisatorische, wissenschaftstheoretische (Theorie und Praxis, Modelle praktisch-theologischer Theoriebildung) und gesellschaftliche Probleme (die Berufsperspektive im Studium) behandelt (63—109). Es folgen geschickt ausgewählte „Texte zur Praktischen Theologie" (110—222) als Arbeitsmaterial zu folgenden Themenkreisen bzw. Tätigkeitsfeldern: Funktion von Religion und Kirche in der Gesellschaft, Reformdebatte, religiöse Bildung, Gottesdienst und Predigt, Seelsorge und Kasualien, Diakonie, Kirchenleitung und Gemeindearbeit, Theologiestudium als Praxis. Den Abschluß bildet eine recht brauchbare Zusammenstellung der wichtigsten „Literatur zur Praktischen Theologie" und zu ihren einzelnen Bereichen (223—243).

An Wünschen bleibt nicht viel. Etwas mehr hätte man gerne über das Beobachtungspraktikum in Tübingen erfahren (32). Daß „der Pfarrer als einziger Berufsträger professionell mit Religion zu tun hat" (105), ist heute erfreulicherweise doch nicht mehr wahr. Über die Auswahl von Texten und Büchern kann man immer streiten. Hier zeigt sich aber der Meister doch eher in der hier geübten Beschränkung.

Das Buch will sicher unmittelbar zu einem effektiveren Studium der Praktischen Theologie beitragen. Dennoch werden es auch reflektierende Praktiker mit Nutzen lesen, wenn sie erfahren wollen, wie sich Praktische Theologie heute versteht. Manche der angebotenen Texte werden sie als Material auch in der Praxis selbst unmittelbar verwenden können: man denke etwa an die interessanten Texte von Felizitas Betz, Ingo Hermann, Ernst Lange, René Leudesdorff, Regina Pickel, Richard Riess, Klaus Schäfer, Dieter Stoodt, um nur einige zu nennen.

Ferdinand Klostermann, Wien

Theorie kommunikativen Handelns

Helmut Peukert, Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1976, 367 Seiten.

Mit dieser Veröffentlichung hat H. Peukert den wohl problembewußtesten und gleichzeitig methodologisch konsistentesten Vorstoß in Richtung auf eine Grundlegung der Theologie vorgelegt. Ausgangspunkt seines Unternehmens bilden auf der einen Seite die Untersuchung von Vorschlägen zu einem fundamentalen Ansatz von Theologie (R. Bultmann, K. Rahner und J. B. Metz), auf der anderen Seite eine Rekonstruktion des Verlaufs der allgemeinen wissenschaftstheoretischen Entwicklung in diesem Jahrhundert. Als Konvergenzpunkt methodologischer Fragen sowohl der Theologie als auch der Wissenschaftstheorie erweist sich dabei die Frage nach einer Theorie kommunikativen Handelns, in deren Rahmen am ehesten die Frage nach dem normativen Fundament sowohl der Wissenschaft als auch des praktischen Handelns beantwortet werden kann. Der Ansatz einer fundamentalen Theologie kann demnach nur gewonnen werden, wenn von der wissenschaftstheoretischen Wende zur Pragmatik ausgegangen wird, für die die Einsicht

grundlegend ist, daß die Basis wissenschaftlicher Rationalität kommunikatives Handeln ist. Im Mittelpunkt der weiteren Erörterung steht dann die Frage, ob und wie von einer Theorie kommunikativen Handelns her die Problemdimension eröffnet werden kann, in der theologische Rede verantwortbar ist.

Peukert geht dabei in folgenden Schritten vor: Im Anschluß an gegenwärtig vorgelegte Ansätze zu einer Theorie kommunikativen Handelns (J. Habermas, K. O. Apel, Erlanger Schule) weist er auf, daß in jeder elementaren Interaktion normative Postulate als notwendig und verbindlich für alle Partner erhoben werden, die den Charakter von vorgreifenden, Freiheit ermöglichenden und Wirklichkeit erschließenden Grundhandlungen haben. Diese elementaren Interaktionspostulate lauten: unbedingte Egalität, Reziprozität und Solidarität aller Beteiligten. Wenn man die historische Konstitution einer solidarisch handelnden Menschheit zu denken versucht, scheinen die bisher vorgelegten Handlungstheorien jedoch in sich widersprüchlich zu werden: Sie scheitern an der faktischen Erfahrung, „daß Menschen, die solidarisch zu handeln versucht haben, denen man also eigene Lebensmöglichkeiten verdankt, vernichtet werden" (283). Es stellt sich hier das „Paradox der anamnetischen Solidarität", das dazu herausfordert, den Ansatz der Handlungstheorie selbst noch einmal radikaler zu fassen.

Peukert versucht daraufhin, den Nachweis für die These zu erbringen, „daß es in der jüdisch-christlichen Tradition um die Wirklichkeit geht, die in den Grund- und Grenzerfahrungen kommunikativen Handelns erfahren wird, und um die Weise kommunikativen Handelns, die angesichts dieser Erfahrungen noch möglich ist" (288). In einer exemplarisch vorgehenden Rekonstruktion dieser Überlieferung wird überzeugend herausgearbeitet, daß es dort in der Tat um das Problem geht, wie Solidarität mit dem unschuldig vernichteten anderen möglich ist; angesichts dieser Erfahrungen setzt die Rede von Gott an. Er wird behauptet und im Handeln zu bewähren versucht als die Wirklichkeit, „welche die im geschichtlichen Prozeß Vernichteten rettet und als solche eine erinnernde Existenz in auf Zukunft hin praktizierter Solidarität erst möglich macht" (317).

Von hier aus kann der Ansatz einer fundamentalen Theologie, die gleichzeitig eine Basistheorie kommunikativen Handelns ist, gewonnen werden: Sie kann und muß entwickelt werden als eine Theorie universalen, also auch anamnetisch-solidarischen, auf den Tod zugehenden Handelns und als eine Theorie der in diesem Handeln erfahrenen und erschlossenen Wirklichkeit. Eine solche Basistheorie der Theologie muß zugleich, will sie nicht hinter den erreichten Stand des theologischen und wissenschaftstheoretischen Bewußtseins zurückfallen, in den Dimensionen einer Theorie der möglichen Identität von Subjekten sowie einer Gesellschafts- und Geschichtstheorie betrieben werden.

Peukert besteht darauf, daß ein solcher fundamentaler theologischer Ansatz theoretisch begründbar ist. Er verweist allerdings darauf, daß dafür nicht länger ein Theoriebegriff herangezogen werden darf, der in der wissenschaftstheoretischen Diskussion inzwischen gesprengt ist. Gerade die potenzierte Reflexion auf die Basis von Theoriebildung überhaupt, die Zurückführung aller wissenschaftlichen Grundbegriffe auf intersubjektive Handlungen bietet die Chance, den Status von Theologie als „praktischer Wissenschaft" präziser als in bisherigen Versuchen zu erfassen: Wenn der Ansatz verantwortlichen Redens von Gott darin besteht, daß im kommunikativen Handeln auf eine Wirklichkeit verwiesen wird, die in diesem Handeln, vor allem in seinen Grenzsituationen, erfahren werden kann, dann kann und darf zur Begründung von Theologie nicht mehr auf außerhalb dieser intersubjektiven Praxis liegende Einsichten und Prinzipien zurückgegriffen werden. Die Wirklichkeitsbehauptung Gottes ist an diese Praxis, in der sie erschlossen und benennbar wird, gebunden. „Das Reden von Gott leitet sich damit aus dieser Dimension des Handelns her und weist in dieses Handeln zurück. Theo-

logie ist dann die Theorie dieses Handelns und der in ihr erschlossenen und erfahrenen Wirklichkeit. Das ist auch der Sinn der Aussage, daß Theologie auf der Erfahrung des Glaubens basiere: Sie ist Explikation eines Existenzvollzugs, der als Vollzug über sich hinausreicht und eine Wirklichkeit behauptet, die als frei wirkende so behauptet wird, daß sie schlechthin von der eigenen Existenz unterschieden ist; sie wird behauptet als die Wirklichkeit, die den anderen im Tode rettet. Diese Wirklichkeit wird aber nur erschlossen in der Weise, daß intersubjektives Handeln auf sie zugeht. Sie kann also auch nur als die in dieser Praxis erfahrene Wirklichkeit zur Sprache gebracht werden" (315). Die Reflexion geht hier also auf eine Praxis, die nicht noch einmal von einer überschreitenden Theorie ableitbar wäre; sie kann nicht mehr theoretisch umgrenzt werden, sondern ist als kommunikative Praxis selbst die Grenze und Front jedes theoretischen Entwerfens.

Nach Peukert ist nun die übrige Theologie von den grundlegenden Aussagen einer als Theorie kommunikativen Handelns konzipierten fundamentalen Theologie aus zu entfalten. Mir scheint, daß dieser Ansatz für die praktische Theologie besonders relevant ist und den Bemühungen dieser Disziplin entgegenkommt, praktische Theologie als Handlungswissenschaft zu konzipieren. Peukert weist in dieselbe Richtung, wenn er in seiner Einleitung schreibt, aus seinem Ansatz resultiere als Konsequenz, die praktische Theologie als *explizite* theologische Theorie kommunikativen Handelns von dieser Basis aus zu entwickeln. Die praktischen Theologen täten gut daran, dieser Aufforderung nachzukommen.

Norbert Mette, Münster

Gewachsene Gemeindeerfahrung

Paul Weß, Gemeindekirche — Zukunft der Volkskirche. Der Lernweg einer Pfarrgemeinde, Verlag Herder, Wien 1976, 134 Seiten.

Das Buch ist die Frucht einer zehn Jahre lang gewachsenen „Gemeindeerfahrung", darum ist es geradezu spannend zu lesen und wirkt auch überzeugend. Die Pfarre Wien II — Machstraße hat mit ihrer „kollegialen Leitung", der Weß als Priester angehört, nach Wegen und Initiativen gesucht, um sich als „Glaubensgemeinschaft" und Subjekt (Trägerin) der konstitutiven Funktionen von „Kirche" zu verwirklichen. Trotz Rückschlägen und Korrekturen ist es hier gelungen, die von der Basis kommende Bewegung und Inspiration mit den von der Institution ausgehenden Impulsen (Konzil, Synode, Ordinariat) konvergieren und sich durchdringen zu lassen. Wichtig war dafür die planende und die Praxis begleitende theologische Reflexion des Autors und seines Teams, deren Ergebnisse bereits im Glaubensbuch „Befreit von Angst und Einsamkeit" (Graz 1973) und nun in diesem Buch von Weß vorgelegt werden.

Einleitend weist er auf die unbehaglichen Symptome hin, die sich aus dem „gemeindelosen" Zustand des unentschiedenen Halbglaubens einer anachronistischen „Volkskirche" ergeben. Das zweite Kapitel berichtet über den konkreten Versuch in St. Nikolaus v. d. Flüe, mittels einer Intensivgruppe im Rahmen einer kanonisch errichteten Pfarre eine lebendige Christengemeinde aufzubauen. Der dritte Teil bringt die theologischen Grundlegungen der Gemeindekirche als Ort des Glaubens und der daraus motivierten Gottes- und Nächstenliebe. Weß entwickelt eine wohlüberlegte Strategie, wie lebendige Zellen das Gemeindebewußtsein in der Pfarre wekken, viele zur persönlichen Glaubensentscheidung durch einen Katechumenatsvorgang motivieren, Vertreter der einzelnen innerpfarrlichen „Basisgemeinden" an der kollegialen Trägerschaft der Gesamtpfarre teilnehmen, die Charismen der einzelnen entdeckt und eingebunden werden (u. a. auch der Dienst des Presbyters als eines von der Gemeinde Gewählten und vom Bischof Ordinierten), Kerygma-Liturgie-Diakonie als Gemeinschaftsfunktion das bisherige unverbindliche Kirchenbild in ein solches des Engagements transformieren. Es scheint, daß dieses Modell jene in der Diskussion über das Thema „Volks"- oder

„Gemeindekirche" gegenübergestellten Argumente konstruktiv versöhnt hat und ein authentisches Beispiel aus Österreich für das weltweite Phänomen von Spontangruppen und Basisgemeinden in der Kirche heute darstellt. *Rafael J. Kleiner, Rom*

Perspektiven christlicher Moral

Paul Hoffmann — Volker Eid, Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu. Quaestiones disputatae 66, Verlag Herder, Freiburg 1975, 260 Seiten.

Der Neutestamentler Hoffmann und der Moraltheologe Eid, beide aus Bamberg, gehen in diesem Werk gemeinsam der Frage nach Grundlagen und Strukturen der christlichen Moral nach; dies ist ein erfreulicher Ansatz zur Zusammenarbeit zweier theologischer Disziplinen, die auch tatsächlich gut gelungen ist. Die „Vorbemerkung" geht davon aus, daß Jesus nicht als Gesetzeslehrer, sondern als Prophet und Charismatiker zu sehen ist. Dementsprechend können wir auch nicht von einem Gesetz Jesu sprechen, sondern besser von *Perspektiven Jesu,* die dann nicht einlinig für uns heute zu übersetzen, sondern produktiv je neu durchzuarbeiten sind. Dies wird schon darin sichtbar, wie sich diese Perspektiven Jesu zum Ethos der christlichen Gemeinde verhalten (Kap. 1). Jesus versteht Armsein, Hungern usw. real; die Armen preist er selig, weil er auf dem Hintergrund von Jes 61 seine Rede als Endzeitgeschehen betrachtet und sich als im schon gekommenen Reich wirkend versteht. Die Basileia verwirklicht sich in der Botschaft Jesu, in seinem Liebesgebot. Die Nachfolgeforderung Jesu ist in bezug auf diese Basileia-Predigt zu sehen.

V. Eid geht anschließend davon aus, daß die Wirklichkeit der Basileia mitteilbar ist, das Glück als reale Möglichkeit besteht, wobei er Glück mit Gültigkeit, Sinn, gleichsetzt. Dieses Glück, das Jesus vorgelebt hat, kann der Mensch durch seine Liebe weitergeben. Verfälschende Interpretationen der Basileia hingegen erwarten sich entweder alles Heil von der zukünftigen Welt, was zu einer Entpolitisierung und Unterstützung der herrschenden Zustände führt, oder suchen eine Vorwegnahme der Herrschaft Gottes in der irdischen Ordnung; ebenso falsch ist schließlich die Auffassung, eine Ethik des Reiches Gottes sei systematisch darstellbar und zeitlos.

Hoffmann sieht die „Begründung einer neuen Sittlichkeit in den *Antithesen* der Bergpredigt" (3. Kap.), arbeitet die ursprüngliche Form der Antithesen heraus und beleuchtet sie durch das jüdische Gesetzesverständnis. Besonders das pharisäische Judentum schreibt dem Gesetzesgehorsam eine Erlösungsfunktion zu und ist somit an einer genauen Konkretisierung der Tora im täglichen Leben interessiert. In den Antithesen hingegen kommt der Wille Gottes nicht im Buchstaben des Gesetzes, sondern in der Person des Nächsten zum Ausdruck und wird daher der Mensch umfassender gefordert. (Hier ist allerdings zu fragen, ob dies gegenüber dem Judentum wirklich so neu ist!).

Eid stellt diese Radikalisierung der sittlichen Gesamteinstellung der (noch nicht überwundenen) christlichen Vergesetzlichung der Sittlichkeit gegenüber. An die Stelle einer einseitigen Leistungsmoral müßte eine „offene Sittlichkeit" der schöpferischen Liebe aus Verantwortung treten. Dazu bedarf es allerdings eines sittlichen Könnens, das erlernt werden muß (Motivation, Information, initiierendes Verhalten, Möglichkeit des Widerspruchs).

Als erstes von drei Beispielen, wie sich die Perspektiven Jesu in der sittlichen Praxis auswirken, kommt die *Ehescheidung* zur Sprache (4. Kap.). Zuerst geht wieder Hoffmann der Traditionsgeschichte der verschiedenen Jesus zugeschriebenen Aussagen zur Ehescheidung nach. Am ehesten auf Jesus selbst zurückgehen könnte nach ihm Lk 16,18, jedoch ohne die Erwähnung der Wiederverheiratung. Jesus betont in seiner Stellungnahme den Treueanspruch auch der Frau; sein Wort zur Ehescheidung ist genauso wenig wie das Verbot des Zürnens u. ä. als Gesetz zu verstehen. Mk hat allerdings dann das Wort als ein

buchstäblich zu erfüllendes Gebot aufgefaßt, während Mt eine Scheidung bei Ehebruch erlaubt. Der primäre Gehalt der Perspektive Jesu ist die Humanisierung der ehelichen Beziehung; die Einheit der Ehe ist demgegenüber sekundär.

Eid zeigt, wie in der Geschichte die Stellungnahme Jesu aus dem historischen Kontext gelöst und als ius divinum verstanden wurde. Zwar ist zu sagen, daß die Ehe als Partnerschaft so umfassend zu leben ist, daß eine Scheidung gar nicht in Frage kommen kann. Trotzdem schützt ein Scheidungsverbot nicht vor dem Scheitern; da helfen auch keine Durchhalteparolen. Als Konsequenz sieht Eid einerseits die Notwendigkeit, zu einer echt partnerschaftlichen Ehe hinzuführen, andererseits aber auch das Scheitern einer Ehe voll anzuerkennen.

Für das Gebot der *Feindesliebe* (5. Kap.) untersucht Hoffmann den Satz vom Feind als Nächsten (Mt 5,44 f par) sowie die Sprüche vom Schlag auf die Backe usw. (Mt 5,39—42 par). Es geht darum, auf den Feind und seine Intentionen einzugehen. Auch hier ist die Perspektive und nicht der Wortlaut wesentlich. Auch der Gewalttäter ist als Mitmensch anzuerkennen, um aus dem Freund/Feind-Schema auszubrechen. Eid untersucht den Begriff der Feindschaft, ihre Entstehungsgründe (Angst, Bedrohtsein, Vorurteile) und ihre heutige Ausprägung. Im Wissen um die eigene Betroffenheit müßten wir zu einer rational begründeten Bereitschaft zum Erdulden gelangen (nicht zu konfliktloser Sanftmut) und zu echter Toleranz.

Zum Thema des *Herrschaftsverzichts* legt Hoffmann die Sprüche vom Ersten und Großen aus, der Letzter und Sklave werden soll (Mk 9,33 ff etc.). Wie schon früher kommt der Vergleich mit dem jüdischen Denken (nach Billerbeck) etwas zu kurz, ist zu einseitig. Ein Fragezeichen könnte man auch zur Deutung von Mk 9,33 ff, wo die Aufnahme der Kinder den sozial-karitativen Dienst am Bedürftigsten bedeuten soll, anbringen.

Richtig ist jedoch, daß wir hier vor einer utopischen Forderung Jesu stehen, die das Über- und Untereinander durch ein Neben- und Füreinander ablöst. Dementsprechend lehnt Mt ein hierarchisches Gemeindemodell ab und steht den entstehenden Ämtern kritisch gegenüber, während die Pastoralbriefe gerade an der Absicherung des Amtes interessiert sind und die Forderung Jesu domestizieren. Abschließend versucht Eid, Herrschaftsfreiheit als Ziel der sittlichen Bemühung darzustellen. Für diese Freiheit hat sich die Kirche einzusetzen durch die Erziehung zu herrschaftsfreiem Denken, zu Kritikfähigkeit, vor allem jedoch durch ihre Praxis, die auf die Strukturierung in Befehlende und Gehorsame verzichtet, auch keine Kontrollherrschaft der Theologen zuläßt und alternatives Denken fördert.

Eine kritische Frage ist gegenüber einer wesentlichen Voraussetzung anzubringen: Wieweit kann sich christliche Moral an dem orientieren, was die Exegese jeweils als die eigentliche Aussage Jesu herausarbeitet? So notwendig diese exegetische Arbeit ist, darf auch sie nicht zur Herrschaft des Fachmanns über den Glauben werden. Und müßte nicht eine am NT orientierte Moral noch viel stärker nicht nur die hypothetischen Perspektiven Jesu, sondern zugleich auch die viel greifbareren Perspektiven der verschiedenen neutestamentlichen Gemeinden berücksichtigen? Das würde dann auch den johanneischen Schriften einen ganz anderen Platz einräumen, als dies hier der Fall ist. Trotzdem bleibt zu betonen, daß dieses Buch äußerst lesens- und bedenkenswert ist.

Günter Stemberger, Wien

Psalmen — in unserer Sprache?

Erhard Gerstenberger — Konrad Jutzler — Jochen Boecker, Psalmen in der Sprache unserer Zeit, Neukirchener Verlag, Neukirchen—Vluyn—Benziger Verlag, Zürich—Einsiedeln—Köln 1972, 256 Seiten.

Das erklärte Ziel des Bandes ist eine unserer Zeit sprachlich angemessene Wiedergabe der Psalmen. Daneben wird zu jedem Psalm und zu den beigefügten Klageliedern eine kurze Einführung als Sacher-

klärung geboten. In den Fußnoten findet man kürzere Erläuterungen zu schwerer verständlichen Textstellen. Die kurzen Erklärungen zu den einzelnen Psalmen samt dem Text in einem einzigen, handlichen Band erleichtern ohne Zweifel den Zugang zu dieser Literatur. Schwierig bleibt jedoch immer die Bestimmung der Zielgruppe, an die sich ein solches Buch wendet. Daher ist es auch kaum möglich zu sagen, ob diese Erklärungen „gut" sind oder nicht; von einem Fachmann gegeben vermeiden sie es jedenfalls, unrichtige Informationen oder bloß allgemeine Anmutungen zu bieten.

Was die sprachliche Seite betrifft, so scheint dem Rezensenten in manchen Fällen die Übertragung sehr gut gelungen (z. B. Ps 15; Ps 54). Anderseits gibt es auch viele Beispiele für das Gegenteil.

Ob der Ausdruck „Heillose" (Ps 1,1) der Sprache unserer Zeit entstammt? Wer sagt heute schon „Ich will *dem* Herrn singen" (Ps 13,6)? Ob „Geschrei" (Ps 22,2) besser und richtiger ist als der Ausdruck „Rufen"? Sagt man nicht eher „er verspottet mich" oder „er verhöhnt mich" als „er höhnt mir nach" (so Ps 22,8)?

Sachlich problematische Wiedergaben sind etwa folgende: „Der Weg der Frevler *verliert* sich" statt „führt ins Verderben". Der Gedankengang, der in Ps 13,4 (daß ich nicht in den Tod hinüberdämmere) von den Übersetzern ausgedrückt wird, ist zwar anregend, steht aber nicht im Psalm. Warum die „Angeber" (Ps 123,4) ausgerechnet „feist" und nicht „dreist" sind (das hebr. Wort schaanan spricht für letzteres) ist schwer einzusehen. Recht gut scheint aber die Wiedergabe von Ps 51,7 gelungen, wo es heißt „Als mich die Mutter empfing war schon alles verfahren". Damit ist vielleicht ein adäquater Ausdruck für das gefunden, was manche Theologen „Sündenverflochtenheit" nennen.

In den Erklärungen tritt die christologische Deutung der Psalmen zurück, doch scheint sie an einigen Punkten (z. B. Ps 22; Ps 24; Ps 110) auf. Hier wäre wohl ein ausdrücklicher Hinweis auf die im Neuen Testament erfolgte Uminterpretation atl. Texte, die in der späteren christlichen Tradition ihre Fortsetzung findet, nützlich gewesen. Dadurch hätte man aber auch das jüdische Verständnis der Psalmen (Raschi etwa deutet Ps 22 auf den leidgeprüften David) organischer darbieten können. In diesem Zusammenhang wäre es auch günstiger, nicht vom „Spätjudentum" zu sprechen (so z. B. in den Einleitungen zu Ps 34, 49, 73, 110, 145, 146), sondern von der „nachexilischen Gemeinde" (zu Ps 150).

Die Autoren haben interessierten Lesern eine praktische Hilfe in die Hand gegeben. Daß das Programm, wie es der Titel angibt, nicht erfüllt wurde, weil es kaum erfüllbar ist, wissen die Autoren wohl selber am besten und werden daher die kritische Anfrage des Rezensenten nicht als eine Abwertung ihrer Mühe verstehen.

Ferdinand Dexinger, Wien

Eine Pastoral der Bekehrung

Paul Michael Zulehner, Heirat — Geburt — Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden, Verlag Herder, Wien—Freiburg—Basel 1976, 280 Seiten.

Wohl die Hälfte aller Katholiken kommt zeit ihres Erwachsenenlebens nur sporadisch in direkten Kontakt mit der Kirche: bei Hochzeiten, bei Taufen, bei Erstkommunionfeiern, weniger bei Firmungen, bei Begräbnissen — sei es, daß die Feiern sie selber, sei es, daß sie Verwandte und Bekannte betreffen. Nachdem die Praktische Theologie sich lange Zeit primär mit der Vitalisierung des Gemeindekerns — Substrukturierung der Pfarrei durch Gruppenarbeit, Reform des Gemeindegottesdienstes, Belebung des diakonisch-politischen Engagements und der Erwachsenenbildung — beschäftigt hatte [1], entwickelte sich in den letzten Jahren ein zweiter Interessenschwerpunkt eben jene Vollzüge betreffend, an denen sowohl regelmäßig am kirchlichen Leben teilnehmende wie auch diesem fernstehende Christen partizipieren. Während die Religionspädagogik sich primär mit jenen Feiern befaßt, in deren Mittelpunkt Kinder und Jugendliche stehen, konzentriert sich die Praktische Theo-

[1] Vgl. den Leitartikel „Von der Pfarrei zur Gemeinde", in: Diakonia 4 (1973) 217—223.

logie auf die kirchlichen Handlungen, in deren Mittelpunkt Erwachsene stehen: Trauung, Taufe und Begräbnis.

Der Titel des vorzustellenden Buches formuliert freilich in charakteristischer Weise anders: „Heirat — Geburt — Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden" und zeigt so bereits, daß es nicht um eine Fortsetzung der klassischen Pastoralliturgik, also um Handlungsanweisungen für die Sakramentenspendung geht. Soweit sich die Arbeit um Handlungsanweisungen bemüht, erweitert sie das Themenfeld beträchtlich: nicht nur die Spendung des Ritus selber, sondern auch das weite Umfeld an seelsorgerlich-beratenden und erwachsenenbildnerischen Maßnahmen steht zur Debatte. Der Autor zieht damit die Konsequenz aus dem Befund, daß der Ritus selber eher bestätigend-beruhigende Wirkungen habe. Insofern die christliche „Be-deutung" menschlichen Lebens sich aber in der Dialektik von Bestätigung und Provokation zu einem Neuen Bund mit Gott und den Mitmenschen vollzieht, bedarf eine Pastoral der Lebenswenden auch des orientierend-kritischen Gesprächs. — Handlungsanweisungen bilden freilich nur den letzten (dritten) Schritt in der Problementfaltung. Im Mittelpunkt einer praktisch-theologischen Theorie kann nicht der Spender, der Minister, sondern müssen die Adressaten stehen. Die Darstellung beginnt daher jeweils mit einer ausführlichen Analyse von deren Situation, des Weges zweier Partner hin zur Ehe, der Veränderungen in der Ehe, die sich bei der Geburt eines Kindes ergeben, der Erfahrungen angesichts des Verlustes einer entscheidenden Bezugsperson durch den Tod. Sie schildert die dabei auftretenden Aufgaben, Hoffnungen und Ängste — auch in ihrer religiösen Tiefe — und die daraus resultierenden Erwartungen an die Kirche. — In einem zweiten Schritt werden dann die Deutungen, mit denen die Betroffenen ihre Situation versehen, kritisch verglichen, mit den Deutungen, die sich in der Geschichte des Christentums ergeben haben. Für den Autor ist klar, daß die neuesten Erklärungen der Amtskirche nicht einfach letzte Norm sein können, sondern daß auch sie wiederum daraufhin kritisch geprüft werden müssen, ob und inwiefern sie dem Geist Jesu Christi entsprechen.

Das reiche Material, das in dem Dreischritt Analyse — Kritik — Handlungsanweisung für die drei Felder Heirat — Geburt — Tod geboten wird, kann hier nicht referiert werden. Das Buch bietet eine großenteils gelungene Zusammenfassung des bisher erarbeiteten weit verstreuten Materials; gesellschaftskritische Einwendungen kommen allerdings zu kurz.

Zum Leitmotiv des Buches, die Pastoral der Lebenswenden müsse eine Pastoral der Bekehrung, der Kontrasozialisation sein (29), kann der Rezensent sich allerdings nicht bekennen.

Befragenswert erscheint bereits der Versuch einer historischen Fundierung der These durch die Behauptung, die volle Kirchlichkeit der Menschen sei früher besser gesichert und deshalb in der Pastoral voraussetzbar gewesen (28). Um nur einen dafür im Buch genannten Beleg herauszugreifen: In den weltanschaulich einheitlichen Gesellschaften des Mittelalters sei durch allgemein-verbindliche Riten „den Neugeborenen ein fester Platz in der Familie und damit in der Gesellschaft verliehen" worden (156). Diesem Befund widerspricht z. B. Philippe Ariès mit seinem Hinweis auf den geduldeten Kindesmord, der sich bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts (als Unfall getarnt) hartnäckig gehalten hat [2].

Um in die Gegenwart zurückzukehren: Wohl kaum zu Unrecht vermutet der Autor bei den Auswahlchristen starke Züge einer Bedürfnisreligiosität (253—257); aber: ob dies bei den Intensiv-Katholiken so anders ist? Ist die Umkehr nicht dauernde Aufgabe für *alle* Katholiken? Umgekehrt: Muß nicht der allgemein hohe Sinn für christliche Werte, etwa für eheliche Treue (77 f, 86), überraschen; berechtigen dann z. B. Meinungsunterschiede bezüglich Geburtenregelung und Ehescheidung, über die bekanntlich auch entschiedene Katholiken nicht einer Meinung sind, zum Verdacht: „Nichtglaube" (145)? Entspräche es nicht

[2] Vgl. *Ph. Ariès*, Geschichte der Kindheit, München—Wien 1975, 54.

eher unserem Wissensstand, es beim Terminus „Auswahlchristen" für alle zu belassen oder auf diesen Ausdruck zu verzichten? Schließlich: Warum dann nicht guten Gewissens mit ihnen in einer Kirche zusammenleben und das Urteil Gott überlassen?

Sorge um mehr Christlichkeit auch der Auswahlchristen — oder Bekehrung von Nichtglaubenden? Pastoral der Lebenswenden: sinnvoll, auch wenn sie nur zu zeitlich begrenzten Kontakten führt — oder nur dann, wenn sie zu intensiverer Gemeindebindung führt? Man mag es sich bei der in jedem Fall lohnenden Lektüre des Buches überlegen.

Wilhelm Möhler, Tübingen

Büchereinlauf

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

Bitter Gottfried, Erlösung. Die religionspädagogische Realisierung eines zentralen theologischen Themas, Kösel-Verlag, München 1976.

Bitter Gottfried — Miller Gabriele (Hrsg.), Konturen heutiger Theologie. Werkstattberichte, Kösel-Verlag, München 1976.

Dantine Wilhelm, Hoffen — Handeln — Leiden. Christliche Lebensperspektiven, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976.

Katholische Sozialethische Arbeitsstelle e. V. (Hrsg.), Fastenerziehung 1977: Leben als Antwort, Hoheneck-Verlag, Hamm 1977.

Fellinger K. (Hrsg.), Altenhilfe — ein kooperatives Problem. Symposion des Ludwig-Boltzmann-Institutes für Altersforschung, 5.—7. Dezember 1974, Verlag Brüder Hollinek, Wien 1975.

Bachl Gottfried — Schink Helmut (Hrsg.), Gott in der Literatur. Linzer Philosophisch-Theologische Reihe, Band 6, Oberösterreichischer Landesverlag, Linz 1976.

Grosche Gerhard, Über sich selbst hinaus, Kyrios-Verlag, Meitingen-Freising 1976.

Haus der Begegnung e. V., Massen, Macht und Medien, Reihe: Kirche in Not, Band XXIV, Königstein im Taunus, o. J.

Heine Susanne, Biblische Fachdidaktik. Neues Testament, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1976.

Hödl Ludwig — Kaufmann Gisbert — Ruppert Lothar — Schaeffler Richard — Schneider Gerhard, Das Heil und die Utopien. Eine Orientierungshilfe für die Praxis, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1977.

Huber Max, Taufgespräche. Ausgeführte Modelle, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1976.

Jäger Alois — Pakesch Erich, Wenn die Kinder erwachsen sind. Die Ehe in der nachfamilialen Phase, Tyrolia-Verlag, Innsbruck — Wien — München 1977.

Kampmann Theoderich, Die Wahrheit tun in Liebe, Kyrios-Verlag, Meitingen — Freising 1976.

Karwoche und Ostern. Auszug aus der authentischen Ausgabe des Meßbuches für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Handausgabe für alle an der Vorbereitung der Karwochenfeiern und der Osterfeier Beteiligten. Benziger Verlag, Einsiedeln — Köln, Verlag Herder, Freiburg — Basel, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, Verlag Herder, Wien, Verlag St. Peter, Salzburg, Veritas, Linz 1977.

Katholische Sozialakademie Österreichs (Hrsg.), Heraus aus der Krise — wohin? Eine Anfrage betreffend unser Wirtschaftssystem mit Stellungnahmen von Parteien und Verbänden, Europaverlag, Wien 1977.

Krüppel Maria Karin, Weihnachten mit Kindern vorbereiten. Anregungen und praktische Tips, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1976.

László Stefan, (Hrsg.) Priesterliche Spiritualität heute. Mit Beiträgen von Karlheinz Frankl, Heinrich Jürgens, Gilbert Niggl, Karl Rahner, Paul M. Zulehner, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1977.

Lenz Hermann, wahn-sinn. Das Irrationale im Wahngeschehen, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1976.

Peter Meinhold, Außenseiter in den Kirchen. Was wollen die modernen Erneuerungsbewegungen? Ein Bericht über Organisation und Zielsetzung, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1977.

Schnitzler Theodor, Kirchenjahr und Brauchtum neu entdeckt. In Stichworten, Übersichten und Bildern, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1977.

Scholz Franz, Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie. Ein Plädoyer für begründete Ausnahmen, Don Bosco Verlag, München 1976.

Schrettle Anton, Thema Befreiung — Erlösung, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1976.

Thalmann Richard, Sieben Mess-Meditationen, Verlag des Gallus-Instituts, St. Gallen, Schweiz ²1977.

Welte Paul H., Die Heilsbedürftigkeit des Menschen. Anthropologische Vorfragen zur Soteriologie, Freiburger Theologische Studien, Band 105, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1976.

Wem glauben? ORF-Studienprogramm, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1976.

Wetter Annegret, Hoffnung — Aufbruch zum Leben. Materialsammlung und Arbeitsanregungen zum Jahresthema der kfd 76/78, Klens-Verlag, Düsseldorf 1976.

Mitarbeiter dieses Heftes

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

Gottfried Bachl ist Professor für Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Diözese Linz.

Rolf Zerfaß ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Würzburg.

Andreas Szennay ist Erzabt von Pannonhalma, Professor für Fundamentaltheologie an der Theologischen Akademie Budapest und Chefredakteur der Zeitschrift „Teologia".

Tony Dhanis ist Generalassistent der Katholischen Arbeiterbewegung Belgiens/wallonischer Teil; er war Initiator und bisher Hauptverantwortlicher für die Europatreffen der Priesterräte.

Hans Schinner ist Pfarrer und Dechant in Wien-Breitensee.

Cornelius Koch ist Kaplan in Basel und Kulturbeirat der Europäischen Kooperative Longo Mai.

J. B. Libanio, Jesuit, ist Professor der Systematischen Theologie an der Päpstlichen katholischen Universität in Rio de Janeiro.

Ferdinand Kerstiens ist Pfarrer in Marl/BRD.

Raban Tilmann ist Pfarrer in Frankfurt/Main.

Josef Müller ist Professor für Religionspädagogik und Kerygmatik an der Universität Wien.

Ignaz Reisenbichler ist Assistent am Institut für Religionspädagogik und Kerygmatik an der Universität Wien.

Leitartikel

***

Das Recht der Gemeinde auf ihren Priester

„Es versteht sich von selbst, daß jede Gemeinde die Möglichkeit haben muß, am Sonntag die Eucharistie zu feiern", stellt die Schweizer Synode 72 fest (12.2.3). Die Österreich-Synode setzt einen anderen Akzent: „Jede kirchliche Gemeinde im Vollsinn hat Anrecht auf eine den Bedürfnissen tatsächlich entsprechende Zahl an Trägern kirchlicher Dienste" (I.1.2.4.6). Daß es sich bei diesem „Anspruch der Gemeinde auf den Dienst des Amtes" (vgl. ebd. I.1.2.4.1) um ein „Recht"[1] handelt, läßt sich aus einigen ausgewählten Konzilstexten folgern: Die Eucharistie enthält „das Heilsgut der Kirche in seiner ganzen Fülle", ist „Quelle und Höhepunkt aller Evangelisation" (Pr. 5) und „des ganzen christlichen Lebens" (K. 11), „Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde" (B. 30,2), „die Kirche lebt und wächst immerfort aus der Eucharistie" (K. 26); und zugleich ist es für das II. Vatikanum selbstverständlich, daß die Aufgabe der Gemeindeleitung und der Vorsitz in der Eucharistiefeier grundsätzlich Sache des ordinierten Priesters sind. Daraus folgt, daß jede kirchliche Vollgemeinde einen legitimen Anspruch auf einen eigenen Priester hat.

Was aber dann, wenn die Anzahl der Priester weiterhin abnimmt bzw. vielfach schon so stark abgenommen hat, daß viele Gemeinden keinen eigenen Priester mehr haben, nicht mehr regelmäßig jeden Sonntag die Messe feiern können[2] und auch andere notwendige Dienste des Amtes entbehren müssen? Und wenn den Priestern nicht noch mehr Arbeit aufgelastet werden kann und auch die Zusammenlegung kleinerer Pfarren an ihre Grenze gekommen ist? Ist dies nur eine Sorge für eine ferne Zukunft — oder ist die Situation schon jetzt so bedrängend, daß die Verantwortlichen der Kirche rasch handeln müßten?

Eine bedrängende Situation

In seinem neuesten Büchlein „Wir brauchen Priester" (Linz 1977) hat Ferdinand Klostermann eine Fülle von Fakten zusammengetragen, die eindringlich zum Ausdruck bringen, wie groß die pastorale Not der Gemeinden infolge des Priestermangels ist und daß sie in den

[1] Wenigstens im Sinn eines ernsten *begründeten Anliegens* (wie die Österreichische Theologische Kommission in einem Gutachten formuliert).

[2] Auch wenn gelegentlich ein auswärtiger Priester in die Gemeinde kommt, so fehlt doch eine fixe Bezugsperson, die die Gemeinde beständig von der Eucharistie her aufbaut und zu ihr hinführt.

nächsten Jahren noch steigen wird. Beispielhaft sei auf die Situation von zwei Diözesen hingewiesen: In der Diözese Luxemburg werden in der zweiten Hälfte der Achtzigerjahre nur noch die Hälfte der bisherigen 340 aktiven Priester zur Verfügung stehen. In der Erzdiözese Wien sind im Vikariat Nord schon jetzt von 269 Pfarren 60 unbesetzt; im Vikariat Stadt gibt es Pfarren mit über 10.000 Gläubigen, die nur einen Priester haben; im Vikariat Süd werden in zehn Jahren von 208 Pfarren 100 (!) ohne eigenen Priester sein. Nicht nur in Lateinamerika und Afrika, sondern auch in vielen mittel- und westeuropäischen Diözesen steigt die Zahl der Pfarren und Seelsorgestellen, die keinen eigenen Priester haben; wer eine neue Pfarre übernimmt, muß vielfach bereit sein, eine oder zwei andere Gemeinden mitzuversorgen. Bischofskonferenzen und einzelne Diözesen treffen Vorsorge für priesterlose Gottesdienste und bereiten die Gemeinden auf eine Situation vor, in der sie nicht mehr regelmäßig die Sonntagsmesse feiern können.

Ein qualitativer Umschlag

Alle diese Fakten signalisieren aber, daß sich unter unseren Augen ein qualitativer Umschlag vollzieht: Mit der Mitte der kirchlichen Seelsorge und des Lebens der christlichen Gemeinden sind diese selber in Gefahr. Hinter dem Recht der einzelnen christlichen Gemeinde auf die regelmäßige sonntägliche Eucharistiefeier steht ja nicht nur einfach eine Tradition, zu der die kirchlichen Amtsträger einmal die Christen unter schwerer Sünde verpflichten und ein andermal, zu Zeiten des Priestermangels, großzügig entbinden könnten. Es handelt sich hier vielmehr um die immer von neuem notwendige Versammlung der Christen in der Erinnerung an Jesus, ihren Herrn, und damit um die bleibende geschichtliche Präsenz dieses Herrn und seines Evangeliums in seiner Gemeinde — und so in der Menschheit. Es ist also nicht nur eine beliebige Tradition zu wahren, sondern eine Kontinuität zu erhalten, die, wie die Erfahrung der kirchlichen Praxis gerade im katholischen Raum zeigt, durch keine andere christliche Form der Versammlung oder der Kommunikation zu ersetzen ist. Wo überhaupt, wenn nicht hier, wo es um die eucharistische Erinnerung und Vereinigung der Christen im Sonntagsgottesdienst geht, ist der Kern eines legitimen und ursprünglichen Verhältnisses zur Tradition zu suchen?

Primäre ...

Welche Tradition ist überhaupt wert, bewahrt zu werden, wenn nicht diese?

Das Dilemma des Priestermangels besteht nun im Letzten (wenn auch nicht ausschließlich) darin, daß man mit

... oder sekundäre Tradition?

allen Mitteln eine andere — im Vergleich zur Eucharistie allerdings sekundäre — Tradition zu wahren sucht: den Pflichtzölibat für Priester. Und es gibt bereits viele, die wissen und sagen, was eigentlich zu tun wäre: Die Schweizer Synode 72 fährt nach dem eingangs zitierten Satz fort: „Wenn nun aber die Anzahl der Priester weiterhin abnimmt, wird dies nicht mehr möglich sein. Die Synode ersucht deshalb die schweizerische Bischofskonferenz, das Nötige zu unternehmen: daß neue Amtsformen und neue Formen des priesterlichen Dienstes anerkannt werden, ..." Die brasilianischen Bischöfe verweisen in einem Votum an die vatikanische Kongregation für den Klerus auf den ungeheuerlichen Priestermangel im Lande und setzen sich für die Priesterweihe verheirateter Männer ein (Klostermann 7). Die Diözesansynode des Bistums Durban in Südafrika sprach sich für die Zulassung verheirateter Männer zum Priestertum aus (ebd. 15), der erste Nationalkonvent der katholischen Kirche in den USA für die Abschaffung des Pflichtzölibates für Weltpriester (ebd. 27). Eine Studienkommission der Bischofskonferenz von England und Wales und der Nationalkonferenz britischer Priester hält die Möglichkeit verheirateter Priester für eine absolute pastorale Notwendigkeit (ebd. 32). Die Bischöfe Zentralfrankreichs haben bei ihrem ad-limina-Besuch im März 1977 vor dem Papst auf die schwerwiegende Krise der Priesterberufungen hingewiesen [3].

Die Situation wird auch von der deutschen Bischofskonferenz ähnlich beurteilt. Auf ihrer letzten Sitzung vom 28. 2.—3. 3. 1977 in Essen stellte sie fest, daß die ganze Last des Priestermangels erst in den nächsten Jahren erfahrbar sein wird und daß viele Gemeinden keinen Priester mehr in ihrer Mitte haben werden. Selbst wenn die Zahl der Priesteramtskandidaten sprunghaft anstiege, könnte dies keine rasche Wende bringen. Sie zieht aber eine andere Konsequenz als die genannten Bischofskonferenzen und erklärt: „Es wäre indessen nicht zu verantworten, für die Ordnung des pastoralen Dienstes von einer Änderung der Zulassungsbedingungen zum Priestertum durch die Gesamtkirche auszugehen" [4].

Tatsächlich hatte Papst Paul VI. sein Nein zur Priesterweihe für verheiratete Männer wenige Tage vorher den französischen Bischöfen gegenüber bekräftigt und davor

[3] Vgl. Herder Korrespondenz 31 (1977) 271.

[4] Auch die Österreichische Bischofskonferenz hat zu einer Empfehlung der Österreich-Synode, sie möge sich um das Recht bemühen, bewährte verheiratete Männer zu Priestern weihen zu dürfen, 1974 erklärt: „Unter Berufung auf die Bischofssynode macht sich die Bischofskonferenz diese Empfehlung nicht zu eigen und tritt auch für diese Empfehlung nicht ein." (ÖSV Dokumente I.4.2.5, Anm. 12).

gewarnt, Hoffnungen auf „unmögliche oder illusorische Lösungen" zu richten. Die hypothetisch immer wieder in Erwägung gezogene Weihe von verheirateten Männern sei von den höchsten Instanzen als nicht opportun beurteilt worden. „Ermessen Sie die Risiken des Zweifels, des Zögerns, der Entmutigung, die die öffentliche Infragestellung des priesterlichen Zölibats — und sei es nur im Sinn des Wunsches nach seiner Lockerung — hervorrufen oder verstärken kann?" Aber auch Paul VI. betont, daß das Ziel die sonntägliche Feier des Meßopfers sein müsse [5].

Als die Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland einen Beschluß fassen wollte, aufgrund dessen sich die deutschen Bischöfe in Rom um die Ordination verheirateter Männer bemühen sollten, und eine Beschlußfassung untersagt wurde, hatte die Bischofskonferenz durch ihren Sprecher, Bischof Tenhumberg, erklären lassen, daß dann, wenn die pastorale Not anwachsen würde, kein Bischof sich dieser Lösung verschließen wolle.

Kein leichter und rascher Ausweg

Aus diesem Dilemma — hier die anerkannte Not der Gemeinden ohne Priester und ohne Eucharistie, dort das Nein zur Priesterweihe für verheiratete Männer durch eine knappe Mehrheit der Bischofssynode von 1971, wiederholt bekräftigt durch Papst Paul VI. — gibt es sicher keinen leichten und raschen Ausweg. Was ist also zu tun?

Zunächst müssen sich alle — nicht nur die Bischöfe und Priester — darum bemühen, daß mit den zur Verfügung stehenden Priestern und unter Einbeziehung haupt- und nebenamtlich tätiger Diakone und Laien in die Gemeindepastoral die Versorgung der Gemeinden mit den wesentlichen Diensten sichergestellt wird. Zudem sollen die Gläubigen in den Gemeinden junge Menschen, die sich für das Priestertum in der heutigen Form interessieren oder bereits darauf vorbereiten, mit Anteilnahme begleiten und fördern; sie sollen diese jungen Menschen, besonders aber die zölibatär lebenden Priester so in ihre Gruppen und Gemeinschaften hineinnehmen, daß diese ihre zölibatäre Lebensform sinnerfüllt leben können [6]. Und sie sollen selbstverständlich um Priester beten.

Darüber hinaus sollten aber möglichst viele Gemeinden, die keinen eigenen (wenn auch vielleicht nebenamtlich tätigen) Priester mehr haben oder die in Gefahr sind, nach dem Abgang des alten Pfarrers keinen neuen mehr zu erhalten, und sollten die Pastoral- und Priesterräte

[5] Herder Korrespondenz, a. a. O.
[6] Vgl. dazu *U. Jaeckel*, Streß. Reflexionen über die Belastbarkeit von Priestern, S. 222—234.

jener Diözesen, die unter einem großen Priestermangel leiden, wie auch andere Gremien und einzelne Christen die einzelnen Bischöfe und die Bischofskonferenzen mit Nachdruck bitten, bei ihren bevorstehenden Besuchen in Rom auf eine Änderung der Zulassungsbestimmungen zum Priestertum zu drängen, damit verwirklicht werden kann, was die „Gemeinsame Synode" klar und eindeutig (mit Zustimmung der Bischöfe) beschlossen hat: „Ihre höchste Verwirklichung findet die Gemeinde in der Feier der Eucharistie. Da das Sakrament der Einheit nicht ohne den priesterlichen Dienst der Einheit möglich ist, kann es im eigentlichen Sinne des Wortes keine ‚priesterlose' Gemeinde geben."

Sicher ist das Festhalten am Pflichtzölibat nicht der *einzige* Grund für den Priestermangel. (Man könnte noch viele andere Gründe aufzählen: z. B. das Absinken des gesellschaftlichen Ansehens des Priesters, die Gesamtsituation der Kirche, das Versagen der bisherigen „Zubringer" Familie und Knabenseminar.) Angesichts der Tatsache, daß etwa in Südamerika und Afrika tausende Katechisten und in unseren Landen hunderte akademisch gebildete Theologen bereit wären, das Priesteramt zu übernehmen, wenn sie heiraten dürften, kann man nur sagen: der Pflichtzölibat ist der *Hauptgrund* für den Priestermangel. Schon bei einer gewissen Revision der Zölibatsbestimmungen könnte die Situation fühlbar verbessert werden. — Ob nicht die pastorale Not auf der einen und die Bereitschaft geeigneter und entsprechend ausgebildeter Menschen auf der anderen Seite ausreichende Zeichen dafür sind, was Gottes Wille heute ist?

Artikel

Ulrich Jaekel

Streß. Reflexionen über die Belastbarkeit von Priestern

Im folgenden Beitrag wird versucht, den möglichen Ursachen und Bedingungen sowie den Folgen des leidvollen Streß bei Diözesanpriestern [1] auf die Spur zu kommen — in der Hoffnung, auch Möglichkeiten für einen sinnvollen Umgang mit Streß-Situationen und für eine Verminderung von Leiderfahrung entdecken zu können [2].

1. Streß

Angesichts des nahezu beliebigen Gebrauchs des Wortes „*Streß*" in der Alltagssprache scheint es notwendig, eine Definition festzulegen und sowohl charakteristische Phänomene als auch Bedingungen von Streß zu nennen. Ich beziehe mich in diesem Punkt auf Hans Seleye [3], der die Definition vorschlägt: „Stress ist die unspezifische Reaktion des Körpers auf jede Anforderung, die an ihn gestellt wird."

Jede Anforderung (Stressor) hat zwar ihre spezifische Wirkung (z. B. Hitze — Schweiß), erzeugt aber zusätzlich auch „eine unspezifische Steigerung des Bedarfs, anpassende Funktionen zu erfüllen und dadurch wieder normale Zustände herzustellen". Dabei ist es nebensächlich, ob die Anforderung oder Situation angenehm oder unangenehm ist. Bedeutsam ist nur die Intensität des „Angriffs", der das Gleichgewicht stört. Die Wirkung ist gleichermaßen „Streß" als eine körperliche Reaktion, die das Ziel hat, das Gleichgewicht wieder herzustellen. Das heißt auch, daß Streß unvermeidlich ist und erst mit dem Tod verschwindet.

Drei Phasen des Anpassungsvorganges

Der *Anpassungsvorgang* eines Körpers aufgrund der Einwirkung eines „Stressors" weist drei Phasen auf:

— Alarmreaktion. Der normale Widerstand des Körpers sinkt.

1 Wieweit das Folgende auch für Ordensleute, Religionslehrer, Mitarbeiter kirchlicher Beratungsstellen usw. gilt, kann ich nicht so gut beurteilen, nehme aber an, daß vieles übertragbar ist. — Die für einen jeden geltenden Belastungen durch die Umwelt oder aufgrund der Ohnmacht gegenüber ökonomischer, politischer und administrativer Macht kann ich hier nur erwähnen, aber nicht eigens thematisieren.

2 Allerdings ist das, was ich als meine Reflexionen ausgebe, nicht voraussetzungslos entstanden. Im „Hintergrund" stehen zum einen (soweit ich sehen kann gesicherte) Erkenntnisse aus dem Bereich von Biologie und Psychologie, die ich mit soziologischen Daten zu verknüpfen suche, und zum anderen Erfahrungen, die sich in der Bibel niedergeschlagen haben. Der „Untergrund", den ich nicht verlassen kann, besteht aus den persönlichen Erfahrungen, die ich als Priester und mit Priestern einer Diözese (natürlich nicht mit allen) gemacht habe.

3 *H. Seleye*, Stress — Bewältigung und Lebensgewinn, München 1974, bes. S. 58 ff, 119 ff, 153 ff. — Die Definition trifft zunächst auf medizinisch greifbare Phänomene zu, gilt entsprechend aber auch für seelische Vorgänge. Psychische Reize können ebenso physische Folgen haben, wie umgekehrt physische Anforderungen den psychischen Haushalt beeinflussen. Entscheidend ist in jedem Fall, daß es sich um *übermäßige* Belastungen handelt — im Guten wie im Bösen.

— Widerstand. Sofern eine Anpassung an die neue Situation möglich ist, steigt die Widerstandskraft erheblich über den Normalwert an.
— Erschöpfung. Wenn der „Stressor" zu lange wirksam ist, wird die begrenzte Anpassungsenergie erschöpft; die Symptome der ersten Phase stellen sich wieder ein, ohne daß erneut Widerstandskräfte mobilisiert werden können.

Dabei stellt die Erkenntnis, daß die Anpassungsenergie begrenzt ist, zugleich eines der wichtigsten Kriterien für den Umgang mit streßerzeugenden Situationen dar. — Die Reaktion auf einen Stressor kann in einer passiven Duldung des „Aggressors" bestehen. Sie kann aber auch der Versuch sein, den Störfaktor aktiv anzugreifen und zu beseitigen. Im zwischenmenschlichen Bereich gibt es als dritte Abwehrmaßnahme die Flucht: man kann sich dem Gegner entziehen, ohne sich mit ihm abfinden oder ihn vernichten zu müssen. Flucht ist jedoch nicht möglich, wenn der „Angreifer" innerhalb der Person sitzt — als Gift im Körper oder als innerpsychischer Konflikt.

2. Optimales Streß-Niveau

Die häufigsten Stressoren sind Gemütsregungen, hervorgerufen sowohl durch ein Übermaß wie durch einen Mangel an Reizen; verursacht durch überstarken Normdruck oder auch durch die Geringschätzung der eigenen Leistung. Folglich kommt es darauf an, daß jeder sein *„optimales Streß-Niveau"* ermittelt, d. h. die Anforderungen mit den zur Verfügung stehenden Widerstandskräften vermittelt. Das bedeutet, daß einerseits die realistische Einschätzung der „angreifenden" und der „abwehrenden" Kräfte streßmindernd wirkt, daß andererseits aber auch Lebensbedingungen notwendig sind, die die tatsächlichen, begrenzten Widerstandskräfte nicht überfordern und die Anpassungsenergie nicht vorzeitig erschöpfen. Desungeachtet ist ein gutes (wenn auch nicht für jeden gleiches) Maß an Anforderungen — und in der Folge Streß — notwendig, um so etwas wie Wohlbefinden bzw. das physische und psychische Überleben zu ermöglichen. Dabei ist freilich auch zu berücksichtigen, daß verschiedene Menschen auf den gleichen „Stressor" unterschiedlich reagieren — in Abhängigkeit von Faktoren, die sowohl in ihrer Person als auch in ihren Lebensumständen liegen können [4].

[4] Zu den psychischen Streß-Situationen zähle ich im Zusammenhang meines Themas vor allem: Die Erfahrung von Vergeblichkeit in Bezug auf Freundschaft und Sexualität, Leistung und Erfolg im Beruf, auch die Fixierung darauf („Potenz-Beweise"); Mangel an Kommunikation; Konflikte mit Eltern, Mitarbeitern und Autorität; Krankheit, Verlust eines Menschen; Unvereinbarkeit von Anforderungen, Zielen oder Wünschen (z. B. Ehe *und* Beruf); Verlust von sicher geglaubtem Lebenssinn, Zweifel an früheren Grundmotivationen; Identitätskrisen.

3. Die Belastbarkeit von Priestern

Funktionsverlust der Kirchen

Die allgemeine Lage ist bekannt: die Zahl der Priester nimmt ab, die Alterspyramide steht auf dem Kopf, und es gibt keine sicheren Zeichen für die Umkehrung dieser Entwicklung. Gleichzeitig mit einem deutlichen Funktionsverlust der Kirchen in unserer Gesellschaft geht die Zahl der Kirchenbesucher zurück und nimmt die Zahl derjenigen Katholiken zu, die auf die kirchliche Trauung verzichten und ihre Kinder nicht taufen lassen oder ihre getauften Kinder nicht in den Religionsunterricht schikken. Die junge Generation — Lehrlinge, Schüler, Studenten — erwartet nur zu einem sehr geringen Teil Problemlösungen von der Kirche und ihren Repräsentanten. Darüber können weder die unbestrittenen sozialen Leistungen der Kirchen noch die immer perfektere Kirchenverwaltung noch die Aktivitäten zahlreicher (beinahe) demokratischer Gremien vom Pfarrgemeinderat bis zur Synode der deutschen Bistümer hinwegtäuschen.

3.1 Strukturbedingte Faktoren

Der Funktionsverlust der Kirchen (nicht notwendig auch der von Religion in einem allgemeinen religionsgeschichtlichen Sinn) ist in unserer Gesellschaft zu offensichtlich, als daß die von einem Priester geforderte Identifikation mit „seiner" Kirche problemlos geschehen könnte. Die *Diskrepanz zwischen Äußerungen der offiziellen Kirche und dem eigenen Erfahrungsbereich* bzw. der eigenen Praxis ist vielfach so groß, daß schier unlösbare Konflikte entstehen, zumal das in der Bevölkerung wirksame Image der Kirche über die Medien geprägt wird, die gewöhnlich nur die offizielle Kirche und deren institutionelle Repräsentanten widerspiegeln. Der Priester wird aber in aller Regel als ein ebensolcher Repräsentant der Kirche angesehen und ist unter Umständen gezwungen, sich von übergeordneten Repräsentanten zu distanzieren. Wird dieses Verhalten zur Regel, ist eine Art Bewußtseins-Spaltung die Folge, die vielfach — mit einigem Recht — als „typisch katholische Heuchelei" gekennzeichnet wird. Zu Recht deshalb, weil es sich hier nicht so sehr um ein privates moralisches Problem handelt, sondern um ein strukturell bedingtes Problem: der Priester soll einerseits ausführendes Organ der institutionellen Kirche sein (er hat im Auftrag und im Sinn des Bischofs zu handeln) und zugleich ganz für die Menschen einer Gemeinde da sein, deren Denken und Fühlen, deren Glaubensverständnis, ethische Normen und politische Entscheidungen sich unter Umständen mit den entsprechenden Vorstellungen des jeweils höheren Klerus nicht vermitteln lassen.

Diskrepanz zwischen offizieller Kirche und eigener Erfahrung

Möglicherweise liegen die Gründe für die *Gefahr eines*

Widersprüchliches Bewußtsein

widersprüchlichen Bewußtseins noch tiefer. Jede Religion erhebt den Anspruch, das Gesamt der Wirklichkeit sinnvoll zu deuten und alle Lebensvollzüge des Individuums wie der Gesellschaft zu prägen. Aber faktisch haben die Kirchen in der Gesamtgesellschaft nur noch eine auf bestimmte Sektoren eingegrenzte Funktion. Religion ist für die Mehrzahl ihrer Mitglieder zur Privatsache geworden. Der Segmentierung der Lebensvollzüge (am deutlichsten: Arbeit — Freizeit), die in der Regel unverbunden nebeneinander bzw. nacheinander da sind, entspricht auf der individuellen Ebene eine Vielzahl von Rollen und auf der kollektiven Ebene das, was man pluralistische Gesellschaft nennt. In dieser Situation erfährt der Priester sich als „zuständig" für bestimmte, abgegrenzte Lebensbereiche und soll doch den (kirchlich vermittelten) Totalanspruch Gottes vertreten, zuallererst in seiner eigenen Person. Doch die Erwartungen gegenüber dem Repräsentanten der Kirche betreffen nur einen abgezirkelten religiösen Bereich[5]. In der Person des Priesters wird die Diskrepanz zwischen theologisch begründetem Anspruch und faktischer Funktion der Kirche existentiell wirksam — bewußt oder unbewußt als Belastung, als Erfahrung von unausweichlichem Leid.

Nicht lösbarer Konflikt

Psychologisch gesehen führt dies beim Priester zu einer „Doppelbindung", d. h. zu einem *nicht lösbaren Konflikt* aufgrund sich widersprechender Forderungen ein und derselben Autorität; zu einem Konflikt, dem der Betroffene nicht entrinnen kann und der deshalb allzuleicht verdrängt wird. Reproduziert er nur, was „von oben" gesagt wird (z. B. in Sachen Empfängnisverhütung, Schwangerschaftsabbruch, Rede des Kardinals Döpfner vor Unternehmern), entfernt er sich von denen, zu denen er als Menschenfischer geschickt ist und versagt gegenüber seinem Auftrag. Richtet er sich — bei aller vom Evangelium her geforderten kritischen Distanz — an denen aus, mit denen er zusammenlebt, kommt er in die Gefahr, sich von denen absetzen zu müssen, die ihn beauftragt haben und denen gegenüber er loyal sein will.

Spannung zwischen hierarchischen und demokratischen Ansprüchen

Eine ähnliche strukturell bedingte Doppelbindung, die vermutlich nur wenigen bewußt ist, entsteht aus dem Widerspruch zwischen der *hierarchischen Verfassung* der katholischen Kirche und dem *demokratischen Anspruch* derselben Kirche. Einerseits ist der Pfarrer die hierarchische Spitze seiner Gemeinde und wird grundsätzlich auch für alles, was im Namen der Gemeinde geschieht,

[5] Das erklärt auch die zunehmende Bereitschaft von Christen, ein (ggfs. von der Norm abweichendes) „Privatleben" des Priesters zu akzeptieren.

verantwortlich gemacht; andererseits soll er die — häufig genug autoritär geprägten — Mitglieder eines Pfarrgemeinderates oder anderer Gruppierungen zu demokratischem Verhalten anleiten. Er soll zugleich als Vertreter der Hierarchie führen und als Christ unter Christen partnerschaftliches Verhalten einüben.

Abhängigkeit vom Bischof

Als drittes Feld strukturell bedingter Belastungen ist die persönliche *Abhängigkeit* des Priesters von seinem Bischof zu nennen. Die patriarchalisch strukturierte Beziehung zum Bischof oder zum Papst behindert — psychologisch gesehen — die Entwicklung zu einem erwachsenen Selbstbewußtsein. Der „Vater", der für seine „gehorsamen Söhne" wohlwollend sorgt, sie aber auch bestrafen kann, kann durch dieses latente und jederzeit aktualisierbare Abhängigkeitsverhältnis nicht das Maß an Selbstwertgefühl entstehen lassen, das Bedingung für ein hohes Streßniveau wäre — trotz bester, aber eben „väterlicher" Absichten. Angesichts der oben beschriebenen Bedingungen fördert gerade die patriarchalische Abhängigkeit die Erschöpfung, die sie zu anderen Zeiten möglicherweise durch autoritative Abstützung bzw. Anlehnung verhindern konnte. Anders könnte es nur dann aussehen, wenn ein klares *gegenseitiges* Abhängigkeitsverhältnis bestünde.

Anonymität kirchlicher Verwaltung

Weiters wirkt die Übermächtigkeit und *Undurchschaubarkeit von Verwaltungen* streß-fördernd. Die Kirche als Institution reproduziert hier nur, was in unserer Gesellschaft für jede große Institution gilt: Die Verantwortung für Entscheidungen bleibt in der Regel anonym. Der Konfliktpartner ist nicht greifbar.

Manche Priester leiden unter dem bürokratischen Verhalten der kirchlichen Behörde, halten aber doch an der harmonisierenden Fiktion eines „Familienbetriebs" fest und können daher den Priesterrat oder ein anderes Gremium nicht als gewerkschaftsähnliche Interessenvertretung ansehen und einsetzen. Umgekehrt können die Mitglieder einer Bistumsleitung nicht akzeptieren, daß sie Teile einer Bürokratie sind und deren Mechanismen und Zwängen unterliegen. Der theologisch legitimierte Anspruch[6], Seelsorger zu sein und das Evangelium zu verkünden, läßt sich auch hier oftmals nicht mit der tatsächlichen Funktion vereinbaren. Der Widerspruch wird nach meiner Einschätzung jedoch in aller Regel verdrängt[7].

[6] Aufgrund der Priesterweihe; für Laien im kirchlichen Dienst mag etwas Ähnliches gelten.

[7] Nur angemerkt sei an dieser Stelle, daß eine Personalpolitik für und mit patriarchalisch geprägten Menschen weit mehr als unter anderen Voraussetzungen die persönliche Lebenssituation der einzel-

Als Zwischenbilanz ein Beispiel:

Der Priestermangel erzwingt neue Überlegungen in Hinsicht auf den effektiven Einsatz der wenigen. Das Ergebnis sind mit Sorgfalt erstellte Pastoral- und Personalpläne. Es gibt gute sachliche Gründe für neue pastorale Strukturen (z. B. Pfarrverbände). Da es sich aber weiterhin nur um die Verwaltung des Mangels an Personal handeln kann, kommt auf den einzelnen Priester in der Regel ein größeres Aufgabenfeld zu. Dabei scheint mir jedoch die größere Arbeitsbelastung nur bei oberflächlicher Betrachtungsweise die Ursache für leidvollen Streß zu sein. Schwerwiegender sind m. E. zwei andere Gründe: Zum einen werden die Priester zunehmend vereinzelt, zum anderen wird ihr Berufsbild auf die sogenannten „eigentlichen" priesterlichen Tätigkeiten eingeengt. Beides zusammen fördert die Unzufriedenheit mit dem eigenen Leben und mindert die Chance, mit den Menschen, unter denen der Priester lebt, in einen auch für ihn selbst wichtigen Kontakt zu kommen. Von den Strukturen her kann die Seelsorge aufrechterhalten werden; ob auch vom Personal her gesehen, läßt sich bezweifeln. Die zölibatäre Lebensform dürfte noch mehr zur Belastung werden, als sie es jetzt schon für viele ist.

3.2 Innerpsychische Faktoren

Von Doppelbindungen war bereits die Rede. Sie sind deshalb und in dem Maße folgenschwer, als sie als naturgegeben verinnerlicht worden sind und unreflektiert bleiben. Die Ausbildung der Priester im Seminar und in den ersten Dienstjahren beruht offenbar noch immer auf dem anachronistischen „pädagogischen" Prinzip, daß

Zuerst Abhängigkeit dann Selbständigkeit

erst *Abhängigkeit* eingeübt werden muß, ehe Selbständigkeit zugelassen werden kann. Wenn diese Erziehung Erfolg hat, dann muß jeder Versuch, eigene Bedürfnisse und Interessen gegenüber einer Autorität durchzusetzen, Schuldgefühle und damit in der Regel eine Minderung des Selbstwertgefühls zur Folge haben. Eben dieser Mangel mindert aber auch die Widerstandskraft und fördert die Bereitschaft zur Flucht.

Angst vor dem Verlust der Eltern

Wenn weiters die Untersuchungen über die Motivation für den Beruf des Priesters Recht haben, wonach für viele die Angst vor dem Verlust der Mutter (des Vaters) und vor dem Risiko der Eigenverantwortlichkeit bestimmend wurde, dann wird erklärlich, daß sich in der Kirche patriarchalische Strukturen (Vater—Sohn) und matriarchalische Beziehungen („Liebe zur Mutter Kirche") als so widerstandsfähig erweisen. Dann läßt sich aber auch ver-

nen, ihre Bedürfnisse und ihre Belastbarkeit berücksichtigen und demgegenüber den sachlich bestimmten Umgang mit „Planstellen" in seiner Bedeutung relativieren muß. Woraus zu lernen ist, daß strukturelle Widersprüchlichkeiten einer Institution das Erreichen der Ziele derselben Institution behindern.

stehen, daß das Schwinden des mütterlichen Schutzes (Funktionsverlust der Kirche) und der väterlichen Autorität (Anonymität der Verwaltung) zu einem schwerwiegenden Problem für den einzelnen Priester wird: In dem Maß, in dem die soziale Anerkennung des Priesters abnimmt, ist er auf sich selbst gestellt — und erfährt sich möglicherweise nur als einen, der von seinen Eltern verlassen wurde, ohne daß er zuvor Selbstbekräftigung eingeübt und als verträgliches Pendant zu partnerschaftlicher Abhängigkeit erfahren hätte. Beides wäre aber dringend erforderlich, um dem „Angriff" von beruflichen Mißerfolgen einerseits und unbefriedigten persönlichen Bedürfnissen andererseits wirksam begegnen zu können.

Belastung durch die zölibatäre Lebensweise

Schließlich ist unter den psychischen Belastungen noch die *zölibatäre Lebensweise* katholischer Priester zu nennen. Auch abgesehen davon, daß der Zölibat als Bedingung für den Priesterberuf eine der Ursachen dafür ist, daß die Zahl der Priester abnimmt und dadurch die berufliche Belastung der wenigen übermäßig wächst, ist diese Lebensform auch ein persönliches Problem. Die häufig zu hörende pragmatische Motivation für den Zölibat (daß er den Priester unabhängig und verfügbar mache — für den Dienst an den Menschen, aber ebenso für die übergeordneten Instanzen), trägt m. E. nicht, sondern fördert eher noch die heimliche, aber auch nur scheinbare Befriedigung des Bedürfnisses nach affektiver Zuwendung: sowohl die autoritative Anerkennung durch Titel wie der Jubel des Volkes bleiben notgedrungen eine anonyme, fast a-personale Zuwendung, und die Angst vor persönlichen Bindungen (bzw. vor dem Verlust kindlicher Bindungen) wird durch eine allgemeine Liebe zu allen (Gemeinde) oder zu einer fernen sozialen Größe (Bischof, Kirche) verschleiert.

Verharmlosung des Verzichts auf einen Lebenspartner

Es ist wohl nicht zufällig, daß in der Werbung für Priesternachwuchs der geforderte Verzicht auf sexuelle Befriedigung und auf einen Lebenspartner verharmlost wird. Diese Verschleierung ist um so leichter möglich, als für viele Sexualität angstbesetzt und mit Schuldgefühlen belastet ist, die wiederum das Streßniveau herunterdrücken. Anders gesagt: Die Fähigkeit, mit affektiven und sexuellen Bedürfnissen umzugehen, ist abhängig von dem Maß an Selbstbewußtsein und Selbststeuerung, zu dem ein Mensch fähig ist [8].

[8] Solche Selbststeuerung schließt allerdings die (nicht bloß theoretische) Möglichkeit ein, den Mangel an Zuwendung und sexueller Befriedigung bewußt und aktiv zu beheben, etwa in einer heimlichen Ehe. Da dies der Norm widerspricht, stellt sich leicht Entdeckungsangst ein, die zu einer weitgehenden Selbstisolierung füh-

Keine Fluchtmöglichkeit bei innerpsychischen Konflikten

Die innerspychischen Faktoren für leidvollen Streß spielen schon deshalb eine übermäßig belastende Rolle, weil man sich ihnen nicht durch Flucht entziehen kann. Aber auch der, der dieses Dilemma reflektiert und sich frei zu machen versucht, wird an irgendeinem Punkt feststellen, daß er die Strukturen, die Mitverursacher seiner inneren Belastung sind, faktisch nicht ändern kann. Die Folge ist ein *Gefühl von Ohnmacht.* Dieses Gefühl stellt sich um so leichter ein, als die Zahl der Priester erheblich abnimmt und die beruflichen Anforderungen qualitativ und quantitativ zunehmen — bei gleichzeitiger Einengung des Entscheidungsspielraums bezüglich der Art der Arbeit. Gerade das Letztere schlägt bei den gegenwärtigen Versuchen von Diözesanleitungen, eine „flächendeckende Pastoral" aufrechtzuerhalten, erheblich zu Buche. Die Chancen, einen Arbeitsplatz zu finden, der den eigenen Fähigkeiten und dem persönlichen Streßniveau entspricht, sind für viele bedrohlich gesunken. Die Angst vor Überforderung scheint weit verbreitet.

3.3 Gottesbild

Die Vorstellung eines übermächtigen Gottes ...

Das Kirchenbild einschließlich der idealtypischen Vorstellung von der „priesterlichen Existenz" ist auf vielfältige Weise mit dem Gottesbild verbunden. Das Bild vom absoluten Gott, vom Allmächtigen, der alles weiß und alles lenkt, dieser *übermächtige Gott* verhindert, die Erfahrungen von Leid und Erfolglosigkeit („seines Dieners", „seiner Kirche") so zu verarbeiten, daß sie in einen Sinnzusammenhang gebracht werden können.

... führt zu Sinnverlust

Nicht nur theologisch unbedarfte Laien scheitern aufgrund dieses Gottesbildes mit ihrem Glauben — angesichts leidvoller Erfahrungen. Sinnverlust ist eine reale Gefahr auch für Priester, allerdings mit einem Unterschied: Priester werden nicht so schnell offen gegen Gott rebellieren, zumindest nicht bewußt, zumal ihre Identität vielfach von der Identifizierung mit der Felsen-Kirche und mit dem absoluten Gott abhängt.

Allmachtsphantasien erschweren Anpassung

Diesem so vorgestellten Gott sich zu unterwerfen, verspricht Teilhabe an seiner Größe. Doch passiv-autoritärer Fügsamkeit gegenüber Gott und den Oberen entspricht auch aktiv autoritäres Verhalten gegenüber den Unteren — als „Stellvertreter Gottes", aber eben des absoluten, allmächtigen Gottes. Dieses Gottesbild erlaubt Allmachtsphantasien, erschwert jedoch auch die aktive Anpassung an Streß verursachende Faktoren, zu denen nicht gerade selten die

ren kann und zudem in jedem Fall die Partnerbeziehung belastet. Offenheit ist um so weniger möglich, als dieses Problem auf Seiten der Bistumsleitungen verdrängt wird oder zumindest nicht offiziell zur Kenntnis genommen werden kann — es sei denn, sie wählen den kirchlichen Konflikt, den jetzt der einzelne in sich selbst und mit seinem Partner auszutragen hat.

als ebenso absolut verinnerlichten göttlichen Normen gehören: Ihr Absolutheitscharakter programmiert unausweichlich Versagen und Schuldgefühle. In dem Maß, in dem die Erziehung dieses Bild von Gott eingeimpft hat, schwinden die Chancen, daß sich ein starkes Selbstbewußtsein entwickelt. Dementsprechend wachsen sich die Erfahrungen von Leid, Erfolglosigkeit und Scheitern zur Lebensbedrohung aus, Verlust des Glaubens eingeschlossen. Am Ende rettet auch nicht die Vorstellung, Stellvertreter dieses Gottes zu sein.

Es wäre des Nachdenkens wert, warum das ganz anders geartete Gottesbild der Bibel in der christlichen Verkündigung und Erziehung, aber auch in den Strukturen der Kirche, sich so wenig durchsetzen konnte.

3.4 Sprachschwierigkeiten

Auch darum scheint es mir notwendig zu sein, innezuhalten und sich zu besinnen auf die Erfahrungen von Menschen, die aus den Texten der Bibel sprechen. Daß sich bei solchem Erinnern wie von selbst eine andere Sprachform einstellt, dürfte kein bloßer Zufall sein.

Suche nach dem Bezugspunkt

Rationale Argumentation wird dadurch in keiner Weise überflüssig. Sie erhält jedoch einen *Bezugspunkt,* der angenommen und ebenso abgelehnt werden kann: Diese Offenheit macht es überhaupt erst möglich, der Erinnerung Bedeutung beizumessen und sie für das eigene Leben wirksam werden zu lassen. Die Kommunikation von Priestern untereinander bewegt sich selten auf dieser Sprachebene. Die Sprache subjektiven Betroffenseins ist in der Regel der Einbahn-Kommunikation von Predigt, öffentlichem Beten und Zuspruch oder dem Gebet hinter verschlossenen Türen vorbehalten. Unter starken Belastungen können diese Weisen der Erinnerung wohl nur sehr bedingt wirksam werden. Der Mangel an partnerschaftlicher (!) Kommunikation auf der Ebene des Betroffenseins gefährdet nicht nur die für eine wirksame Verkündung notwendige „Echtheit" des Sprechens, sondern auch die Identität des Priesters, der auf Dauer nicht nur für andere predigen kann.

4. Wirksame Erinnerung

Hiob

Hiob leidet nicht nur unter seinem Aussatz und dem Tod seiner Kinder. Seine Freunde versuchen, ihm Schuldgefühle beizubringen mit schönen theologischen Begründungen. Aber er läßt sich nicht beeindrucken. Sein Selbstbewußtsein bleibt ungebrochen. Hiob ist nicht der Dulder. Er wählt den Aufstand. Er klagt Gott an. Und der läßt sich tatsächlich vor die Schranken des Gerichts zitieren. Gott nimmt ihn ernst. Er macht sich abhängig von Hiob. Und bleibt Gott. Deshalb verzichtet Hiob auf

seine Anklage. Er leidet nicht mehr an Gott, an sich selbst.

Bartimäus

Der blinde Bartimäus schreit um Hilfe. Die Freunde Jesu verdrängen ihn. Angeblich, um Jesus vor Behelligung zu schützen. In Wahrheit schützen sie sich selbst vor dem Angriff des Leids. Jesus aber nimmt den Leidenden wichtig. Er heilt ihn. Und der Blinde faßt Vertrauen. Er ist ein ganzer Mensch.

Paulus

Und Paulus: der Stachel im Fleisch. Zehnmal hat er gebeten. Vergebens. Es ist möglich, mit dem Stachel zu leben. Im Vertrauen auf den, der keinen vernichtet.

Psalm 139

Die Angst, ins Leere zu fallen. Die Sinnlosigkeit ist allgegenwärtig. Verkörpert in Feinden, die mich zerstören. Doch die Gegenwart Gottes umgreift noch die Angst: Vertraut bist du mit all meinen Wegen. Du umschließt mich von allen Seiten. Der 139. Psalm.

Die Ehebrecherin

Sie hatte nichts mehr zu gewinnen. Höchstens noch etwas Zeit bis zur Steinigung. Jesus macht ihr keinen Vorwurf. Er entlastet sie von denen, die Recht haben. Die stark sind und gerne verurteilen. Er macht die Ehebrecherin stark. Sie kann von neuem anfangen.

Jesus

In Todesangst am Ölberg und alleingelassen am Kreuz. Solange es möglich war, hat er sich gewehrt. Doch ist er nicht verzweifelt. Sein Selbstbewußtsein ist ungebrochen. Denn Gott weiß um ihn. Der Gott, der sich klein macht und leidet. Der eben dadurch Leben schafft. Nicht herablassend, nicht bedrohlich, sondern gemeinsam mit dem Sohn. Der Vater hat es nicht nötig, seine Stellung zu behaupten. Hiob bekommt Recht, und für Judas besteht noch Hoffnung.

5. Stabilisierende Faktoren

Wenigstens in einer Hinsicht gleichen sich die erinnerten Texte: Die individuell und kollektiv bestätigte Gewißheit, zu einem umfassenden *Grund-Vertrauen* berechtigt zu sein, läßt auch den noch leben, der erkennt, daß die Kluft zwischen dem, was sein soll, und dem, was ist, gegenwärtig nicht geschlossen werden kann. Vielleicht noch wichtiger ist, daß diese Gewißheit die Selbstsicherheit, Souveränität und Freiheit ermöglicht, die notwendig sind, um in aussichtslos erscheinenden Situationen das als richtig Erkannte zu tun — auch wenn die Erfolgsaussichten gering sind und Frustrationen den Weg begleiten.

5.1 Berechtigt zu Grundvertrauen

Noch einmal: Solche Selbstgewißheit hängt entscheidend ab von dem, was man *Gottesbild* nennt (dem immer auch ein Menschenbild entspricht). Ich habe oben ein weitverbreitetes Gottesbild zu zeichnen versucht, das leidvollen Streß hervorbringt oder die Widerstandskräfte in Streß-

Situationen lähmt. Dieses Gottesbild gilt es zu korrigieren. Keine Rechtfertigung Gottes kann angesichts des Leids in der Welt den Abgrund zwischen dem allmächtigen und allgütigen Gott überbrücken. Und wem das absolutistische Gottesbild eingeimpft wurde, der ist dazu disponiert, Atheist zu werden, sozusagen aus Notwehr.

Der *treue* Gott — als Wegbegleiter

Der Gott der Bibel wird jedoch zuallererst als der *treue Gott* erfahren, als Jahwe, der da ist und auch künftig da sein wird — als Begleiter auf dem Weg. Jahwe ist ein Wege-Gott. Er ist mächtig und er ist gut. Er gibt Sicherheit nicht durch Allmacht, sondern durch Treue. Auch der Wege-Gott stellt Normen auf, aber nicht als allwissende Übermacht, sondern als Partner, der Erwartungen an den anderen Partner hat — ohne mit der Kündigung des Vertrages zu drohen, falls die Erwartungen nicht erfüllt werden. Vermutlich ist gerade dies die entscheidende, die eigene Geschichte interpretierende Erfahrung des Volkes Israel gewesen. Es käme wohl darauf an, solche Erfahrungen zu machen, die nicht niederdrükken und nicht immer von neuem die armselige Ohnmacht des Menschen demonstrieren. Offenbar gibt es zu wenig Menschen, die solche Wegbegleiter und *dadurch* Zeugen Gottes sind. Denn damit der Respekt Gottes vor jedem Menschen tatsächlich verstanden und lebenswirksam werden kann, sind *Erfahrungen* notwendig, die das Recht zu solcher Hochschätzung der eigenen Person (als Bedingung für die Widerstandskraft gegenüber Streß-Erfahrungen) bestätigen und zugleich die innere Sicherheit vermitteln, die einem Menschen die Freiheit gibt, auf die Demonstration seiner eigenen Stärke gegenüber Abhängigen zu verzichten. Auch hierin geht es um die Ermöglichung der Nachfolge Jesu.

5.2 Stabilisierende Faktoren

Mit Hinweisen auf *stabilisierende Faktoren* möchte ich zum Abschluß erläutern, daß es durchaus möglich ist, der Resignation zu entgehen, die sich einstellen könnte aufgrund des Funktionsverlustes der Kirche, ihrer (leidvollen Streß fördernden) Strukturen und mancher innerpsychischer Behinderung.

Wenn die Zufriedenheit mit dem eigenen Leben ausschließlich vom beruflichen Erfolg abhängt, wenn also eine Totalidentifikation mit dem Beruf gegeben ist, dann bedrohen berufliche Mißerfolge oder einige Veränderungen in der kirchlichen Praxis und Lehre die ganze Existenz. Am Ende steht u. U. der Verlust jener Widerstandskraft, die die Anpassung an neue Situationen und das psychische und physische Gleichgewicht ermöglichen könnte. Erschöpfung und — im Ernstfall — Verlust von

Beruflicher Erfolg *und* persönliche Beziehungen

Lebenssinn und Identität sind das Ergebnis[9]. Daher scheint es mir unabdingbar, das eigene Leben bewußt auf zwei Beine zu stellen: auf *beruflichen Erfolg* einerseits und auf *persönliche Beziehungen* und Bindungen an Freunde andererseits. Dazu gehört dann selbstverständlich, daß das Erfüllen privater Bedürfnisse und der Zeitaufwand für private Beziehungen nicht als Vernachlässigung dienstlicher Pflichten beurteilt werden. Solch ein Vorwurf wäre besonders gravierend, wenn er nicht bloß von außen kommt, sondern bereits mit dem Bild des 24-Stunden-Priesters internalisiert wurde. Der Erfolg in dem einen Lebensbereich kann jedenfalls den Mißerfolg in dem anderen Lebensbereich erträglich machen. Mit Erfolg und Mißerfolg steht dann nicht sofort die ganze Existenz auf dem Spiel.

In einer Gruppe arbeiten *und* leben

Der zweite Hinweis steht in engem Zusammenhang mit dem zuvor Gesagten. Wenn von Teamarbeit gesprochen wird, ist gewöhnlich nur die gemeinsame Arbeit im Blick, nicht so sehr das Zusammenleben. Es scheint zwar schwer, unter Priestern die *emotionale Ebene* ins Gespräch zu bringen und z. B. Zuneigung und Abneigung offen auszusprechen; doch ist das bewußte Aufnehmen der — ohnehin vorhandenen — emotionalen Bezüge für den Bestand der Gruppe wie für die Stabilität der einzelnen Mitglieder von höchster Bedeutung.

Geistlicher Konsens

Für eine bewußt kirchliche Gruppe ist es darüberhinaus lebensnotwendig, daß sie zu einem inhaltlichen *Konsens* findet, der sich nicht nur auf die Richtung der pastoralen Arbeit beschränkt, sondern auch einen im besten Sinn geistlichen Konsens im Glaubensverständnis und in der Glaubenspraxis einschließt. Ich bin überzeugt, daß in solchen Gruppen gemeinsame Wertmaßstäbe gefunden werden können, die sowohl zur Relativierung von Erfolg und Mißerfolg beitragen, als auch die Solidarität ermöglichen, die in Konflikten den Rückhalt gibt, den die Quasi-Beziehung zum Bischof oder zur Gemeinde[10] nicht geben kann. Diese Gruppe könnte intern auch andere als hierarchische Strukturen verwirklichen und damit ein erfahrbares Gegengewicht zur einseitigen Abhängigkeit in vorerst nicht veränderbaren kirchlichen Strukturen schaffen. Die für den einzelnen vielfach unausweichliche Al-

[9] Nach meiner Einschätzung trifft das keineswegs nur auf sogenannte konservative oder nur auf ältere Priester zu. Das zunehmend zu beobachtende Phänomen, daß sich gerade sogenannte progressive oder jüngere Priester in ihrem Arbeitsbereich eingraben und nicht einmal innerkirchlich für größere Zusammenhänge (z. B. Priesterrat, informelle Gruppen) zu interessieren sind, scheint mir ein alarmierendes Zeichen zu sein. Der unmittelbar erfahrbare und auf die eigene Person bezogene Erfolg muß die Identität und das lebensnotwendige Selbstwertgefühl sichern: Ein auf Dauer zum Scheitern verurteilter Versuch.

[10] Aufgrund ihrer tendenziellen Anonymität.

ternative von Flucht oder Kampf könnte aufgebrochen und durch selbstbewußte Anpassung ersetzt werden.

Ehelosigkeit als freier Verzicht — um für sich selbst die „Armut vor Gott" manifest zu machen

Einer solchen Gruppe wäre schließlich auch zuzutrauen, daß sie der Träger einer Motivation für das zölibatäre Leben wird, die der von Ordensleuten entspricht: Ehelosigkeit als bewußt übernommener, freier Verzicht, mit dem primär für sich selbst und erst sekundär für andere die „Armut vor Gott" manifest gemacht und als Mangel bewußt gehalten wird. So verstandener Verzicht könnte die einzig legitime (weil absolut sicher Heil schaffende) Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer signalisieren: Ich lasse mich beschenken. Eine andere tragfähige Begründung dürfte schwer zu finden sein. Aber auch sie bedarf der *sozialen Abstützung* und gewinnt ihre Plausibilität nicht durch sich selbst. Weiter zu reflektieren ist nur, daß die Art des Verzichts als wirksames Zeichen der Armut vor Gott prinzipiell beliebig und in Sachen Ehelosigkeit nur durch — nicht ganz so beliebig verfügbare — Traditionen vorgegeben ist.

6. Schluß

Das Beste, was man normalerweise tun kann, wird vielfach nicht möglich sein: Gewichtige Ursachen für übermäßigen, leidvollen Streß bei Priestern lassen sich nur sehr bedingt beheben. Weder das Image der Kirche in der Gesellschaft, noch die kirchlichen Strukturen, noch auch die Persönlichkeitsstruktur und das Gottesbild des einzelnen lassen sich kurzfristig korrigieren. Doch in dem Maß, in dem Priester versuchen, selbst stabiler zu werden, wächst auch ihre Widerstandskraft gegenüber den beschriebenen Belastungen und damit die Möglichkeit, sich aktiv anzupassen — ohne Fluchttendenzen. Der die eigene Einstellung verändernde *Entschluß* ist notwendige Voraussetzung. Wenn es allerdings bei dem bloß individuellen „guten Vorsatz" bliebe, käme das einer Überschätzung der eigenen Kräfte gleich. Auch Priester bilden keine Ausnahme: In den Himmel kommt keiner allein!

Norbert Mette

Die kirchlich distanzierte Christlichkeit als Herausforderung für kirchliches Handeln

*Im Anschluß an frühere Beiträge zum Thema „Fernstehendenpastoral“ * bietet der Verfasser im folgenden Artikel eine pastoraltheologische Analyse der Situation und des Selbstverständnisses der „kirchlich distanzierten Christen“. Den grundsätzlichen Überlegungen folgen praktische Konsequenzen für eine Neuorientierung der Pastoral, für ein stärkeres Ernstnehmen der Lebenssituation und Glaubensgeschichte des Einzelnen und insbesondere für eine entsprechende Kasualpraxis **. red*

Ohne Zweifel gebührt P. M. Zulehner das Verdienst, die sog. „Fernstehendenpastoral“ aus ihrem stiefmütterlichen Dasein herausgeholt und ins Zentrum praktisch-theologischer Reflexion gerückt zu haben. In seinen beiden Monographien [1] vermittelt er sowohl grundsätzliche theologische Orientierungen als auch ein ganzes Arsenal an wertvollen Anregungen für die pastorale Arbeit. Seine Überlegungen basieren allerdings auf einer Prämisse, die zumindest diskussionswürdig ist: Zulehner geht davon aus, daß die von ihm so bezeichneten „Auswahlchristen“ formell-rechtlich zwar noch zur Kirche gehören, materialiter jedoch sich mehr oder weniger im Zustand eines neuartigen „Nichtglaubens“ befinden. Folgerichtig warnt er die Pastoral davor, der Nachfrage dieser „Auswahlchristen“ um kirchliche Handlungen (so) bedenkenlos (wie bisher) nachzukommen, eben weil Sakramente und Liturgie einen Glauben voraussetzen, der bei ihnen nicht gegeben ist. Er fordert darum explizit eine „Pastoral der Bekehrung“ statt des überkommenen Typs einer „Pastoral an (schon) Bekehrten“ [2].

Die Frage ist nur, ob man die Gruppe, die Zulehner hier anspricht, so generell als „erst noch zu Bekehrende“, also gewissermaßen als Heiden charakterisieren kann. Zu einem großen Teil verstehen sich diese Menschen selbst durchaus als Christen. Und es spricht vieles dafür, daß die eigentliche Problematik dieser als kirchlich distanziert zu bezeichnenden Christen nicht so sehr im Verhältnis zum christlichen Glauben als vielmehr in ihrem Verhältnis zur Kirche besteht.

Macht man sich diese Perspektive zu eigen, ergeben sich andere Akzentuierungen in bezug auf die pastoralen Konsequenzen. Es rückt stärker ins Bewußtsein, daß die Ursache der Entfremdung von der Kirche nicht allein

* Vgl. Anm. 3 sowie *M. Sievernich*, Wann ist man kirchlich? in: Diakonia 6 (1975) 148—158.

** Vgl. auch den Beitrag des Verfassers in: *B. Sauermost* (Hrsg.), Humanismus als Konfession (in Vorbereitung).

[1] Vgl. *P. M. Zulehner*, Religion nach Wahl. Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral, Wien 1974; *ders.*, Heirat — Geburt — Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden, Wien 1976.

[2] Vgl. *P. M. Zulehner*, Heirat . . ., a. a. O. 27 ff.

bei den „Fernstehenden" zu suchen ist, sondern daß die Kirche ihrerseits nicht wenig zu dieser Situation beigetragen hat [3]. Das heißt aber, daß die kirchlich distanzierte Christlichkeit als eine tiefgreifende Herausforderung für Theorie und Praxis des pastoralen Handelns begriffen werden muß. Es reicht nicht aus, dem traditionellen Arsenal pastoraler Praktiken eine Reihe von neuen Informationen und Rezepten hinzuzufügen, die speziell auf die kirchlich distanzierten Christen hin ausgerichtet sind. Sondern die Pastoral insgesamt ist einer Revision zu unterziehen und hat besondere Rücksicht auf die Situation dieser Christen zu nehmen [4].

Man darf sich keiner Illusion hingeben: Trotz aller Bemühungen werden die Möglichkeiten einer unmittelbaren Pastoral für oder mit kirchlich distanzierten Christen begrenzt bleiben. Umso größer ist jedoch die Chance, bei unserem eigenen Christsein zu beginnen und „einstweilen das eigene Haus etwas ansehnlicher und einladender herzurichten" [5]. Gerade kirchlich engagierte Christen, die mit den „Fernstehenden" den Vorbehalt gegenüber der kirchlichen Institution teilen, versuchen, die institutionellen Verengungen des Christentums kritisch aufzuzeigen, um dazu beizutragen, daß die Kirche offener und einladender für alle Menschen wird.

1. Vom Selbstverständnis ausgehen

1. These: Eine Pastoral, die unter besonderer Berücksichtigung der Situation der kirchlich distanzierten Christen konzipiert wird, muß das Selbstverständnis dieser Gruppe genügend zur Geltung kommen lassen.

Fragwürdige Mentalität bei „Kerngemeinde"-Mitgliedern

Welche Einstellung auf seiten vieler kirchlich engagierter Christen, der sog. „Kerngemeinde", den kirchlich distanzierten Christen gegenüber vorherrscht, läßt sich eindrucksvoll an den nicht gerade schmeichelhaften Bezeichnungen ablesen, mit denen diese Gruppe versehen wird: „Taufscheinchristen", „Karteileichen", „Feiertagschristen" etc. Es ist nur zu deutlich, daß solche und ähnliche Bezeichnungen sich weniger einer theologischen Reflexion verdanken. Eher wird man sie auf sozialpsychologisch zu erhellende Ursachen zurückführen können: Sie dienen der Abwehr einer als bedrohlich erfahrenen Tendenz innerhalb der Kirche und damit der eigenen Selbstvergewisserung. Insofern besagen diese Ausdrücke mehr über die, die sie verwenden, als über die, die vermeintlich durch sie charakterisiert werden sollen.

[3] Vgl. *F. Klostermann*, Die fernstehende Kirche, in: Diakonia 5 (1974) 84—95.
[4] Vgl. *K. Lehmann*, Die kirchliche Verkündigung angesichts des modernen Unglaubens, in: HPTh III 638—671.
[5] Ebd. 670.

Eine wie beträchtliche Rolle die Perspektive spielt, aus der heraus man wahrnimmt und auch urteilt, läßt sich sehr schön anhand folgenden Beispiels zeigen [6]: Für Kirchenmitglieder, deren Teilnahmeverhalten den „offiziellen" Erwartungen entspricht, die sich also die von der Kirche gesetzten Normen zu eigen gemacht haben und regelmäßig „praktizieren", gilt unweigerlich ein Teilnahmeverhalten, das davon abweicht, das sich an einem anderen als dem wöchentlichen Rhythmus orientiert (statt jeden Sonntag besucht man an den Feiertagen im Jahreszyklus oder an den Festtagen im Lebenszyklus den Gottesdienst) als *„nicht-normal"*; von diesen Mitchristen wird dann gern gesagt: „Aha, die kommen also *auch einmal* zur Kirche!"

Was ist für wen „normal"?

Demgegenüber gilt für das Selbstverständnis der seltener Praktizierenden ihr Verhalten als *„normal"*; „sie kommen bei den genannten Gelegenheiten nicht nur *‚mal'*, sondern *‚überhaupt'* zur Kirche" [7]. Allerdings wird es ihnen nicht leicht gemacht, ihr als „normal" empfundenes Teilnahmeverhalten durchzuhalten; gerät es doch angesichts der „offiziellen" Erwartungen ständig unter den Druck des Verdachts, insuffizient zu sein.

Betastende Asymmetrie

An dieser unterschiedlichen Beurteilung unterschiedlichen Teilnahmeverhaltens zeigt sich deutlich die Asymmetrie der Perspektiven, die in der wechselseitigen Wahrnehmung von kirchlich engagierten und kirchlich distanzierten Christen gegenwärtig weithin anzutreffen ist. J. Matthes weist eindringlich auf die Folgen hin: „Diese Asymmetrie belastet die Kommunikationsmöglichkeiten zwischen beiden Teilnahmestrukturen, und die auf beiden Seiten kumulierte (wenn auch je unterschiedlich gedeutete) Erfahrung mißlungener Kommunikation führt zu einer Befestigung des Bewußtseins des Abstands zwischen ihnen" [8].

Wie ist das Selbstverständnis kirchlich distanzierter Christen?

Als besonders dringlich erweist es sich somit, will man eine Pastoral unter besonderer Berücksichtigung der Situation der kirchlich distanzierten Christen konzipieren, daß man nicht vorschnell theologische Wertungen ins Spiel bringt, sondern zunächst einmal das Selbstverständnis dieser Gruppe ernst nimmt und möglichst genau in Erfahrung zu bringen versucht. Die in den verschiedenen Ländern und Kirchen durchgeführten religions- bzw. kirchensoziologischen Untersuchungen geben darüber einige erste bemerkenswerte Aufschlüsse [9]: Gene-

[6] Vgl. zum folgenden *J. Matthes*, Volkskirchliche Amtshandlungen, Lebenszyklus und Lebensgeschichte, in: *ders.* (Hrsg.), Erneuerung der Kirche — Stabilität als Chance?, Gelnhausen—Berlin 1975, 83—112.
[7] Ebd. 110. — [8] Ebd. 111.
[9] Vgl. vor allem *G. Schmidtchen*, Zwischen Kirche und Gesellschaft,

Hohe Verbundenheit und Erwartung, insbesondere an den Lebenswenden und Festen ...

rell läßt sich ihnen entnehmen, daß gegenwärtig noch eine unerwartet hohe Verbundenheit mit der Kirche besteht, daß die Kirchen also im allgemeinen Bewußtsein keineswegs eine so untergeordnete oder gar verdrängte Rolle spielen, wie es vielfach vermutet wird. *Man* erwartet immer noch einiges von der Kirche und ist sogar bereit, ihr in bestimmten Situationen eine relativ hohe Chance der Einflußnahme auf das eigene Leben einzuräumen. Insbesondere zur Heraushebung und Deutung besonderer Ereignisse im Leben (Heirat, Geburt, Tod etc.) wird den Kirchen eine besondere Bedeutung beigemessen. Aber auch die kirchlich-liturgische Einteilung des Jahresrhythmus und die an seinen Höhepunkten (Weihnachten, Ostern etc.) stattfindenden besonderen gottesdienstlichen Ereignisse sind im Bewußtsein der Kirchenmitglieder relativ fest verankert [10].

... und wegen des Eintretens der Kirche für Menschen und Grundwerte u. ä.

Neben dieser Erwartung, daß die Kirche so etwas wie rituelle Begleitung an den Übergangssituationen leistet, mit ihren Amtshandlungen also den Lebenszyklus des einzelnen begleitet sowie mit ihren kirchlichen Festen die „objektive Zeit" strukturiert, gibt es noch eine Reihe von anderen Begründungsfeldern, auf die die Verbundenheit mit der Kirche zurückzuführen ist [11]: Einige erwarten insbesondere von der Kirche, daß sie fürsorgerisch-caritativ tätig ist; andere unterstützen sie, weil sie sich um die Sorgen und Probleme einzelner Menschen kümmert. Wiederum andere fühlen sich der Kirche verbunden, weil sie in der Gesellschaft für ethische Grundwerte eintritt und weil sie sich von ihr eine Sinngebung der Gesellschaft erwarten, während eine vierte Gruppe, die ihr gesellschaftspolitisches Engagement christlich motiviert, der Kirche insbesondere eine gesellschaftskritisch-prophetische Funktion zuweist.

Mit einer solchen Bandbreite von Einstellungen, die zum Teil gar nicht ausdrücklich bewußt zu sein brauchen, ist gegenwärtig zu rechnen. Und sie sind — je für sich oder untereinander teilweise verschränkt — nach weit verbreiteter Auffassung (konfessionelle Unterschiede spielen in diesem Kontext zunehmend weniger eine Rolle) hinreichende Legitimation dafür, daß sich der einzelne weiterhin als Christ bezeichnen und begreifen kann und

Freiburg 1972; *ders.*, Gottesdienst in einer rationalen Welt, Stuttgart 1973; *H. Hild* (Hrsg.), Wie stabil ist die Kirche?, Gelnhausen—Berlin 1975.

10 Vgl. bes. *H. Hild*, a. a. O. 233—241; *J. Matthes*, a. a. O.; *H. Geller*, Einflußmöglichkeiten und Einflußformen der Kirche auf das Leben des einzelnen in der Bundesrepublik Deutschland, in: *H. W. Brockmann* (Hrsg.), Kirche und moderne Gesellschaft, Düsseldorf 1976, 36—60, bes. 46—54.

11 Vgl. *K.-W. Dahm*, Verbundenheit mit der Volkskirche. Verschiedenartige Motive — eindeutige Konsequenzen?, in: *J. Matthes* (Hrsg.), Erneuerung der Kirche, a. a. O., 113—159, hier 127—149.

deswegen gar keine Veranlassung zu sehen braucht, sich von der Kirche zu trennen; im Gegenteil, dafür, daß die Kirche ihre Aufgabe erfüllen kann, ist er bereit, sie finanziell zu unterstützen.

Wie bereits ausgeführt, heißt das nicht, daß der einzelne sich explizit von der Kirche her versteht. Vielmehr hängt die Relevanz, die den Kirchen von ihm in seiner Lebenswelt eingeräumt wird, weitgehend davon ab, ob und inwieweit sie mithilfe ihrer Deutungsschemata zur Lösung von Problemen im Erfahrungsbereich ihrer Mitglieder beiträgt, dem einzelnen also hilft, in der alltäglichen Interaktion zu verstehen und verstanden zu werden [12].

Diese weithin antreffbare pragmatische Rezeption der Kirche stellt eine enorme Herausforderung an ihr eigenes Selbstverständnis dar. Ist es ihr von ihrem Auftrag her möglich, diesen Erwartungen zu entsprechen und ihre Pastoral entsprechend zu konzipieren? Oder führt ein solches Vorgehen unweigerlich zur Aufgabe des eigenen Anspruchs? — Diese Grundsatzfrage bedürfte einer ausführlichen theologischen Erörterung, die hier nicht geleistet werden kann. Als unmittelbare Konsequenz aus dem beschriebenen Tatbestand ergibt sich unsere 2. These.

2. Größere Lebensnähe der Verkündigung

2. These: Die Kirche soll mehr als bisher mit Hilfe ihrer Deutungsschemata zur Lösung von Problemen im Erfahrungsbereich ihrer Mitglieder beitragen.

Zu schwache Beziehung zwischen Verkündigung und Alltagserfahrung

Sicher ist, daß die christliche Verkündigung nicht länger so unvermittelt wie früher an den Alltagserfahrungen des einzelnen anknüpfen kann. Aber es scheint ihr überhaupt immer weniger zu gelingen, dazu eine plausible Beziehung zu finden. Daß das nicht ohne Folgen für die Relevanz der Religion im Alltag, in der Lebenswelt des einzelnen bleiben kann, darauf hat J. Matthes eindringlich hingewiesen: Er meint zwar feststellen zu können, daß „im ganzen ein recht solider Grundstock an kirchlich-religiösem Wissen, an Aussagen über den Inhalt und die Bedeutung des christlichen Glaubens, wie sie im organisierten Kirchentum hervorgebracht werden, in der Gesamtbevölkerung vorhanden" ist, schreibt dann aber weiter: „Was in erschreckend hohem Maße zu fehlen scheint, ist eine essentielle Verknüpfung dieser Aussagen mit Aussagen zur Welt- und Lebensdeutung, gleich ob sie an der Biographie einzelner oder im Hinblick auf allgemein thematisierte Zeitfragen abgefragt werden.

Solche Aussagen werden gemeinhin gerade nicht in die

[12] Vgl. *H. Geller*, a. a. O., bes. 31—37.

Kategorien gefaßt, die im kirchlich-religiösen Wissen angeboten werden, sondern teils in lebensnahen Formeln der Umgangssprache, teils in Metaphern säkular bleibender Weisheit. Die zeitgenössische Welt- und Lebensdeutung vermag offenbar die Integration des durchaus bekannten Wissens um die Inhalte christlicher Religion mit den elementaren Sinngebungsakten des persönlichen und sozialen Lebens nicht zu leisten; diese Sinngebungsakte sind offenbar nicht nach den abstrakt durchaus bekannten Paradigmata, die im kirchlich-religiösen Wissen für die christliche Welt- und Lebensdeutung angeboten werden, zu strukturieren" [13].

Auffinden elementarer Sinngebungsakte

Die Pastoral sowie die Theologie sind also aufgefordert, zunächst einmal überhaupt erst solche elementaren Sinngebungsakte im Alltag zu identifizieren. Dazu reicht es nicht aus, daß sie sich auf offenkundig kirchlich vorgeprägte Deutungsschemata konzentriert. Vielmehr muß sie ihr Augenmerk auch auf jene Vorgänge richten, die nicht bereits durch namentlich christliche bzw. kirchliche Institutionen vermittelt sind; sie wird mit einer Mehrdeutigkeit, ja sogar mit „anonymen" Erscheinungsformen des Christlichen rechnen müssen. In mühevoller Kommunikation hat sie die elementaren religiös-christlichen Erfahrungen und Sinngebungen des täglichen Lebens zur Sprache zu bringen und ihnen zur Sprache zu verhelfen. Überall dort z. B., wo „Menschen mit- und füreinander Zukunft erschließen, indem sie sich durch sprachlich verfaßtes Handeln persönlich ändern" [14], oder wo Menschen in Situationen schwerster Krisen, insbesondere konfrontiert mit dem Faktum des Todes eines Nahestehenden, sich nicht verschließen, sondern eine unbedingte universale Solidarität in ihrem konkreten Leben durchzuhalten versuchen, oder wo Menschen darangehen, den gewaltsamen Identifikationszusammenhang und Totalitätsanspruch der modernen Gesellschaft zugunsten einer freien und identitätsermöglichenden Existenz des einzelnen (gemeinsam mit anderen) zu durchbrechen, oder — noch „banaler" — wo jemand trotz vielfältiger Rückschläge schlicht und einfach den sich ihm im Alltag stellenden Aufgaben nachzukommen versucht, ist eine Situation gegeben, die theologisch relevant und pastoraler Aufmerksamkeit wert ist [15].

[13] *J. Matthes*, Unheilbar gesund oder heilbar krank? Was erwartet die Gesellschaft heute noch von der Kirche, in: Ökumenisches Pfingsttreffen Augsburg 1971 — Sonderteil von Publik/Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt vom 4. 6. 1971.
[14] *K. Schäfer*, Philosophie, in: *F. Klostermann — R. Zerfaß* (Hrsg.), Praktische Theologie heute, München — Mainz 1974, 322—338, hier: 337.
[15] Vgl. *K. Rahner*, Kirchliche und außerkirchliche Religiosität, in: Schriften XII 582—598, hier: 591 f.

Nach J. Matthes reicht es dafür nicht aus, sich lediglich methodisch stärker darauf zu konzentrieren, „wo denn die im Kirchensystem vorformulierten Aussagen zur christlichen Welt- und Selbstdeutung ihren ‚Sitz im Leben' haben" [16]. Sondern es ist eher davon auszugehen, „daß Sinngebungsakte dieser Art schon immer über ihren ‚Sitz im Leben' verfügen, dies jedoch in anderen als den kirchlich erwarteten Kategorien ausdrücken und daher elementare Schwierigkeiten haben, sich als religiös zu definieren und selbst zu verstehen. Dies wiederum fordert auch eine konsequente Fortsetzung des schon eingeleiteten Umbaus der Kirchenorganisation heraus, der jedoch nicht auf größere Effektivität der bestehenden Organisation, sondern darauf zielen muß, dem heute ausdruckslos bleibenden Christentum Möglichkeiten des Ausdrucks und das Bewußtsein der Legitimität solchen Ausdrucks zu schaffen" [17].

Ziel muß es also sein, den Anschein zu korrigieren, als wäre der Glaube nur ein ideologischer Überbau, der mit dem simplen Alltag nichts zu tun hat. Es gilt, sich der radikalen Einwurzelung des Glaubens in der Gewöhnlichkeit des täglichen Lebens immer neu bewußt zu werden.

3. Die Bedeutung der individuellen Glaubensgeschichte

3. These: Eine Pastoral, die unter besonderer Berücksichtigung der Situation der kirchlich distanzierten Christen konzipiert wird, muß bereit sein, die individuellen Glaubensgeschichten und -entwicklungen in Rechnung zu stellen.

Bislang ist zumindest in der Pastoral kaum beachtet worden, daß sowohl der Glaube der Kirche als auch der Glaube jedes einzelnen unvermeidlich eine Geschichte und somit auch eine Entwicklung haben [18]. Nimmt man das jedoch ernst, erscheint die immer schon, gegenwärtig allerdings vermehrt anzutreffende Differenz zwischen dem kollektiven Glaubensbewußtsein in der Kirche und dem individuellen Glaubensbewußtsein des Einzelnen in einem neuen Licht. Sie braucht nicht in jedem Fall negativ bewertet zu werden, sondern ist bis zu einem gewissen Grad durchaus legitim. Der persönliche Glaube und kirchliches Engagement sind erfahrungsgemäß nicht in jeder Phase eines bestimmten Lebens gleich intensiv und ausdrücklich. Auch wenn ein eifriges kirchliches Leben im Kindesalter vorausging, kann man es dem Ein-

Legitime Differenz zwischen individuellem und kollektivem Glaubensbewußtsein

16 *J. Matthes*, Unheilbar . . ., a. a. O.
17 Ebd.
18 Vgl. zum folgenden besonders *K. Rahner*, Zur Struktur des Kirchenvolkes heute, in: Schriften IX 558—568, hier: 562—567.

zelnen nicht unbedingt als subjektive Schuld anlasten, wenn er in einer späteren Phase seines Lebens nicht sofort, vielleicht nur sehr langsam und mühevoll, manchmal auch gar nicht „den Punkt des Verhältnisses eines Menschen zur Kirche und ihrem Leben" erreicht, „der unter normalen Voraussetzungen erreichbar und wünschenswert ist und von der Seelsorge als konkretes Ziel angestrebt wird" [19]. Rahner bemerkt dazu: „Man kann sie ... in der evangelischen Geduld des Wachsenlassens in Hoffnung werten als zentripedale Randkatholiken, als solche, die unter Umständen durchaus das tun, was hier und jetzt i h r e r religiösen Entwicklungsphase angemessen ist" [20]. Auf jeden Fall hängt viel davon ab, daß die „Individualisierung" des Glaubensbewußtseins und -lebens nicht (aufgrund möglicher als gefährlich empfundener Entwicklungen) ängstlich abgeblockt, sondern von der Pastoral nach Kräften gefördert wird. Das macht die pastorale Arbeit natürlich schwieriger. Denn man hat es nicht länger mit einem homogenen Kirchenvolk zu tun, an das sich die Seelsorger in altbewährter Weise wenden können, sondern mit vielen individuellen, in Entwicklung begriffenen Glaubensgeschichten, die je für sich berücksichtigt werden wollen.

4. Aufwertung der Amtshandlungspraxis

4. These: Die mögliche Bedeutung der Amtshandlungen und ihres homiletischen, katechetischen und seelsorgerlichen Kontextes kann kaum überschätzt werden [21]. *Für viele der kirchlich distanzierten Christen sind vor allem Taufe, Trauung und Begräbnis markante Stationen für ihren Kontakt mit der Kirche.*

Das häufig zu hörende Verdikt, hier handele es sich bloß um eine „volkskirchliche Konvention" bzw. „äußere Tradition", trifft nicht ohne weiteres zu. Damit ließe sich nämlich kaum die hohe Wertschätzung erklären, die den Kirchen zur Heraushebung und Deutung besonderer Ereignisse im Leben des einzelnen zuerkannt wird [22]. Von den Kirchen wird erwartet, daß sie für solche biographische Situationen und Krisen Deutungsmuster anbieten, die dem einzelnen die in diesen markanten Lebensabschnitten sich stellenden Probleme zu bewältigen helfen. Nicht zuletzt spielt bei der hohen Inanspruchnahme der diese Lebenssituationen begleitenden Amtshandlungen eine Rolle, daß insbesondere für Geburt und Tod in un-

19 Ebd. 565.
20 Ebd.
21 Dies haben die verschiedenen Umfragen deutlich werden lassen; vgl. *H. Hild*, a. a. O. 237.
22 Vgl. zum folgenden *J. Matthes*, Amtshandlungen ..., a. a. O.; *H. Geller*, a. a. O., bes. 46—54.

serer Gesellschaft keine alternativen plausiblen Deutungsmuster vorliegen. Für die Pastoral hängt darum viel davon ab, ob sie bereit ist, sich auf die sich hier artikulierenden Erwartungen der Menschen an die Kirche einzustellen, ohne sich ihnen unbedingt blindlings zu unterwerfen. Gewichtige theologische Argumente lassen dafürsprechen, diesen Ruf nach Identitätshilfe seitens der Kirche als christlich-pastorale Aufgabe zu begreifen [23]. Das allerdings hat zur Folge, daß sich die Anforderungen an den Seelsorger erhöhen. Will er dem Erwartungshorizont der um Amtshandlungen nachfragenden Kirchenmitglieder, die sonst distanziert der Kirche gegenüberstehen, gerecht werden und auf diesem Hintergrund versuchen, den Beitrag des christlichen Glaubens als Hilfe zur Identitätsfindung zu interpretieren, kann er nicht einfach auf die traditionellen generalisierten Deutungsmuster zurückgreifen, sondern muß sich stärker auf die Situation des bzw. der jeweilig Betroffenen einlassen. Wenn der christliche Glaube und die ihn repräsentierende Kirche in solchen Grenzsituationen des individuellen Lebens als wirklich relevante Hilfe erfahren werden konnten, erhöht sich die Chance, daß sie auch im zukünftigen normalen Alltag des Betroffenen ein größeres Gewicht erhalten.

5. Ökumenische Zusammenarbeit in der Pastoral

5. These: Eine solche Pastoral ist von vornherein nur in ökumenischer Perspektive denk- und realisierbar. Ihr Anliegen dürfte am ehesten innerhalb einer Gesamtkonzeption, für die das Modell einer „offenen Kirche" die Handlungsorientierung bildet, zur Geltung kommen können.

Der kirchlich distanzierten Christlichkeit begegnet man nicht nur in der katholischen Kirche; im Gegenteil, im evangelischen Raum scheint diese Einstellung unter den Kirchenmitgliedern noch verbreiteter zu sein und bereits über eine längere Tradition zu verfügen. Damit erlangt diese Problematik von vornherein ein ökumenisches Gewicht. Das ergibt sich auch aus dem faktischen Glaubensbewußtsein, wie es unter den kirchlich distanzierten Christen vorzuherrschen scheint. Sie teilen in Glaubensdingen weitgehend die gleichen Überzeugungen; die konfessionellen Kontroverspunkte spielen für ihr Glaubensbewußtsein so gut wie keine Rolle mehr [24]. Natürlich steckt hierin eine Gefahr; die Gefahr nämlich, daß man die gegebenen Kirchen und ihre Geschichte, ihre Über-

[23] Vgl. u. a. *H. Hild*, a. a. O. 236 ff.
[24] Vgl. *K. Rahner*, Ist Kircheneinigung dogmatisch möglich?, in: Schriften XII 547—567, hier: 560 f.

lieferungen und Institutionen in unzulässiger Weise abwertet und die gemeinsame christliche Überzeugung für eine ausreichende Grundlage hält. Ob dieses Fundament aber auf Zukunft hin trägt, muß aus guten Gründen bezweifelt werden [25]. Umso notwendiger ist es, daß die Kirchen das skizzierte faktische Glaubensbewußtsein nicht einfach als ungenügend und der Tendenz nach häretisch deklarieren; vielmehr müssen sie ernstnehmen, daß hier fundamentale Gemeinsamkeiten zum Ausdruck kommen, die gewichtiger sind als alle konfessionellen Unterschiede. Vom faktischen Glaubensbewußtsein her gesehen steht einer konfessionellen Einigung im Grunde nichts mehr im Weg [26]. Man sollte darum zumindest den Mut haben, in der Pastoral sich untereinander abzustimmen und einen gemeinsamen Weg zu beschreiten. Alles andere dürfte eher die Tendenz zu einem kirchenlosen Christentum bloß verstärken.

Doch nicht nur die zwischen den Kirchen bestehenden Schranken müssen endlich abgebaut werden. Es ist ja gerade das augenscheinlich immer noch belastete Verhältnis der Kirche zur Welt, wie es sich in einer Vielzahl von Verständigungsschwierigkeiten niederschlägt, das eine positive Beziehung vieler Christen zur Kirche unnötig erschwert. Eine Pastoral, die sich auch an die kirchlich distanzierten Christen wenden will, kann sich deshalb nicht darauf beschränken, die „alte Kirche", besonders insofern sie sich als ein von der Welt abgesonderter Heilsbereich verstand, einfach zu reproduzieren und zu versuchen, „die Menschen in die Kirche hereinzuholen, sie nach dem vorgeprägten Christenbild und nach dem Gesetz der geltenden Kirchlichkeit zu formen" [27]. Die Kirche muß vielmehr bereit sein, selbst ein Stück weit nach vorn zu gehen, sich auf die Welt hin, in der die Menschen heute leben, zu öffnen. Sie muß den Mut haben, ihr tradiertes Glaubens- und Kirchenverständnis dem Test neuer Erfahrungen und damit der möglichen Neukonzeption auszusetzen.

[25] Vgl. *ders.*, Dritte Konfession?; ebd. 568—581, bes. 573—578.
[26] Vgl. *ders.*, Ist Kircheneinigung dogmatisch möglich?, a. a. O.
[27] *L. Rütti*, Zur Theologie der Mission, München — Mainz 1972, 286.

Dieter Emeis

Allgemeine Ziele der Sakramentenkatechese

*Ein Blick auf die sechs Thesen dieses Beitrages macht deutlich, worum es dem Autor geht: die Sakramentenkatechese soll — zugleich mit einer entsprechenden Gestaltung — dazu beitragen, daß die Sakramente als Anruf und Antwort Gottes auf die Fragen des Menschen erfahren werden können, daß die Menschen durch diese Feiern des Glaubens in ihrer Hoffnung auf die Vollendung gestärkt werden und daß schließlich die Gemeinden und einzelnen Christen, die aus solchen Glaubenserfahrungen heraus leben, ihrer Verantwortung gegenüber den Chancen und Gefahren des heutigen gesellschaftlichen Lebens besser nachkommen. — „Gruppen als Mitträger der Gemeinde" haben gerade auch bei dieser Sakramentenkatechese eine wichtige Aufgabe, wie der Autor in einem früheren Beitrag * darlegte.* *red*

Der Versuch, einige allgemeine Ziele der Sakramentenkatechese zu formulieren, entspricht einem praktischen Interesse; denn ein großer Teil der katechetischen Bemühungen in den Gemeinden gilt der Vorbereitung auf die Feier der Sakramente. Gelegentlich werden mit Recht kritische Vorbehalte gegenüber diesem faktischen Sakramentalismus der Gemeindekatechese geltend gemacht. Das Anliegen dieser Vorbehalte kann nicht zuletzt dadurch aufgegriffen werden, daß durch eine Reflexion auf Ziele der Sakramentenkatechese aufgewiesen wird, wie eine bedachte Wahrnehmung des in den Sakramenten enthaltenen katechetischen Anspruchs nicht zu Verengungen führen muß. Wo es nicht nur um ein inhaltliches Bescheidwissen über die Sakramente geht, kann in der Sakramentenkatechese vielmehr ein katechetisches Programm angegangen werden, das wesentliche Aufgaben der Katechese umfaßt.

1. Die Tiefendimension des Lebens aufgreifen

1. These: Die Sakramentenkatechese soll Erfahrungen mit der sogenannten Tiefendimension des Lebens aufgreifen und die Sensibilität für diese Erfahrungen fördern.

Dieses Ziel ergibt sich in der Perspektive einer Gnadentheologie, in der Gnade nicht als partikulärer Vorgang verstanden wird, sondern als „die letzte Tiefe und Radikalität alles dessen, was die geistige Kreatur, dort wo sie sich selbst vollzieht, erlebt, tut und erleidet, also dort, wo gelacht und geweint, wo Verantwortung getragen, wo geliebt, gelebt und gestorben wird, wo man der Wahrheit treu ist, dem Nächsten gegenüber seinen Egoismus

* Vgl. Diakonia 7 (1976) 20—30, bes. 23 ff.

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“ [1]. Diese „Liturgie der Welt“ ist allerdings „wie verschleiert für das erblindete Auge und das dumpfe, sich selbst nicht verstehende Herz des Menschen“ [2]. Sie muß darum gedeutet, benannt, dargestellt und begangen werden. Dies geschieht in den mit dem Wort der Verkündigung verbundenen sakramentalen Zeichen.

Die Sakramentenkatechese braucht also die sensible Lebenserfahrung derer, denen Sakramente erschlossen werden sollen. Sie muß durch die verbreitete Zerstreutheit, Abgelenktheit und Oberflächlichkeit hindurch den Blick öffnen für die Hoffnungen und Ängste, die den Menschen bewegen, erschüttern und begeistern können. Sie muß Sehnsüchte (nicht nur Bedürfnisse) entdecken lassen, an denen menschliches Leben erst zu sich selbst aufwacht. Und sie muß die Wahrnehmung fördern, auf wie vielfältige Weise der tapfere Versuch gewagt wird, so zu leben, wie der Mensch leben möchte. Es gilt also, das eigene Leben und das der anderen anzublicken und dann darin wahrzunehmen, daß und wie diese Lebensgeschichten und die uns verbindende eine Geschichte nicht nur eine Geschichte des Hasses, der Menschenverachtung, des Kampfes aller gegen alle, der Gier, der Treulosigkeit und Verbitterung ist, sondern auch eine Geschichte der Zuneigung, des Erbarmens, der Versöhnung, der Solidarität, der Treue und immer wieder aufbrechender Hoffnung. Ohne eine sensible Berührung mit dem, was menschliches Leben ist, greift die Sakramentenkatechese ins Leere. Und eben darin liegt eine der zentralen Schwierigkeiten der Katechese: daß viele Menschen heute auf vielfache Weise durch den Zug in vordergründige Bedürfniskategorien davon abgelenkt werden, Lebenserfahrungen zu machen.

Der Bezug zu Lebenserfahrungen ist in besonderer Weise von Bedeutung für die Sakramente, die auf spezifische Situationen im menschlichen Leben bezogen sind. Im „zeitlichen Prozeß des Lebens ist nicht einfach

[1] *K. Rahner*, Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens, in: Geist und Leben 43 (1970) 287.
[2] Ebd. 289. Vgl. dort auch zum folgenden.

Augenblick gleich Augenblick. Es gibt da besondere Augenblicke, wo gleichsam das Ganze des Menschen in Frage und auf dem Spiel steht. Es gibt menschliche Ursituationen, Knotenpunkte menschlicher Existenz. Solche Knotenpunkte sind etwa Berufswahl, Wahl des Ehepartners und das geschlechtlich-erotische Leben überhaupt, schwere Schuld, schwere Krankheit und schließlich in besonderem Maße der Tod ... In diesen Situationen erfährt der Mensch freilich auch, daß er die Frage nach dem Sinn des Ganzen zwar stellen kann, ja eigentlich notwendig stellen muß, ... aber daß er auf diese Frage sich selbst keine bündige Antwort geben kann. Er erfährt sich hier in seiner Existenz als eine offene Frage, als offenes Wesen, das sich selbst nicht einholen kann" [3]. Die katechetische Vorbereitung auf die Sakramente als Feiern, in denen diese Situationen im Glauben zur „Gnadenstunde" werden, kann ihre Aufgabe nicht wahrnehmen, ohne die hier angesprochene Erfahrung der Offenheit menschlicher Existenz aufzugreifen bzw. die Fähigkeit zu fördern, diese Erfahrung zu machen.

2. Anruf Gottes durch Jesus Christus

2. These: Die Sakramentenkatechese soll zur Begegnung mit Jesus Christus als Ursakrament führen: Gott ruft durch Jesus Christus den Menschen in seiner Situation an, sich von ihm tragen zu lassen, ihm helfende und vollendende Nähe zuzumuten und in diesem Vertrauen gerade auch das Offene, Unabgeschlossene, Dunkle des Menschseins in Gehorsam und Liebe auszuhalten.

Die Begnadung menschlichen Lebens, wie sie in den sakramentalen Zeichen gefeiert wird, ist nicht selbstverständlich. Sensible Lebenserfahrung allein führt nicht eindeutig zu Hoffnung und Vertrauen, sondern immer auch in die Nähe von Verzweiflung und Mißtrauen. Der Glaube sieht erst im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu von Nazareth eindeutig gemacht, daß die Zeichen, die auf Hoffnung und Vertrauen weisen, sicheren Grund haben. Im Blick auf den Weg Jesu wird angesehen und verkündigt, wie das menschliche Leben in seiner Gebrochenheit und Todverfallenheit von Gott in Treue und Erbarmen angenommen und im Erleiden seiner Dunkelheiten geheilt wird. Die anonyme Begnadung menschlichen Lebens, die grundsätzlich zwielichtig und bezweifelbar bleibt, wird im Namen Jesu Christi aus ihrer Zwielichtigkeit und Bezweifelbarkeit gerettet. Um die Sakramente als christliche Zeichen zu eröffnen, muß die

[3] W. *Kasper*, Wort und Symbol im sakramentalen Leben. Eine anthropologische Begründung, in: W. *Heinen* (Hrsg.), Bild — Wort — Symbol in der Theologie, Würzburg 1969, 162 f.

Katechese also im Erzählen der Geschichte Jesu vom Menschen erzählen und davon, wie der Mensch von Gott eindeutig auf Hoffnung hin aufgerichtet wird. Die Sakramentenkatechese muß immer auch Christuskatechese sein.

Bezieht man diese allgemeine Forderung auf die oben angesprochenen Situationen, so ergibt sich die Aufgabe, in der ambivalenten Situation auszumachen, wie sie Anruf zum Vertrauen auf die helfende und heilende Nähe Gottes ist. Diese Deutung ist hier nicht mißzuverstehen als Erledigung der den Menschen bewegenden Fragen, sondern als Angebot, in den Gehorsam und in die Liebe Jesu zu seinem Gott und Vater einzutreten und so die Situation auf Hoffnung hin anzunehmen. Deutung ist dann mehr als nur Deutung. In der Annahme des Angebotes verändert sich die Situation, sie wird aus einer zutiefst zweifelhaften zur ermutigenden Situation.

3. Feiern des Glaubens

3. These: Die Sakramentenkatechese soll zum Mitvollzug der Sakramente als Feiern des Glaubens führen. Dies schließt das Schauen von Bildern und Zeichen, das meditative Einüben von Gesten und Haltungen, den sinnvertrauten Umgang mit Elementen des Feierns ein.

Gerade die Sakramentenkatechese darf sich nicht auf kognitive Lernziele beschränken. Das Bescheidwissen über die Sakramente ist ja nicht identisch mit der Fähigkeit sie mitzufeiern. Sakramente haben von ihrem Wesen her einen engen Bezug auch zur Emotionalität, Leiblichkeit und Sinnenhaftigkeit des Menschen. Wird in ihnen doch das allgemeine Wirken Gottes in Jesus Christus zum Heil der Menschen auf konkrete Menschen hin bezogen, benannt, gestaltet und wirksam. Hier gilt es z. B. im Bereich psychomotorischer Fähigkeiten zu lernen, wie man sich in seiner Hand ausdrücken kann oder wie man in der Auflegung der Hände eines anderen durch ihn Schutz und Beanspruchung empfängt. Es kann dies z. B. als entscheidendes Kriterium für eine gute Eucharistiekatechese genommen werden, ob in ihr die Fähigkeit erworben wurde, in der Empfangsgeste der Kommunion das Verlangen nach der Nähe des Herrn und das Vertrauen auf seine Kraft auszudrücken. Die Sakramentenkatechese muß erschließen, wie man mit den Sinnen die Zeichen der Menschenfreundlichkeit Gottes empfängt. Sie muß Wahrnehmungs- und Einübungshilfen geben, wie sich die Grundhaltung und Grundentscheidung des Menschen ausdrücken und wie dies auf die Haltung und Entscheidung zurückwirken kann.

4. Einführung in die Spiritualität eschatologischer Erwartungshaltung

4. These: Die Sakramentenkatechese soll in die den sakramentalen Zeichen entsprechende Spiritualität eschatologischer Erwartungshaltung zwischen Anbruch und Vollendung einführen und darin sowohl Aufbruchsbereitschaft als auch Leidensbereitschaft vermitteln.

Die Sakramente sind Anbruchs- und Aufbruchszeichen. Als solche verweisen sie auf die Vollendung, die auf die Menschen zukommt und in die hinein zu leben sie gerufen sind. Vielleicht hat hier eine durchaus berechtigte Freude an der Nähe des Herrn in den Sakramenten zurücktreten lassen, daß diese Nähe noch verborgene Nähe ist und das Verlangen nach seinem Kommen in Herrlichkeit wachruft. Jedes Sakrament ist feiernder Vorgriff auf eine letzte Offenbarung und ein vollendendes Handeln Gottes. So feiert das Bußsakrament nicht nur die Vergebung der aktuell belastenden Sünden; es ist auch Darstellung der Hoffnung auf die Vergebung der Sünden am Ende, wenn aus dem letzten Erbarmen Gottes eine neue Menschheit in einer neuen Welt hervorgeht. Katechetisch ist diese Perspektive insofern von großer Bedeutung, als in diesem Spannungsfeld sowohl Motive zur Veränderung auf das Kommende und den Kommenden hin zu vermitteln sind als auch Motive, am (noch) nicht Veränderbaren in der Hoffnung auf Gottes Möglichkeiten zu leiden.

5. Mitleben in einer konkreten Gemeinde

5. These: Die Sakramentenkatechese soll zum Mitglauben und Mitfeiern mit der Kirche in einer konkreten Gemeinde führen, dabei aber auch kritisch und anregend zu veränderter kirchlich-gemeindlicher Praxis ermutigen.

Die Sakramentenkatechese muß wie die Katechese allgemein in ihrer Zielkonzeption eine unumgängliche Spannung aushalten: primäre Intention ist die Hinführung zum Glauben an Christus als Ursakrament; diese Intention darf aber nicht auslassen, daß der Glaube an Christus auch Teilnahme an der Glaubensgemeinschaft einschließt. Die Sakramente muten Kirchlichkeit zu. Diese Zumutung ist allerdings nur dann berechtigt, wenn Kirche bzw. die konkrete Gemeinde in der entschiedenen Sorge lebt, sich ihrem Herrn gleichgestalten zu lassen. Die Kirche bzw. die Gemeinde, die in ihre Sakramente einführt, muß in der Katechese also nicht nur Fragen zulassen, sondern geradezu hervorrufen, die auf ihre dauernde Umkehrbedürftigkeit gerichtet sind. Die Sakramentenkatechese hat es also nicht nur mit abstrakten

Sakramenten zu tun, sondern gerade auch damit, wie die Sakramente in der Gemeinde liturgisch begangen und lebenswirksam werden [4]. Einerseits braucht die Katechese als Voraussetzung eine Gemeinde, in der die liturgische Feier der Sakramente als ansprechende Zeichenhandlung gestaltet wird und sich im Leben der Gemeinde auswirkt. Andererseits kann die Katechese einer der Orte sein, von dem kritische und anregende Impulse auf die Praxis der Gemeinde ausgehen können. Dies setzt allerdings Kommunikation und Kooperation zwischen der Katechese und der Sakramenten- bzw. Gemeindepastoral voraus. Um diese besorgt zu sein gehört zu der katechetischen Aufgabe, ein Lernfeld einzurichten, in dem die Erfahrungen möglich werden, die für ein angemessenes Verständnis und einen sinnvertrauten Vollzug der Sakramente erforderlich sind.

6. Bezug auf die gesellschaftliche Lebenswelt

6. These: Die Sakramentenkatechese soll in die Frage einführen, welche Sendung die Kirche — auch in ihrer sakramentalen Praxis — angesichts der spezifischen Chancen und Gefahren unserer gesellschaftlichen Lebenswelt hat und wie sie dieser Sendung in aufmerksamerer Treue entsprechen kann.

So wichtig es ist, daß Kirche sich gerade in der Feier der Sakramente sammelt und die Katechese in diesen Innenraum kirchlichen Lebens einführt, so sehr muß sie im Blick haben, daß die Kirche auch in dieser Sammlung ihrer Sendung wegen da ist, sich also auf die Lebenswelt und damit auf den Zustand der Gesellschaft beziehen muß. Die Lebenserfahrungen, von denen oben als wichtiger Voraussetzung der Sakramentenkatechese die Rede war, betreffen nicht nur die private Existenz; zu ihnen gehören auch die Erfahrungen mit spezifischen Gefahren und Chancen unseres gesellschaftlichen Lebens. Eucharistiekatechese kann z. B. nicht an der weltweiten sozialen Frage vorübergehen; Bußsakramentskatechese muß sich mit den schuldverdrängenden Entschuldigungsmechanismen in unserer Gesellschaft bzw. mit nichtrealisierter gesellschaftlicher Versöhnung auseinandersetzen; die Katechese der Krankensalbung muß auch aufgreifen, in welcher Verlegenheit sich das prägende gesellschaftliche Bewußtsein angesichts der Kranken befindet usw.

[4] Vgl. zum Zusammenhang zwischen Gemeinde und Sakrament auch den Synoden-Beschluß „Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral". Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, 240—242. S. auch *P. Hünermann* in seiner Einleitung zu diesem Synoden-Beschluß in: *D. Emeis — B. Sauermost*, Synode — Ende oder Anfang, Düsseldorf 1976, 119—137, bes. 124 f und 130 f.

Auf diesem Hintergrund muß auch die Frage gestellt werden, welche Wirkung die Praxis der Sakramente in der Gemeinde mit Rücksicht auf die Gesellschaft zeigt bzw. welche andere Wirkung eine veränderte Praxis haben kann. Gerade bei der Beachtung der apostolischen Dimension der Sakramente gewinnt die sakramentale Praxis und deren Wirkung Bedeutung für eine Katechese, die kritisches Bewußtsein fördern will, um Wege aus der Krise finden zu können.

Dieses Interesse der Sakramentenkatechese an der Praxis der Sakramente und der Wirkung dieser Praxis darf allerdings nicht in einen Pragmatismus umschlagen, der die Sakramente als feiernde Anbruchszeichen kommender Vollendung nicht mehr versteht und dann auch keine Verheißung mehr hat für das manchmal ohnmächtige Leiden an der bleibenden Differenz zwischen gesellschaftlicher und auch kirchlicher Praxis und dem ersehnten Reich Gottes. Nicht des Menschen Möglichkeiten, seine Geschichte zu vollenden, werden in den Sakramenten gefeiert, sondern die Möglichkeiten Gottes, denen auch im menschlichen Scheitern und Sterben noch vollendende Kräfte zugetraut werden.

Franz Jantsch

In den Sakramenten die Geheimnisse des Lebens feiern

Der Verfasser, der in seinen zwei Pfarren das praktiziert, was D. Emeis an Theorie bietet, meditiert hier über seine Praxis, über sein Leben, über das Feiern, über das Wachsen- und Reifenlassen. *red*

Sakramente sind Feiern, in denen es um letzte Geheimnisse geht. Mich berührt die Stelle bei Johannes tief, wo es heißt: Wenn ihr nicht wiedergeboren werdet aus dem Wasser und dem heiligen Geist, könnt ihr das Reich Gottes nicht sehen. Um diese Wandlung des Menschen geht es im Grunde in allen Sakramenten. Sie sollen Zeichen, Ausdruck, Hinweis und Hinführung sein, bei verschiedenen Menschen, in verschiedenen Situationen, in verschiedenem Grad.

Einmal bin ich vielleicht dem Mysterium zu nahe gekommen und habe mir dabei die Finger verbrannt. Ich war mit einem Kreis junger, aufgeschlossener Menschen in unserem Landhaus, und wir meditierten in der Krypta, einem alten gewölbten Raum von starker Atmosphäre. Da stieß mich einer an und sagte: Mach was! Das heißt, sie wollten ein Zeichen haben, das sie weiterführen sollte. Aus der Stimmung, den Raumverhältnissen heraus sagte ich, jeder möge allein in das noch tiefer liegende enge Gewölbe hinuntersteigen. Ich schloß über jedem die Gittertür und sprach ein erweckendes Wort. Bei einem Mädchen fiel mir der oben genannte Satz ein, und nach einigem Schweigen, da sie unten wie in einem Grab kniete, rief ich sie beim Namen und sagte: Wenn du nicht wiedergeboren wirst, kannst du das Reich Gottes nicht schauen. Merkwürdig war, daß von diesen Ereignissen später nie mehr gesprochen wurde. Arkandisziplin dürfte noch immer in uns stecken. Das Mädchen aber erzählte später vor der Gemeinde in einem Gottesdienst von diesem ihrem Erwekkungserlebnis. Es habe sie nicht in Ruhe gelassen. Sie habe viel gebetet und einmal, als es sie besonders stark packte, betete sie in unserer Kirche: Gott, schick mir Menschen, die das gleiche wollen. Und sie bat inständig um ein Zeichen. Wenn jetzt jemand käme, den würde sie ansprechen, und sie würde glauben, daß er von Gott geschickt sei, auch im Aufbruch wie sie.

Es kam niemand, sagte sie traurig. Sie konnte niemand ansprechen. Einige Tage später wurde sie von jungen Menschen vor der Uni angesprochen, und sie ging mit ihnen. Seitdem ist sie bei den Moonleuten — und ich weiß nicht, wieweit ich nicht selber schuld daran bin.

Es gibt Menschen, die strahlen aus. Meist sind sie bescheiden und werden merkwürdigerweise nicht erkannt. Es sind aber Begnadete. In einer Schule war ein Lehrer, der sonst kaum auffiel. Aber wenn in der Konferenz irgendein Amt, eine Arbeit aufgeteilt werden sollte und alle sich drückten, dann fiel sie wie selbstverständlich auf ihn. Das ging durch Jahre hindurch. Dann merkten es die andern und schämten sich, und fortan taten sie das Unangenehme selber. Ein Narr in Christo? Ich weiß es nicht.

Neulich dachte ich wieder an einen Lehrer, weil ich in seiner Schule die Messe halten sollte. Er hat ein sanftes Wesen und ist mit behinderten Kindern überaus erfolgreich. Ich nahm mir vor, zwei Fragen an ihn zu stellen: Welche Fehler er sich selber zubillige und wie man so werde oder ob man schon so auf die Welt komme. Mit diesen Gedanken ging ich die Auslagen einer stillen Geschäftsstraße entlang. Da trat eine Frau auf mich zu, die vor einigen Tagen mit ihren Verwandten eine Taufe in der Pfarrkirche mitgefeiert hatte. Sie ist nicht besonders religiös, wie man sagt, aber sie hat eine starke alte Schichte von ihrer Mutter her, die sehr gläubig gewesen sein muß. Die Taufe war nichts Besonderes gewesen. Es handelte sich um Randchristen, die aber einen eigenen Fundus mitbringen, der sie vielleicht gerade wieder den Mysterien des Lebens und der Gnade näher bringt.

Am Schluß hatte der Vater das Kind auf dem Arm, und vom Chor herunter ertönte ein Ave Maria (vom Verstärker). Und un-

vermittelt sagte diese Frau, jetzt auf der Straße: Was muß man tun, daß man so wird wie Sie? Ich lachte sie an und sagte: Die Frage haben sie mir aus dem Gesicht gelesen, ich will sie eben an einen andern richten, der dafür wirklich zuständig ist.

Der Gedanke an den andern Menschen, der zweifellos begnadet ist, hat mich im Augenblick selber verwandelt (nur für einen Augenblick, leider!), und sie hatte dafür ein Gespür, und das Erlebte und die Taufe und alles mischte sich zusammen, und wir trafen uns in dieser für uns alle wesentlichen Frage.

Es tut mir leid, daß heute so wenig gebeichtet wird. Ich fördere wahrscheinlich selber die Neigung, weil ich die Leute unbedenklich zur Kommunion gehen lasse, und weil ich auch nicht imstande wäre, jedem die Beichte abzunehmen. Es wird weniger gebeichtet, zugegeben. Aber es gibt jetzt mehr Menschen, die einmal kommen, weil alles in ihnen aufbricht und sie bekennen wollen. Das geschieht dann mit einer Offenheit und Freiheit, die es früher nicht gab. (Ich bin schon bald siebzig Jahre alt.) Da geschieht dann wirklich etwas, eine Erweckung, eine Berufung, ein Wandel. Ich habe schon einige Male bei der Predigt gesagt: Ihr seid zu feige zum Beichten. Das macht nichts, dazu gehört eine große Kraft und eine gewisse Reife. Es werden noch Jahre vergehen bei dir und bei dir, aber dann wirst du kommen, dann wird alles aufbrechen.

Ich möchte nicht sagen, daß die offenen Beichten der Sekten und Gruppendynamiker für alle Menschen und Situationen passen, aber wenn man sie erlebt hat, wenn sich Herzen und Zungen in gewissen Situationen öffnen, wenn ich bei so und sovielen Menschen die bleibende Änderung, wenigstens der Richtung, oft auch mehr erlebt habe, dann möchte ich diese Möglichkeit und Form nicht verurteilen. Wir haben sie nicht gelernt, wie wir auch nicht zu beten gelernt haben.

Ich möchte nicht das geschwollene und anmaßende Wort Ekstase gebrauchen. Aber es tut mir leid, daß wir mitteleuropäischen Menschen so kühl und formlos sind. Wenn das Goethewort stimmt, daß, was innen ist, außen sichtbar wird, dann fehlt uns einiges. Ich sah mit offenem Munde, wie Asiaten in ihren Tempeln, Juden an der Mauer, Indios auf dem Fußboden beteten, und war hingerissen. Irgendwann muß diese Mächtigkeit auch bei uns gewesen sein, wahrscheinlich vor mehr als tausend Jahren. In Lourdes kann man ein wenig erleben, auch in obskuren Gruppen, aber in unseren Kirchen und wohlgeordneten Gottesdiensten kaum. Es kann einer sagen, das liegt uns nicht, das brauchen wir nicht, ist sogar gefährlich, aber *es tut mir leid,* daß wir so weit gehen müssen, um es zu finden.

Ich brauche, ja will nicht Buddha und Zen, ich bin von Jesus und den Texten des Alten Testamentes ergriffen, ich weiß nicht, was wir machen sollen, wie wir eine Atmosphäre schaffen können, in der Sakramente heilige Wirklichkeit im Zeichen (und umgekehrt) auch erfahrbar machen.

Ich habe von einem Physiker einen Aufsatz bekommen, in dem er über sein Weltbild schreibt. Da sagt er unvermittelt, wir müßten die Wirklichkeit anders sehen, ihm falle kein anderer Ausdruck ein als sakramental. Zuerst war ich vor den Kopf gestoßen und fand es unpassend, dann sah ich seine Gestalt vor mir, und ich glaube, er meinte das Richtige.

Ich las neulich das Buch eines jungen Religionsgeschichtlers. Ich war enttäuscht, denn er brachte nichts mit von dem Reichtum der großen alten Religionen und Kulte. Er sprach überheblich und intellektualistisch. Hätte er lieber geschwiegen. Ich las in Fachwerken über die alten Kulte und Mythen. Wir haben die Wahrheit, gewiß, aber das Leben fehlt und darauf käme es wahrscheinlich mehr an.

Was sollen, was können wir tun? Nicht nervös werden. Nicht gescheit daherreden oder schreiben. Warten, die Sache wachsen lassen in uns, Menschen aufsuchen, die mehr davon wissen und haben. Wenn es diese Hinter- und Abgründe nur *gibt,* wenn uns das Abenteuer dieser geheimnisvollen Welt ein wenig aufgeht, das ist schon sehr viel.

Forum Katechismus

Noch kein Forum unserer Zeitschrift hat solch spontanes und breites Echo gefunden wie dieses: Der Großteil der Eingeladenen — Bischöfe und Pfarrer, Religionspädagogen und Pastoraltheologen, Dogmatiker, Exegeten und andere Fachtheologen, Religionslehrer, Publizisten u. a. — hat innerhalb weniger Wochen eine Stellungnahme geschickt; dies macht wohl hinreichend deutlich, wie aktuell die Fragestellung ist. Dabei hat kaum einer es bei einem bloßen „Pro" oder „Contra" bewenden lassen, wenngleich bei dem einen deutlich die Notwendigkeit und die Chancen eines „Katechismus", bei dem anderen die Probleme, Gefahren und Schwierigkeiten im Vordergrund stehen. Manche Autoren haben sich bei ihrer Stellungnahme auf einzelne Fragen beschränkt, andere haben die Reihenfolge der Antworten anders gewählt. — Obwohl einige Autoren den vorgesehenen Raum überschritten haben, wurde von Kürzungen und anderen redaktionellen Änderungen Abstand genommen. Die Überschneidungen fallen erstaunlich wenig ins Gewicht, vielmehr ergänzen sich die Argumente und Aspekte auch dort, wo sehr ähnliche Positionen vertreten werden. Insgesamt bieten die 22 Beiträge ein überaus breites Spektrum an Argumenten für und gegen einen Katechismus, an grundsätzlichen und pastoralen Überlegungen, methodischen und praktischen Anregungen. Um zu verdeutlichen, worum es der Redaktion bei diesem Forum geht, drukken wir neben den Fragen auch den Text des Einladungsbriefes ab und möchten unsere Leser damit zugleich einladen, in Leserbriefen auf weitere noch zu wenig berücksichtigte Aspekte hinzuweisen.

Aus dem Einladungsbrief

... Wir wollen mit diesem Forum einen Beitrag zu der seit einiger Zeit wieder aufgenommenen Katechismusdiskussion leisten, da dieses Problem ja nicht nur die Religionspädagogik, sondern die gesamte Pastoral betrifft. Daß dieses Thema überhaupt wieder und so rasch aktuell wurde, ist einigermaßen erstaunlich. 1970 schrieb Hans-Dieter Bastian in dieser Zeitschrift [1], daß der Katechismus als didaktisches Medium überholt sei. Er schied damit den Katechismus ausdrücklich auch als Mittel der kirchlichen Katechese aus. Demgegenüber stellen Religionspädagogen wieder einen wachsenden Wunsch nach einem Katechismus fest. So wurde unter den „dringlichen religionspädagogischen Aufgaben der Gegenwart", die in einer Art brainstorming unter den Vorstandsmitgliedern des Deutschen Katechetenvereins ermittelt wurden, auch ein „Katechismus" für das 7. bis 10. Schuljahr genannt [2]. Der erste Vorsitzende des Deutschen Katechetenvereins, Prof. Adolf Exeler, gab in seinem Bericht über diese neuen Tendenzen und die gegenwärtigen Konturen als Zielgruppe „junge Menschen auf mittlerem Bildungsniveau" an; es solle kein Schulbuch sein, aber auch in der Sekundarstufe II gebraucht werden können [3]. — Auf das Bedürfnis bestimmter Kreise nach einem solchen Glaubensbuch weisen auch die innerhalb kurzer Zeit erschienenen, mehr neuscholastisch/fundamentalistisch orientierten „katholischen Katechismen" hin [4].

Noch ist ein neuer Katechismus nicht verfaßt, aber die Vorüberlegungen sind im Gang. Deshalb sollen Erfahrene, Kompetente, Betroffene ihre Meinung zu diesem Vorhaben begründen. Den Verfassern des künftigen „Katechismus" kann ein solches Meinungsspektrum ein Angebot zur Hilfe sein ... Sie könnten sich bei Ihrer Antwort auf die ersten vier Fragen beschränken oder auch zu den restlichen Fragen Ihre Meinung äußern.

[1] Im Rahmen eines Forums „Probleme des Religionsunterrichtes", zur Frage 7 nach dem Ziel der kirchlichen Katechese, vgl. Diakonia/Der Seelsorger 1 (1970) 350.
[2] Vgl. Katechetische Blätter 100 (1975) 186.
[3] Ebd. 101 (1976) 687—704, hier 700; auch die übrigen Themen dieses Heftes 11 beziehen sich auf die Katechismusfrage.
[4] Katholischer Kurzkatechismus, Königstein 1975; *A. Schraner*, Katholischer Katechismus, Stein a. Rh. 1975; Ein katholischer Katechismus, München 1976 (aus dem Amerikanischen übersetzt, kritisches Vorwort).

Die Fragen

1. Was spricht nach Ihrer Meinung *für oder gegen* einen neuen Katechismus zum gegenwärtigen Zeitpunkt?
2. Für welche *Altersstufe* kommt Ihrer Meinung nach ein Katechismus (schon oder noch) in Frage?
3. Welche *Aufgabe* kommt heute einem Katechismus im schulischen Religionsunterricht
   in der kirchlichen Katechese
   in der Jugendpastoral zu?
4. Von welchen Vorstellungen der bisherigen Katechismustradition sollte man nach Ihrer Ansicht Abschied nehmen, welche neuen *Perspektiven* sollten beachtet werden?
5. Sollte man nicht von vornherein den *Begriff* „Katechismus" durch einen anderen ersetzen? Durch welchen?
6. Haben Sie Vorstellungen bzw. Kriterien, welche *Theologie* sich in einem solchen Werk durchsetzen sollte? Kann und soll z. B. in einem solchen Buch eine jugendlicher Denkweise entsprechende *„operative Theologie"* (K. Rahner) verwirklicht werden?
7. Welche Erwartungen haben Sie in bezug auf die *Inhalte* eines neuen „Katechismus" (Religion—Religiosität, Theologie—Anthropologie, christlicher Glaube—Weltreligionen, Kirche—christliches Leben)?

Die Stellungnahmen *

Alfred Assel, Freiburg/Br.

1. Wenn es die vornehmliche Aufgabe des RU ist, „mit der Wirklichkeit christlichen Glaubens und der Botschaft, die ihm zugrunde liegt", vertrautzumachen, wobei er „das Gesamt des Glaubens vom Zentralen her (zu) verstehen" hat (Synodenbeschluß Der Religionsunterricht in der Schule, 2.4.1), dann reichte allein schon diese Forderung als Argument für einen neuen Katechismus hin und vermöchte gleichzeitig dessen didaktischen Ansatz zu charakterisieren. G e g e n einen neuen Katechismus spricht derzeit wohl nur die Frage, ob die Beschaffenheit der (pluralen) theologischen Landschaft und die Kompetenz der Verfasser eine seitens Kirche, Theologie und Didaktik gleicher Zustimmung gewisse Formulierung der „Wirklichkeit christlichen Glaubens" als realisierbar erscheinen lassen.

2. Daß als Adressaten gegenwärtig den 17—25jährigen das erste Interesse gilt, hat gute Gründe. Die „pluralen", häufig aber bloß theologisch (und religionspädagogisch) diffusen und potpourriartig „bunten" Unterrichtsunternehmungen in der Sekundarstufe I (begünstigt auch durch manche Lehrmittelangebote) machen für diese Stufe das Angebot eines der Diffusion abhelfenden „Fluchtpunktes" (= Katechismus) nicht minder dringlich. Ganz abgesehen davon, daß die meisten neueren Lehrmittel eine Zusammenschau des „Gesamt des Glaubens vom Zentralen her" kaum gewährleisten. (Deshalb darf auf keinen Fall die bloße Besorgnis einer Konkurrenz gegenüber etablierten Lehrbüchern die Diskussion um Erarbeitung und „didaktischen Ort" eines Katechismus für die Sekundarstufe I beeinflussen.) In dieser Altersstufe und ihrer Bedarfslage hätte übrigens die Darstellung der „tragenden Grundübereinkünfte" den Vorrang vor einem breiteren Aufweis pluraler Glaubensinterpretation in Vergangenheit und Gegenwart.

3. Ein selbständiger (und dominierender) Unterrichtsgang nach Art des früheren Katechismusunterrichts erscheint weder möglich noch wünschenswert. Wohl aber käme einem Katechismus eine wichtige Kommunikationsfunktion sowohl innerhalb des RUs selber zu, noch mehr aber zwischen den gefährlich auseinanderlaufenden „Monologen" von RU, gemeindlicher Verkündigung und religiösem Gespräch in der Familie. So könnte er nicht nur zu einem notwendigen Verständigungsmittel zwischen RU, Katechese, Predigt und Erwachsenenbildung werden, sondern auch zu einem solchen zwischen den Generationen und vermöchte damit vielleicht

* in alphabetischer Reihenfolge.

gegen den religiösen Sprachverlust in den Familien einige Abhilfe anzubieten.

4. Die Frage ist zum Teil schon beantwortet. Obwohl der Katechismus auch Hilfe für „Lernprozesse im Glauben" (mit Einschluß des fundamentalen lernbaren Glaubenswissens) wird bieten müssen, bedürfte die Lehrstückskonzeption einer Weiterentwicklung. Auf die „Arbeitsbuch"-Bezeichnung (vgl. glauben-leben-handeln) sollte auf jeden Fall verzichtet werden, auf den Arbeitsbuchcharakter dann, wenn dieser nicht ohne Penetranz zu verwirklichen ist, da beide motivatorisch rasch verschleißen und einem „Grundkurs des Glaubens" auch wenig angemessen sind. Andererseits sind hinsichtlich der Attraktivität von Aufmachung und Sprache durch einige neuere Religionsbücher Markierungen gesetzt, hinter denen ein Katechismus nicht zurückbleiben darf.

5. Auch die Bezeichnung „Katechismus" scheint mir wenig geeignet. Wenn der Titel nicht schon besetzt wäre, erschiene ein „Grundkurs des (katholischen) Glaubens" erwägenswert.

6. Wenn diese „operative Theologie" das schwierige Geschäft zu leisten vermöchte, Glaubensaussage und jugendliche Denkweise ebenso unverkürzt wie organisch miteinander zu vermitteln, böte sie zweifellos den zu bevorzugenden Ansatz. Andererseits hätte ein neuer Katechismus aber auch die Aufgabe, seine „Sprachspiele" mit denen früherer Glaubensdarstellungen zu vermitteln. Dh. maßgeblich für die Wahl des theologischen Ansatzes wäre nicht zuletzt dessen Kommunikabilität.

7. Für alle Alters- und Adressatengruppen hätte eine integrierte Darstellung von Glaubensmotivation, Glaubensbegründung, Glaubenslehre und Glaubenspraxis als interessenleitende Perspektive bei der Entscheidung über die Inhalte zu gelten. Die Ausweitung der Inhalte und ihre Differenzierung je nach Adressatengruppe wäre am Kriterium der Einheit von Fundament und Ganzem des Glaubens ebenso zu messen wie an dem der „glaubenspädagogischen" Verfaßtheit der Adressaten.

Wolfgang Bartholomäus, Tübingen

1. Die Motive, die verschiedene Leute nach einem neuen Katechismus rufen lassen, entbehren der Eindeutigkeit. In sie mischen sich aber, das ist unübersehbar, auch solche Überlegungen: Nach einer allzu langen Zeit allzu großzügig eingeräumter Denkfreiheit im Glauben müssen nun die Zügel wieder angezogen werden; die Christen müssen schließlich wissen, was sie zu glauben haben und wer das zu bestimmen hat. Gegenüber solchem Machtanspruch bin ich allergisch, auch wenn er sich rationalisierend mit einem Mäntelchen deckt: Die Unsicherheit im Glauben sei groß und der Pluralismus verwirrend; darum warten viele auf ein eindeutiges Wort der Kirche; es muß denen geholfen werden, die an Unsicherheit und Vielfalt zerbrechen. — Nach denen, die in den vergangenen Jahrhunderten am Gegenteil zerbrochen sind, wird nicht mehr gefragt.

Unter dem Stichwort „Katechismus" deutet sich eine Gefahr an. Glaube wird wieder in Formeln festgeschrieben und in Katechismussätzen auf Eis gelegt. Zufällig fällt mir das folgende Zitat in die Hand*: „Die siebenmal Klugen dieser Welt meinen zwar, es sei eine Quälerei, daß man Kindern zumute, den Katechismus auswendig zu lernen. Ich finde, daß das gar keine Quälerei war, sondern vernünftig. Denn: Ich weiß nur das, was ich meinem Gedächtnis eingeprägt habe, was ich also auswendig kann, was ich abfragbar, verfügbar in meinem Gedächtnis habe... Mein religiöses Wissen reicht nur so weit, als ich weiß, ... was die Kirche mich lehrt und was meinen Glauben ausmacht." Macht eigentlich Wissen schon gläubig?

Glauben ist mehr und anderes als die Verfügung über Inhalte. „Im Glauben ward Abraham gerufen und gehorchte, um auszuziehen in ein Land, das er zum Erbteil erhalten sollte. Ohne zu wissen, wohin er komme, zog er aus" (Hebr 5,8). Glauben schickt auf einen Weg, in die Emigration, ins Ungewisse. Versteht man unter „Kate-

* Anzeiger für die katholische Geistlichkeit 86 (1977) Heft 5, 166: eine Werbung für einen Katechismus.

chismus" ein Buch, das den Glaubenden — und den Noch-nicht-Glaubenden — hilft, in Erfahrung zu bringen, wer sie von wo weg wohin gerufen hat, und das ihnen hilft, sich über diesen Ruf immer neu untereinander zu verständigen, dann hat er einen Sinn. Ein Katechismus — das Wort ist schon fast fehl am Platze, weil es zu belastet ist — muß hungrig machen, nicht satt. Er muß beschreiben, nicht festschreiben und vorschreiben. Er kann das Gesuchte nicht präsentieren. Er kann nur die Suchenden orientieren. Und weil Katechismen auch anders gemacht werden können, muß er schnellstens von solchen gemacht werden, die auf dem Weg Orientierung suchen und geben wollen.

2. Die Redensart (die eine Denk- und Handlungsart einschließt), die Jugend sei die Zukunft der Kirche, ist äußerst fragwürdig. Die Erwachsenen sind die Zukunft; genauer: die Eltern, die ihren Kindern in den ersten Lebensjahren die Möglichkeit des Christseins eröffnen oder verschließen können — ohne daß freilich die Kinder dem gänzlich ausgeliefert wären. Katechismus als Orientierungsbuch für suchende Menschen hat als Zielgruppe die Erwachsenen. Und zwar die der Unterschicht. Eine Neuformulierung des Christseins bewährt sich im Blick auf die Mitmenschen der Unterschicht. Da existieren einfache Fragen, elementare Bedürfnisse, konkrete Erfahrungen. Wer einem Fließbandarbeiter verständlich machen kann, auf welchem Weg er sich als Christ bewegt, der braucht nicht zu fürchten, bei Akademikern sprachlos zu bleiben. Wenn wir nicht Literatur oder gar Poesie produzieren wollen, die uns nur selbst befriedigen, nicht also Milch sondern handfeste Kost geben wollen, dann sollten wir uns auf das Gespräch mit Arbeitern einlassen. Sie treiben uns langes, umständliches Reden und theologischen Kleinkrieg aus. Das könnte einem Katechismus als Wegweiser und Orientierungshilfe im Christsein zugute kommen.

3. Der Katechismus ist zunächst ein Medium kirchlicher Katechese, und da speziell der Eltern, die ihr eigenes Christsein gewinnen müssen, sollen sie es ihren Kindern vermitteln können. Unter Katechismus stelle ich mir ein Buch vor, das herrschaftsfreie Kommunikation von Christen in der Gemeinde über ihr Christsein ermöglicht. Er muß darum Christsein in einer Weise beschreiben, die es erlaubt, mit Mitchristen über es zu reden, es zu feiern und zu praktizieren und es so miteinander zu finden. Dabei sollte offen davon gesprochen werden, daß die Differenz zwischen Ideal und Wirklichkeit für Menschen konstitutiv ist. Nur so wird die Angst vor dem Versagen abgebaut, was zugleich der beste Schutz gegen es ist. Es versteht sich von selbst, daß ein solches Buch für den Religionsunterricht nur phasenweise geeignet ist: als Dokument christlich gemeindlichen Suchens und Glaubens, für das sich interessieren muß, wer in der Schule das Christsein der Christen verstehen will (oder soll).

4. Ein Katechismus, der eine Funktion in Kommunikationsprozessen der Gemeindekatechese hat, kann nicht von einem Appell an den Glauben, er muß von der Voraussetzung gebrochenen und zerbrochenen Glaubens ausgehen. Glauben ist mehr als das kognitive Verfügen über kirchliche Lehrsätze. Glauben betrifft den ganzen Menschen, neben seinem Denken auch sein Fühlen und Handeln. Er wird vollzogen in alltäglicher Lebenspraxis. Ein Katechismus sollte darum nicht ein System kirchlicher Lehre vorlegen. Er sollte Christsein beschreiben als Interpretation und Kritik individueller und geschichtlich-gesellschaftlicher Wirklichkeit unter dem Aspekt jener Erfahrungen, die die biblisch-christliche Tradition begründen und überliefern und die die Theologie methodisch reflektiert. In den Prozeß der Interpretation und Kritik gehen die Erfahrungen der Zeitgenossen ebenso ein wie die Erfahrungen der Geschichte. Er ist darum dialogisch strukturiert. Das angezielte Medium muß diesen Dialog ermöglichen. Solange es kein abgeklärtes Einverständnis über das Christsein heute gibt, kann man nur den Versuch machen, es unter Beteiligung aller anzustreben.

Georg Baudler, Aachen

Zu 1: Für den Gedanken eines neuen Katechismus spricht, daß gegenwärtig aus verschiedenen Gründen ein großes Bedürfnis danach besteht, den christlichen Glauben, auf das Wesentliche konzentriert, überschaubar, handhabbar und auf die konkreten Lebenssituationen beziehbar vor sich zu haben. Dieses Bedürfnis ist innerkirchlich begründet durch den Pluralismus an Theologien, der die Frage „Was gilt eigentlich noch?" für viele als wirklich existentielle Frage provoziert; aber auch außerkirchlich ist so etwas wie eine „Sinnkrise der demokratischen Gesellschaft" (Walter Scheel) festzustellen, die manche dem christlichen Glauben Fernstehende dazu motiviert, zu fragen, ob nicht dieser Glaube und seine Tradition doch auch in unserer Zeit eine Sinnorientierung geben könne; auch diese Frage verlangt nach einer auf das Wesentliche konzentrierten durchschaubaren und auf das konkrete Leben beziehbaren Neuartikulation des christlichen Glaubens.

Zu 4 und 5: Der Name „Katechismus" assoziiert mindestens drei Kategorien: Konzentration — Systematik — Vollständigkeit. Von diesen drei für den Katechismusbegriff konstitutiven Perspektiven sind jedoch die beiden letztgenannten nicht geeignet, das in der Frage 1 genannte Bedürfnis (das den Katechismus-Gedanken nahelegt) zu befriedigen: sollen die Glaubensaussagen systematisch geordnet und vollständig sein, dann müssen sie abgehoben werden von der nicht systematisierbaren Vielfalt möglicher Wirklichkeitsbezüge, in denen sie sich jeweils konkretisieren können. Das aber bedeutet, daß sich ein so gearbeitetes Buch nicht wirklich vom „theologischen Kunstgewerbe-Vokabular" loslösen und dem christlichen Glauben eine neue, auf konkrete Lebenssituationen beziehbare Plausibilität geben kann.

Das in der Frage 1 angesprochene Anliegen kann meiner Ansicht nach nur dann erfüllt werden, wenn die Perspektive der Konzentration (die den Katechismus-Gedanken nahelegte) mit den Perspektiven *Situiertheit* und *Modifizierbarkeit* verbunden wird. Die Konzentration der Glaubensaussagen, die gegenwärtig gefordert wird, darf sich nicht an einer objektiven, sondern muß sich an einer „situativen" Hierarchie der Wahrheiten (Karl Rahner)[1] orientieren. Da die Situation, auf die hin der Glaube konzentriert wird, von Mensch zu Mensch, von Lerngruppe zu Lerngruppe, von Lebensphase zu Lebensphase wechselt, ist mit dieser Perspektive eine bleibende Modifizierbarkeit der konzentrierten Glaubensaussagen notwendig mit bedingt.

Da zwei wesentliche Perspektiven der bisherigen Katechismustradition (objektive Systematik und Vollständigkeit) den gegenwärtigen Anliegen nicht gerecht werden können, halte ich den Begriff des „Katechismus" nicht für geeignet, um auf dieses Bedürfnis zu antworten. Dem Menschen oder der Lerngruppe, die dieses Bedürfnis hat, kann vielmehr am besten dadurch geholfen werden, daß er Anleitung und Hilfe bekommt, selbst eine „Kurzformel des Glaubens" zu erarbeiten, die den überlieferten Glauben auf *seine* Lebenssituation hin konzentriert und dadurch überschaubar, handhabbar und unmittelbar zur Lebensbewältigung einsetzbar macht.

Was notwendig wäre, ist nicht ein neuer „Katechismus" (was immer man darunter versteht), sondern eine gediegene, verständliche und durch eine Vielzahl konkreter Beispiele anschauliche und anregende *Anleitung zur Erarbeitung einer Kurzformel des Glaubens heute.*

Zu 7: Wichtige inhaltliche Elemente eines solchen „Handbuchs zur Erarbeitung einer Kurzformel des Glaubens" müßten sein:

1. Es müßten sehr genau die Kriterien und Gesichtspunkte genannt und anhand von Beispielen eingeübt werden, die gewährleisten, daß die situativ zu erarbeitende Kurzformel des Glaubens in jener „Spur" und Tradition verbleibt, in der die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse entstanden sind und also in der zu findenden

[1] Schriften zur Theologie IX, Zürich — Einsiedeln — Köln 1970, 248.

Kurzformel nicht ein neuer Glaube, sondern der alte Glaube neu artikuliert wird.

2. Es müßten Frageraster vorgestellt und an Beispielen veranschaulicht werden, die eine gefundene Kurzformel des Glaubens sowohl auf das Ganze der christlichen Überlieferung als auch auf das Ganze des gegenwärtigen Lebens bezieht (also z. B.: Was bedeuten in dem von mir gefundenen Verständnis des christlichen Glaubens: die Weltreligionen, die Sakramente der Kirche, das Leben in der Gemeinde, der trinitarische Gottesglaube, die Institution des Papsttums, die menschliche Sexualität, die menschliche Arbeit usw.).

Zu 3: Einer solchen „Anleitung zur Erarbeitung einer Kurzformel des Glaubens" käme folgende Aufgabe zu:

1. Im schulischen Religionsunterricht: Erprobung des christlichen Glaubens auf seinen möglichen Beitrag zur Lebensorientierung hin und dialogische Abgrenzung nichtgläubiger Schüler durch entsprechend anders formulierte „Weltbekenntnisse" und „Lebensformeln" (Bleistein) [2]; dadurch Motivation zu einer Auseinandersetzung, die ein begründetes gegenseitiges Verstehen ermöglicht.

2. In der kirchlichen Katechese und in der Jugendpastoral: Suche nach einer lebensphasenspezifischen Identifikation mit dem christlichen Glauben in einer Gesprächsgruppe, deren Mitglieder durch dieselbe Lebensphase und evtl. durch dieselben Lebensprobleme (Eheprobleme, frühkindliche Erziehung, Altersbewältigung usw.) verbunden sind [3].

Zu 2: Eine solche „Anleitung zur Bildung einer Kurzformel des Glaubens" wäre von der Sekundarstufe I an bis hin zum späten Lebensalter ein wichtiges Arbeitsbuch für jeden Menschen, der sich, aus welcher Motivation auch immer, mit dem christlichen Glauben beschäftigen und ihn verstehen will.

[2] *R. Bleistein,* Kurzformel des Glaubens. Prinzip einer modernen Religionspädagogik, Würzburg 1971, Bd. I, 164; Bd. II, 9—19; dazu: *G. Baudler,* Glaube aufgrund von Erfahrung. Zu Kriterien und Möglichkeiten des Umgangs mit Kurzformeln des Glaubens aus praktisch-theol. Sicht, in: *Baudler—Beinert—Kretzer,* Den Glauben bekennen: Formel oder Leben? Freiburg—Basel—Wien 1975, 118/119.

[3] Vgl. *G. Baudler,* Der Glaube als Unterscheidungskriterium der Katechese, in: *ders.* (Hrsg.), Erneuerung der Kirche durch Katechese, Düsseldorf 1975.

Erhard Bertel, Saarbrücken

Zu 1: Für den Praktiker scheinen *für* den Katechismus zu sprechen:

— Es gibt im Laufe eines Schuljahres und bestimmter Klassenstufen weniger Neuanschaffungen und daher mehr Ruhe im Unterricht.
— Wie die Bibel als Ganzes eine Sammlung des „Wortes Gottes" ist, so kann der Katechismus die Zusammenfassung der „Lehre der Kirche" darstellen.
— Dem Religionslehrer wird die Vorbereitung erleichtert, da ihm „sein Stoff" klar abgegrenzt vorliegt und ihm entsprechende Kommentare angeboten sind.

Wichtiger scheinen mir die Gründe, die *gegen* einen Katechismus sprechen:

— Es besteht die große Gefahr, daß aus der Pluralität des „katholisch-theologischen Umfeldes" eine kirchenamtliche Theologie für den Katechismus verordnet wird. Dieser Vorgang muß seiner Natur nach einseitig sein.
— Es besteht die Gefahr, daß aus der Tatsache, daß neben der Bibel der Katechismus steht, die Sätze des Katechismus ein quasi-dogmatisches Gewicht erhalten.
— Aus der Parallelität Bibel und Katechismus kann es leicht geschehen, daß der Katechismus die Bibel zum Zitatenschatz degradiert, statt sie zum Fundament der Katechismusaussagen zu machen.
— Ein Katechismus würde wohl wieder versuchen, eine „systematische Theologie" zu bieten. Damit wäre alle situative Bezogenheit wieder in Frage gestellt, sowohl was die Klassenstufe als auch was die existentiellen Fragen der Schüler angeht.
— Ein Katechismus müßte schon aus formalen Gründen wieder bestimmte stereotyp didaktischen Elemente in jeder „Lektion" bringen. Damit wäre dieser Katechismus bestenfalls ein Kom-

promiß. Er könnte nicht berücksichtigen, daß es Niveauunterschiede in den gleichen Stufen der verschiedenen Schulgattungen gibt, er kann altersspezifisch wenig differenzieren und kann die Vielfalt der Sachgebiete nicht berücksichtigen, die sich aus einer fächerüberschreitenden Zusammenarbeit mit anderen Fachlehrern einer Stufe ergeben.

Zu 2: Wenn überhaupt, kann ich mir einen Katechismus nur für die Sekundarstufe I vorstellen. Diese Stufe ist nicht mehr so spontan im Unterricht wie die Grundstufe, und ein geordneter Stoff im Unterricht wird dann als wohltuend empfunden. Aber auch da sollte man sich ständig das Schicksal eines so wohlgemeinten Buches wie „Glauben, Leben, Handeln" vor Augen stellen. Wie schnell war es aus dem Schulalltag verschwunden.

Zu 3: Aufgaben eines Katechismus sehe ich für RU und Gemeindekatechese.

a) Im schulischen RU wird eine Hilfe erwartet, die die Möglichkeit bietet, sachbezogene Themen zu behandeln, die im Erlebnisbereich des Schülers ansetzen, in der Vorstellungswelt und auch bei den jeweiligen Sinnfragen. Dabei soll berücksichtigt sein, daß dieses Thema durch eine „Stoffsammlung" aufgehellt wird: Literatur, Bilder etc. Es soll ein Anreiz geschaffen werden, diese existentiellen Fragen an die biblische Überlieferung zu richten und von hierher gemeinsame Antworten zu suchen.

b) In der kirchlichen Gemeindekatechese ist es hilfreich, eine Arbeitsunterlage zu haben, die hilft, die Einübung der Kinder und Jugendlichen in das Gottesdienst- und Sakramentenleben zu ermöglichen. Es sollten „Kurse" angeboten werden, die nicht nur bis zur Hinführung zu Gottesdienst oder Sakramentenempfang reichen, sondern darüber hinaus gehen und einen „nachbereitenden" Gesprächsansatz ermöglichen.

c) In der Jugendpastoral sehe ich zur Zeit keine Möglichkeit mit einem, wie auch immer gearteten, Katechismus zu arbeiten.

Felicitas Betz, Ellerbek

Ich persönlich kann mir nicht recht vorstellen, daß ein Katechismus im bisherigen Verständnis notwendig sein soll und es ein tatsächliches Bedürfnis danach gibt. Aber solche Impulse wie sie im Büchlein von Alfons Rosenberg, christliche Lebensregeln *, gebracht werden — teilweise sind sie sehr vorsichtig ausgesprochen und müßten für Schüler natürlich in eine etwas andere Sprache gebracht werden — könnte ich mir als sehr sinnvoll und ein christliches Leben befruchtend vorstellen. Es handelt sich dort nämlich nicht eigentlich um „Regeln", sondern eher um Impulse, die aufgenommen, meditativ umspielt, im Leben erprobt werden wollen. Manches wird heutigen Ohren vielleicht noch fremd erscheinen, aber mich persönlich berührt zum Beispiel folgendes als notwendend in unserer Situation: die meditative Grundströmung, die eine sich einlassende, zulassende Bereitschaft provoziert, ferner die Anstöße, die gegeben werden, um Auseinandergerissenes wieder in Verbindung zu sehen, zu erleben und zu erfahren, wie: Geist und Leib, Gott und Welt, Mann und Frau, Horizontale und Vertikale, Sichtbares und Unsichtbares..., ferner die Hinführung zu Erkenntnis des Geistigen im Sinnlichen, Wahrnehmbaren... u. a. m.

Josef Blank, Saarbrücken

Was spricht gegen Katechismen? ** Wahrscheinlich genau das, was sie in den Augen anderer höchst positiv empfiehlt. Katechismen sind sehr gut dazu geeignet, den Menschen „feste Lehren" beizubringen, die man als unbezweifelbar „wahr" akzeptiert und verinnerlicht. „Glauben heißt, alles fest für wahr halten, was die heilige Mutter Kirche lehrt und gelehrt hat". Die Argumente oder Beispiele, mit denen Katechismussätze verständlich und einsichtig gemacht werden sollten, hatten nur bestätigende Begleitfunktion; sie sollten

* Vgl. die Besprechung S. 287 f.

** Der folgende Beitrag findet sich — mit einer längeren Einleitung — auch in: Kat Bl 101 (1976) 755 ff.

keine fremden Probleme aufwerfen, keine neuen Fragen wecken, sondern solche fernhalten. Mit der Verinnerlichung der Katechismussätze war zwar der Anschein erweckt, damit seien auch schon echte menschliche Überzeugungen begründet. Man stehe jetzt „ganz im Glauben fest". Dabei wurde oft genug Dressur, fromme Gewohnheit mit Überzeugung verwechselt; das Resultat war eher eine starre in sich verfestigte Orthodoxie als ein fröhlicher Glaube. Man sagt heute gern, früher hätten die Leute genau gewußt, was sie zu glauben hatten, was die katholische Lehre war. Paradebeispiel ist die achtzigjährige Großmutter, die noch immer ihren Katechismus herzusagen weiß. Heute sei das alles ganz unsicher geworden. Der vielberufene innerkirchliche Pluralismus habe inzwischen ein Ausmaß erreicht, das die „katholische Einheit" zu sprengen drohe, dem müsse man jetzt kräftig gegensteuern. Die „Einfachheit" und „Übersichtlichkeit" der früheren Situation wird gegen die Kompliziertheit in der neuen Situation ins Feld geführt. Betrachtet man dieses Argument genauer, dann sieht man auch deutlicher die Funktion der früheren Katechismen. Sie hatten das zu leisten, was moderne Systemtheoretiker als „Komplexitäts-Reduktion" bezeichnen, nämlich die Vielfalt der Lebensprobleme und der theologischen Probleme auf ziemlich einfache Formeln zu bringen, die als praktische Orientierungshilfen im täglichen Leben brauchbar waren. In diesem Sinne hatten sie eine „Entlastungsfunktion", das heißt sie ersparten das Nachdenken. Man wird den pragmatischen, allerdings sehr begrenzten Wert solcher Formeln nicht zu leugnen brauchen; sie versagen freilich in jeder nicht mehr ganz so einfachen Situation. Dazu kommt, daß die Welt nicht mehr dieselbe ist wie diejenige, für welche diese Formeln einmal gedacht waren. Die gesellschaftlichen Verhältnisse sind, gerade auch was die religiös-kirchlichen Verhältnisse betrifft, anders, schwieriger und komplizierter geworden, so daß von daher auch die Aufgaben, die ein „Katechismus" heute zu erfüllen hätte, ganz neu bestimmt werden müßten. Eine Erwartungshaltung, die dahin ginge, nur die alte Einfachheit und Übersichtlichkeit im Bereich von Glauben und Kirche wieder herzustellen, wäre nach meiner Auffassung Nostalgie und Regression. Dies wäre gleichbedeutend mit einem Verzicht auf fragendes, kritisches Denken, theologisches Denken zumal; es wäre eine Verhärtung in überholten Denkschablonen; das Festhalten an einem autoritär fixierten Wahrheits-Verständnis, das für den Glauben heute geradezu lebensgefährlich, ja tödlich sein könnte; es wäre schließlich der Verzicht auf das Ideal eines freien und mündigen Christen in einer Kirchengemeinschaft, die sich als Gemeinschaft der durch Christus zur Freiheit gerufenen Brüder und Schwestern begreift.

Noch ein letztes Argument gegen Katechismen. Als mir vor etwa zehn Jahren das „Rote Buch" des Mao Tse Tung begegnete, wurde mir die Problematik von „Katechismen" endgültig klar. Ich dachte, diese Sätze werden jetzt von Millionen Chinesen auswendig gelernt, vor allem von chinesischen Kindern. In jeder freien Minute, in der Straßenbahn, in der Schule, am Arbeitsplatz, überall lernen sie die Worte des Großen Vorsitzenden auswendig. Sie sollen sich in deren Köpfen als die allein wahre, unbezweifelbar richtige „Heilslehre" festsetzen. Diese Kinder haben keine Alternative. Für sie gibt es keine Kriterien, um unterscheiden zu können, ob solche Lehren falsch oder richtig sind. Sie müssen ganz einfach glauben, was dasteht. Kann solch blinder Autoritätsglaube ein menschlich und christlich vertretbares Ideal sein? Jesus von Nazaret ist so mit den Menschen nicht umgegangen.

Aber ist es nicht notwendig, einprägsame Kurzformeln des christlichen Glaubens zu finden, die prägnant den Inhalt des Glaubens zur Sprache bringen? Zeigt nicht die biblische und die kirchliche Tradition, daß man aus pädagogischen Gründen immer auf solche Hilfen zurückgegriffen hat: Die zehn Gebote, die man leicht behalten und an den zehn Fingern abzählen kann, schon im Alten Testament; kurze Glaubensformeln im Neuen Testament, das Vater un-

ser, das Apostolische Glaubensbekenntnis? Gehen wir noch einen Schritt weiter: Der Katechismus gleichsam als eine elementarisierte „Summe der ganzen Theologie"; als Zusammenfassung des reformatorischen Bekenntnisses (die beiden Katechismen Martin Luthers; der Heidelberger Katechismus), oder als gegenreformatorische Zusammenfassung des Katholischen Glaubens (Catechismus Romanus, Canisianische Katechismen etc.) mit starker antithetischer Betonung der Unterscheidungslehren. Man wird in pädagogischer Absicht auf derartige Elementarisierungen, insbesondere für die Schule, nicht verzichten können. Aber die Frage wird sein, in welcher Problemorientierung und von welchen Grundlagen her derartige Elementarisierungen erfolgen. Sowohl das gegenreformatorische Konzept ist heute überholt, als auch die Vorstellung einer „Summa theologica für Schulkinder". Die „Zehn Gebote" sind zwar wichtig, sie erfassen jedoch keineswegs das Problemfeld heutiger Ethik. Das „Apostolische Glaubensbekenntnis" selber bedarf in jedem seiner Sätze einer modernen Interpretation, um recht verstanden zu werden.

Was könnte unter solchen Prämissen ein Katechismus heute leisten? Selbstverständlich muß er ganz auf die jeweilige Zielgruppe, Erwachsene, Kinder oder Jugendliche zugeschnitten sein, um ihnen eine Vorstellung vom Christentum zu vermitteln. Dabei ist auf das gegenreformatorische Ideal einer allseitigen „Katholischen Glaubenslehre" zu verzichten. Wichtiger erscheint mir vor allem, daß ein solcher Katechismus nicht autoritär-thetisch verfahren kann, sondern argumentativ und problemorientiert. Seine Aussagen müssen sich als problemorientierte Handlungshilfen für die entsprechenden Zielgruppen ausweisen. Ein Katechismus, der dies in formaler und sachlicher Hinsicht heute nicht leistet, braucht gar nicht erst geschrieben zu werden, er wäre von vornherein verfehlt. Damit ist auch schon gesagt, daß ein solcher Katechismus seine Aussagen auf dem Niveau einer modernen Theologie ansetzen muß, ebenso auf dem Niveau der wirklichen Fragen und Probleme der jeweiligen Adressaten. Darüber hinaus muß er echten Argumentations- und Dialog-Charakter haben; er darf nicht manipulativ und suggestiv verfahren. Dies wird er auch nicht tun, wenn ihm als Lernziel der „freie und mündige Christ" vor Augen steht. Ebenso muß die anthropologische Grundorientierung deutlich herauskommen; anthropologische Grundorientierung bedeutet ja keineswegs, wie immer wieder befürchtet oder fälschlicherweise unterstellt wird, eine Suspension der christlichen Botschaft, sondern das Ernstnehmen des „propter nos homines et propter nostram salutem" des christlichen Glaubensbekenntnisses, allerdings im Horizont einer heutigen Anthropologie. Das bedeutet das klare Zeugnis dafür, daß der Gott Jesu Christi der Deus pro hominibus ist. Als Beispiele in dieser Richtung können gelten (jedes der genannten Bücher auf seine Art): Der Holländische Katechismus, das Neue Glaubensbuch, Der Evangelische Erwachsenen-Katechismus, und nicht zuletzt der Katechismus des Don Mazzi, Die Botschaft Jesu in Isolotto. Dies freilich sind keine Katechismen im herkömmlichen Sinne, weil sie einem kritischen Glaubensverständnis dienen.

Johannes J. Degenhardt, Paderborn

1. Im Gespräch mit vielen Eltern, Lehrern und Priestern wird immer wieder der Wunsch nach einem verständlichen, überschaubaren, die authentische Lehre der katholischen Kirche wiedergebenden „Kompendium der Glaubens- und Sittenlehre" laut. Hinter diesem Verlangen steckt auch die Hoffnung, mit Hilfe eines solchen Kompendiums könne man der weit verbreiteten Unwissenheit in Glaubensfragen und der Unsicherheit vieler Eltern, Lehrer und Erzieher besser als bisher begegnen.

Ferner erwartet man von den Verantwortlichen in der Kirche, vor allem von den Bischöfen, mehr Orientierung, um sich in der häufig in der Öffentlichkeit (Fernsehen, Rundfunk, Presse) ausgetragenen theologischen Diskussion zurechtzufinden.

Auch und gerade nach dem im Synodenbeschluß „Der Religionsunterricht in der Schule" formulierten Verständnis des heutigen Religionsunterrichts haben die Schüler das Recht, die authentische Lehre der Kirche — vor allem in dogmatischen und ethischen Fragen — kennenzulernen und sich damit auseinanderzusetzen. Dazu bedarf es einer entsprechenden offiziellen schriftlichen Darlegung, die sich nicht nur viele Lehrer, sondern auch viele Schüler wünschen, die sich mit „Privatmeinungen" nicht begnügen wollen und dürfen. Angesichts der Verantwortung, die die ganze Kirche — vorab die Bischöfe — für die Weitergabe des Glaubens hat, sollte Beliebigkeit im Sinne einer mehr oder weniger beliebigen Interpretation der Glaubensinhalte durch einzelne Lehrer möglichst ausgeschlossen werden.

Die Notwendigkeit, baldmöglichst ein solches Kompendium der Glaubens- und Sittenlehre zu erstellen, wird ferner auch aus der gegenwärtigen religionspädagogischen Situation bzw. dem Charakter der auf dem Markt befindlichen Religionsbücher deutlich. Auch wenn etliche dieser Bücher von den Bischöfen für den Gebrauch im Unterricht zugelassen sind, wollen sie nicht den Anspruch erheben, „offizielle" kirchliche Lehrbücher zu sein, wie es früher üblich war. Zusammen mit anderen Planungsmaterialien — etwa Richtlinien, Lehrplänen, Kommentaren — ist das Schulbuch nur ein Element mit eigener didaktischer Funktion im unterrichtlichen Geschehen, das der Lehrer nach ganz bestimmten Zielsetzungen und unter bestimmten Bedingungen einsetzt. Gerade aber das didaktisch so konzipierte Religionsbuch bedarf dringender Ergänzung durch ein Kompendium katholischer Glaubens- und Sittenlehre. Wie der schulische Religionsunterricht kann auch die gemeindliche Katechese auf einen Katechismus nicht verzichten.

Eine mögliche Gefahr, die nach Erscheinen eines „Katechismus" auftreten könnte, sehe ich darin begründet, daß viele positive Ergebnisse der religions-pädagogischen Entwicklung der letzten Jahre bei manchen Lehrern, Katecheten und Priestern unberücksichtigt bleiben könnten. Der Katechismus soll und darf das gute „Religionsbuch" nicht verdrängen, sondern muß es ergänzen.

2. Vordringlich erscheint die Erarbeitung eines mehr als „Religionsbuch" konzipierten Katechismus für die Schüler der Sekundarstufe I. Dieses Buch darf nicht nur als den Unterrichtsprozeß begleitendes Material verstanden werden, sondern muß im Sinn der „Ergebnissicherung" die vorgegebenen Glaubensinhalte und auch Memorier-Texte enthalten.

Darüber hinaus sollte man auch einen Erwachsenen-Katechismus erarbeiten, dem nicht zuletzt in der Erwachsenenbildung und in der gemeindlichen Katechese (Glaubensgespräche) eine entscheidende Funktion zukäme. Entsprechende Vorarbeiten sind bereits im Gange. Es ist auch zu prüfen, ob ein solches Buch — oder ein eigener Katechismus — für die Sekundarstufe II erwünscht ist.

3. Neben der Funktion, durch eine authentische Darbietung der katholischen Lehre die im Unterricht benutzten Bücher zu ergänzen, könnte der Katechismus auch denen eine wertvolle Hilfe sein, die Lehrpläne erarbeiten und Religionsbücher erstellen.

Für Eltern kann der Katechismus eine gute Hilfe zur Orientierung in den aktuellen Glaubensfragen sein. Darüber hinaus sollte der Katechismus in der gemeindlichen Katechese wie in der Jugendpastoral helfen, den Glauben gemeinsam zu leben.

Außerdem soll in der Gemeindekatechese das Glaubensgut umfassend dargestellt und weitergegeben werden. Dieser Aufgabe kann der Religionsunterricht häufig nur teilweise und schwerpunktartig nachkommen. Die möglichst vollständige Darstellung des Glaubens sowie die Sicherung der Weitergabe des Glaubensgutes sind durch einen Katechismus eher gewährleistet. Er kann ferner eine geeignete Grundlage für Glaubensgespräche sein.

4. Jeder neue Katechismus sollte auf eine unverständliche, theologisch-wissenschaftliche Fachsprache verzichten, da er ja kein

verkürztes Lehrbuch der Dogmatik oder Moraltheologie ist. Im Aufbau sollte er didaktisch und methodisch der Altersstufe und Zielgruppe gemäß sein. Der Katechismus sollte — entsprechend den jeweiligen Adressaten — in unterschiedlicher Art und Weise deutlich machen,

— daß es in der kirchlichen Botschaft, wie sich im Laufe der Kirchengeschichte entfaltet hat, wesentlich auch um Fragen und Hoffnungen des Menschen geht („anthropologische Perspektive"),
— daß es eine „Hierarchie der Wahrheiten" gibt („Fundamentaltheologische Perspektive"),
— daß „Glaube" keine Theorie ist, sondern gelebt werden muß („Existentielle und spirituelle Perspektive"),
— daß die Bekenntnisse der christlichen Kirchen viele Gemeinsamkeiten, aber auch wichtige Unterschiede aufweisen („Ökumenische Perspektive").

Elmar Dressel, Wittnau b. Freiburg/Br.

1.1. Gegen einen neuen Katechismus spricht:

— a) Das seit dem 16. Jahrhundert übliche System von Fragen und Antworten. Es verführt zu einem schematischen Verständnis und zu rein verbalem Auswendiglernen.
— b) Der Glaube ist lebendig, ein Katechismus bisheriger Prägung stellt die Inhalte des Glaubens statisch dar.
— c) Die Inhalte eines Katechismus stellen eine bestimmte Auswahl dar. Damit werden bestimmte Akzente gesetzt.
— d) Der Widerwille der Elterngeneration, die die Katechismussätze zu oft nur auswendig lernen mußte.

1.2. Für einen neuen Katechismus im gegenwärtigen Zeitpunkt spricht:

— a) Die allgemeine Unsicherheit und Hilflosigkeit in Glaubensfragen. Sie ist nicht so sehr entstanden durch moderne theologische Fragestellungen als vielmehr einerseits durch die weit verbreitete Indifferenz und den immer häufiger fehlenden Kontakt zu einer lebendigen Gemeinde und andererseits durch ein unreflektiertes Verharren auf überkommenen Standpunkten, die in der Konfrontation zur Resignation oder zu einem blinden Heroismus führen.
— b) Unsere Schulbücher müssen sehr weit ausholen, um die einzelnen Schüler bei ihren Voraussetzungen abzuholen. Es besteht die Gefahr, daß religiöse Aussagen eine Art „Christbaumkugelfunktion" haben (vgl. S. Kierkegaard), sie sind nicht entscheidend. Zusammenhänge fehlen.
— c) Es wird heute von den Schülern wieder sehr ernsthaft nach Inhalten des Glaubens gefragt. „Jugendreligionen", und Sekten, Ideologien und Weltanschauungen fordern zu ernsthaftem Nachdenken heraus. Es gibt eine gewisse Rückbesinnung auf das tradierte Christentum in seiner heutigen Form.
— d) Ein neuer „Katechismus" könnte auch hilfreich sein für die Gespräche im Elternhaus, sofern er nicht ausgesprochen extreme Positionen bezieht.

2. Einen „Katechismus" für die Klassen 7—10 würde ich in der Form, wie er in Ihrem Schreiben angesprochen ist (kein Schulbuch, verwendbar auch in der Sekundarstufe II, mittleres Bildungsniveau), begrüßen.

3. Aufgaben eines „Katechismus" heute:

— Nachschlagwerk (gutes Stichwortverzeichnis!)
— Orientierung (Sinnfrage)
— Überblick über den Glauben
— Ausblick (Erläuterungen und Hoffnungen, Dynamik des Geistes)
— Grundlagen des Glaubens.

4. Abschied nehmen sollte man von dem reinen Frage- und Antwortsystem. In geraffter und verständlicher Form sollten Aussagen zu den einzelnen Inhalten gemacht werden.
Für dringend nötig halte ich klare Aussagen zu: Dogmenentwicklung, „Sitz im Leben", „Unterwegssein" der Kirche ...

5. Der Begriff „Katechismus" sollte ersetzt werden, vielleicht durch „Inhalte des christlichen Glaubens" oder ...

Adolf Exeler, Münster

1. *Für* einen neuen Katechismus spricht:
— die besorgte Frage vieler Eltern und Lehrer nach einem Text, der zuverlässig Auskunft über das gibt, was für den katholischen Glauben wesentlich ist;
— der über 400jährige Traditionszusammenhang;
— die verheerende Wirkung neuester restaurativer Erzeugnisse: sie mögen kirchenintern stabilisierend gedacht sein; in Wirklichkeit haben sie nach innen und außen mindestens einen ebenso großen Abstoßungseffekt (der mit dem unvermeidlichen Skandalon des Glaubens nichts zu tun hat).
Gegen einen neuen Katechismus spricht:
— die Tatsache, daß die Kirche fast 1500 Jahre lang ohne formellen Katechismus existiert hat, und zu manchen Zeiten weitaus besser als in den von Katechismen geprägten Perioden. Einige wenige Grundformeln (Symbolum, Vater Unser, Dekalog) genügten meistens;
— die Gefahr einer einseitigen Betonung der Verbal-Orthodoxie;
— die Allergie vieler Zeitgenossen gegen „Katechismus" überhaupt.
2. Nach meiner Auffassung ist ein Katechismus vor allem dringlich für junge Erwachsene (etwa 17—25 Jahre). Sie bringen noch am ehesten die nötigen Voraussetzungen dafür mit, nach einer umfassenden und systematischen Darstellung christlichen Glaubens zu fragen.
Für die vorhergehenden Altersstufen dürften einzelne Elemente und Formulierungen genügen, die im Laufe der Zeit eingeprägt werden. Für die späteren Altersstufen gilt: Ein Buch, das junge Erwachsene anzusprechen vermag, ist meistens auch für spätere Altersschichten lesbar. Das Umgekehrte gilt viel weniger.
Zugleich mit der Altersstufe sollte nach der angezielten *Bildungsstufe* gefragt werden. Die meisten neueren Glaubensbücher für junge Erwachsene setzen mindestens mittlere Reife voraus. Besonders nötig, aber auch besonders schwierig scheint mir ein Buch zu sein, das auch aufgeschlossene junge Arbeiter anzusprechen vermag.
Allerdings: Wegen der Gefahren, die fundamentalistische neuere Katechismen für 12—14jährige darstellen, ist nicht von vornherein auszuschließen, daß *auch* ein gutes katechismusähnliches Buch für *diese* Altersstufe bereitgestellt werden sollte.
3. Für den schulischen RU könnte der Katechismus ein „referencebook" sein: ein Dokument, auf das man sich immer wieder bezieht.
Für die kirchliche Katechese könnte er — aber nur bei entsprechender Gestaltung — ebenso wie in der Jugendpastoral eine Einladung zur Identifikation darstellen.
Im übrigen ist es wichtig, genau nach der *Funktion* eines Katechismus zu fragen. (Eine entsprechende Erörterung, die sehr dringlich wäre, übersteigt den hier vorgegebenen Rahmen.)
4. Man sollte *Abschied nehmen:*
— von einem einlinigen Verfahren, das nur *eine* Weise zuläßt, gültig über den katholischen Glauben zu sprechen
— von einer allzu objektivierenden Sprechweise, die den Bekenntnischarakter gläubigen Sprechens nicht mehr erkennen läßt;
— von einer triumphalistisch-selbstsicheren Darstellung katholischen Glaubens.
Folgende *neue Perspektiven* sollten beachtet werden:
— ein Katechismus mit Welthorizont, der Rechenschaft über den Glauben im Angesicht der Probleme gibt, die die heutige Menschheit beschäftigen;
— eine offene Darstellung, die nicht abschließende und blockierende Aussagen vorlegt, sondern zum selbständigen Weiterdenken einlädt und befähigt;
— ein praktisches Buch, das Möglichkeiten zur (gemeinsamen) Realisierung heutigen Christseins aufzeigt;
— eine Darstellung, die das spirituelle mit dem sozialen Moment so zu verbinden weiß, daß das eine das andere beseelt bzw. konkretisiert;
— eine Darstellung, die auf die Verständigung zwischen den Generationen und Lagern in der heutigen Kirche bedacht ist und eine gute Verstehenshilfe darstellt;
— eine Darstellung, in der nicht die vielen

Einzelheiten, nach denen gefragt wird, die Gesamtschau erdrücken. Man sollte also eine Form wählen, in der das eine dem anderen nicht im Wege steht.

5. Statt von „Katechismus" könnte man von „Glaubensbuch" sprechen oder meinetwegen von „Kursbuch des Glaubens" usw.; aber viele mögliche Titel sind schon „besetzt". Ich halte diese Frage nicht für sehr wichtig.

6. Auf jeden Fall sollte eine Theologie zur Sprache kommen,

— die sich im intensiven Gespräch mit den Humanwissenschaften befindet und ein starkes Interesse am Menschen hat;

— die auch emotional anzusprechen vermag; die im guten Sinne Begeisterung auslösen kann, die aber gleichzeitig um klare rationale Argumentation bemüht ist;

— die auf spirituelle Handlungsmotivation bedacht ist.

7. Die Konflikte und Probleme der heutigen Menschen, mikro- wie makrosoziale, sollten breiten Raum einnehmen (an ihnen muß sich Glauben bewähren). Obwohl das Buch in erster Linie eine Selbstdarstellung katholischen Glaubens sein sollte, müssen die wichtigsten nichtchristlichen Religionen ebenso hinreichend zu Wort kommen wie wichtige nichtreligiöse Weltdeutungen, die nicht-katholische Kirchlichkeit ebenso wie die außerkirchliche Christlichkeit. Mit ihnen muß der katholische Glaube im Gespräch bleiben.

Allerdings: Die gleichzeitige Erfüllung aller dieser Postulate erscheint mir fast wie die Quadratur des Kreises. Dennoch halte ich ein Buch, das den meisten der angesprochenen Postulate gerecht wird, nicht für unmöglich. Ein einziger Verfasser dürfte jedoch kaum in der Lage sein, ein solches Werk zu schaffen.

Aloys Heck, Bonn

1. Der Ruf nach einem neuen Katechismus wird von sehr verschiedenen Seiten und aus sehr verschiedenen Motiven immer lauter. Die gegenwärtige religionspädagogische Situation verlangt nach der Erstellung eines vor allem für den schulischen Bereich verwendbaren Buches, in dem theologisch und pädagogisch verantwortbar die zentralen und verbindlichen Aussagen des katholischen Glaubens in verständlicher Weise zusammenfassend dargestellt sind.

Durch einen solchen Katechismus kann der unter Eltern, Lehrern und Schülern weit verbreiteten Unsicherheit und einer falsch verstandenen Pluriformität in der Deutung der Glaubensaussagen begegnet werden.

Auch vom religionssoziologischen Gesichtspunkt her ist ein solcher Katechismus notwendig, weil nur so eine gemeinsame Verständigung und Artikulation der Glaubensfragen möglich wird. Ein Grundbestand gemeinsamer sprachlicher Äußerungen gehört so wesentlich zu einer Gemeinschaft, daß sie ohne diese auf die Dauer nicht existenzfähig ist, weil ihr sonst jede Möglichkeit fehlt, das alle Verbindende bewußt und handlungswirksam zu machen.

Bei der Fülle der Möglichkeiten, in denen christliche und pseudochristliche Informationen an die Schüler herangetragen werden, muß es einen gemeinsamen und verbindlichen Konsens geben, miteinander über Glauben zu sprechen und ihn zu bekennen.

Bei vielen Schülern können in der gegenwärtigen Situation mancherorts kaum religiöses Wissen, religiöse Erfahrung und Einübung vorausgesetzt werden. Ein Katechismus müßte dieses Defizit ausgleichen und gleichzeitig bessere religiöse Sprachfähigkeit und größeres Verständnis für religiöse Wirklichkeiten (Glaubensaussagen, Symbole, Gesten) vermitteln.

2. Die Erarbeitung eines Katechismus wäre besonders für Schüler der Sekundarstufe I dringend erforderlich. Die meisten der dem Religionsunterricht zugrunde gelegten Bücher verstehen sich selbst mehr als Materialien, die den Unterrichtsprozeß planen und begleiten wollen; dementsprechend sind sie kaum geeignet, die Glaubensinhalte zu vermitteln, die als Ergebnisse eines katholischen Religionsunterrichtes festgehalten werden müssen.

Es wäre aber ein Irrtum zu glauben, daß

man mit einem Schul-Katechismus für diese Altersstufe allein die gegenwärtigen Schwierigkeiten beheben kann. Der Verunsicherung vieler Erwachsener (Lehrer wie Eltern) in bezug auf verbindliche Glaubensinhalte muß vor allem durch einen eigenen Erwachsenenkatechismus begegnet werden, der speziell in der Gemeindekatechese und Erwachsenenbildung verwendet werden könnte.

3. Ein offizielles Glaubensbuch wäre auch eine wertvolle Hilfe bei der Erstellung von Lehrplänen und Schulbüchern.

Außerdem könnte der Katechismus vor allem für die ehrenamtlichen Mitarbeiter in der Gemeindekatechese und bei der religiösen Erziehung im Elternhaus die notwendigen Glaubensinhalte vermitteln.

Angesichts der Überbetonung von methodischen und gruppendynamischen Fragestellungen in der Jugendpastoral während der vergangenen Jahre könnte ein solcher Katechismus auch wertvolle Impulse für die inhaltliche Auseinandersetzung mit Glaubensfragen geben.

4. Der Katechismus sollte nicht nur theologisch-deduktiv, sondern vor allem auch religionspädagogisch-induktiv angelegt sein (ausgehend von menschlichen Erfahrungen: Verständnis erschließen für den unverkürzten katholischen Glauben).

Die sicher berechtigten Anliegen der sogenannten „narrativen Theologie" sollten bei der Erstellung eines Katechismus berücksichtigt werden.

Vermieden werden sollte in einem neuen Katechismus, daß durch die „steinbruchartige" Verwendung von Bibelzitaten einem falschen Bibelverständnis Vorschub geleistet wird. Durch den Verzicht des hergebrachten Frage-Antwort-Schemas kann außerdem der Eindruck vermieden werden, als ob alles rational begründbar und erklärbar sei. Es müßte deutlich werden, daß jede Glaubenswahrheit letztlich immer Mysterium ist und alle Aussagen hinter der Wirklichkeit Gottes weit zurückbleiben.

Albert Höfer, Graz

Bei der Beantwortung der Frage, ob wir einen Katechismus brauchen, beschränke ich mich auf die Aufgabe der Merksätze bzw. auf die Bedeutung der Glaubensformeln.

1. Die Kirche hat seit alters ihren Gläubigen den Glauben in Glaubensformeln nahegebracht und vorgelegt. Dabei ist auffallend, daß sie über ein Jahrtausend mit drei Formeln ausgekommen ist: das Credo, die Zehn Gebote und das Vaterunser — und das für Erwachsene! Wenn die Kirche also ihren erwachsenen Glaubensschülern nur diese elementaren Formeln auferlegte, woher sollte man dann die Rechtfertigung beziehen, *Kindern* größere Lasten aufzuerlegen?

2. Glaubensformeln sind wie ein Brennpunkt, in dem sich die Sonnenstrahlen bündeln: Sie sammeln also mehr, als sie entfalten; sie sind gebündelte Einsichten und nicht breitgetretene Meinungen. Als solche haben sie eine bestimmte, oft sehr schöne Sprachgestalt: das Credo ist wie ein Lehrpsalm, die Gebote sind ein Bundesformular, und das Vaterunser läßt die dichterische Schönheit der Sprache Jesu aufleuchten. Diese Sprachgestalt, ihre Schönheit, Überschaubarkeit und Einfachheit sind eine Voraussetzung dafür, daß sie auswendig gelernt werden können: learning by heart — durchs Herz aufnehmen, sagt der Engländer. Nicht der Inhalt, sondern die Form entscheidet darüber, ob ein Sprachgebilde auswendig gelernt werden darf!

3. Die gebündelten Kurzformeln haben einen implizierenden Charakter, sie schließen also mehr ein, als sie auf den ersten Blick verraten. Sie drängen darum nach expliziter Entfaltung. Auswendig zu lernen ist die Formel; ihre Entfaltung und Erklärung aber sind die Arbeit mit ihnen. Die erste Auslegungsrichtung gibt die Heilige Schrift selber an: Die Formeln des Glaubens fassen die Geschichte Gottes mit den Menschen zusammen. Ihre erste und sachlichste Auslegung ist also das Nacherzählen dieser Geschichte („Narrative Theologie"). Der Bibelunterricht ist also die

Auslegung des „Katechismus". Die zweite Auslegungsrichtung zielt auf den Hörer: seine momentanen Glaubensfragen, seine Fassungskraft (Kinder!), seine Sprachwelt und seine soziokulturelle Umgebung (Entwicklungsländer!). Es ist also nicht alles, was aus den Glaubensformeln herauszupressen ist, auszulegen, sondern was gerade dem Glauben des Hörers dient. Auch hier gilt es, die Bewegung Gottes in der Katechese nachzuvollziehen: Für uns Menschen und um unseres Heiles willen. Und nicht der Schüler ist für den Katechismus, sondern der Katechismus für den Schüler da!

4. Aus der Spannung zwischen Formel und Auslegung ergibt sich die Spannung zwischen Einheit und Pluralität. Die Glaubensformel ist ein Band der Einheit, *eine* Sprache des Verstehens über Jahrhunderte, Kontinente und Generationen hinweg. Sie ermöglicht die Kommunikation im Glauben. Sie wird wunderbar erlebt, wenn etwa in Rom oder Taizé in verschiedenen Sprachen ein und dasselbe Lied gesungen wird. Die Pluralität in der Auslegung ist nicht eine Pluralisierung der Glaubenswahrheit und damit ihre Auflösung, sondern die Frage des Diakons Philippus an den Kämmerer der Königin Kandake: „Verstehst du auch, was du liest?" — „Wie soll ich es verstehen, wenn es mir keiner auslegt?" Der Umfang, das Problembewußtsein und die Sprachart der Auslegung sind also vom jeweiligen Hörer her und auf sein Heil hin zu nehmen und können nicht in breiten gesprächigen „Katechismen" für alle verbindlich gemacht werden. Der Katechismus Romanus, der aus dem Tridentinischen Konzil hervorgegangen ist, gibt dazu eine wertvolle Richtschnur: Er ist nicht als Lehrbuch für die Hörer und Katechumenen geschrieben, sondern als Richtlinie und Übungsbuch für die *Katecheten — sie* sollten lernen, woran man sich hält und wie man daraus dann Freiheit gewinnt, für seine Zuhörer jeweils Altes und Neues (!) aus der Schatztruhe seines Herzens hervorzuheben. Wenn also ein Katechismus, dann in die Hände der Katecheten und mündigen erwachsenen Christen. Man darf den Kindern nicht Lasten auflegen, die man selber zu tragen nicht gewillt ist. Man kann den Kindern auch dadurch ein Ärgernis geben, daß man ihnen durch einen Lehrdrill die *Freude* am Evangelium vergällt und den Glauben austreibt.

5. Die wichtigste Aufgabe der Glaubensformeln liegt darin, daß sie wie Bienenwaben sind: tausende Einflüge von Bienen reichern sie mit dem köstlichen Honig an: tausende kleine Erfahrungen des Glaubens und des Heiligen Geistes füllen die Glaubensformeln mit Leben, Erfahrung und Erinnerung. Diese Art von Verstehen zielt also nicht auf ein detailliertes und umfangreiches Wissen ab, sondern auf eine Verinnerlichung, auf das Gefühl, etwas Kostbares zu besitzen und persönlich verwandelt zu sein. Hat man vergessen, daß diese Formeln alle (wenigstens *vor* der Gegenreformation) *liturgische* Formeln sind? Das Credo wird bei der Taufe und Messe, das Vaterunser dreimal täglich (Didache) und die Zehn Gebote bei der Feier der Buße zum *Gebet.* Ich wünschte mir, daß die Westkirche dem Brauch der Ostliturgie folgt und auch die Acht Seligpreisungen zur eisernen Ration des Christen aufnimmt. Wenn das Gebet die Norm des Glaubens ist und sein soll (lex orandi — lex credendi), dann müssen die Glaubensaussagen und -formeln so gestaltet sein, daß sie auch gebetet werden können! Weniger ist hier immer besser als mehr, denn das Mysterium Gottes wird nicht in einer zerknitterten Vielfalt, sondern in einer ergreifenden Einfalt erspürt und führt schließlich (auch in der Katechese) in die schweigende Anbetung. Erst so begreift man die ungeheuere Tragweite des Thomassatzes: Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem — der Akt des Glaubenden zielt nicht auf das, was gesagt wird, sondern (durch dieses hindurch) auf die „Sache" selbst, nämlich auf Gott. Dies durch die Glaubensformeln zu ermöglichen und nicht gerade zu verhindern, ist bleibende Aufgabe der Katechese. In welcher „Sprache" aber Gott mit jedem einzelnen im Herzen wirklich spricht, ist Sache *dessen,* der jedem einen Namen gibt, den niemand lesen kann als nur er allein.

Hermann Hofer, Wien

1. Was für oder gegen einen Katechismus spricht, kann man gerechterweise erst sagen, wenn man weiß, wie er konzipiert ist. Das ist er aber noch nicht. — Daher einige grundsätzliche Gedanken.

Gegen einen Katechismus spricht alles, was der Katechismus bisher war: Eine Sammlung von Glaubensformeln, die den Eindruck erwecken, daß im Glauben alles fertig und abgeschlossen vorliege und man nur auswendiglernen müsse.

Für einen Katechismus spricht, daß es ein ungeheurer Vorteil wäre, wenn man Menschen, die suchen bzw. die sich im Glauben vertiefen wollen, ein Buch in die Hand drücken könnte, das die wichtigsten Grundfragen des christlichen Glaubens in unserer Zeit behandelt. Das größte Problem für ein brauchbares Glaubensbuch, das auch in den Schulen eingeführt werden kann, scheint mir allerdings folgendes zu sein: Ein brauchbares Buch wird kaum das Einverständnis aller zuständigen Ordinariate bekommen.

Ein Buch, mit dem alle einverstanden sind, ist ein dermaßen jämmerlicher Kompromiß, daß es unbrauchbar ist.

Für unsere Zeit kann ich mir keinen Katechismus, sondern nur Katechismen vorstellen. Ich wünsche mir noch mehr Theologen, die von ihrem Gesichtspunkt aus versuchen, nicht Teilaspekte, sondern eine Gesamtschau des christlichen Glaubens darzulegen.

2. Glaube ist eine Sache der Erwachsenen, daher ist das wichtigste ein Erwachsenenkatechismus. Für den Schulbereich aller Altersstufen kann ich mir einen Katechismus eigentlich nicht mehr vorstellen. Die Schule hat mehr Zeit und Möglichkeit, durch den Lehrplan eine umfassende Information anzusteuern.

Ein Katechismusunterricht, egal auf welcher Schulstufe, scheint mir ebensowenig zielführend, wie das Auswendiglernen eines Lexikons.

3. Der Katechismus ist kein Lehrbuch, sondern ein Handbuch. Er ist da zur Kurzinformation bzw. um sich über ein religiöses Problem einen Überblick zu verschaffen. Er kann Ausgangspunkt in der Jugendpastoral oder in der kirchlichen Katechese sein. Es sollte aber nie der Eindruck entstehen, daß „er allein genügt" und noch weniger, daß er alle Fragen beantwortet.

4. Ein Katechismus als Sammlung von Lehrsätzen ist sicher unbrauchbar. So schwer es auch ist: Er muß von den Fragen des Menschen ausgehen und darf nicht Fragen beantworten, die niemand stellt. Die Folge wird allerdings sein, daß Katechismen kurzlebig sind, weil sich die Fragen des Menschen zumindest in ihren Schwerpunkten immer wieder ändern.

5. Der Begriff „Glaubensbuch" schiene mir brauchbar. Er ist es aber nicht, wenn Schulbücher, die den Lehrstoff verschiedener Klassen behandeln, einfallslos generell Glaubensbücher heißen.

Wenn der Begriff Katechismus allerdings mit einem neuen Inhalt gefüllt wird, schiene es außerdem gar nicht so schlimm, ihn weiter zu verwenden.

6. Ich hoffe und bete, daß keine neuscholastisch, fundamentalistisch orientierten Katechismen mehr erscheinen.

Man sollte nicht unbedingt meinen, daß die „operative Theologie" nur der jugendlichen Denkweise mehr entspricht.

7. Bezüglich der Inhalte kann man generell verlangen: Ausgehen von den Fragen des Menschen. Dann ganz wesentlich Herausstellen der Entscheidungssituation des christlichen Glaubens und Aufzeigen seiner Erlebbarkeit.

Der Katechismus ist in erster Linie ein Glaubensbuch.

Fragen der Gesellschaftskritik, der Philosophie, der Religionswissenschaft sind sicher nicht uninteressant, aber sie dürfen die Frage nach dem Glauben nicht zudecken.

Insgesamt glaube ich aber, daß bei der derzeitigen Katechismusdiskussion etwas fixiert werden soll, damit wieder Ruhe und Ordnung einkehrt. Wenn das beabsichtigt ist, möchte ich lieber keinen Katechismus mehr.

Josef Janda, Linz

In aller Vorläufigkeit schreibe ich, welche Überlegungen mir zu diesen Fragen spontan durch den Kopf gehen.

Ich weiß nicht recht, was heute ein Katechismus überhaupt sein soll und was man sich darunter vorstellt.

Bevor man sich die Form eines Buches überlegt, müßte klar sein, was man erreichen will. Unter Religionslehrern ist in letzter Zeit der Wunsch nach mehr Inhalt stärker hervorgetreten. Ist aber auch klar, wogegen sich die Alternative richtet: Ist es nicht die Befürchtung, daß heutige Unterrichtsformen in belangloses Geschwätz abgleiten? Die Antwort auf diese Schwierigkeit müßte jedoch nicht heißen „Katechismus", sondern wäre logischerweise klarere Zielvorstellung und solideres Arbeiten.

Man ist vielfach unzufrieden, daß Schüler zuwenig wissen und daß vieles zuwenig deutlich gesagt wird. Auch in diesem Zwiespalt bleibt meist unklar, was man genau will:

— Kann man Jugendlichen Klarheit vermitteln, wenn Erwachsene über bestimmte Inhalte nicht einer Meinung sind?

— Ist es tatsächlich befriedigender, wenn Schüler die Glaubenswahrheiten *wissen?* Müßte man nicht mehr darauf achten, daß Einsichten gewonnen werden? Dies ist aber von „Wissensvermittlung" zu unterscheiden.

Nicht alle Lehrinhalte passen in die gleiche Buchform. Manche „realistischen" Inhalte lassen klare und eindeutige Aussagen zu und können gewußt werden, andere Inhalte betreffen die Existenz und müssen im eigenen Leben nachvollzogen werden (Notwendigkeit von Vertrauen, Gnade . . .).

Wichtiger als die Benennung eines Buches ist, daß man sich vorher darüber klar ist, was man will. Man muß sich einigen, ob man etwa ein Lern- oder ein Arbeitsbuch will. Unklarheiten in dieser Frage führen zu den vielfach bekannten fruchtlosen Diskussionen.

Eine Lösung könnte ich mir auf folgende Weise vorstellen: Ein Katechismus (systematische, lebensnahe Darlegung des christlichen Glaubens) ist für den Lehrer wichtiger als für den Schüler. Nach diesem Lehrerbuch wären in der Folge Bücher für den Schüler zu entwickeln. Das derzeitige Problem liegt darin, daß Religionslehrer häufig die Schülerbücher als Grundlage für die eigene Vorbereitung verwenden und dann darüber klagen, daß diese Bücher inhaltlich zu dürftig sind.

Walter Kasper, Tübingen

Die Erstellung eines Katechismus für junge Erwachsene gehört zu den wichtigsten pastoralen Aufgaben in der gegenwärtigen Situation. Dabei kommt es auf das Wort Katechismus, das aus nur allzu leicht begreiflichen Gründen bei vielen Unlustgefühle wecken mag, nicht entscheidend an. Diese Abneigung dürfte bei der jüngeren Generation, die den alten Katechismus gar nicht mehr erlebt hat, nicht mehr gegeben sein. Was diese Generation erlebt, ist ein katastrophales Defizit von Sinndeutung in unserer Gesellschaft. Dem kann nicht allein durch private Veröffentlichungen einzelner Theologen oder Pädagogen entgegengewirkt werden. Sinndeutungen müssen von einer größeren gesellschaftlichen Gruppe, mit der man sich mehr oder weniger identifiziert, getragen werden. Die kirchliche Glaubensgemeinschaft ist also gefragt, ob sie in der Lage ist, der heranwachsenden Generation mit einem hohen Maß von Konsens und insofern verbindlich, zu sagen, was christlicher Glaube und christliche Praxis heute bedeuten.

Gefordert wird also ein Katechismus neuer Art: selbstverständlich nicht der alte Schulkatechismus im Frage-Antwortschema, auch nicht eine Indoktrination irgendeines Lehrsystems, aber auch nicht eine bestimmte Theologie, die ad usum Delphini als Volksausgabe verbilligt abgegeben wird. Theologie ist bei der Erarbeitung eines solchen Katechismus sicher notwendig, sie liegt aber auf einer anderen Ebene. In einem Katechismus geht es nicht unmittelbar um theologische Reflexion,

sondern um das Zeugnis, bzw. um Zeugnisse gelebten christlichen Glaubens als Angebot und Einladung zum Christsein. Ein solcher Katechismus müßte deshalb die Glaubenserfahrung und die daraus entstandenen Glaubenszeugnisse von Schrift und Tradition als gefährliche und zugleich befreiende Erinnerung erzählen und dazu anstiften, in diese Geschichte einzutreten. Also: Vom Schulkatechismus zum Erwachsenenkatechismus, vom mehr doktrinär ausgerichteten zum mehr pastoral orientierten Katechismus, von der Trennung von Katechismus und „Biblischer Geschichte" zu deren Verschränkung, von der übermäßigen Explikation von Detailfragen zur Konzentration auf die Mitte, vom konfessionalistisch verengten Katechismus zum ökumenisch offenen Glaubensbuch.

Als inhaltlicher Rahmen sollte ein Text gewählt werden, der einerseits die Kontinuität mit der Tradition verbürgt, in dem andererseits alle Konfessionen und alle einigermaßen repräsentativen theologischen Richtungen übereinstimmen, der schließlich offen genug ist, um heute Fragen und Erfahrungen einzubringen. Ich kenne keinen besseren Text, der allen diesen Ansprüchen gerecht wird, als das „Apostolische Glaubensbekenntnis". Es wird jedem Christen bei der Taufe übergeben, es wird jeden Sonntag bei der Eucharistiefeier gesprochen. Es bildet also bis heute das Erkenntniszeichen und d. h. das Symbolum der Christen. Selbstverständlich kann es sich nur um einen „lockeren" Anschluß an dieses Symbolum handeln und nicht um eine Wort für Wort und Satz für Satz vorgehende Auslegung, wie sie bei wissenschaftlicher Behandlung angemessen sein mag. Man muß das Apostolicum als einen nach rückwärts auf die Schrift hin und als einen nach vorwärts auf das Heute hin offenen Text behandeln. Andere ältere, aber selbstverständlich auch neuere Texte, Texte aus der Schrift und der Liturgie sollten jeweils beigegeben werden. Dadurch kann das Angebot vielfältiger werden und von vornherein der Verdacht abgewehrt werden, es solle doch nur ein System „eingetrichtert" werden.

Der Religionsunterricht, die Gemeindekatechese, die Jugendpastoral usw. bräuchten diesen Katechismus nicht sklavisch übernehmen. Es genügte, wenn er Maßstäbe setzt und einen gemeinsamen Bezugspunkt bildet, der für die genannten Aufgaben jeweils nochmals „übersetzt" werden muß. Wichtiger ist, daß wir ein Buch bekommen, das man jungen Menschen, Brautleuten, Eltern bei der Taufe oder bei der Erstkommunion ihrer Kinder und allen, die sich informieren wollen, was Christsein heute bedeutet, in die Hand geben kann. Ein solches Buch haben wir gegenwärtig nicht. Es ist kein Zweifel, daß wir es dringend bräuchten.

Edgar Josef Korherr, Graz

1. Frage 1 impliziert viele Vorentscheidungen. Was nun unter einem Katechismus heute verstanden wird, ist durchaus nicht eindeutig bestimmt. Die pädagogische Literatur meint damit meist noch ein Religionsbuch in Frage-Antwort-Form. Die Religionspädagogik subsumiert unter den Begriff Katechismus formal sehr unterschiedliche Werke, die von der Frage-Antwort-Form über die „Lehrstückkatechismen" bis zu beschreibend-narrativen Darstellungen à la Holländischer „Erwachsenenkatechismus" reichen. Gemeinsam ist allen diesen Werken jedoch das Bemühen um eine Gesamtdarstellung der christlichen Lehre. Daß eine solche Darstellung aber immer auch Deutung, Auswahl und damit etwas Zeitgültiges und nichts Endgültiges ist (und immer war!), wird leicht übersehen. Wird ein Katechismus als Gegenpol zur Bibel (wie im RU der Bundesrepublik) oder unter Einschluß biblischer Gehalte (wie in den österreichischen Religionsbüchern) verstanden? Ist er primär „Lernhilfe" für den „Katechumenen" oder Orientierungsmaßstab für den Katecheten, etwa im Sinne des fonds obligatoire des französischen Katechismuswerkes, oder beides? Soll er Fragen eröffnen oder Fragen beantworten? Soll er über die gesicherten Ergebnisse des kirchlichen Lehramtes einfach informieren oder Im-

pulse zur selbständigen Erarbeitung derselben anbieten? Das erste steht heute sicher oft „hinter" dem Ruf nach einem Katechismus, das letztere würde die religionspädagogische Situation erfordern. Was für oder gegen einen neuen Katechismus spricht, ließe sich ferner erst beantworten, wenn man vorher deklariert, was Katechese sein soll, was dabei die Rolle des Glaubensschülers, des Lehramtes, der formulierten Lehre, des theologischen Standortes des Katecheten usw. ist. Versteht man unter einem Katechismus zunächst sehr pauschal eine Darstellung, welche den Blick auf das Ganze und das Gesamt der fides quae eröffnet und damit auch die Beziehungen der Einzelwahrheiten zueinander und in ihrer je unterschiedlichen Gewichtigkeit (Oek. 11) verdeutlicht, die ferner Schwerpunkte und Akzente setzt, so ist die Nützlichkeit für die Verkündigung nicht von der Hand zu weisen. Es könnte dadurch das notwendige gemeinsame Fundament, das die unterschiedlichen „Katechesen" eint, gefunden werden. Die durch den Katechismus gegebene „geprägte Form" würde ein Zerfließen der Katechese in ein unverbindliches Nebeneinander von theologischen Lehrmeinungen in die notwendigen Grenzen weisen, für viele Katecheten wäre eine Entlastung und Orientierungshilfe gegeben, der Glaubensschüler hätte damit neben einer Lernhilfe und einem Nachschlagewerk ein „Koordinatensystem" zur Einordnung seiner Glaubenserfahrungen u.a.m.

Natürlich dürfte man auch die Grenzen eines solchen Katechismus nicht aus dem Auge verlieren: eine mögliche Überbewertung der rational-kognitiven Dimension der Katechese; die Gefahr einer Verwechslung von inhaltlicher Einheit der Katechese mit Uniformierung derselben; ein Übersehen, daß der *eine* Glaube nicht nur in vorgeformten Formeln tradiert, sondern ebenso vom Schüler kreativ und neu ausgedrückt werden soll; die Gefahr, Antworten anzubieten, ehe die notwendigen Fragen existentiell da sind u.a.m.

2. Diese Frage könnte man nur beantworten, wenn vorher die konkrete Form und Ausprägung des Katechismus sowie dessen Zweck geklärt wäre. Die Antwort fällt anders aus, wenn man einen „Bibelkatechismus", einen Frage-Antwort-Katechismus oder ein Lehrbuch wie „glauben-leben-handeln" vor Augen hat. Eine Gesamtsicht dessen, was das Christliche ausmacht, kann man für jede Altersstufe anstreben, es kommt nur auf das Maß der Reduzierung auf das Wesentliche und auf die altersgemäße Gestaltung an. Wie Erwachsenenkatechismen zeigen, gibt es auch nach oben keine Grenze. Vielleicht müßte man eher nach der Glaubensreife als nach der Altersstufe fragen. Soll ein Katechismus nicht bloß „Lexikon" sein, so setzt sein Gebrauch ein Minimum an Glaubensbereitschaft und Glaubensinteresse voraus. Die Sinnhaftigkeit eines Katechismus wird durch diese mindestens ebenso bestimmt wie durch das Lebensalter.

3. Zunächst kommt einem Katechismus in allen Bereichen der Glaubensunterweisung die Rolle zu, welche seine Inhalte für die verschiedenen Situationen und Aufgaben von RU, Katechese etc. haben. Auf jeden Fall wäre ein Katechismus heute ein „Medium" neben anderen (Arbeitsblätter, AVM, Heft ... etc.). Seine (mögliche) Aufgabe und seine Gestalt müßten bestimmt werden durch die Aufgabe, die man dem schulischen RU und der außerschulischen Katechese zuweist, sowie durch deren gegenseitige Bezogenheit etc. Seine Aufgabe wird anders, wenn man zwischen Bibel- und Katechismusunterricht stark unterscheidet und anders, wenn man eine Unterweisung (in- und außerhalb der Schule) als ein Ineinander von Bibel und systematischer Lehre konzipiert.

Vom Bemühen um die Vermittlung einer Gesamtsicht auf das Christliche sollte man *nicht* abgehen. Bedeutung für die Unterweisung haben nach wie vor auch sprachlich geprägte „Formeln", wobei man allerdings auch deren Grenzen sehen und deren unterschiedliche Funktion bei verschiedenen Inhalten beachten muß. Die inhaltliche Gliederung müßte nicht unbedingt der Gliederung der traditionellen Schulkatechismen folgen. Sowohl das Directorium

Catechisticum Generale wie auch der holländische Erwachsenenkatechismus kennen hier andere Wege.
Wesentlich wäre, daß man Formulierungen und eine Struktur des Inhaltes findet, die zur echten Antwort auf die Fragen des heutigen Menschen werden. Demgegenüber ist die Form (Frage-Antwortschema, geschlossene Kapitel etc.) sekundär. Das Aufgreifen von Anfragen der Adressaten an die Kirche muß nicht unbedingt in der Form von Katechismusfragen erfolgen. Auch literarische Texte, ein Foto u. ä. m. können diese Aufgabe leisten. Vermieden werden sollten jedoch Scheinfragen, die nur zum „Aufhänger" für ein Lernsystem werden.
5. Nicht wie er *heißt,* sondern wie er *ist,* wird über Wert und Unwert eines neuen Katechismus entscheiden. Von einem „Katechismus" sollte man jedoch nur dann sprechen, wenn eine echte „katechetische" Funktion gegeben ist.
6. Sicher ist, daß die Adressaten eines Katechismus erwarten, daß sie in ihrer Sprache — im Sinne von Apg 2,11 — sachgerecht dargestellt bekommen, was Glaube der Kirche ist. Ob es den Verfassern gelingt, diesen Glauben im Sinne der „operativen Theologie" Rahners jungen Menschen in deren Sprache zu erschließen, kann ich nicht beurteilen. Bedacht werden müßte jedoch, daß keine zu große Diskrepanz zwischen der „Sprache" und Sprechweise des Katechismus und der Sprechweise, wie sie zur Zeit in Predigt, Kirchenpresse, Liturgie etc. herrscht, entsteht. Ein Katechismus für junge Menschen soll ja interpretieren, was gelebt, geglaubt und gehofft wird in den konkreten gegenwärtigen Gemeinden. Er sollte auch Bindeglied zwischen den Gemeinden und mit der Gesamtkirche sein, ja in gewisser Hinsicht auch Brücke zwischen Tradition und Zukunft.
7. Ein Katechismus ist seinem Wesen nach bezogen auf Katechese. Versteht man unter dieser das „Aufmerksammachen auf die Möglichkeiten des Christseins" (A. Exeler), so werden zu zentralen Inhalten: a) die Beschreibung dessen, was das Christsein ausmacht; b) das Bewußtmachen der Bedeutung, die den Inhalten für das gegenwärtige und zukünftige Leben der Adressaten zukommt; c) Hilfen für die Auseinandersetzung mit kritischen Einwänden gegen Religion und Christentum; d) Impulse zur Realisierung des Christlichen. Was im einzelnen zu a)—d) zählt, (z. B. Information über Weltreligionen), hängt vom Adressatenkreis und von dessen Fragehorizont ab.

Irmgard Rech, Lebach

Ich bin der Ansicht, daß ein Katechismus zum gegenwärtigen Zeitpunkt Hilfe gegenüber einer Verunsicherung bringen könnte. Vieles, was das II. Vatikanum an neuen Einstellungen zu wichtigen Glaubensfragen gebracht hat, ist den meisten Christen noch unbekannt. Überholte Glaubenspositionen, die oft noch im Denken und Verhalten von Katholiken eine Rolle spielen, müßten in diesem Katechismus als solche gekennzeichnet werden.
Kinder vom 12.—15. Lebensjahr brauchen klare Aussagen und Positionen, die sie sich in echter Auseinandersetzung aneignen können. Aber auch Erwachsene aller Altersstufen können von einem solchen Buch profitieren.
Im schulischen Religionsunterricht könnte der Katechismus für den Lehrer eine große Hilfe sein, um Schüler zu einer echten Konfrontation zu führen. Auch in der kirchlichen Katechese und in der Jugendpastoral würde ein Katechismus ein klares Angebot bedeuten, das man durchaus auch hinterfragen und mit anderen weltanschaulichen Antworten vergleichen kann.
Dabei wäre dringend darauf zu achten, daß ein Katechismus niemals den christlichen Glauben für alle Zeiten endgültig festlegen kann. Er sollte einen Überblick über die kirchliche Glaubenstradition geben und die Glaubensentscheidung der heutigen Kirche vermitteln. Die Ausrichtung auf den biblischen Jesus und die Berücksichtigung aktueller Probleme müßten unter allen Umständen im Vordergrund stehen. Dabei sollte die alte Katechismus-

form (Frage-Antwort-Schema) aufgegeben werden, wie das ja auch der Holländische Katechismus getan hat.
Man könnte ein solches Buch nennen: Kursbuch des christlichen Glaubens. — Die Berücksichtigung der Rahner-Theologie würde ich sehr begrüßen.

Norbert Scholl, Wilhelmsfeld

1. Dafür sprechen m. E. im Blick auf die Adressaten subjektive und objektive Gründe. Subjektive: Bei Getauften: eine verbreitete Glaubensunsicherheit und -verunsicherung. Der Wunsch nach Eindeutigkeit und Klarheit in der Glaubenslehre. Bei (noch) nicht Getauften, die inzwischen immer häufiger auch im katholischen Milieu anzutreffen sind, und bei jenen, die dem Glauben entfremdet sind: ihre immer wieder beklagte seelische Leere, ihr Suchen nach religiösen Lebensformen (Gemeinschaft, persönliches Engagement, Vorbild, Lebensziel, Sinn des Daseins u. a.). Gerade im Blick auf diese Gruppe scheint mir eine echte Chance gegeben, wenn es gelingt, den Glauben so zu artikulieren, daß diese (jungen) Menschen ihn als Hilfe empfinden, als ein echtes, diskutables Angebot für ihre Lebensgestaltung, als eine Antwort auf ihre Fragen.
Dagegen spricht die Gefahr, daß übergeordnete Stellen verlangen, einen Katechismus im alten Stil zu verfassen mit einem Satzwissen ohne Lebensbezug, mit Antworten auf Fragen, die in dieser Weise sich den Adressaten gar nicht stellen, mit einer gloriosen Selbstdarstellung von Kirche ohne Bezug zu unserer konkreten Lebenswelt. Ein Katechismus als *Lehr*buch kann leicht zu einem *Leer*buch werden.
2. Die religiöse Frage muß teils erst geweckt werden, teils bricht sie spontan auf, teils werden auch durch Antworten neue und nicht selten schwerwiegendere und tiefergehende Fragen erst aufgeworfen. Ein Katechismus muß diese komplexe Situation berücksichtigen. Er soll den Mut haben, Fragen zu wecken; und zwar nicht Fragen von sekundärer Bedeutung (z. B. wie lange bleibt Jesus in der aufbewahrten Eucharistie gegenwärtig?), sondern Fragen von grundsätzlicher Relevanz (Sinn des Lebens, Ziel der Welt, christliches Leben heute, die Sache Jesu im Alltag u. a.). Der Katechismus soll Antwort geben, aber nicht so tun, als sei damit bereits alles gelöst und als sei das die einzig richtige und mögliche Antwort. Und schließlich sollte ein Katechismus den Mut besitzen, die Antworten so offen zu formulieren, daß in ihnen bereits ein neuer Fragehorizont erkennbar wird. Der Glaube soll als Antwort und Frage zugleich dargestellt werden.
Darüberhinaus muß berücksichtigt werden, daß die religiöse Frage sich den verschiedenen Altersstufen (ab etwa dem Alter der Vorpubertät) verschiedenartig stellt. Der Katechismus sollte daher keine Fragen und Antworten artikulieren, die in einer bestimmten Altersstufe noch gar nicht gegeben sind. Das bedeutet Beschränkung des Stoffes und (entwicklungs-psychologisch bedingte) Hierarchisierung der Wahrheiten. Ein einheitlicher Katechismus für alle Altersstufen von 10 bis 25 Jahren ist nicht zu schaffen.
3. Die Aufgabe stellt sich m. E. für die genannten Gruppen ziemlich gleich. Der Katechismus soll nicht aufzeigen, wie der „Glaube an sich" ist, sondern deutlich machen, wie Glauben und Leben korrespondieren, wie man „mitten in der Welt jenseitig" leben kann. Für einen Katechismus, der vornehmlich in der Gemeindekatechese verwendet werden soll, könnten allenfalls die Bezüge auf christliche Gemeinde, auf die Konkretisation christlichen Lebens in christlichen Kirchen und auf den missionarischen Auftrag des Christen heute in seiner Welt deutlicher ausgezogen werden.
4. Neben den bereits oben skizzierten Grundlinien sollte der Katechismus kein trockenes Lehrbuch sein, sondern ein Buch, das Freude und Optimismus ausstrahlt, in dem Humor nicht fehlt; ein Buch, das einen Glauben zeigt, der auch für reife, kritische und weltaufgeschlossene Menschen lebbar ist. Der Katechismus sollte das tun, was Martin Buber als sein Anliegen bezeichnet hat: „Ich nehme ihn, der

mir zuhört, an der Hand und führe ihn zum Fenster. Ich stoße das Fenster auf und zeige hinaus".

5. Der Name Katechismus scheint mir ungeeignet, weil er (ungute) Assoziationen weckt, die in absehbarer Zeit einfach nicht auszurotten sind. Als geeignete Titel erscheinen mir erwägenswert: Glaubensbuch — Vom Sinn des Lebens — Mut zur Zukunft — Fenster nach draußen — Signale zum Aufbruch ...

6. Ob „operative" oder „politische" Theologie oder „Theologie der Befreiung" — in jedem Fall eine Theologie, die aufzeigt, daß Glaube mit Leben und Handeln korrespondiert, daß Glaube sich gesellschaftlich Ausdruck verschaffen und daß er Menschen aus vielerlei Zwängen befreien kann (und soll). Darum ist auch jede Tendenz zur Gettosprache sorgfältig zu meiden; der Katechismus darf kein „Kunstgewerbevokabular" (M. Walser) produzieren. Religiöse Erfahrung darf nicht vorgekaut werden. Vielmehr sollten Hilfen angeboten werden, sie selber zu machen; es sollten Wege aufgezeigt werden, deren Beschreitung Erfahrung ermöglichen kann.

7. In der gegenwärtigen fundamentalen Religionskrise (nicht A-Religiosität, wie oft behauptet wird) ist nicht eine kirchliche Selbstdarstellung und -beweihräucherung nötig, sondern eine Art von Grundkurs für religiöse Erfahrung im allgemeinen (Erfahrung im persönlichen, sozialen und politischen Bereich). Ich halte darum thematisch folgende Reihenfolge für angebracht: Anthropologie — Religiosität — Religion(en) — christlicher Glaube — christliches Leben — Kirche.

Franz Schreibmayr, München

1.1. Bei der Beantwortung der Frage darf nicht stillschweigend von einer bestimmten, zeitbedingten Gestalt des Katechismus ausgegangen werden, etwa der Vorstellung eines Memorierbuchs in Fragen und Antworten. Vorstellungen wie diese bringen zugleich die Gefahr mit sich, daß der Katechismus lediglich in der didaktischen Ebene gesehen wird, als „didaktisches Medium" (H. D. Bastian), das entweder als überholt abgelehnt oder für dringend notwendig gehalten wird.

1.2. In der heutigen Situation muß radikaler gefragt werden, ob in dem, was man „Katechismus" nennt (vgl. Frage 5) eine ursprüngliche Funktion für den Glauben des einzelnen und der Gemeinde erfüllt wird [1].

1.3. Das (wohl aus dem afrikanischen Kirchenlatein stammende) Wort Katechismus bezeichnet die Unterweisung im Glauben und speziell den Tauf-Unterricht und seit Luther auch das einer Einführung in den Glauben dienende Buch. Damit sind wir auf die Urform der Taufunterweisung verwiesen, wie sie etwa in der Petrus-Predigt von Jerusalem (Apg 2,22 ff oder 10,37 ff) erkennbar wird: eine „narrative" Verkündigung des Wirkens, Sterbens und der Auferweckung Jesu, die zum geistgewirkten Bekenntnis zu Gott, dem Vater und zu Jesus, dem Christus, dem Herrn und damit zur Taufe führt.

1.4. Das grundlegende Kerygma und Bekenntnis, die „narrative" Einführung in den Glauben bleibt unentbehrliche Grundlage der Gemeinden, ihrer missionarischen und katechetischen Verkündigung und Lehre. Es klingt wie eine Grundmelodie im NT immer wieder an und wird bei Auseinandersetzungen lebendig interpretiert (vgl. 1 Kor 15,1 f). Es wird als „Glaubensregel" weitergetragen und dient im Taufbekenntnis als Zusammenfassung der Taufunterweisung.

1.5. Die Frage nach einem Katechismus ist demnach auch für den gegenwärtigen Zeitpunkt grundsätzlich positiv zu beantworten.

Im Blick auf den Auftrag und die Urtradition der Kirche ist eine lebendige, zeitgerechte Gestalt zu fordern. Zugleich werden von daher wichtige Perspektiven sichtbar, durch welche gängige Klischees aufgebrochen werden.

2.1. Nach dem Gesagten richtet sich die Einführung in das Ganze des Glaubens zu-

[1] Zum Folgenden vgl.: *F. Schreibmayr*, Neue und zukunftsträchtige Ansätze in der Arbeit am Neuen Katechismus von 1955, in: Katechetische Blätter 100 (1975) 715—737.

nächst an Erwachsene: Für Eltern und Lehrer wäre der Erwachsenenkatechismus zugleich Orientierung für die Unterweisung der Kinder und Jugendlichen.

2.2. Wenn der Katechismus seinem Wesen nach vielfältige Gestaltung erlaubt und verlangt, ist grundsätzlich auch ein Katechismus für Heranwachsende und auch für Kinder möglich. Schon eine erste narrative Einführung in das Christusgeschehen darf nach dem Gesagten als ein erster grundlegender „Katechismus" bezeichnet werden.

In vielen Ländern werden aus guten Gründen auf die Altersstufe zugeschnittene „Textbücher" benützt. In diesem Fall muß bei der Planung der Reihe Sorge getragen werden, daß die Grundlage und Mitte des Glaubens im Blick bleibt und das Gesamtbild altersgemäß entfaltet und zunehmend auf das Leben hin geöffnet wird.

3.1. Auch im letztgenannten Fall könnte ein (entsprechend gestalteter) Katechismus in der Klassenbücherei neben Missale, Vollbibel und anderen Materialien und Sachbüchern zur Verfügung stehen.

3.2. Für die Jugendpastoral wäre an ein Buch in der Art des vom DKV geplanten Glaubensbuches für junge Erwachsene zu denken.

4.1. Ein Katechismus darf sich, will er der Urtradition getreu sein, nicht auf Formeln und die Erklärung von Formeln beschränken. Auch das Taufbekenntnis kann geistlich nur vollzogen werden, wenn es vom Heilsgeschehen: von der Verkündigung Jesu, von seinem Sterben und seiner Verherrlichung, von der Geisterfahrung der Jünger und dem Leben der Kirche her erschlossen wird. Ein „kleiner Denzinger" kann den lebendigen Zusammenhang des Glaubens nie vermitteln; ein solches Buch wäre ein Mißverständnis sowohl des Denzinger wie des Katechismus.

4.2. Der Katechismus darf auch in seinem Aufbau nicht das Nebeneinander von Formeln zementieren, das sich in der formelfreudigen Katechese des Mittelalters herausgebildet hatte.

„Die Katechismen zur Zeit der Glaubensspaltung waren ‚Notbauten', für die man das Material herholen mußte, wo es eben bereit lag. Aber auch in der Folgezeit ist aus den Notbauten nicht der wohlgeordnete Wohnbau geschaffen worden" [2]. Der Katechismus von 1955 hat als erster den gesamten Stoff wieder in den Rahmen des Taufbekenntnisses eingegliedert und jeweils von der „narrativen" Basis her angesetzt. Im einzelnen bieten sich vor allem in der Zuordnung der Sakramente und der Sittenlehre sehr verschiedene Möglichkeiten an.

4.3. Die Aufgabe des „Katechismus" erfordert einen zusammenhängenden und zugleich sinnvoll aufgelockerten Text, in dem Glaube und christliches Leben in ihrer Wechselbeziehung und ihren verschiedenen Ausdrucksformen in Erscheinung treten können.

4.4. Die notwendige Sicherung der wesentlichen Erkenntnisse und Aussagen in Geist und Gedächtnis muß auf vielfältige, jeweils sinnvolle Weise geschehen. Ein vorwiegend durch Fragen und Antworten bzw. Merksätze charakterisierter Katechismus vermittelt in der heutigen Umwelt keinen zutreffenden Eindruck vom Glauben. Durch die Fixierung auf die Frage („Hebammenfrage") wird wohl ein abprüfbares Wissen erzeugt, die Befähigung zu einer lebendigen „Rechtfertigung über den Glauben" jedoch eher blockiert.

Guido Schüepp, Düdingen/Schweiz

„modelle. eine Reihe für den Religionsunterricht. 7.—9. Schuljahr" — so nennt sich eine neue Folge Schüler- und Lehrerheft, herausgegeben im Namen des Katechetischen Instituts Luzern von F. Oser, K. Kirchhofer und O. Frei. Da diese Reihe eine Alternative zu einem Katechismus darstellt, möchte ich im Zusammenhang mit meiner Stellungnahme im Rahmen dieses Forums kurz auf sie hinweisen und sie mitbedenken.

Ein thematisch aufgebautes Lehr- oder Lernbuch oder eine thematische Heftreihe scheint mir für den Religionsunterricht und die Glaubensunterweisung der letzten

[2] *J. A. Jungmann*, Katechetik, Freiburg 1953, 75.

Schuljahre unerläßlich zu sein. Nach der Einführung in die Grundfragen und Grundformen christlich-kirchlichen Glaubenslebens, wie sie im Laufe etwa der ersten fünf oder sechs Jahre der Volksschule bzw. Pflichtschule zu einem wesentlichen Teil im Zusammenhang mit der konkreten Hinführung zu den Sakramenten Eucharistie, Buße und Firmung geschieht, stehen praktische Lebensfragen im Interesse des älteren Kindes und Jugendlichen. Sicher wäre ein Katechismus mit einem abstrakt theologischen Aufbau nach Art einer Mini-Dogmatik, -Ethik und -Liturgik, wie wir ihn von früher her kennen, heute religionspädagogisch nicht mehr vertretbar. Man sollte es aber meines Erachtens auch vermeiden, sich für die Grundkonzeption eines „Katechismus" zum voraus und pauschal von einer bestimmten neuen Art, Theologie zu betreiben, leiten zu lassen, beispielsweise von einer operativen, politischen oder charismatischen Theologie. Solche theologische Denktypen haben ähnlich wie lernpsychologische und pädagogische Theorien ihre Bedeutung als Teilaspekte für die Praxis, werden aber in Lehrbüchern und Modellen sehr leicht zur Ideologie. Je weniger die konkrete Katechese von einer bestimmten theologischen oder pädagogischen und religionspädagogischen Theorie einseitig beherrscht ist und je besser es ihr gelingt, schlicht von konkreten Lebensfragen und Lebensrealitäten auszugehen und sie aus gelebter und nicht zu Gunsten einer Theorie interpretierter oder didaktisch manipulierter menschlicher Erfahrung heraus und dann christlich im Lichte biblischer Berichte zur Sprache zu bringen, um so größer ist die Chance, daß die Katechese den Heranwachsenden in seiner wirklichen Existenz erreicht und ihm unverfälscht christliche Botschaft vermittelt. Themen und Fragestellung sollten sich jedoch nicht auf das vom Kind direkt Erlebbare beschränken, sondern das umfassen, was das Kind angeht und betrifft, sei es mehr subjektiv als von ihm gestellte Frage und bewußt erlebtes Problem oder mehr objektiv-unbewußt, sei es mehr aktiv als eigenes Erleben oder mehr passiv als seine direkte oder indirekte Situation, sei es sich auf seine unmittelbare Gegenwart oder auf seine Zukunft beziehend.

Die fünf bisher erschienenen Hefte der Reihe „modelle" tragen die folgenden Titel: Mit Gott leben, Geheime Offenbarung, Tod und Auferstehung Jesu (Hoffnung, die uns leben läßt), Ordensleben, Begegnungen (Menschen finden Christus). Die ganze Reihe hält sich an eine gewisse Systematik religiöser Grundthemen, welche den Gesamtbereich christlichen Glaubensverständnisses umfaßt. Die einzelnen „modelle" bringen jedoch in Texten und Fotografien verschiedene konkrete Erfahrungen und Wirklichkeiten individuellen, gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens zur Sprache. Situationen, Gestalten, Geschehnisse und Probleme des Lebens werden dargestellt und auf ihren allgemeinen menschlich-religiösen und ihren christlichen Sinn hin befragt. Die Thematik der Hefte ist anthropologisch und theologisch gesehen anspruchsvoll, doch gelingt im allgemeinen eine zugleich sach- und kindgemäße Darstellung. Nicht zu befriedigen allerdings vermag das erste Heft, das in vordergründiger Weise und bis zum Überdruß irgendwelche menschlichen Erfahrungen als Gotteserfahrungen etikettiert und überhaupt nicht zu zeigen versucht, was aus biblisch-geschichtlicher Sicht mit Gott leben heißt. Psychologisch positiv dürfte sich bei dieser Art Alternative zu einem Katechismus die Anschaulichkeit und Überschaubarkeit der ansprechend gestalteten einzelnen Themenhefte auswirken. Beachtung verdient ferner die Idee, katechetische Praktiker und Fachtheologen zu einem Autorenteam für Schüler- und Lehrerhefte zusammenzubringen.

Gerhard Volkert, Karlsruhe

1. *Für* einen neuen Katechismus zum gegenwärtigen Zeitpunkt spricht das Bedürfnis von Katecheten, Seelsorgern, theologisch interessierten Christen und vielen religiös suchenden Menschen an

— Antworten des (katholischen) Glaubens auf Grundfragen;

— Hilfen, das Leben gläubig bewältigen zu können;
— Hoffnung auch für die Sterbestunde auf ein Leben bei Gott.

2. *Altersstufe:* etwa ab 14 Jahre.

3. Ein Katechismus hat die *Aufgabe:*
— im schulischen Religionsunterricht Glaubensinformation zu bieten, die wenigstens das katholische Grund-Wissen umfaßt (vgl. etwa Kreuzer, Morgen wird man wieder glauben, Lahn-Verlag Limburg);
— in der kirchlichen Katechese, mehr mystagogisch Sinn- und Glaubensantworten zu vermitteln;
— in der Jugendpastoral Anstöße für Glaubensgespräche und Gottesdienste zu geben, die Rückwirkung haben auf den Alltag ...

4. (u. 7.) *Perspektiven* und *Inhalte:* Beim Vergleich mit dem neuen Lehrplan für die Sekundarstufe II/Studienstufe in Baden-Württemberg möchte ich die sechs Themenfelder vorschlagen:
1. Glauben und Wissen,
2. Gottesglaube und Atheismus,
3. Jesus der Christus,
4. Kirche — Zeichen des Heiles,
5. Soziale Gerechtigkeit,
6. Freiheit und Verantwortung, Schuld und Sühne, Zukunft.

5. Den *Begriff* Katechismus belassen als konfessionelle Alternative zum „Evangelischen Erwachsenen-Katechismus".

6. Welche *Theologie?* Vielleicht in Richtung des Trends der Werkstattberichte „Konturen heutiger Theologie".

Klaus Wegenast, Bremgarten/Schweiz

1. Der Weg von einem „damaligen" biblischen Text oder einem traditionellen Glaubenssatz zu einem Verstehen oder gar zu einem Einverständnis im Jetzt ist nicht selten beschwerlich und fast immer von mancherlei Hindernissen versperrt. So kommt es nicht gerade häufig zu einer „angehenden" Begegnung zwischen damaligem Zeugnis des Glaubens und heutiger Erfahrung, wenn traditionell christliche Sprache unseren Unterricht und unsere Verkündigung bestimmt. Vorurteile, Intelligenzdefizite und vor allem Sprachbarrieren versperren den Zugang zum Gemeinten und verhindern die Begegnung mit dem „Gemeinten". Das Gesagte spricht meiner Meinung nach für die Inangriffnahme eines Versuchs, „Kurzformeln des Glaubens" im Horizont heutiger Glaubenserfahrung und im Medium unserer Alltagssprache auszuformulieren.
Gegen ein solches Unternehmen sprechen höchstens die Schwierigkeit, das Instrumentarium der Alltagssprache für Glaubensinformation in Dienst zu nehmen, und der Pluralismus heutiger Erfahrungen mit sich selbst, der Welt und Gott.

2. Als Adressat so verstandener Glaubensinformation, die nicht nur aus „Kurzformeln des Glaubens" bestehen muß, sondern eine Fülle anderer Sprachformen in Dienst nehmen könnte, kommen meiner Erfahrung gemäß vor allem Jugendliche zwischen 15 und 20 und junge Erwachsene in Frage, die den Zugang zu überlieferter Sprache verloren haben, aber Kirche und Glauben gegenüber noch Erwartungen hegen.

3. Vier Aufgaben sind es, die ein ‚Katechismus" neuer Art im Religionsunterricht und in den Bereichen kirchlicher Erziehungs- und Bildungsaktivitäten erfüllen könnte:
— Die Verknüpfung des „alten Glaubens" mit unserer Sprache und damit mit dem modernen Wahrheitsbewußtsein, heutiger Wirklichkeitserfahrung und heutigem Fragen nach Sinn, Werten und Zielen.
— Eine Motivation zu einer Auseinandersetzung mit dem Glauben jenseits von Gleichgültigkeit und steriler Anpassung.
— Die Eröffnung von Fragen, oder besser Rückfragen nach den Ur-Kunden des Glaubens und ihrer Botschaft im Damals.
— Die Ermöglichung, ja Eröffnung des Mutes, den eigenen Erfahrungen des Glaubens und Unglaubens Ausdruck zu verleihen und sie zu konfrontieren mit den Angeboten heutiger „Katechismussprache".

4. Wir sollten bewußt und mit gutem Gewissen ontologischen, deduktiven und vornehmlich begriffsbestimmten Darstellungsweisen des Glaubens den Abschied geben — solche bestimmten nicht nur den Einheitskatechismus von 1925, sondern auch den Katholischen Katechismus der Bistümer Deutschlands aus dem Jahre 1955 und in gewisser Weise auch noch den Rahmenplan von 1967 und eine Fülle evangelischer Versuche — und darüberhinaus nicht davor zurückschrecken, nicht alles sagen zu wollen. Eine partielle Identifikation ist besser als Gleichgültigkeit gegenüber dem Ganzen. Abstand sollten wir auch nehmen von dogmatistischem Beweisenwollen mit Hilfe von Schriftstellen und Väterzitaten, dagegen sollten wir der hermeneutischen Grundforderung gerecht werden, in einer ununterbrochenen Suchbewegung die Erfahrungen der einzelnen und der vielen als Fragen an den Glauben, als Bedingungen des Glauben-Könnens und als Hinwege zum Glauben ernst zu nehmen. Das bedeutet unter Umständen ein Zurück-Treten von Darstellungen der Fides quae zugunsten von Umschreibungen der Fides qua, und d. h. folgerichtig ein Zurück-Treten der Betonung der Annahme einzelner Wahrheiten zugunsten einer Betonung des Glaubens als Akt existentieller Überantwortung an Gottes Anruf in Christus in der Form der Nachfolge.

Kurzum, es geht um eine „Theologie von unten", die verobjektivierendes Sprechen vermeidet und die individuellen und sozialen Heils- und Sinnfragen von Christen und Nichtchristen ebenso zur Sprache bringt, wie sie versucht, heutige Glaubenserfahrungen in Erfahrung und zu Wort zu bringen, und das „im Einvernehmen" mit den Heilsvorstellungen der Heiligen Schrift.

5. Der Begriff „Katechismus" ist so belastet, daß ich ihn aus dem Verkehr ziehen würde. Als Alternative bietet sich der Begriff „Glaubens-Kunde" an.

6. Unsere theologische Diskussionsanlage läßt es unmöglich erscheinen, irgendeine Einheitstheologie zu nennen, die einen neuen „Katechismus" bestimmen sollte. Dagegen gibt es Bedingungen, die eine Theologie beachten muß, wenn sie für eine „katechetische" Information über den Glauben geeignet sein soll:

- Sie muß die Dimensionen von Geschichte und Gesellschaft in die Theologie heimholen wollen.
- Sie muß argumentieren statt behaupten.
- Sie muß erfahrungs- *und* traditionsbezogen sein.
- Sie muß kategorial auf das religiöse Bewußtsein und seine Genese bezogen sein.

7. Inhaltliches kann hier nicht aufgelistet werden, doch werden *die* Inhalte nicht fehlen dürfen, die von den Fragen unserer Jugend nach Sinn und Werten gefordert erscheinen und die von der Tradition her Antworten versprechen auf Fragen nach dem Heil und der Zukunft.

Paul Weß, Wien

Ein Katechismus, verstanden als systematische Darlegung des christlichen Glaubens, wird immer ein *notwendiges Hilfsmittel* der Verkündigung sein. Er kann das persönliche Zeugnis nicht ersetzen, aber ihm den Weg bereiten oder es unterstützen. Er darf als Quelle von Wissen über den Glauben nicht dazu führen, dieses Wissen als Ersatz für eine persönliche Glaubensentscheidung zu sehen bzw. zu nehmen. Das war wohl die verhängnisvolle Fehleinschätzung seiner Bedeutung in der Vergangenheit (die heute noch nachwirkt, wenn z. B. Eltern von Firmkandidaten sagen: „Geben Sie mir Unterlagen, was mein Kind alles wissen muß, ich werde es mit ihm lernen. Dann kann er zur Firmung gehen."). Aber jedes gesamtmenschliche Tun und somit erst recht die Grundeinstellung gläubigen Lebens hat eine wissensmäßige Komponente, die Zeichen echter Aneignung und Voraussetzung der Weitergabe ist: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt" (1 Petr 3, 15).

Die Notwendigkeit eines solchen Hilfsmittels bezieht sich auf alle Bereiche der

Glaubensverkündigung. In erster Linie auf die Gemeindekatechese, weil hier die Verbindung von Wissen und Leben am ehesten gegeben ist und weil die Gemeinde ja selbst zum Träger der Verkündigung werden soll. Auch in der Schule braucht es eine solche Unterlage der Wissensvermittlung, die freilich dauernd auf die Gemeinde als vorrangigen Ort der Erfahrung und Verwirklichung des Glaubens verweisen müßte. Ein solcher Katechismus ist für alle Altersstufen und Bildungsschichten nötig, gegebenenfalls in verschiedenen Ausgaben. Die Frage-Antwort-Form ist sicher nicht mehr angebracht, aber eine prägnante Zusammenfassung der einzelnen Gedankenschritte etwa in Thesenform wird sehr vorteilhaft sein. Ob man das Ganze noch „Katechismus" nennen soll oder lieber „Glaubenslehre" o. ä., ist eine zweitrangige Frage und wohl eine Frage der Zeit, die auch unliebsame Erinnerungen vergessen läßt.

So wichtig grundsätzlich eine solche zusammenfassende Darstellung des Glaubenswissens ist, so fragwürdig ist die Herausgabe einer Art Einheitskatechismus beim gegenwärtigen Stand der Theologie. Sicher gibt es viele gemeinsame Erkenntnisse, die heute von allen Richtungen akzeptiert sind; etwa, daß ein solcher Katechismus den Anknüpfungspunkt im Menschen als „Hörer des Wortes" suchen muß. Aber heute stehen wir in einem Umbruch nicht nur des naturwissenschaftlichen Weltbildes (der sich auch schon sehr auf die Theologie auswirkte), sondern auch des philosophischen, was das Glaubensverständnis noch mehr in eine Krise bringt. Es bestehen große Unterschiede zwischen dem (mir ausgezeichnet erscheinenden) geschichtlich-biblischen Katechismus-Entwurf in „Rechenschaft über den Glauben" von Otto Hermann Pesch (Mainz 1970) und dem idealistischen Ansatz K. Rahners in seinem „Grundkurs des Glaubens" (Freiburg 1975) mit einer „transzendentalen Christologie". Solange solche Gegensätze nicht ausgetragen sind, wird ein Einheitskatechismus entweder ein in sich widersprüchlicher Kompromiß bleiben oder eine notwendige Ausreifung eines neuen Glaubensverständnisses gewaltsam abbrechen. In einer solchen Zeit des Übergangs sollten verschiedene Glaubensverständnisse und daher auch mehrere „Katechismen" nebeneinander bestehen dürfen. Im ersten Jahrhundert der Kirche hätten die Gemeinden in Jerusalem und in Antiochien sicher auch keinen gemeinsamen Katechismus herausbringen können. Zu verschieden waren die Voraussetzungen in beiden. Ähnlich verschieden sind heute die philosophischen Standpunkte mit ihren Konsequenzen für die Theologie. So wichtig also das Anliegen eines Katechismus ist, sollte man in der nächsten Zeit von der Herausgabe eines Einheitskatechismus Abstand nehmen, mehrere Entwürfe — womöglich von Gemeinden — zulassen und ins Gespräch bringen. Dann wird sich einmal wieder eine Einheit ergeben, die nicht formal diktiert, sondern an der Basis gewachsen ist.

Praxis

Paul Zöller

Zivildienst in der Kirche als soziales Lernen

In der Kirche ist in letzter Zeit ein Umdenken zugunsten jener jungen Männer im Gange, die aus Gewissensgründen den Militärdienst ablehnen und dafür einen entsprechenden Zivildienst leisten. Trotzdem gibt es noch viele Vorurteile, die es abzubauen gilt. Der folgende Bericht zeigt anhand praktischer Erfahrungen der Diözese Limburg auf, daß gerade die Kirche einen spezifischen Beitrag leisten kann, damit diese jungen Menschen in ihrer Übergangssituation zwischen Schule und Beruf bzw. Hochschule und nach dieser schwierigen Entscheidung eine menschliche und berufliche Begleitung finden. *red*

Zur Situation

Im Verlauf der letzten fünf Jahre wurden in zahlreichen Kirchengemeinden, Jugendzentren, Bildungshäusern und ähnlichen Einrichtungen in der Bundesrepublik Deutschland Einsatzplätze für Zivildienstleistende geschaffen. Rund dreihundert anerkannte Kriegsdienstverweigerer — meistens handelt es sich um 18- bis 20jährige Abiturienten — sind dort sechzehn Monate lang als Mitarbeiter im kirchlichen Dienst tätig. Ihr Einsatz vollzieht sich zunächst auf der Grundlage staatlicher Gesetze und Rechtsvorschriften; er ist aber auch nur möglich, weil die kirchliche Einstellung gegenüber der Gruppe der Kriegsdienstverweigerer im Wandel begriffen ist. Bis in die jüngste Zeit hinein wurden die Kriegsdienstverweigerer in der kirchlichen Öffentlichkeit abgelehnt, teilweise sogar diffamiert[1]. Diese Haltung ist zwar heute noch vielerorts maßgebend — nicht ohne Grund gibt es im ländlich-katholischen Bereich kaum Kirchengemeinden, die einen Zivildienstleistenden beschäftigen —, doch zeichnet sich seit dem Konzil eine spürbare Änderung ab. Den deutlichsten Ausdruck für diesen Wandel bildet die Aussage der BRD-Synode zur Kriegsdienstverweigerung und zum Zivildienst: Der Einsatz der Kriegsdienstverweigerer wird als Dienst an der Verwirklichung des positiven Friedens gewertet. Die Kirche soll dafür Sorge tragen, daß der Zivildienst den Charakter eines aktiven Friedensdienstes erhält; entsprechende Zivildienstplätze sollen in ausreichender Zahl bereitgestellt werden[2].

Damit ist ein Anspruch formuliert, der weit über die Intentionen hinausgeht, die der Staat mit der Einrichtung des Zivildienstes verbindet, der aber auch noch längst nicht durch die Praxis in den kirchlichen Einsatzstellen eingeholt ist. Der Staat begreift den Zivildienst primär unter dem Gesichtspunkt der Dienstverpflichtung. Die Kriegsdienstverweigerer sollen ihrer Wehrpflicht dadurch nachkommen, daß sie sechzehn Monate lang im zivilen Bereich unter formal ähnlichen Bedingungen arbeiten wie die Soldaten bei der Bundeswehr. Viele Politiker betrachten die Zivildienstleistenden als ein Potential billiger Arbeitskräfte, mit deren Hilfen vorhandene Personallücken — vor allem im Sozialsektor — geschlossen werden können. Ein aktiver Friedensdienst für Kriegsdienstverweigerer ist nicht gefragt[3]. Konsequenterweise lehnen sich das Zivildienstgesetz und die entsprechenden Verwaltungsvorschriften an das Wehrpflichtgesetz an und betonen nachdrücklich den Zwangscharakter des Zivildienstes. (Das ZDG besteht zu einem guten Drittel aus Disziplinarvorschriften.)

Friedensdienst — nur aus innerer Bereitschaft

Da aber ein echter Friedensdienst nur möglich ist, wenn er freiwillig und mit innerer Bereitschaft geleistet wird, muß sich die Kirche fragen, ob sie unter diesen einschränkenden Bedingungen ihre Vorstellungen von der Ausgestaltung des Zivildienstes überhaupt verwirklichen kann. Die Tatsache, das zahlreiche kirchliche Einrichtungen Zivildienstleistende beschäftigen, könnte als positive Antwort gewertet werden. Wer aber die Situation näher kennt, weiß, daß man in vielen kirchlichen Stellen weder hinreichend über die staatlichen Rahmenbedingungen für den Zivildienst informiert ist noch die besondere Bedeutung des Zivildienst-Einsatzes für die Kirche reflektiert hat.

So wurden zum Beispiel die meisten der in den pastoralen Einrichtungen des Bistums Limburg vorhandenen 40 Zivildienst-Plätze ursprünglich deshalb eingerichtet, weil Pfarrer bestrebt waren, aktive ehrenamtliche Mitarbeiter aus der kirchlichen Jugendarbeit als Zivildienstleistende in ihrer Gemeinde zu beschäftigen. Sie erhofften sich von ihnen eine spürbare Entlastung in bereits vorhandenen Arbeitsbereichen. Solche Initiativen waren zwar nur möglich,

[1] Vgl. *B. W. Kubbig*, Kirche und Kriegsdienstverweigerung, Stuttgart 1974.

[2] Synodenbeschluß, Der Beitrag der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland für Entwicklung und Frieden, bes. Ziffer 2.2.4.3. Vgl. auch Schweizer „Synode 72", Sachkommission X (Bistum Basel 5.5.7, Bistum St. Gallen 8.4.4 usf.).

[3] Vgl. *M. Harrer — J. H. Haberland*, Kommentar zum Zivildienstgesetz, Opladen 1975.

weil sich das Klima gegenüber den Kriegsdienstverweigerern positiv gewandelt hatte, sie waren aber in den seltensten Fällen von Vorstellungen über einen Friedensdienst der Zivildienstleistenden getragen.

Neue Maßstäbe durch die Synoden: Friedensdienst als Einsatz für soziale Gerechtigkeit.

In dieser Situation bedeutet die Aussage der BRD-Synode zur Kriegsdienstverweigerung und zum Zivildienst nicht nur eine Akzentverschiebung gegenüber dem staatlichen Zivildienstkonzept; sie setzt auch neue Maßstäbe für die Ausgestaltung des Zivildienstes in den kirchlichen Einrichtungen. Die Forderung der Synode, wonach die Kriegsdienstverweigerer im Zivildienst „einen Beitrag zur Sicherung und Förderung des Friedens leisten" sollen, ist nur sinnvoll, wenn angenommen werden darf, daß ein direkter Zusammenhang zwischen der Entscheidung zur Kriegsdienstverweigerung und der Bereitschaft zum Einsatz für den Frieden besteht.
Bei der Ausgestaltung des Zivildienstes soll also das Anliegen der Kriegsdienstverweigerer unmittelbar zur Geltung kommen. Durch neuere Untersuchungen zur Motivation und Sozialisation der Kriegsdienstverweigerer[4] wissen wir, daß die Entscheidung zur Kriegsdienstverweigerung kein isolierter Akt ist, der sich allein darin erschöpft, daß junge Menschen die Institution des Militärs ablehnen. Sie ist vielmehr nur eine Komponente ihres Denkens und Tuns, die in unmittelbarem Zusammenhang mit ihren Wertvorstellungen und ihrer Persönlichkeitsentwicklung steht. Kriegsdienstverweigerer sind im allgemeinen sehr empfindsame und gefühlsbetonte Menschen. Mitleid, Hilfsbereitschaft, soziales Verantwortungsbewußtsein, Nonkonformismus und persönliche Autonomie sind typische Charaktereigenschaften. Sie engagieren sich für Behinderte, Kranke, sozial Benachteiligte und Unterdrückte. Konsequenterweise empfinden sie die Aufgaben, die sie beim Militär erwarten, als völlig entgegengesetzt zu ihrer persönlichen Einstellung und ihrem Tun. „Das Planspiel mit Verletzten und Toten erweckte in ihnen Grauen. Es gab für sie keine Instanz, die ihnen im Hinblick auf ihr Tun die Verantwortung abnehmen könnte; auch das Töten eines militärischen Gegners bliebe für sie persönlicher Mord, der ihr Gewissen schwer belasten würde. Die Fähigkeit, sich Leid intensiv vorzustellen und die Folgen eines Krieges in ihrer Bedeutung für die Betroffenen zu antizipieren, war ein entscheidendes Kriterium der Verweigerer"[5]. An die Stelle jener Verpflichtung, die der Staat mit der Einberufung zum Militärdienst fordert, tritt bei ihnen die Bereitschaft zum Engagement für sozial benachteiligte Bevölkerungsschichten.
Diese Bereitschaft ist ein wesentliches Element des Dienstes am Frieden, den die Kirche seit dem Konzil propagiert. Unter Frieden verstehen wir heute mehr als das Schweigen der Waffen (statischer, negativer Frieden). Der Frieden verwirklicht sich vor allem im Einsatz für soziale Gerechtigkeit (dynamischer, positiver Frieden)[6]. Wenn Kriegsdienstverweigerer im Zivildienst einen Beitrag zur Sicherung und Förderung des Friedens leisten sollen, dann müssen sie so eingesetzt werden, daß sie sich ihrer Motivation entsprechend für die Ansprüche der Notleidenden und Benachteiligten engagieren können.

Richtlinien des Limburger Diözesansynodalrates

Von diesen Überlegungen ließ sich der Diözesansynodalrat des Bistums Limburg (entspricht dem Diözesanrat in anderen Bistümern) leiten, als er im April 1976 Richtlinien zur Ausführung des Synodenbe-

[4] Vgl. *Matussek — Roeder — Schatzmann*, Autonomie und Anpassung. Studie zur Sozialisation und Motivation von Kriegsdienstverweigerern und Bundeswehr-Freiwilligen, München 1975; *W. Hübner*, Warum wir den Wehrdienst verweigern, Opladen 1971; *V. Möhle — Chr. Rabe*, Kriegsdienstverweigerer in der BRD, Opladen 1972.

[5] *Matussek u. a.*, a. a. O.

[6] Vgl. *W. Krücken* u. *H. Neyer* (Hrsg.), Wehrdienst — Kriegsdienstverweigerung — Zivildienst, Mainz 1974; *P. P. Engelhardt*, Kirche und Kriegsdienstverweigerung, in: Kirche und Kriegsdienstverweigerung, Heft 3, hrsg. v. der Katholischen Arbeitsgemeinschaft für Kriegsdienstverweigerer und Zivildienstleistende, Köln.

schlusses erließ. Darin ist vorgesehen, daß die Zivildienstleistenden im Bereich der kirchlichen Sozialdienste, z. B. in der offenen Altenhilfe, der Ausländerarbeit, der Resozialisierung, der Obdachlosenarbeit, der Behindertenbetreuung, der Blindenarbeit, der Kinder- und Jugendhilfe arbeiten sollen. Da die Zivildienstleistenden in der Regel über keine abgeschlossene Berufsausbildung verfügen, wird Wert darauf gelegt, daß sie nur in einem festumschriebenen Wirkungsbereich tätig werden, in dem sie nach einer Einführungsphase relativ selbständig arbeiten können. Sie dürfen nicht mit ständig wechselnden Aushilfstätigkeiten betraut werden. So soll vermieden werden, daß sie in die frustrierende Rolle des Handlangers und des „Mädchen für alles" geraten.

Beim Einsatz der Zivildienstleistenden muß auch bedacht werden, daß diese Jugendlichen meistens in einer wichtigen Phase der Identitätsfindung sind. Der Leistungsdruck der Schule ist mit dem Abitur vorbei; die Anforderungen des Studiums spielen noch keine Rolle. Viele Zivildienstleistende gewinnen erstmals Abstand gegenüber dem Elternhaus und gehen neue persönliche und soziale Beziehungen ein. Sie machen neue Erfahrungen, die von großer Bedeutung für ihre Bewußtseins- und Persönlichkeitsbildung sind. Dieser Situation müssen die Beschäftigungsstellen gerecht werden. Deshalb wird der Zivildienst im Bistum Limburg gezielt als ein Prozeß sozialen Lernens gestaltet: Die Zivildienstleistenden sollen ihre im praktischen Einsatz gesammelten Erfahrungen ständig reflektieren, um so aufgrund neuer Erkenntnisse motivierend und korrigierend auf das eigene Verhalten und auf das Arbeitsfeld einwirken zu können.

Voraussetzungen zur Verwirklichung dieser Zielvorstellung

Praxisanleitung...

Jede Beschäftigungsstelle beauftragt einen hauptamtlichen Mitarbeiter mit der Aufgabe der Praxisanleitung für den jeweiligen Zivildienstleistenden. Außerdem sind die Zivildienstleistenden in regionalen Gruppen zur Praxisberatung zusammengefaßt. Jede Gruppe wird von einem pädagogisch qualifizierten Mentor betreut. Die Gruppen treffen sich in der Regel 14tägig für einen halben Tag. Die Inhalte der Zusammenkünfte ergeben sich aus den Praxiserfahrungen der einzelnen Zivildienstleistenden. Dabei wird vor allem mit der Methode der Protokollanalyse, aber auch mit Rollenspielen und Interaktionsübungen gearbeitet. In Ergänzung dazu nehmen die Zivildienstleistenden während ihres Dienstes an insgesamt drei Wochenkursen teil. Sie dienen der Selbsterfahrung und sollen helfen, im Gruppenprozeß die kommunikativen Fähigkeiten zu entdecken und zu entfalten. Während dieser Kurse wird im wesentlichen mit der Methode der themenzentrierten Interaktion (R. Cohn) gearbeitet, bei der es um die Verbindung von Informations- und Verhaltenslernen geht.

Die Kombination von Praxiserfahrung und Praxisreflexion

ist deshalb besonders wichtig, weil die meisten Zivildienstleistenden als Abiturienten während ihrer gesamten Schulzeit nur sehr einseitige kognitive Lernerfahrungen gemacht haben. Demgegenüber sollen sie während der Treffen und Kurse zur Praxisberatung lernen, Probleme und Konflikte sowohl affektiv als auch kognitiv zu bewältigen. Sie sollen für emotionale Ausdrucksformen sensibilisiert werden; sie sollen lernen, ihr eigenes Verhalten in der Gruppe zurückzukoppeln und gleichzeitig befähigt werden, sich die Informationen anzueignen, die zur Bewältigung der anstehenden Probleme erforderlich sind. Dabei wird ihnen die notwendige fachlich-pädagogische Hilfe angeboten, um die Umsetzung neuer Bewußtseinsinhalte in Verhalten einzuüben. Die Kombination von 14tägigen Treffen und Wochenkursen garantiert, daß die Zivildienstleistenden gegenüber ihrem praktischen Einsatz die Distanz gewinnen, die einen Lernprozeß erfolgreich sein läßt. Ein weiteres Ziel der praxisbegleitenden Maßnahmen liegt darin, den Zivildienstleistenden Anstöße zu

geben, die religiösen, ethischen, sozialen und politischen Implikationen ihrer KDV-Entscheidung stärker zu reflektieren und Möglichkeiten zu erproben, ihr friedenspolitisches Anliegen im Raum der Kirche zu vertreten.

Ein Trägerausschuß des Ordinariats

Die Verantwortung für die Entwicklung dieses Konzeptes liegt beim Bischöflichen Ordinariat, das für die Beschäftigungsstellen die Rechtsträgerschaft im Sinne des Zivildienstgesetzes übernommen hat. Es hat zu diesem Zweck einen Trägerausschuß eingesetzt, dem der Diözesanjugendpfarrer, drei Dienststellenleiter und ein Zivildienstleistender angehören. Das Bischöfliche Jugendamt sorgt für die pädagogische Begleitung der Zivildienstleistenden und bearbeitet die anstehenden Verwaltungsaufgaben. Um ihre eigenen Interessen wirksam vertreten und ihre eigenständigen Impulse in dieses Modell einbringen zu können, sind die Zivildienstleistenden in einer Arbeitsgemeinschaft zusammengeschlossen.

Gute Erfahrungen — trotz Schwierigkeiten mit einzelnen Dienststellen

Diese Konzeption wird erst seit einem guten Jahr erprobt. Eine umfassende Beurteilung ist deshalb noch nicht möglich. Die Zivildienstleistenden, die am Ende ihres Dienstes stehen oder ihn bereits beendet haben, bewerten ihre Erfahrungen als gut bis sehr gut. Sie bestätigen, daß für sie der Zivildienst kein notwendiges Übel, keine staatlich erzwungene Pause zwischen Abitur und Studium war, sondern eine wesentliche Ergänzung und Korrektur der bisherigen Persönlichkeitsentwicklung bedeutet. Demgegenüber gibt es Schwierigkeiten mit den Dienststellen, die ausschließlich an der Arbeitsleistung der jungen Männer interessiert sind. Ihnen fällt es oft schwer, den Zivildienstleistenden die notwendige Zeit zur Teilnahme an den praxisbegleitenden Maßnahmen zuzugestehen. Die Tatsache, daß die Zivildienstleistenden auf den verschiedenen Kursen und Treffen miteinander ihre Praxiserfahrungen reflektieren, löst bei einigen kirchlichen Mitarbeitern Unsicherheit, Ängste und teilweise sogar Widerstände aus. Darüberhinaus verursacht der unsichere Status der Zivildienstleistenden oft Spannungen. Kirchliche Einrichtungen, wie Pfarrbüros, Verbandszentralen, Jugendämter etc. bilden ein eingespieltes Rollengefüge. Darin muß der Zivildienstleistende, der in der Regel keine Berufsausbildung hat, seinen Platz finden. Das löst Spannungen aus. Manche Mitarbeiter sehen eine Chance, ihre Position auf Kosten des Zivildienstleistenden aufzuwerten. (Das zeigt sich z. B. dann, wenn die Sekretärin den Zivildienstleistenden auffordert, einzukaufen oder Kaffee zu kochen, sich aber strikt weigert, für ihn zu schreiben; oder wenn ein Sozialarbeiter dem jungen Abiturienten ständig beweisen möchte, daß er von praktischer Arbeit wenig Ahnung hat.) Diese Erfahrungen verstärken die Unsicherheit der Zivildienstleistenden und führen schnell zu passivem Verhalten und zur Resignation. Oft wird allerdings auch der Fehler begangen, den fachlichen Unterschied, der zwischen hauptamtlichen Mitarbeitern und Zivildienstleistenden besteht, zu ignorieren. Dem Zivildienstleistenden wird so das Gefühl vermittelt, gleich kompetenter Mitarbeiter zu sein. Die Folgen sind Selbstüberschätzung und Überforderung des Zivilsdienstleistenden.

Zivildienstleistende primär Lernende

Aus diesem Grunde sieht das Limburger Zivildienstkonzept vor, daß Zivildienstleistende primär als Lernende angesehen, in einem Schwerpunktbereich eingesetzt und nicht mit ständig wechselnden Aushilfstätigkeiten beschäftigt werden. Der Trägerausschuß besitzt die notwendige Kompetenz, um zu erreichen, daß nur solche kirchlichen Einrichtungen einen Zivildienstleistenden beschäftigen, die auch die diözesanen Richtlinien für den Zivildienst bejahen.

Die Kirche darf es sich beim Einsatz von Zivildienstleistenden nicht so leicht machen wie der Staat. Sie kann sich nicht damit begnügen, lediglich Möglichkeiten zur Ableistung der Wehrpflicht zu schaf-

fen; erst recht darf ihr nicht daran gelegen sein, Jugendliche als billige Arbeitskräfte einzusetzen. Sie muß vielmehr auch im Umgang mit den Kriegsdienstverweigerern Zeugnis für ihren Auftrag geben. Das bedeutet, daß sie deren Anliegen und Bereitschaft ernst nimmt und ihnen die Möglichkeit bietet, ihren spezifischen Beitrag zur Sicherung und Förderung des Friedens zu leisten. Erleben diese jungen Menschen die Kirche ihrerseits als friedensfördernde Kraft, dann sind sie auch motiviert, sich über den Zivildienst hinaus für die Kirche, speziell für ihren Friedensauftrag zu engagieren. Insofern können die Zivildienstleistenden, die bei der Kirche arbeiten, ein Potential für den Frieden sein.

Bücher

Ein tragfähiges Fundament

Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1976, 448 Seiten.

Wer sich vor die Aufgabe gestellt sieht, in gebotener Kürze Karl Rahners Grundkurs des Glaubens vorzustellen, gerät bald in Verlegenheit. Denn dieses Werk ist nicht irgendein Buch, auch nicht irgendein theologisch bedeutsames. Vielmehr ist es eine echte „Summe", die Zusammenfassung des Lebenswerks eines der ganz großen Theologen dieses Jahrhunderts. Wer zu diesem Buch etwas sagt, sagt im Grunde zur Theologie Karl Rahners etwas. Aber wie sollte man dies in ein paar Zeilen vermögen?

Ich möchte mich deswegen darauf beschränken, über den Titel des Buches ein wenig nachzudenken und über ihn hinweg oder durch ihn hindurch auch etwas auf das Buch selbst zu blicken. Warum hat Rahner diesen Titel gewählt? In einem Interview zu seinem 70. Geburtstag vor drei Jahren sagte er: „Ich habe noch vor, meine Vorlesungen, vorläufig betitelt ‚Einführung in den Begriff des Christentums', die ich ursprünglich in München und später auch in Münster gehalten habe, herauszugeben"*. Nun hat er dieses Vorhaben realisiert. Er spricht selbst von einer „langen Geschichte dieses Werkes" (9).

Rahner baut mit dem Buch ein tragfähiges und im weitesten Sinn verantwortbares Fundament. Wer zum Glauben kommen will, wer den Glauben leben will, muß festen Grund unter den Füßen haben. Das Christentum ist nichts für Phantasten und Schwärmer. So reflektiert und meditiert Rahner in den ersten vier „Gängen" — so nennt er seine Kapitel — den Menschen. (Das Buch ist insgesamt in 9 Gänge eingeteilt.) Der Mensch ist das Subjekt des Glaubens. Er glaubt auf dieser Erde, unter diesen konkreten Lebensbedingungen, unter diesen säkularen, politischen, ökonomischen Realitäten. Gerade in ihnen erfährt sich der Mensch als Verfügter; sie sind ihm vorgegeben, er ist in sie eingespannt. Aber „insofern er seine geschichtliche Bedingtheit als solche erfährt, ist er schon in einem gewissen Sinn über sie hinaus und kann sie trotzdem nicht eigentlich verlassen. Dieses Gestelltsein zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit macht den Menschen aus" (53).

Erst wenn der Mensch sich dieses Spannungsverhältnis voll zum Bewußtsein bringt, ist er überhaupt in der Lage, seine Transzendentalität zu erfahren. Das Transzendentale ist nicht eine Welt über dem Menschen, sondern etwas ihn Umgreifendes, das ihm gegenständlich und in faßbarer Geschichtlichkeit greifbar und erfahrbar wird. So durchdringen und bedingen sich Transzendentalität, Kategorialität und Geschichte gegenseitig: Gott, das absolute Geheimnis, das absolut Transzendentale hat sich in konkreter Geschichte in der Kategorie des Diesseits geoffenbart. Die Mitte dieser Offenbarung ist Jesus Christus. Er ist das letzte und tiefste Fundament und die eigentliche Quelle des Glaubens.

* Herder-Korrespondenz 28 (1974) 78.

Und damit sind wir beim zweiten Wort des Titels angelangt: Glaube. Glaube ist für Rahner keine praxisferne Reflexion, keine ideologieverdächtige Theorie, keine pure Lehre. Er betont vielmehr die „Priorität des gelebten Daseinsvollzugs vor der Reflexion" (S 287). Und er wird nicht müde, seine schon aus früheren Publikationen bekannten und vertrauten Gedanken zu wiederholen, „daß der Mensch in seinem Dasein, wenn er es entschlossen annimmt, eigentlich schon immer so etwas wie eine ‚suchende Christologie' treibt" (288), „daß eine absolute Liebe, die sich radikal und vorbehaltlos auf einen Menschen einläßt, implizit Christus glaubend und liebend bejaht" (289). Vielleicht hat Rahner deswegen auch anstelle des ursprünglich geplanten Wortes „Christentum" im Titel das Wort „Glauben" gesetzt. „Christentum" — es sei denn, man würde darin auch die von Rahner postulierten „anonymen Christen" einbeziehen, was ja aber keineswegs so selbstverständlich ist — wäre doch etwas elitär und nicht umfassend genug. „Glaube" (ohne den Zusatz „christlicher") ist weiter und freilich auch unschärfer in der Bestimmung. Allerdings holt Rahner dann im Untertitel „Einführung in den Begriff des Christentums" die nötige Präzisierung nach.

Bei der Lektüre der letzten Gänge des Grundkurses über „Christentum als Kirche" fiel mir auf, daß auch hier eine gewisse Einschränkung der ursprünglich weiteren und umfassenderen Begrifflichkeit vorgenommen ist. So finden wir z. B. die These „Das Christentum ist die Religion des fordernden, meine Subjektivität gleichsam aus sich herausrufenden Gottes erst dann, wenn es in einer Kirchlichkeit autoritativer Art mir entgegentritt" (334). Sind die „anonymen Christen" damit zu Grabe getragen? Ist Glaube dann eben doch wieder eingeschränkt auf Christentum und zwar auf Christentum in kirchlicher Verfaßtheit? Auch die Unterschiede zwischen den christlichen Konfessionen werden im Grundkurs stärker als früher herausgestrichen **.

** Vgl. Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg ^{3}1973, 101—114.

Wer sich auf das Studium des Grundkurses einlassen will, muß wissen, daß er sich damit eine gehörige Portion Arbeit zumutet. Rahner selbst erwartet „einigermaßen gebildete und die ‚Anstrengung des Begriffs' nicht scheuende Leser" (5). Er betont aber auch die Notwendigkeit einer solchen Anstrengung: „Gerade wir Theologen sind immer in der Gefahr, mit einem beinahe unübersehbar breiten und weiten Arsenal von religiösen und theologischen Begriffen über Himmel und Erde, über Gott und Mensch zu reden. Wir können uns in der Theologie eine außerordentlich große Geschicklichkeit dieses Redens verschaffen und dabei vielleicht noch gar nicht aus der Tiefe unserer Existenz verstanden haben, worüber wir eigentlich reden" (27 f.). Um dieser Gefahr zu begegnen, erscheint das Buch auch für den vielgeplagten und gejagten, von einem Termin zum anderen gehetzten sogenannten „Praktiker" uneingeschränkt empfehlenswert. Er ist es ja in erster Linie, dem die Aufgabe zufällt, das schwierige Geschäft der Vermittlung theologischer Reflexion und Begrifflichkeit für jene zu leisten, die sich aus ökonomischen, sozialen und anderen Gründen diesen Luxus nicht leisten können und die doch brennend danach verlangen, nicht mit theologischen Leerformeln abgespeist zu werden. Wer sich einmal die Mühe gemacht hat, die „Meditation über das Wort ‚Gott'" (54—61) nicht nur zu lesen, sondern nachvollziehend zu meditieren, der wird mit diesem Wort in Zukunft wohl behutsamer umgehen und es nicht leichtfertig im Munde führen. Wer den „kleinen Epilog über die Kurzformeln des Glaubens" (430—440) durchgearbeitet hat, der wird sich nicht mehr mit billigem Rezitieren alter Formeln begnügen, sondern selber versuchen, diese von Rahner hier aufgezeigten Möglichkeiten einer neuen Artikulation des Glaubens auch für seine eigene Verkündigungstätigkeit fruchtbar zu machen. Wer innerhalb des sechsten Ganges („Jesus Christus") die Ausführungen über die „persönliche Beziehung des Christen zu Jesus Christus" (298—303) gründlich studiert hat, dem wird etwas von

dem Wagnis, aber auch von der persönlichen Bereicherung der Christusbegegnung deutlich geworden sein und der wird vielleicht in seinem Reden und Tun sich bemühen, Christ zu sein, um Christ zu werden (vgl. 299). Eine solche Einstellung kann einerseits sehr bescheiden gegenüber anderen machen und kann andererseits für den Leser zu einem Stachel im Fleisch werden.
Das Werk Rahners ist dazu eine vorzügliche Hilfe.

Norbert Scholl, Wilhelmsfeld

Katechese durch Erwachsene

Heinz Manfred Schulz, Gemeinde als lebendige Katechese. Kinder und Erwachsene auf dem Weg zum Glauben: Vorschulalter, Kommunion, Beichte, Firmung, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1976, 156 Seiten.

Heinz Schulz, Pfarrer in Eschborn am Stadtrand von Frankfurt/Main, legt in diesem Buch das Konzept einer Gemeindekatechese vor, das nicht nur Theorie ist, sondern das in der Praxis seiner Pfarre durchgeführt wurde und wird. Schulz beginnt mit einigen Predigtskizzen, in denen die Theologie der Gemeinde dargestellt wird, und berichtet dann über die Möglichkeiten und die Durchführung einer Gemeindekatechese für Erwachsene. Die Themen und die Arbeit in den Gruppen werden ausführlich beschrieben.
Schwerpunkt des Buches ist die Kinderkatechese durch die Erwachsenen: Eine Gruppe von Fünfjährigen, von Sechsjährigen, ein Erstkommunionkurs, die Hinführung zur Beichte und ein Firmkurs. Diese Kurse sind mit genauen Stundenbildern dargestellt und bringen eine Fülle von Material und brauchbaren Ideen. In der Durchführung wird vielleicht mancher, der selbst in kleinen Gruppen Erstkommunionvorbereitung durchgeführt hat, in Detailfragen anderer Meinung sein (so scheint die starke Präsenz des Pfarrers in den EK-Gruppen wohl auch mit der Persönlichkeit und dem Charisma des Autors zusammenzuhängen). Aber zum sturen Nachmachen ist das Buch auch nicht geschrieben. Es will anregen — und Anregungen bringt es viele. Von großem Interesse sind auch die Erfahrungsberichte, die immer wieder in die Ausführungen einfließen. Da es sich allerdings in erster Linie um ein Sachbuch handelt, sind sie sehr knapp gehalten. Man möchte gerne mehr darüber erfahren. Vielleicht schreibt der Autor darüber noch ein weiteres Buch.

Hermann Hofer, Wien

Ein neuer Horizont?

Alfons Rosenberg, Christliche Lebensregeln, Kösel-Verlag, München 1977, 120 Seiten.

Das Christentum im Abendland ist siech. Allerorten werden erneuernde Versuche unternommen. Überall mühen sich Religionspädagogen. Aber die spärlichen Fettaugen im ausgekochten Aufklärungs-Sud geben keine Kraftbrühe mehr ab. Die große Frage heißt: Wo müssen wir graben, um auf Kraft-Quellen für die Zukunft zu stoßen? Worauf wird es wirklich ankommen? Welche von den neuauflebenden Tendenzen wird keine Eintagsfliege sein? In diesem Tasten um wenigstens einen Zipfel von Aussicht auf eine sich durchsetzende Umorientierung fiel mir das genannte Buch auf.
Das Wort „Lebensregeln" schmeckt uns nicht, denn unser gegenwärtiges Leben wird so einschneidend „geregelt" von Straßenampeln, Terminen und Zeiteinteilern bis zu Impf-, Schul- oder Versicherungspflichten, daß wir in unserem persönlichen Leben am liebsten auf „Regeln" verzichten möchten. Aber wie mit dem Titel geht es fast mit allen Kapiteln dieses Buches: Wer sich am Un-Modischen ärgert und vom Ungewohnten abschrecken läßt, hat nichts davon. Wer aber versucht, sich darauf einzulassen und hinzuspüren, findet sich unter Umständen als Goldgräber wieder. Der Religionspädagoge könnte zum Beispiel Perspektiven entdecken, die ihn reizen, mal ein andersartiges religionspädagogisches Programm zu entwickeln.

Dazu einige Beispiele:

Die Tugend der Geduld wird dort z. B. als „Wachsein und Stillehalten" umschrieben, als Lauschen auf „den göttlichen Rhythmus in der Welt", als eine Haltung, die den „eigenen willkürlichen Rhythmus" überwindet, als Weltfrömmigkeit, die „in gelassenem Arbeitsrhythmus an Gottes unvollendetem Universum fortarbeitet", weil der Christ als „Weltumgestalter und Weltmiterlöser tätig sein" soll. — Und flugs wandelt sich einem, was dort als „regellose Regel" gesagt und gemeint ist, in pädagogische Ziele: Den Katechumenen müßte bewußtgemacht werden, daß „Gott sein Werk in der Welt durch sein ihm ebenbildliches Geschöpf wirkt", was zur Folge hat, daß er nicht „im Außergewöhnlichen, sondern im Täglich-Geschehenden zu finden ist". Sie müßten dafür sensibilisiert werden, den rechten und den unguten eigenen Rhythmus, sowie den „Rhythmus Gottes in der Welt" zu erhorchen.

Die Geistgeburt wird als ein Prozeß beschrieben, in dessen Verlauf der Christ viele Bekehrungen und Umschmelzungen durchzustehen hat. „Der Geburten sind viele im Leben eines Christen und jede geht unter Schmerzen, in Traurigkeit und Angst vor sich." — Die Katechumenen müßten darauf vorbereitet werden, solche Geburten durchzustehen. „Ich muß noch oft geboren werden", sollten sie in ihr Bewußtsein aufnehmen. Daraus wird ihnen in schweren Geburtsstunden Durchstehvermögen erwachsen.

Das Mahl und die Zeugung: „Jesus hat den Gleichnischarakter alles Geschaffenen, und insbesondere des Menschen, aufgedeckt und verkündet. Seitdem ist alles Leibliche transparent auf die wirkende Gottheit geworden, und alle Funktionen von Geist, Liebe, Geschlecht und Gemeinschaft sind einbezogen in die Fülle des Reiches Gottes... Die Leiblichkeit der Schöpfung und des Menschen ist die dramatische Spielbühne der Epiphanie Gottes... Darum ist, wie alles Tun und Erleiden, auch die leibliche Liebe ein Weg zur Seligkeit, sowohl in der Begegnung mit dem Du wie in der Vereinigung mit Gott... In jeder wahrhaft innigen, auf das Du hin gesammelten Liebe wird die Urliebe, die Gott selber ist, wiederhergestellt... Zum Christsein gehört eine bestimmte Art des Sehens, das weder nur physisch noch nur geistig ist, vielmehr ein sinnlich-geistiges Schauen des überweltlichen Gottes in und an allen Erscheinungen." — Wie müßte eine religionspädagogische Bemühung aussehen, die solches „sinnlich-geistige Schauen" provoziert und die Erfahrung Gottes in der Liebesumarmung vorbereitet?

Solche Impulse zur Verwirklichung von Christsein sollten in einem Katechismus, der Orientierung für das Leben bieten soll, nicht fehlen. *Felicitas Betz, Ellerbek*

Mitarbeiter dieses Heftes

*** für den Leitartikel zeichnet die gesamte Redaktion verantwortlich.

Ulrich Jaekel ist Hochschulpfarrer in Frankfurt am Main.

Norbert Mette, Dr. theol., ist Wissenschaftlicher Assistent am Seminar für Pastoraltheologie der Universität Münster.

Dieter Emeis ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Münster.

Franz Jantsch ist Pfarrer in der Hinterbrühl und in der Südstadt/NÖ.

Paul Zöller, Dipl.-Theol., Dipl.-Päd., ist Referent für Friedenserziehung im bischöflichen Ordinariat Limburg und bischöflicher Beauftragter für die Zivildienstleistenden.

Büchereinlauf

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

Adam Ingrid — Schmidt Eva Renate, Gemeindeberatung. Ein Arbeitsbuch zur Methodik, Begründung und Beschreibung der Entwicklung von Gemeinden, Burckhardthaus-Verlag, Gelnhausen — Berlin — Christophorus-Verlag, Freiburg — Laetare-Verlag, Stein b. Nürnberg 1977.

Barbanow Evgenij V., Das Schicksal der christlichen Kultur, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1977.

Beinert Wolfgang (Hrsg.), Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1977.

Bünter Willy — Kaufmann Willy (Zusammenstellung und Kommentar), Die Synode zum Thema Bildung — Freizeit — Massenmedien, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1977.

Burri Josef, „als Mann und Frau schuf er sie", Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1977.

Clairvaux, Bernhard von, Die Botschaft der Freude, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1977.

Clément Olivier, Das Meer in der Muschel. Zeugnis eines unkonventionellen Christen, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1977.

Daiber Karl-Fritz, Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft. Kritik und Erneuerung der Kirche als Aufgabe, Chr. Kaiser-Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1977.

Deissler Alfons, „An mir findest du reiche Frucht" (Hos 14,9). Meditationshilfen zum Hosea-Buch, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1977.

Deutscher Katecheten-Verein München (Hrsg.), Zielfelder ru 7/8. Ausgabe A und B. Unterrichtswerk für den katholischen Religionsunterricht in der Sekundarstufe I, Kösel-Verlag, München 1976.

Dobraczyński Jan, Maximilian Kolbe, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1977.

van Doornik N. G. M., Franz von Assisi. Prophet und Bruder unserer Zeit, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1977.

Leitartikel

Bernhard Honsel—
Alois Müller

Ratlose Sexualpastoral

Fakten

Äußerungen bei einem inoffiziellen Gespräch unter Stadt- und Vorstadtseelsorgern: „Drei Viertel der Paare, die sich bei mir zur Trauung anmelden, wohnen schon seit einiger Zeit zusammen." — „Bei mir sind es vier Viertel." Feststellung im Arbeitspapier „Religiös ohne Kirche?" des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK): „So ist beispielsweise in den Jahren 1967—1973 der Anteil der unverheirateten 18—29jährigen Frauen, die nichts dabei finden, ‚wenn ein Mädchen und ein junger Mann zusammenleben, ohne verheiratet zu sein' (in der Gesamtbevölkerung der Bundesrepublik Deutschland) von 24% auf 92% angestiegen" (S. 13).
Ein Stadtpfarrer: „Heute ist die Beichte vor der kirchlichen Trauung die seltene Ausnahme".

Normen

Professor Pfürtner mußte gehen, weil er eine differenzierte moralische Beurteilung vorehelicher Geschlechtsbeziehungen verlangte. Die Schweizer Bischofskonferenz erklärte dazu, nach Anerkennung der „Notwendigkeit einer moraltheologischen Neubesinnung, vor allem auf dem Gebiet des Geschlechtlichen": „Zur Beurteilung der vorehelichen Beziehungen und der Masturbation stellen die Bischöfe einmütig und unmißverständlich fest: Solches Verhalten widerspricht den objektiven sittlichen Normen und der auch heute gültigen Lehre der katholischen Kirche . . ." (5-7-72).
Die Synode des Bistums Basel konnte nach langem, angestrengtem Ringen den Satz verabschieden: „Auf Grund dieser Voraussetzungen ergibt sich, daß sexuelle Beziehungen im Vorfeld der Ehe, die auf diese Werte ausgerichtet sind (d. h. Liebe, Treue, Dauerhaftigkeit, Ausschließlichkeit), differenziert beurteilt werden müssen. Sie sind sittlich anders zu werten, als wenn es sich um eine bloß vorläufige Episode handelt" (Vorlage VI, 6.3.3, Herbst 1974). Ähnlich und noch eine Spur deutlicher der deutsche Synodenbeschluß (XI, 3.1.3.4.; S. 18): „So wenig der Meinung zugestimmt werden kann, volle sexuelle Beziehungen vor der Ehe seien selbstverständlich oder sogar unbedingt notwendig, so wenig wird eine undifferenzierte Verurteilung bestehender vorehelicher sexueller Beziehungen den betreffenden Menschen in ihrem Verhalten gerecht. Es ist offensichtlich, daß der wahllose Geschlechtsverkehr mit beliebigen Partnern anders zu bewerten ist als intime Beziehungen zwischen Verlobten

oder fest Versprochenen, die einander lieben und zu einer Dauerbindung entschlossen sind, sich aber aus als schwerwiegend empfundenen Gründen an der Eheschließung noch gehindert sehen. Dennoch können diese Beziehungen nicht als der sittlichen Norm entsprechend angesehen werden. Hier zu einer verantwortbaren Entscheidung zu verhelfen, ist vordringliche Aufgabe der Gewissensbildung." — Die Texte beteuern im übrigen die positive Wertschätzung, die die Kirche heute für die Sexualität hegt.

Pastoral

Zwischen diesen Fakten und diesen offiziellen Normen werden heute die Seelsorger und wird die Jugendseelsorge buchstäblich zerrieben. Eine innerkirchliche offene Diskussion erscheint unmöglich, moralisch unmöglich zumal einem Bischof oder einer Bischofskonferenz; und je nach der Härte einer bischöflichen Hand moralisch unmöglich auch für offiziell engagierte Seelsorger.

Darum herrscht auf dem Feld gemeindlicher Sexualpastoral weitgehend „Funkstille". Man meidet das einstige Tummelfeld wortreicher pastoraler Betulichkeit. In der österlichen Bußfeier eines Seelenführers von großem Ruf wird die Sexualität als Feld ethischer Verantwortung gerade mit einem halben Satz angetönt; der Liturgiekreis einer Pfarrei, der seit acht Jahren dreimal jährlich eine Bußandacht vorbereitet, brachte es noch nie über sich, das Gebiet der Sexualität detailliert anzusprechen.

Folgen

So ist es heute ein offenes Geheimnis: Das sexuelle Verhalten auch kirchlich engagierter Jugendlicher entspricht oft durchaus nicht den offiziellen Normen — ein schreiender oder ein beklemmender Skandal, wenn es irgendwo überdeutlich wird. Aber der Präses schaut nicht hin und hört nicht hin. Ja sagen kann er nicht, Nein sagen hilft nichts. Da die Jugendlichen (oder die unverheirateten Erwachsenen) nur dieses Nein erwarten, dieses Nein aber nicht hören wollen, darum hören sie ihrerseits momentan gar nicht hin, wenn kirchlicherseits etwas über Sexualität verlautet.

Unfreiheit

Frei werden sie dadurch nicht, das wäre eine naive Illusion. Sie können sich nicht wehren gegen den Druck ihres Milieus, gegen die Anspielungen der Werbeindustrie, gegen die Klischees der Sexindustrie. Sie trotten unter einem neuen Joch dahin. Erlöster müßten sie mir aussehen ...

Sind wir also hoffnungslos in der Sackgasse? Müssen wir insbesondere die Jugendlichen ohne jede Begleitung sich selbst überlassen?

Hilfe

Die Quadratur des Kreises gibt es nicht; Widersprechen-

des können wir mit keinem „Zwar — aber" zusammenbringen. Entweder wir halten an den offiziellen Lehrnormen fest und müssen dann ehrlich darauf verzichten, außer an einer Kerngruppe „kirchliche Jugendarbeit" zu leisten. Oder wir schlagen uns einen neuen Weg und ignorieren dabei nicht das eigentliche Anliegen, aber manchen Wortlaut offizieller Lehrnormen. Unsere These soll lauten:

Freiraum der Entscheidung

Kirchliche Jugendpastoral soll in der Gesellschaft einen Freiraum verantworteter sexueller Entwicklung und Selbstfindung schaffen.

Das wäre eine gesellschaftspolitische Diakonie ersten Ranges: Im kirchlichen Raum sind die jeweiligen Modeklischees nicht tabu, sie dürfen auf ihre Hohlheit abgeklopft werden. Aber auch bisherige kirchliche Lehrklischees dürfen nicht länger tabu sein; dem Jugendlichen müßte eine wirkliche Freiheit des Verhaltens als Voraussetzung angeboten werden, und zwar offen, nicht nur „unter dem Ladentisch"; er hätte sich den Zutritt zu kirchlicher Jugendarbeit nicht überhaupt erst mit Konformität zu offiziellen Lehrnormen zu erkaufen. Dann und nur unter dieser Voraussetzung könnte der Jugendliche wieder mit Aspekten christlicher Sexualethik zu freier kritischer Auseinandersetzung konfrontiert, könnte sein Verhalten nötigenfalls in Frage gestellt, könnte die Funkstille beendet werden.

„Dem Jugendlichen verhelfen wir in dem Maße dazu, ein reifer, sittlicher Mensch zu werden, als wir ihm ermöglichen, durch *eigene Einsicht seine Eigenart zu suchen* und freiheitliche Bindung zum Mitmenschen zu wagen. Ziel der Erziehung und Beratung Jugendlicher muß die *persönliche Entscheidungsfähigkeit* aus dem im Glauben fundierten Gewissen sein. Der sittliche Anspruch, der sich an die *Einsicht* des Jugendlichen wendet, muß *sachlich begründet* werden ... Von den Erwachsenen wird erwartet, daß sie die Jugend zu *Selbstverantwortung* und *Selbständigkeit* hinführen."

Das sind immerhin auch Sätze aus der Basler Diözesansynode (VI, 6.2).

Die heutige Situation ist tatsächlich schlecht. Die Jugendlichen sind orientierungslos, die kirchliche Jugendarbeit ist widersprüchlich. Und die Erwachsenen — groß geworden unter Normen, die für die Jugendlichen und auch für sie fraglich geworden sind, vielfach in dem Gefühl, in der Verantwortung für sich und die Jugendlichen im Stich gelassen zu sein —, wie sollen sie der Jugend Orientierung geben?

Etwas muß anders werden. Aber die Phrase vom „Steuer-Herumreißen" und von der festen Hand kann nur abseits der Wirklichkeit gedeihen. Erst wenn Jugendliche und Erwachsene in der Kirche Offenheit und Freiheit erfahren, erst wenn sie mit ihren eigenen Fragen, Überlegungen und Erfahrungen, mit ihrer Verantwortung und Gewissensentscheidung ernst genommen werden, wird es wieder eine glaubwürdigere kirchliche Sexualethik und eine hilfreiche Sexualerziehung und Sexualpastoral geben.

Artikel

Hermann Ringeling

Kriterien einer christlichen Sexualethik

Im folgenden Beitrag werden die biblischen Prinzipien zu Menschsein und Sexualität, wie sie sich aus den leibfreundlichen und leibfeindlichen Tendenzen des Neuen wie auch des Alten Testamentes abheben lassen, und ihre wechselvolle Entwicklung in der Geschichte der Kirche und der Theologie dargelegt und so mit den Ergebnissen der Humanwissenschaften in Beziehung gesetzt, daß daraus einsichtige Kriterien einer christlichen Sexualethik formuliert werden können. Die neue Sexualmoral, die hier angezielt ist, richtet sich gleicherweise gegen eine leibfeindliche Verketzerung der Sexualität wie gegen ihre Vergötzung, bei der vor allem die Frau auf das Zerrbild des Lustobjektes fixiert wird. Das Ziel gerade einer christlichen Sexualethik sollte eine menschenfreundliche Kultur der Sexualität sein. red

I. Zur Geschichte der biblischen und christlichen Sexualität

Es gehört zu den beglückenden Erfahrungen interkonfessioneller Zusammenarbeit, daß man feststellen kann: Es gibt wieder eine gemeinsame, christliche Sexualethik; konfessionelle Unterschiede lassen sich wohl noch durch „normativen Zwang", nicht mehr hingegen auf der Ebene theologischer Argumentation aufrechterhalten. Das hängt wesentlich mit der Bereitschaft zusammen, die Humanwissenschaften als Gesprächspartner der Theologie anzuerkennen. Sie haben dazu beigetragen, falsche Ansichten, Mißverständnisse und Vorurteile zu beseitigen. Sie haben, formuliert man das Ergebnis einmal so elementar wie möglich, *drei grundlegenden Einsichten* zu allgemeiner Geltung verholfen: 1. Der Mensch ist ein geschlechtliches Wesen; 2. Unterdrückung der Sexualität schadet der Reifung des Menschen; 3. Sexualität ist eine Grundkraft

menschlicher Sozialität. So umrissen, bringen diese drei Einsichten mit ihrem phänomenologischen, psychologischen und pädagogischen Aspekt zugleich auch die Aufgabe der Ethik ins Blickfeld: Kriterien für eine möglichst gute, „geglückte" Gestaltung des Geschlechtlichen anzugeben.

Ethik wird also nicht, wie es manchmal scheint, von den Wissenschaften, die sich mit den empirischen Sachverhalten der Lebenswelt des Menschen befassen, überflüssig gemacht. Im Gegenteil: der Prozeß der Forschung hat zur Erkenntnis der geschichtlichen Vielfalt und Wandelbarkeit menschlicher Kultur geführt; er hat gezeigt, daß es zwar keine Beliebigkeit im Umgang mit der Natur, aber doch einen offenen Spielraum für ihre Gestaltung gibt. Mehr noch, moderne Wissenschaft deckt nicht nur historische Varianten auf, sondern schafft neue Alternativen menschlichen Verhaltens und gesellschaftlicher Ordnung. Das heißt aber, grundsätzlich und unbeschadet der Tatsache, daß die Inanspruchnahme wachsender Freiheit wirksam verhindert werden kann: die Möglichkeit der Wahl zwischen unterschiedlichen Verhaltensweisen wird größer und damit eben die Notwendigkeit, sich für einen Lebensstil zu entscheiden. Wie eine solche Entscheidung *verantwortlich* getroffen werden kann, ist das Problem der Ethik.

In diesen Bemerkungen steckt auch schon ein Hinweis darauf, daß eine christliche Ethik ihre eigene Kulturbedingtheit mitbedenken muß. Das verschafft ihr eine unbefangene Einstellung zur biblischen und traditionellen Sicht der Geschlechtlichkeit. Klar und präzise heißt es in einem Studienbrief des Fernstudienlehrgangs für katholische Religionslehrer[1]: „Aus der biblischen Botschaft ergeben sich keine konkreten Weisungen für das christliche Sexualverhalten."

Biblische Prinzipien in geschichtlicher Entwicklung

Eine einfache Übertragung biblischer Richtlinien in unsere Zeit wäre ungeschichtlich, gesetzlich. Die Beobachtung aber, daß es bereits in der Bibel und dann im Christentum eine *Geschichte der Sexualethik* gibt, wirkt befreiend. Unter dieser Voraussetzung kann man nämlich die konkreten Gebote auf die grundlegenden Motive hin untersuchen, die sich in ihnen einen zeitgemäßen Ausdruck verschafft haben. Versucht man wieder, diese *biblischen Prinzipien* (dieses Wort im Sinne einer geschichtsmächtigen Dynamik verstanden) elementar zu fassen, können noch einmal drei Sätze notiert werden: 1. Der Mensch (das heißt: Mann und Frau) ist das Ebenbild

[1] Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen.

Gottes; 2. Die Moral gründet im Herrschaftsanspruch des einen Gottes (das heißt: im ersten Gebot); 3. Der Sinn der Moral ist die zuvorkommende Liebe (das heißt: die Zuwendung zu den Schwächeren). Den Zusammenhang dieser leitenden Motive bildet das „Interesse" Gottes an seiner Schöpfung und dem von ihm zu seinem verantwortlichen Gegenüber geschaffenen Menschen. Gott — das ist für die Geschichte der Sexualethik der entscheidende Ausgangspunkt — ist im Bunde mit seiner Schöpfung, und zwar als der freie, unwelthafte, aber sich der Welt liebend zuwendende Herr. Bund heißt daher nicht: Gott gehört zur Welt, er ist erhabene Natur oder erhabener Geist. Bund bedeutet vielmehr: Gott ist durch das schöpferische Wort der Welt verbunden, er „verspricht" sich ihr. Das naheliegende Gleichnis für solchen Bund des Versprechens ist die Ehe, aber gerade nicht als sexuelle, sondern pointiert als *personale Beziehung*, frei gestiftete Partnerschaft von Ungleichen, in welcher — nach diesem biblischen Verständnis — der Mächtige den Schwächeren annimmt und „heiligt".

Auch leib- und sexualfeindliche Tendenzen in der Bibel

Macht man sich diese religiöse Wurzel der biblisch-christlichen Moralgeschichte klar, fällt auch Licht auf die befremdliche Tatsache, daß es — nicht erst im Neuen Testament — eine leib- und sexualfeindliche Tendenz in der Bibel gibt, die sich maßgeblich auf die Geschichte der christlichen Sexualethik ausgewirkt hat. Gewiß spricht aus dem Alten Testament durchgehend eine naive Freude am Leiblichen und so auch Geschlechtlichen. Sie hat ihren Grund im Schöpfungsglauben: Gott, der sein Geschöpf aus Leib und Seele zu einem *ganzen Menschen* erschaffen hat und ihn nichts mangeln läßt, verweist ihn auch ganz und gar an dieses befristete Leben auf der Erde. Ebenderselbe Glaube an den einen Gott bringt aber auch eine *erste Gebrochenheit* in das naive Verhältnis zur Gabe der Sexualität: Die Propheten schleudern um des reinen Glaubens und seiner klaren Abgrenzung von der religiösen Umwelt in Kanaan willen den Bannstrahl gegen alle „Hurerei". Gemeint waren die Phänomene ekstatischer Sexualität im Dunstkreis vorderasiatischer Naturreligiosität; kultische Prostitution, auch Homosexualität, ein verführerisches Klima der Pansexualität wirkten wie ein Schock, der tiefsitzende Ängste hervorrief. Nicht ethische Überlegungen — das muß man heute bei der Bewertung entsprechender Verhaltensweisen bedenken — stehen hier am Anfang, sondern religiöser Eifer; sexuelle Zucht wird zu einem konfessionellen Unterscheidungsmerkmal des Judentums. Erst in zweiter

Aus religiösem Eifer gegen ekstatische Sexualität und Pansexualismus

Linie haben solche Tabus ethischen Charakter: Wie aus Hurerei Götzendienst aufflammen konnte, so konnte Götzendienst zum scheinheiligen Mäntelchen einer Gier werden, die wiederum in sexueller Zuchtlosigkeit ihren schärfsten Ausdruck findet. Sexuelle Begierde wird hier mehr als anderswo, die Stoa nicht ausgenommen, zum Prototyp aller bösen Lust.

Endzeitlich-missionarische Distanz

Man kann deshalb auch nicht so glatt, wie es gelegentlich getan wird, die Scheu vor der Sexualität und besonders vor dem Weiblichen einer Hellenisierung des ursprünglichen biblisch-hebräischen Welt- und Menschenbildes zurechnen. Die allerdings gab es durchaus, sie bringt eine *zweite Gebrochenheit* in die christliche Sexualethik hinein. Schon die paulinischen Briefe spiegeln neben aller endzeitlich-missionarischen Distanz gegenüber der vergehenden Welt und ihren Fesseln die Anfänge eines *prinzipiell* asketischen Geistes, der sich durch die Integration dualistischer Elemente der religiösen und philosophischen Weltdeutung in den — oft mühsam genug verteidigten — Schöpfungsglauben verstärkte. Aber eben: gerade an Paulus, aber doch auch an den Kirchenvätern ließe sich zeigen, wie an dieser Stelle wirklich ein konvergentes und zur Integration fähiges Denken von griechischer *und* jüdischer Seite vorhanden war. Wieder nämlich ist es der Glaube an den einen, weltüberlegenen Gott, der den Ausgangspunkt bildet. Dem ebenbildlichen Menschen kommt ein Ort *zwischen Gott und Welt* zu, das heißt: an den Geist des Menschen wird appelliert, sich nicht in die Natursphäre zu verstricken, sondern sich von ihr zu emanzipieren, sich souverän, distanziert, ordnend, benennend und begreifend über sie zu erheben. Mit anderen Worten: dem biblischen Schöpfungsglauben entspricht eine versachlichende Einstellung zur Welt, welche auch die Sexualität nun in dem Sinn „entmythologisiert", daß die klare Herrschaft des Geistes sich entwickelte aus der Natur mit ihren überwältigenden und verwirrenden Trieben. Diese Einstellung wird durch das griechische, später vor allem aristotelische Denken begrifflich ausgeformt und abgesichert, eingeübt durch den mönchischen Lebensstil der Askese.

„Repressive" Sexualmoral?

Die geschichtliche Sicht hält zu einem gerechteren Urteil über die angeblich so „repressive" Sexualmoral der christlichen Vergangenheit an. Das Repressive ist der Schatten, die Kehrseite des Progressiven gewesen, welches dem leitenden Interesse der biblischen Religion im Kontext ihrer griechisch-lateinischen Kultur eignete: an der Herrschaft über die Natur. Und es ist kein Zufall, daß die

heutige Wiederentdeckung der Ganzheit des Menschen und damit auch des biblischen Grundtons der Freude am Leiblichen im Zeichen jenes Sieges über die Natur steht; die wachsende Empfindlichkeit für ihre nicht mehr notwendige, eher verderbliche Unterdrückung ist seine Folge. Wie es aber kein schlichtes „Zurück zur Natur" für uns geben kann, so auch keine Rückkehr zu einem naiven Umgang mit der Sexualität. Ihre geschichtliche *Gebrochenheit durch die Kultur* bleibt vorausgesetzt und erfordert nun allerdings eine anthropologische und ethische Begründung. Diese wird aber wieder von der Wirkungsgeschichte des biblischen Glaubens ausgehen können.

Fördernde Zuwendung zur Welt und Entwicklung ihrer Lebenskräfte

Herrschaft über Natur, so läßt sich anknüpfen, ist im Zusammenhang des Glaubens an den einen Gott — da also, wo das Interesse an ihr noch nicht verselbständigt, sondern ethisch in das Interesse Gottes an seiner Schöpfung integriert erscheint — schützende und fördernde Zuwendung zur Welt, Entwicklung ihrer Lebenskräfte und Möglichkeiten. Im Hinblick auf das Verhältnis der Geschlechter bedeutete und bedeutet das: Die moralische Grundeinstellung ist — religiös ausgedrückt — diejenige eines „Wie Gott — so auch der Mensch". Wie Gott sich nämlich zuverlässig, dauernd und ansprechbar dem Menschen zuwendet, soll dieser sich seinesgleichen gegenüber verhalten. Und seinesgleichen in aller auf Ergänzung und Hilfe angelegten Ungleichheit ist von diesem Glaubensmotiv her und also von Anfang an für den Mann die Frau. Die Ehe, exemplarisch für den Gottesbund, ist auch für menschliche Gemeinschaft exemplarisch. Sie ist es, kulturgeschichtlich, aufgrund jener beiden Gebrochenheiten, und zwar umso mehr, als die konfessorische und asketische Abgrenzung von ekstatischer Sexualität diese nur in der Zucht und Ordnung der Ehe statthaft sein ließ. Man muß auch das sehen, daß die strikte Beschränkung des sexuellen Verhaltens auf die Ehe die *Humanisierung der Sexualität* begünstigte. Zwar kam dem Zweck der Zeugung, für den die „nüchterne" Einstellung und die sachliche Notwendigkeit sprach, ein Vorrang zu. Weil jedoch die Wiederholung des göttlichen Versprechens, die personale Zuwendung, den partnerschaftlichen Sinn der Ehe allmählich bewußt machte, konnten die Seinsweisen der Frau als Mutter, Arbeitender und Geliebter in die umfassendere einer Lebensgefährtin verschmelzen.

Humanisierung der Sexualität *durch* und *in der* Ehe

Monogamie — von Menschen gleicher Würde

Diese personale Zuwendung, die im Griechentum schwieriger war, tendierte nicht nur aus ökonomischen Gründen, sondern mit einem eigenen ethischen *Gefälle zur*

Monogamie. Und weil der Mann angewiesen war, sich seiner Frau als einem Menschen gleicher Würde zuzuwenden, gibt es in der Geschichte der biblischen Geschlechterbeziehung eine *Tendenz zur Unscheidbarkeit* der Ehe. Von Jesus radikal geboten, ist Unscheidbarkeit ein Ausdruck vollkommener Gegenseitigkeit; wie die Frau dem Mann ganz gehört, soll auch der Mann seiner Frau gehören, sie sind ein Leib. Auch in diesem Fall gilt hingegen, daß der biblischen Botschaft keine konkreten Weisungen für das gegenwärtige christliche Sexualverhalten zu entnehmen sind. Sie müssen aus dem Kontext einer patriarchalischen Ordnung, in welcher die Frau dem Haus und Besitz des Mannes angehörte und ein idealer „Bund" nur als — paradox gesagt — personales Besitzverhältnis auf Wechselseitigkeit und Dauer vorgestellt werden konnte, in unsere Zeit übersetzt werden. Grundlegend ist dabei das Gebot der Treue als *Verpflichtung zur Gemeinschaft* — einer Gemeinschaft, die nach dem Prinzip vollständiger Gegenseitigkeit und Anteilnahme verfaßt ist und in deren biblischer Perspektive heute gerade die volle Gleichberechtigung der Geschlechter steht.

II. Unterwegs zu einer neuen Sexualmoral

Vom Postulat der vollen Gleichberechtigung von Mann und Frau geht die neuere Sexualethik aus. Ihr Ausgangspunkt, genauer gesagt, ist nicht mehr die Ehe als die eine, unantastbar vorgegebene Institution, die das Maß allen geschlechtlichen Verhaltens und aller rechten Zuordnung der Geschlechter war, sondern die Möglichkeit des Menschen als eines geschlechtlichen Wesens, sich kritisch und konstruktiv zu ihr zu verhalten. Praktisch heißt das: Die Erweiterung des Spielraums sexueller Gestaltung wird in ethischer Hinsicht erst durch die zunehmende soziale Selbständigkeit der Frau gerechtfertigt.

Die Richtigkeit dieses Satzes liegt auf der Hand, wenn man die offenkundig negativen Formen einer „neuen Moral" betrachtet, die einseitig dem Mann größere Freiheiten einräumen, während die Frau — jetzt erst eigentlich — auf das Zerrbild des Lustobjektes fixiert wird. Dagegen ist die positive Entwicklung einer neuen Moral in der Tat gleichbedeutend mit der Emanzipation der Frau. Das ist die Wahrheit der Frauenrechtsbewegungen, sosehr sie auch gelegentlich zu einer bloßen „Emanzipation von" verkehrt wird, anstatt — kritisch und konstruktiv — die Emanzipation *zur* vollständigen Partnerschaft darzustellen. Wie auch immer: aufgrund der christ-

lichen Prämissen, die im ersten Teil skizziert wurden, kann die Tendenz zur Gleichberechtigung als eine selbständige Folge der christlichen Kulturgeschichte verstanden werden. Daran wird aber auch deutlich, wie die biblischen Prinzipien in die neuzeitliche Lebenswelt sinnvoll zu übersetzen sind: so nämlich, daß die in der christlichen Kulturgeschichte entstandenen Formen des sexuellen Verhaltens *rekonstruiert* werden.

Gefragt wird also, etwas altmodisch ausgedrückt, welche *leitenden Ideen* wirksam waren, um ein Phänomen wie die Monogamie hervorzubringen. Dieses Kulturphänomen selbst verliert dabei seine früher mit starken naturrechtlichen und schöpfungstheologischen Behauptungen gestützte „Unverfügbarkeit"; es wird im Gegenteil durch die Rekonstruktion seiner Elemente zu einem „Modell auf dem Prüfstand". Seine historischen Varianten und denkbaren Alternativen werden zunächst danach beurteilt, wie gut sie das Gemeinte (die leitende Idee) in die Wirklichkeit übertragen haben oder zu übertragen vermögen, wodurch die Abweichungen vom Ideal zustandegekommen sind und wie sich allenfalls ein besser angemessenes Modell schaffen ließe. Doch damit nicht genug: Jetzt kann man auch die Konstruktionsprinzipien selbst der Kritik unterziehen, nämlich fragen, ob sie überhaupt geeignet waren, Lebensformen auszubilden, in welchen menschliches Leben gelingen kann. Das kann zum Konflikt mit den biblischen Prämissen führen.

Innere Zusammenhänge von Gottesebenbildlichkeit und Menschenwürde, von Glückseligkeit und Glück

Daß das nicht so sein muß, zeigte sich hingegen bereits an der Frage der Gleichberechtigung. Ihre Anerkennung als selbständige Folge des Christentums setzt die Überzeugung voraus, daß zwischen dem religiösen Prädikat „Gottesebenbildlichkeit" und den säkularen Bezeichnungen „Menschenwürde" und „Menschenrecht" ein innerer Zusammenhang, ein *logisches Kulturgefälle* besteht. Diese Korrelation ist für die gegenwärtige Theologie von Evidenz. Weniger verbreitet, weil stärker von der traditionellen Leibfeindlichkeit blockiert, ist die Ansicht, daß eine analoge Beziehung zwischen „Glückseligkeit" (Heil) und „Glück" (ganzem Gelingen) besteht. Sie könnte aber dadurch gleichsam gesichert werden, daß sie ihren Ort zwischen jener ersten Überzeugung und einer dritten, die wiederum einen breiten Konsens ausdrückt, bekommt.

Personalität und Sexualität

Diese besagt, daß zwischen Personalität und Sexualität ein Verhältnis der Integration, welches die christliche Kulturgeschichte im Ganzen gefördert hat, erhalten und eingerichtet werden soll, weil es anthropologisch und ethisch mit guten Gründen zu rechtfertigen ist. An dieser

Stelle können daher wieder einige Kriterien angegeben werden, nach den drei anthropologischen und drei theologischen genereller Art nunmehr — um im Schema zu bleiben — drei für die gegenwärtige christliche Sexualethik spezielle ethische Kriterien: 1. Achtung vor dem Menschen; 2. Anerkennung des Strebens nach Glück; 3. Integration von Sexualität und Personalität.

Ethische Kriterien gegenwärtiger christlicher Sexualethik

Die *ethische Einstellung,* die es ermöglicht, solche für heute gültigen Maßstäbe in der Perspektive des Glaubens, einem christlichen Kontext, zu verantworten, konstituiert sich im Spannungsfeld von Liebe und Vernunft. Stephan H. Pfürtner sagt in einer Thesenreihe[2]: „Das oberste Gebot, an dem sich alles Verhalten und alle geltende Moral stets neu zu bemessen hat, liegt darin, Vernunft und Liebe walten zu lassen. Dieses Gebot gilt absolut, alle anderen gelten in Relation zu ihm als ihrem normativen Maß. Vernunft und Liebe sind für den Christen aus Offenbarungsglauben bestimmt." Auch die *Korrelation von Liebe und Vernunft* — so unterschiedlich sie im einzelnen wieder interpretiert werden mag — als hermeneutisches Prinzip der christlichen Ethik ist von ökumenischer Bedeutung und Tragweite. Pfürtner gibt aber zugleich im ersten Satz seiner Thesenreihe, die sich für die pädagogische Vermittlung besonders gut eignet, die Voraussetzung zeitgemäßer Kriterien an: „Alle Gebote und Institutionen sind um des Menschen willen da."

Entstehung neuer moralischer Regeln

Der Würde des Menschen, heißt das, wird die Ethik unter den Bedingungen unserer Zeit nur dann gerecht, wenn sie ihn zur konstruktiven Kritik an den vorhandenen Institutionen ermächtigt. Das ist ein *Recht zum Experiment:* Neue moralische Regeln entstehen praktisch dadurch, daß die Grenzen der alten Sitte gleichsam ins moralische Niemandsland hinein vorgeschoben und überschritten werden. Die Beobachtung dieses Vorgangs und mehr: die aktive, reflektierte Teilnahme an ihm ist nicht unwichtig. Das bedarf einer Erläuterung.

Praktisch wurden die normativen Grenzen immer überschritten. Wie das in den verschiedenen Epochen unserer Kultur aussah und welche *Relativierungen der Sexualmoral* sich daraus ergaben, schildert sehr schön Siegfried Keil[3]. Auf die Normabweichungen in der Gegenwart haben erst die großen statistischen Berichte, angefangen von den bahnbrechenden Kinsey-Reports, volles Licht geworfen. A. Kinsey machte damit aber nicht nur deutlich, 1. daß das wirkliche Verhalten der Zeitgenossen be-

Folgen der Kenntnis großer Normabweichungen

[2] Grundsätze einer zukünftigen Sexualität, in: Kirche und Sexualität, Mainz 1972.
[3] *S. Keil,* Sexualität, Stuttgart 1966.

trächtlich von den hohen moralischen Grundsätzen, die gleichwohl jedermann im Munde führte, abwich. Vielmehr erbrachte er den Nachweis, 2. daß ein *sexueller Pluralismus* sich durchaus mit dem Bestand eines intakten Gemeinwesens verträgt; es lag ihm daran, die *Toleranzgrenze des Rechtsstaates* so weit wie irgend möglich aus dem Bereich des Privaten hinauszurücken. Wichtig ist hierbei, daß die soziologische „Entlarvung" ein befreiendes Ergebnis hatte: Gar so schlimm, wie die Moralisten es ausmalten, konnten die Folgen der Normabweichungen offenbar nicht sein, die Folgen nämlich von vorehelichen Beziehungen, von zeitweiliger Selbstbefriedigung, nicht zuletzt aber auch von verfemten Verhaltensweisen etwa gleichgeschlechtlicher Art. Offensichtlich wurde die Gesellschaft von all dem, was Herr und Frau Jedermann so praktizierten, nicht gleich „zersetzt", und offenkundig waren die Abweichler, denen man seit eh und je ein böses Ende prophezeit hatte, weder persönlich besonders krank noch ungeeignet, sich dem gemeinschaftlichen Leben befriedigend anzupassen. Die *Kenntnis der Tatsachen* also schaffte eine Reihe von Vorurteilen, ja, Ammenmärchen aus der Welt. Es ist zweifellos eine Folge der Kinseys, daß wir toleranter und weniger emotional im Urteil geworden sind — als stünde immer gleich alles auf dem Spiel.

Bloße „Natur" — oder „Kultur" der Sexualität?

Das ethische Problem stellt sich hingegen erst eigentlich 3. bei dem zentralen Interesse Kinseys: Seine Berichte waren in der Absicht verfaßt, die Spannung zwischen Kultur und Natur und damit zwischen einem gesellschaftlichen Wertkonsens und der individuellen Beliebigkeit des Verhaltens überhaupt als repressiven Unsinn kenntlich zu machen. Er versuchte, mit anderen Worten, die Auffassung nahezulegen, daß jedes sexuelle Bedürfnis, welches nicht nachweisbar sozialschädlich ist, auch ein Recht auf Befriedigung hat. Moral und „Natur" (das Wort im Sinne von individueller Veranlagung verstanden) sollen also weitgehend zusammenfallen, die empirische, vorfindliche, sexuelle Triebneigung der einzelnen soll gerechtfertigt werden. Das hat eine fruchtbare Kritik hervorgerufen; instruktiv auch in der Übertreibung ist noch immer Helmut Schelskys Plädoyer für die Kultur der Sexualität gegenüber — wie man sie nennen könnte — Kinseys hedonistischer Antikultur [4].

Das ethische Problem ist unter dem Stichwort von der *Normativität des Faktischen* verhandelt worden. Mit diesem Begriff muß man aber vorsichtig sein. Die Beobach-

[4] *H. Schelsky*, Soziologie der Sexualität, Hamburg 1955.

tung der moralischen Praxis zeigt eben, daß die Ethik nicht nur stets auf Tatsachen bezogen sein muß, sondern Moral auch von den Tatsachen korrigiert werden kann.

Normative Kraft der empirischen Wirklichkeit

Unbeschadet der seit D. Hume zu beachtenden Regel, daß sich aus dem, was ist, nicht unmittelbar ableiten läßt, was sein soll, Tatsachen also keine ethisch verbindliche normenbildende Bedeutung zukommt, gilt doch umgekehrt, daß der empirischen Wirklichkeit eine normative Kraft zur Umbildung von moralischen Verhaltensweisen und Einstellungen eignet. Bei der konkreten Normenfindung geht es darum, beiden Seiten dieses Sachverhalts gerecht zu werden; in dem Rahmen, welchen die ethischen Kriterien abstecken, ist für sie die *Reflexion auf Erfahrung* konstitutiv. Genauso sagt es der erwähnte Studienbrief „Sexualität" (1976) für katholische Religionspädagogik [5]: „Ethische Weisungen können nicht im luftleeren Raum abstrakter Prinzipien mit dem Instrumentarium logischer Deduktionstechniken entwickelt werden. Was bei einem solchen Verfahren herauskommt, bleibt ohne existentielle Relevanz. Ethische Normen entstehen vielmehr im wesentlichen induktiv, sie entstehen von unten her, das heißt, aus der Reflexion über menschliche Erfahrungen".

Begleitende Teilnahme am Experiment

Das ethische und pädagogische Problem wird entsprechend zum Problem der beobachtenden und begleitenden *Teilnahme am Experiment.* Es geht, schärfer und gewiß auch anfechtbar gesagt, darum: das, was ohnehin geschieht, jener Reflexion auf Erfahrung auszusetzen. Denn eben: Veränderung des Verhaltens kommt nicht in erster Linie durch Reflexion zustande. Das zeigt sich schon daran, daß die moralischen Einstellungen noch lange ihren „konservativen" Ausdruck behalten, wenn sich die tatsächliche Lebensführung sozusagen unter der Hand schon gewandelt hat. Unter dem Antrieb der individuellen Glücksbedürfnisse werden Verhaltensspielräume, die sich infolge des Abbaus sittlich und gesetzlich zwingender Normen öffnen, zunächst nur tastend, dann aber im breiten Einverständnis besetzt; der Fortschritt verläuft auf der Bahn zunehmender Entlastung von nicht mehr notwendigen Zwängen und Leiden. Das ist nicht unmoralisch, ist es auch da noch nicht, wo sich die Normativität des Faktischen im fragwürdigen Sinn normbildend auswirkt, nämlich das, was „man" tut, zur bestimmenden Erfahrung wird. Es ist aber noch nicht ethisch.

Das macht die Zweideutigkeit des Glücksstrebens aus. Pfürtner ist zuzustimmen, wenn er gleich in seiner zwei-

[5] Hauptverfasser: Alfons Auer, Herbert Gutschera.

ten These provozierend schreibt: „Alle Menschen haben ein Recht darauf, glücklich zu werden. Das Recht auf sexuelles Glück ist ein Teil dieses menschlichen Grundrechtes." Das stimmt aber erst deshalb, weil er fortfährt: „Glück schließt das dauerhafte Gelingen des Lebens ein und fordert eine gesamthaft gute und gelungene Existenzverwirklichung." Der Studienbrief definiert: „Sexualität steht im personalen Sein, menschliche Sexualität existiert in Personalität."

Persönliche Verantwortung und deren Kriterien

Mit diesem Satz ist die Ebene der persönlichen Verantwortung erreicht; für sie können noch einmal drei, sexualpädagogische, Kriterien genannt werden. Sie setzen voraus, daß die Umkehrung des traditionellen Vorrangs der Institution vor der Person den Ethiker und den Pädagogen zur Zurückhaltung veranlaßt. Ihre Aufgabe ist die Beratung. Die Entscheidung über Art und Inhalt der konkreten sexuellen Beziehung ist allein Sache der betroffenen Menschen. Soziale und pädagogische Maßnahmen haben den Zweck, die *Fähigkeit zur Selbstverantwortung* zu fördern. Versuchsweise läßt sich daher formulieren: 1. Ermöglichung der Selbständigkeit; 2. Förderung der Liebesfähigkeit; 3. Erleichterung der Gemeinschaftsbildung. Das heißt: Wenn es so ist, daß zwei Menschen (auch: des gleichen Geschlechts) sich ohne direkte, imperativische Normsetzung über den Sinn und die Gestalt ihrer Beziehung verständigen müssen, ist es für das Gelingen von ausschlaggebender Bedeutung, daß sie sich als selbständige Personen vor einander zur Geltung zu bringen vermögen. Das weist auf die Gleichberechtigungsfrage zurück. Sich als eine unverwechselbare, einmalige Person (in seiner Menschenwürde und Gottesebenbildlichkeit) zur Geltung zu bringen, bedeutet: mehr sein zu wollen und zu können als eben ein auswechselbares Lustobjekt. Die *„anspruchsvolle Liebe"*, die in der Absicht des Glaubens und seiner Geschichte liegt, ist nicht nur ein Problem der Gesinnung, sondern vorab noch der sozialen Sicherheit und der Bildung. Dem kommt eine notwendige Erziehung zur Liebesfähigkeit zuhilfe, die wiederum in der religiösen wie familiären Erfahrung gründet: als dieser eine, der man mit seinen Stärken und Schwächen wirklich ist, akzeptabel zu sein. Endlich aber: wenn es so ist, daß die kulturelle Gebrochenheit des unmittelbaren Strebens nach Glück auch heute im *Inbegriff der Ehe*, nämlich jener anspruchsvollen Wir-Bildung (Pfürtner) besteht, sollte die Möglichkeit gemeinschaftlichen Lebens auch für andere und neuartige Formen als die der Ehe-Institution erleichtert werden.

Josef Köhne

Zärtlichkeit und Geschlechtlichkeit

Eine „Kultur der Sexualität" muß bei einer ihrer Grundlagen beginnen: bei der Pflege und Kultivierung menschlicher Zärtlichkeit. Der Autor zeigt, wie sehr Zärtlichkeit zum Menschsein notwendig dazugehört, welche Vielfalt in der Zärtlichkeit geschenkt und empfangen werden kann, wie dadurch der Mensch sich selbst anzunehmen und zu verschenken lernt, wie Zärtlichkeit etwa gegenüber kranken und sterbenden Menschen oft das einzige ist, was man ihnen noch schenken kann, und daß Zärtlichkeit schließlich auch zum Verzicht befähigt. Eine Ermutigung zur Zärtlichkeit ist also eine Ermutigung zum Menschsein. *red*

Geschlechtlichkeit bedeutet leibseelisches Geprägtsein als Mann oder als Frau. Den Menschen schlechthin gibt es nicht, er stellt sich — abgesehen von seltenen krankhaften bzw. abnormen Varianten, den echten Zwittern — immer nur als Mann oder als Frau dar. Der Mensch hat nicht seine Geschlechtlichkeit als eine unter anderen Eigenschaften, die ihm mehr oder weniger frei verfügbar sind, sondern er findet sie vor als eine Qualität seiner Person. In seiner Geschlechtlichkeit muß er sich entfalten im leiblichen und seelischen Bereich, womit nicht ein Dualismus gemeint ist, sondern die verschiedenen Seiten eines Ganzen. Für diese lebenslange Entfaltung und Formung ist Zärtlichkeit von besonderer Bedeutung, auf die wir in den folgenden Überlegungen eingehen wollen.

Was ist „Zärtlichkeit"?

Was ist Zärtlichkeit, in welchen Bereich gehört sie? Im dreibändigen „Lexikon der Psychologie" [1] 1971 findet sich dieses Stichwort nicht. Ist es etwa für die Psychologie nicht wichtig oder kann sie damit nichts anfangen?

Im „Lexikon der Sexualität" von Goldstein — Mc Bride finden wir: „Zärtlichkeit ist eines der wichtigsten Ausdrucksmittel für Kontakt, nämlich seelisches Empfinden körperlich auszudrücken und fühlbar zu machen" [2]. Zärtlichkeit ist also liebende sinnliche Erfahrung eines Du, einer anderen Person und im Austausch liebende sinnliche Bestätigung durch dieses Du. Zärtlichkeit ist ein wesentliches Element, durch das wir uns als Person entfalten. Darauf wird noch ausführlicher einzugehen sein. Zärtlichkeit ist der tragende Grund und das befreite Spiel der Liebe, in dem uns die Humanisierung des Lebens gelingt. Zärtlichkeit ist die schöpferische Mitte zwischen faszinierter Anbetung und Vergewaltigung in ihren ver-

[1] *D. Arnold — H. J. Eysenck — R. Meili* (Hrsg.), Lexikon der Psychologie, Freiburg — Basel — Wien 1971.
[2] *M. Goldstein — W. Mc Bride*, Lexikon der Sexualität, Wuppertal — Barmen 1970, 220.

schiedenen Formen. Georg Scherer schreibt: Zärtlichkeit „ist die schwebende Einheit von Freigabe und Verlangen nach Einheit. Ihre Sprache und ihre Gebärden sprechen Affirmation des anderen um seiner selbst willen aus und versuchen, ihm in der verbalen und nonverbalen Sprache des Leibes Geborgenheit zu vermitteln. Zugleich stellt diese Zärtlichkeit eine Weise des ‚Habens' dar, die von allen dinglichen Besitzverhältnissen verschieden ist, wohl aber ein ursprüngliches Verweilen und eine geist-sinnliche Nähe thematisiert" [3].

Erfahrung menschlicher Nähe

Camus meint in seinem Buch „Die Pest": „Wenn es etwas gibt, nach dem sich der Mensch immer sehnt, und das er manchmal auch empfängt, so ist dies menschliche Nähe" [4]. Zärtlichkeit in ihren verschiedenen Formen drückt Bestätigung und Freude aneinander und durcheinander aus: „Ich bin glücklich, daß es dich gibt, daß ich dir gut sein kann und du mir gut bist!" Diese Bestätigung und dieser Austausch bedürfen der Sinnlichkeit. Menschliche Liebe ist ohne Sinnlichkeit nicht möglich, weil der Mensch nicht nur geistiges, sondern auch körperlich-sinnenhaftes Wesen ist. Hier hat es immer wieder in der christlichen Tradition Vorurteile und Einseitigkeiten gegeben. So heißt es noch im Gutachten der Minderheit der Päpstlichen Ehekommission von 1967, das sich bei der Formulierung der Enzyklika „Humanae vitae" durchsetzte: „Wahrlich, dieses Ziel" (gemeint ist die Förderung der Ehe und der menschlichen Natur durch die Sexualität) „kann auch auf anderem Wege erreicht werden — das ist etwas, worüber die empfängnisverhütende Theorie immer schweigt —; denn die eheliche Liebe ist vor allem geistig — falls die Liebe echt ist — und bedarf keiner ausdrücklichen sinnlichen Geste, noch viel weniger ihrer Wiederholung in bestimmter Häufigkeit. Infolge dessen sind der behauptete Sinn der Hochherzigkeit und das Fehlen von Hedonismus fragwürdig, wenn wir die innige Liebe der Gesamtperson finden zwischen Vater und Tochter, Bruder und Schwester, ohne daß es sinnlicher Gesten bedarf" [5].

Menschliche Liebe ohne Sinnlichkeit?

Hier wird also unterstellt, daß wahre menschliche Liebe vor allem geistig sei, sie bedürfe keiner Sinnlichkeit. So lange nach dieser Aussage Christen auf Liebe und Ehe vorbereitet wurden, mußte es zu Verkürzungen im mitmenschlichen Bezug kommen bzw. konnte dieser sich nicht entwickeln. Der Philosoph Josef Pieper weist in

[3] *G. Scherer*, Sexualität — Ehe — Familie, in: Renovatio 33 (1977) 5 f.
[4] *A. Camus*, Die Pest, rororo-Taschenbuch Nr. 15, 177.
[5] zit. nach *F. E. v. Gagern*, Geburtenregelung und Gewissensentscheid, München 1967, 150.

diesem Zusammenhang auf die Erfahrungen der tiefenpsychologischen Heilpraxis hin, „die besagen, daß die gewaltsame Zurückdrängung der im Sinnlichen wurzelnden erotischen Erschütterungsfähigkeit Liebe überhaupt unmöglich mache und ersticke, auch die ‚geistige' und ‚geistliche' Liebe; und daß die Unduldsamkeit, die Härte und der Starrsinn, die nicht selten anzutreffen sind bei Menschen, die ein ‚geistliches' Leben zu führen streben, sehr wohl durch die naturwidrige Unterdrückung der passio amoris bedingt sein könnte. Der Mensch ist bis in die sublimste Spiritualität hinein ein leibhaftiges Wesen. Diese Leiblichkeit, die ihn, gleichfalls bis in die spirituellste Lebensäußerung hinein, Mann oder Frau sein läßt, bedeutet nicht nur Schranke oder Eingrenzung, sie ist zugleich der spendende Lebensgrund allen menschlichen Wirkens. Darin stimmen Thomas von Aquin und Platon überein" [6].

Vielfalt sinnlich-zärtlichen Austausches

Viel zu wenig ist beachtet worden, daß die Qualität des zwischenmenschlichen Bezuges wesentlich auch sinnlich ist. Dafür gibt schon die Sprache Zeugnis: „Ich mag dich" hängt mit dem „Geschmack" zusammen. Was ja in doppeltem Sinn zu verstehen ist. „Ich habe ihn (oder sie) zum Anbeißen gern", dieses Gefühl hat wohl schon jeder erlebt. Noch deutlicher wird es, wenn wir die Formulierungen betrachten, in denen unsere Sprache eine negative Beziehung ausdrückt: „Ich kann ihn nicht sehen, ich mag ihn nicht hören, ich kann ihn nicht riechen, bei ihm wird es mir übel". Hier sind nicht Können und Qualitäten der Optik, der Akustik, des Geruchssinns und des Geschmacks im direkten Sinn gemeint. Jemand „nicht riechen können" ist nicht so sehr eine Tatsache der Riechfähigkeit oder des Odeurs, sondern bedeutet vor allem die persönliche emotional-sinnliche Beziehung. So sprechen wir ja auch mit Recht von Einfühlen und nicht von Eindenken in die Situation eines anderen Menschen.

Zu seiner gesunden Entwicklung und zur Erhaltung seiner seelischen Gesundheit bedarf der Mensch des Austausches von Zärtlichkeit, wobei diese sich später auch in sehr subtilen Formen ausdrücken kann.

Betrachten wir die Primärbeziehung zwischen dem Säugling und seiner mütterlichen Pflegeperson: Diese spricht ihm mit sinnlich-zärtlichen Gesten das Ja der Bestätigung zu. Sie blickt den Säugling freudig an, sie hört seine Laute, sie riecht ihn, sie schmeckt ihn im Kuß und nimmt ihn in der streichelnden Berührung wahr. In dieser

[6] *J. Pieper*, Begeisterung und göttlicher Wahnsinn, München 1962, 153 f.

sinnlich-zärtlichen Bestätigung erfährt das Kind in seiner ersten Erdenzeit, daß man es „wahr"-nimmt im wörtlichen Sinn und bejaht; daß man es gern hat, so wie es ist. Hier wird der erste Grund gelegt für die im späteren Leben entscheidende Fähigkeit, vertrauen zu können, sich anvertrauen zu können. Nur so kann sich das Kind seelisch und körperlich gesund entwickeln. Es hat einen Reizhunger nach Intimität.

Vor allem von R. Spitz[7] ist das Krankheitsbild des Hospitalismus und der sogenannten anaklitischen Depression ausführlich beschrieben worden: Kinder, die in den sehr frühen Entwicklungsphasen auch bei bester körperlicher und hygienischer Versorgung zärtliche Zuwendung und mütterliche Wärme entbehren müssen, neigen zu chronischem Kränkeln, sie verkümmern, wobei hier der Zusammenhang mit „Kummer" schon im Wort deutlich wird. Sie gedeihen nicht, wenden sich nicht zunehmend mit gesundem Interesse der Umwelt zu, sondern bleiben in sich verschlossen, die Motorik mindert sich.

Selbstwertgefühl durch erfahrene Zärtlichkeit

Zur notwendigen Bestätigung des Kleinkindes gehört auch die seines Geschlechtes. Wie leichthin wird manchmal gesagt, das Kind sei „nur ein Junge", oder „nur ein Mädchen", je nachdem die Erwartungen der Familie, besonders der Eltern, gerade sind. Wenn wir Geschlechtlichkeit als leibseelisches Geprägtsein verstehen, wird deutlich, daß mit einer solchen Feststellung das Kind als Ganzes abgelehnt wird. Das kann, je nach dem Grad der Enttäuschung und deren Äußerung zu verheerenden Folgen führen, bis in die Unsicherheit der Rolle als erwachsener Mann oder erwachsene Frau und vor allem die Unfähigkeit, sich selbst zu lieben.

Erfahrene Zärtlichkeit vermittelt nämlich dem Kind und später dem Erwachsenen das Gefühl eines Wertes, ohne das er selbst nicht liebesfähig werden kann. Nur wer die Urerfahrung des eigenen Angenommen-, Bejaht- und Wertseins gemacht hat, wird sich selbst bejahen können und daher auch liebesfähig werden. „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" ist nicht nur ein sittliches Postulat, sondern sagt auch etwas über einen psychologischen Bedingungszusammenhang aus. Selbstlosen Verzicht kann man nur im Bewußtsein seines Wertes leisten, nicht aber im Gefühl eigenen Unwertes. Hier liegen wichtige Ansätze für die Erziehung, vor allem auch die religiöse Erziehung.

Durch die erfahrene und erlebte Zärtlichkeit in der Kindheit kommt der Mensch zunehmend in die Möglichkeit,

[7] *R. Spitz*, Vom Säugling zum Kleinkind, Stuttgart 1967.

Zärtlichkeit zu erwidern. Schon das Kleinkind blickt seine Beziehungsperson zärtlich an, es empfängt nicht nur dankbar die streichelnde Berührung, sondern beantwortet sie und erfährt darin doppeltes Glück. Die Beziehungsmöglichkeiten reifen von der vollen Abhängigkeit des Neugeborenen in die Fähigkeit, gleiches zu beantworten und auch selbst immer bewußter Wärme zu schenken. Gerade in der geglückten wechselseitigen Beziehung erfahren wir, was es heißt, glücklich zu sein, also insbesondere sich geborgen, frei und bestätigt zu erleben [8]. Kommen die drei Begriffe Geborgenheit, Freiheit und Bestätigung in eine harmonische Wechselbeziehung, so erleben wir eine Vorahnung von jenem Gefühl, nach dem wir uns sehnen und das uns für dereinst verheißen ist. So bekommt Zärtlichkeit auch Bedeutung für unsere religiösen Möglichkeiten und Erfahrungen. Wer Zärtlichkeit nie erleben durfte, gerät als Kleinkind nicht nur in die Gefahr des Hospitalismus, den wir als Verkümmerung beschrieben haben, sondern hat es auch später als erwachsener Mensch schwer, Zugang zu einem liebenden Gott zu finden.

Vor der Pubertät primär die Eltern ...

Bis zur Pubertät spielt sich Zärtlichkeit besonders von und zu den elterlichen Pflegepersonen ab. In der Pubertät zieht sich das Kind mehr auf sich selbst zurück, um seine Identität zu finden. Es wehrt in dieser Zeit manche Angebote ab, was Ausdruck und Teil des notwendigen kindlichen Lösungsversuches ist. Wenn die Identifikation mit dem eigenen Ich einigermaßen gelungen ist, reift auch die Fähigkeit, Zärtlichkeit zu empfangen und zu schenken, nun aber mehr mit dem andersgeschlechtlichen gleichwertigen Liebespartner. Dessen Anderssein wird als Möglichkeit der Ergänzung beglückend erfahren. Neue Bereiche der Beziehung eröffnen sich, und Zärtlichkeit kann auch subtilere Formen annehmen, etwa im Schenken, im bewundernden Kompliment, in Ausdruck und Inhalten des miteinander Umgehens. Im zärtlichen Blick des Herzens werden wir des Partners in umfassender Weise inne, wie er uns besser erkennt. In dieser Zeit werden zwar noch viele Projektionen im Spiel sein, d. h. wir verwechseln den Partner mit dem Bild, das wir uns von ihm machen oder machen möchten. Doch das wird durch die weitere Reifung abgebaut, und wir werden unter anderem auch durch die Sicht der Zärtlichkeit zur eigenen Person des Partners finden können. „Man sieht nur mit dem Herzen gut, das Wesentliche ist für das

... dann andersgeschlechtliche Liebespartner

8 *J. Köhne*, Glück — Unglück — Hilfe, in: *J. Buchmann/H. D. Braun*, (Hrsg.), Umgang mit Drogengefährdeten, Hamm 1973.

Auge unsichtbar“ [9] spricht der Kleine Prinz bei A. de Saint-Exupéry zum Fuchs. Wen man aber so gesehen hat, wen man sich vertraut gemacht hat, für den bleibt man immer verantwortlich, heißt es dort an anderer Stelle.

Zärtlichkeit ist also alles andere als unverbindlich, sondern setzt eine verantwortete Beziehung in Gang und festigt sie.

Sexualität ohne Zärtlichkeit

Hier ist auf das Verhältnis von Sexualität und Zärtlichkeit einzugehen. Rein sexuelle Beziehungen sind auch apersonal möglich, wie etwa bei der Vergewaltigung oder beim körperlichen Kontakt mit einer Dirne; oder sie können ganz ichbezogen sein, wie bei der mechanischen Selbstbefriedigung. In solchem Geschehen können sexuelle Lustgefühle intensiv erlebt werden, doch eine Befriedigung in des Wortes eigenster Bedeutung bleibt aus, weil diese an das gleichzeitige Erleben der Befriedigung eines geliebten Partners gebunden ist. Nicht der beiderseits erlebte Orgasmus allein macht eine geglückte Beziehung aus; er könnte auch durch eine gegenseitige rein mechanische Stimulation erreicht werden. Vielmehr das beglückende Erlebnis der Nähe des geliebten Partners, der Geborgenheit, des Akzeptiertseins, des durch und in ihm Freiwerdens.

Über das zärtliche Erleben einer anderen Person werden uns neue Dimensionen der Welt eröffnet, wie es in einem modernen Gedicht von Hans Wallhof empfunden ist:

„Mein Weg.
Du bist mein Weg.
Ich laufe in deine Hände
und in dein Herz,
um nur noch mit dir zu gehen.
Mit deinen Augen
sehe ich alles klarer.
Mit deinem Herzen
lebe ich meine Tage doppelt.
Aus der Verschwiegenheit
vergessener und leerer Tage
holst du mich hervor
und bedenkst mich
mit großen Namen der Freude.
Aus der Traurigkeit
enttäuschter und verweinter Stunden
befreist du mich
und fliehst mit mir
auf den Weg in das gelöste Lachen.
Mein Weg kommt zu dir
nach Hause
und liefert sich dem deinen aus.

[9] *A. de Saint-Exupéry*, Der kleine Prinz, Bad Salzig 1951, 72.

Ich finde zu dir
und komme auf dem Weg
der Zärtlichkeiten
in das Glück deiner Arme
und in die Seligkeit deines Herzens.
Von allen Plätzen
holst du mich weg,
um den Himmel des Verliebtseins
über uns zu spüren
und um mit deinem Atem zu leben.
Du bist mein Weg,
auf dem ich tanze und springe,
auf dem ich mich verschwende
und selbst Gott finde" [10].

Zärtliches Erkennen der Person und das Erleben der Verbundenheit führen über die Paarbeziehung hinaus in einen größeren Zusammenhang, wie es z. B. auch in Schillers Ode „An die Freude" deutlich wird.

Zärtlichkeit gegenüber alten, kranken, sterbenden Menschen

Eine besondere Situation ergibt sich in Zeiten der Krankheit, des Alterns und beim Sterben. Der Mensch war in der ersten Phase seines Lebens auf zärtliche Zuwendung und Bestätigung angewiesen, um zunehmend eigenständig werden zu können. In jenen Zeiten kommt es wieder zu Hilflosigkeit und vermehrtem Angewiesensein, vorübergehend in der Krankheit, auf Dauer oder endgültig im Alter oder beim Sterben. Ohne den geistigen und geistlichen Zuspruch in seiner Bedeutung mindern zu wollen, er kann doch kalt und unverbindlich sein, wenn er ohne warme Zuwendung und spürbaren Kontakt bleibt. Der Mensch ist ein sinnliches Wesen, und er wird sich seiner sinnenhaften Bedürftigkeit umso klarer, je mehr es ihm an eigener Kraft mangelt.

In der Krankensalbung wird ein solcher Kontakt hergestellt. Sind wir uns seiner Bedeutung bewußt? Überwinden wir die Angst vor Nähe, die uns vielleicht gerade bei Hilflosen oft zu lähmen scheint?

Wenn es oben hieß, Zärtlichkeit sei eine Form der Zuwendung, der Bestätigung, der Annahme und des Trostes, so wird klar, daß der Mensch ihrer in Krisenzeiten mit ihren Belastungen besonders bedarf. Das wird oft wenig gesehen oder berücksichtigt. Es gilt, hierfür Sensibilität zu entwickeln und Angst zu überwinden. Ein guter Blick, ein Streicheln der Hand oder der Stirn, eine liebevoll ausgeführte pflegerische Maßnahme, eine Handreichung zum Trinken, ein Frischmachen des Bettes sind oft deutlichere Formen des Dabei-seins, die Trost und Hilfe spenden, als rein verbaler Zuspruch. Die Frage geht an uns, warum es uns oft so schwer fällt, diese For-

[10] *H. Wallhof*, Bei dir zu Hause. Lob der Freundschaft, Luzern 1976; Ferment 1/2, Gossau 1976.

men der Zuwendung zu zeigen. Gewiß kann es Mißverständnisse und Fehldeutungen geben; aber wichtiger dürfte es sein, daß wir selbst oft unsicher sind und Angst vor unseren eigenen Gefühlen haben. Hier ist in der Pastoral noch manches aufzuarbeiten, um uns zu befähigen, den berechtigten Erwartungen anderer zu entsprechen, angstärmer und innerlich freier zu werden. Nur wer zärtlich sein kann, ist liebesfähig im personalen Sinn.

Fähigkeit zum Verzicht

Zur reifen Zärtlichkeit gehört auch die Fähigkeit, sich zurückzunehmen; zum Verzicht um des anderen oder auch um seiner eigenen Bindungen willen. Verzicht nicht aus Angst, sondern aus Anerkennung der Belange, der jeweiligen Bedürfnisse und des Wohles der geliebten Person. Um dieses Wohl zu erspüren, bedarf es einer entwickelten Sensibilität, welche den anderen in seiner Befindlichkeit wahrnimmt und ernstnimmt. Fähigkeit zum Verzicht wie auch die Frustrationstoleranz gehören wesentlich zur reifen Liebesfähigkeit. Die Fähigkeit zum Verzicht wächst allerdings nicht durch Verbote, Angstbesetzungen oder aszetische „Klimmzüge", sondern durch innere Fülle und das grundsätzliche Gefühl, angenommen und bestätigt zu sein. Hier haben die pädagogischen und pastoralen Bemühungen anzusetzen!

Ermutigung und Förderung der Zärtlichkeit ...

Unsere Erziehung ist daraufhin zu überprüfen, ob und wie weit sie zu Zärtlichkeit ermutigt und diese fördert. Es ist zu fragen, ob nicht unbegründete Unterschiede bei den Geschlechtern gemacht werden, wodurch es dem Mädchen eher möglich wird, Emotionen zu zeigen und ein bejahendes Verhältnis zu ihnen zu entwickeln. Ob das bei den Jungen nicht erschwert wird, was sich auf deren spätere Liebesfähigkeit hemmend auswirkt. Vielleicht haben hier die Klagen vieler Ehefrauen einen Grund. Wegen der Nähe zur Sexualität hat manche Erziehung eine Angst vor Sinnlichkeit gesetzt, die zu Verdrängungen und Hemmungen mit Einschränkung der Liebesfähigkeit führen kann. Vielleicht muß man sagen, daß paradoxerweise Christen nicht selten Angst vor Liebe hatten oder noch haben. Die Gefahr des Spiritualismus ist oft übersehen worden.

Gegen Überbetonung des rein Sexuellen

Es ist auch zu fragen, ob die derzeitige Überbetonung des rein Sexuellen mit der scheinbar selbstverständlichen Möglichkeit, sich komplikationslos und unverbindlich einen Orgasmus zu geben und zu nehmen, sich nicht hemmend auf die spätere Entwicklung zärtlicher Fähigkeiten auswirkt. Dadurch würden die Möglichkeiten zu liebender Erfahrung des Partners, zu personaler Vertrautheit, zu Sensibilität und zum Erlebnis der Gemeinsamkeit

gemindert. Zärtlichkeit hält die Mitte zwischen Distanz und Verschmelzung.

Zärtlichkeit als notwendige und geschuldete Zuwendung — Hilfen bei Verlust

Für manche gilt auch heute noch Zärtlichkeit als ein Vorrecht der Jugendlichen oder der jungen Ehe. Nicht selten stirbt sie später auch in Ehen ab, und es kommt zu einer wachsenden Isolierung und Verhärtung. Hier gilt es, Mißverständnisse und Vorurteile abzubauen. Partnerschaft und Ehe, die an Zärtlichkeit einbüßen, werden starr und steril, letztlich unmenschlich, sicher unchristlich. Gewohnheit, Gleichgültigkeit, Krisen, aber auch persönliches Versagen können zu dieser Einbuße führen. Diese ist aber nicht Schicksal, das hingenommen werden muß. Vielmehr gibt es heute gezielte und wirksame Hilfen durch die Eheberatung, Psychotherapie und Pastoral. Dabei ist zu beachten, daß Liebesfähigkeit nicht primär eine geistige oder Willensfähigkeit ist. Es sollte zu denken geben, wie wenig der Appell an den guten Willen allein und wie wenig unsere guten Vorsätze im allgemeinen fruchten.

Eltern sind ihren Kindern gelebte Zärtlichkeit schuldig. Es wurde oben schon betont, daß der alternde und kranke Mensch besonderer Formen der Zuwendung bedarf.

Zur Reifung der menschlich-personalen Liebesfähigkeit einschließlich der Sexualität gehört wesentlich die Aktivierung und Einordnung der emotionalen Kräfte. Das Herz ist dabei primär angesprochen, nicht der Verstand. Wir lieben in „Herzlichkeit", senden „herzliche Grüße" in „herzlicher Verbundenheit".

Auch das christliche Hauptgebot nach Matth. 22,37 lautet, daß wir Gott mit unserem ganzen Herzen, mit unserer ganzen Seele und mit unserer ganzen Vernunft lieben sollen. Die Reihenfolge ist sicher nicht zufällig.

Ermutigen wir uns und andere zu Zärtlichkeit und Sinnlichkeit. Unser Leben wird dadurch erfüllter und reicher. Bestätigt werden wir dazu in der Hl. Schrift, wenn es heißt (Hohes Lied 4):

„Wie schön, meine Schwester Braut, sind deine Liebkosungen,
deine Liebkosungen um wie viel besser als Wein,
und der Duft deiner Öle geht über jeden Balsam!
Von deinen Lippen, o Braut, träuft Honigseim,
Milch und Honig birgt deine Zunge
und der Duft deiner Kleider gleicht dem Dufte des Libanon!
Ja, du bist schön, meine Freundin, ja du bist schön,
deine Augen sind Tauben gleich hinter dünnem Schleier!
Deine Zähne der Herde von frisch geschorenen Schafen,
die eben der Schwemme entstieg,
die allesamt Zwillinge werfen".

Margareta Erber

Sexualität als Übungsfeld in der Partnerschaft

Im folgenden Beitrag soll versucht werden, die Erkenntnisse über die Werte von Person, Individualität, Entwicklung, Leib und Sexualität auf das konkrete Handeln anzuwenden. Nicht nur der Seelsorger und der Erzieher müssen sich nämlich fragen, wie es möglich ist, durch Sexualität zu lieben, Zusammengehörigkeit zu schaffen, Treue zu begründen und Verantwortung zu lernen; vielmehr sind alle Generationen und ist jeder einzelne betroffen. Die Vermittlung von Erkenntnissen, das Erlernen von Verhaltensweisen und das Leben von Werten müssen zu einer Einheit verschmelzen. Das ist nur möglich, wenn es entsprechende Übungsfelder gibt. — Der Beitrag bietet für Seelsorger und Jugendleiter, Eltern und andere Erzieher wertvolle Hinweise und praktische Anregungen. *red*

Die Kirche hat ihre alte Vorstellung von der Funktion der Sexualität als Fortpflanzungsmöglichkeit erweitert und betont heute den Wert wechselseitiger Hingabe der beiden Partner; daher müssen nun auch Konsequenzen für eine differenzierte Beurteilung von einzelnen Verhaltensweisen gezogen werden. Durch eine summarisch zur Fortpflanzungsfunktion hinzugefügte weitere Aufgabe der Sexualität allein kommt man noch nicht von einer biologistischen Vorstellung zu einem ganzheitlichen, personalen Verständnis der Sexualität, zu einer integrierten Sexualität.

Im Neuen Testament werden wir durch Jesus ermutigt, die endgültige Liebe zu einem Menschen durchzuhalten. Jesus bestätigt damit die menschliche Erfahrung, daß man für die Entfaltung der Liebe zu einem Partner ein ganzes Leben braucht.

Wenngleich aber die Verankerung der Sexualität in der Liebe in einem ganzheitlichen Verständnis des Menschen als absolute Forderung erhoben wird, so ist sie gleichzeitig doch nicht die einzige Realität im Bereich der Verhaltensweisen. In der Wirklichkeit kann Sexualität von Liebe getrennt und von anderen personalen Vollzügen isoliert werden. Nur vermag sie dann nicht mehr tief und anhaltend zu beglücken, sondern macht krank und zerstört; oder zumindest liegen dann ungeahnte Möglichkeiten des Menschen brach. Vor diesen dunklen Seiten sexueller Irrwege zu warnen, bedeutet aber umgekehrt noch keine Hinführung zu den stärkenden Auswirkungen der Sexualität.

Reflexion und Vermittlung

Wer sexuelle Verhaltensweisen einüben helfen will und dafür richtungweisende Werte zeigen möchte, der muß zuerst seine eigene Sexualität kontinuierlich prüfen und entwickeln. Es gibt nicht nur eingefahrene soziale Verhaltensformen in der Gesellschaft, sondern auch festgefahrene persönliche Einstellungen. In gleicher Weise ist die Beobachtung und ständige Bereicherung eigener Partnerschaft notwendig. Schließlich bestehen zwischen den grundsätzlichen Einstellungen und ihren Auswirkungen in konkreten Situationen enge Zusammenhänge.

Eine häufige „Fehlleistung" zeigt sich in dem Mißverhältnis von Norm als gefordertem Ideal und wirklichem Verhalten als einem unvollkommenen und schwachen. Wenn die Abweichung von der Norm zwar als Sünde bezeichnet wird, diese Abweichung aber beinahe als die Regel notwendigerweise hingenommen und entschuldigt werden muß, stellen sich negative Folgen ein:

a) das Geforderte wird als zu schwer empfunden; davor resigniert man;

b) durch die mögliche Entschuldigung wird die Passivität verstärkt;

c) indem zwischen Ideal und Wirklichkeit keine Brücke gesehen wird, verbindet sich mit der Inaktivität auch Lustlosigkeit.

Diesem statischen Verständnis wird eine dynamische Sicht gegenübergestellt: Das ideale Ziel wird in einer kontinuierlichen Entwicklung angegangen. Im Falle einer Partnerschaft enthält der erste Schritt schon das volle Ja der Entscheidung und Bereitschaft. Alle nächsten Schritte gehen

vorwärts auf dieses Ziel zu oder sie werden als Rückschritte erkannt. Die Aktivität bleibt wach, das Suchen läßt finden. Das Ideal bleibt kein bedrückendes Phantom, sondern rückt immer mehr in Sicht. Über den Abstand von konkretem Verhalten und Ziel braucht nicht durch Vereinfachung hinweggesehen werden, denn es gehört zum Wesen menschlicher Gemeinschaft, daß sie gedeiht, indem sie ihrem Ziel immer näher kommt, ohne es ganz erreichen zu können.

Einübung in Partnerschaft ...

In einer solchen Wachstumsperspektive fällt nicht nur die Diskrepanz zwischen Norm und gelebtem Leben und damit eine notwendige Doppelmoral weg; sondern in ihr geschieht Entfaltung des einzelnen, Bereicherung und Glück durch die Begegnung und wachsende Bindung. Es ist ein Prozeß des Lernens. Man kann ihn und das zu Erreichende nicht ausprobieren, sondern nur leben. Partnerschaft ist eine gemeinsame Schöpfung. Sie will von Anfang an auf *allen* Gebieten geübt werden. Dieses Üben ist kein Experimentieren, sondern eine aufbauende Zusammenarbeit. Man erübt individuelle Verhaltensweisen und erreicht durch sie eine wachsende Zusammengehörigkeit. Sie ist der Boden für neue Formen des Verhaltens. Man soll nicht nur ein Gespür für den seelischen Rhythmus seines Partners bekommen, sondern soll auch die wechselnden Bedürfnisse und Empfindsamkeiten in der Sexualität des anderen erahnen. In der Begegnung lernt man nicht nur seinen Partner kennen, sondern auch sich und seine verborgenen Wünsche. Das gilt für jedes Gespräch, aber auch für körperliche Kontakte.

... einschließlich der Sexualität

Auch für sexuelle Begegnungen gilt, daß sie nicht ausprobiert und daß nicht mit ihnen experimentiert werden kann, sondern daß sie übend entwickelt werden müssen. Wenn mit Hilfe der Sexualität Beziehungen im ganzheitlichen Sinne aufgebaut werden können, dann nur durch persönliches Einüben. Es ist nicht selbstverständlich, sondern eine einzuübende Fähigkeit, Zärtlichkeiten auszutauschen, Necking und Petting zur ganzheitlichen Begegnung werden zu lassen, die Erlebnisfülle eines Koitus zu erreichen. Man kann die Elemente der Kommunikation nicht einfach wie Bausteine hin- und herschieben, indem man den Zeitpunkt theoretisch bestimmt, an dem sie eingesetzt werden können. Man kann sie auch nicht als solche für erlaubt oder unerlaubt erklären, weil sie immer in einen personalen Kontext gehören. Alle kasuistischen Bestimmungen sexueller Verhaltensweisen haben ihre Wurzel in der Isolierung der Sexualität. Darum verstellt Kasuistik den Weg zu tieferen Werten; sie macht blind.

Sexuelle Entfaltung ist also ein Prozeß, in dem sich die Sexualität des einzelnen und die zweier aufeinander bezogener Menschen aktiv entwickelt. In diesem Tun vollzieht sich Treue; in der stetigen Festigung der Beziehungen wird auch die Chance, über Schwierigkeiten und Konflikte hinwegzukommen, immer größer. Ohne das langsame und allmähliche Suchen und Entdecken des anderen kann keine innere Übereinstimmung zustandekommen, auch keine körperliche Abstimmung erfolgen und erst recht nicht der Einklang aller Komponenten erreicht werden.

Möglicher Mißbrauch

Weil Sexualität die beschriebene Struktur hat, gibt es auch einen Mißbrauch der tiefgreifenden Wirkungen von sexuellen Handlungen, einen Aufschub der gesamten Entwicklung von Partnerverbundenheit. Man kann Partnerschaft nicht einseitig fördern und einen bestimmten Bereich unentwickelt lassen, sondern muß alle Bereiche gleichmäßig sich entfalten lassen. Anstatt kasuistisch zu Kuß, Petting und Koitus Stellung zu nehmen, muß den Menschen verständlich gemacht werden, daß ein Kuß unecht sein kann, daß Petting und Koitus aus Neugier und Egoismus geschehen kann.

Zur Begleitung junger Menschen

Wer junge Menschen auf dem beschriebenen Weg begleiten möchte, muß Vorurteile hinter sich lassen und einige wichtige Unterscheidungen lernen und vermitteln. Es

ist nicht nur zu beachten, daß der Entwicklungsprozeß nicht im Ausprobieren, sondern im Verwirklichen-Wollen besteht; sondern, daß es zwischen der Phase der Partnersuche und dem Beginn des gemeinsamen Weges zweier Menschen folgenreiche Unterschiede gibt. Bei allem Freimut müssen auch zwei Partner die Möglichkeit einer Verletzung des Intimbereiches erkennen und mit Sensibilität mit ihrer Sexualität umzugehen lernen. Freiheit setzt einen Anspruch voraus und läßt sich nur in Verantwortung verwirklichen. So verständlich es ist, wenn manche Angst vor solcher Freiheit haben, so wäre es doch grundfalsch, den Freiheitsanspruch abzulehnen. Der Erziehende und Begleitende muß die Angst durch Zutrauen ersetzen und dem jungen Menschen durch Mut und Einsichten zur Selbständigkeit verhelfen. Der Handelnde selbst muß Verantwortung übernehmen wollen und muß schrittweise dazu befähigt werden: Nur ein emanzipierter junger Mensch wird zur echten Partnerschaft fähig sein.
Er versucht sich zu erkennen und den Partner zu verstehen. Der Antrieb ergibt sich aus dem Prozeß selbst.

Individualität und Partnerschaft

Ausschlaggebend für die Entwicklung partnerschaftlicher Liebe ist das Wissen um die Einmaligkeit einer Person. Eine Entfaltung der Gemeinsamkeit ist nur möglich, wenn jeder Partner die Individualität des anderen und seine Sexualität immer besser kennenlernt. Auf diesem langen Weg sind Übungsfelder nicht zu umgehen; sie führen aber zum Glück und zu tiefsten Erlebnissen einschließlich der Erfahrung, daß sich auch die Lust mit dem selbstlosen Eingehen auf den Partner steigert.
Die Einmaligkeit einer Person bestimmt auch ihren Selbstwert. Nur der kann Partner sein, der an seinen eigenen Wert glaubt. Stärkung der eigenen Individualität macht liebes- und bindungsfähig. Mit Hilfe eines Partners kann die Selbstbejahung besser gelingen. Ob und wie stark sich die Existenz des Partners auf das Selbstwertgefühl auswirkt, kann sogar zum Maßstab für das Wachsen einer Partnerschaft werden. Obwohl vieles nur im Erleben aufgeht, lassen sich Erfahrungen doch auch weitergeben.
Aufgrund der Individualität zweier Menschen erhält auch deren Beziehung eine einmalige Note. Die Einzigartigkeit des Partners vermag zu faszinieren, und diese Faszination treibt an und beglückt. Anziehungskraft und das Erlebnis der gegenseitigen Bereicherung binden: Treue glückt. Das Kennenlernen des anderen und das immer stärkere Eingehen auf seine Einmaligkeit lassen keinen Austausch der Personen zu. Treffend beschrieb Christine von Schweden diese unendliche Entwicklungslinie mit dem Satz: „Man sollte nur eine einzige Liebe und eine einzige Freundschaft im Leben haben — es ist zu kurz für zwei." Die Ausschließlichkeit und die Unwiderruflichkeit einer Partnerbeziehung, die wir Ehe nennen, leitet sich also folgerichtig aus der Entwicklung ab, die zwei Individuen gemeinsam betrifft.
Damit die Integration der Sexualität in die gesamte Daseinsweise zweier Menschen in der Ehe aber auf Dauer gelingt, damit im Einklang der Partner sich das sexuelle Geschehen vollendet, muß sich die Sexualität zugleich mit den übrigen Kräften und Fähigkeiten des Menschen entwickeln können.

Folgen der Angst vor Sexualität ...

Weithin fürchtet man aber auch heute noch die negativen Auswirkungen der Sexualität; man reagiert nur statt zu agieren, man warnt vor einer Sexualerziehung in der Schule — als könne Verschweigen der Sexualität ihre Realität beseitigen. In vielen Familien wird das heiße Eisen umgangen. Auch in der kirchlichen Jugendarbeit greift man das Thema kaum auf, um sich die Finger nicht zu verbrennen. Darum spielt sich immer dasselbe ab: Eines Tages ist ein 16jähriger oder eine 15jährige gefangen durch ein Erlebnis, sei es das Erleben der eigenen Sexualität, sei es sexueller Kontakt, ohne es bewältigen zu können, sodaß es dem Wachstum der Persönlichkeit dienen würde.

... und ihre Überwindung

In dieser Phase der Entwicklung möchte der junge Mensch in Ruhe gelassen sein. Er muß sich zudem vom Elternhaus losnabeln. So ist nur jener junge Mensch gut vorbereitet, der schon vorher das ganze Beziehungsnetz der Sexualität kennt und der gewohnt ist, die Werte innerhalb dieses Beziehungsnetzes miteinander zu vergleichen. Er muß die Gründe für bestimmte Verbote und Ratschläge wenigstens kennen, auch wenn er die Unberechenbarkeit noch nicht erfahren hat, die sexuelles Erleben zum Heil oder zum Unheil des Menschen werden lassen. Nur so kann er anfangen, seine Erlebnisse einzuordnen. Wem die Augen dafür geöffnet worden sind, daß Sexualität einerseits als Mittel mißbraucht werden kann, z. B. für eine Strategie der Machtausübung oder für wirtschaftliche Zwecke, andererseits als Kommunikationsmittel erlernt, gepflegt und kultiviert werden kann, der wird nicht alles über sich ergehen lassen. Er wird sich nicht mehr so leicht in dem Netz eines Egoisten verfangen und mitschleifen lassen oder bei Banalitäten in der Sexualität stecken bleiben.

Selbstverständlich ist bei all dem entscheidend, welche Erfahrungen ein junger Mensch mit seinem Leib schon als Kind machen durfte. Wenn es gewohnt war, mit seinem ganzen Körper Kontakt zu nehmen, die Bedeutung der Hand zur Kommunikation, die Empfindsamkeit der Haut im Erleben kennenzulernen, wird es nicht einseitig vom Gebrauch der Genitalorgane allein abhängig sein.

Gespräche über Sexualität

Bei Gesprächen über Sexualität und Partnerschaft ist zudem zu beachten, daß z. B. Eltern nicht die Sexualität ihrer jetzigen Lebensphase zur Basis ihrer Ratschläge machen dürfen, sondern aus ihren Erfahrungen die phasenspezifische Sexualität ihres Kindes berücksichtigen müssen. Ebenso wichtig wie der Inhalt ist auch der Ton des Gespräches. Die Thematik der Sexualität verlangt offenbar eine besondere Sensibilität, der auch Liebende in ihren Gesprächen gerecht werden müssen. Der Suchende kann unterscheiden, ob ihn der Helfende wirklich aus seiner Verworrenheit herausholen will oder ob er nur bestimmte Spielregeln der Gesellschaft im Auge hat. Wer zudem nur sagt, was nicht sein sollte, aber unterläßt zu sagen, was der Entwicklung förderlich wäre, dreht damit das Rad der Entwicklung zurück. Ein Gespräch kann den jungen Menschen z. B. helfen, in ihrer Freundschaft den Standort ihrer Liebe zu bestimmen, oder bewußtmachen, welche Bedeutung die zwei „Übenden" ihrer Sexualität geben. Es kommt darauf an, nach der Stärke ihrer Hingabefähigkeit zu suchen, noch nicht abgelegte Ich-Isolierung zu kennzeichnen und Mut zum Warten zu machen, ohne inaktiv zu sein. Inhalt begleitender Gespräche kann auch die Unberechenbarkeit des Menschen in seiner Sexualität sein, die alles Wollen und Können überrunden kann. Je nach der Art der Darstellung kann die Realität abschreckend wirken, zu Pessimismus oder Resignation führen, oder aber Problemblindheit beseitigen helfen und zu einem bewußten Leben führen, in dem Ertragen und Erleiden ihren Platz haben. Letzte Grundlage einer situationsgemäßen, konkreten Einflußnahme ist Vertrauen. Junge Menschen unterscheiden die selbstlose Zuwendung und die Aufrichtigkeit ihres Gesprächspartners von der Taktik, eigene Wünsche zu verfolgen.

Das notwendige Vertrauensklima wird getragen von der eigenen Partnerschaft der Eltern. Ein offenes Gespräch mit dem Sohne oder der Tochter wird kaum gelingen, wenn die Eltern ein solches Gespräch unter sich vermeiden. Das Prinzip des Vorlebens läßt sich gerade aus dem intimen Bereich nicht verdrängen. Dabei muß nicht entblößt werden; gerade das müssen Sohn und Tochter in ihrem Elternhaus erfahren, daß sie in den ureigensten Bereich zweier Menschen nicht eindringen dürfen, und seien es die Eltern. Was sich in diesem Intimbereich abspielt, strahlt durch sich selbst aus, und erreicht die Kinder.

Man kann aber umgekehrt nicht schließen, daß die genannten Bedingungen des Vertrauens in jedem Falle fehlen, wenn ein Kind verschlossen ist. Auch die Ahnung, ein sehr zerbrechliches Glück zu besitzen, kann einen jungen Menschen scheu machen.

Der junge Mensch zieht sich vielleicht für längere Zeit in ein Schneckenhaus zurück. Hier hilft oft nur warten, mitleiden, dasein. Die Aufmerksamkeit muß sich darauf richten, daß das Schweigen nicht eine Zone der Entfremdung schafft, und kein Mißtrauen wächst.

Was ist nun in der Vorbereitung auf menschliche Partnerschaft aufzuarbeiten? Wir wollen abschließend noch einige konkrete Anregungen zu zwei Problemkreisen geben: 1) Worin bestehen die „Übungsfelder"? Was ist zu erüben? Welche Potenzen sind freizusetzen? 2) Welche Kriterien, Maßstäbe, Zielsetzungen sind mit auf den Weg zu geben? Welche Leitlinien dienen der Verselbständigung?

„Übungsfelder", Kriterien und Zielsetzungen

Hier dürfen keine Faustregeln erwartet werden, da sie Eigenständigkeit verhindern würden. Besonders notwendig ist eine Prophylaxe, da individuelle Schwierigkeiten und Konflikte unvermeidbar sind. Die Individualität des Menschen und seiner Sexualität macht auch seine Konfliktsituationen zu individuellen. Ratschläge und sittliche Forderung helfen deshalb nur, wenn sie verinnerlicht werden können. Zielte die sog. „Reifung" früher darauf ab, die Triebe zu hemmen, auszugleichen, zu erhöhen — was zur noch heute weit verbreiteten Passivität und zum Mangel an Kultivierung und Formung von Sexualität und sexueller Begegnung führte —, geht es heute um ein Wachstum und eine Reifung des Menschen und seiner Sexualität zu einer Fülle des Menschseins in Partnerschaft. Es wird mehr Freude, Antrieb und Hoffnung erstrebt, die sich weit abheben von einem seichten Genuß. Ein solcher wird bei dem Wort „Lust" von denen gewittert, die sich von der dualistischen Vorstellung des Menschen noch nicht befreit haben. Die Zukunft hängt ab vom Gebrauch des inneren Reichtums und der schöpferischen Kräfte der zwischenmenschlichen Möglichkeiten, zu denen die Sexualität gehört. Wer sie nur als Triebhaftigkeit kennt, verdrängt oder verherrlicht sie. Dementsprechend steht der Mensch dann unter quälendem Opferzwang oder Leistungsdruck. Frei davon ist nur der, der seiner tiefen inneren Sehnsucht folgen kann. Wenn der Junge oder das Mädchen, der Mann oder die Frau ihrer Sexualität gerecht werden und mit ihr das Du suchen und erreichen können, werden ihre Bemühungen um Selbstbeherrschung und Einsatz frei erfolgen und sich für beide stärkend auswirken. Anstatt eines früheren Aufrufs: „Hüte dich vor der Sexualität als etwas Gefährlichem; gehe nicht leichtfertig damit um!" rät man heute sachlich: „*Sexualität hat zwei Seiten, und für dein ganzes Leben ist es von Bedeutung, welche du zum Tragen bringst.*" In diesem zweiten Fall erfolgt eine sachliche Mitteilung, die weder vereinseitigt noch ideologisiert, die Aktivität wird mobilisiert durch die Art, wie die Bedeutung der Sexualität dargestellt wird, die Verantwortung wird angesprochen, die Sensibilität für den unterschiedlichen Gebrauch von Sexualität gefördert.

Diese Sensibilität wird allerdings nicht durch Worte vermittelt, sondern erlernt im Vortasten von Entwicklungsstufe zu Entwicklungsstufe, denen Äußerungsformen der Liebe entsprechen. Sexuelle Ausdrucksweisen sind vielseitig und nicht trennbar von Gesten anderer Art, von Worten und Blicken. Damit sexuelle Erregung nicht notdürftig und schnell abreagiert wird, braucht es nicht nur Beherrschung, sondern auch Kreativität und Phantasie. Der Mensch ist auf Zärtlichkeit angewiesen, und er wird durch sie anziehend. Die sinnliche Konkretisierung des Hohen Liedes der Liebe ist ein solcher Ansatzpunkt, um Anmut, Liebreiz und Anziehung nahezubringen, um Vorstellungen und Empfindungen zu wecken, die lösen, wärmen, heilen. Hier wird der Eros als Energie erlebt, die Macht der Geschlechterliebe als eine gute, wohltuende. Für einen automatisierten Geschlechtsverkehr gibt es Bücher mit Anleitungen; aber jede Partnerschaft muß sich in ihrer Individualität und in ihrer zwischenmenschlichen Sexualität neu definieren.

Notwendige Informationen

Die Entwicklung der Partnerschaft und der Sexualität geschieht in tausend Einzelheiten. Dafür ist nicht nur ein Erfahrungsbe-

reich zur Verfügung zu stellen, sondern bedarf es auch vieler Informationen. Es ist z. B. besser, wenn junge Menschen frühzeitig wissen, daß zur körperlichen Ausstattung der Geschlechter bestimmte Merkmale gehören, die wie Signale auf das andere Geschlecht wirken. Wenn dieses System bekannt ist, kann es bewußt gebraucht werden, um Kontakte zu schaffen, kann Mißbrauch vermieden werden, braucht man sich nicht von seinen Erbanlagen überfahren zu lassen. Der Betroffene wird sich fragen, ob seine Signale verstanden oder mißverstanden wurden, aus welchen Zeichen er erkennen kann, was im anderen vor sich geht, wodurch der andere provoziert oder gedemütigt wird, wie Ängste oder eine innere Leere mitten im intensiven Bemühen um Kommunikation entstehen; geringfügige Reaktionen, Gesten, Blicke, Worte können ja auch einschüchtern, Aggressionen oder Komplexe hervorrufen. Was durch den leiblichen Kontakt hierin möglich ist, kann nicht in einem anderen Bereich erlernt werden. Wenn man weiß, wie man vermeiden kann, seinen Partner in einer Gesellschaft bloßzustellen, hat man damit noch nicht die Erfahrung, wie ein Bloßstellen im Liebesspiel möglich ist, welche Folgen dies hat, wie es zu vermeiden ist, und was man tun kann, wenn man unversehens den anderen verletzt hat. Wohl aber gilt: Je sensibler ein Mensch in der intimsten Begegnung geworden ist, desto vorsichtiger und verständnisvoller wird er im gesamten Zusammenleben werden. Konflikte und ungelöste Fragen innerhalb der sexuellen Kommunikation zu erkennen, bedarf des Lernens durch Tun und kann nicht in einem anderen Bereich des Verhaltens erübt werden. Zur Verständigung darüber, ob der andere im leiblichen Beisammensein ebenso zufrieden und glücklich ist wie ich, bedarf es einer besonderen Art von Mitteilung. Sie kann sich der Worte und anderer Mittel bedienen, aber sie muß in Erfahrung gebracht werden. Nur durch innere Bereitschaft und äußere Verständigung können Selbstbehauptung und Zuwendung zum Partner ins Gleichgewicht gebracht werden.

Störungen in einer allgemein aufwärtsführenden Entwicklung sind im positiven Sinn notwendig: Sie können nämlich Anlaß für einen neuen Entwicklungsschritt sein. Die positiven und negativen Erlebnisse sind die Realitäten, durch die man einen Schritt vorwärtskommen kann. Nur so erreicht man das „Mehr", das hinausgeht über eine recht und schlecht gemachte Gemeinschaft. Das Risiko, sich auf das Unberechenbare einzulassen, kann bejaht werden, wenn der Weg zum Gelingen gezeigt wird.

Sexualität und sexuelle Kommunikation werden zu einer lebenslangen Aufgabe. Der Christ hat aber dabei als letzten Grund seiner Hoffnung den Glauben, daß die Liebe und Treue der Partner sich aus der Liebe und Treue Gottes speisen.

Susanne Heine

Lernziel: Aneignung

Zum Problem der Vermittlung von Normen im sexualethischen Bereich

In den folgenden Überlegungen geht es um ein hermeneutisches Problem, also um die Frage, ob und unter welchen Bedingungen von der Gesellschaft geforderte ethische Normen — im Hinblick auf menschliches Sexualverhalten — angeeignet werden können, so daß sie sich für den Menschen als sinnvoll und praxisrelevant erweisen. Nicht die Analyse dessen, wo und warum eine ethische Norm heute Gültigkeit hat oder nicht, interessiert hier, sondern die in allem Vermittlungsgeschehen, sei es im Religionsunterricht, in der Seelsorge, jedenfalls besonders in bezug auf die nachfolgende Generation wichtige Frage nach der Aneignung tradierter Prinzipien und Normen. — Die Verfasserin legt zu den grundlegenden Aspekten, die hier zu berücksichtigen sind (Natur und Geschichte, Denken und Handeln, Glaube und Schuld) zunächst die hermeneutischen Grundzüge dar, um sie dann auf die Sexualität und auf die Vermittlung und Annahme konkreter Normen hin anzuwenden. *red*

Wenn wir als christlich motivierte Gemeinschaft die auf Lebensdauer ausgerichtete,

den ganzen Menschen, einschließlich seiner Kreatürlichkeit, umfassende Beziehung zwischen einem Mann und einer Frau als einzig erfüllende und gottgewollte Form des Zusammenlebens der Geschlechter tradieren, so gibt es, wie überall, wo es um Vermittlung geht, auch hier zwei Möglichkeiten:

a) Die Annahme der Verhaltensweise durch Nachahmung; aus Solidarität mit der Gruppe oder aus Angst vor möglichen Sanktionen resultiert die Anpassung an die normativen Bedingungen der Gruppe. Ein ethisches Verhalten aus solchen Motiven ermöglicht u. U. ein Zusammenleben, weil es auf etwas allen Gemeinsames eingeht, hat jedoch noch nicht das Maß an eigener Überzeugungskraft, die stark genug sein könnte, sich auch gegen Anfeindungen und Infragestellungen durchzusetzen bzw. Krisen zu verkraften.

b) Die Aneignung der ethischen Norm auf der Ebene der Überzeugung; je ganzheitlicher eine ethische Norm die Existenz beansprucht (eine eheliche Gemeinschaft will „mehr" als z. B. das Höflichkeitsritual), desto stärker bedarf sie im Prozeß der Aneignung der Überzeugungsstärke des einzelnen. Erst auf der Basis der Überzeugung wird die als richtig überlieferte Norm zum wirklich akzeptierten Sinn eines Menschen. Diese Form der Aneignung muß jeder für sich allein leisten als eine eigene persönliche Entscheidung, und dazu müssen zwei Bedingungen erfüllt werden: Einmal muß die Sinnhaftigkeit einer ethischen Norm einleuchten (Erkenntnis der Richtigkeit), und zum anderen muß diese Norm durch die Praxis der Gemeinschaft sich als erwünscht und tatsächlich gelebt erweisen (Gültigkeit einer Norm). Diese beiden Wege der Vermittlung sollen nun in Hinblick auf das Thema Sexualität im folgenden skizziert werden [1].

1. Natur und Geschichte

Menschliche Existenz ist dadurch gekennzeichnet, daß sie geschichtliche Existenz ist. So lautet der anthropologische Ausgangspunkt jeder Reflexion des Menschen über sich selbst: „Der Mensch ist dasjenige Lebewesen, dessen Natur es ist, Geschichte zu haben" [2]. Existentiell lassen sich also für den Menschen Natur und Geschichte nicht trennen; wohl aber lassen sich in der analysierenden Reflexion *über* die Beziehung von Natur und Geschichte die Wesensmerkmale je beider bestimmen, was uns zur Erkenntnis unserer selbst verhilft, uns dadurch sensibler machen kann für Erfahrungen und differenzierter in der Motivation.

Analysierend geredet läßt sich also formulieren: Einerseits ist der Mensch ein natürlicher Organismus, der den Gesetzmäßigkeiten der natürlichen Daseinsweise unterliegt: dem Rhythmus von Tag und Nacht, Geburt und Tod, der Nahrungsaufnahme und Verdauung, dem Fortpflanzungstrieb, der Krankheit, Verletzbarkeit und Zerstörbarkeit. Diese Wesensmerkmale des Natürlichen sind allgemein verbindlich und exakt zu bestimmen, sie sind objektiv.

Anderseits: wenn es zur „Natur" des Menschen gehört, Geschichte zu haben, so ergibt sich daraus, daß eine nur natürliche Betrachtung des Menschen eine Reduktion darstellt, d. h. eine Sichtweise, die auf einen Aspekt eingeschränkt ist. Deshalb läßt sich präziserweise gar nicht von der „Natur" des Menschen sprechen, denn das ginge theoretisch von der Scheidbarkeit von natürlich Gegebenem und geschichtlicher und damit verantworteter Existenz aus. Der Mensch ist jedoch nicht Natur *und* Geschichte, sondern er ist weder *bloß* Natur, noch *allein* Geschichte; er ist als Verantwortlicher den ihn begrenzenden natürlichen Bedingungen ausgesetzt und als Naturhafter zum sinnvollen Handeln und verantworteten Umgehen mit seinen Grenzen berufen.

Am Beispiel Sexualität

Sexualität gehört, analysierend geredet, zunächst zur natürlichen Triebstruktur des Menschen. Sie ist Ausdruck der unmittel-

[1] Der vorliegende Artikel expliziert die in der Monographie „Leibhafter Glaube" (Herder, 1976) von der Verfasserin formulierten hermeneutischen Grundthesen am Beispiel menschlicher Sexualität.

[2] *C. F. von Weizsäcker*, Wie wird und soll die Rolle der Wissenschaft in den 70er Jahren aussehen? in: Die Einheit der Natur. Gesammelte Aufsätze, dtv 1974, S. 29.

baren Lebenskraft, des Vitalen am Menschen, und dient zur Erhaltung des Fortbestandes der Art. Als etwas Natürliches ist Sexualität weder „gut" noch „schlecht", sondern vor jeder Wertung ein Faktum, das zur Kenntnisnahme zwingt. Sexualität hat demnach keinen positiven oder negativen Sinn „an sich", der Sinn kommt ihr erst zu im Gesamtrahmen der konkreten Geschichte eines Menschen. Insofern für die menschliche Existenz Natur nicht ohne Geschichte und Geschichte nicht ohne Natur vorkommen, sondern über die Leibhaftigkeit der Existenz immer schon miteinander vermittelt sind[3], kann man in einem 2. Schritt sagen: Es gibt für den Menschen keine wertfreie Triebstruktur, die die Frage nach dem Stellenwert „für mich" nicht notwendig spürbar machte. Welchen konkreten Sinn Sexualität für einen Menschen hat, läßt sich aber nur in der konkreten Geschichte, in der wir miteinander leben, beantworten.

Diese Überlegungen sind besonders deshalb wichtig, weil in der christlichen Tradition die Abwertung der Leiblichkeit und Sexualität sehr oft „an sich" und nicht aus konkreten Lebensentscheidungen heraus begründet worden ist. Dieselbe Haltung findet sich aber auch als Folge eines auf das Naturhafte reduzierten Wirklichkeitsbezuges, der typisch ist für unser vom naturwissenschaftlichen Denken geprägtes Jahrhundert: Entweder gilt für ein solches Bewußtsein nur das Objektive, Faktische, Natürliche, und die Ebene der Wert- und Sinnfrage wird überhaupt ausgeklammert; das ist die Position des homo faber[4]. Oder aber die Ebene des Faktischen und die Ebene des Sinnes werden kurzgeschlossen, identifiziert ohne die Einsicht in die Unterschiedenheit der beiden Ebenen, die nicht „an sich", sondern erst wieder existentiell miteinander verbunden sind. Eine Sexualität, die „an und für sich" als sündhaft gewertet wird, muß folgerichtig unterdrückt, negiert oder in der Ehe als remedium concupiscentiae gezügelt werden. Oder im Gegenschlag der „sexuellen Revolution": Sexualität wird „an sich" als gut und förderlich betrachtet, psychischen und physischen Erkrankungen gegenüber vorbeugend; es wird empfohlen, sie extensiv und offen zu leben, da der natürliche Vollzug allein schon sinnvoll sei. Dieses Vorgehen wäre im Sinne der biblischen Schriften als Vergöttlichung, besser: als Vergötzung der endlichen Wirklichkeit zu bezeichnen, da dem Vergänglichen, dem, was den natürlichen Gesetzen des Werdens und Vergehens unterliegt, der Charakter eines unverlierbaren Sinnes „an sich" beigelegt und die Frage nach den Kriterien für das Verhalten als unnotwendig zurückgewiesen wird. „Gut" ist, was „da" ist (vgl. Röm 1, 23 u. ö.). Für Paulus dagegen ist die persönliche Gottesbeziehung im Glauben Kriterium auch sexuellen Verhaltens. Damit distanziert er die enthusiastische Identifikation von Natur (Sexualität) und Religiosität (als Glaube an die Natur), die in dem Ruf der Korinther „alles ist mir erlaubt!" lautstark geworden ist (1 Kor 6, 12 ff).

Auf diese beiden nicht nur für Menschen unserer Tage charakteristischen Haltungen wird jeder in der Seelsorge Tätige immer wieder stoßen, und er muß Denkwege finden, um solche Haltungen als eine Reduktion gegenüber dem ganzheitlichen Anspruch der menschlichen Existenz einsichtig zu machen, innerhalb der immer schon Natur und Geschichte miteinander vermittelt sind. Das kann geschehen durch den Nachweis, daß die auf das Naturhafte reduzierte Betrachtungsweise gerade dadurch gekennzeichnet ist, daß sie nur die Frage nach dem natürlichen Phänomen und nicht die Frage nach dem anzueignenden Sinn als Kriterium für das konkrete Verhalten stellt. Wo aber der dialektische Bezug von Natur und Geschichte erkannt ist, steht der Mensch unter dem Anspruch, sich seine natürliche Gebundenheit im Fortgang geschichtlicher Prozesse als etwas für ihn Sinnvolles anzueignen.

[3] Der Leib ist „Schnittpunkt" von Natur und Geschichte, denn: Alles, was ein Mensch denkt, glaubt oder empfindet, kann nur über seine Leiblichkeit an andere vermittelt werden; Sprechen, Hören, Schauen, Greifen haben die Leiblichkeit zur Bedingung. Vgl. Leibhafter Glaube 47 u.ö.

[4] Vgl. *Max Frisch*, homo faber (1957), rororo [11]1973, 126: Diskussion mit Hanna! — über Technik (laut Hanna) als Kniff, die Welt so einzurichten, daß wir sie nicht erleben müssen. ... Die Weltlosigkeit des Technikers.

Für die Seelsorge bedeutet das:

— die Augen vor der natürlichen Begrenztheit des Menschen nicht zu verschließen;
— daher: sachgerechte Information über die biologischen Funktionen der menschlichen Natur („Aufklärung") zu geben;
— die Solidarität der Menschen in der Verbundenheit des Natürlichen zum Ausdruck zu bringen;
— Sexualität weder zu verurteilen, noch zu vergöttern;
— die Notwendigkeit einer sinnvollen Aneignung natürlicher Gegebenheiten innerhalb der geschichtlichen Existenz bewußt zu machen;
— die Antworten der christlichen Tradition auf die Frage nach dem Stellenwert von Sexualität kritisch zu prüfen und die auch heute tragfähigen Antworten den Menschen einsichtig zu machen.

2. Denken und Handeln

Das, was erkannt und im Denken durchschaut wird, muß Praxis werden, um seine Gültigkeit zu erweisen, die wieder Voraussetzung für eine mögliche Aneignung ist. Umgekehrt: Eine unbewußte Praxis, die keine Auskunft über ihre Motive geben kann, die also nicht weiß, was sie tut, blockiert die Vermittlung ebenso. So gehören Erkenntnis und Handeln zusammen, wie im folgenden noch gezeigt werden soll.

Wenn Natur und Geschichte nicht zu trennen sind und geschichtlich leben sinnbezogen zu handeln heißt, dann stellt sich für den Menschen die Frage nach dem Sinn seiner Natur und nach dem sinnvollen Umgang mit dieser. So kann einem Menschen zwar als etwas Allgemeines bewußt sein, daß alles Lebendige durch seine natürliche Leiblichkeit, durch Krankheit, Leiden, Verlust und Tod eingeschränkt wird; als Fragender und Handelnder registriert der Mensch aber nicht nur, sondern sucht sein Leben in der Frage nach dem Sinn solcher Begrenztheit zu bewähren. Die Merkmale natürlicher Leiblichkeit sind faktisch, allgemein verbindlich und wißbar; die Geschichte, die Menschen miteinander haben, ist handlungsbezogen, konkret, einmalig, ist je eigene Geschichte auf der Suche nach konkretem Sinn.

So wird alles, was den Menschen betrifft, ins Konkrete gezogen: Es gibt keine Natur „an sich", sondern mein biologisches „Schicksal" (als Mann oder Frau). Es gibt keine absolute Freiheit „an sich", sondern sie ist relativ zu meinen konkreten Gebundenheiten durch Natur, Gemeinschaftsbezüge, Geschichte, in die ich geboren werde, und Geschichte, die ich verantwortlich gestalte. Die Sinnintention gehört zur Struktur der menschlichen Existenz, das kann ich wissen, aber wirklich wird Sinn erst als konkreter Sinn für mich, den ich als gültigen entdecken und aneignen muß. Daß das geschehen kann, ist unverfügbar, weil nicht naturgegeben; das wird im Glauben erhofft und — so Gott will — in Begegnungen eines liebenden Du geschenkt.

So kann ein Mensch im Denken seine grundsätzliche Begrenzung durch die Natur und auch seine Ausrichtung auf die Frage nach dem Sinn seiner Existenz erkennen. Bedeutung für das Handeln gewinnt solche Einsicht erst, wenn sie konkret wird, wenn sie die Lebenswirklichkeit von Menschen bestimmt, indem Sinn bzw. konkreter Glaube sich dort erfüllte. Denn nur wo Sinn (Glaube) durch das Geschichte gestaltende Handeln verleiblicht (biblisch: inkarniert) wird, kann Sinn (Glaube) im kommunikativen Prozeß wiederum entdeckt (biblisch: offenbart) werden. Leiblichkeit als die konkrete, geschichtliche, naturhaft begrenzte, sinnvoll gestaltete, aber auch u. U. sinnverweigernde Wirklichkeit des Menschen ist also Bedingung jeden Handelns als Vermittlung von Sinn bzw. konkretem Glauben.

Am Beispiel Sexualität

Weil sie beim Menschen in den Rahmen einer geschichtlichen und verantworteten Existenz eingebunden ist, deshalb läßt sich Sexualität nur um den Preis der eingangs dargestellten reduzierten Erfahrungs- und Verhaltensweisen auf die Ebene des bloß Natürlichen bringen. Nicht Ermahnungen und Aufforderungen, dies zu tun und jenes zu lassen, führen zur Einsicht in reduzierte Lebensformen und zur Änderung des Ver-

haltens. Solches kann nur geschehen durch Aneignung der als sinnvoll angebotenen Normen im Erkennen ihrer Richtigkeit (Denken) und durch Erfahrung ihrer Gültigkeit (Handeln). Wie wenig Ermahnungen hier bewirken, wissen die Lerntheoretiker zu begründen [5] und die Seelsorger zu bekennen. Ermahnungen führen im besten Falle zu Vermeidungen gesellschaftlich nicht gebilligter Verhaltensweisen. Denn zwischen der Anerkennung einer Norm und der Erfahrung, daß dieser in der Praxis des Miteinanderumgehens Gültigkeit zukommt, liegt ein entscheidender Schritt, der allzuoft übersehen wird.

Einsicht in ein Fehlverhalten kann jedoch am ehesten in der Praxis und damit dort beginnen, wo ein Empfinden des Ungenügens entsteht gegenüber den Einschränkungen, die jede Reduktion mit sich bringt. In bezug auf die Sexualität heißt das: Reduktion von Sexualität auf Befriedigung des Triebzieles (z. B. Masturbation, Prostitution, Pornographie) hat eine Zurückweisung bzw. Verobjektivierung des Du zur Folge. Wenn aber die Begegnung mit dem Anderen ihre Intention auf Sinn und damit ihren Geschenkcharakter verliert, dann werden in der Folge nicht nur die konkreten Möglichkeiten der Sinn- und Glaubenserfahrung eingeschränkt, sondern auch im Bereich des Natürlichen Lustempfindung und -intensität [6].

Es entspricht, wie oben bereits angedeutet, einer heute allgemein anerkannten pädagogischen Einsicht, daß der Druck von Ermahnung und sozialer Kontrolle Sinnerfahrungen nicht herstellen kann, sondern eher verhindert. Auf diese Weise kann z. B. zwar das Leben in einer auf Dauer ausgerichteten Zweierbeziehung zunächst erzwungen werden; begnügt man sich aber damit, so bleibt man bei der Imitation einer Lebensform stehen, die zwar — mangels der realen Möglichkeit von Alternativen — einem erfüllten Leben in der Ich-Du-Beziehung zum Verwechseln ähnlich sehen kann, der aber das Entscheidende fehlt: die Aneignung dieser Lebensform als der in der konkreten eigenen Geschichte einzig sinnvollen. Wo sich aber eine Lebensform als nicht angeeignet erweist, wird die Praxis unglaubwürdig, weil dann das Handeln der artikulierten Überzeugung nicht entspricht.

So werden Sinn und konkreter Glaube leibhaft vermittelt durch „Inkarnation" (Glaube geht unmittelbar in die Praxis ein) und „Offenbarung" (Glaube wird als Handlungsmotiv erkannt), d. h. dadurch, daß Menschen ihre Lebenswirklichkeit in liebender Zuwendung gestalten, so daß andere diese Liebe wiederum entdecken können. Weil Gott die Liebe ist (1 Joh 4,16), ist dort, wo Liebe wirklich wird, z. B. zwischen einem Mann und einer Frau, Gott gegenwärtig und gewinnt die Beziehung der beiden zueinander den Charakter eines Sakramentes.

Für die Seelsorge bedeutet das:

— einzusehen, daß es nicht weiterführend ist, angesichts reduzierter Formen von Sexualität durch Ermahnungen Druck auszuüben;
— einzusehen, daß Menschen vor solchem Druck leicht in eine Scheinwelt ausweichen, in der Überzeugung und Praxis einander nicht mehr entsprechen, oder daß sie in Opposition gehen;
— durch Nachdenken über die verschränkte Beziehung zwischen Natur (als faktische Begrenztheit) und Geschichte (als sinnorientiertes Handeln) zunächst theoretische Einsicht in die Struktur der menschlichen Existenz zu vermitteln;
— den Sinn-Suchenden Leidenserfahrungen und schmerzliches Scheitern nicht um jeden Preis ersparen zu wollen;
— jedoch: niemanden vorsätzlich ins Leiden zu bringen (etwa aus „pädagogischen" Gründen);
— mit dem Suchenden Kriterien zur Beurteilung seiner Erfahrung zu bilden;
— für den Suchenden oder Scheiternden erreichbar zu bleiben; den Suchenden nicht auf seine Fehlwege festzulegen;
— sich dem anderen als ein Mitsuchender zu erkennen zu geben;

[5] Vgl. *R. Oertner*, Die Entwicklung von Werthaltungen während der Reifezeit, Basel — München 1966.

[6] Vgl. die empirischen Untersuchungen von Maslow, zitiert bei *V. Frankl*, Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotheraphie, Bern 1972, 16, 17 u. ö.

— den Suchenden in die Gemeinschaft von Menschen hineinzunehmen, deren Glaubensüberzeugung sich in der Praxis auch als gültig erweist.

3. Glaube und Schuld

Die Natur ist ein Faktum, etwas, das wir alle gemeinsam haben, dem wir unterworfen sind und für das wir als Faktum nicht verantwortlich zeichnen können. Die geschichtliche Existenz wird vom Handeln bestimmt, von dem, wozu einer sich entscheidet, von den Überzeugungen und Glaubenshaltungen, aus denen einer lebt, von den Taten, die einer setzt, die „gut" oder „schlecht" sind und für die er sehr wohl zur Rechenschaft gezogen wird. Mensch-sein heißt: aus dem Offenen und Unverfügbaren der je eigenen Geschichte, aus der normbewußten Tradition und den Bindungen durch die Natur ein sinnvolles und verantwortetes Lebens-Ganzes zu gestalten.

So gehört der Glaube zur Struktur der menschlichen Existenz als die Notwendigkeit, von etwas überzeugt sein zu können. Worin sich dieser Glaube verleiblicht, das, was einer für das Letztgültige hält, kann die hartnäckige Überzeugung des homo faber von der Sinnlosigkeit bzw. Machbarkeit menschlicher Existenz sein, eine Haltung, mit der jeder Seelsorger heute konfrontiert wird. Die christliche Gemeinde bekennt demgegenüber den Glauben an die Auferstehung des Leibes, der dadurch zum Tempel des Herrn wird (1 Kor 6,19). Individuell stellt sich für jeden Menschen nun die Aufgabe, aus der Fülle von Überzeugungen, die ihm begegnen, die ihm eigene zu finden, die für ihn dann handlungsbestimmend wird und im Vollzug nicht mehr nur relative Gültigkeit hat. In diesem unentwegten Prozeß aneignender Auseinandersetzung, die immer auch Verfehlung und Schuld einschließt, steht ein jeder von uns. Keiner kann dem anderen die Sinn-, aber auch Un-Sinnerfahrungen, das Glauben und das Schuldigwerden abnehmen.

Im Kommunikationsprozeß treffen vielerlei unterschiedliche Überzeugungen aufeinander; sie stützen und bestätigen einander bei Übereinstimmung, relativieren aber u. U. die eigene Haltung, wenn sie divergieren und können zur Anpassung oder Opposition verleiten. Ein Glaube, der seine Intention verfehlt, indem er der Wirklichkeit nicht gerecht wird, oder der von der Wirklichkeit, auf die er stößt, nicht erkannt und daher verfremdet wird, kann sich diesem Urteil nicht entziehen. (Aus einem solchen Konflikt zwischen einander widersprechenden Glaubenshaltungen resultiert z. B. das Leiden der Propheten im Alten Testament.) Neben dem falschen Glauben und dem nicht angenommenen Glauben ist die verfehlte Wirklichkeit zur vielfältigen Schuld des Menschen zu rechnen.

Am Beispiel Sexualität

Seiner Natur und damit seiner Sexualität ist jeder Mensch unterworfen. Aber sexuelle Praxis wie auch Verweigerung (Askese, Zölibat) begründen sich aus dem Stellenwert, den Sexualität im Lebens-Ganzen eines Menschen hat, worin jeder für sich verantwortlich ist. Was Sexualität bedeutet, ist bestimmt von körperlichen (z. B. Triebstärke) und seelischen (z. B. das Empfinden des ganzheitlichen Anspruches einer konkreten Beziehung) Faktoren, von den Normen der Gesellschaft und von den ganz persönlichen Erfahrungen liebender Zuwendung. Alle diese Bedingungen in den aktuellen Vollzug des Handelns einzubringen, ist Aufgabe jedes Menschen, die er nicht leisten kann, ohne immer wieder schuldig zu werden.

Diese genannten Möglichkeiten sind nicht alternativ, aber hierarchisch geordnet: je natürlicher, desto allgemeiner, austauschbarer und partieller; je stärker von der konkreten Begegnung geprägt, desto unverwechselbarer, einmaliger, intensiver. Die Natur sucht die Natur des anderen, also einen Ausschnitt; ein Du dagegen sucht das Ich, beschränkt sich in seiner Zuneigung nicht auf einen Ausschnitt, sondern liebt den anderen um seiner selbst willen und mit allem, was der andere an Begabungen und Begrenzungen mit sich bringt. Die Natur kennt die Natur und weiß mit ihr umzugehen; ein Du kommt unerwartet auf das Ich zu und traut ihm mehr zu als das

Ich sich selbst zutrauen könnte. Darin liegt der innere Grund dafür, daß die auf Dauer eingegangene Zweierbeziehung zwischen einem Mann und einer Frau, wie christliche Tradition im Sakramentsgedanken formuliert, die stärkste Erfüllung auch in der sexuellen Begegnung bringt.

Aber: Es ist schwer, sowohl die Begabungen als auch die Begrenztheit des anderen zu akzeptieren; leichter ist es in der Natur des anderen etwas allgemein Vertrautes und Praktikables zu finden. Es ist schwer, die Infragestellung[7], die neben dem Zutrauen in der Begegnung auch mitgegeben ist, auszuhalten; leichter ist es, die Natur des anderen zu suchen, die nur partiell in Anspruch nimmt. So sind sakramentales Geschehen und Schuld unentwirrbar miteinander verbunden.

Weil Paulus z. B. um diese Ebene der Begegnung mit dem Du weiß, ist für ihn der sexuelle Verkehr zwischen einem christlichen Mann und der Dirne (1 Kor 6,12 ff) mit dem Glauben unvereinbar. Nicht etwa die aushöhlenden Folgen eines übermäßigen Genusses[8] sind dafür der Grund, sondern er nennt Prostitution die Sünde gegen den eigenen Leib: Wer sich auf seine Natürlichkeit beschränkt, tut sich selber etwas an, weil er sich der Möglichkeit von Liebes- und Glaubenserfahrung begibt. So bleibt er beziehungslos, d. h. ohne das Geschenk einer Du-Begegnung, die Gottesbegegnung inkarnieren kann.

Eine auf der Basis des Glaubens intensive Du-Beziehung ist allerdings auch empfindlicher und anfälliger dafür, daß einer den anderen verfehlt. Denn wo Übereinstimmungen in den Empfindungen, den Wegen des Denkens, den Überzeugungen und Haltungen gesucht werden, bedarf die Beziehung einer intensiven Beschäftigung mit ihr selbst. Es muß immer wieder neu in Erfahrung gebracht werden, wo der andere steht. Eine in diesem Sinne anspruchsvolle Beziehung kann sich z. B. auch nicht mehr auf rollenkonformes Verhalten beschränken und verliert damit Vieles an traditioneller Sicherheit. Sie spürt auch die realen Begrenzungen durch die endlichen Bedingungen unserer Existenz viel stärker: die Mühe zur Besorgung des Lebensunterhaltes, die physischen und psychischen Grenzen, die Trennung voneinander durch Zeit und Raum, die Verletzungen, die einer dem anderen zumutet. Es ist sicher kein Zufall, daß die großen Liebesgeschichten der Weltliteratur tragisch enden, denn Liebe und Begrenztheit bzw. Verfehlung vertragen sich nicht und sind doch eng miteinander verbunden.

Für die Seelsorge bedeutet das:

— die Zweierbeziehung zwischen einem Mann und einer Frau als Grundlage einer erfüllten Sexualität zu begründen suchen, aber nicht zu meinen, mit dem „Einreden" einer Lebensform sei schon das Entscheidende erreicht;
— Gruppen einander in der Überzeugung entsprechender Haltungen zu bilden und damit die Möglichkeit zu konkreter Lebensgestaltung in einem größeren sozialen Umfeld zu geben;
— die Verführbarkeit des Menschen ernst zu nehmen und ihn nicht leichtfertig irgendwelchen Glaubensproben auszusetzen;
— Gescheiterte nicht durch Gemeinschaftsentzug zu bestrafen (sie sind selbst gestraft genug), sondern in einem neuen Sozialfeld zu bergen suchen.

Mit den Zielformulierungen für die Seelsorge stehen wir an der Grenze dessen, was an Konkretion in einem Zeitschriftenartikel möglich ist. Die einfühlende Phantasie des Seelsorgers muß die rationale Einsicht im Umgehen mit dem anderen gestalten.

Noch eine andere Grenze liegt im seelsorgerlichen Handeln überhaupt: Der Seelsorger bleibt trotz seiner Bereitschaft, andere zu begleiten, in der Distanz des Therapeuten. Seelsorgerliche Hilfestellung und Begegnung mit einem liebenden Du sind zwei verschiedene Wege zum Menschen. Wenn aber der Seelsorger imstande ist, den Willen zum Sinn und zur Liebe zu wecken, so hat er hier das wesentliche Ziel erreicht.

[7] Vgl. *H. v. Hofmannsthal*, Buch der Freunde, Insel-Verlag 1967, S. 28: Jede neue bedeutende Bekanntschaft zerlegt uns und setzt uns neu zusammen. Ist sie von der größten Bedeutung, so machen wir eine Regeneration durch.

[8] So argumentiert *Ph. Bachmann*, Der erste Brief des Paulus an die Korinther (Zahn), 41936, 249.

Karl Heinz Ladenhauf

Curriculum: Beratende Seelsorge und christliche Pädagogik [1]

Im folgenden Beitrag wird eine pastoraltheologische und pastoralpsychologisch/therapeutische Zusatzausbildung für in der Praxis tätige Seelsorger und christliche Pädagogen beschrieben. Diese intensive mehrjährige Ausbildung wird verstanden als „ein differenzierter Sozialisationsweg, der über die Forderung der personalen und sozialen Kompetenz auf die Entwicklung und Erweiterung der pastoralen Kompetenz des Seelsorgers abzielt". Grundlage dieser Ausbildung ist die „Gestalttherapie" [2], die in ihrem ganzheitlichen Verständnis menschlicher Personalität offen ist für die zentralen Inhalte des Evangeliums; sie hilft dem Seelsorger und Pädagogen, die Lebensprozesse als religiös zu erfahren und verständlich zu machen. red

1. Allgemeine Vorbemerkungen

1.1 Organisatorischer Aufbau

Das Ausbildungsprogramm „Beratende Seelsorge und christliche Pädagogik", wie es im vorliegenden Curriculum dargestellt ist, wird auf Grund einer Initiative des Institutes für Pastoraltheologie der Universität in Graz in Zusammenarbeit mit dem Fritz Perls Institut für Integrative Therapie, Gestalttherapie und Kreativitätsförderung (FPI) in Düsseldorf seit dem Sommersemester 1976 geplant und durchgeführt.

Bei dieser Ausbildung handelt es sich um eine pastoraltheologische und pastoralpsychologisch/therapeutische Zusatzausbildung für in der Praxis tätige Seelsorger und christliche Pädagogen. Die theologisch-pastoralen Aufgaben der Ausbildung nimmt das Institut für Pastoraltheologie wahr, die Verantwortung für den beratend/therapeutischen und Selbsterfahrungsbereich liegt beim FPI.

Die Gesamtleitung der Ausbildung liegt in den Händen des *Ausbildungsausschusses* [3]. Dieser entscheidet über

- Zulassung und Aufnahme in die Ausbildung
- Inhalt des Curriculums
- Graduierung von Ausbildungskandidaten
- Bestellung und Autorisierung des Lehrpersonals.

1.2 Zielsetzung der Ausbildung

Ziel der Ausbildung für „Beratende Seelsorge und christliche Pädagogik" ist es, für kirchliche Mitarbeiter in der Seelsorge (Priester, Pastoralassistenten, Erwachsenenbildner, Religionspädagogen, Sozialarbeiter etc.) eine qualifizierte pastoraltherapeutische und pädagogische Aus- und Weiterbildung auf der Basis der Integrativen Gestalttherapie und Integrativen Pädagogik zu vermitteln. Die Ausbildung kann nicht als Berufsausbildung verstanden werden, sondern ist eine Zusatzausbildung für praxiserfahrene Seelsorger und christliche Pädagogen.

Als Seelsorger bezeichnen wir Menschen, die durch die Verbindung mit Jesus Christus befähigt sind, zu Zeugen des christlichen Glaubens, Hoffens und Liebens zu werden. Sie sind durch die Sendung Jesu beauftragt und motiviert, das Evangelium als heilendes Wort und Wirken zu den Menschen zu tragen. Die Seelsorger führen mit der verkündigenden auch die heilende

[1] Erarbeitet in Zusammenarbeit mit dem gemeinsamen Ausbildungsausschuß des Institutes für Pastoraltheologie der Universität Graz und des Fritz Perls Institutes für Integrative Therapie Düsseldorf auf der Basis des Curriculums zur Ausbildung von Gestalttherapeuten — Sozio-therapeutischer Zweig — des Fritz Perls Institutes.

[2] Vgl. dazu *F. Perls*, Grundlagen der Gestalttherapie, München 1976; *H. Petzold*, Gestalttherapie und Psychodrama, Kassel 1973; *ders.*, Psychotherapie und Körperdynamik, Paderborn ²1976; *E. u. M. Polster*, Gestalttherapie. Theorie und Praxis der Integrativen Gestalttherapie, München 1975.

[3] Dieser setzt sich derzeit wie folgt zusammen: Univ.-Prof. Dr. theol. et med. Karl Gastgeber, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Graz; a. o. Univ.-Prof. Dr. theol. Albert Höfer, Direktor der Religionspädagogischen Akademie; Mag. theol. et cand. phil. Karl Heinz Ladenhauf; Prof. Dr. theol. et phil. Hilarion G. Petzold, Leiter des FPI; Dipl. Päd. Elisabeth Bubolz, Lehrbeauftragte des FPI; Pfarrer Kurt Lückel, Lehrbeauftragter des FPI; ein Vertreter der Ausbildungskandidaten. Die organisatorische Verantwortung für die ordnungsgemäße Durchführung der Ausbildung wird vom Ausbildungsausschuß delegiert und liegt derzeit in den Händen von Mag. Karl Heinz Ladenhauf.

Tätigkeit Jesu fort, die in der Vergebung der Sünden und im Zuspruch des Heiles für Seele und Leib besteht (vgl. Mk 2,1—12; 6,53 ff u. a.). Im besonderen Maße trifft es auf jene zu, die durch die Ordination und Sendung der Kirche beauftragt sind. Der Vollzug dieses christlichen Glaubens und Handelns setzt personale Identität, Selbstwertgefühl, Offenheit, Beziehungsfähigkeit, Verantwortungsbewußtsein etc. voraus. Zur Erreichung dieser Voraussetzungen des Glaubens und Handelns, die nicht einfach als vorhanden angenommen werden können, leisten psychologisch/psychotherapeutische und pädagogische Kenntnisse und Erfahrungen einen wesentlichen Beitrag.

Seelsorger und christliche Pädagogen werden sich dieser Möglichkeiten bedienen, immer ausgerichtet auf das Ziel des lebendigen Vollzuges von Glaube, Hoffnung und Liebe in Kirche und Gesellschaft.

Das Ausbildungsprogramm steht auf dem Boden der Aussagen des II. Vatikanums, wonach in der „Seelsorge nicht nur die theologischen Prinzipien, sondern auch die Ergebnisse der profanen Wissenschaften, vor allem der Psychologie und Soziologie, wirklich beachtet und angewendet werden" sollen (Gaudium et Spes 62).

Die Ausbildung intendiert deshalb, humanwissenschaftliche — besonders psychologisch/psychotherapeutische und pädagogische — Erkenntnisse und Erfahrungen für die Seelsorge, kirchliche Erwachsenenbildung und christliche Pädagogik nutzbar zu machen. Sie entspricht damit einer Forderung der Römischen Kongregation für das Katholische Bildungswesen, das in seinem Dokument „Die theologische Ausbildung der Priester" (Rom 1976) feststellt, daß die Humanwissenschaften der Theologie eine gute Hilfe bieten, „um den Menschen ... besser kennen zu lernen. Zugleich regen sie die Theologie an, den Sinn der geoffenbarten Wahrheiten, die sich auf den Menschen beziehen, näher zu bestimmen. Ferner bereichert der Kontakt mit diesen Wissenschaften die Theologie mit neuen Themen und verhindert, daß sie sich kulturell isoliert in einer Welt wie der unsrigen, in der die genannten Wissenschaften so mächtig aufblühen und ein allgemeines Interesse finden".

Eine dem Auftrag Christi und den gesellschaftlichen Notwendigkeiten entsprechende Seelsorge kann nicht umhin, sich ständig neu auf die *Möglichkeiten der Glaubenserfahrung und -verkündigung im „Hier und Jetzt" unserer Zeit* zu besinnen.

Da die theologische Ausbildung der Mitarbeiter im kirchlichen Dienst einer humanwissenschaftlichen Ergänzung bedarf, zielt die Ausbildung darauf ab, die beratend/therapeutischen Implikationen der Seelsorge in Gemeinde und Schule deutlicher zu sehen und auch qualifiziert wahrzunehmen. Dadurch können die eigentlichen seelsorglichen Aufgaben und Möglichkeiten erweitert und vertieft werden.

Eine gründliche und umfassende Ausbildung in den Verfahren der gestalttherapeutischen und gestaltpädagogischen Einzel- und Gruppenarbeit liefert auch eine gute Gewähr für ein fachlich und menschlich verantwortetes pastoraltherapeutisches Wirken.

Die Ausbildung wird daher verstanden als ein differenzierter Sozialisationsweg, der über die Förderung der personalen und sozialen Kompetenz auf die *Entwicklung und Erweiterung der pastoralen Kompetenz des Seelsorgers* abzielt. H. Petzold definiert personale Kompetenz als „Fähigkeit zur Selbstwahrnehmung, Selbstregulation und Selbstverwirklichung ... Soziale Kompetenz setzt personale voraus und ist die Fähigkeit der Person, komplexe soziale Situationen adäquat wahrzunehmen und auf sie angemessen zu reagieren" [4].

Was ist pastorale Kompetenz?

Unter *pastoraler Kompetenz* verstehen wir die Fähigkeit des Seelsorgers, als authentischer Zeuge des christlichen Glaubens die Nöte und Fragen der Menschen aufzuspüren und auf Grund seiner theologischen und humanwissenschaftlichen Kenntnisse und Erfahrungen die lebensgestaltende Kraft des Christentums wirksam werden zu lassen. Es geht um die Förderung „jener Eigenschaften, die am meisten dem Dialog

[4] *H. Petzold,* Integrative Theraphie 2 (1976), 125.

mit den Menschen dienen: wie die Fähigkeit, anderen zuzuhören und im Geist der Liebe sich seelisch den verschiedenen menschlichen Situationen zu öffnen" (Vat. II, Optatam totius 19).

Einsatzmöglichkeiten für Absolventen

Die Absolventen dieses Ausbildungsprogrammes werden befähigt, Prinzipien und Methoden der Integrativen Gestalttherapie und Integrativen Pädagogik verantwortlich in der Seelsorge anzuwenden. Sie können eingesetzt werden als

— Beratende Seelsorger in allen Bereichen der Gemeindearbeit
— Pastoraltherapeuten für Menschen mit einer spezifisch religiös existentiellen Problematik, besonders im Grenzgebiet zwischen Seelsorge und Therapie
— Seelsorger für Seelsorger
— Leiter regionaler Supervisionsgruppen für Mitarbeiter in der Seelsorge
— Einzelsupervisoren
— Ehe-, Familien- und Erziehungsberater beziehungsweise als
— Leiter katechetischer Berufs- und Supervisionsgruppen
— Religionslehrer an Sonderschulen und für behinderte Kinder
— Berater von Pädagogen, Lehrern und Eltern
— Kinder- und Jugendseelsorger in verschiedenen Bereichen
— Mitarbeiter kirchlicher Erwachsenenbildung.

2. Zulassungsbedingungen

2.1 Formale Voraussetzungen

In die Ausbildung für beratende Seelsorge und beratende christliche Pädagogik können in der Seelsorge und Pädagogik tätige Personen aufgenommen werden, die ein(e)

— abgeschlossenes Studium der Theologie und/oder
— abgeschlossene religionspädagogische Ausbildung (Religionspädagogische Akademie, Pädagogische Akademie) und/oder
— abgeschlossenes Seminar für Kirchliche Berufe

nachweisen können.

In Ausnahmefällen entscheidet der Ausbildungsausschuß über die Zulassung. In jedem Fall muß eine grundlegende theologische und psychologisch/pädagogische Ausbildung nachgewiesen werden. Die Ausbildung kann nicht vor dem 23. Lebensjahr begonnen und vor dem 27. Lebensjahr beendet werden.

2.2 Persönliche Eignung

Über die persönliche Eignung entscheidet jeweils der Ausbildungsausschuß. Persönliche Eigenschaften, die beim Ausbildungskandidaten vorausgesetzt werden, sind: Normale physische und psychische Belastbarkeit, Fähigkeit zur Selbstreflexion und zu Konfliktbewußtsein, Kommunikationsfähigkeit, emotionale Flexibilität und Fähigkeit zu Empathie, Motivation zur persönlichen Auseinandersetzung mit Glaubens- und Lebensfragen.
Der Ausbildungsausschuß bemüht sich, durch das Auswahlseminar und das Eingangsinterview einen Eindruck über die persönliche Eignung des Bewerbers zu gewinnen.

2.2.1 Auswahlseminar

Vor Beginn der Ausbildung sind die Bewerber verpflichtet, an einem Auswahlseminar teilzunehmen. Dieses mindestens viertägige Seminar wird von einem Lehrtherapeuten in Form einer gestalttherapeutischen Selbsterfahrungsgruppe geleitet. Das Seminar hat zum Ziel, dem Bewerber der Ausbildung einen ersten Einblick in die gestalttherapeutische Arbeit zu geben und eigene Fähigkeiten und Motivationen für die Ausbildung zu überprüfen. Nach Abschluß des Seminars befindet der Lehrtherapeut der Gruppe über die persönliche Eignung der Teilnehmer im Hinblick auf eine beratend/therapeutische Tätigkeit als Seelsorger und Pädagoge.

2.2.2 Eingangsinterview

Nach Absolvieren des Auswahlseminars findet ein ca. einstündiges Einzelgespräch mit dem Bewerber statt. Es wird von zwei Delegierten des Ausbildungsausschusses durchgeführt. In diesem Gespräch mit dem Bewerber wird versucht, einen umfassen-

deren Eindruck von dessen Persönlichkeit, Fähigkeit und Motivation für eine beratend/therapeutische Seelsorge und Pädagogik zu gewinnen.

2.3 Zulassung

Erbringt der Bewerber die formalen Voraussetzungen sowie die aufgrund des Auswahlseminars und des Eingangsinterviews festgestellten persönlichen Qualifikationen, so wird er auf Beschluß des Ausbildungsausschusses vorläufig zur Ausbildung zugelassen. Die endgültige Aufnahme erfolgt nach einjähriger Teilnahme (ca. 15 Ausbildungs-Einheiten = AE) an der fortlaufenden Selbsterfahrungs-/Ausbildungsgruppe.

Gelangt der Ausbildungsausschuß zur Überzeugung, daß der Bewerber zum Zeitpunkt des Antrages die Voraussetzungen nicht erfüllt, so kann der Bewerber unter Angabe der Gründe zurückgestellt oder abgelehnt werden.

Der Ausbildungsausschuß ist dabei zu strengster Diskretion verpflichtet!

3. Gliederung der Ausbildung

Die Ausbildung gliedert sich wie folgt:

1)	Fortlaufende Selbsterfahrungs- und Ausbildungsgruppe	180 Std.
2)	Theorie-Praxis-Programm .	150 Std.
3)	Theorie (Pastoraltheologie, Religionspädagogik, Pastoralpsychologie, Pastoraltherapie	150 Std.
4)	Intensivseminar	70 Std.
5)	Praxis-/Supervisionsprogramm	60 Std.
		610 Std.

Die einzelnen Abschnitte der Ausbildung werden im folgenden kurz dargestellt.

3.1 Fortlaufende Selbsterfahrungs- und Ausbildungsgruppe

3.1.1 Formale Bedingungen

Die Gruppe umfaßt in der Regel 14 Teilnehmer. Sie wird als geschlossene Gruppe von einem Lehrtherapeuten geführt. Die

CURRICULUMSÜBERSICHT „Beratende Seelsorge und christliche Pädagogik"

Auswahlseminar/Eingangsinterview

1. Jahr	2. Jahr	3. Jahr
30 AE Fortlaufende Selbsterfahrungs- und Ausbildungsgruppe 15 AE Fortlaufende Studiengruppe		
5 AE: Gruppenarbeit in Pastoral und Pädagogik (TZI, Integrative Pädagogik)	5 AE: Theorie und Praxis des seelsorglichen Gesprächs	5 AE: Einführung in die Theorie und Praxis der Integrativen Familien- u. Erziehungsberatung in der Seelsorge
3 AE: Theorie I: Theologische Begründung der Beratenden Seelsorge	5 AE: Kreativitätsförderung u. Anwendung kreativer Medien in Seelsorge und Unterricht	5 AE: Krisenintervention in der Seelsorge
3 AE: Theorie II: Seelsorge und Psychotherapie	4 AE: Theorie III: Basiskonzepte Integrativer Therapie, Psychopathologie, Neurosenlehre	10 AE: Intensivseminar

ab dem 3. Jahr: Beginn eigener Beratung, fortlaufende Supervision (I und II je 5 AE)

Gesamtumfang der Ausbildung: 100 AE (1 AE = 6 Std.) = ca. 600 Std.

Gruppe tagt fraktioniert mindestens fünfmal jährlich jeweils drei Tage. Insgesamt müssen mindestens 30 AE (180 Std.) in dieser Gruppe absolviert werden. Diese Mindestzahl kann, soweit für die Ausbildungssituation und Entwicklung der Gruppe erforderlich, verlängert werden. Es müssen mindestens 20 AE bei *einem* Therapeuten durchgeführt werden. Im letzten Drittel der Ausbildung erfolgt ein Therapeutenwechsel, so daß mindestens ein Drittel der Ausbildungsgruppe bei einem zweiten Lehrtherapeuten absolviert wird.
Die organisatorischen Belange der Gruppe werden von einem Koordinator geregelt, der von der Gruppe gewählt wird.

3.1.2 Ziele der fortlaufenden Selbsterfahrungs- und Ausbildungsgruppe

Der Seelsorger ist das wichtigste Instrument der Seelsorge; deshalb muß seiner *personalen Integration und Integrität* und der daraus resultierenden *seelsorglichen Glaubwürdigkeit* die größte Bedeutung im Rahmen der Ausbildung zugemessen werden. Die fortlaufende Ausbildungsgruppe hat zum Ziel, daß die Ausbildungskandidaten über einen Zeitraum von ca. drei Jahren an den eigenen Problemen in einem kontinuierlichen Prozeß arbeiten. Dieser Prozeß ermöglicht eine zunehmende *Integration zwischenmenschlicher und religiöser Erfahrung als Grundvoraussetzung einer die Ganzheit der menschlichen Existenz umfassenden Seelsorge.* Damit verbunden ist das Erleben der Integrativen Gestalttherapie in ihrer methodischen Anwendung. Im Vollzug dieses Erfahrungsprozesses kann eine *seelsorglich-therapeutische Grundhaltung* erworben werden, die im persönlichen Wachstum auf der körperlichen, emotionalen, geistigen und geistlichen Ebene begründet ist.

3.1.3 Inhalte und Methoden der Ausbildungsgruppe

Das Hauptgewicht der Arbeit in der Ausbildungsgruppe liegt in der *ersten Phase* auf der person- und gruppen-orientierten Selbsterfahrung. Die Teilnehmer erleben und reflektieren die Dynamik der Gruppe und lernen so, Interaktions- und Kommunikationsprozesse zu erkennen und zu steuern. Eingebunden in die gruppendynamische Arbeit ist die klassische Gestalt-Einzelarbeit sowie Awareness-(Bewußtseins-) Training, Rollen- und Interaktionsspiele, Arbeit mit kreativen Medien und Grundkonzepte funktionaler Körperarbeit. Besonderer Wert wird dabei auf die Einbeziehung religiös-existentieller Erfahrungen der Teilnehmer gelegt, die in der Gruppe durch Meditation, Bibliodrama, Liturgiegestaltung usw. erweitert und vertieft werden.
In der *zweiten Phase* erfolgt eine Intensivierung der Selbsterfahrung. Persönliche Lebens- und Berufskonflikte werden gestalttherapeutisch aufgearbeitet. Träume und die Arbeit an Projektion, Retroflektion, Introjektion und Konfluenz werden in das Vorgehen miteinbezogen. In Kleingruppenarbeit wird gestalttherapeutisch orientiertes Basisverhalten des Seelsorgers eingeübt. Die Reflexion des therapeutischen Prozesses, der Beziehung zur Gruppe und zum sozialen Außenfeld der Teilnehmer wird intensiviert. Die Auswirkungen der Selbsterfahrung in der Lebens- und Berufssituation der Ausbildungskandidaten werden in der Gruppenarbeit thematisiert.
Die Ausbildung konzentriert sich in der *dritten Phase* auf die Verbindung von Selbsterfahrung und eigener seelsorglichberatender Tätigkeit. Die Teilnehmer arbeiten miteinander in Kleingruppen als Therapeuten und Klienten unter der Supervision des Lehrtherapeuten.
In engem Praxisbezug werden hier die Anwendungsmöglichkeiten gestalttherapeutischer Prinzipien in der Seelsorge und Pädagogik eingeübt und theoretisch aufgearbeitet. Die besondere Aufmerksamkeit gilt dabei dem Phänomen der Übertragung und Gegenübertragung, der Empathie und Abstinenz im Bereich der Seelsorge.
Praxisfeld für das Wahrnehmen und Aufarbeiten dieser Phänomene ist das Geschehen in der Gruppe selbst, das Verhalten der Teilnehmer im „Hier und Jetzt", ihre Beziehungen innerhalb der Gruppe und zum Leiter. *Ziel ist das Erlernen einer seelsorglichen Haltung der selektiven Offenheit und des partiellen Engagements, die*

dem Seelsorger Authentizität und Glaubwürdigkeit ermöglicht.

3.2 Theorie-Praxis-Programm (25 AE = 150 Std.)

Das Theorie-Praxis-Programm hat zum Ziel, wichtige Bereiche der seelsorglich/pädagogischen Tätigkeit theoretisch und praktisch zu erarbeiten. Die Teilnehmer bereiten sich auf diese Seminare durch die Lektüre einschlägiger Literatur vor, so daß die theoretischen Vorkenntnisse in die Aufarbeitung der Prozesse einbezogen werden können.

3.2.1 Gruppenarbeit in Pastoral und Pädagogik (5 AE = 30 Std.)

Lebendige christliche Gemeinden setzen lebendige Gruppen voraus. Die Arbeit des Seelsorgers mit pastoralen Gruppen und Gremien verlangt von ihm Kenntnisse und Erfahrungen der Dynamik von Gruppen, der Probleme von Führung und Autorität sowie der Beziehungs- und Kommunikationsphänomene in sozialen Systemen. Die gleichen Voraussetzungen benötigt auch der Pädagoge in Schule und Erwachsenenbildung. Die Aufarbeitung von Kommunikationsstörungen und Konflikten im „Hier und Jetzt" der Gruppe gibt den Teilnehmern die Möglichkeit, individuelle und soziale Prozesse besser wahrzunehmen und zu verstehen. Der Seelsorger wird dadurch befähigt, pastorale Gruppen und Gremien zu lebendigen Zellen der Gemeinde zu formen. Wichtig ist dabei vor allem, daß in unseren kirchlichen Seelsorgsgruppen eine Übersetzungshilfe für die Erfahrung der Wirklichkeit Gottes in den sozialen Bezügen unseres Daseins geleistet wird. Beziehungs- und Kommunikationsschwierigkeiten mit Gott und im zwischenmenschlichen Bereich hängen eng zusammen und bedingen sich oft gegenseitig.
Ziel des Seminars ist das Erleben, Kennen- und Anwendenlernen gestalttherapeutischer, gestaltpädagogischer und themenzentrierter Methoden der Gruppenarbeit in Verkündigung, Jugend- und Erwachsenenbildung, Schule und Beratung, sowie der Prinzipien der Supervision von pastoralen Gruppen und Gremien. Diese gruppenorientierten Verfahren werden theoretisch und praktisch erarbeitet und ihre Anwendung in der seelsorglichen Praxis pastoraltheologisch und religionspädagogisch reflektiert und vorbereitet.

3.2.2 Theorie und Praxis des seelsorglichen Gesprächs (5 AE = 30 Std.)

Im theoretischen Teil werden in themenzentrierter Gruppenarbeit anthropologische Konzepte der Humanistischen Psychologie mit Aussagen der christlichen Anthropologie konfrontiert. Aus dem daraus abgeleiteten Menschenbild resultiert eine seelsorglich-therapeutische Grundhaltung, die im praktischen Teil des Seminars eingeübt wird. Besonderes Augenmerk wird dabei auf die Fähigkeit zur Empathie, Echtheit und Prägnanz des Seelsorgers gelegt. In Rollenspielen, durch Tonband- und Videotraining wird das Verhalten der Teilnehmer in verschiedensten Gesprächssituationen (z. B. Tauf- und Brautgespräche, Hausbesuch, Beratungen in Trauerfällen und anderen Krisen, Lehrerverhalten, Kinder- und Jugendseelsorge, etc.) auf der Basis des „Gestalt Counseling" (Passons) und der Gesprächspsychotherapie (C. Rogers) geübt und verbessert. Neben den Aspekten der praktischen Gesprächsführung werden auch die theologischen Inhalte der (beratenden und verkündigenden) Seelsorge dem Stand der theologischen Forschung und Lehre entsprechend bearbeitet.

3.2.3 Kreativitätsförderung und Anwendung kreativer Medien in Seelsorge und Unterricht (5 AE = 30 Std.)

Dieses Seminar zielt darauf ab, die schöpferischen Fähigkeiten des Seelsorgers und Lehrers freizulegen, die eine wesentliche Voraussetzung für eine lebendige und glaubwürdige Verkündigung in Gemeinde und Schule darstellen.
Die Kombination von Gestalttherapie und kreativen Medien ist besonders geeignet, die Spontaneität und Flexibilität der Teilnehmer zu fördern. Die schöpferische Kraft des Seelsorgers und Pädagogen wird fruchtbar werden in der Gestaltung liturgischer Feiern, der Predigt, der Katechese in Gemeinde und Schule etc.

Durch eigenes Erleben werden die Teilnehmer mit verschiedenen kreativen Verfahren, wie Arbeit mit Ton, Farben und anderen Materialien, Klang- und Bewegungsimprovisation, Sprache und improvisiertes Spiel und deren theoretischer Grundlage bekanntgemacht. Gleichzeitig werden die Möglichkeiten des Transfers solcher Methoden in die pastorale und pädagogische Tätigkeit erarbeitet und eingeübt.

3.2.4 Einführung in die Theorie und Praxis der Integrativen Familien- und Erziehungsberatung in der Seelsorge (5 AE = 30 Std.)

Zu den wichtigsten Bereichen einer den gesellschaftlichen Notwendigkeiten entsprechenden Seelsorge zählt die pastorale Sorge um die Familien und die Erziehung. Dabei geht es nicht nur um eine Hilfe in aktuellen Konflikten, sondern auch um einen wesentlichen Beitrag der Seelsorge zur religiösen Sozialisation und zur Prophylaxe seelischer Störungen. Der Mensch als Sozialwesen ist zuerst ein Familienwesen. Das Seminar vermittelt die Kenntnisse und Ergebnisse der Familienforschung und der familientherapeutischen Bemühungen. Die „Integrative Familienberatung und -therapie" vertritt die Erkenntnisse und Erfahrungen der „Gestaltfamilientherapie" (W. Kempler), der Kommunikationsfamilientherapie (Palo-Alto-Gruppe, V. Satir, P. Watzlawick), die sich als adäquat und hilfreich erwiesen haben. Die Kenntnis und Erfahrung im Umgang mit familiären Problemen sowie deren Lösungsmöglichkeiten sind eine Grundbedingung für eine familiengerechte Seelsorge, wie sie unter Berücksichtigung der Erfahrung der Teilnehmer vermittelt werden soll.

3.2.5 Krisenintervention in der Seelsorge (5 AE = 30 Std.)

In vielen Krisensituationen der Menschen ist der Seelsorger die einzige zur Verfügung stehende Bezugsperson. Von seiner Persönlichkeit und seiner Fähigkeit, auf der Basis des christlichen Glaubens sich auf menschliche Grenzsituationen einzulassen, kann eine wesentliche Hilfe zur Bewältigung krisenhafter Situationen ausgehen. Die Bearbeitung der Krisen des Seelsorgers und Pädagogen selbst, der Krisen von Einzelpersonen, Gruppen und Familien stehen im Mittelpunkt dieses Seminars. Im theoretischen Teil liegt das Gewicht vor allem auf der Erarbeitung der Krisentheorie, der Psychodynamik individueller und sozialer Krisen sowie sozialpsychiatrischer Aspekte der Seelsorge.
Die Teilnehmer sollen durch dieses Seminar durch theoretische und praktische Auseinandersetzung mit diesen Themen befähigt werden, krisenhaften Entwicklungen vorzubeugen, sie zu erkennen und zu bewältigen. Die Teilnahme setzt eigene seelsorgliche Tätigkeit in Gemeinde und Schule und ausreichende gestalttherapeutische Erfahrung voraus und ist daher im 3. Ausbildungsjahr angesetzt.

3.3 Theorieprogramm (10 AE = 60 Std.)

Das Theorieprogramm soll eine umfassende theologische, religionspädagogische, anthropologische und humanwissenschaftliche Fundierung des Ausbildungsprogrammes ermöglichen. Diese Seminare werden von den Teilnehmern durch das Studium der einschlägigen Literatur vorbereitet, Kurzvorlesungen qualifizierter Fachleute werden in themenzentrierten Arbeitsgruppen aufgearbeitet und vertieft. Dem Aufgabenbereich des Seelsorgers entsprechend gliedert sich das Theorieprogramm in drei Bereiche.

3.3.1 Theorie I: Theologische Begründung der beratenden Seelsorge (3 AE = 20 Std.)

Die (beratende) Tätigkeit des Seelsorgers soll, gegründet auf das Evangelium und die Erfahrungsgeschichte der Kirche und entsprechend der heutigen Situation, als eine Funktion christlichen Heilsvollzuges pastoraltheologisch und religionspädagogisch konkretisiert werden.

3.3.2 Theorie II: Seelsorge und Psychotherapie (3 AE = 20 Std.)

Die Erarbeitung der Möglichkeiten und Grenzen einer Anwendung psychologisch-psychotherapeutischer Verfahren in Pasto-

ral und Pädagogik, sowie deren anthropologische Hinterfragung im Hinblick auf die Kompatibilität mit dem Bild des Menschen aus christlicher Sicht ist Ziel dieses Ausbildungsbereiches. Besonderes Gewicht wird dabei auf die Thematisierung des philosophischen Hintergrundes und des anthropologischen Konzeptes der Gestalttherapie, sowie deren gesellschaftspolitischer Relevanz gelegt. Die Klärung des Propriums einer beratend/therapeutischen Seelsorge und der Identität des Seelsorgers unter Einbeziehung der persönlichen Erfahrung der Teilnehmer stellt einen weiteren Schwerpunkt dar.

3.3.3 Theoretische Basiskonzepte Integrativer Therapie, Psychopathologie und Neurosenlehre (4 AE = 24 Std.)

In diesem Seminar sollen die theoretischen Grundlagen der Integrativen Gestalttherapie erarbeitet werden. Besondere Schwerpunkte bilden folgende Themen: Gesundheits- und Krankheitsbegriff aus psychologischer und medizinischer Sicht, Genese psychischer Störungen und Neurosenkonzepte, Diagnose, Prognose und Indikation, Theorie und Struktur des therapeutischen Prozesses, Phasenmodelle, Therapieziele, Selbstverständnis des Therapeuten, therapeutisches Verhalten, therapeutische Beziehung. Durch Rückgriff der Teilnehmer auf Beispiele aus der eigenen therapeutischen Erfahrung wird der Praxisbezug hergestellt. Das Seminar wird durch das Studium einschlägiger Texte vorbereitet.

3.3.4 Fortlaufende Studiengruppe (15 AE = 90 Std.)

In monatlichen Zusammenkünften der Ausbildungskandidaten werden in Seminarform ausgewählte Themen der Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie behandelt. Grundlage der Arbeit in der Studiengruppe sind von den Teilnehmern vorbereitete Seminarreferate, die in Gruppengesprächen erarbeitet werden.

3.4 Intensivseminar (10 AE = 60 Std.)

Das Intensivseminar wird als 10tägiges Blockseminar durchgeführt. Die Arbeit umfaßt intensivierte Selbsterfahrung und eigene Arbeit unter Supervision bei gleichzeitig verstärkter theoretischer Reflexion der beratend/therapeutischen Tätigkeit des Seelsorgers und Pädagogen.

3.5 Praxis unter Supervision

Ab dem 3. Ausbildungsjahr beginnen die Kandidaten mit eigener Gruppenarbeit und Beratung innerhalb ihres seelsorglichen und pädagogischen Arbeitsbereiches. Das Supervisionsprogramm hat zum Ziel, den Ausbildungskandidaten am Beginn seiner eigenen Tätigkeit im Bereich der beratenden Seelsorge und Pädagogik zu unterstützen, um so den Transfer der Ausbildungserfahrungen in die Praxis zu verbessern.

3.5.1 Supervision I (5 AE = 30 Std.)

Das erste Supervisionsseminar hat zum Ziel, die eigene Arbeit der Teilnehmer mit den Methoden Integrativer Gestalttherapie und Integrativer Pädagogik vorzubereiten und Kontrollmöglichkeiten zur Verfügung zu stellen. Die Teilnehmer arbeiten im Beisein des Lehrtherapeuten miteinander oder mit Klienten. Die Sitzungen werden im Anschluß mit der Gruppe durchgearbeitet. Gegebenenfalls greift der Supervisor unmittelbar in die Arbeit des als Berater fungierenden Ausbildungskandidaten ein, um Korrektive zu setzen oder mit Blockierungen des Beraters zu arbeiten. Wie in allen Supervisionsseminaren werden soweit als möglich audiovisuelle Hilfsmittel, sowie Simulation durch Rollenspiel eingesetzt.

3.5.2 Supervision II (5 AE = 30 Std.)

In diesem Seminar werden Probleme aus der seelsorglich-beratenden Praxis der Teilnehmer mit Hilfe von Gestaltmethoden, Rollenspielen und Tonbandsupervisionen durchgearbeitet. Weiterhin wird die direkte Arbeit der Teilnehmer untereinander und mit Klienten supervidiert.

3.5.3 Laufende Supervisionsgruppe

Um eine fortlaufende Kontrolle der Arbeit zu ermöglichen, konstituieren sich nach Abschluß der ordentlichen Ausbildung regionale Supervisionsgruppen unter Mitarbeit eines Supervisors. Dabei werden Schwie-

rigkeiten der seelsorglich/beratenden Tätigkeit unter Zuhilfenahme von Tonbandaufzeichnungen, Rollenspielen und Gestaltmethoden durchgearbeitet.

4. Abschluß der Ausbildung und Graduierung

Hat ein Ausbildungskandidat alle vorgeschriebenen Ausbildungsleistungen erbracht, so kann er seine Unterlagen für die Graduierung beim Ausbildungsausschuß einreichen.
Folgende Unterlagen sind erforderlich:
1. Ordnungsgemäß geführtes Studienbuch
2. Gutachten des Lehrtherapeuten
Weiters muß der Ausbildungskandidat eine schriftliche Arbeit vorlegen und sich einem Kolloquium unterziehen. Der Ausbildungsausschuß begutachtet die Graduierungsarbeit. Für das Kolloquium bestimmt der Ausbildungsausschuß zwei Prüfer und die Ausbildungskandidaten einen Beisitzer.

4.1 Graduierungsarbeit

Die Graduierungsarbeit soll ein Beitrag aus Theorie und Praxis der beratenden Seelsorge und Pädagogik sein. Die Veröffentlichung der Arbeit ist erwünscht, um die wissenschaftliche Tätigkeit in den Bereichen der Praktischen Theologie, Religionspädagogik, Pastoralpsychologie und -theraphie voranzutreiben.

4.2 Abschlußkolloquium

Das Abschlußkolloquium soll dokumentieren, daß der Ausbildungskandidat mit den wesentlichen theoretischen und methodischen Fragestellungen der Praktischen Theologie, Religionspädagogik, Pastoralpsychologie und -therapie vertraut ist und die im Rahmen der Ausbildung vermittelten Sachinhalte beherrscht. Das Kolloquium wird von zwei Beauftragten des Ausbildungsausschusses und einem fortgeschrittenen Ausbildungskandidaten als Beisitzer abgehalten. Nach dem Kolloquium entscheidet der Ausbildungsausschuß mit einfacher Stimmenmehrheit über das Ergebnis des Kolloquiums. Bei dieser Entscheidung hat der Vertreter der Ausbildungskandidaten Stimmrecht. Sie kann lauten „Bestanden" oder „Nicht bestanden". Wurde das Kolloquium nicht bestanden, so kann es nach einer vom Ausbildungsausschuß festgelegten Frist, frühestens aber nach drei Monaten wiederholt werden. Falls angezeigt, kann der Ausbildungsausschuß besondere Auflagen machen. Gegen die Entscheidung des Ausbildungsausschusses kann innerhalb eines Monats über die Vertreter der Ausbildungskandidaten Einspruch eingelegt werden.

4.3 Graduierung

Die Graduierung erfolgt auf Beschluß des Ausbildungsausschusses, der dem Ausbildungskandidaten eine Graduierungsurkunde ausstellt.

5. Erweiterung der Ausbildung/Spezialisierung

5.1 Sonderveranstaltungen

Um den Teilnehmern und Absolventen der Ausbildung Möglichkeiten der Erweiterung ihrer Ausbildung sowie der Vertiefung und Spezialisierung für bestimmte pastorale und pädagogische Bereiche zu ermöglichen, sollen nach Möglichkeit und Notwendigkeit ausgewählte Sonderveranstaltungen angeboten werden. Die Teilnahme daran ist freiwillig, wird aber empfohlen. Der Vielfalt der seelsorglichen Tätigkeit entsprechend, werden folgende weiterführende Seminare ins Auge gefaßt:

5.1.1 Theorie-Praxis-Seminare

— Gestalttherapeutisch orientierte Kranken- und Sterbendenseelsorge, Klinische Seelsorge
— Anwendung gestalttherapeutischer Prinzipien in der Sakramentenpastoral
— Angewandtes Psychodrama (Sozio-, Bibliodrama) in Seelsorge und Religionsunterricht
— Meditative Methoden in der Seelsorge (Einkehrtags- und Exerzitienleitung)
— Einführung in die Theorie und Praxis der Institutionsberatung
— Theorie und Praxis der Integrativen Familienberatung
— Theorie und Praxis der pastoralen

Gruppenarbeit, Kinder- und Jugendseelsorge
— Einführung in die Transaktionsanalyse und ihre Bedeutung für die Seelsorge

5.1.2 Theorieseminare, Vorlesungen, Vorträge
— Verhältnisbestimmung von Theologie und Humanwissenschaften
— Seelsorge und Psychotherapie
— Einführung in die tiefenpsychologischen Schulen
— Psychopathologie und Neurosenlehre

5.2 Gestaltanalyse

Die gestaltanalytischen Einzelsitzungen geben dem Ausbildungskandidaten die Möglichkeit, intensiviert an eigenen Problemen zu arbeiten, die er im Rahmen der Selbsterfahrungs- und Ausbildungsgruppe nicht ausreichend angehen konnte. Außerdem werden im Prozeß des Selbsterlebens die Kenntnisse über die Methodik und Technik gestalttherapeutischer Einzelarbeit vertieft.

6. Erfordernisse für Lehrtherapeuten, Supervisoren und Lehrbeauftragte

Die Ausbildungsveranstaltungen für „Beratende Seelsorge und christliche Pädagogik" werden derzeit vom Institut für Pastoraltheologie der Universität in Graz in Zusammenarbeit mit dem Fritz Perls Institut durchgeführt. Der von diesen Institutionen gemeinsam erstellte Ausbildungsausschuß bestellt und autorisiert das für diese Ausbildung erforderliche Lehrpersonal.

6.1 Lehrtherapeuten

Lehrtherapeuten leiten jene Veranstaltungen innerhalb des Curriculums, die die Selbsterfahrung der Ausbildungskandidaten sowie deren therapeutische Ausbildung betreffen (fortlaufende Ausbildungsgruppe: Familientherapie; Krisenintervention; Einzelanalyse).
Ausbildungserfordernisse:
Lehrtherapeuten müssen eine abgeschlossene theologische Ausbildung und eine abgeschlossene gestalttherapeutische Ausbildung nach dem Standard des psychotherapeutischen Zweiges des FPI, sowie ausreichende Praxiserfahrung in Pastoral und Pädagogik nachweisen.

6.2 Supervisoren

Mit der Supervision können Personen beauftragt werden, die die Qualifikation eines Lehrtherapeuten erbringen.

6.3 Lehrbeauftragte

Für die Leitung von Ausbildungsseminaren, die nicht unter den Bereich von 6.1 fallen, kann der Ausbildungsausschuß Lehraufträge an qualifizierte Personen erteilen.
Als Lehrbeauftragte kommen Personen in Frage, die eine abgeschlossene theologische und/oder eine abgeschlossene therapeutische Ausbildung besitzen. Sie müssen besondere Qualifikationen in Spezialbereichen der Pastoral, der Pädagogik, der Theologie, der Psychotherapie oder der Beratung aufweisen.

Josef Duss-von Werdt — Liselott Schucan-Grob

Sexualität alter Menschen

Von den verschiedenen Lebensaltern (der Jugend, des Erwachsenseins, des Alters) und deren einzelnen Phasen haben es heute wahrscheinlich die alten Menschen am schwersten, ihre Sexualität als Realität anzunehmen und sich ihrer sexuellen Gefühle nicht zu schämen. Hier sind grundlegende Informationen anthropologischer und medizinischer Art notwendig, um den alten Menschen den Bedeutungswandel und die Krisen, denen ihre Sexualität im Lauf des Lebens unterworfen ist, verständlich zu machen und um sie beraten und ermutigen zu können, ihre Sexualität anzunehmen und zu leben. *red*

In den Carmina Burana des 13. Jh. führt ein alter Mann Klage darüber, sein Werben bleibe ohne Erfolg, und er könne, obwohl gegen seinen Willen verliebt, die Liebesglut nicht löschen:
„Ganz und gar ist meinen Wünschen Venus abgeneigt ... Ach, vor Liebe sterb' ich

noch! Ich verjünge mich als Alter und verschwend' mich und bezähm' nicht meines Herzens Trieb. Tadel und Geschimpf meiner Freunde schürt die Neigung, macht mich nur noch mehr verrückt ... Ein verzehrend Feuer frißt mich ... Lebend bin ich tot. Es leidet mehr, wer solche Beschwer' wider seinen Willen trägt ..."

Offenbar ein zeitloses Problem: Die Sexualität alter Menschen ist Realität, doch wird sie verlacht, geleugnet oder sonstwie zur Nicht-Realität erklärt. Viele Ältere schämen sich ihrer sexuellen Gefühle und haben Angst, sich lächerlich zu machen, als kindisch, komisch, abnormal, spätpubertär oder „altersgeil" zu gelten. Ins Leitbild des Alters ist Sexualität ebensowenig integriert, wie ins Leitbild des Kindes. Kindlich heißt vielfach — trotz 50 Jahren Sigmund Freud — asexuell, „unschuldig". Sex ist für die erwachsenen Menschen bis etwas über 40. Später schickt er sich nicht mehr, oder ist kindisch ...

Eine Überprüfung der herrschenden Leitbilder über Alterssexualität ist also ebenso dringend, wie die Erforschung ihrer soziologischen, medizinischen, psychologischen und hygienischen Gegebenheiten. Erst auf dieser Basis lassen sich dann auch angemessene Perspektiven beraterischer und pastoraler Art ausziehen.

Sexuelles Erleben und Verhalten im Alter

Sexualität umfaßt inner- und zwischenpersönliches Erleben. Bis ins hohe Alter nimmt es eine große Vielfalt von Formen an: Menschen träumen bei Tag oder bei Nacht sexuelle Inhalte, spüren spontane oder provozierte Erregungen, leiden unter den Entbehrungen von zärtlicher Nähe oder erleben sich und andere lustvoll. Träume, Phantasien, auto- und heterosexuelle Stimulationen, Lust und Angst, Entbehrungen und Erfüllung sind altersunabhängige Erlebnisweisen. Untersuchungen bestätigen auch, daß Männer und Frauen bis ins 7., 8. und 9. Jahrzehnt ihres Lebens nicht nur sexuell aktiv sein könnten, sondern es tatsächlich auch sind [1]. Es besteht nur eine geringe Abhängigkeit zwischen Alter und sexueller Aktivität.

Einschneidend sind vielmehr die Umstände, welche das Alter mit sich bringt, z. B. durch Krankheit, Tod des Partners und anderes. Forschungsarbeiten über die weibliche Sexualität [2] stellten fest, daß die Sexualität mit zunehmendem Alter eine Bereicherung erfährt. Die Mehrzahl der Frauen bestätigen, daß sie mehr Freude am Sex hätten, seit sie keine Angst vor Schwangerschaft mehr haben müßten, größere Erfahrung und stärkeres Selbstvertrauen hätten und nicht mehr durch die Anwesenheit der Kinder gestört würden.

Ältere Frauen sind jedoch häufiger alleinstehend und ohne Partner als Männer. Beobachtungen lassen darauf schließen, daß sie in der Regel auch weniger darunter leiden, also besser in der Lage sind, allein zu leben. Allerdings gibt es viele, die z. B. mittels einer Annonce einen männlichen Partner oder Begleiter suchen. Ihre Verbindung mit einem jüngeren Mann wird in der Gesellschaft mit wenig Verständnis wahrgenommen, während ein Mann, der sich eine jüngere Frau „erobert" hat, an Prestige gewinnt.

Quantitativ betrachtet sind alte Männer sexuell aktiver als alte Frauen; „die in jüngeren Jahren aktiveren bleiben auch im Alter rüstiger als die anderen; die Angehörigen der manuell arbeitenden Klassen sind sexuell aktiver als die Intellektuellen. Die Masturbation schließlich ist im Alter nicht seltener als der Koitus" [3]. Bei Ehepaaren nimmt nach Auskünften von Gebhard [4] die Häufigkeit von Geschlechtsbeziehungen mit dem Älterwerden ab. 50jährige haben solche noch in 87%, 60jährige in 70% und 65jährige in 50%.

Medizinisches

Sexuelle Bedürfnisse und Funktionen sind vom Alter unabhängig, doch gibt es altersbedingte Veränderungen im Ablauf der

[1] Vgl. *Palmore* (Hrsg.), Normal aging, Durham N. C. 1970.

[2] Vgl. z. B. Hite-Report, New York 1976.

[3] *R. Schenda*, Das Elend der alten Leute, Düsseldorf 1972.

[4] *P. H. Gebhard*, Normal and Criminal Sexual Behavior at Older Ages, in: Sexualität in Wort und Bild. Beiträge zur Sexualforschung 41, Stuttgart 1967.

sexuellen Reaktionen. Beim *Mann* kommt es seltener zu spontanen Erektionen. Diese brauchen mehr Zeit und werden abhängiger von direkter Stimulation. Die Erektionsstöße nehmen zahlenmäßig ab, der Samenerguß kann zu einem einfachen „Auslaufen" werden. Die Samenflüssigkeit wird geringer oder versiegt ganz. Das Glied schwillt rascher ab und es braucht längere Zeit, bis es wieder erregt werden kann. Störungen können bei organischen Hirnveränderungen oder/und manischen Psychosen in Richtung Hypersexualität auftreten (Enthemmung und mangelnde Kontrolle bringen den betreffenden Mann und seine Umgebung in schwierige bis tragische Situationen). Hyposexualität (Erlöschen der Sexualität) ist umgekehrt häufig eine Begleiterscheinung schwerer Depressionen. Psychisch negativ können sich Potenzstörungen (Erektionsschwierigkeiten) auswirken. Sie lösen aus und nähren Angst vor Versagen, vermindern das Selbstwertgefühl und führen oft zu krampfhaften Versuchen, sich mit jüngeren Frauen seiner Männlichkeit zu vergewissern. Potenzstörungen gibt es auch bei jüngeren Männern, nur führen sie beim älteren eher zur Panik. Sie können situations-, partner- oder altersbedingt sein. Im letzten Fall sind sie durch Geduld und Verständnis seitens der Frau und eine neue Einstellung zur Sexualität für beide Partner leichter zu beheben oder von der Angst zu befreien.

Bei der *Frau* kann die Orgasmusfähigkeit zunehmen, doch verlaufen die sexuellen Reaktionen auch bei ihr verlangsamt und bedürfen vermehrter Stimulation. Die altersbedingte Trockenheit der Scheidenschleimhaut kann den Koitus erschweren, besonders nach längerer Enthaltsamkeit. Hier können Gleitmittel oder östrogenhaltige Salben helfen. Sobald die sexuelle Aktivität wieder regelmäßig aufgenommen wird, ist eine Therapie überflüssig. — Störungen der Sexualität bei der Frau werden meistens unter dem Sammelnamen „Frigidität" (mangelnde Empfindungsfähigkeit, „Gefühlskälte") zusammengefaßt. Mit diesem Wort ist kein eindeutiger Befund bezeichnet, ebenso nicht mit dem neueren Begriff der Anorgasmie, welcher allerdings besser zutrifft, und gleichzeitig viel offen läßt (im engsten Sinn Fehlen des Orgasmus überhaupt; im weiteren Sinn z. B. nur bei manueller oder oraler Reibung). Es gibt reale und eingeredete, bzw. eingebildete Anorgasmien, die alle zum gleichen Ergebnis führen können: zu Hemmungen, Verkrampfungen, Versagergefühlen ... Viele Frauen glauben, überhaupt nicht zu einem Orgasmus fähig zu sein, wenn sie nicht während und möglichst gleichzeitig mit dem Mann den Höhepunkt erleben. Ihnen mag es eine Erleichterung sein zu wissen, daß nur ein Drittel aller Frauen durch Eindringen des Gliedes in die Scheide allein einen Höhepunkt erleben, daß die andern jedoch einer zusätzlichen Reizung bedürfen. Wirkliche oder vermeintliche Anorgasmie führt häufig zum Verzicht auf sexuelle Beziehungen. Es können sich im Alter aber andere Vorurteile dagegen stellen, z. B. daß „man nichts mehr miteinander hat", wenn einmal die gewünschten Kinder da sind. Unter dem Primat der Fortpflanzung Sexualität zu sehen und zu leben, hat schon bei vielen das sexuelle Leben zum Erliegen gebracht, was ihnen moralisch gefordert und gerechtfertigt schien, aber nicht gerade große Zufriedenheit und viel Glück brachte ... Ab und zu kann auch eine vorübergehende Krankheit dazu führen, daß die sexuelle Aktivität des einen erlischt, während der Partner weiterhin seine Bedürfnisse hat, sich aber abgewiesen und frustriert vorkommt und darunter leidet. Das führt zwangsläufig zu einer Krise in der Beziehung. Bevor wir auf Krisen ganz generell zu sprechen kommen, noch ein Wort zum

Bedeutungswandel der Sexualität im Verlauf des Lebens

Die menschliche Sexualität hat keine eindeutig vorgegebene Bedeutung [5]. Von allen möglichen Bedeutungen spielt die Fortpflanzung erlebnismäßig, intendiert und zeitlich, die geringste Rolle. Sie ist kein Erlebnisinhalt, sondern vollzieht sich selber jenseits verschiedener sexueller Erlebnisse mit ganz anderen Inhalten.

[5] *J. Duss-von Werdt*, Die Polyvalenz der Sexualität, in: Concilium 10 (1974) 746—751.

Mit zunehmendem Alter gewinnt die *Zärtlichkeit* an Bedeutung. Es ist nicht mehr die leidenschaftlich-ekstatische Lust das gesuchte oder vorwiegend angestrebte Ziel. „Das Ehebett gewährt mehr psychische Erquickung, als sich aus dem Geschlechtsverkehr allein ergibt" [6]. Im Hautkontakt und in Berührungen drückt sich Nähe, Zuwendung, Akzeptation aus. Darin liegt ein rekreatives, psychohygienisches Moment von großem Wert. Der Ausbau der Zärtlichkeit kann ein neues Element im Zusammenleben werden. Er steht gegen die Routine und die Langeweile. Diese Form der leiblichen Kommunikation kann Geborgenheit und emotionalen Rückhalt vermitteln und nährt den Willen zum Leben.

Krisen

Wie in allen Lebensabschnitten, können auch jetzt sexuelle Schwierigkeiten Symptome für eine Krise in der Beziehung sein. Man hat resigniert oder das Interesse aneinander verloren. Alles, nicht nur die sexuellen Beziehungen, ist monoton geworden, und es liegt nahe, daß man sich zurückzieht und aufgibt. Älter werden als Erfahrung von Grenzen löst bei vielen Männern und Frauen Torschlußpanik aus. Auch hinsichtlich der Beziehungen glauben viele, Wichtiges und Interessantes verpaßt zu haben. Und sie brechen aus oder versuchen es mindestens. Besonders Männer wenden sich jüngeren Frauen zu, die Abwechslung, Jugend und Bestätigung verschaffen sollen. Es geht darin um eine Auseinandersetzung mit der eigenen Endlichkeit, bzw. um die Verleugnung dieser Endlichkeit im Versuch einer „Verjüngung". Der eigene Ehepartner wird als Spiegelbild des eigenen Altwerdens erlebt und deshalb abgewiesen oder vernachlässigt.

Außereheliche Beziehungen, vor allem der Männer, sind im Alter relativ häufig. Sie stellen an die Toleranz der Frau größte Ansprüche, führen bei ihr oft zu depressiver Apathie und Verbitterung, was die Beziehung natürlich nur noch verschlechtert. Der Schritt zur Scheidung fällt jetzt schwerer aus Angst vor Statusverlust, finanzieller Unsicherheit, gesellschaftlicher Isolierung und Einsamkeit. Es bleibt ihr darum oft gar nichts anderes übrig, als durchzuhalten wie die Gefangene in einem Teufelskreis, den sie selber immer wieder verstärkt und enger schließt ... Beratung kann in solchen Fällen helfen, wenn sie die Toleranz unterstützt, das Selbstwertgefühl stärkt und eine positivere Einstellung zum Mann fördert, was diesen veranlaßt, sich selber der Frau mehr zuzuwenden.

Einige Gedanken zur Beratung

Viele Paare müssen nicht dazu ermutigt werden, ihr sexuelles Leben weiter zu pflegen. Aber auch sie brauchen oft eine Bestätigung dafür, daß sie gut daran tun, weiterhin sexuell aktiv zu sein.

Die heutige Altengeneration hat die Sexualität anders kennen gelernt als die jüngere. Bindung an Ehe und Fortpflanzung, doppelte Moral, Aktivität des Mannes und passive Hingabe der Frau, Schuld und Sünde waren damals noch stärker mit Sexualität gekoppelt als heute. Es ist nicht leicht, sich von solchen Vorurteilen zu lösen, zumal sie die Verhaltensweisen prägten. Viele können den Wandel der Vorstellungen, der sich vollzogen hat, durchaus bejahen. Andere sind verbittert und glauben sich betrogen, weil heute (scheinbar) mehr Freiheit in diesen Dingen möglich ist. Sie werfen besonders der kirchlichen Moral vor, ihnen all das verboten zu haben, was die Moral heute „gestattet". Es wäre unehrlich, einen Wandel der Moral wegzudiskutieren. Hilfe kann es sein, zu diesem Wandel zu stehen und eine neue Sicht der Sexualität zu eröffnen. Ein für ältere Menschen bedeutsames Element dieser Sicht ist die Sexualität als Spiel, mit allen Möglichkeiten des Körpers, auch ohne das Ziel der Vereinigung.

Die Scheu davor, über „diese Dinge" zu reden, ist vielen anerzogen. Wir wissen jedoch aus Erfahrung, daß das Bedürfnis nach Aussprache (z. B. in Seniorengruppen) da ist. Es sollten mehr Gelegenheiten dafür geschaffen werden, die Schweigemauer um die Alterssexualität herum zu durchstoßen.

[6] *A. Comfort,* Altwerden in der Ehe, in: *R. Ruthe* (Hrsg.), Krise der Ehe? München 1966.

Ein Problem dürfte in der Sprechstunde des Beraters oder Seelsorgers häufig auftauchen: Sexualität im Alter ohne Ehe. Es stellt sich für Ledige, Geschiedene und Verwitwete. Je mehr jemand früher in einer erfüllten sexuellen Beziehung lebte, desto schwerer wird er jetzt daran tragen, verzichten zu müssen. Muß er aber verzichten? Wieso eigentlich? Ist es für ihn und seine Umgebung nicht besser, wenn er z. B. eine Altersfreundschaft eingeht, die zwar Sexualität nicht unbedingt aktiv ein-, aber auch nicht ausschließen muß? Wahrscheinlich gibt es in diesem „philosophischen" Alter erst wirklich auch platonische Freundschaften. Heute ist man Jugendfreundschaften und „freien" Beziehungen junger Menschen gegenüber relativ tolerant. Mindestens soviel Toleranz wäre jetzt auch den Beziehungen älterer Menschen entgegenzubringen.

In diesem Zusammenhang noch ein Wort zur Masturbation. Für Menschen, die an ihrer unerfüllten Sexualität leiden, ist sie eine positive Möglichkeit. Aufgabe der Beratung ist es, sie vom Odium des Schuldhaften zu befreien.

Sexualität gehört zu den lebensbejahenden Möglichkeiten des Menschen. Der alternde Mensch muß oft gegen den Lebensüberdruß und den Lebensekel angehen. Eine lebensbejahende Sexualität kann ihm dabei sehr helfen.

Praxis

Sigmund Kripp

Sexualität und persönliche Entfaltung

Im ersten von vier Erfahrungsberichten aus Jugendzentren informiert einer der erfahrensten Jugendleiter am Beispiel von drei unterschiedlichen Gruppen, die neben vielen anderen das offene Jugendhaus der Stadt Fellbach bei Stuttgart besuchen, über die „Praxis" und die geänderte Einstellung der Jugendlichen zur Sexualität sowie über Möglichkeiten einer Begleitung durch Erwachsene. Die Offenheit, mit der vom Autor die Situation der Jugendlichen zur Kenntnis genommen und geschildert wird, ist wohl die erste Voraussetzung dafür, daß Eltern, Seelsorger und andere Erwachsene den Jugendlichen bei der Bewältigung von Problemen, bei der Suche nach verantwortbaren Einstellungen und bei der Vermittlung von christlichen Werten und Normen helfen können. Wie auch die drei nachfolgenden Berichte feststellen, entdekken und leben die Jugendlichen heute ihre Sexualität mit größerer Selbstverständlichkeit, als dies früher der Fall war, und beziehen sie in die Entwicklung ihrer Freundschaften mit ein. Sie entwickeln dabei eigene Normen, die der Verfasser als Ausformung bleibender Prinzipien interpretiert. Seine optimistischen Schlußfolgerungen verstehen sich aus seinem Bemühen, den jungen Menschen gerecht zu werden und auch noch hinter sehr unvollkommenen Formen sexueller Kontakte die Suche nach menschlicher Nähe zu sehen. — Obwohl durch eine notwendige Kürzung und redaktionelle Bearbeitung manche pointierte Aussagen weggefallen sind oder nach Meinung des Autors nivelliert wurden, hat er einer Veröffentlichung der redigierten Fassung zugestimmt.* *red*

Jugendliche (und nicht nur Jugendliche) handeln auch im Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen nicht selten gegen offizielle Normen von Kirche und Staat und gegen ungeschriebene, aber nicht minder verbindliche Lebensgewohnheiten von Verwandten, Nachbarn oder „der Gesellschaft". Statt solchen Normenverstoß im Sexualbereich bedauernd festzustellen, ihn als Libertinage, Sittenverfall, Verweichlichung abzutun, soll der Versuch unternommen werden, die Ursachen aufzuzeigen, in denen das zwar veränderte, aber nicht normenlose Verhalten Jugendlicher gründen mag. Um diesen sich verändernden Normen auf die Spur zu kommen, ist es naheliegend, Jugendliche dort zu beobachten, wo sie veränderte Lebensregeln entwickeln können. Das ist in unserem Fall ein Jugendhaus, das die Jugendlichen selbst mitge-

* Der unveränderte Text kann beim Verf. bestellt werden.

stalten können, in dem sie Verantwortung tragen, das ihr Haus ist. Denn zur Entwicklung von Lebensnormen eignet sich ein Lebensraum, der nicht vom Widerstand, der Abneigung und Ablehnung gegen das Bestehende geprägt wird. Ein Lebensraum, in dem die vielleicht anfänglich vorhandenen Anti-Tendenzen überwunden werden, unvoreingenommener Aufbau möglich ist. Einen solchen Lebensraum gibt es natürlich nicht in Reinkultur. Trotzdem ist ein solches Jugendzentrum wie eine Insel in einem Meer von gesellschaftlichen und institutionellen Konventionen.

Besonders deutlich lassen sich neue Verhaltensweisen, Einstellungen, Normenbildungen zum Gesamtbereich menschlicher Sexualität und Partnerschaft in einem *offenen* Jugendhaus beobachten. Aus verschiedenen Gruppen wollen wir dazu drei auswählen und versuchen, ihr Verhalten zu beschreiben und verständlich zu machen.

Ein Club von Pubertierenden

35 Jugendliche, zwischen 13 und 17 Jahren, Jungen und Mädchen, haben sich innerhalb des Jugendhauses zu einem eigenen Club zusammengeschlossen. Sie haben einen eigenen Raum zugesprochen bekommen, ihren Raum. Es geht zeitweise zu wie in einem Rudel junger Hunde. Sie balgen sich, beschnuppern sich, streiten sich und küssen sich. Dafür haben sie eine eigene Nische gebaut. Hauptgesprächsthemen bei den Jungen sind „Wichsen" und „Weiber"; Orgasmus und Mösenschlecker sind die häufigsten Wörter. Wenn allerdings ich selbst im Gespräch mit ihnen diese Wörter gebrauche, dann meinen sie, daß ich, als Priester, das ja nicht sagen dürfe. Sie dürften.

Die Mädchen ertragen das Gerede mit Gleichmut, steuern mal einen einschlägigen Witz dazu bei, und meinen, die Kerle hätten sich schon gebessert. Was stimmt. Als sie nämlich noch jünger waren, und fast nur Jungens im Club, wurden die verschiedenen Möglichkeiten, am angenehmsten zu wichsen, noch viel plastischer besprochen. Damals umarmten sich auch noch die Kerle gegenseitig.

Die Clique hat gemeinsam die Sexualität entdeckt. Jeder seine eigene und dazu auch die der anderen. Von der Entdeckung des eigenen Körpers, durch eine homoerotische Phase, bis hin zur heterosexuellen Beziehung hat sich die Entwicklung des einzelnen innerhalb der Gruppe vollzogen. In einer Atmosphäre des Spaßes, des Spiels und der Unbefangenheit. — Aber auch in einer Atmosphäre, die Grenzen setzt. So wurde es der Gruppe zuviel, als ein 13jähriges Mädchen von allen abgeknutscht wurde. Einhelliger Beschluß: sie soll aus der Gruppe ausgestoßen werden. Von einem Sozialarbeiter aufmerksam gemacht, daß das Problem doch nicht nur beim Mädchen läge, antwortete einer: „Ich kann ihren großen Brüsten einfach nicht widerstehen". Man einigte sich dann doch auf gegenseitige Zurückhaltung, und daß das Mädchen klären sollte, mit wem es nun gehe.

Hauptschüler und Lehrlinge sprechen in derberer Sprache direkter aus, was Jugendliche aus „besseren Familien" und mit „höherer Schulbildung" verklausulierter und andeutungsweise ausdrücken. In der Einstellung zur Sexualität besteht aber nach meinen Beobachtungen kein Unterschied. Auch früher haben wohl die meisten Jugendlichen diese Phasen durchgemacht. Wahrscheinlich aber eher geheim, vielleicht zu zweit und mit Gewissensbissen. Ihre Sexualität bekämpfend, nicht bejahend.

Gegenüber dem Verhalten einer Öffentlichkeit, die Bordelle einrichtet, Pornozeitschriften und Sexkinos zuläßt und so tut, als müsse man die Jugend davor schützen, entwickeln die Jugendlichen heute ihre eigenen Schutzmaßnahmen: Es werden nicht mehr unter der Schulbank verbotene Sexzeitschriften gehandelt (wie noch vor wenigen Jahren), sondern heute werden sexuelle Eindrücke, Empfindungen und Erfahrungen gemeinsam besprochen, verarbeitet, so daß sich falsche Vorstellungen, die durch verzerrte Sexualisierung in der Öffentlichkeit entstehen oder verstärkt werden, auch wieder korrigieren können. Der einzelne Jugendliche fühlt sich in seinem Entwicklungsprozeß weniger allein gelassen.

Im Grunde genommen ist die Entdeckung

der eigenen Sexualität nur eine unter vielen anderen Entdeckungen, die Jugendliche im Entwicklungsalter allein und in einer Gruppe vollziehen. Sie sind auf der Suche nach ihrer Stellung in der Familie, Arbeitswelt, Schule, Gesellschaft, in ihrer Gruppe. Auseinandersetzungen finden häufig statt, weil sie anfangen, sich aus Abhängigkeiten zu lösen, eigenverantwortlich handeln wollen. Der Konflikt mit den Eltern, bedingt durch den notwendigen Loslösungsprozeß aus der Familie, die oft lange andauernde Suche nach einem Arbeitsplatz oder das Ausgestoßenwerden aus dem bisherigen Freundeskreis beschäftigt sie weit mehr als die Problematik ihrer Sexualität, die mehr als ein angenehmes Rätsel, denn als Belastung empfunden wird.
Zur Belastung wird sie oft erst durch die Reaktion der Umwelt, die nicht wahrhaben will, daß 14jährige auch sexuelle Wesen sind, und die ihnen keinen Weg weist, wie sie ihre Sexualität leben können, sondern ihnen nur zu sagen hat, daß sie diese nicht leben dürfen.

Daraus ergeben sich folgende Erkenntnisse:

1. Der Jugendliche darf seine Sexualität entdecken, selbst erfahren. Er wird und soll gleichzeitig auch Kriterien für sein Sexualverhalten finden, auf Grenzen stoßen, die Erfahrung anderer berücksichtigen lernen. Der Erzieher kann ihm dabei helfen, auf Werte und Gefahren aufmerksam zu werden.
2. Es gibt kein „zu jung" für sexuelle Empfindungen. In dem Maße, als sie wahrgenommen werden, sollen Menschen sich damit auseinandersetzen. Onanie, vielleicht auch einmal gemeinsam, gehört im allgemeinen einfach zur Entdeckung der Sexualität. Nur wenn diese Entdeckung nicht in das eigene Wachstum integriert ist, sondern zu sehr durch Verbote problematisiert wird, kann Onanie sich schädlich auf die Entwicklung des Menschen auswirken.
3. Nicht die Art der Sprache ist entscheidend, sondern die Aufrichtigkeit. Man soll mit Jugendlichen so über Sexualität sprechen, daß sie einen verstehen. Nicht mit Phrasen um den Brei herum reden.
4. Die Sexualität ist aus dem Zwielicht ins Helle zu befördern. (Was nicht in Gegensatz zu einer berechtigten Intimsphäre zu sehen ist.) Der Freundeskreis und die Gruppe sind ein geeignetes Milieu, um sich mit sexuellen Erfahrungen auseinanderzusetzen.
5. Die Reaktion, die Jugendliche auf die Versexualisierung der Öffentlichkeit gezeigt haben, besteht in kritischer Auseinandersetzung mit der Sexualität.

Benachteiligte

schließen sich häufig zusammen. Überlieferte Landessitten bewirken z. B., daß aus Gastarbeiterfamilien meist nur Jungen ein Jugendhaus besuchen. Ausländische Mädchen sind auch in Deutschland in ihrer Freiheit stark eingeschränkt. (Ihre Probleme werden hier einmal ausgeklammert.)
Die Vorurteile gegenüber Gastarbeitern bewirken, daß es für ausländische Jungen oft schwierig ist, eine wahre Freundin zu finden. Sie stehen daher noch als 20jährige mit ihrer Sexualität ziemlich hilflos da. Ihnen eröffnen sich meist nur zwei Möglichkeiten: Entweder sie gehen ins Bordell — was auf Dauer schon wegen der Kosten keine Lösung ist —, oder sie finden, für mehr oder minder vorübergehend, ein Mädchen, das zwar nicht ihre Freundin, aber doch ihre Sexualpartnerin wird.
Es gibt auch deutsche Mädchen, die keinen Freund finden. Vielleicht wegen ihres Aussehens oder ihrer Art sich zu geben; vielleicht auch, weil sie von der Hilfsschule kommen. Etliche suchen und finden Anschluß bei Ausländern in einem Jugendhaus. Nicht wenige von ihnen sind auf der Suche nach einem wahren Partner und hoffen, daß aus der oberflächlichen sexuellen Beziehung sich beim Jungen einmal Zuneigung entwickelt. Andere sind einfach froh, daß sich jemand mit ihnen beschäftigt, sie begehrt. Wieder andere renommieren mit der Zahl verflossener Bettgenossen. — Gerade wenn diese Mädchen ein gestörtes Verhältnis zu ihrer Familie haben, sie vielleicht gar kein Zuhause besitzen, eigentlich ausreißen möchten, hält sie manchmal nur noch die Beziehung zu anderen (Benachteiligten) zurück.

Die genannten Kategorien von Mädchen und Jungen gebrauchen ihre Sexualität nicht aus Liebe im üblichen Sinne. — Man kann dies nun verurteilen oder sich auch die Frage stellen, ob die erstrebenswerte volle menschliche Erfüllung die Sinnhaftigkeit einer nur unvollkommenen Erfüllung unbedingt ausschließt. Bei der Beobachtung dieser Gruppen kann man feststellen, daß es offenbar noch andere menschlich verständliche Gründe geben kann, um heterosexuell aktiv zu werden. Vor allem wird dabei sichtbar, daß die Ursache für dieses sexuelle Verhalten nicht in Verkommenheit, sexueller Libertinage, Oberflächlichkeit, Entmenschlichung, Sexbesessenheit liegt, ja es im Grunde genommen überhaupt kein sexuelles Problem ist, das diese Jugendlichen plagt, sondern daß sie sich als Ausgestoßene, Batschacken, Tschuschs, Ungebildete, Häßliche und Ungeliebte herumplagen und versuchen, ihre Sexualität als Heilmittel gegen ihre Benachteiligung zu verwenden. Vielleicht hält das bißchen Sex, das bißchen Zuwendung sie gerade noch am Leben. Übrigens werden selbst in diesen Beziehungen noch gewisse Forderungen an den Partner gestellt, was doch auch ein Zeichen dafür ist, daß man sich noch nicht selbst ganz aufgegeben hat. So wird häufig verlangt, daß sich beide Sexualpartner an der Finanzierung der Verhütungsmittel beteiligen.

Aus dem Gesagten könnte man schließen:

1. Die Veränderung hat nicht beim unvollkommenen Sexualverhalten dieser Jugendlichen anzusetzen, sondern bei den Ursachen, die es hervorrufen. So unvollkommen dieses Sexualverhalten sein mag, sicher unmoralisch sind die Zustände, die es bedingen. Es muß daher zuallererst auf die Integration der Gastarbeiter, der sozial Schwachen, der Häßlichen, Ungebildeten und anderweitig Behinderten in unserer Gesellschaft hingearbeitet werden.
2. Natürlich muß auch mit diesen Jugendlichen über ihr Sexualverhalten gesprochen werden, um sie z. B. auf die Probleme, die aus einseitiger Liebesbeziehung entstehen können, aufmerksam zu machen; oder um sie von gesetzwidrigem Handeln, wie Beziehungen zu Minderjährigen, abzuhalten und auf alle Fälle um zu verhindern, daß sie Kinder zeugen.
3. Man hat aber nicht das Recht, diesen Benachteiligten auch noch die sexuellen Beziehungen, nur weil sie mangelhaft sind, zu unterbinden; man würde damit höchstens erreichen, daß sie das Jugendhaus meiden. Es ist ja schon viel, wenn man solchen benachteiligten jungen Menschen in einem Jugendhaus eine gewisse Heimstätte bereiten kann. Zudem können auch oberflächliche sexuelle Beziehungen menschliche Beziehungen sein, sind vielleicht die ersten zarten Wurzeln auf der Suche nach Erde. Auch diesen unvollkommenen Beziehungen haftet möglicherweise ein Hauch von Menschlichkeit an, in der oft unmenschlichen Lebens- und Arbeitswelt dieser Benachteiligten.

Liebende

sieht man in einem Jugendhaus in der Teestube, stolpert über sie auf der Treppe, streift sie im düsteren Gang, wo Schatten beim Näherkommen sich verdoppeln. Sie sind eng umschlungen oder streiten sich. An der Art, wie sie sich begrüßen oder bei der Hand halten, kann man den Intensitätsgrad ihrer Freundschaft erkennen. Manchmal sind sie allein und sehen stundenlang durchs Fenster, warten wider alle Hoffnung, daß der Freund doch noch kommt. Tage später strahlen sie: die Krise ist überwunden.

Apathisch-depressive Jungen beginnen, einen Sinn im Leben zu sehen, Hilfsarbeiter suchen auf Wunsch der Freundin eine Lehrstelle, Mädchen hören auf zu trinken und zu rauchen, weil's ihr Kerl so möchte. — Andere wieder nehmen eine Dosis Schlaftabletten: zu wenig zum Sterben, aber genügend, um der an den Freund verlorenen Freundin Gewissensbisse zu erzeugen. Manche beginnen mit dem Auto vernünftig zu fahren (diejenigen, die eine Freundin gefunden haben), andere drehen die Maschine erst recht auf (diejenigen, die noch nach einer Freundin suchen). Schläger verlieren durch Freundinnen ihre Aggressivität, werden umgänglich.

Zwei haben einen Dickschädel: Sie steht — wie gehabt — am Fenster und starrt auf die Straße; er sitzt vor einer Tasse Tee im Eck. Dicke Luft. Ich lade sie zu einem Gespräch ein. Er: „Sie verweigert sich in der Liebe". Sie: „Wir haben uns nachmittags getroffen, um, wie ausgemacht, zuerst mitsammen zu lernen. Aber er wollte gleich mit mir ins Bett. Dann wird aber aus dem Lernen nichts. Das war schon einmal so. Er soll sich an Absprachen halten".

Manche Eltern heißen ihre 16jährige Tochter um 8 Uhr abends zu Hause sein. (Sie steigt nachher wieder regelmäßig aus dem Fenster, um sich mit ihrem Freund zu treffen.) Andere Eltern lassen ihre Tochter den Freund übers Wochenende heimbringen, wenn sie selbst fort sind. (Sie würde es ja trotzdem tun.)

Einen Freund, eine Freundin zu haben, gibt dem Leben vieler Jugendlicher einen Sinn. Dafür müssen sie auch Opfer bringen, an Zeit und an Freiheit. Deswegen entstehen in Freundschaften auch Pausen oder sie enden. Vielleicht hat die Freundschaft zu stark eingeengt, zu große Abhängigkeit erzeugt. Man möchte wieder ausprobieren, wie es ist, allein und unabhängig zu leben. Bis man draufkommt, daß der Weg in die Freiheit regelmäßig ins Gasthaus führt, daß die Kumpels von früher, von denen einen die Freundin getrennt hat, sich auch verändert haben, daß vergangene Zeiten, verklärt gesehen, nicht wiederkehren. Erst ein Mensch, der einen liebt, bringt Ruhe, Sinn und Freude.

Viele haben noch keinen Freund, keine Freundin. Am Abend, am Wochenende, wenn sie vom Urlaub heimkommen, wartet niemand auf sie. Mit wem sollen sie reden, wem erzählen, was einem in der Schule oder auf dem Arbeitsplatz widerfahren ist?

Einen zufälligen Jugendhausbesucher mag manches Verhalten verwirren, bis er durch längeres Beobachten erkennt, daß etwa folgende Einstellungen und Normen anerkannt sind:

1. Der Partner wird vor allem deshalb gesucht, um jemanden zu haben, der zu einem hält, mit dem man reden kann, dem man sich anvertrauen kann, mit dem man Freud und Leid teilen kann. — Jugendliche, die sich zu Hause nicht wohlfühlen, zu ihren Eltern keine innige Beziehung haben, die dazu vielleicht auch noch am Arbeitsplatz auf Ablehnung stoßen oder in der Schule Mißerfolg haben, entwickeln besonders intensive Freundschaften. Manchmal überfordern sie den Partner, weil sie ihn total beanspruchen. Krisen, die daraus entstehen, sind besonders heftig.

2. Treue, Aufrichtigkeit, Vertrauen, werden selbstverständlich verlangt. Die Freundin, der Freund, ist für andere tabu. Fehltritte, selbst eingestanden (nicht durch andere erfahren), werden im allgemeinen verziehen. Wiederholungen führen zum Bruch. Es gibt aber Treue auf Zeit. Liebende, die sich für ein Stück Lebensweg zusammentun, um es besser zu meistern. Weil sie sich ein Stück begleitet und geholfen haben, müssen sie sich nicht für immer begleiten. Ein neuer Partner wird kommen, helfen, die neuen Probleme zu meistern. — Nicht jede Freundschaft geht einvernehmlich auseinander. Da kann es dann passieren, daß der enttäuschte Partner sich wahllos auslebt oder aber sich zum Mönch berufen fühlt.

3. Sexuelle Beziehungen sind selbstverständlich, ihre Intensität hängt vom Grad der Freundschaft ab. Die Moralität der sexuellen Beziehungen wird beurteilt nach dem Einklang, der Übereinstimmung zwischen sexueller Beziehung und Freundschaft (allumfassender). Sagte ein Junge: „Zwischen Jugendlichen kann die Liebe besser laufen, als zwischen verheirateten Erwachsenen. Ich habe schon gesehen, daß Junge sich besser verstehen als Erwachsene. Wenn zwei Junge sich geistig nicht mehr verstehen, schlafen sie z. B. auch nicht mehr mitsammen."

4. Jugendliche sehen ihre gegenseitigen Gefühle und Empfindungen als Kriterium für die Tiefe ihrer Freundschaft an. Sie haben Angst vor Gewohnheit, von der sie spüren, daß sie ihre Beziehungen aushöhlen kann. „Bei uns läuft es nicht mehr richtig. Wenn wir miteinander schlafen, fühlen wir immer weniger füreinander. Wir müssen in der Art unserer Freundschaft etwas ändern."

5. Manche Freundschaften belastet der

Widerstand der Eltern. Das Paar hat keine Möglichkeit, sich privat zu treffen. Das kann auf Dauer das Ende der Freundschaft bedeuten. Andere Eltern (oder Elternteile) unterstützen oder tolerieren die Freundschaft. Sie helfen aufkommende Krisen zu überwinden.

6. Die Dauer der Freundschaft ist meist offen. „Wir möchten versuchen zusammenzubleiben, wir wissen noch nicht, ob es uns gelingen wird." Oder: „Wir wissen nicht, was auf uns zukommt. Ich glaube nicht, daß wir immer beisammen bleiben werden. Ich werde aus beruflichen Gründen ein Jahr ins Ausland gehen. Wenn wir bei meiner Rückkehr noch beide frei sind, werden wir vielleicht zusammenziehen." Auf der Suche nach Dauerfreundschaft gilt es für ein Mädchen nicht abträglich, schon mehrere Freunde gehabt zu haben. Ehrlich durchlaufene Freundschaften, mit all ihren Krisen, können ein guter Garant für die richtige Partnerwahl zur Familiengründung sein.

Möglichkeiten und Grenzen des Einwirkens Erwachsener auf Jugendliche

Die meisten Jugendlichen, die in ein offenes Jugendhaus kommen, lassen sich von kirchlichen Gesetzen und Verordnungen nicht mehr beeindrucken. So man auf solche Vorschriften aufmerksam macht, erntet man ein mildes Lächeln oder eine abfällige Bemerkung. Man hat aber als Erwachsener in einem Jugendhaus durchaus die Chance, durch Gespräche in der Gruppe, mit Paaren, mit einzelnen vorhandene Wertvorstellungen über Treue, Aufrichtigkeit, Verantwortung, Liebe, Rücksichtnahme zu verstärken. Man kann den Jugendlichen helfen, über ihr Verhalten, über ihre gegenseitigen Beziehungen nachzudenken, ihnen die Folgen ihres Handelns aufzeigen, die der Erwachsene aufgrund seines Erfahrungsvorsprungs in weiterem Ausmaße erkennt als der Jugendliche. Entscheidungen abzunehmen ist falsch und zwecklos. Falsch, weil dadurch die Entwicklung der Jugendlichen gehemmt wird, sie irgendwann die selbständige Entscheidung nachholen müssen. Zwecklos, weil mit normalen Mitteln eine intensive Freundschaft nicht zu unterbinden ist.

Normen werden von jungen Menschen häufig nicht abgelehnt, weil es einfacher ist, gegen sie zu leben (das Gegenteil ist oft der Fall), sondern weil man sie als Hindernis auf dem Wege zur eigenen menschlichen Entwicklung empfindet. Nicht die Anti-Haltung ist entscheidend, sondern die Erkenntnisse der Ursachen, die zu veränderten Lebensnormen führen.

Die Prinzipien, aus denen heute und gestern gelebt wird, sind dieselben; ihre konkrete Ausfaltung in Normen kann jedoch zu entgegengesetzten Resultaten führen. Die Prinzipien — von Treue, Aufrichtigkeit, Verantwortung — als Voraussetzung für Partnerschaft gelten auch heute noch bei Jugendlichen. Aber sie fragen, warum z. B. diese Prinzipien nicht schon auf Freundschaften vor der Ehe angewandt werden sollen.

Die in unserer Gesellschaft nun einmal notwendig gewordene Erziehung zur Demokratie führt konsequent zu größerer Selbstverantwortung und Selbständigkeit auch der Jugendlichen. Nicht Vorschriften sind für sie entscheidend, sondern deren Begründungen. Vorschriften, die nicht einsichtig begründet werden können, sollten Kirchen, Staaten und Eltern schnellstens fallen lassen, wenn sie nicht unglaubwürdig werden wollen.

Natürlich tauchen für Erzieher (und Eltern) immer wieder schwierige Situationen auf. Soll ein sechzehnjähriges Freundespaar seine Freundschaft auch auf einer Jugendhausfreizeit leben dürfen? Sollen Dreizehnjährige ihre sexuellen Spielereien auch auf dem Zeltlager betreiben können, oder müssen sie erst warten, bis sie wieder daheim sind, um in ihrem Hüttle, unter dem Schutz der unwissenden Eltern, Strip-Poker zu spielen? — Da mag man noch lächeln. Zum Zittern wird das Lächeln, wenn morgens die Füße eines 14jährigen Paares beim Zelt heraushängen. Wer weiß, ob es in der Nacht beim Petting geblieben ist?

Die Erwachsenen müßten sich einmal fragen, warum sie häufig ihre Kinder dazu zwingen, ihnen nicht zu vertrauen; warum sie nur glücklich sind, wenn sie von der

Hälfte der Streiche der Kinder keine Ahnung haben; warum sie es denn so schwer ertragen, daß Kinder manchmal anders handeln als sie.
Die katholische Kirche hat sich auf eine viel zu starre, normative Festlegung von angeblich moralischen Regeln für Partnerschaften und Sexualerziehung eingelassen. Sie mißt diesen Regeln außerdem noch weltweite, interkulturelle, in alle Ewigkeit bestehende Gültigkeit zu, ohne zu berücksichtigen, daß menschliches Verhalten sich auch nach den Erfordernissen von Zeit, Entwicklung, wirtschaftlichen Gegebenheiten, Kulturen, Geographie und vor allem auch von neuen Erkenntnissen der Humanwissenschaften ausrichten müßte, um sittlich zu bleiben. So tauchen z. B. in Gegenden, wo Geschlechtsreife auch mit Ehefähigkeit gleichgesetzt wird, viele, für unsere Breiten übliche, Sexualprobleme gar nicht auf. Mit welchem Recht wird von Jugendlichen gefordert, zehn Jahre lang ihre Sexualität zu ignorieren, bloß weil in unsere Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung frühere Ehe — wie in anderen Kulturen — nicht paßt? Gibt es nicht auch schon für den Jugendlichen das Menschenrecht auf altersgemäße partnerschaftliche Liebe?
Eltern, Erzieher, Lehrer, Kirchen haben Angst vor der Sexualität der Jugendlichen. Diese Angst führt zur Ignorierung der Sexualität junger Menschen und zu akrobatischen Denkübungen, um vom Erwachen der Sexualität bis zur Heirat Enthaltsamkeit zu begründen. Da die Sexualität aber nicht vom Menschen getrennt betrachtet werden kann, wird hier nichts anderes als eine Mensch-Sein-Pause verlangt.
Von den Eltern bis zu den Kirchen sollte man sich stattdessen ganz auf die Entwicklungsstadien junger Menschen einlassen und zusammen mit diesen einen der jeweiligen Situation entsprechenden Weg entwickeln, wie sie ihre Sexualität entdecken, leben, ihre Freundschaften gründen und ihre zwischenmenschlichen Beziehungen verantwortungsbewußt und menschlich weiterentwickeln können. Wie es Ratschläge für Eheleben gibt, sollen auch Ratschläge fürs Freundschaftsleben gegeben werden.
Alle Primitivaufklärung von Psychologen nützt nichts, wenn sie sich in der detaillierten Erklärung von Verhütungsmitteln erschöpft, und alle hochgestochenen Vorträge über Eros und Liebe an kirchlichen Akademien verfehlen ihr Ziel, wenn das Publikum nur drinsitzt und wartet, ob sich der Referent für oder gegen vorehelichen Geschlechtsverkehr ausspricht.
So bleibt für Eltern und Pädagogen die Aufgabe, immer gültige Werte, wie Aufrichtigkeit, Vertrauen, Verantwortung, Hilfsbereitschaft, die auch von den heutigen Jugendlichen stark empfunden werden, zusammen mit den Jugendlichen zu konkretisieren, um dadurch die besten Voraussetzungen für menschliche partnerschaftliche Beziehungen zu schaffen.

Elisabeth Bloch

Jugend und Sexualität

Erfahrungsbericht aus einem Jugendtreffpunkt

Aus ihrer zehnjährigen Erfahrung im Umgang mit Zürcher Lehrlingen und Jungarbeitern bestätigt Frau Bloch, daß die Einstellung zur Sexualität und auch die Möglichkeiten der Begleitung durch Erwachsene bei den verschiedenen Schichten von Jugendlichen sehr ähnlich sind. Sie faßt ihre Erfahrungen und Erkenntnisse in einigen Thesen zusammen, die ein Beitrag zu einer Humanisierung der Sexualität sein können. *red*

Der Treffpunkt

Das Zürcher Jugendfoyer ist ein kleiner Freizeitbetrieb für Lehrlinge und junge Arbeiter in einem alten Wohnhaus am Rande des Stadtzentrums. Von einem Besucherkreis von ca. 150 regelmäßigen Besuchern kommen pro Tag ca. 30 Jugendliche für kürzere oder längere Zeit bei uns vorbei. Die meisten Besucher kennen sich gegenseitig, und die Foyerleitung (2 Sozialarbeiter und 1 bis 2 Praktikanten) kennt auch den größten Teil der Besucher per-

sönlich. Die Übersichtlichkeit des Hauses, die eher familiäre Atmosphäre, ermöglicht es auch Jugendlichen, die in einer momentanen Krise stehen, sich hier wohlzufühlen. Die Zielsetzung des Hauses ist eher auf eine sozialtherapeutische Arbeit ausgerichtet, und die Angebote sind entsprechend weniger auf Konsum als auf die Entwicklung eigener Aktivitäten abgestimmt. Regelmäßige Angebote von unserer Seite sind: Offene Teamsitzung (Förderung der Mitverantwortung der Besucher für die Geschicke des Hauses), Töpferkurs, Selbsterfahrungsgruppe, Fotokurs, gemeinsames Nachtessen und sehr viel Zeit und Raum für spontane Gespräche für Einzelne und kleine Gruppen.

Der *Träger* des Jugendfoyers ist ein privater Verein, dessen Vorstand aus Vertretern der katholischen und evangelischen Kirche, der betrieblichen Lehrlingsausbildung, der Jugendsozialarbeit und aus engagierten Laien besteht. Die Stadt Zürich hat uns das Haus zu günstigen Bedingungen zur Verfügung gestellt und vorerst einmal mit einem einmaligen Beitrag unterstützt. Ein Gesuch um einen regelmäßig wiederkehrenden Beitrag ist in Bearbeitung.

Besucher

Es ist unmöglich, etwas über *die* Jugend und *die* Sexualität dieser Jugend auszusagen. Ich beschränke mich in diesem Bericht auf die Erfahrungen mit denjenigen Besuchern, die auf Grund von Erfahrungen in ihrem Elternhaus, Heim oder auf Grund ihrer Persönlichkeit mehr Mühe haben, die Aufgaben, die ihnen in diesem Alter gestellt werden — adäquate Bewältigung der Sexualität, Wahl des Berufes und die Vervollständigung ihrer Ausbildung — zu erfüllen und die darum Rat und Hilfe bei uns gesucht haben. Die Gründe, die dazu geführt haben, daß sie mehr Schwierigkeiten haben, mit diesen Anforderungen fertig zu werden, können mannigfach sein:

— eine große Diskrepanz zwischen vertretenen moralischen Werten der Eltern und ihrem tatsächlichen Verhalten. Das verlangsamt beim Jugendlichen oft die Entwicklung des Gewissens oder stört sie.
— Jugendlichen, denen ein konstantes, warmes, gefühlsmäßiges Milieu gefehlt hat, sind selten in der Lage, gute, offene und verständnisvolle Beziehungen aufzubauen.
— Das Fehlen einer warmen gefühlsmäßigen Zuneigung hindert auch die Entwicklung von Charakterstärke und Selbstbewußtsein. Diese Jugendlichen sind weniger fähig zu eigenständigem Handeln.
— Jugendliche, die z. B. im Heim aufgewachsen sind oder die sonst keine konstante Erziehungsperson erlebt haben, mit der sie sich identifizieren konnten, zeigen häufig eine weniger entwickelte und schwache Persönlichkeit. Sie sind weniger in der Lage, Freundschaften zu schließen, da sie selber wenig Fürsorge erlebt haben.

Diese Jugendlichen suchen in der Gruppe der Gleichaltrigen einen Ausgleich für die Spannungen und Auseinandersetzungen zu Hause. Sie kommen in den Treffpunkt, um Kollegen zu treffen, Freunde zu finden, vor allem um den Kontakt zum anderen Geschlecht zu finden und erste sexuelle Erfahrungen zu machen. Gerade für diese Jugendlichen ist es besonders wichtig, wie diese Erfahrungen verlaufen und daß sie Personen finden, mit denen sie über diese Erfahrungen sprechen können.

Ein paar Thesen:

Die körperliche Befriedigung beim Geschlechtsverkehr ist eng verbunden mit einer viel umfassenderen und tiefergehenden Erfahrung hinsichtlich Sicherheitsbedürfnis, Selbstwertgefühl und der Versicherung, geliebt zu werden und liebenswert zu sein.

Ein Jugendlicher z. B., der seit Monaten nicht mehr gearbeitet hat, auch innerhalb des Zentrums keine Hand anlegt, nur von den Kollegen lebt und von ihnen abgelehnt wird, weil sie sich ausgenutzt fühlen, sich kaum wäscht und pflegt, sich einen Hund zulegt, um jemanden zu haben, der ihm Anhänglichkeit und Zuneigung zeigt, lernt

plötzlich ein Mädchen kennen, verliebt sich und ist vom ersten Tag an ein ganz neuer Mensch, hilfreich, offen, schaut auf sich, pflegt sich, hält Umschau nach einer Arbeitsstelle, und die Kollegen finden, eigentlich mögen sie den doch noch ganz gern. Typisch dabei ist, daß es ihm viel weniger um sexuelle Erfahrungen geht, sondern viel mehr darum, durch körperliche Zärtlichkeit zu spüren, von jemandem geliebt zu werden und für jemanden liebenswert zu sein.

Sexualität ist wie ein intensives Gespräch, es kann spontan entstehen, sehr vielfältig sein, ist aber nicht mit allen Leuten möglich.

Man wirft den Jugendlichen oft vor, sie hätten mit jedem möglichen Partner, wahllos und konsumierend, sexuelle Beziehungen. Ich kann das nicht bestätigen. Die meisten Jugendlichen suchen sich *den* ganz bestimmten Partner aus, mit dem sie ihre ersten Erfahrungen machen, verlieben sich, träumen von ihm, malen sich auch aus, was sie zusammen tun könnten und zwar Burschen ganz genau so wie Mädchen. Sie gehen ungeduldig durchs Haus, warten auf einen Telefonanruf, schauen nach der Türe, wenn jemand ins Haus kommt und sind kaum zu ertragen. Sie machen ihre ersten Erfahrungen meist in einer länger dauernden Freundschaftsbeziehung. Auch bei ihnen ist „guter Sex" in der Regel nur möglich, wenn auch Liebe vorhanden ist. Daß die Jugendlichen heute zum Teil in ihren sexuellen Beziehungen freier und offener sind, mehrere Beziehungen gleichzeitig zu pflegen versuchen, Beziehungen auch schneller wieder abbrechen und weiter suchen, als es vielleicht unsere Eltern getan haben, zeigt sich auch bei uns. Wir werten dies als Versuch einer positiven Auseinandersetzung und als einen Lernprozeß, der ihnen hilft, sich selber und die eigenen Bedürfnisse kennenzulernen und zu erfahren.

Natürlich gibt es auch bei uns Jugendliche, die auf Grund einer Beziehungs- und Bindungsunfähigkeit in wahllosen und häufigen neuen „Eroberungen" Bestätigung und Selbstwertgefühl suchen und momentan auch finden. Häufig leiden solche Burschen wie Mädchen darunter, keine wirklichen Freunde zu haben und sehnen sich nach einer Person, die ihnen auf längere Zeit bleibt. Manchmal können sie in einer Therapie versuchen, ihre Probleme anzugehen.

Auf Grund von fehlenden Ausdrucksmöglichkeiten im verbalen und nichtverbalen Bereich, wie auf Grund von wenig entwickelten Interessen sind gemeinsame tiefe Erlebnisse und Erfahrungen für viele Jugendliche in unserer Gesellschaft nicht möglich.

Außer vielleicht im gemeinsamen Musikhören oder Musikmachen und im Tanzen sind für viele Jugendliche kaum gemeinsame Erlebnisse möglich. Um einem Partner näher zu kommen, mit ihm zusammen etwas zu erleben, muß man ihm körperlich begegnen, Zärtlichkeiten austauschen, zusammen schlafen. Solange noch Erotik und Spannung in dieser Beziehung drin ist, wird sie auch als befriedigend erlebt, später wird sie flach, uninteressant, und wenn sie weiter dauert, z. B. mangels anderen Gelegenheiten, wird sie häufig zum gewohnheitsmäßigen Aneinander-Vorbeileben, wie wir es ja auch aus den Ehebeziehungen der Erwachsenen kennen.

Sexualität wurde hochstilisiert zum einzigartigen, „totalen" Erlebnis der endgültigen Hingabe des einen Menschen an den anderen, als Ausdruck einer reifen und tiefen Beziehung zweier Menschen.

In der Realität ist das erste große „Erlebnis" häufig eine Enttäuschung, meist für die Burschen wie für die Mädchen. Die übergroße Spannung, die Unsicherheit und Angst, die Ungeschicklichkeit und das Unwissen u. a. m. führen dazu, daß beide in ihren Erwartungen enttäuscht sind. Sie lernen erst mit der Zeit, daß die Befriedigung in der Sexualität mit der Entwicklung der Beziehung, dem gemeinsamen schrittweisen Lernen, dem Rücksichtnehmen-Können auf den anderen einher geht; indem man lernt, auf den anderen einzugehen, seine Reaktionen zu kennen und zu verstehen, auch die eigenen Reaktionen und Be-

dürfnisse wahrzunehmen, sich zu behaupten und durchzusetzen.

Rollenerwartungen und Rollenverhalten der Burschen und Mädchen sind in der Regel noch recht traditionell und unverändert.

In unserer Gesellschaft eine eigene Identität als Mann oder Frau zu finden ist recht schwierig, und die meisten unserer Jugendlichen stehen in dieser Auseinandersetzung. Häufig besteht ein großer Unterschied zwischen ihren verbalen Aussagen und ihrem Verhalten. Mädchen überlassen den Burschen die Entscheidung, wo der Abend verbracht wird und mit welchen Freunden sie ausgehen, warten stundenlang, bis die Burschen ihre Autoreparatur beendet haben oder ihr Tischfußballspiel. Die Männer haben Angst, von den Frauen nicht als richtige Männer akzeptiert zu werden, was bei ihnen zu Protzerei, Leistungsstreben, Verbergung von Schwächen etc. führt. Die beiden Geschlechter verstärken sich gegenseitig in ihren Rollen und es ist recht schwierig, diese zu durchbrechen und ein neues Verhalten zu lernen. Fehlen ihnen doch die geeigneten Vorbilder und sind auch wir meist noch recht stark in traditionellem Rollenverhalten verhaftet. Diejenigen unserer Mädchen, die sich Frauengruppen angeschlossen haben, erleben oft große Enttäuschungen, wenn sie bei sich selber immer wieder Reaktionen feststellen, die sie glaubten überwunden zu haben.

Möglichkeiten und Grenzen der Arbeit im Foyer

Sehr vieles in der Beratung von Jugendlichen, vor allem auch in sexuellen Fragen, hängt von der persönlichen Einstellung und Haltung des Beraters in bezug auf diese Fragen ab. Kann er selber offen darüber sprechen, zu seiner eigenen Sexualität stehen, Lust und Erotik als wichtige Werte akzeptieren und verstehen, daß in der Entwicklung und Reifung des Menschen die Sexualität eine zentrale Rolle einnimmt? Er sollte in der Lage sein, dem Wandel der Normen und Werte zu folgen, offen zu sein für neue Erkenntnisse, aber den Jugendlichen trotzdem nicht zu überfordern und selber für sich eine einigermaßen klare Haltung gefunden haben.

In einem Treffpunkt wie dem Jugendfoyer können tieferliegende und größere Persönlichkeits- und Beziehungsprobleme nicht angegangen werden. Lernen wir solche Jugendliche kennen, oder kommen sie mit solchen Anliegen zu uns, können wir sie an Institutionen überweisen, die ein breiteres therapeutisches Angebot machen können. In unseren Möglichkeiten jedoch liegt es, bei Problemen auf der Ebene vom Sich gegenseitig besser Kennen- und Verstehenlernen, bei Kommunikations- und Wertproblemen, bei Auseinandersetzungen mit den Ansichten der Eltern und der Schuldproblematik zu helfen sowie Information und Wissensvermittlung, Hilfe, größere Spielräume für das eigene Verhalten zu entwickeln, Unterstützung beim Suchen und Experimentieren, Begleitung und Beratung bei den verschiedenen Erfahrungen anzubieten. Eine gute Beziehung zu den Jugendlichen, gegenseitiges Vertrauen und die Sicherheit, daß das Besprochene nicht weitererzählt wird, sind dazu wichtige Voraussetzungen.

Da es die beiden Kirchen waren, die uns in unserem nun zehnjährigen Bestehen am stärksten unterstützt haben, sind wir auch immer wieder veranlaßt, uns mit kirchlichen bzw. christlichen Anliegen auseinanderzusetzen. Diese Auseinandersetzung habe ich oft als große Bereicherung erfahren, da sie mich gezwungen hat, nachzudenken und klar zu formulieren, woher meine Haltung und meine Einstellung kommt. Für mich war es ganz selbstverständlich, daß die zentralsten Werte — wie die Achtung vor dem Menschen und die Liebe für den Mitmenschen, das „dort Anfangen, wo der andere steht", das Sich zu ihm Hinwenden und ihm vorurteilsfrei Begegnen —, um deren Realisierung wir uns bemühen, christliche Werte sind; ich habe auch meine persönliche Haltung immer als eine christliche verstanden. Es hat mich daher sehr oft enttäuscht, daß gerade von kirchlicher Seite her Vorbehalte gegen unsere Jugendlichen und gegen unsere Arbeit mit ihnen gemacht wurden und daß wir uns verteidigen mußten, mit „Armen" und „Sün-

dern" zu arbeiten. Verbal findet bei uns keine Verkündigung irgendwelcher Art statt. In den Statuten steht, daß der christliche Charakter des Hauses einzig im Angebot von Hilfe zum Ausdruck kommen solle.

Josef Anton Aigner

Jugend — Freundschaft — Sexualität

Auf der Suche nach einem Menschen, mit dem man alles besprechen kann, und aus einer selbstverständlichen Integration von Liebe und Sexualität heraus geraten junge Menschen teilweise in zu frühe und zu große Abhängigkeit, die ihre Entfaltung eher behindert. Der Erzieher kann und soll junge Menschen als Freunde begleiten und sie zum Reflektieren bringen. red

Auf meinem Schreibtisch liegt die Mai-Nummer des „Spiegel": Titelgeschichte „Porno mit Kindern". Ich vergleiche das hier zu Papier Gebrachte mit den Gesprächen, die ich zur Ausarbeitung des nachstehenden Artikels mit Jugendlichen geführt habe, und ich frage mich: Wer sucht Liebe, wer sucht Sex?

1. Integration von Liebe und Sexualität

Allen weisen Sprüchen aus Schulmädchen- und ähnlichen Reports und allen zornigen Kanzelpredigten über die sittenlose Jugend zum Trotz muß ich aus meiner Erfahrung sagen, daß es Sex unter Jugendlichen, losgelöst von jeder geistigen Beziehung und jedem Versuch, Liebe zu geben und Liebe zu empfangen, kaum gibt. Das gilt freilich auch umgekehrt: Liebe, deren körperlicher Ausdruck über ein zaghaftes Küßchen nicht hinausgehen darf, erscheint dem Jugendlichen fragwürdig. Die Integration von Liebe und Sexualität, von geistiger Beziehung und körperlichem Ausdruck ist weiter als noch vor ein oder zwei Jahrzehnten. Es herrscht hier mehr Harmonie, mehr Natürlichkeit. „Schmusen" — so abgeschmackt dieses Wort auch klingen mag — gehört zur partnerschaftlichen Beziehung ebenso dazu wie „miteinander Probleme austauschen" und „füreinander da sein".

„Liebe ohne Sexualität kann ich mir nicht vorstellen. Man tut das, weil man sich gern hat und sich gut versteht", meint ein Mädchen. Die Kirche aber ist für den Jugendlichen eine Institution, die Liebe predigt und Sexualität verdammt.

Das erscheint ihm widernatürlich und schizophren, und damit ist für ihn die Kirche „out", d. h. ihre Lehren und Gebote zieht er nicht mehr zur Beurteilung seiner eigenen partnerschaftlichen Beziehungen heran. Auch die Frage des sexuellen Verkehrs bleibt unbeeinflußt durch Ermahnungen wie „sich beherrschen können" oder „erst in der Hochzeitsnacht", sondern ist für ihn in erster Linie eine Frage des Reifegrades der Freundschaft.

Bedenklicher Ernst

Allerdings: Der Ernst, mit dem Jugendliche ihre Freundschaft entwickeln, stimmt manchmal bedenklich. Es fehlt das „Spielerische", der Freiheitsraum zum „Einüben", die „Liebelei" oder wie man das sonst nennen mag. Nach 3 Tagen Freundschaft fühlen sich die beiden schon aneinander gekettet, als hätten sie ein halbes Eheleben hinter sich.

Dazu kommt ein Zeremoniell, das alles regelt: man „geht miteinander" und man „macht Schluß". Dieses Schluß-machen, das Ende der kürzeren oder längeren Beziehung gleicht dann oft einer kleinen Tragödie mit Weinkrämpfen, geschluckten Schlaftabletten und geöffneten Pulsadern. Oft ist die Beziehung auch bar jeder Romantik: Das spontane Sich-verlieben hat einer Versachlichung, ja fast „Intellektualisierung" der Liebe Platz gemacht. Man plant und verplant Beziehungen.

Es ist bedrückend, mitansehen zu müssen, wie dasselbe Motiv, das den Jugendlichen bewegt, eine Freundschaft einzugehen, auch wieder der Grund ist für das Scheitern der Beziehung. Der Jugendliche sucht einen Menschen, den er ganz kennenlernen kann, mit dem er alles besprechen kann, der für ihn da ist und für den er ganz da sein kann und etwas bedeutet. Oder wie es ein Mäd-

chen ausgedrückt hat: „Mir ist es wichtig, daß es dem Buben wichtig ist, wer ich bin." Meist wird aber dieses Verhältnis sehr exklusiv: Der alte Freundeskreis wird vernachlässigt, man ist immer beisammen, der eine fühlt sich ohne den Partner nur mehr die Hälfte wert, frühere Hobbies werden aufgegeben. Zugleich wird die Kluft zu Eltern und Umwelt vertieft: „Sich beim Partner ausweinen und abkapseln".

Verhängnisvoller Kreislauf

Oft beginnt ein verhängnisvoller Kreislauf: Die Intensität der Freundschaft verlangt nach dem entsprechenden körperlichen Ausdruck, nach Meinung des Jugendlichen auch nach sexuellem Verkehr, wodurch aber erst recht wieder die gegenseitige Abhängigkeit verstärkt wird und die Exklusivität der Freundschaft bisweilen ein fast unerträgliches Maß annimmt. So kommt es, daß viele Jugendliche bei aller „Fortschrittlichkeit in Fragen der Sexualität" der Meinung sind: „Sie gehen zu unüberlegt miteinander ins Bett", wie es ein 18jähriger ausdrückte, und dabei aber meinen: Sie binden sich zu früh und zu fix aneinander. Sie sehen die Gefahr, daß vielleicht bald die Beziehung nur mehr wegen des gemeinsamen Schlafens besteht, daß sie aber gerade deshalb nicht voneinander loskommen.

Die Trennung ist häufig schmerzvoll und erfolgt nicht selten erst Monate, nachdem die Freundschaft schon tot ist. Die Gründe sind fast immer dieselben: Die Freundschaft ist steril geworden, ohne Geist, ohne Phantasie. Da sie zu jung sind, können sie ihre Zukunft noch nicht zusammen bestimmen. So bleiben auch ihre Probleme immer die gleichen. Das Zusammensein erstarrt in Konventionen. Dazu kommt die eigene Unsicherheit, weil man keine Vergleichspunkte hat. („Wie ist das mit einem anderen Partner?") Ein Gefühl, daß man etwas versäumt, Abnützung, Langeweile.

Freundschaft — um einen Menschen zu haben

So wird das Ergebnis einer Umfrage bei 14 bis 19jährigen Jugendlichen aus unserem Haus verständlich: Mit großer Mehrheit wird das Verlangen, einen Menschen zu haben, „mit dem man alles besprechen kann" als wichtigster Grund für das Schließen einer Freundschaft angegeben. Umgekehrt ist aber auch wieder die Angst, sich zu binden bzw. sich von den anderen Jugendlichen zu isolieren, ausschlaggebender Faktor dafür, daß man vor einer Freundschaft zurückschreckt. Und auch bei den Gründen, die nach Meinung des Jugendlichen am stärksten gegen sexuellen Verkehr sprechen, werden nicht die Angst vor einem Kind oder der Mißbrauch des elterlichen Vertrauens oder gar religiöse Motive genannt, sondern, „weil man sich in diesem Alter noch nicht fest binden mag".

Freilich wäre es absurd, die Ernsthaftigkeit, mit der Jugendliche eine Freundschaft eingehen, einfach als Negativum abtun zu wollen. Die Reife, das Verantwortungsbewußtsein, die geistige Weite auch schon bei Jüngeren überrascht immer von neuem. „Wenn ich glücklich bin, denk ich über viele Sachen nach, die mir sonst gar nicht auffallen."

Der Jugendliche weiß, daß Freundschaft in erster Linie Achtung eines anderen Menschen, einer zunächst noch fremden Persönlichkeit bedeutet, daß Freundschaft Konfrontation mit neuen Anschauungen und Verhaltensweisen mit sich bringt, daß Freundschaft vor allem Toleranz verlangt. Aber er weiß auch um die Chance, gerade dadurch sich selbst weiterzuentwickeln. Wie kaum einen anderen Bereich sieht er den der partnerschaftlichen Beziehungen als seinen eigenen, ist er allergisch gegen Einflüsse „von außen", vor allem der Eltern, und mögen sie noch so gut gemeint sein. Nur der Freundeskreis, die „Clique", redet da manchmal beim Werden oder Zerfallen einer Freundschaft ein Wörtchen mit.

2. Möglichkeiten des Erziehers in einem Jugendhaus

Dementsprechend dürfen auch die Möglichkeiten des Erziehers in einem Jugendhaus nicht überschätzt werden. Auf die Frage, „was würdest du als Hauptamtlicher in der MK in punkto partnerschaftli-

cher Erziehung tun", antwortete ein 19jähriger: „Man kann grundsätzliche Werte vermitteln, wie Respekt, Toleranz. Aber mehr ist schwierig, weil leicht das Gefühl entsteht, der drängt sich auf, der versteht meine Situation nicht." Oder ein Mädchen meint: „Ich würde zu den Jugendlichen sprechen, aber als Freund, nicht als Erzieher."

Zum Reflektieren bringen

Der Erzieher kann den Jugendlichen zum Reflektieren seiner eigenen Freundschaft bringen, ob es ihm ernst ist, oder ob er ehrlich zum Partner ist und der Partner zu ihm, ob er offen ist für eine weitere Entwicklung, aber „ausreden" kann und soll er ihm seine Freundschaft nicht.
Aus dem oben Gesagten wird außerdem klar, daß es wichtig ist, „Freundschaft" in Relation zu stellen zu anderen Werten im Leben, damit nicht der Freund oder die Freundin schon mit 14, 15 Jahren eine Bedeutung bekommt, die alles andere auf gefährliche Weise abwertet. Ansonsten aber wird es Aufgabe des Erziehers sein, vor allem „Atmosphäre" in seinem Jugendhaus zu schaffen, Atmosphäre, die Beziehungen ermöglicht und Druck abbaut.

Vor- und Nachteile eines Jugendhauses

Dort, wo die Vorteile eines Jugendhauses liegen, sind oft auch seine Nachteile zu finden: Man hat viele Möglichkeiten, Kontakte zu schließen, aber es fehlt dann an Intimsphäre. Die Jüngeren können Verhaltensweisen von den Älteren lernen, aber dafür kommt es dann zu früheren Bindungen. Man setzt sich intensiver mit der Person des Partners auseinander, aber dann wird Freundschaft oft auch zu ernst genommen. Besonders der Klatsch, das Mitreden und manchmal auch Gespött der Gruppe stört den Jugendlichen gerade in seinem Intimbereich. „Dem typischen MK-Paar fehlt die ganz persönliche Atmosphäre." „Ich war mir immer klar darüber: Mit einer MKlerin zu ‚gehen', ist schwierig." „Man lernt viele Leute kennen, aber man ist nie allein."
Obwohl die Jugendlichen diesen Nachteil sehen, kommen sie gern ins Jugendhaus, vorausgesetzt, dort „ist etwas los", vorausgesetzt, dort trifft man Leute — und wird vor allem auch selbst „wahrgenommen". Viele lernen erst im Jugendhaus „einen Vertreter des anderen Geschlechts" echt kennen. Besonders für die Schüchternen, die Kontaktarmen, die Verklemmten, die Einzelkinder kann das Jugendhaus viel Positives für ihre Entwicklung bedeuten. Je gesünder die Atmosphäre im Haus, umso leichter wird es auch dem Erzieher fallen, sich diskret im Hintergrund zu halten, was den Bereich der partnerschaftlichen Erziehung betrifft, nicht als Hauptamtlicher „aufzutreten", sondern als Freund, und als solcher vielleicht durch einen klugen Rat zur rechten Zeit oder durch einen Trost in der Enttäuschung dem Jugendlichen weiterzuhelfen auf seinem Weg, den Partner zu entdecken und damit auch sich selbst.

Alfred Welker

Erfahrungsbericht über Jugend und Sexualität

Der folgende Kurzbericht kann fast als thesenartige Zusammenfassung der vorausgehenden Situationsberichte gelten, obwohl der Charakter des Hauses sehr stark auch von den zahlreichen Kursen geprägt wird. *red*

Zwei Vorbemerkungen:

1. Das Caritas-Pirkheimer-Haus (CPH) ist ein kirchliches Jugendzentrum in Nürnberg in der Nähe des Hauptbahnhofes; 3.000 bis 5.000 Jugendliche halten sich wöchentlich in diesem Zentrum auf. Das Durchschnittsalter unserer Besucher beläuft sich auf 15 bis 16 Jahre. Ein Teil der Jugendlichen ist in organisierten Gruppen der GCL (Gemeinschaft christlichen Lebens) zusammengeschlossen, ein Teil nützt das Angebot der 25 Kurse (jeweils 10 Abende), der Rest ist in der „Offenen Tür" zu finden.
2. Es gibt bisher leider noch keinerlei wis-

senschaftliche oder zumindest wissenschaftsähnliche Untersuchungen über das soziale Verhalten, speziell das sexuelle Verhalten der Jugendlichen im CPH, die in Statistiken festgehalten sind. Deswegen erheben die folgenden Ausführungen keinen Anspruch auf Vollständigkeit und geben auch keinen repräsentativen Querschnitt des Verhaltens der Jugendlichen. Es sollen nur einige subjektive Eindrücke eines Jugendseelsorgers, der seit drei Jahren im Hause tätig ist, wiedergegeben werden.

5 Thesen:

1. Die Zeit, in der die ersten Kontakte zum anderen Geschlecht aufgenommen werden, rückt immer mehr nach vorne. Mit 13 oder gar schon 12 wird der erste Flirt gestartet, am Rande einer Teenagerparty oder des Treffens einer gemischten Gruppe. Selbstverständlich sind das noch Einzelfälle. Das Hauptkontingent dieser Altersgruppe ergötzt sich am Lesen des Bravo-Heftes und schwelgt in illusionären Vorstellungen. Mädchen führen in Gruppen Gespräche mit mehr oder weniger vorgehaltener Hand: warum ein bestimmter Typ „dufte" ist.
2. Die 14/15jährigen suchen schon „feste Freundschaften" zu pflegen. Manche kommen Händchen haltend ins Haus, genieren sich nicht, in irgendeiner Ecke zu schmusen, Zärtlichkeiten auszutauschen. Die jugendlichen Besucher, die mit ihren Geschlechtsgenossen allein zusammen sein wollen, z. B. zum Fußballspielen, werden in der Zahl rapid weniger. Jungengruppen versuchen mit Mädchengruppen Kontakt aufzunehmen und finden sehr schnell Gründe, gemeinsame Parties zu veranstalten, bei denen oft stümperhafte Versuche zu Kontakten gemacht werden. Manchmal laufen die Mädchen wieder davon, manchmal gehen auch die Aktivitäten von den Mädchen aus. Überlaute Musik und schummrige Beleuchtung sollen offensichtlich die Angst vor der Begegnung mit dem anderen Geschlecht mindern.
3. Jugendliche, die um die 16 sind, haben meist schon die eine oder andere „große Liebe" hinter sich, zweifeln schon leicht an der „Liebe auf den ersten Blick". Jugendliche, die in diesem Alter nicht eine „Frau" bzw. einen „Mann" aufweisen können, kommen sich selber als unnormal vor, haben Angst, sitzen zu bleiben, und fühlen sich zu affektiertem Verhalten veranlaßt, um beim anderen Geschlecht ja Eindruck zu schinden. Gerne tischen letztere dann „große Erlebnisse" auf, die durch die Bank Verwechslung von Wunsch und Wirklichkeit sind.
4. Gruppenfahrten, Zeltlager, Skilager und Bus-Reisen führen sehr schnell unter den Jugendlichen zu Paarbildungen. Leiter solcher Veranstaltungen schließen manchmal sogar Wetten ab, mit wieviel „Kinderehen" sie zurückkommen. Manch ein Junge oder Mädchen suchen, wenn sie sich ein paar Tage, manche sogar erst ein paar Stunden, kennen, die eigene Luftmatratze in die Nähe der ihrer Freundin bzw. ihres Freundes zu schmuggeln.
5. Ab und zu kommt es auch vor, daß sich Jugendliche in den Erzieher bzw. die Erzieherin kräftig verlieben. Sie geben ihm laufend recht und suchen, wo nur immer möglich, seine Nähe. Nach einiger Reflexion des Erziehers wird er bald feststellen, daß der Jugendliche hier sein eigenes Familienmodell darstellt: Fehlende Einstellung der Eltern, Nestwärme, Ersatzvater, Ersatzmutter. Besonders starke Typen sind gefragt.

Hilfen und erzieherische Maßnahmen:

1. Die Gefühle und Bedürfnisse der Jugendlichen werden ernst genommen. Es wird versucht, den richtigen Stellenwert im Gesamt der Persönlichkeit zu lokalisieren.
2. Versuch gemischter Gruppen, damit die idealisierten Vorstellungen vom anderen Geschlecht abgebaut werden.
3. Umlenken momentaner Gefühle auf Dauer, Hinweis auf Vorläufigkeit.
4. Gespräche mit einzelnen Jugendlichen, obwohl sie meistens unter sich ihre Probleme besprechen und ausmachen.
5. Elternabende mit Gespräch über Sexualität der Jugendlichen: Darstellen der Phasen der Pubertät; Werben um Verständnis und Vertrauen.
6. Kurse über Partnerschaft: Psychologie der Kommunikation.

Herbert Berger

Ein Lied für Jesus

Bericht über das Festival des religiösen Liedes in Santiago de Chile *

Aufgrund der Initiative der Jugendseelsorger trafen sich im Herbst 1976 in der Hauptstadt Chiles mehrere tausend Jugendliche aus Basisgemeinden, Pfarren, Schulen und Universitäten eine Woche lang zu liturgischen Feiern, Lebensmittelhilfsaktionen für Spitäler, Kinderausspeisungen, Besuchen in Gefängnissen und musikalischen Veranstaltungen. Höhepunkt war die Schlußveranstaltung des Festivals „Ein Lied für Jesus", zu der über 6000 Jugendliche im größten Saal der Stadt zusammenkamen.

Zum ausgeschriebenen Wettbewerb waren 200, von den Jugendlichen selbst komponierte Lieder, eingereicht worden. Sieger wurde ein 16jähriger Mittelschüler, der nie zuvor einen derartigen Versuch unternommen hatte.

„Das Festival ist ein Lied, das aus dem Herzen kommt, ein Lied des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung, das sich erhebt, um bis in den letzten Winkel des Landes zu den Leidenden zu kommen." So kommentierte der Weihbischof Enrique Alvear die Veranstaltung. Er kennt die Probleme des Landes, sein Eintreten für die hier Angesprochenen brachte ihn wiederholt in Konflikt mit der Militärregierung (vorübergehende Verhaftung im Mai 1976, im August wurde er zusammen mit zwei weiteren Bischöfen das Ziel einer rechtsradikalen Attacke, als diese Gruppe von Bischöfen von einer Konferenz aus Ekuador heimkehrte, was zur Exkommunikation eines beteiligten Funktionärs des chilenischen Geheimdienstes führte).

„Mit Nachdruck sucht ihr die Wahrheit, ihr akzeptiert keine Welt der Lüge und Mittelmäßigkeit. Ihr wollt diese Welt verändern, damit sie Heimstätte für alle sein kann. Wie könntet ihr auch eine Welt hinnehmen, in der zwei Drittel der Menschen hungern, in der die Armen und Schwachen ausgebeutet werden, in der es Ungerechtigkeiten gibt, die zum Himmel schreien." Das waren Worte des Kardinals Raul Silva an die Teilnehmer des Festivals. Sie wurden mit tosendem Applaus aufgenommen, die Jugendlichen interpretierten die allgemein gehaltenen Worte des Kardinals vor dem Hintergrund der chilenischen Realität: hungernde Kinder, arbeitslose Väter, keine Ausbildungschancen für die Mehrheit, Unterdrückung der Meinungsfreiheit, Angst vor Verfolgung, Gefängnis und Folter. „Als der Kardinal von der Wahrheit sprach", kommentierte der Bischofsvikar der Südzone Santiagos, Mons. Gustavo Ferraris, „reagierten die jungen Leute ganz stark, denn sie sind es müde, ständig Lügen zu hören". Die täglichen Lügen der gleichgeschalteten Presse und des Rundfunks über die angeblichen Freiheiten und sonstigen „Annehmlichkeiten" des heutigen Chile.

Analyse der Liedertexte: der Wunsch nach Befreiung

Eine Analyse der Liedertexte gibt uns eine Vorstellung der tragenden Ideen. In Variationen kehren sie immer wieder. Es dominiert der Wunsch nach Befreiung, eine Befreiung, die aus der Einheit kommt: „Er kommt auf dem Weg der Befreiung, Er bringt uns den Frieden, Er schenkt uns die Einheit." „Ich bin der Weg der Befreiung, es ist ganz schwer ihn zu gehen, man muß aufgeben können, meine Spuren prägen sich tief ein ..." Ein anderes Lied spricht von „... einem Ort, an dem man glücklich sein kann, ein Tal ohne Ketten, ohne Verbote, ohne Ende".

Was niemand öffentlich aussprechen kann, wird mit diesen Worten angedeutet, und alle denken dieselben Gedanken: noch immer über tausend politische Gefangene, 2500 Personen sind seit dem Putsch spurlos verschwunden, viele, sehr viele mußten ins Exil. Jeder der Anwesenden hat im Familien- oder Freundeskreis ein Opfer zu beklagen, einen geliebten Menschen in Gefahr oder zumindest in der Fremde: „... ein Tal ohne Ketten, ein Ort, an dem man glücklich sein kann, Weg der Befreiung ..."

* Der Bericht basiert auf zwei Artikeln in chilenischen kirchlichen Publikationen: einen Artikel von Sebastian Blanco in „Mensaje" (Dezember 1976) und einem Bericht der „Solidaridad" (Heft 9), herausgegeben vom bischöflichen Vikariat für Solidarität in Santiago.

Da sind keine Worthülsen, die gedankenlos oder in Sentimentalität vorgetragen werden, die 30.000 Toten beim Putsch, der tägliche Kampf ums Überleben und um die Hoffnung geben jedem Wort einen bedeutungsschweren Inhalt. „Weg der Befreiung" — niemand kann heute in Lateinamerika das Wort Befreiung aussprechen, ohne die bestehenden Diktaturen mitzudenken, kein Christ redet heute in Lateinamerika von Befreiung, ohne an den gemeinsamen Kampf von Christen, Marxisten und Liberalen zu denken, theologisch formuliert in der „Theologie der Befreiung".

Das Festival gab so die Möglichkeit, singend und betend im Schutz der Kirche das ständig Empfundene auszudrücken: „Die Jugend sucht, sie glaubt, daß die Kirche ihr was zu geben hat", bemerkt daher Mons. Ferraris, und die Jesuitenzeitschrift „Mensaje" sieht in vieldeutiger Weise im Festival „einen möglichen ersten Schritt, mit dem die christliche Jugend einer Arbeit, die derzeit in der Kirche geleistet wird, nachhaltigen Ausdruck verleiht".

Für Christen, die es längst gewöhnt sind, ihr alltägliches Leben und ihren religiösen Ausdruck auf zwei getrennten Ebenen anzusiedeln, mag so ein Festival den Anschein politischer Aktivität unter religiösem Deckmantel haben. Natürlich ist das manifestierte Engagement der Jugendlichen politisch — auf die Fragen der „polis" der Gesellschaft hin ausgerichtet, zugleich und ebensosehr ist es auch religiös. Die jungen Christen Lateinamerikas brauchen die Einheit von Glauben und Leben nicht erst herzustellen, ein für die Bewältigung menschlicher Not nicht relevanter Glaube ist ihnen zutiefst fremd. Bischöfe und Jugend wissen sich eins: „Inmitten der Angriffe und des Unverstehens, denen ein Bischof ausgesetzt ist, tut es einem gut, Eure Begeisterung und Euren Glauben zu sehen", sagt Kardinal Silva in seiner Botschaft. Die Bischöfe, immer wieder von konservativen Gruppen, die das Christentum in den Dienst der Militärregierung stellen wollen, wegen ihres Einsatzes für Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit angegriffen, sehen sich in ihrer Haltung durch den Enthusiasmus der Jugend bestätigt.

Bücher

Christliche Sexualmoral auf der Suche nach mehr Menschlichkeit und Kultur

Die Spannung zwischen je vorläufigem Gesetz einerseits und Gnade im Sinne der Teilhabe am Leben Gottes anderseits charakterisiert die Art und Weise, wie weithin über christliche Sexualmoral gesprochen wird. Angesichts der existentiellen Probleme, die für die Menschheit heute zur Lösung anstehen (Hunger und Elend, Umweltprobleme, Wettrüsten, zunehmende psychische Verelendung der Wohlstandsgesellschaft, usw.), erweist sich die kirchlich noch häufig vorhandene Fixierung auf Sexualität und ihre „Eindämmung" als eindeutig überwertig, ja pathogen. Da die Art der Gestaltung der erotisch-sexuellen und der aggressiven Kräfte des Menschen zu personalem und sozialem Glück, aber auch zur personalen und sozialen Katastrophe führen kann, ist die Hinwendung zu einer wahrhaft menschenfreundlichen Einstellung zu Erotik und Sexualität in Kirche und Gesellschaft, gerade auch im Hinblick auf die Lösung dieser Menschheitsprobleme als vordringlich anzusehen.

Bedauerlicherweise wird die innerkirchliche Diskussion zudem weitgehend ohne Sinn für kulturelle und biographische Entwicklung und Veränderung geführt; die idealistische Einschränkung der Sexualität auf die Ehe geht am Entwicklungscharakter und an den Bedingungen der Menschwerdung vorbei.

Die Suche richtet sich auf Orientierungshilfen und auf Beiträge zu einer umfassenden Kultur der menschlichen Beziehungen. Die folgenden Veröffentlichungen beleuchten den Problemstand recht verschiedenartig. Der Schwerpunkt liegt teils auf dem Normativen, teils auf entfaltetem Sinn für Spielraum und Spiel — das es ohne Spielregeln ja auch nicht geben kann — und einer wirklich erotischen Kultur mit Humor und ohne tierischen Ernst.

Fragen menschlicher Geschlechtlichkeit. Katholische Stellungnahmen zur Sexual-

ethik und Sexualpädagogik. Veröffentlichung des Bischöflichen Seelsorgeamtes Hildesheim, Bernward Verlag — Verlag Butzon u. Bercker, Hildesheim — Kevelaer 1976, 116 Seiten.

Der Sammelband umfaßt sieben kirchenoffizielle Stellungnahmen zur Ehe- und Sexualmoral aus den Jahren 1973—1976. In seiner Einführung zum Problemhintergrund und zum Verständnis dieser Dokumente betont F. J. Wothe, daß mit diesen Stellungnahmen für die weitere Diskussion Weichen gestellt seien und daß die Autorität der Texte recht verschiedenartig sei. Etwas problematisch scheint seine Feststellung: „Sittliche Normen sind im Keim unwandelbar und unbedingt" (6).

Als erstes Dokument wird der Hirtenbrief der Deutschen Bischöfe (1973) „Zu Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit" vorgelegt. Beginnend mit einem Appell an die „Verantwortung aus sittlicher Einsicht und aus einem mündigen Gewissen" (9) werden Wesen und Bedeutung der Sexualität in vier Thesen dargelegt. Die personale Basis und die Bedeutung der Gesinnung sind entscheidend für die Beurteilung von Verfehlungen. Die allgemeinen Weisungen werden dem Anliegen viel besser gerecht, als es frühere kasuistische Normierungen tun konnten. Aus diesem Argumentationszusammenhang sind auch bisweilen etwas idealistisch klingende Aussagen verständlich, wie „Personale Hingabe kann nur vollzogen, nicht ausprobiert werden" (16). Bei allem Verständnis und aller pastoralen Sorge, von denen dieses Papier getragen ist, kommt doch etwas zu wenig zum Ausdruck, daß Menschwerdung ein mühsamer und vielfach gefährdeter Lernprozeß ist; daß der Mensch nicht nur „wunderbar erschaffen" wurde, sondern auch sehr „verwundbar" ist.

Es folgt ein Arbeitspapier der Gemeinsamen Synode der Bistümer der BRD (1973) über „Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität". Einleitend wird auf die neue kirchliche Einschätzung der Sexualität hingewiesen und die soziokulturell mitbestimmte Modifizierbarkeit und Gestaltbarkeit menschlicher Sexualität hervorgehoben. Im Sinne mündigen Sexualverhaltens wird bloße Kasuistik und bloßer Gehorsam abgelehnt und auf Ehrfurcht und Liebe als Basis mündiger Wertentscheidung verwiesen (26 f.). Es folgen Orientierungshilfen zur Gestaltung und Einschätzung ehelicher und vorehelicher Sexualität, zur Sexualität Nichtverheirateter und zur Homosexualität. In den Forderungen an Erziehung und Pastoral werden die Voraussetzungen für die Entwicklung von Beziehungsfähigkeit, die Erziehung und Bildung der Erzieher und pastorale Maßnahmen erwogen.

Der Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer über „Christlich gelebte Ehe und Familie" (1975) setzt bei dem postvatikanischen partnerschaftlichen Leitbild an, das hohe Anforderungen an die Beziehungs- und Konfliktfähigkeit stellt (39). Nach einer ausführlichen Darstellung des christlichen Eheverständnisses werden pastorale Hilfen für die indirekte und direkte Ehevorbereitung reflektiert und grundlegende Probleme angeführt (Isolierung der Kleinfamilie, Notwendigkeit familiengerechten Wohnbaus, Neuordnung des Bodenrechtes, Bedeutung von Wohngemeinschaften) und wird die Problematik von gefährdeten und gescheiterten Ehen behandelt.

Die „Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik", die 1975 von der Kongregation für die Glaubenslehre abgegeben wurde, läßt sich durch die Hervorhebung von absoluter Normverbindlichkeit, aber auch durch „pastorale Klugheit" charakterisieren. Als Anlaß für die Erklärung wird „geistige Verwirrung und Verfall der Sitten" (69) angegeben. Eher „autoritativ" wird von Menschenwürde, göttlichem Gesetz, Naturgesetz und kirchlicher Lehre gesprochen und auf die objektiv schweren Verirrungen von Homosexualität, Masturbation und außerehelicher Sexualität hingewiesen. Auf die Kontroversen, die dieses Dokument ausgelöst hat, sei in diesem Zusammenhang nur hingewiesen.

Die „Stellungnahme zur schulischen Geschlechtserziehung" der Katholischen Bundeskonferenz für Schule und Erziehung (1976) betont vor allem die Ganzheitlichkeit der Geschlechtserziehung (in Abhebung zu bloßer „Sexualkunde") sowie die Kooperation mit den Eltern.

Die zehn Leitsätze des Erzbischofs von Köln, Kardinal J. Höffner, zur „Sexualmoral im Lichte des Glaubens" (1976) beschließen diese Dokumentation. Beginnend mit biblisch-theologischen Grundlagen des christlichen Eheverständnisses, das Leibfeindlichkeit ablehnt und den Eigenwert der ehelichen Hingabe achtet, werden mit großem Pathos verschiedene Zeitströmungen verurteilt und wird auf die „Heiligung, Vollendung und Erhöhung" der ehelichen Liebe durch Christus hingewiesen. Bei allem Verständnis für das Anliegen dieser Leitsätze darf aber doch festgestellt werden, daß sie teilweise zu hoch ansetzen, etwa wenn von Brautleuten gesagt wird, daß sie „sich auf die spätere eheliche Hingabe freuen und darüber miteinander sprechen" dürfen (110).

Insgesamt ist Prof. Wothe für diese Dokumentation zu danken, die in verschiedenem Ausmaß einerseits die „normative Problematik" aufzeigt, anderseits auch die konkrete pastorale Situation beleuchtet und zu Auseinandersetzung und Veränderung anregen kann, die gerade in diesem Bereich allzulange ausgeblendet wurde.

Anton Janzing, Ganzheitliche Geschlechtserziehung in Elternhaus, Kindergarten, Schule und Jugendarbeit, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1977 (Topos-Taschenbücher Bd. 60), 96 Seiten.

Der Autor, Referent für Sexualpädagogik und schulbezogene Elternarbeit in Münster, versucht, Eltern und Erziehern möglichst praxisnahe Hilfen für eine ganzheitliche Geschlechtserziehung jenseits von Prüderie und Liberalismus zu geben. Ausgehend von der Verunsicherung durch kontroverse Bewertungen von Sexualität und Sexualerziehung werden konkrete Zielvorstellungen und methodische Hilfen für den Erziehungsalltag in Familie, Kindergarten und Schule angeboten. Zuerst wird der Wandel in der Einschätzung menschlicher Sexualität kurz dargestellt. Im Unterschied zur lange herrschenden Fixierung auf die Fortpflanzung und große Leibfeindlichkeit werden ausdrücklich alle Sinngehalte menschlicher Sexualität positiv bewertet. Auf diesem Hintergrund wird die Geschlechtserziehung als „Verhaltensprägung und Verhaltenshilfe" verstanden und auf die Wichtigkeit der Akzeptierung des Kindes durch die Eltern, sowie auf das Recht des Kindes auf die Entdeckung des Körpers als Quelle der Lust und Freude hingewiesen. Im 3. Abschnitt behandelt Janzing die Bedeutung der elterlichen Einstellung zur eigenen Sexualität für die sexuelle Entwicklung des Kindes, wobei über die Entdeckung des Körpers, über Scham und Intimität in der Familie und ihre Auswirkungen gesprochen wird. Es folgen Richtlinien und Beispiele für altersgemäße Aufklärung, angefangen von der Kleinkindererziehung (Woher kommen die Babies?) bis hin zu Orientierungshilfen für Pubertierende und Jugendliche (Empfängnisregelung, Selbstbefriedigung, Petting, vorehelicher Geschlechtsverkehr). Im Schlußkapitel werden Fragen der Aufklärung in Kindergarten und Schule als Ergänzung der elterlichen Erziehung sowie deren institutionell-politische und didaktische Probleme aufgegriffen. Der Beitrag der schulischen Sexualerziehung wird als problematisch bezeichnet; er habe bisher recht verschiedene Erfahrungen gebracht. Entscheidend wäre eine entsprechende Kooperation der Eltern mit den Lehrern; dazu wäre eine ganzheitliche Ausbildung der Lehrer und schulbegleitende Eltern- und Erwachsenenbildung notwendig.

Der Autor versucht, sich der Problematik heutiger Sexualerziehung voll zu stellen und mit viel Einfühlungsvermögen falsche Scham und legalistische Haltungen abzubauen. Dennoch zeigt sich manchmal eine inkonsequente Einschätzung der Sexualität. Undifferenziert wird etwa „modernen" Strömungen „Erziehung zu schamlosen Menschen und zur Bindungslosigkeit" (12) unterstellt, was mit unkommentierten Zitaten „belegt" wird (12 f.). Die Behauptungen, „Lust hat Dienstfunktion, keinen Selbstzweck" (14) und „Geschlechtliche Lust steht ... im Dienste der Partnerbindung" sind biologistisch mißverständlich. Der Zusammenhang von Sexualmoral und Herrschaft wird undifferenziert abgetan. Weiters scheint es problematisch, Erziehung als „Verhaltensprägung" zu bezeichnen,

weil dieser Begriff aus der tierischen Verhaltensforschung der Würde und Freiheit des Menschen nicht entspricht. Es ist wegen der Komplexität der Materie verständlich, daß die neue Sicht des Verfassers nicht immer durchgehalten wird und daher manche Widersprüche vorliegen. So wird z. B. einerseits vom „Recht" des Kindes auf seinen Körper als Quelle der Lust und Freude gesprochen, anderseits aber davon, daß dies „toleriert" werden müsse (18).
Trotz dieser kritischen Bemerkungen wird die angesprochene Zielgruppe — Eltern, Kindergärtner, Lehrer und Seelsorger etc. — vieles finden, das im Sinne einer ganzheitlichen Geschlechtserziehung hilfreich ist und zu weiterer Auseinandersetzung anregen kann.

Josef Burri, Als Mann und Frau schuf er sie. Differenz der Geschlechter aus moral- und praktisch-theologischer Sicht, Benziger Verlag, Zürich—Einsiedeln—Köln 1977, 216 Seiten.

Der Verfasser, Theologe und Journalist, versucht das heutige Selbstverständnis von Mann und Frau aus historischer, humanwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht zu verstehen, um daraus Handlungsanweisungen für die christliche Ethik wie für die praktische Theologie abzuleiten. Zu diesem Zweck greift Burri in fünf Kapiteln Materialien zur Frage der Geschlechterdifferenz auf, wobei nicht auf den gesamten Bereich von Erotik und Sexualität eingegangen wird. Zunächst werden grundlegende Auffassungen zur Geschlechterdifferenz dargestellt, nämlich die Subordinationsthese (Thomas v. A.), wonach der Mann allein voll entfalteter Mensch ist, die Polaritätsthese (W. v. Humboldt), wonach die Verschiedenheit keine Ungleichwertigkeit impliziert, und die Emanzipationsthese (A. Bebel), die volle rechtliche und soziale Gleichstellung von Mann und Frau postuliert. Die Darstellung einiger neuerer theologischer Konzeptionen zeigt einen Überhang an „Polarität" und einen Mangel an „Emanzipation" im Verständnis des Verhältnisses von Mann und Frau. Sodann wird über wesentliche humanwissenschaftliche Ergebnisse aus dem Bereich der Biologie, Psychologie und Soziologie informiert und ihre Integration im Zusammenhang einer philosophischen Anthropologie versucht. Aus diesen Erkenntnissen ergeben sich folgende Konsequenzen: Durchsetzung der sozialen Gleichheit von Mann und Frau, Partnerschaftlichkeit, Abbau von Vorurteilen und Benachteiligungen betreffend die Frau im Bereich des sozialpolitischen, kulturellen und kirchlichen Lebens. Auch das biblisch-theologische Verständnis der Geschlechterdifferenz fordert ein humanes Verständnis von Mann und Frau, die Beachtung der originären Gleichheit wie auch der realen Differenzen und die Förderung eines partnerschaftlichen Verständnisses. Moral- und Pastoraltheologie müssen sich deshalb für ein heiles Verständnis der Geschlechter einsetzen und die Kluft zwischen theoretischer Hochschätzung und praktischer Stellung der Frau zu überwinden trachten.
Sicherlich ist die weite Perspektive und das Problem der Abgrenzung des „Untersuchungsgegenstandes" der vorliegenden Studie daran mit schuld, daß die Arbeit weithin formalistisch und abstrakt, in großer Unbeteiligtheit angesichts der wirklichen Probleme abgehandelt wird. Die Rezeption und Integration humanwissenschaftlicher Ergebnisse in philosophisch-theologische Reflexion ist mangelhaft. Dazu kommen noch mancherlei Fehler (z. B. S. 67, wo behauptet wird, daß erst mit der Pubertät der physische Unterschied zwischen Mann und Frau entstehe; 77 ff.: bietet eine unzureichende Darstellung der tiefenpsychologischen Thesen zur Geschlechterdifferenz; 32 f.: der Klassiker J. J. Bachofen wird im Zusammenhang mit der Emanzipationsthese nicht einmal erwähnt, der Emanzipationsbegriff bleibt formalistisch und unklar). Aus diesen Gründen kann das vorliegende Opus nur bedingt zur Lektüre empfohlen werden. Dies ist besonders bedauerlich, da eine gründliche Untersuchung des Verständnisses von Mann und Frau von großer Bedeutung gerade auch für den theologisch-kirchlichen Bereich wäre.

Alexander Groß — Stephan H. Pfürtner (Hrsg.), Sexualität und Gewissen, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1973, 168 Seiten.

A. Groß, Leiter der Jugendakademie Walberberg, und Prof. St. H. Pfürtner, vormals Professor für theologische Ethik an der Universität Fribourg/Schweiz, veröffentlichten mit diesem Sammelband Referate und Diskussionsergebnisse einer interdisziplinären Fachtagung der Jugendakademie Walberberg, die 1972 zum Thema „Jugend — Sexualität und Gewissen" abgehalten wurde. Die Beiträge namhafter Autoren aus Psychologie, Ethik, Sozialwissenschaft und Medizin wollen Orientierungshilfen und Denkanstöße für die Lösung praktischer Probleme im Bereich von Erziehung und Politik geben. Dabei steht der wechselseitige Einfluß von sexueller Entwicklung und Gewissensbildung auf dem Hintergrund der sozio-kulturellen Situation für die Gestaltung und Bewertung der sexuellen Verhaltensformen im Mittelpunkt des Interesses.

St. H. Pfürtner skizziert einleitend den Problem- und Forschungsstand. Nur ein interdisziplinäres, offenes Gespräch, der Abbau ideologischer Blockaden und ein Verständnis von Wahrheit als Prozeß ermöglichen es, dieses existentielle Problem adäquat anzugehen. — Der Mediziner *W. v. Eiff* behandelt die „Regulation des Sexualtriebes in psychosomatischer Sicht", wobei leider fast ausschließlich die physiologische Basis in logistischer Sichtweise analysiert wird. — Der Beitrag von *E. Meistermann-Seeger* zu den „Psychosexuellen Grundlagen der Entwicklung von Gewissensbildung" stellt die freud'sche Konzeption, allerdings teils schlecht rezipiert, dar. — Recht informativ ist *J. Rudins* Beitrag, einem Vertreter der jung'schen Analytischen Psychologie, über „Individuation und Geschlechtlichkeit". Ausgehend vom Begriff der Individuation, der den Prozeß der Integration aller bewußten und unbewußten Kräfte, auch des „eigenen Schattens", bezeichnet, lehnt er jede „Verdrängungsethik" ab, die einer Ethik der Selbstverwirklichung entgegensteht (68). Es geht um den konkreten Menschen, nicht um Idole normativer Herkunft. Nur ein flexibles, kein „fertiges" Gewissen ermöglicht die personale und soziale Entfaltung von Mann und Frau. — *H. van de Spijker* befaßt sich mit „Homotropie und Homophobie", mit dem faktischen und normativen Schicksal homotroper Menschen in Gesellschaft und Kirche; und er will den konkreten Menschen in seinem Sein und Gewordensein zu verstehen und zu akzeptieren anregen. — *E. Müller-Luckmann* bringt unter dem Titel „Erlebnis und Verarbeitungsformen von Sexualdelikten durch die Betroffenen" eine Falldarstellung, die zeigt, wie ein Delikt durch offene Verarbeitung statt durch Dramatisierung und Kriminalisierung zu größerer Reife führen kann. — *S. Keil* konfrontiert in seinen Reflexionen zur „Entwicklung von Wertbewußtsein und Rollenvorstellungen in der Familie ..." mit den Gefahren, die ein harmonistisches familiales Leitbild unter den gewandelten sozio-kulturellen Bedingungen heute heraufbeschwören kann. Vor allem Probleme des Umgangs mit Aggressionen, Herrschaft, Rollendefinitionen und sozialer Verantwortung sollten zu denken geben. — Die thesenhafte Darstellung der marxistisch orientierten Ausführungen von *D. Haensch* über „Sexualverhalten, Sexualmoral und Sexualgewissen in der bürgerlichen Gesellschaft" weist auf Zusammenhänge von sexueller und politisch-ökonomischer Herrschaft und Unterdrückung hin. Diese Aspekte sollten gerade auch im theologisch-kirchlichen Bereich berücksichtigt werden, da hier die individualistischen Tendenzen die sozio-ökonomischen Zusammenhänge zumeist ausgeblendet haben. — *F. Böckle* weist in seinen Überlegungen zum Thema „Die Kirche und die sexuelle Emanzipation der Jugend" auf grundlegende Tendenzen und Spannungen hin: Emanzipation im Sinne von Loslösung aus Bevormundung, innerkirchliche Autoritätskrise, Normenkritik und Normverletzung, formalistisch-legalistische Tendenzen und prophetisches Ethos. — *St. Pfürtners* „Plädoyer für eine humane Gewissensbildung" beschließt diesen Sammelband mit einem Appell an die Dialogbereitschaft, das Ernstnehmen der konkreten Menschen und ihrer Situation und an

die Fähigkeit zu differenzieren anstatt zu diffamieren. Es müsse alles getan werden, um in christlicher Gesinnung von einer formalistischen und unbefriedigenden Doppelmoral zu einer situations- wie entwicklungsspezifisch adäquaten Bewertung und Beurteilung der Gestaltung der sexuellen Dimension menschlichen Lebens zu kommen.

Andrew Greeley, Erotische Kultur. Wert und Würde der Sexualität, Partnerschaft und Intimität, Verlag Styria, Graz 1977, 216 Seiten.

Der bekannte amerikanische Priester und Soziologe (Chicago) weist in diesem Essay auf grundlegende Aspekte menschlicher Sexualität hin, die sowohl in der herrschenden wissenschaftlichen Sexualforschung wie auch in einer moralistischen Sichtweise der menschlichen Sexualität und Erotik weithin übersehen werden. In elf Abschnitten werden unkonventionelle Überlegungen zu Freundschaft, Ehe und Familie, Erotik, Intimität, Sexualität und Konflikt, Treue und Einsamkeit dargeboten.

Greeley kritisiert die Sexualforschung, welche die Bedeutung der menschlichen Sexualität biologisch verkürzt erfaßt und oft übersieht, daß alle Dimensionen menschlichen Lebens und menschlicher Begegnung nur ganzheitlich zu erfassen sind und Fragen nach Sinn, Wert, Deutung und Interpretation implizieren. Anderseits betont der Verfasser, daß die religiös-theologische Interpretation menschlichen Verhaltens wenig zu tun hat mit „spezifischen Verboten oder Geboten" (11), womit er sich von einer moralistisch-legalistischen Sichtweise sexuellen Verhaltens distanziert. Insgesamt geht es nicht um die „Standardprobleme" kirchlicher Sexualmoral, sondern um eine christlich-theologische Grundeinstellung zu den Gaben und Aufgaben der menschlichen Sexualität und Erotik, um die „Analyse der Kräfte einer menschlichen Freundschaft und die Interpretation der christlichen Symbole, welche ein deutliches Licht auf freundschaftliche Beziehungen werfen" (14). Greeley definiert Freundschaft als die Kunst, mit umfassend verstandener Intimfähigkeit kreativ und sozial verantwortlich zu leben und sich in das Spiel der mitmenschlichen Entfaltung einzulassen. Da eheliche Beziehung auf Freundschaft basiert, meint der Verfasser: „Routine, Sicherheit, Vereinfachung oder traditionelle Verhaltensmuster dürften für eine freundschaftliche Beziehung keineswegs ausreichend sein" (25). Eine „Theologie des sexuellen Hungers" (64) wäre nötig, um den tiefsten Sinn menschlicher Sexualität und Erotik im Lichte des „leidenschaftlichen Gottes" der Bibel erfassen zu können. Gegen den „Legalismus der Vergangenheit und die (sexualwissenschaftliche) Simplifizierung der Gegenwart" (83), wobei beide durch eine biologistische Auffassung charakterisiert sind, versteht Greeley die „sexuelle Revolte" als Verbindung von Sexualität und Freundschaft. Es ist positiv, daß man von Sexualität und Erotik heute mehr hört, sieht und spricht, aber das *Wie* ist entscheidend. Der Verfasser plädiert für eine erotische Kultur, die sich durch Sinn für spielerische Gestaltung, durch Abwechslung, durch offenes Umgehen mit Bedürfnissen auszeichnet und gegen eine Kultur, die von Leistung, Alltagsroutine, Furcht und Scham bestimmt ist. Aus weitverbreiteter Prüderie wie auch aus wachsendem Exhibitionismus kann nur eine ebenso spielerische, freundliche wie auch sozial verantwortliche Einstellung zur Sexualität befreien.

Unter der Fragestellung „wie wir Verständnis, Einsicht und Geschicklichkeit sowohl in körperlicher als auch in seelischer Hinsicht für eine eheliche Beziehung verbessern können" (115), behandelt Greeley rollenspezifische Probleme von Mann und Frau, die sich aus der gewandelten Situation ergeben. Des weiteren weist er auf die Bedeutung des erotischen Klimas im Elternhaus hin, das wesentlich dazu beiträgt, daß die Kinder sich voll akzeptieren lernen und fähig werden zur Gestaltung von beglükkenden Beziehungen, zur Entfaltung von Zärtlichkeit, zum Erleben von Geborgenheit, zum kreativen Umgang mit ihren sexuellen Kräften, zum offenen Austragen von Konflikten wie auch zum Akzeptieren der existentiellen Einsamkeit. Treue meint

nach Greeley, füreinander lebendig, herausfordernd, verführerisch und belebend zu sein und für gemeinsame Sensibilität und Entfaltung zu sorgen. — Abschließend kommt der Verfasser auf die Schwierigkeit der Entfaltung einer erotischen Kultur zu sprechen, die nur auf der Basis von Vertrauen und durch das Sterben von Prüderie und falscher Scham zu zwischenmenschlich beglückender Erfüllung führen kann. Darin sieht der Verfasser eine wesentliche Seite der Teilnahme am Leben Gottes, der ein „verführerischer Gott" ist und das Glück menschlicher Entfaltung will.

Manche Feststellungen sind allerdings vereinfachend oder nicht richtig (z. B. S. 109 b; S. 67 unten; S. 37 über Abwehrmechanismen und Neurose; S. 88: die Neurose „sexy zu sein"!). Manchmal scheint die Übersetzung nicht überzeugend (z. B. S. 135 unten), und einige Passagen sind zu naiv-optimistisch (so S. 121, wo die Ursachen der Entfremdung nicht gesehen werden, oder 147, wo auf die sozialen Zwänge kaum adäquat eingegangen wird). Einige theologische Aussagen zum erotischen Spiel darf man wohl mit „Schmunzeln" lesen (z. B. 107 f.!). Durch den gesamten Text zieht sich eine naive Einstellung der Sexualität gegenüber durch, die eine gewisse Problemblindheit mit sich bringt. Trotzdem ist diese grundlegende Besinnung auf Wert und Würde menschlicher Erotik und Sexualität nur zu begrüßen. Die ganze Art des Denkens und Schreibens wie auch der biblisch-theologischen Argumentation ist zwar „typisch amerikanisch", hat aber etwas Erfrischendes an sich und ist daher zur Lektüre sehr zu empfehlen.

Alfred Kirchmayr, Wien

Dem Leben dienen!

Volker Eid, (Hrsg.), Euthanasie oder soll man auf Verlangen töten? Verlag Matthias Grünewald, Mainz 1975, 186 Seiten.

Das Titelthema ist eine in den letzten Jahren häufig behandelte Problematik, ausgelöst durch den eminenten Fortschritt der (naturwissenschaftlichen) Medizin.

V. Eid bringt die Problemgeschichte von der Antike an über die Scholastik, zu den umstrittenen Überlegungen in der Utopia des Thomas Morus und zu den Euthanasiebestrebungen des späten 19. und des 20. Jahrhunderts. Einen wesentlichen Beitrag, nämlich den ärztlichen, bringt der Neurochirurg *Rudolf Kautzky:* „Die Freiheit des Sterbenden und die Pflicht des Arztes." Der Arzt verlangt zunächst eine klare Unterscheidung der verschiedenen Situationen. Anschließend werden einzelne Möglichkeiten ärztlicher Hilfe bzw. Verhaltens dargelegt: Schmerzbekämpfung bei Sterbenden, Verzicht auf lebensverlängernde Therapie; von wesentlicher Bedeutung für die ärztliche Entscheidung ist die Feststellung des Hirntodes. Die Tötung Kranker (wider Willen bzw. ohne Willensäußerung des Kranken, oder aber auch Tötung auf eigenen Wunsch) ist unbedingt zu verwerfen (35 f).

Albin Eser diskutiert: Sterbehilfe und Euthanasie in rechtlicher Sicht, nach geltendem Recht (§ 216 StGB der Bundesrepublik Deutschland). *Volker Eid* erörtert in seinen moraltheologischen Überlegungen die Frage der „freien Verfügung über das eigene Leben". Eid kommt zu dem generellen Schluß, daß er „keinen sinnvollen Grund sehen kann, die aktive Euthanasie zu befürworten" (87).

Seitens der priesterlichen Praxis legt *Josef Mayer-Scheu* den mitmenschlichen Auftrag der Sterbehilfe dar, einer Sterbenshilfe, die bedeutet, „den anderen in einer Weise nahe zu sein, daß er dadurch besser befähigt wird, seinen eigenen Tod zu sterben" (97).

Eine zweite Gruppe von Studien umfaßt Informationen, Analysen und Folgerungen. *Norbert Erlemeier* liefert „Beiträge der psychologischen Thanatologie zum Euthanasieproblem" und zeigt, daß Tod und Endlichkeit für jüngere Menschen andere Bedeutungsgehalte annehmen können, als für ältere Menschen, die in der Regel ein „positiveres" Bild haben (130). Sterbehilfe sollte nicht Verkürzung des Lebensprozesses, sondern „individuelle Hilfe zur Bewältigung des Loslösungsprozesses vom Irdischen sein" (131).

Ferdinand W. Menne behandelt das Thema „Das Ende sozialer Lebensgeschichten.

Soziologische Probleme der Todeskontrolle" und kommt zum Schluß, daß sich „die Selbstbegrenzung des bio-technischen Bereichs andeutet".

W. Thomas stellt „Erwägungen über einen Beitrag der Pädagogik zum Thema Tod" an; es ginge „um die Erziehung zur Fähigkeit einer am Glück orientierten Lebensgestaltung angesichts von Endlichkeit und Tod und die Erziehung zum Einsatz für die Bedingungen der Möglichkeit eines solchen glücklichen Lebens" (168).

Giesbert Greshake beschließt diesen empfehlenswerten Sammelband mit seinen „Bemühungen um eine Theologie des Sterbens", indem er das Sterben in der Sicht der Hl. Schrift darstellt. Der Tod zeigt eine Doppelgesichtigkeit: Er ist Vollendung des menschlichen Lebens in Gott und Besiegelung der Ohnmacht des sich selbst suchenden Lebens (180).

Gerade der Arzt weiß, daß es den „Tod ohne Sterben" gibt, der plötzliche Tod durch Krankheit, Krieg und Unfall. Es ist aber tröstlich zu wissen: indem Jesus den sinnwidrigen Tod als eigenen übernahm und eben diesem Tod die neue Zukunft der Auferstehung eröffnete, zeigte er, daß er auch dem Sterben all derer nahe ist, die ohne Reifung und Vollendung den banalen, sinnlosen und plötzlichen Tod sterben. So gibt Jesu Tod jedem Tod Hoffnung, und Hoffnung ist die eigentliche Botschaft, welche der christliche Glaube vom Tod und Sterben hat (184). *Gottfried Roth, Wien*

Sterbenslüge

Jean Améry, Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod, Stuttgart 1976, ca. 140 Seiten.

Wie Werbeanzeigen verkünden, steckt — nach H. Heißenbüttel — in diesem Buch „in der Tat ein Beitrag zur Anthropologie der nachmetaphysischen Epoche". Unter dieser Rücksicht ist es lesenswert, ein aufklärendes Buch; aber es klärt kein Dunkel auf, sondern über ein Dunkel, nämlich das dunkle, ja erbärmliche Menschenbild dieser „nachmetaphysischen Epoche". Lesenswert, als Anregung, sind die Gedanken, ob ich mein Kopf bin oder mein Körper oder was sonst; noch anregender ist Amérys Bekenntnis: „Ich glaube, um diesen Gedankengang weiter zu führen, überhaupt nicht, daß jemand ‚sich liebt' (im gleichen Verstande, wie er einen anderen liebt) — so wenig, wie seine Ich-Kondition ihm erlaubt, sich zu hassen. ... Wer sich sieht, sich liebt, sich haßt, tut dies stets mittelbar, indem er den Blick der anderen, von dem ihm sprachlich (verbal oder auf andere semiotische Weise) Kunde ward, flüchtig und immer auf Widerruf interiorisiert" (100). Bedenklicher — im genauen Sinn des Wortes — sind seine Ausführungen über die Lebenslüge gegen Ende des Buches. Das meiste andere ist engagierte und dennoch unverbindliche Plauderei über grausige Selbstmordfälle, unmenschlich durch die angeknüpften, schöngeistig verbrämten Interpretationen. Die Überlegungen zur Lebenslüge sind aufschlußreich: Jeder werde schließlich begreifen, „daß er in der Lüge gelebt hat... nicht anders als Sartre", dem Améry sich vor allem verpflichtet weiß, wie er im Vorwort angibt. Nur der Tod sei dieser Lebenslüge gegenüber „Minute der Wahrheit", „der einzige Weg ins Freie" (125 f). Er nennt daher den Selbstmord — „Ich mag das nicht" (11) — Freitod und sieht nicht, daß er in der Lebenslüge fortfährt und sie zu einer Sterbenslüge macht. Denn natürlich — da folgt er seinem Sartre — ist der Tod absurd wie das Leben. Daß er die Absurdität mindere, behauptet er wider alle Vernunft. Wie soll durch eine letzte Absurdität anderes weniger absurd werden? Vor allem aber ist die Silbe „Frei-" in dem Wort Freitod eine Lüge. Eine massive Selbstbelügung steckt darin — und in dem ganzen zugrundeliegenden Menschenbild, denn frei wählen kann ich nur, wenn ich Gründe für meine Wahl habe, nicht jedoch, wenn alles absurd ist. — Diese Arbeit bietet also Stoff zur Diskussion, sie fordert Auseinandersetzung. Sie ist für den, der dagegen denkt, ein anregendes, aufklärendes, für den neutralen, wissenschaftlich interessierten Beobachter ein überflüssiges, für den geistigen Mitläufer ein schädliches, ein irreführendes Buch.

Albert Keller, München

Büchereinlauf

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

Angerhausen Julius, Der klare Spiegel. Verse aus dem Buch der 150 Lieder, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1977.

Deutscher Caritasverband — Referat Behindertenhilfe (Zusammenstellung und Hrsg.), freizeit behinderter. Hilfen für die Praxis, Materialsammlung, Freiburg 1977.

Erharter H. — Kirchmayr A. — Lange J. — Müller J. (Hrsg.), Prophetische Diakonie. Impulse und Modelle für eine zukunftsorientierte Pastoral, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1977.

Fitzgerald M. — Khoury A. Th. — Wanzura W., Mensch, Welt, Staat im Islam. Islam und westliche Welt, Band 2, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1977.

Fragen menschlicher Geschlechtlichkeit. Katholische Stellungnahmen zur Sexualethik und Sexualpädagogik. Veröffentlichung des Bischöflichen Seelsorgeamtes Hildesheim, Bernward Verlag, Hildesheim — Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1976.

Gerlitz Peter, Gott erwacht in Japan. Neue fernöstliche Religionen und ihre Botschaft vom Glück, Herderbücherei, Band 618, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1977.

Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch, Diözese Graz-Seckau, hrsg. von den Bischöfen Deutschlands und Österreichs und der Bistümer Bozen — Brixen und Lüttich, Kath. Bibelanstalt GmbH, Stuttgart (Stammteil) — Arbeitsgemeinschaft für den Verlag des EGBÖ (Österreichteil mit Diözesananhang).

Greeley Andrew, Erotische Kultur. Wert und Würde der Sexualität, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1977.

Hartmann Gerhard (Hrsg.), Der CV in Österreich. Seine Entstehung, seine Geschichte, seine Bedeutung, ÖCV-Bildungsakademie Wien, Wien 1977.

Hiltner Seward, Tiefendimensionen der Theologie. Grundbegriffe des Glaubens aus psychodynamischer Sicht, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977.

Hofinger Johannes, Wirksamer verkünden. Neue Impulse für Glaubensverkündigung und Katechese, Tyrolia-Verlag, Innsbruck — Wien — München 1977.

Ignatius von Loyola. Der Bericht des Pilgers. Übersetzt und erläutert von Burkhart Schneider, Verlag Herder, Freiburg — Wien — Basel 1977.

Lange Josef, Ehe- und Familienpastoral heute. Situationsanalyse — Impulse — Konzepte, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1977.

Marienwerkbuch. Gebete, Lesungen, Meditationen, Fürbitten, Hymnen, Litaneien. Vorwort von Hugo Aufderbeck, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1977.

von Nell-Breuning Oswald, Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente. Reihe: Soziale Brennpunkte, Europaverlag, Wien 1977.

Pacik Rudolf, Volksgesang im Gottesdienst. Der Gesang bei der Messe in der Liturgischen Bewegung von Klosterneuburg, Verlag Österr. Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg 1977.

Pöhl R., Der Missionar zwischen Ordensleben und Missionarischem Auftrag. Untersuchung zur missionarischen Zielvorstellung und zur spirituellen Pluriformität in der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (S.V.D.). Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini Nr. 18, Steyler Verlag, St. Augustin 1977.

Randall John, In Gottes Vorsehung. Die Geburt einer katholisch-charismatischen Pfarrgemeinde, Walter Braun Verlag, Duisburg 1977.

Ratzinger Josef — Lehmann Karl, Mit der Kirche leben, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1977.

Rotter Hans, Christliches Handeln. Seine Begründung und Eigenart, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1977.

Ruf A. K., Grundkurs Moraltheologie, II: Gewissen und Entscheidung, Verlag Herder, Freiburg 1977.

Sauer Ernst Friedrich, Amerikanische Philosophen. Von den Puritanern bis zu Herbert Marcuse, Taschenbuch, Kersting-Verlag, St. Augustin 1977.

Schreiber Alfred, Die Gemeinde in Korinth. Versuch einer gruppendynamischen Betrachtung der Entwicklung der Gemeinde von Korinth auf der Basis des ersten Korintherbriefes. Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge, Band 12, Aschendorff, Münster/Westf. 1977.

Staudinger Ferdinand, Heil ist Geschenk. Biblische Meditationen, Tyrolia-Verlag, Innsbruck — Wien — München 1977.

Stertenbrink Rudolf, In Bildern und Beispielen. 1, Exemplarische Texte zur Besinnung und Verkündigung, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien ²1976.

Ungarisches Pressebüro Wien (zusammengestellt u. hrsgg.), Staat und Kirchen in Ungarn. Eine Auswahl aus einschlägigen Reden, Artikeln und Dokumenten, Ungarisches Pressebüro, Wien 1977.

Warnach Viktor, Christusmysterium. Dogmatische Meditationen. Ein Überblick, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1977.

Werke und Jahre 1937—1977. Otto Müller Verlag, Salzburg 1977.

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.

Hermann Ringeling ist Professor für theologische Ethik und Anthropologie an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bern.

Josef Köhne, Dr. med., ist Facharzt für Neurologie und Psychiatrie-Psychotherapie, Leiter der Eheberatung im Bistum Münster sowie Lehrbeauftragter für „Grenzfragen zwischen Pastoral und Psychiatrie" an der Universität Münster.

Margareta Erber ist Professor für Didaktik der Biologie an der Gesamthochschule Paderborn.

Susanne Heine, Dr. theol., ist Universitätsassistentin an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien und Lehrbeauftragte für Biblische Fachdidaktik.

Karl Heinz Ladenhauf, Mag. theol., Univ.-Ass., ist verantwortlich für die Durchführung des Ausbildungsprogramms „Beratende Seelsorge und christliche Pädagogik" an der Universität Graz.

Josef Duss-von Werdt, Dr. theol. et Dr. phil., ist Leiter des Instituts für Ehe und Familie in Zürich und Mitherausgeber der Zeitschrift „Familiendynamik".

Liselott Schucan-Grob, Dr. med., ist Mitarbeiterin am Institut für Ehe und Familie in Zürich.

Sigmund Kripp, SJ, ist Leiter des Jugendzentrums der Stadt Fellbach (D-7012, Esslinger Straße 100).

Elisabeth Bloch ist Leiterin des Lehrlingsfoyers im Zürcher Jugendfoyer.

Josef Anton Aigner, SJ, ist Leiter des Sigmund Kripp-Hauses in Innsbruck.

Alfred Welker, SJ, ist Leiter des Bereichs Jugend im Caritas-Pirkheimer-Haus in Nürnberg.

Herbert Berger wirkte mehrere Jahre als Seelsorger in Chile, arbeitet derzeit in einem Sozialforschungsinstitut in Wien.

Leitartikel

Norbert Greinacher

Kirchliche Praxis zwischen Anpassung und Widerspruch

Aggiornamento

Wir erinnern uns: Papst Johannes XXIII. hat das „Aggiornamento", die Anpassung der Kirche an unsere heutige Zeit, zum großen Ziel des Zweiten Vatikanischen Konzils erklärt. Schon in seiner Ansprache vom 14. 6. 1959 sprach er von der Notwendigkeit dieser Anpassung der Kirche an die moderne Welt [1] und wiederholte diese Forderung bei der offiziellen Ankündigung des Konzils in der Enzyklika „Ad Petri cathedram" vom 29. 6. 1959 [2]. Papst Paul VI. hat diesen Gedanken aufgenommen in seiner Enzyklika „Ecclesiam suam" vom 10. 8. 1964 [3]. Dort heißt es unter anderem: „Das nun schon berühmt gewordene Wort unseres verehrten Vorgängers Johannes XXIII. seligen Andenkens, das ‚aggiornamento' werden Wir immer als programmatische Richtschnur im Auge behalten. Wir haben es als Leitkriterium des Ökumenischen Konzils bestätigt." Diese Forderung nach der Anpassung der Kirche an die verschiedenen Menschen und Zeiten kann sich zumindestens auf Paulus berufen, auf sein vielzitiertes Wort: „So konnte ich mich, unabhängig von allen, für alle zum Sklaven machen, um möglichst viele zu gewinnen ... Allen bin ich alles geworden, um jedenfalls einige zu retten" (1 Kor 9,19 und 22).

Sich nicht der Welt angleichen

Auf der anderen Seite aber steht die klare Aussage von Röm 12,2: „Gleichet Euch nicht dieser Welt an, sondern wandelt Euch und erneuert Euer Denken, damit Ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist". In bestimmter Hinsicht treffen sich hier konservative und progressive Kirchenmitglieder. Die Konservativen betonen — oft unter Berufung auf diese Römerbriefstelle — die Verpflichtung der Kirche zum Widerspruch gegen Zeitströmungen und Modetendenzen. Sie betonen den großen Unterschied zwischen Kirche und Welt und rufen die Kirche zum Widerstand gegen Sünde und Sittenlosigkeiten der Welt auf. Aber auch die Vertreter einer politischen Theologie und andere progressive Christen weisen der Kirche die Aufgabe zu, sozialer Ungerechtigkeit, Verletzung der Menschenrechte, sozialem Elend zu widersprechen und sich unmenschlichen politischen Repressionen zu widersetzen. Auf einem internationalen Treffen von katholischen Theologen in den Vereinigten Staaten von Nordamerika an Pfingsten dieses Jahres

1 Vgl. Herder-Korrespondenz 13 (1959) 515.
2 Ebd. 538—548.
3 Ebd. 18 (1965) 567—583.

setzte sich Johann Baptist Metz ein für einen notwendigen Übergang „von einer angepaßten Kirche zur Kirche der Nachfolge".

Problematischer Widerspruch

Anpassung oder Widerspruch der Kirche? Dieses Dilemma stellt sich nicht nur auf der theoretischen Ebene und im Hinblick auf die Weltkirche, etwa in der Frage der sogenannten „vatikanischen Ostpolitik". Auch die Bistumskirchen und die einzelnen kirchlichen Gemeinden sind davon betroffen. In Südamerika, in Südafrika, aber auch in den Ostblockländern ist das offenkundig. Soll ein Bischof, ein Priester, eine kirchliche Gemeinde mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln öffentlich sich dem Unrecht widersetzen, dagegen protestieren, sich politisch engagieren mit der realen Möglichkeit, psychisch oder physisch zum Schweigen gebracht zu werden und sich der letzten Möglichkeit zu berauben, anderen Menschen zu helfen und die Sache Jesu weiterhin öffentlich zu bezeugen? Aber auch unsere kirchlichen Gemeinden werden mit ähnlichen Problemen konfrontiert. Soll ein Pfarrer mit dem Deutschen Gewerkschaftsbund gegen eine offenkundig nicht unbedingt notwendige Massenentlassung demonstrieren und dabei Gefahr laufen, die Unternehmer der Kirche zu entfremden? Soll sich eine Bistumsleitung für oder gegen den Bau eines Atomkraftwerkes einsetzen und jeweils die andere Seite dadurch vor den Kopf stoßen? Oder soll sie schweigen — was faktisch oft einer Billigung gleichkommt? Soll der Priester voreheliche geschlechtliche Beziehungen nolens volens als ein Faktum anerkennen oder soll er strikt widersprechen mit dem Erfolg, daß die Heranwachsenden und die jungen Erwachsenen der Kirche völlig entfremdet werden?

Notwendigkeit von Widerstand und Ergebung

Dietrich Bonhoeffer, der evangelische Theologe und Widerstandskämpfer gegen den Nationalsozialismus, wußte, wovon er sprach, wenn er zu vermitteln versuchte: „Ich habe mir oft Gedanken darüber gemacht, wo die Grenze zwischen dem notwendigen Widerstand gegen das ‚Schicksal' und der ebenso notwendigen Ergebung liegen. Der Don Quijote ist das Symbol für die Fortsetzung des Widerstandes bis zum Widersinn, ja zum Wahnsinn ... Der Sancho Pansa ist der Repräsentant des satten und schlimmen Sichabfindens mit dem Gegebenen ... Die Grenzen zwischen Widerstand und Ergebung sind also prinzipiell nicht zu bestimmen — aber es muß beides da sein und beides mit Entschlossenheit ergriffen werden. Der Glaube fordert dieses bewegliche, lebendige Handeln" [4].

[4] *D. Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung, München [13]1966, 150 f.

Biblisch begründete Spannung

Christlicher Glaube — in seinen theoretischen wie in seinen praktischen Aspekten — ist weder ein perfektes ethisches System, aus dem ich ein für alle Mal und für jede Situation ableiten kann, was jetzt zu tun ist, noch ist es eine Gesetzessammlung, die mir in allen Fällen durch Gebote und Verbote mein Handeln vorgibt. Christlicher Glaube ist auch nicht allwissend, so daß alle Möglichkeiten des Handelns schon von vornherein abgedeckt oder gar vorprogrammiert sind. Wohl aber gibt mir der christliche Glaube Impulse, Motive, Perspektiven und Kritik für mein Handeln als Christ und als christliche Gemeinde. Und so bietet uns das Neue Testament Beispiele für Anpassung an jüdische Vorschriften und Reden, z. B. der Beschneidung des Heidenchristen Timotheus (Apg 16,3), wie auch für entschiedenen Widerspruch, z. B. gegen die Beschneidung des Titus (Gal 2,3). Diese Spannung zwischen dem „Wer nicht für mich ist, ist gegen mich" (Mt 12,30) und dem „Wer nicht gegen uns ist, ist für uns" (Mk 9,40) gilt es auszuhalten.

Kriterien

Was für Kriterien aber haben wir nun, um konkret entscheiden zu können, ob Anpassung oder Widerspruch am Platze ist, was hic et nunc die christlichere Lösung ist? Auf der einen Seite — davon war eben die Rede — bietet uns der christliche Glaube sehr wohl Perspektiven, kritische Anhaltspunkte, bestimmte Normen für unser Handeln. Auf der anderen Seite aber sind wir verpflichtet, unsere augenblickliche gesellschaftliche Situation sorgfältig und kritisch zu analysieren, die wahren von den falschen Bedürfnissen, das richtige von dem falschen Bewußtsein zu unterscheiden, die entwicklungsfähigen Tendenzen kritisch zu assimilieren, alles nach dem Grundsatz Pauli: „Prüfet alles, und das Gute behaltet!" (1 Thess 5,21).

Dabei ist es wichtig, beide Arten von Kriterien, diejenigen, die sich aus dem Glauben, und diejenigen, die sich aus der Situation ergeben, miteinander in Beziehung zu bringen. Paul Tillich spricht in diesem Zusammenhang von der Methode der Korrelation. Sie „sucht die Fragen, die in der Situation enthalten sind, mit den Antworten, die in der Botschaft enthalten sind, in Korrelation zu bringen. Es leitet die Antworten nicht aus den Fragen ab, noch gibt es Antworten, die nichts mit der Frage zu tun haben. Es setzt Fragen und Antworten, Situation und Botschaft, menschliche Existenz und göttliche Selbstoffenbarung in Korrelation. Die Methode der Korrelation polemisiert gegen zwei andere unangemessene theologische Methoden. Der Supranaturalismus schleudert

dem Menschen biblische Sätze entgegen als Antworten auf Fragen, die dieser gar nicht gestellt hat. Der theologische Naturalismus hat darin seinen Mangel, daß er die Antworten aus der menschlichen Existenz, aus der Frage ableitet. Ohne Korrelation geht die Frage ins Leere“ [5].

Anpassung oder Widerspruch der Kirche — ein Problem, so alt wie die Kirche selbst. Eines aber legt uns die Geschichte der Kirche nahe. In den Situationen, in denen die Kirche in der Minderheit, verfolgt und arm war, besaß sie oft mehr Kraft zu notwendigem Widerspruch als in Situationen, in denen sie reich, rechtlich gesichert und öffentlich anerkannt war. In solchen Zeiten ist die Gefahr einer unchristlichen Anpassung groß. Dies könnte Anlaß werden zu einer Gewissenserforschung für die einzelnen Christen, die Amtsträger und die kirchlichen Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland, in Österreich, in der Schweiz und anderswo.

Artikel

Peter Stockmeier

Der Wandel pastoraler Leitideen in der Geschichte

Der folgende Überblick über die pastoralen Leitideen zeigt, wie unterschiedlich die verschiedenen Zeiten versucht haben, die biblische Botschaft in christliches Leben umzusetzen. So notwendig eine auf dem II. Vatikanum basierende Vertiefung und Verbreitung pastoraler Leitideen auch ist, um die biblische Botschaft den heutigen Menschen ausrichten, die seelsorglichen Dienste zeitgemäß leisten und gemeinsam Kirche leben zu können, so muß doch das Nachwirken früherer Leitideen berücksichtigt werden. red

Das Ausbleiben der Parusie und die damit verbundene Erfahrung der Geschichte nötigte das Christentum, den Glauben an die in Jesus von Nazareth geschehene Heilstat Gottes nicht nur zu wecken, sondern auch in den Gemeinden zu konsolidieren. Die Unmittelbarkeit der apostolischen Verkündigung mündete so zwangsläufig in eine Vermittlungstätigkeit ein, deren Träger einerseits das neutestamentliche Kerygma zu wahren, andererseits die Adressaten der Verkündigung in ihrer Umwelt zu berücksichtigen hatten. Aus dieser Situation ergab sich

5 *P. Tillich*, Gesammelte Werke V, Stuttgart 1964, 142.

die Notwendigkeit, über die Kernaussagen der neutestamentlichen Botschaft hinaus Leitideen der jeweiligen Epochen aufzunehmen, um so die Imperative christlicher Existenz zu verwirklichen. Neben den biblischen Aussagen und den theologischen Gedanken spielen also die soziologischen Gegebenheiten der einzelnen Gemeinden, die politisch-gesellschaftliche Situation und der geistige Hintergrund eine erhebliche Rolle. Unter solchen Voraussetzungen treten gelegentlich zentrale Themen der neutestamentlichen Verkündigung in den Hintergrund bzw. sie erfahren in einem anderen Verstehenshorizont eine Umdeutung. So berechtigt ein Messen der Leitmotive pastoraler Praxis an der Mitte des Evangeliums ist, man kann jene Ideen, die aus seiner Umsetzung in die zeitgenössische Geistigkeit entstanden sind, nicht außer acht lassen. Die Bemühungen der christlichen Kirche um das Heil des Menschen spiegeln so die jeweilige Verflechtung mit der Kultur, und sie unterliegen darum auch dem Wandel der Geschichte.

Ein Versuch, die charakteristischen Leitideen der „Kunst aller Künste", wie Gregor der Große († 604) die Seelenführung nannte, in der Geschichte aufzuzeigen, muß in diesem Rahmen skizzenhaft bleiben. Zudem überlagern sich die jeweiligen Aspekte mit den Ausdrucksformen der Frömmigkeit überhaupt, wobei der Klerus, also die Träger der pastoralen Praxis keineswegs immer initiativ waren [1].

1. Die Tauffrömmigkeit [2]

Entscheidender Akt für die Aufnahme in die christliche Gemeinde war die Taufe, durch die Umkehr und Glaube vor der Öffentlichkeit besiegelt wurden. Dieses Initiationssakrament bildete nicht nur für die bekehrungswilligen Menschen ein grundlegendes Ereignis, von ihm wurde die ganze Gemeinde als solche tangiert. Es kann darum nicht überraschen, wenn dieses Geschehen im Bewußtsein der frühen Christen einen außerordentlich hohen Rang besaß und dementsprechend ausgestaltet wurde. Bereits die sogenannte Didache, die zeitlich noch den späten Schriften des Neuen Testamentes beizuordnen ist,

[1] Zur Geschichte der Seelsorge allgemein siehe *A. Schrott*, Seelsorge im Wandel der Zeiten (Graz—Wien 1949); *F. X. Arnold*, Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte. Pastoraltheologische Durchblicke (Freiburg 1956); *K. Delahaye*, Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der frühen Patristik (Freiburg 1958); *J. A. Jungmann*, Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart (Innsbruck—Wien—München 1960); *F. X. Arnold*, Pastoraltheologische Ansätze in der Pastoral bis zum 18. Jahrhundert, in: Handbuch der Pastoral I (Freiburg—Basel—Wien ²1970) 15—92; *A. L. Mayer*, Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte. Gesammelte Aufsätze, hg. v. *E. v. Severus* (Darmstadt 1971).

[2] Zur allgemeinen Information vgl. *A. v. Harnack*, Die Terminologie der Wiedergeburt: TU 42,2 (Leipzig 1920); *H. Rahner*, Taufe und geistliches Leben bei Origenes, in: ZAM 7 (1932) 205—223; *P. Lundberg*, La typologie baptismale de l'ancienne église (Uppsala 1942); *Th. Camelot*, Spiritualité du baptême (Paris 1960).

gibt genaue Weisungen hinsichtlich des Vollzugs der Taufe [3]. Tatsächlich hat sich schon früh ein ganzer Kranz von Riten um dieses Sakrament gelagert, unter denen die Unterweisung eine wichtige Rolle spielte. Eine mehrjährige Vorbereitungszeit, der Taufakt an Ostern und anschließend eine weitere Einführung zeigen allein in ihrem Ausmaß und in ihrer zum Teil rigorosen Intensität, wie sehr die frühe Kirche vom Taufgedanken geprägt war. Es überrascht darum auch nicht, wenn in dem frühchristlichen Schrifttum die Taufe und die in ihr gründende Lebenshaltung des Christen einen breiten Raum einnahmen. Am Vorbild Israels, das aus Ägypten wegzieht, das Schilfmeer und die Wüste durchwandert, bis es ins Land der Verheißung gelangt, demonstriert Origenes († 253/54) das Heilsgeschehen in der Taufe [4]. Verknüpft mit dem paulinischen Gedanken des mit Christus Begrabenwerdens und Auferstehens (Röm 6,1 bis 14) ergibt sich daraus der Imperativ, die Taufgnade zu wahren (τηρεῖν τὸ βάπτισμα) [5]. Die Taufe und die daraus resultierende Haltung wird zum beherrschenden Motiv christlicher Existenz, das sich unschwer mit anderen Impulsen asketischer Art oder Heilshoffnungen (Katakombenmalerei) verbinden ließ. So haben die Gemeindeleiter in der frühen Kirche auf die Vorbereitung der Taufe ein starkes Augenmerk gelegt, und die Tatsache, daß eine „paenitentia secunda" mit einem rigorosen Bußverfahren verbunden war, unterstreicht nur den Stellenwert des Eingangssakramentes. Mit ihm erfolgte zugleich die Aufnahme in die Gemeinde, so daß der Taufe in hohem Maße auch ein öffentlicher Charakter mit gewissen Rechtsfolgen zukam. Die frühchristliche Architektur mit ihrem architektonischen Ensemble von Kirche *und* Baptisterium unterstreicht die zentrale Bedeutung der Taufe im Glaubensbewußtsein, auf die hin und von der her das Leben des Christen orientiert war.

2. Die Bereitschaft zum Blutzeugnis [6]

Bereits die Symbolwirkung der Taufe verwies auf das Sterben mit Christus und damit in seine Nachfolge. In der Frühzeit des Christentums verblieb dieses Geschehen aber nicht nur im Bereich der Idee oder des Asketischen, es schloß zu oft die Möglichkeit realer Verwirklichung mit ein. Es geht zwar nicht an, die ersten drei Jahrhunderte pauschal als Verfolgungszeit zu deklarieren

[3] Did. 7,1—4.
[4] Vgl. *J. Daniélou*, Traversée de la mer rouge et baptême aux premiers siècles, in: RSR 33 (1946) 402—430.
[5] Hom. in Exod. 1,5; 8,5; 11,7.
[6] Zur Thematik siehe *N. Brox*, Zeuge und Martyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie: Stud. z. Alten u. Neuen Testament 5 (München 1961); *E. Günther*, Μάρτ (Gütersloh ²1964); *H. v. Campenhausen*, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche (Göttingen ²1964).

oder zu typisieren; man kann aber nicht die Augen davor schließen, daß pogromartige bzw. staatlich verordnete Verfolgungsmaßnahmen das Leben der Christen wegen ihres Bekenntnisses unmittelbar bedrohten. Diese Situation, das Leben um Christi willen hinzugeben, prägte wesentlich die Haltung der Christen in der vorkonstantinischen Zeit; sie schloß die Bereitschaft zur Preisgabe der irdischen Existenz um des Christusbekenntnisses willen ein und stellt so den höchsten Ausdruck der Christusnachfolge dar. Gerade diese Angleichung an Christus bestimmt die Auffassung vom Blutzeugnis des Gläubigen von Anfang an; ja Christus wird allmählich als im Märtyrer anwesend gedacht. So antwortet Perpetua, die während der Haft unter Schmerzen ein Kind gebärt, dem Gefängniswärter, der sie höhnisch auf die Qualen des bevorstehenden Kampfes mit den Tieren in der Arena hinweist: „Jetzt leide ich, was ich leide; dann aber wird ein anderer in mir sein, der für mich Qualen erduldet, weil auch ich für ihn zu leiden bereit bin“ [7]. Die Christusverbundenheit im Martyrium äußert sich in einer Art Leidensmystik, die trotz gewisser spiritualistischer Tendenzen die Grausamkeit des staatlichen Vorgehens anprangert und das konkrete Leiden nicht verblassen läßt. Die einschlägige Literatur über das Martyrium ermuntert und wirbt für die Bereitschaft zur Blutzeugenschaft, wobei neben dem Motiv der Gottesliebe auch der Verweis auf den in Aussicht stehenden himmlischen Lohn erscheint [8]. Als Möglichkeit bleibt im übrigen das Martyrium für jeden Christen bestehen, Ausdruck des Heiligkeitsideals der frühen Kirche, die dem Bekenner ein hohes Ansehen in der Gemeinde einräumte. Wenn auch nach Auskunft von Cyprians Buch über „Die Gefallenen“ nicht alle dem Anspruch genügten, gerade seine Klage bestätigt die Intensität dieser extremen Herausforderung, die in ihrer Tragweite immer bewußt blieb, auch wenn sie im konkreten Alltag abgewandelt wurde.

3. Die Hamartiozentrik — intensiviertes Sündenbewußtsein

Mit der Christianisierung der germanischen Stämme fällt das Aufkommen der Privatbuße zusammen, wobei man vielfach auf die Zustände eines „sittlich verwilderten Zeitalters“ [9] verweist. Das Prinzip der Unwiederholbarkeit der Buße in der Alten Kirche war gewiß getragen vom Ideal der reinen Herde, in seinem rigorosen Zug verfehlte es freilich die Realität des Lebens und führte

[7] Act. Perp. 15,3. Augustin nimmt nach der Märtyrerzeit den Gedanken von der Gegenwart Christi im Blutzeugen auf, so sermo 128,3; 280,3; 313,3; vgl. *H. v. Campenhausen*, Idee des Martyriums 102 ff.
[8] *Origenes*, exhort.mart. 14 f.; *Methodios*, resurr. I 56,2.
[9] *B. Poschmann*, Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter (Breslau 1930); *ders.*, Buße und Letzte Ölung, in: HDG IV 3 (Freiburg 1951) 65.

zum praktischen Verzicht auf die paenitentia secunda bzw. zum Aufschub bis an das Lebensende. Nicht zuletzt aus seelsorglichen Bedürfnissen entwickelte sich das Institut der Privatbuße, das gegenüber der bisherigen Praxis das Sündenbewußtsein der Gläubigen außerordentlich stark intensivierte und zugleich reglementierte. Gewiß weisen auch die Schriften der Kirchenväter vielfach moralische Züge auf, und oftmals setzten Synoden Normen sittlichen Verhaltens; allein das Aufkommen einer Literatur wie jene der Bußbücher illustriert jedoch bereits, welche zentrale Bedeutung nun das Sündenbewußtsein gewinnt.

Bußbücher als seelsorgliche Ausstattung

Bei diesen Bußbüchern, die seit dem 8. Jahrhundert zur amtlichen Ausstattung des Seelsorgspriesters gehören, handelt es sich um Sündenkataloge, die für jedes Vergehen eine entsprechende Buße (Fasten, Geldspenden, Züchtigung usw.) vorschreiben und so die Beichtpraxis regeln [10]. Ohne die theologiegeschichtlichen Zusammenhänge hier zu berücksichtigen, muß man feststellen, daß mit dieser kasuistischen Normierung das Sündenbewußtsein der Gläubigen außerordentlich gesteigert und christliches Leben weitgehend in dieser Perspektive betrachtet wird. Als Prinzip christlichen Handelns erscheint so vorwiegend ein Katalog dessen, was als sündhaft zu vermeiden und entsprechend mit Strafen belegt ist, und weniger eine anspornende Idee. Bernhard Poschmann beurteilt diese Entwicklung im Hinblick auf die geschichtliche Situation: „Es galt den Kampf gegen die Wildheit und das Laster der noch halbheidnischen Naturmenschen, gegen Blutvergießen, Trunksucht, alle Arten natürlicher und widernatürlicher Unzucht. Dem Ungestüm der Naturtriebe war die robuste, sozusagen naturwüchsige Disziplin mit ihren Gewaltkuren und Kraftleistungen ganz angepaßt“ [11]. Wenn ein solches Sittenbild auch zutreffen mag, größeren Einfluß übten wohl die Rezeption alttestamentlicher Vorstellungen sowie das germanische Rechtsempfinden aus, das ja bekanntlich für die Erklärung der Erlösungstat Christi ebenfalls Pate stand. Wenn nun gegenüber dem altchristlichen Bußverfahren auch kleinere Vergehen in die Beichte einbezogen werden, so wirkt hier offensichtlich das Motiv der Seelenführung bzw. Seelentherapie nach, die in Kreisen der Mönchsspiritualität eine große Rolle gespielt hat. Ohne Zweifel wurde mit der Durchsetzung der Privatbuße eine starke Individualisierung pastoraler Praxis erreicht, freilich auch unter Akzentuierungen, die stärker vom Verbot

10 Vgl. C. *Vogt*, Art. Bußbücher, in: LThK² II 802—825.
11 B. *Poschmann*, Buße und Letzte Ölung 68.

als von der Weisung ausgingen und so in die Mitte des christlichen Bewußtseins rückten, was eigentlich als in Christus überwunden galt.

4. Die Nachfolge Christi

Für die Situation der Seelsorge im Hochmittelalter bleibt der Umstand bedeutsam, daß die Laien trotz ihrer Distanz zum Klerus weithin als Repräsentanten der Frömmigkeit erscheinen und sogar als Spender der Sakramente fungieren [12]. Insofern ist es verständlich, daß die Leitgedanken pastoraler Praxis nicht nur aus den Reihen des Klerus kommen, sondern jenen Kreisen entstammen, die aus der Erfahrung von Kriegen und Krankheiten, nicht zuletzt einer stark politisch orientierten Hierarchie eine verinnerlichte Frömmigkeit suchten. Ein charakteristisches Beispiel dieser geistlichen Bewegung stellt die im frühen 15. Jahrhundert erschienene „Nachfolge Christi" dar, ein Erbauungsbuch, dessen Einfluß allein aus der Tatsache erhellt, daß es nach der Heiligen Schrift das weitverbreitetste Buch der Weltliteratur ist [13]. Herausgewachsen aus der Devotio moderna — die Autorschaft ist bislang nicht völlig geklärt —, propagiert es gegenüber einer formalistisch orientierten Scholastik die persönliche Erfahrung und das Einsetzen der affektiven Seelenkräfte. „Was frommt's dir, über die Dreieinigkeit Hohes zu diskutieren, wenn dir die Demut fehlt, so daß du der Dreieinigkeit mißfällst? Wahrlich, hohe Worte machen nicht heilig und gerecht, aber ein tugendhaftes Leben macht Gott lieb" [14]. Der Gegensatz dieser Devise zur Theologie ist offensichtlich; man setzt vielmehr auf praktische Verwirklichung von Tugend und Frömmigkeit. Allerdings spielt hierbei das biblische Motiv der Nachfolge Christi (Mk 8,34 par.) keine bestimmende Rolle, wie überhaupt das Buch keinen systematischen Entwurf einer Spiritualität darstellt. Das Ziel der Vereinigung mit Gott erreicht der Fromme durch Verachtung der Welt und Übung der Tugend im Blick auf den kreuztragenden Herrn. Die starke Wende zum Innern schließt eine Kritik spätmittelalterlicher Frömmigkeitspraxis wie Wallfahrtswesen und Reliquienkult mit ein, sie vermag allerdings auch der Welt als Schöpfung Gottes nicht gerecht zu werden. Der individualistische Zug solcher Frömmigkeit läßt die Gemeinschaft der Gläubigen, die Kirche nicht in den Blick kommen und rückt so im Grunde auch die missionarische Verantwortung für den Mitmenschen in den Hintergrund.

[12] Vgl. Y. *Congar*, Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums (Stuttgart 1957) 355 ff; *L. Leitmaier*, Der Laie in der Kirche im Mittelalter und im 20. Jahrhundert, in: ZSavRGkan 39 (1953) 28—45.
[13] Vgl. *E. Iserloh*, Art. Nachfolge Christi, in: LThK² VII 762—764.
[14] Nachf. Christi I 1,7 f.

Das Erbauungsbuch der „Nachfolge Christi" übte bis in die Gegenwart maßgeblichen Einfluß als Leitbild der Seelsorge aus. In ihrem betonten Rekurs auf das Beispiel Christi hat sie der persönlichen Lebensgestaltung immer wieder Impulse zu geben vermocht. Andererseits haftet ihren Sentenzen untrüglich der Geist spätmittelalterlichen Denkens an, gerade in ihrem Zug zur Spiritualisierung. Der weitgehende Ausfall der ekklesiologischen Dimension [15] unterstreicht die Grenzen jenes Leitbildes, das durch die „Nachfolge Christi" repräsentiert wird.

5. Die Eucharistie ...

In den Sog der Individualisierung und Privatisierung geriet im Laufe des Mittelalters auch die Feier der Eucharistie [16]. Während sie für die frühe Christenheit Unterpfand der Gemeinschaft und Einheit darstellte, wurde sie nun allmählich Sache des Priesters. Nur was er vollzog, war gültig, während das Volk immer mehr in eine Statistenrolle gedrängt wurde. Theologisches Verständnis, Sprachbarrieren und sogar bauliche Anlagen (z. B. Lettner) machten die einfachen Gläubigen zu „Außenseitern", denen man das Mysterium erklären mußte. Unzulängliche Versuche solcher Meßerläuterung einerseits und Erwartungen des in Passivität gedrängten Volkes andererseits führten zwangsläufig zu einem Wandel der eucharistischen Frömmigkeit. In dem Maße, wie beispielsweise ein Verstehen durch Hören unmöglich wurde, richtete sich das Interesse auf das Schauen. Diesen Trend förderten zahlreiche Bestimmungen von Synoden, indem sie die Priester aufforderten, bei der Elevation die Hostie so hoch zu erheben, daß sie vom Volk gut gesehen werden kann. Dahinter steht die Auffassung, daß beim Anschauen des Fronleichnams viele Gebete erhört und zahlreiche Gnaden eingegossen werden [17]. Unter solchen Voraussetzungen erhielt die Erhebung der eucharistischen Gaben ein solches Gewicht, daß sich die Teilnahme an der Messe auf die Wandlung und das Schauen der Hostie beschränkte. Die Entstehung der Fronleichnamsprozession sowie das Aufkommen der Monstranz-Frömmigkeit erfolgten unter diesen Voraussetzungen. Der Schwund der Mysterienauffassung förderte im gleichen Zug die Lehre von den Früchten des Meßopfers, in der Theologie ebenso wie in der Predigt.

15 Dazu siehe *E. Iserloh*, Die Kirchenfrömmigkeit in der „Imitatio Christi", in: Sentire Ecclesiam, hg. v. *J. Daniélou — H. Vorgrimler* (Freiburg 1961) 251—267.

16 Vgl. *A. Franz*, Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens (Freiburg 1902); *E. Iserloh*, Der Wert der Messe in der Diskussion der Theologen vom Mittelalter bis zum Ausgang des 16. Jh., in: ZKTh 83 (1961) 44—79; *B. Browe*, Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter (Rom ²1967).

17 So *Wilhelm von Auxerre* († 1230), Summa aurea (Paris 1500) 260.

... als universales Heilmittel

Die Feier der Eucharistie bekam so den Nimbus eines universalen Heilmittels, und zwar auch in irdischen Nöten; in die Auffassung von den „Früchten der Messe" schlich sich magisches Denken ein. Der Besuch einer Messe stärkt das tugendhafte Leben, er garantiert die Sterbesakramente in der Todesstunde, er schützt vor jeglichem Unglück und einem plötzlichen Tod; man glaubte, daß während des Gebets für eine arme Seele im Fegfeuer diese keine Pein erleide, ja daß man während des Meßbesuchs nicht altere [18]. Es war nur konsequent, wenn aus einer solchen abergläubischen Haltung heraus, die von der zeitgenössischen Seelsorge nur selten korrigiert wurde, das quantifizierende Prinzip in der Meßfeier die Oberhand gewann; das blühende gottesdienstliche Leben, das nicht zuletzt durch das Stiftungswesen gefördert wurde, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß am Vorabend der Reformation die Feier der Eucharistie folgenschweren Mißverständnissen ausgesetzt war. Der weitgehende Mangel einer biblisch orientierten und einer kritisch reflektierenden Theologie erleichterte das Abgleiten der christlichen Eucharistiefeier in eine utilitaristische Veräußerlichung, welche die reformatorische Antithese geradezu herausforderte.

6. Marienverehrung

Neben anderen Faktoren schuf die starke Betonung der göttlichen Wirklichkeit Christi im Zuge der antiarianischen Theologie den Boden, auf dem sich eine Heiligen-, insbesondere die Marienverehrung entfalten konnte [19]. Obwohl die Zweinaturenlehre von Chalkedon grundsätzlich die Christologie bestimmte, prägte das Glaubensbewußtsein weitgehend die göttliche Dimension des erhöhten Herrn, so daß der Mensch Jesus — auch als pastoraler Impuls — in immer größere Ferne rückte. Das entstandene Vakuum besetzte zunehmend die Heiligenverehrung, in der sich die Überzeugung von der fürbittenden Wirksamkeit der Heiligen einen menschlich nahen Ausdruck verschaffte. Relativ früh wurde bereits Maria als „Mutter Gottes" in diese Perspektive gerückt, zugleich aber auch ihre Vorbildhaftigkeit vor Augen geführt. Auf das Leben Mariens verweisend erklärt bereits Ambrosius: „Wie in einem Musterbilde sind hier die Grundsätze der Rechtschaffenheit ausgeprägt und sie zeigen, was ihr noch verlassen, was ihr ausformen, was ihr festhalten sollt" [20]. Die Entwicklung der Marienwallfahrtsorte im Mittelalter erfährt nachhaltigen Auftrieb, und

18 Vgl. *A. Franz*, Die Messe 64 ff.
19 Siehe *L. Scheffczyk*, Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit, in: Erfurter Theol. Stud. 5 (Leipzig 1959); *W. Delius*, Geschichte der Marienverehrung (München—Basel 1963).
20 *Ambrosius*, virg. II 6.

nach und nach bilden sich Einzelthemen der Verehrung aus, so insbesondere die Schmerzensmutter, die von zeitgenössischen Künstlern in eindrucksvoller Bildhaftigkeit gestaltet wurde. Fast parallel zur Herz-Jesu-Verehrung, die freilich stärker in biblischen Aussagen und patristischer Symboltheologie wurzelt, gewinnt in der mittelalterlichen Mystik die Herz-Mariä-Verehrung allmählich an Bedeutung, im Volke freilich erst seit dem 17. Jahrhundert (Johannes Eudes, † 1680). Die ungenügende theologische Begründung vermochte den Siegeszug dieser Frömmigkeitsform nicht aufzuhalten, hin bis zur Weltweihe durch Pius XII. im Jahre 1942. Tatsächlich birgt die „Organ-Mariologie" auch manche Gefahren, insofern sie subjektive Vorstellungselemente verselbständigt und mit der Preisgabe der ursprünglichen Ganzheitlichkeit des Wortes „Herz" ins Kitschhafte abzugleiten droht. Andererseits überrascht die Tatsache, daß im Jahre 1638 Ludwig XII. (1610—43) das Königreich Frankreich der allerseligsten Jungfrau weihte, oder daß Kurfürst Maximilian von Bayern (1623—51) die Formel von Maria, Patrona Bavariae, zu einem politischen Programm erhob. Gewiß trifft das Urteil von Anton L. Mayer zu, der den Barock als „Epoche einer gesteigerten, ja fast übermächtigen Marienverehrung" bezeichnet [21], und es kann kaum ein Zweifel bestehen, daß die Christozentrik oftmals in Gefahr stand, von den marianisch geprägten Frömmigkeitsformen überlagert zu werden. Im übrigen überrascht aber die Tatsache, daß der unverkennbare Zug zur Feminisierung aufgefangen wurde, vielleicht aus einem Drang zur Ritterlichkeit, wenn unter dem Banner Mariens der Kampf gegen Türken und Protestanten geführt wurde, ein Zug, der noch in der paramilitärischen Nomenklatur marianischer Sammlungsbewegungen der Gegenwart seinen Niederschlag findet.

Jeder Zeit ihr Kerygma

Die leitenden Ideen pastoraler Praxis weisen, wie der knappe Überblick ergeben hat, in den einzelnen Epochen der Kirchengeschichte beachtliche Unterschiede auf. Über die Möglichkeit eines differenzierten biblischen Ansatzes hinaus spielen hierbei die jeweiligen Verhältnisse und nicht zuletzt der „Zeitgeist" eine Rolle, so wenn beispielsweise in der Aufklärung die Seelsorge in hohem Maße als erziehliche Aufgabe am Menschen verstanden wurde. Bei allem Wandel der Thematik und der oft gegebenen Engführung ist jedoch nicht zu übersehen, daß jede Zeit in der ihr eigenen Weise das Kerygma den Menschen zu vermitteln suchte.

[21] *A. L. Mayer*, Liturgie (Anm. 1) 136.

Alois Müller

Schlechte Theologen — gute Christen

Der folgende Beitrag ist eine pastoraltheologische Reflexion des Phänomens, daß auch bei einer einseitigen und verkürzten Theologie immer wieder pastorale Fruchtbarkeit und echtes christliches Zeugnis vorhanden sein können. Das Phänomen selbst sollte durch einige Selbstdarstellungen aus Gemeinden mit einer besonderen Spiritualität (Schönstatt-Bewegung, Focolarini, Fatima-Frömmigkeit u. a.) konkretisiert werden. Es sollte berichtet werden, worin die besondere Religiosität besteht, welches die Leitlinien und Schwerpunkte des seelsorglichen Wirkens sind, welche „Erfolge" und welche Probleme dies insbesondere in der Gemeindepastoral mit sich bringt. Zu unserem Bedauern können wir keinen derartigen Bericht veröffentlichen, da sich die angefragten Pfarrer teils aus Arbeitsüberlastung, teils mit der Begründung, die Spannungen in der Gemeinde nicht verschärfen zu wollen, zu einem derartigen Bericht nicht in der Lage gesehen haben. Da aber sehr viele Seelsorger mit diesen Phänomenen auch innerhalb ihrer Gemeinde oder im Rahmen ihres Dekanates zu tun haben, dürften die folgenden Überlegungen und die daraus gezogenen praktischen Konsequenzen für alle hilfreich sein. red

In seinem Roman „Du bist schön, meine Freundin" schildert Bruce Marshall die mittelmäßigen spanischen Kanoniker, die dann in der Verfolgung als einzige standhalten und als Märtyrer sterben. Vielleicht eine etwas rüdere Abwandlung der Blanche de la Force Gertrud von le Forts, der nach ihrer Schwäche die Gnade wird, ihre heroische Ordensobere auf dem Schafott zu ersetzen.

Das Paradox Schwäche der Natur — Stärke der Gnade ist natürlich seit Paulus ein legitimes Thema, für die Theologie so gut wie für die Literatur. Man erlebt aber noch ein anderes Paradox, das mehr Mühe macht: Mängel der Theologie — Güte des christlichen Zeugnisses oder der pastoralen Fruchtbarkeit.

Ganze Generationen von Christen, Seelsorgern wie Gläubigen, hatten nicht nur eine wissenschaftlich anfechtbare, unkritische Theologie — das ginge noch [1]. Sie hatten oft eine theologisch schlechte Theologie. Sie waren beispielsweise in unzulässiger Art auf Maria konzentriert, oder sie stützten sich auf nebensächliche rituelle Praktiken, wie es fast nicht mehr christlich zu nennen war, oder

1 Die Frage, warum und daß auch aus wissenschaftlich unkritischen Voraussetzungen eine „gute" Theologie kommen kann, ist ein Problem des Wesens theologischer Rede und kann hier nicht weiter ausgeführt werden.

ihre Auffassungen von Erlösung und Gnade wären grob pelagianisch zu nennen gewesen. Diese paar Stichworte mögen stehen für die Charakterisierung ungezählter Namenloser, aber auch etlicher wohlbeleumdeter Personen und Bewegungen. Und bei ihnen — gerade bei ihnen? — wuchsen immer wieder so überzeugende Früchte der Gnade, eines authentischen Evangeliums, daß dies für die Theologie selber zum Skandalon, zum Stein des Anstoßes wird. Die Tat Maximilian Kolbes steht in der vordersten Reihe dessen, was heute Leben des Evangeliums heißen kann. Seine Theologie und Spiritualität waren gewiß nicht von der gleichen Güte. Angesichts gerade eines solchen Falles muß sich die Theologie, zumal die praktische Theologie, Fragen stellen. Wenn zwischen Theologie und christlicher Praxis kein Zusammenhang besteht, dann ist die Theologie nahezu überflüssig. Wenn nur die schlechte Theologie gute Praxis induziert, dann ist die gute Theologie die schlechte und die schlechte die gute — was viele sektiererische Randgruppen schon lange wahrhaben wollen. In den folgenden Schritten soll versucht werden, zur Klarheit zu kommen.

1. Denklogik und Lebenslogik

Es muß bedacht werden, daß nicht nur ein theoretisches, sondern sogar ein praktisches Konzept zweierlei Logik haben kann: die denkerische und die des faktischen Vollzuges. Theologisch könnte man auch sprechen vom Unterschied zwischen begrifflicher Theologie und glaubender Existenz. Die Grundhaltung eines „Frommen" mag z. B. pelagianisch sein und damit sogar in etwa glaubenswidrig. Es ist möglich, daß zugleich sein glaubender Lebensvollzug nicht wirklich von der ethischen Selbstherrlichkeit geprägt ist, sondern vom sittlichen Ernst des Anspruchs Gottes, dem mit Unbedingtheit geantwortet wird.

Dieser Sachverhalt wird zur Gewissensfrage an manchen alten Ketzerprozeß, ob nicht seine Denklogik die Lebenslogik der „Ketzer" völlig mißverstanden habe. Er mahnt aber auch uns zur Vorsicht, daß wir gegenüber brüchiger, schwächlicher Theologie im Sinne der Denklogik nicht die mögliche Lebenslogik übersehen, die sich darin tatsächlich „verbirgt" oder verbergen kann.

2. Das partiell Falsche

„Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu" heißt ein scholastisches Axiom, das eigentlich eine sprachlogische Aussage sein wollte, praktisch aber sehr radikal angewendet wurde in dem Sinn „jeder Fehler macht das Ganze falsch". Auch das ist ja richtig im Sinn einer mathematischen Sprachlogik, nicht im Sinn der gelebten Wirklichkeit.

Und nun frage man, was in dem höchst komplexen Erkenntnis- und Sprachvorgang, der Theologie heißt, ganz richtig und ganz falsch ist. Das wissen nur sehr unbegabte Theologen genau anzugeben. Nichts hindert aber, daß in einer schlechten Theologie es gerade die paar guten Keime sind, welche aufgehen und gute Früchte tragen. Für wen Maria sozusagen die zuverlässigere Helferin ist als Christus, der kann immer noch durch das — falsch begründete — Vertrauen auf sie den Weg des richtigen Handelns einschlagen. Nicht das Falsche erweist sich durch die Praxis als richtig, aber die Praxis verweist auf die Komplexität religiöser Einstellungen.

3. Emotionale Motivkraft

Oft wirkt eine schlechte Theologie nicht in direkter „Anwendung" ihrer Logik, sondern sie nährt einfach lebhafte Emotionen, welche den Einsatz der Person stützen. Es ist eine Tatsache, daß unerleuchtete, reaktionäre Theologien oft sehr stark an die Emotionen appellieren. Die Frage ist: Gilt auch das Umgekehrte, wird eine Theologie, die emotionsstark ist, auch unerleuchtet und reaktionär? *Muß* aufgeklärte Theologie von des Gedankens Blässe angekränkelt sein? Die Tatsache des „Eifers" kann immerhin nicht zur Stütze theoretischer Konzepte herangezogen werden.

4. Authentische Früchte

Es darf auch die Sachfrage gestellt werden: Was sind authentische Früchte des Evangeliums? Man meint, das verstehe sich von selbst; aber gerade hier muß man sich Fragen erlauben. Wenn ein dreißig Jahre lang Abseitsstehender wieder zur Sakramentenpraxis gebracht wird, scheint das ein blendender Apostolatserfolg zu sein. Und doch wissen wir: Das allein macht noch nicht das Christentum aus. Wir haben auch gelernt, religionspsychologische Fragen zu stellen; wir wissen um „Bekehrungsmechanismen", die bald so, bald so wirken können, durch die ernste Katholiken „nach dreißig Jahren" zu Clears der Scientology gemacht werden können. Sind spektakuläre Apostolatsfrüchte nicht verhältnismäßig oft solche des individuellen, oft noch rituellen Verhaltens? Oder kommen aus den Winkeln schlechter Theologie auch Bekehrungen zum Martyrium für Entrechtete und Unterdrückte außerhalb der kirchlichen Interessensphäre?

5. Das Gnadenparadox

Wenn die Kraft (Gottes) sich in der Schwachheit vollendet, dann gilt das selbstverständlich nicht nur für die „Schwachheit des Fleisches", sondern auch für die Schwachheit des Denkens, der Theologie. Das Gnadenhafte in den Wirkungen menschlichen Ungenügens muß selbstverständlich auch in unserer Frage mitgesehen werden, und die Theologen müssen die „Beschämung der

Weisen" (Kor 1,27) eben auch erleiden (half ihm doch kein Weh und Ach . . .). Das Gnadenparadox ist keine Erklärung mehr, nur noch eine Feststellung: Es wird *mehr* aus einem menschlich-christlichen Handeln, als die menschlich-theologischen Faktoren je hergeben könnten. Ist das nicht auch bei guter Theologie so?

6. Und nun die praktischen Schlüsse

Was soll nun der engagierte, aufgeklärte, erfolglose, sich schindende Praktiker denken, was muß er tun? Gehen wir die vorige Leiter zurück.

— Das Paradox der Gnade darf nicht kalkuliert werden. Die Tatsache, daß auch Christen mit schlechter Theologie gute Früchte des Glaubens hervorbringen können, gibt uns kein Recht, uns nicht um eine gute Theologie zu bemühen.

— Wir müssen uns immer wieder fragen, was eigentlich die Frucht sei, die wir hervorbringen sollen, und die nach dem Jesuswort bleiben wird. Setzen wir sie lieber nicht gleich mit zahlenmäßigen „kirchlichen" Erfolgen, wenn solche unter Verminderung menschlicher Freiheit und Entfaltung zustandekommen und den Menschen nicht zuletzt dorthin führen, wo Jesus ihn haben will: bei den Mitmenschen und ihrer Not.

— Entdecken wir die Emotionskraft des Evangeliums und seien wir hierin nicht der Aufklärung verhaftet zu meinen, zu einem hellen (und kühlen) Kopf gehöre ein schlaffes Herz. Die Einsichten, die uns in den letzten fünfzehn Jahren geworden sind, können uns brennen lassen, und dieses Feuer wollen wir nicht ersticken aus Verdutztheit über die Welle der Reaktion. Wir haben noch etwas anzubieten!

— Versuchen wir, „schlechte Theologen" besser zu verstehen als sie sich selber verstehen, indem wir weniger fragen: Was sagen sie, als: Was wirkt in ihnen? Dann entdecken wir vielleicht jene guten Keime im Schwall des Minderwertigen, die auch wir bejahen und befreien können.

— Lernen wir schließlich auch bei uns Denklogik und Lebenslogik unterscheiden. Wenn unsere theologische Denklogik stimmt — stimmt auch unsere christliche, pastorale Lebenslogik? Handeln wir aus dem Glauben (verbum)? Es gibt sehr wohl eine evangelische Lebenslogik heutiger Theologie, wir brauchen nicht (wie einige) in Panik zu geraten und plötzlich die gute Theologie von uns zu werfen.

Gute Christen können eine schlechte Theologie haben; aber wir wollen dabei bleiben und uns vornehmen, gute Christen mit einer guten Theologie zu sein.

Maria Bührer

Trauert mit den Trauernden

„Es ist kein Luxus, sondern ein Gebot der Stunde, das Bewußtsein der Amtsträger und der christlichen Gemeinden für das meist verborgene Leid der Trauernden zu sensibilisieren." Die folgenden Ausführungen wollen einen bescheidenen Beitrag zum besseren Verständnis der Trauernden leisten und einige Anregungen geben, was die Gemeinden und einzelne Christen für ihre trauernden Mitmenschen tun können. *red*

Vorsorgliche Maßnahmen ...

Dank des ausgebauten Versicherungswesens haben wirtschaftliche Härten als Folge eines Todesfalles bei uns ihre Schrecken weitgehend verloren. Staatliche Renten für Hinterbliebene (Witwen und Waisen), ergänzt durch die Leistungen der privaten Pensionskassen wehren dem materiellen Notstand, der früher beim Ausfall des Ernährers die Familie bedrohte. Früh verwitwete Frauen können durch Wiederaufnahme von Erwerbsarbeit die für den Lebensunterhalt der Restfamilie zu kleinen Renten kompensieren. Schlimmstenfalls werden Hinterbliebene durch die Sozialfürsorge unterstützt. Für den Todesfall ist also mehr oder weniger gut vorgesorgt.

... aber das menschliche Geschick?

Wer aber fragt nach dem menschlichen Geschick der Trauernden? Durch vorsorgliche Maßnahmen abzuwehren sind einzig die negativen wirtschaftlichen Auswirkungen eines Todesfalles. Aber was der Tod eines geliebten Menschen im Leben seiner Allernächsten bedeutet — wen interessiert das? Die Trauer ist, nicht zuletzt durch die Minimalisierung der Trauersitten, dermaßen aus dem Blickfeld der Umwelt abgedrängt und zu einer ausschließlich privaten Angelegenheit der Betroffenen geworden, daß diese großmehrheitlich vergessen, um- und übergangen werden. Sowohl in der Gesellschaft wie in den kirchlichen Gemeinden. Sie leben mitten unter uns, aber wir leben an ihnen vorbei. Weil wir uns nicht mit ihnen befassen, kennen wir ihre Situation nicht, bedenken sie kaum noch als eine möglicherweise hilfebedürftige. Und diese nicht ganz schuldlose Unkenntnis begünstigt die Tendenz, ihnen aus dem Weg zu gehen. Es ist daher kein Luxus, sondern ein Gebot der Stunde, das Bewußtsein der Amtsträger und der christlichen Gemeinden für das meist verborgene Leid der Trauernden zu sensibilisieren. Den Trauerprozeß zu durchleiden und zu bestehen, ist jedem Betroffenen aufgegeben. — Unsere Ausführungen erheben keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit. Da aber während des ersten Stadiums, der Desintegrationsphase (in der Fachliteratur auch regressive Phase genannt), Unterschiede bestehen zwischen dem

Verlauf nach einem plötzlich eingetretenen und einem zu erwartenden Todesfall, scheint eine getrennte Darstellung sachdienlich.

I. Der plötzliche Tod

Der plötzliche Tod löst bei den Angehörigen einen massiven Schock aus. Die Todesnachricht (Arbeits-, Verkehrs-, Sportunfall; Herzinfarkt; Suicid einer vermeintlich psychisch gesunden Person, etc.) trifft sie so unerwartet, daß sie fürs erste außerstande sind, sie zu fassen.

Schock und Verleugnung

Der Tod wird verleugnet. Es darf ganz einfach nicht wahr sein, daß ein Mensch, mit dem man noch vor einer Stunde gesprochen hat, nicht mehr heimkommt! Der Schock dauert in der Regel so lange, bis die Angehörigen den Toten sehen. Bis dahin können etliche Tage verstreichen, nämlich wenn sich die Heimschaffung des im Ausland Verstorbenen durch Formalitätenzwang verzögert oder bei Berg- oder Badeunfällen die Bergung bzw. Auffindung des Verunglückten ein paar Tage beansprucht. — Die für die Schockphase typische Fassungslosigkeit kennt wenig emotionale Äußerungen, weshalb die Angehörigen auf ihre schlecht beobachtende Umgebung „sehr gefaßt" oder „unbeteiligt" wirken.

Verlustschmerz bei Konfrontation mit dem Verstorbenen

Erst in der Konfrontation mit dem Verstorbenen kommt den Betroffenen die Faktizität des Todes zum Bewußtsein. Ihre zumindest rationale Anerkennung gibt dem Verlustschmerz und seinen Ausdrucksformen Raum: Weinen, Schluchzen, Schreien, das Bedürfnis über den Verstorbenen zu sprechen. Freilich kann der Verlustschmerz eine solche Intensität erreichen, daß seine Entäußerung zunächst unmöglich ist, die am meisten Betroffenen nur die Gebärdensprache (gebeugte Haltung, erloschene, tränenlose Augen, mimischer Leidensausdruck), jedoch keine Worte verfügbar haben. Doch auch diese Verhaltensweisen künden an: der Tod wird nicht länger verleugnet, der Trauerprozeß nimmt seinen Anfang.

Flüchtige Erleichterung durch Erzählen

Zwischen der Begegnung mit dem Toten und der Bestattung sind die Angehörigen mit Tätigkeiten, die alle mit dem Todesfall zusammenhängen, vollauf beschäftigt. Es ergeben sich etliche Gelegenheiten, mit entfernteren Verwandten und Bekannten und auch mit dem Pfarrer über den Hergang des Unglücks und über die Person des Verstorbenen zu reden. In den meisten Fällen schafft das Verbalisieren eine gewisse, wenn auch flüchtige Erleichterung. Für die Sprachlosgewordenen ist das Redenmüssen allerdings eine Qual. Das Wiederholen der Hergangsschilderung zeitigt eine psychologisch wichtige Wirkung: im Erzählen prägt sich das Geschehen als tatsächlich

passiert dem Bewußtsein ein. Sehr bedeutsam ist — auch für kirchenfernstehende Trauernde — das Miterleben des Gottesdienstes und des Beerdigungsrituals. Die Riten verdeutlichen die Endgültigkeit des Geschehenen und weisen die Hinterbliebenen in ihre nunmehr veränderte Situation ein. Man sollte daher die Teilnahme der zunächst Betroffenen am Begräbnis auch dann nicht verhindern, wenn sie durch den übermächtigen Schmerz gesundheitlich reduziert sind. Im Zweifelsfall soll der Hausarzt entscheiden.

Bedeutung des Beerdigungsrituals

Bewältigung der Desintegrationsphase

Nach und mit dem Begräbnis haben die vom Verlust am meisten Betroffenen das Ärgste nicht schon hinter sich, wie man oft sagen hört. Vielmehr steht ihnen das Schwerste, nämlich die Bewältigung der Desintegrationsphase noch bevor. In früheren Gesellschaftsformen trug die Sippe als Lebensgemeinschaft die Trauer mit. Die Leidtragenden waren umgeben und getragen von der Gemeinschaft Großfamilie. Heute bleiben die am meisten betroffenen Menschen allein. Schon am Abend des Begräbnistages leert sich das Trauerhaus. Die erwachsenen Kinder eines verwitweten Elternteils kehren an ihren entfernt gelegenen Wohnort und in ihren Lebensbereich zurück. Für erwachsene Kinder, ob verheiratet oder nicht, liegen die Schwerpunkte ihres Lebens nicht mehr im Elternhaus, sondern in dem selber aufgebauten Kreis mitmenschlicher Beziehungen. Die entwicklungspsychologisch notwendige Ablösung der Kinder von ihren Eltern schafft aus bloßer Bindung die echte personale Beziehung: Verbundenheit in Distanz. Sie werden beim Tod eines Elternteils daher nicht im gleichen Maß getroffen wie die unverheiratete Tochter, die mit dem Verstorbenen bis zuletzt zusammenlebte. Ein weiteres Beispiel: die Geschwister eines Verstorbenen sind vom Verlust wohl getroffen, doch nicht im gleichen Maß wie die Eltern — dies gilt besonders dann, wenn das verstorbene Kind noch unerwachsen oder infolge Krankheit/Invalidität auf die Hilfe seiner Eltern weitgehend bis völlig angewiesen war. Wenn wir also hier von Trauernden sprechen, so stehen vor allem die je am tiefsten und unmittelbar Ge- und Betroffenen zu Modell. Was über den Trauerprozeß zu sagen ist, betrifft in erster Linie die Personen, wo liebende Verbundenheit und gemeinschaftliches Leben zusammenfielen. Für die andern Hinterbliebenen treffen unsere Ausführungen in abgewandelter und abgeschwächter Form zu. Das Alleingelassenwerden ist u. E. ein besonders erschwerender Umstand im Trauerprozeß. Damit ist kein Schuldvorwurf an die

Besonders betroffene Hinterbliebene

Das Alleingelassen werden ...

Verwandten adressiert. Sie *können* sich ja — gerade wegen der örtlichen Distanzen und ihren persönlichen anderwärtigen Verpflichtungen (z. B. eigene Familie!) — oftmals der Trauernden nicht so annehmen, wie es deren seelischer Notstand erforderte. Wir heben den erschwerenden Umstand hervor, weil er von der konkreten Umwelt der Trauernden, zu der auch die Seelsorger und die Glieder der Pfarrgemeinde (!) gehören, mehr Beachtung finden sollte, als dies in praxi der Fall ist. Entgegen aller statistischen und soziologischen Informationen und der Alltagserfahrung über die heutigen Lebensverhältnisse nimmt man nämlich, wenn es darum geht, wer denn für die Trauernden als Begleithilfe zuständig sei, immer Rückgriff auf die längst inexistent gewordenen Verhältnisse der Großfamilie.

... als Aufgabe für Seelsorger und Gemeinde

Rasch sinkende Anteilnahme

Die Trauernden werden sehr bald gewahr, wie kurzatmig und oberflächlich die Anteilnahme an ihrem Leid ist, deren sie ein weiterer Personenkreis beim Begräbnis in Form von Kondolationen, Blumen- und anderen Spenden und Beteiligung an der Beerdigungszeremonie versicherte. Die Umwelt geht sehr rasch zur Tagesordnung über und verlangt von den Trauernden, daß sie dabei Schritt halten. Unsere Gesellschaft duldet das Trauern nicht. Offenbar erinnert es zu deutlich an den Tod, den zu verdrängen man ja mit allen Mitteln bemüht ist. Niemand verbietet den Angehörigen das Trauern, doch soll dies so verborgen ausgetragen werden, daß es niemanden belästigt. Berufstätigen (die relativ kleine Gruppe der Selbständigerwerbenden ausgenommen) stehen bei einem Todesfall in der Familie 2—3 arbeitsfreie Tage zu, um — wie es heißt — ihre Angelegenheiten zu regeln. Innerhalb dieser kurzen Frist sollte ein Trauernder sich wieder völlig zurechtfinden! Unmögliches wird als selbstverständlich zugemutet. An den Arbeitsplatz zurückgekehrt, hat der Trauernde seine beruflichen Aufgaben mit gleicher Präzision und Geschwindigkeit zu erfüllen wie vor dem Todesfall. Dies, obwohl nachweisbar in den ersten Wochen des Trauerns Konzentrationsvermögen und Leistungsfähigkeit vermindert sind. Sogar die längst gewohnten und eingespielten Aktivitäten sind nur mit unverhältnismäßig großer Anstrengung zu erbringen. Diesen Tatsachen trägt die Arbeitswelt keinerlei Rechnung. Der Trauernde wird ständig überfordert. Ähnliches widerfährt ihm im privaten Bereich. Die Umwelt will weder Klagen, noch die (ach so mühsamen, weil stets sich wiederholenden!) Schilderungen aus dem Leben des Verstorbenen hören. Der Widerwille drückt sich

Überforderung im Beruf und im privaten Bereich

seltener in Worten, als in einem unmißverständlich mißbilligenden Verhalten aus. Sofern man die Trauer eines Mitmenschen überhaupt zur Kenntnis nimmt, hat man auch gleich Rezepte zur Hand: Ablenkung durch intensivierte Arbeit (sic), rasche Wiederaufnahme der ehrenamtlichen Tätigkeiten in Vereinen oder dgl.; man scheut auch nicht das Ansinnen, dem Verwitweten die Suche nach einem neuen Partner nahezulegen. Alle diese stereotypen Ratschläge verkennen die Situation des Trauernden während der ersten Monate. Der soziale Druck erzwingt bei ihm das gesellschaftlich geforderte „kontrollierte Verhalten". Er darf seinen Schmerz nicht äußern und sich vor allem nicht „gehen lassen". Von allen Seiten heißt es: Haltung bewahren, sich zusammenreißen.

Die Zumutung stereotyper Ratschläge

Gerade diese Forderung widerspricht diametral den inneren Gesetzmäßigkeiten des Trauerprozesses. Soll dieser nämlich gelingen, der Trauernde wieder dem Leben zugewandt werden und seine veränderte Situation bewältigen können, muß er zunächst die Passage der Desintegration leidend bestehen. Der Verlust eines geliebten Menschen kommt dem „Zusammenbruch einer Daseinswelt" (Yorick Spiegel) gleich. Und zwar unbesehen, ob der Tod plötzlich eintrat oder die Angehörigen eines Schwerkranken mit dem nahenden Tod rechnen mußten. Als Reaktion auf den so schwerwiegenden Verlust ziehen sich die Trauernden von der Außenwelt zurück, nehmen, was um sie herum vorgeht, aus großer Ferne und nur unscharf wahr. Der Verlustschmerz überflutet das Bewußtsein, versetzt den Menschen in eine dunkle Einsamkeit, er erlebt sich wie durch eine gläserne Wand von der Außenwelt getrennt. Und dennoch ersehnt er mitmenschliche Nähe! Der Trauernde ist in der ersten Zeit nach dem Todesfall noch völlig mit dem Verstorbenen beschäftigt, es interessiert ihn nur, was unmittelbar mit dem Toten zusammenhängt. Er sucht ihn, wartet auf ihn, behält u. U. noch die Gewohnheit bei, für den vermeintlich Wiederheimkehrenden den Tisch zu decken oder dgl. In den Tagträumen der Trauernden ist der Verstorbene noch leibhaft gegenwärtig, sie sehen ihn, hören seine Stimme. Die Grenzen zwischen Tagträumen und Halluzinationen verlaufen während der Desintegrationsphase unscharf. — Nur langsam wächst der Mensch in die Realität des Todes hinein, auch wenn er ihn rational anerkannt hat. In den ersten Tagen und Wochen nach dem Begräbnis stehen Trauernde — und zwar häufiger als man gemeinhin annimmt — dem Suizid nahe, zumindest in der passiven Form des Sich-sterben-lassens.

Der Trauerprozeß braucht Zeit

Rückzug in dunkle Einsamkeit ...

... und Sehnsucht nach mitmenschlicher Nähe

Tagträume

Sinnverlust

Mit dem Verlust dieses ganz bestimmten Menschen scheint ihnen das Leben sinnlos geworden. Das trifft besonders zu beim Verlust eines Ehepartners (analog auch eines Partners, mit dem man lange zusammenlebte ohne Trauschein) und eines Kindes. Wir denken hier aber auch an jene garnicht seltenen Fälle, wo eine unverheiratete Frau, selber schon im Pensionsalter stehend, einen verwitweten betagten Elternteil bis zuletzt betreute, die Pflege des Vaters/der Mutter ihr Lebensinhalt war.

Durch Äußerung des Schmerzes zur Ablösung von dem Verstorbenen

In der ersten Trauerphase sollen die Leidtragenden sich ihrem Schmerz überlassen, ihn äußern (weinen, schluchzen, klagen) und sich gehen lassen dürfen. Anders vermögen sie nämlich nicht das zunächst Undenkbar-scheinende: die Ablösung von dem Verstorbenen. Die unterdrückten, abgewürgten Emotionen verhindern das Loslassen und begünstigen die ohnedies vorhandene Tendenz, den Toten zu glorifizieren.

Schuldgefühle und Schuldbewußtsein melden sich unvermeidlich an — und sind keinesfalls immer unberechtigt. Sie wuchern jedoch ins Maßlose, wenn die Verherrlichung des Verstorbenen nur dessen Lichtseiten gelten läßt unter geflissentlicher Übertünchung seiner Fehler und Schwächen. — Nicht nur die Klage über den Verlust soll sich äußern dürfen, sondern auch die im Zusammenleben ungelöst gebliebenen Konflikte und auftauchende Aggressionen. Was man dem Toten nachträgt, soll an die Bewußtseinshelligkeit gelangen können, also eingestanden und zum Austrag gebracht werden. Schuldgefühle wie Aggressionen gegenüber dem Verstorbenen sind besonders ausgeprägt nach einem Verlust durch Suizid.

Infragestellung des Glaubens

Noch eine andere notwendige Auseinandersetzung ist zu erwähnen: die Auflehnung der Leidbetroffenen nach einem unerwarteten Todesfall gegen das Geschick, gegen Gott. Was ist das für ein Gott, der den Tod der Kinder oder der Menschen in der Vollkraft ihres Lebens zuläßt, und so viel Leid über die Zurückbleibenden kommen läßt. Wo ist der gütige Gott und seine Menschenfreundlichkeit? So und ähnlich schreien die der Verzweiflung nahen Betroffenen auf. Und zwar kaum unterschieden, ob sie bis dahin überhaupt je nach Gott fragten oder sich als gläubige und kirchliche Christen bekannten. Jede Krisensituation kann zu einer Infragestellung des Glaubens werden!

II. Der erwartete Tod

Vorbereitet auf den Tod eines geliebten Menschen sind die Angehörigen eines Todkranken nicht schon, wenn

und weil sie durch den Arzt über den Zustand des Patienten informiert sind. Sie haben, wie der Kranke selber, die Möglichkeit, den nahenden Tod bis zuletzt zu verleugnen oder ihn nach anfänglicher Verdrängung anzunehmen. Die Vorbereitung auf die endgültige Trennung verläuft sehr ähnlich wie die Phasen des Sterbeprozesses: Verdrängung — Auflehnung/Hader — Depression — Ergebung = Annahme. Das zentrale Anliegen der Krankenpastoral, den Todkranken in seiner letzten Lebenszeit zu begleiten und ihm zur Lebensreife im Sterben zu verhelfen, sollte — wenn immer dies möglich ist — die Angehörigen miteinbeziehen. Dies ist in einem doppelten Sinn gemeint: a) wenn die Situation es erfordert, das Gespräch zwischen Patient und den Angehörigen zu vermitteln, die letzteren aus der Position des Verschweigens und Vertuschens herauszuholen; und b) den Angehörigen in ihrem Leiden helfend beizustehen. Die dem Kranken am tiefsten Verbundenen sind ja die unmittelbar Mitbetroffenen: sie leiden am Leiden des geliebten Menschen, erleiden die Ohnmacht des Nichthelfenkönnens. Ihre Fragen und Nöte sind (oft bis zum Wortlaut hin!) die gleichen wie die des Kranken. Und zwar nicht durch Aneignung, sondern es sind wirklich ihre eigenen. Die Angst der Nächsten vor dem Verlust ist der des Kranken vor dem Tod sehr verwandt. Sie erfahren durch seinen nahenden Tod ihr eigenes Dasein bedroht. Andererseits können sie den einzig ihnen noch möglichen Liebesdienst, nämlich ihm die Annahme des Sterbens zu erleichtern, nur vollziehen, so sie selber in den Abschied einwilligen und sich bereitfinden, das Unabwendbare anzunehmen. Um dahin zu gelangen, sind die Angehörigen oft nicht weniger der Hilfe bedürftig wie der Kranke. Werden die Widerstände in den Mitbetroffenen nicht überwunden, können sie die Chance weder wahrnehmen noch realisieren: daß die letzte Wegstrecke ihres gemeinsamen Lebens auch wirklich miteinander durchlitten wird, im Gespräch miteinander noch wichtige Angelegenheiten geordnet und in gegenseitiger Verzeihung die Schuld der Versäumnisse heil wird. Gerade die Einwilligung in den Abschied und die Versöhnung sind aber eminent wichtige Hilfen für den Todkranken, sich von *allem*, was ihm teuer war im Leben (und nichts anderes zählt so viel wie die mitmenschliche Verbundenheit!) abzulösen und versöhnt, also in Frieden sterben zu können. Vorbereitung auf den Tod und Vorbereitung auf den Verlust sind im Grund ein Ganzes. Und so die Beteiligten in die Haltung des Annehmens

Mögliche Verleugnung oder Annahme — analog dem Sterbeprozeß

Einbeziehung der Angehörigen

Gemeinsame Vorbereitung auf den Abschied

hineinwachsen, empfängt in den letzten Lebensvollzügen noch die Liebe ihre reifste Gestalt.

Vorweggenommener Beginn des Trauerprozesses

Die existentielle, nicht bloß intellektuelle Vorbereitung auf den durch den Tod einbrechenden Verlust ist eine — freilich nur sehr partielle — Vorwegnahme des Trauerprozesses. Die Intensität des Verlustschmerzes wird keinesfalls gemindert, wie Außenstehende oft meinen („Die Leute hatten ja Zeit, sich auf den Tod ihres Angehörigen einzustellen und sich damit abzufinden"!). Weder der Verlustschmerz noch die später notwendige totale Ablösung können völlig antizipiert werden. Denn so lange der Sterbende noch bei uns ist, leben wir auf ihn hin, und er braucht vor allem andern diese totale Präsenz und Zugewandtheit. Wäre Abschiednehmen auch schon völlige Loslösung, käme solches Loslassen einem Verlassen gleich. Solange der Sterbende noch bei uns ist, vermag sich der Verstand an den erst ankommenden Verlust heran-, aber nicht ihn auszudenken. Und das bange Herz erahnt die Furchtbarkeit des Verlustes (darum ja auch die Angst davor), doch der Zusammenbruch der Daseinswelt ereignet sich erst mit Eintritt des Todes. Eine Vorwegnahme des Trauerprozesses ist mit der Vorbereitung aber insofern geschehen, als die *Auseinandersetzung* mit dem Tod und seinen Auswirkungen weitgehend überwunden und die Auflehnung gegen das Geschick schon aufgehoben ist in stiller Ergebung.

Hilflosigkeit in der Desintegration

Ein typisches Merkmal der Desintegrationsphase ist die Hilflosigkeit. Sie bleibt meist verborgen, fällt es doch dem modernen Menschen so schwer, Hilflosigkeit einzugestehen. Sie wird dem Trauernden vor allem erfahrbar als Unfähigkeit, sich in seiner Situation zu orientieren. Er ertappt sich unzählige Male dabei, daß er passiv in eine große Leere starrt oder unrastig dieses oder jenes anpackt ohne Zielrichtung seines Handelns. — Alle

Zusätzliche Belastungen: Erwerbstätigkeit

zusätzlichen Umstellungen erschweren die Bewältigung der Desintegrationsphase. So z. B. wenn die Witwe mit noch jungen Kindern sehr rasch eine Erwerbstätigkeit aufnehmen muß, weil die Renten für den Lebensunterhalt nicht ausreichen. Sie muß die nächste offene Stelle annehmen, unbesehen ob ihr der Arbeitsplatz entspricht. Zum Verlustschmerz kommen noch die Sorgen um das Auskommen, die Alleinverantwortung für die Kinder. In dem einen oder andern Fall sind gar noch Schulden abzutragen. Oder: beim Tod der Ehefrau stellen sich dem Mann mit noch unerwachsenen Kindern oftmals erhebliche Probleme in bezug auf deren angemessene, verantwortbare Unterbringung. Ein weiteres Beispiel: das

altgewordene Ehepaar konnte miteinander den kleinen Haushalt noch besorgen. Mit dem Tod eines Partners bleibt für den Zurückgebliebenen nur noch die Übersiedlung ins Altenheim. Und handelt es sich gar um einen pflegebedürftigen Verwitweten, der mit dem plötzlichen Tod des Ehepartners auch noch seine Pflegeperson verlor, ist die rasche Einweisung in eine Pflegestation unvermeidlich. Es sind leider keine Einzelfälle, daß die Trauernden (auch die im mittleren Lebensalter, weil sie aus materiellen Gründen die Wohnung wechseln müssen) mit dem Tod ihres Allernächsten auch noch das bis dahin gemeinsame Zuhause verlieren. Das erzwungene Verlassen der Wohnung bedeutet noch einmal mehr Zusammenbruch einer Daseinswelt. Wenn immer möglich, sollten derartige Veränderungen wenigstens um einige Monate aufgeschoben werden. Oftmals ist das beim besten Willen nicht durchführbar; doch ebenso oft fehlt es an Phantasie und mitmenschlichem Einsatz, Überbrückungslösungen zu schaffen. — Nicht unerwähnt bleiben darf die Tatsache, daß bei manchen Personen infolge ihrer trauerbedingten Hilflosigkeit die Handlungsfähigkeit (im juridischen Sinn) vorübergehend beeinträchtigt ist. Sie werden von Versicherungsgesellschaften übervorteilt, von Hauseigentümern ausgenützt, im Fall von Erbstreitigkeiten überfahren; nehmen Benachteiligungen hin, ohne diese als solche zu erkennen; machen von möglichen Rechtshilfen keinen Gebrauch, weil sie von ihrem Schmerz zu occupiert und psychisch zu erschöpft sind, als daß sie sich um ihre Rechte wehren könnten. — Eine andere latente Gefährdung der Trauernden sei noch anvisiert: daß sie, alleingelassen in ihrem Gram, Betäubung und Vergessen suchen entweder durch übermäßigen Alkoholkonsum oder durch Medikamentenabusus.

Heimaufenthalt

Übersiedlung

beeinträchtigte Handlungsfähigkeit

Alkohol

Langsame Neuorientierung ...

Nur allmählich verhallen die lauten Klagen, und der Schrei aus einem zerbrechenden Dasein verstummt. Nur langsam entläßt der Trauernde den Toten aus seinen Sehnsüchten und Wünschen und Erwartungen. Der Verstorbene bekommt seinen Platz in der Vergangenheit, bleibt aber der Lebensgeschichte des Überlebenden für immer eingewoben mit der ganzen Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit, wie sie einer personalen Beziehung eignet. Der Tote wird nicht mehr erwartet, sondern erinnert. Die Liebe überdauert den Tod und wahrt dem Geliebten ein immerwährendes Gedächtnis. Ganz langsam beginnt der Trauernde, indem er mit dem Verlust leben lernt, sein Leben neu zu situieren. Sukzessive und oft sehr mühsam sucht und findet er schließlich eine

... und Übergang in die Adaptionsphase

Neuorientierung. In einem ungehinderten Trauerprozeß erfolgt der Übergang von der Desintegrations- in die Adaptionsphase ungefähr ein halbes Jahr nach dem Todesfall. Für das zweite Stadium kennzeichnend ist das zunehmende Interesse des Trauernden an der Außenwelt, die Wiederaufnahme früherer außerberuflicher Aktivitäten und/oder die Zuwendung zu neuen, erst in der veränderten Lebenssituation sich zeigenden Aufgaben. Der Trauernde ist auch in der zweiten Phase noch sehr verwundbar, und die auftauchenden Erinnerungen an den Verstorbenen sind noch sehr schmerzlich. Der Trauerprozeß umfaßt als ganzes die Dauer ca. eines Jahres. Die Zeitangaben sind freilich nur approximative. Mit der zweiten Phase können wir uns hier nicht eingehend beschäftigen; dem ersten Stadium kommt auch praktisch die weitaus größere Wichtigkeit zu. Findet der Trauernde während der Desintegrationsphase die ihm notwendige Hilfe, wird die zweite Passage verhältnismäßig gut gelingen.

III. Wie den Trauernden beistehen?

Trauernde melden sich höchst selten spontan zu einem Gespräch über ihre Schwierigkeiten, den Verlust zu bewältigen. Das hängt weitgehend mit der bereits erwähnten ambivalenten Einstellung zur Außenwelt zusammen: einerseits ziehen sie sich zurück, andererseits besteht ein tiefes Bedürfnis nach Halt und Nähe. Am ehesten wenden sie sich an den Hausarzt oder einen ihnen empfohlenen Psychotherapeuten, wenn nämlich Schlafstörungen, Gewichtsabnahme oder psychosomatische Beschwerden das Gesamtbefinden erheblich stören. Im Zusammenhang mit der Anamnese kommt dann auch der Verlustschmerz zur Sprache. Trauernde sind sogar Freunden gegenüber häufig scheu, erst recht gegenüber nur flüchtig Bekannten und dem Pfarrer, den sie vielleicht erstmals anläßlich des Begräbnisses sahen. Die abwartende Offenheit für ankommende Menschennot genügt also nicht. Wer sich der Trauernden annehmen und ihnen Hilfe anbieten möchte, muß ihnen nachgehen. Die Adressen sind im Pfarramt bekannt. — Im Umgang mit Trauernden sind viel Takt und Einfühlungsvermögen vonnöten, falsche Hemmungen hingegen völlig fehl am Platz. Und doch sind es gerade diese „Hemmungen" (neben einer zünftigen Dosis Gleichgültigkeit und Bequemlichkeit, die so rasch uns vergessen lassen, was um uns herum geschieht und gelitten wird!), die uns den Weg zu den Trauernden verbauen: was sollen wir denn sagen, was können wir denn tun, gibt es überhaupt einen Trost in so großem

Mit viel Takt den Trauernden nachgehen!

Untrost, wie er einen Liebenden beim Verlust seines Allernächsten überkommt? Unsere Sprache ist zu arm, die Worte zu schal, um trösten zu können ... Wir fürchten, unser Besuch könnte störend, ja sogar lästig empfunden werden ... Statt unzähliger Erwägungen über das ob und wie und wenn und was sollten wir uns im Bewußtsein unserer eigenen Armut und der Unzulänglichkeit der Sprache auf den Weg machen, die Trauernden — evtl. nach tel. Voranmeldung — aufsuchen und ihnen allein schon mit diesem Tun unser Gedenken bezeugen. Es braucht nur ein kleines bißchen Mut, sich einer unvorausberechenbaren Situation auszusetzen und den Schmerz in seinen verschiedenen Ausdrucksformen auf sich zukommen zu lassen. Wirkliche Anteilnahme wird als solche erfahren, wir brauchen sie garnicht zu explizieren. Mit-sein, Mit-betroffenheit, Mit-leiden schaffen ein Klima des Vertrauens, schenken die schützende Nähe, die es dem Trauernden ermöglicht, sich so zu zeigen, wie ihm wirklich zumute ist. Er soll die Gewißheit empfangen, daß der Besucher absichtslos kommt, weder Erwartungen noch Forderungen an ihn heranträgt, sondern ganz einfach nur da ist und zuhört und versteht — auch das Immer-noch-warten und die Auflehnung gegen das Geschick versteht.

Mit Mut sich unvorausberechenbaren Situationen aussetzen!

In der Atmosphäre des Vertrauens melden sich fast in jedem Trauerprozeß früher oder später religiöse Themata an: die Frage nach Gott, nach Jesus von Nazareth, nach dem Sinn von Leben und Tod, nach dem Geschick des Menschen jenseits der Todesgrenze u. dgl. Sie artikulieren sich in der Weise des Zweifels oder aus dem Bedürfnis nach Bestätigung oder als völlig neu entdeckte Frage, die den Trauernden bis anhin überhaupt nie beschäftigte. Das Stadium der Auflehnung ist sicher nicht für ein Glaubensgespräch angetan. Den Ausbruch von Anklagen gegen Gott soll der Zuhörer still hinnehmen mit allem Verständnis für die Verfassung des Klagenden. Für ein Glaubensgespräch bietet sich zu einem späteren Zeitpunkt die Gelegenheit. Wie in andern Krisensituationen ist auch bei einem geistlichen Gespräch während des Trauerprozesses immer der persönliche Glaube des Begleiters angefragt, oft sogar in direktester Anrede: „Glauben Sie persönlich (an Gott, Jesus usw.)?“ Dementsprechend ist auch eine persönliche redliche Antwort herausgefordert. Den Bedrängten interessiert nicht, was er nach der Lehre der Kirche glauben sollte, sondern ob derjenige, dem er sich anvertraut, aus persönlicher Überzeugung spricht. In solchen Situationen ist das

Fragen, Anklagen, Zweifel in Geduld anhören ...

... und aus persönlicher Überzeugung beantworten!

Kernstück des Glaubens: Leben, Tod und Auferstehung Jesu bekennend zu verkündigen. Ganz einfach und bescheiden, als klare Antwort auf präzise Fragen, und mit der Anspruchslosigkeit eines Angebotes. Also ohne den leisesten Druck, den kirchlich Fernstehenden für die „Kirche gewinnen zu wollen". Die pastorale Aufgabe an den Trauernden, ihre Lebens- und Leidenssituation im Licht des Glaubens zu erhellen, schließt ein, ja setzt voraus, daß sich der Helfer als mitleidender und verstehender Begleiter erweist.

Undispensable Diakonie der nachgehenden Seelsorge

Keine noch so sorgfältig vorbereitete Ansprache im Rahmen des Begräbnisgottesdienstes dispensiert von der Diakonie an den Trauernden in der Form der nachgehenden Seelsorge. Die Verkündigung der Frohbotschaft durch die biblischen Texte und die Predigt erreicht bei einem Begräbnisgottesdienst einen Personenkreis, der sich nur bei besonderen Anlässen, z. B. einer Beerdigung, im Kirchenraum einfindet. Und diese Möglichkeit der Pastoration darf nicht unterschätzt werden. Man muß aber andererseits bedenken, daß die unmittelbarst Betroffenen mitunter außerstande sind, die Texte voll aufzunehmen, weil sie der Abschiedsschmerz übermächtigt und daher die aktuelle Aufmerksamkeit beeinträchtigt. Gelegentlich bitten die Trauernden um eine Abschrift der Predigt, um sie in einer ruhigeren Stunde nachlesen zu können!

Die Kirche betet in jeder Eucharistiefeier für die Verstorbenen. Sie gedenkt der Toten in feierlicher Weise an besonderen Tagen. Aber für die Trauernden tut sie wenig. Mehr denn je (veränderte Gesellschaftsstruktur!) müssen die christlichen Gemeinden heute sich der Trauernden annehmen. Es ist mehr verlangt als die Bereitstellung materieller Überbrückungshilfen im Falle wirtschaftlicher Engpässe. Gefragt ist die beherzte Mitmenschlichkeit, die mitleidet und mitträgt und gerade in dieser Weise tröstet.

Pfarrgemeinderat der Pfarre Namen Jesu, Wien

Unser Pastoralkonzept

Dieses Pastoralkonzept einer größeren Wiener Stadtpfarre (über 10.000 Katholiken) mit einer sozial sehr stark gemischten Bevölkerung will die Ziele, Schwerpunkte und Aufgaben dieser Pfarrgemeinde beschreiben. Es greift das Vorhandene auf und markiert die Richtung, in der die Entwicklung der Gemeinde in den nächsten Jahren gehen soll. Der Entwurf wurde 1974—76 im Pfarrgemeinderat, im Vorstand und in den Fachausschüssen durchbesprochen, mehrfach überarbeitet und im Herbst 1976 verabschiedet. — Der Text bildet seitdem tatsächlich die Richtschnur für die pastoralen Bemühungen dieser Pfarrgemeinde. *red*

1. Theoretische Grundlagen

1.1 Die lebendige Gemeinde

Die Kirche ist die Gemeinschaft derer, die sich zu Christus als dem Herrn bekennen, weil Gott in ihm das Heil verwirklicht. Dieses Heil wird für uns nicht vereinzelt erreicht, sondern nur in wechselseitiger Verbindung in und mit der Kirche, auch wenn der einzelne ihr nicht oder nicht voll angehört und nur auf verschiedene Weise auf die Kirche hingeordnet ist.

Die Zugehörigkeit zum Volk Gottes begründet eine Gleichheit aller vor Gott durch das, was allen Gliedern gemeinsam ist: Christus. Das Volk Gottes ist im Geist Jesu ein Volk von Schwestern und Brüdern.

Unser Ziel ist es, möglichst allen Christen unserer Gemeinde bewußt zu machen, daß sie Volk Gottes und Kirche sind. Die Pfarrgemeinde „Namen Jesu" ist Teil der Kirche von Wien und damit Teil der Weltkirche. Sie darf nicht als Sache des Pfarrers, seiner Kapläne [1] und einiger hauptberuflicher oder ehrenamtlicher Mitarbeiter verstanden werden, sondern muß als Anliegen aller Christen betrachtet werden.

Die Priester verstehen sich als gleich verpflichtete und gleich berechtigte Partner der Laien. Durch die Priesterweihe ist ihnen ihr Aufgabenbereich zugeteilt: Neben dem Vorsitz bei der Eucharistie, der Verwaltung der Sakramente und der spirituellen Bildung der Gemeinde (vgl. HS 62) [2] ist es vordringliche Aufgabe der Priester, für die Einheit der Gruppen innerhalb der Gemeinde zu sorgen, wie auch die Verbindung zu anderen Gemeinden und zum Bischof aufrecht zu halten. Dazu ist es notwendig, möglichst viele Gemeindemitglieder kennenzulernen und Mitarbeiter zu gewinnen, die gewillt sind, die Verantwortung mit ihnen zu teilen (vgl. HS 61). Die Priester sind bemüht, Charismen (Gnadengaben, Fähigkeiten) zu entdecken, „der Entfaltung dieser verschiedenen Gnadengaben den notwendigen Freiheitsraum zu lassen und dafür zu sorgen, daß sie dem Aufbau und der Einheit der Gemeinde dienen" (HS 848).

Es sollen immer mehr Laien für Dienste der Gemeinde ausgebildet und befähigt werden, da Arbeitskraft, Zeit und Fähigkeiten der hauptberuflichen Mitarbeiter durchaus begrenzte Größen sind. Die Laien mögen Verständnis haben, daß die Priester in den verschiedenen Gruppen nicht immer und überall anwesend sein können; sind doch alle Christen durch Taufe und Firmung verantwortlich für die Sendung der Kirche. Sie haben Anteil am allgemeinen Priestertum, somit Anteil an der priesterlichen Aufgabe (vgl. LA 1). Der Sendungsauftrag des Laien wird in unserer Pfarrgemeinde durch einen hauptberuflich angestellten Laientheologen (Pastoralassistent), dessen Rechte und Pflichten durch ein bischöfliches Mandat definiert sind, modellhaft dargestellt (vgl. HS 60, 903).

„Dem Gemeindeleben dienen insbesondere Gruppen, die selbst Gemeinde erlebbar machen und missionarisch wirksam werden" (HS 63). Unbeschadet ihres Eigenlebens und Eigenzweckes müssen sich die Gruppen als Zellen der Gemeinschaft der

[1] Der letzte Kaplan wurde inzwischen aus Personalmangel abgezogen.

[2] HS = Leben und Wirken der Kirche von Wien. Handbuch der Synode 1969—1971.

gesamten Pfarrgemeinde verpflichtet wissen. Selbständige Verantwortlichkeit, Eigeninitiative und gegenseitiges Vertrauen sind die Vorbedingungen für den partnerschaftlichen Aufbau der Gemeinde und ein Zeichen mündigen Christentums.

1.2 Bereiche des Heilsdienstes

In der gesamten Gemeinde müssen *Verkündigung, Liturgie* und *Caritas* als Hauptaufgaben gesehen werden.
Die pastoralen Schwerpunkte haben sich auf Grund der geänderten Situation gegenüber früheren Jahrzehnten entscheidend verlagert. Bei einem sonntägigen Gottesdienstbesuch von 8 Prozent aller Getauften und bei den in unserem Pfarrgebiet noch stark vorhandenen politischen Vorurteilen gegenüber der Kirche ist eine Pastoral, die sich nur auf die „Getreuen" beschränkt, nicht mehr vertretbar. Die Kirche muß heute den Menschen entgegengehen (vgl. HS Seite 169). Der Pastoral an den Erwachsenen und dem Kontakt mit den Fernstehenden kommt daher vorrangige Bedeutung zu.

1.21 Verkündigung

„Der Glaube kommt vom Hören" (Röm 10, 17). Die Jesusbotschaft der Liebe muß alle Menschen erreichen, daher ist es erste Aufgabe der Kirche, diese Botschaft zu verkünden. Dieser Auftrag Christi muß in der Gemeinde in zeitnaher Form in Einzelkontakten, in kleineren Kreisen, in größeren Gemeinschaften, aber auch in Form der Massenseelsorge (Pfarrblatt usw.) wahrgenommen werden. Das glaubwürdige Zeugnis des christlichen Lebens der Gemeindemitglieder ist *wesentlicher* Bestandteil der Verkündigung.

1.22 Liturgie

Die Liturgie ist Gipfel und Quelle des christlichen Lebens. Durch sie wird das Heilswerk Christi sakramental fortgesetzt. Die Liturgie soll geprägt sein von einfacher Vornehmheit, echter Frömmigkeit, erkennbarer Sinnhaftigkeit und natürlicher Menschlichkeit.
Jeder Teilnehmer soll sich angesprochen fühlen und innere Stärkung erfahren. Vor allem Fernstehende, die gelegentlich einer Taufe, der Erstkommunion, der Firmung, einer Hochzeit, eines Begräbnisses, einer Begräbnismesse usw. an der Liturgie teilnehmen, sollen die Kirche als zeitnah und einladend kennenlernen. Eine größere Vielfalt von Formen, eine aktive Teilnahme der Mitfeiernden sowie die Übernahme verschiedener Aufgaben im Gottesdienst durch eine größere Zahl von Laien muß hier erreicht werden.

1.23 Caritas

Glaube und Liebe dürfen in der Gemeinde nicht leere Worte sein. Keine Sprache wird von den Menschen so gut verstanden wie die Sprache der Tat. Deshalb muß auch das Zeugnis der Liebestätigkeit an den Alten, Kranken und Hilfsbedürftigen als eine wesentliche Aufgabe der Gemeinde betrachtet werden.

2. Praktische Verwirklichung

2.1 Organisation und Mitarbeiter

Der Pfarrgemeinderat und dessen Fachausschüsse wissen sich „der Ordnung für den Pfarrgemeinderat" der Wiener Diözesansynode (vgl. HS 33 ff) und deren Änderung laut Wiener Diözesanblatt vom 1. Oktober 1973 verpflichtet. Für die einzelnen Dienste, die in der Pfarrgemeinde ausgeübt werden, soll eine Funktionsbeschreibung mit

Funktionsziel
Hauptaufgaben
Beanspruchung und Zeitaufwand
finanzielle Mittel

erarbeitet werden.

2.2 Einzelaufgaben (Fachausschüsse)

2.201 Liturgie

Der Liturgieausschuß trägt die Verantwortung für eine einladende und ansprechende Gestaltung der Gottesdienste. Durch die Pflege bewährter traditioneller Formen sowie durch die Suche nach neuen Gestaltungsmöglichkeiten der Liturgie sollen möglichst viele Gemeindemitglieder angesprochen werden.

— Im Zusammenwirken mit dem Liturgieausschuß sollen auch andere Gruppen (z. B. Jugend, Familien, Senioren) an der Gestaltung von Gottesdiensten, die besonders deren Anliegen zum Ausdruck bringen sollen, teilhaben. Diese Gruppen sollten auch die Formen der Liturgie im kleinen Kreis und der Hausmesse pflegen.
— Kirchenchor und Schola sind ein wesentlicher Funktionsträger feierlicher Liturgie; sie sind eingeladen, bei der Gestaltung der Hochfeste und nach Möglichkeit auch während des Jahres mitzuwirken und entsenden drei ständige Vertreter in den Liturgieausschuß.
— Durch den Einsatz von Lektoren und Kommunionhelfern soll auch zum Ausdruck kommen, daß die Feier der Liturgie Dienst der ganzen Gemeinde ist.
— Die Taufe als Feier der Aufnahme in die Gemeinde soll zeitlich so festgesetzt werden, daß auch die Möglichkeit der Teilnahme von Mitgliedern der Gemeinde besteht (z. B. nach einer Sonntagsmesse). Gelegentlich sollte auch eine Tauffeier während der heiligen Messe stattfinden. Zur Vorbereitung der Taufe im Rahmen des Taufgesprächs sollen auch geeignete Laien gesucht und ausgebildet werden. (Siehe hiezu auch 2.206).
— Es soll möglichst jährlich eine Pfarrfirmung stattfinden, der ein mehrmonatiges Firmkatechumenat vorausgeht. (Siehe hiezu auch 2.206.)
— Der Liturgieausschuß nimmt auch die Anliegen der Ökumene wahr, wobei allerdings festzuhalten ist, daß die gesamte Gemeindearbeit ökumenisch offen sein soll.

2.202 Öffentlichkeitsarbeit

Öffentlichkeitsarbeit ist ein bewußtes und geplantes Bemühen, das den ständigen Kontakt zu den Menschen sucht, Verständnis wecken und Vertrauen aufbauen will.
Die Kirche hat immer und überall die Aufgabe, in die Gesellschaft hineinzuwirken und nicht in abgeschlossenen Räumen zu leben. Pfarrliche Öffentlichkeitsarbeit ist also ein Teil des Missionsauftrages: Geht hin und macht alle Menschen zu meinen Jüngern!
Die Öffentlichkeitsarbeit verfolgt mehrfache Ziele:
— Die Pfarrgemeinde selbst und die Heilsbotschaft in einer leicht verständlichen und einprägsamen Form präsentieren.
— Die Dienste und Angebote der Pfarrgemeinde bekanntmachen und zum Mittun einladen.
— Attraktiv sein, um alle anzusprechen.
— Verständnis für den Lebenswert der Christusbotschaft und einen entsprechenden Bedarf auf Seiten der Menschen wekken.
— Religiös motivieren, damit die Menschen die Werte der Heilsbotschaft erkennen und vom kirchlichen Dienst Gebrauch machen.
Zur Verwirklichung dieser Ziele muß immer wieder neu angestrebt werden:
— Freundliche, einladende Atmosphäre beim Gottesdienst und anderen pfarrlichen Veranstaltungen (z. B. Sonntagscafé, Ball, Theater).
— Wirksame Gestaltung der Kommunikationsmittel Pfarrblatt, „Gemeinde aktuell" und der Schaukasten.
— Information der Öffentlichkeit über pfarrliche Ereignisse von allgemeinem Interesse (z. B. durch Bezirksblatt, Rundfunk).
— Persönliche und schriftliche Kontakte (Hausbesuch, Gesprächskontakt, Aussendung usw.).
Der Arbeitskreis für Öffentlichkeitsarbeit befaßt sich vor allem mit der Pfarrpublizistik, der Schaukastengestaltung und den Informationen an die Öffentlichkeit.

2.203 Erwachsenenbildung

Die katholische Erwachsenenbildung will dem Menschen helfen, die ihm zukommende Verantwortung in der Welt mitdenkend, mitredend und mithandelnd wahrzunehmen. Sie umfaßt die volle Thematik der menschlichen Bildung. Weltanschaulich und ethisch bedeutsame Themen und Perspektiven, vor allem Fragen der religiös-theologischen und sozialwissenschaftlichen Bildung haben dabei besonderes Gewicht. Insofern die katholische Erwachsenenbildung über Vorgänge in Kirche und Welt

informiert und damit die Auseinandersetzung mit den aktuellen geistigen Tendenzen und theologischen Entwicklungen fördert, leistet sie einen Beitrag zur Daseinserhellung und Lebensbewältigung des Menschen und ist somit ein Teil der Verkündigung an Erwachsene.
Die Hauptverantwortung für Bildungsinitiativen in der Pfarrgemeinde trägt der Bildungsausschuß. In seine Kompetenz fällt vor allem die Gestaltung eines Bildungsseminars im Jahr und die Pfarrbücherei. Darüber hinausgehende Bildungsveranstaltungen sind bei Bedarf seitens der einzelnen Gruppen der Pfarrgemeinde, z. B. Jugend, Familienrunden, Senioren, vom Ausschuß anzubieten.

Aufgabenkatalog und konkrete Durchführung

— Erfassen der Bildungsbedürfnisse durch Kontaktnahme mit den Hauptverantwortlichen der einzelnen Gruppen und Befragen der Teilnehmer an Bildungsveranstaltungen.
— Erstellen eines Bildungsplanes für ein Arbeitsjahr.
— Werbung für die Veranstaltungen in Zusammenarbeit mit dem Fachausschuß für Öffentlichkeitsarbeit.
— Vorbereitung und Durchführung der Veranstaltungen.
— Kontakt mit der Diözesanstelle des Bildungswerkes.
— Bekanntmachung der Bildungsveranstaltungen anderer Bildungseinrichtungen, besonders der Bildungshäuser unseres Vikariates, soweit sie für die Pfarrgemeinde von Interesse sind.

2.204 Caritas und soziale Dienste

„Der Aufbau einer umfassend wirksamen Pfarrcaritas gehört zu den wichtigsten pfarrlichen Aufgaben. In erster Linie ist die Pfarrgemeinde für die Bewältigung der Notstände in ihrem Bereich verantwortlich. Ist sie in besonderen Fällen dazu nicht imstande, müssen überpfarrliche Einrichtungen in Anspruch genommen werden" (HS 340).
Der Caritasausschuß soll bemüht sein, den bestehenden Kreis von Caritashelfern zu erweitern, damit offenkundige Notstände möglichst rasch ausfindig gemacht und behoben werden (vgl. HS 342).
Der Ausschuß soll dafür sorgen, daß die gesamte Pfarrgemeinde alle caritativen Dienste geistig und materiell mitträgt und jegliche Form tätiger Nächstenliebe gefördert wird.
Schwerpunkte der Arbeit sind u. a.:
— Gegenseitige Hilfe der Familien (Nachbarschaftshilfe, Hilfe bei Erkrankung der Mutter, Babysitterdienst usw.).
— Sorge um Alleinstehende (z. B. Hilfe für uneheliche Mütter, Vermittlung von Kontakten für Alleinstehende).
— Hilfe für Kranke (z. B. Betreuung von Spitalsentlassenen, Hilfe bei Einweisung in ein Spital, Kontakt mit Ärzten, Krankenseelsorge).
— Sorge um die Alten (z. B. regelmäßige Besuche, kleine Hausreparaturen, Mithilfe bei Aufnahme in ein Altersheim, Essen auf Rädern, besondere Altenpastoral).
— Problembereiche, wie Gastarbeiter, Verwahrloste, rasche finanzielle Hilfe bei offenkundigen Notfällen.

2.205 Ehe und Familie

Gegenüber der früheren Seelsorge an den Naturständen hat das 2. Vaticanum die Akzente verschoben und die Pastoral an den Familien deutlicher in den Vordergrund gerückt (vgl. HS 141). Das Konzil empfiehlt wiederholt, daß sich die Familien zu Gruppen zusammenschließen mögen (vgl. LA 11). Diesen Konzilsauftrag übernimmt die Synode (vgl. HS 400, 63).
Neben der gegenseitigen Hilfe, das Leben aus christlichem Geist zu meistern, ist es Aufgabe der Familienrunden, „Ehepaare zum Apostolat auszubilden und so zur Übernahme weiterer Aufgaben bereit zu machen" (HS 404; siehe hiezu auch 2.206 bis 2.208).
— Besonderer Wert ist auf den weiteren Aus- und Aufbau der Familienrunden zu legen.
— Neue Interessenten sollen gewonnen werden durch Werben der Familienrundenmitglieder in ihrem Bekanntenkreis,

durch Kontakte nach den Gottesdiensten (z. B. Sonntagscafé), durch Werben bei den Eltern der Erstkommunion- und Jungscharkinder.
— Bestehende Runden sollen sich nicht abschließen, sondern offen für alle sein.
— Möglichkeiten der Kontaktnahme zwischen alten und neuen Runden ergeben sich auch bei den gemeinsamen jährlichen Veranstaltungen (Großrunde, Einkehrwochenende, Arbeitstage usw.).
— Darüber hinaus soll der Ausschuß durch Einladungen an die Gemeinde zu verschiedenen religiösen und gesellschaftlichen Aktivitäten (z. B. Gottesdienstgestaltung, Adventfeier, Familienausflug, Tanzabend) mehr das Erscheinungsbild der Gemeinde mitprägen.

2.206 Katechetischer Kreis — Sakramentenpastoral

Ziel der Kinderpastoral ist der mündige Christ. Dieses Ziel kann nur erreicht werden, wenn der Glaube von den Erwachsenen, insbesonders von den Eltern, vertieft und mitvollzogen wird (vgl. HS 155).
— Unsere Kinder, die vielfach aus kirchenfremden Familien kommen, müssen in der Gemeinde den gläubigen Erwachsenen erleben, an dessen bewußtem Glauben sie sich ausrichten können (vgl. HS 484) und den sie zu Hause oft vermissen. Daher sollen für die Pastoral an den Kindern Familien gewonnen werden, die aus dem Glauben leben (vgl. HS 433, 63).
— Es sollen immer wieder neue Wege gesucht werden, wie die Eltern als „Laienkatecheten" bei der religiösen Kindererziehung mitwirken können. Dies soll vor allem für die Sakramentenpastoral, aber auch für die übrige Erziehungsarbeit gelten. Den Hauptverantwortlichen obliegt es, für die Schulung der Eltern Sorge zu tragen.
— Die Erstkommunionvorbereitung geschieht in kleinen Gruppen unter Mitarbeit von Tischmüttern.
— Die Bußvorbereitung wird in der vierten Schulstufe durch einen Beichtkurs in der Fastenzeit vertieft.
— Die Firmvorbereitung dauert von Advent bis Pfingsten. Ihr Ziel ist eine stärkere Eingliederung der jungen Menschen in die Gemeinde. Möglichst jährlich soll eine Pfarrfirmung stattfinden (siehe hiezu auch 2.201).
— Weitere Aufgabe des Katechetischen Kreises wird es sein, für die Schulung von Laien, die Taufgespräche führen sollen, zu sorgen (siehe hiezu auch 2.201).

2.207 Kinder — Jungschar

Unsere Kindergruppen sollen nach der offiziellen Erziehungsmethode der katholischen Jungschar grundsätzlich von Jugendlichen geführt werden. Das Kind braucht gelegentlich auch die Gruppe Gleichaltriger und den Abstand vom Elternhaus, um sich entfalten zu können.
Die Jungschar will die Gemeinschaft mit Gleichaltrigen ermöglichen und die sozialen Verhaltensweisen in den Kindern fördern. Die Jungschar will aber darüber hinaus auch die Kirche (als Gemeinschaft aus dem Glauben lebender Menschen) erlebbar machen und die personale Glaubensentscheidung der Kinder vorbereiten. Dazu dienen die Gruppenstunden, die sozialen Aktionen (z. B. Sternsingen, Weihnachtsmarkt, Fastenaktion), die gemeinsamen Ausflüge und Lager.
Ziele der Jungschar sind also: die Erziehung der Kinder zur Gemeinschaft (und durch die Gemeinschaft), die Einübung ins Leben der Pfarrgemeinde und die Vermittlung menschlich-religiöser Erfahrungen, die eine Entscheidung für Christus erleichtern.

2.208 Jugend

Kirchliche Jugendarbeit ist Dienst der ganzen Pfarrgemeinde an der Jugend und muß daher in Zusammenarbeit mit den Jugendlichen vollzogen werden. „Gerade auf diesem Gebiet der Heilssorge ist ein großzügiger Einsatz ideeller und finanzieller Mittel erforderlich, der nicht vom Eintreten unmittelbar sichtbarer Erfolge abhängig gemacht werden darf" (HS 447).
Kirchliche Jugendarbeit ist schließlich ein Lernprozeß, der Zeit braucht. Wünschenswerte Verhaltensweisen, die das Ziel der Bemühungen sind (z. B. regelmäßiger Got-

tesdienstbesuch, christliche Lebensgestaltung), können nicht bereits am Anfang als Vorbedingung einer Teilnahme vorausgesetzt werden.
Pfarrliche Jugendarbeit ist Angebot und Hilfe zur Lebensbewältigung aus dem Glauben an Jesus Christus. Zu ihren Aufgaben gehören insbesondere:
— Sinndeutung des Lebens aus dem Glauben.
— Hilfe zur Bewältigung der persönlichen Probleme und Reifekrisen.
— Angebote von Formen menschlicher und religiöser Gemeinschaftsbildung.
— Möglichkeiten zum kritischen Mitgestalten des Lebens in Kirche und Gesellschaft.
Zur Durchführung der Ziele erscheint die Form der halboffenen Jugendarbeit derzeit am geeignetsten. Diese besteht in einer Verbindung von offenem Klubbetrieb und gezielter Gruppenarbeit. Besondere Bedeutung kommt auch der Bildung von Kerngruppen zu (Intensivkreis).

2.209 Senioren

Die alten Menschen haben viele Probleme, die durch staatliche Regelungen allein nicht aus der Welt geschafft werden können. Die Pfarrgemeinde soll — besonders durch den Seniorenausschuß — den alten Menschen helfen, ihre Probleme, wie Einsamkeit, Hilfsbedürftigkeit, zu lösen.
Voraussetzung für die Arbeit ist die Kenntnis der Lebensverhältnisse der alten Menschen in der Gemeinde (Erhebung). Wichtig ist, daß die Senioren selbst nach Möglichkeit in die Planung und Durchführung der Altenarbeit miteinbezogen werden, damit sie nicht nur betreut werden, sondern sich auch gegenseitig helfen (kleine Dienste im Klub, Geburtstagsbriefe, Nachbarschaftshilfe).
— In allen Fällen, in denen der Ausschuß helfen kann, soll er tätig werden, in anderen soll er Hilfe vermitteln.
— Vorrangig ist die Sorge um die Kranken und Behinderten zu sehen, für die derzeit eine Fachkraft zur Verfügung steht. Der Ausschuß soll bemüht sein, der Fachkraft freiwillige Mitarbeiter zur Seite zu stellen; die Fachkraft selbst bleibt dann frei für die Pflege der Kranken.
— Dem Ausschuß obliegt auch die Planung und Durchführung des Seniorenklubs, der wöchentlich zusammenkommt.
— Der Ausschuß soll auch dafür sorgen, daß die persönlichen Festtage, z. B. Geburtstage, beachtet werden (Gratulation).
— Der Ausschuß soll den alten Menschen auch helfen, durch Information über die Möglichkeiten des öffentlichen und privaten Wohlfahrtswesens und durch die Beratung in medizinischen, juristischen und sozialen Fragen.
— Pastorale Anliegen, die besonders beachtet werden sollen, sind:
Planung eines Altentages
Gottesdienste für Senioren am späten Nachmittag
Hausmessen und Hauskommunion
Sorge für den rechtzeitigen Empfang der Krankensalbung.

2.210 Veranstaltungen

Der Sinn der Veranstaltungen liegt darin, den Kontakt auf der Grundlage der Unterhaltung unter den Mitgliedern der Pfarrgemeinde, aber auch mit Angehörigen anderer Pfarrgemeinden zu intensivieren. Durch geselliges Beisammensein sollen sich die Menschen näher kennenlernen und das Gemeinsame soll gefördert werden.
— Der Ausschuß, der nur aus wenigen ständigen Mitgliedern besteht, wird jeweils für die einzelnen Veranstaltungen (z. B. Pfarrball, Volksfest) erweitert. Der erweiterte Ausschuß ist dann für die Organisation und Durchführung der Veranstaltung verantwortlich.
— In die Zuständigkeit des Ausschusses fällt die Saalvermietung und die Koordinierung der Veranstaltungstermine.
— Der Veranstaltungskalender umfaßt Theateraufführungen, Tanzveranstaltungen und kulturelle Betätigung auf dem Gebiet der Literatur und Musik.

2.211 Finanzen und Verwaltung

Dem Finanzausschuß obliegen folgende Aufgaben:
— Die Erstellung des Vorschlages und des

Rechnungsabschlusses der Kirchenrechnung (PGR-Ordnung 7.3.3), wobei Voranschlag und Rechnungsabschluß vom PGR genehmigt werden müssen (PGR-Ordnung 2.4.4).

— Die Besorgung der Baulastenangelegenheiten von Kirche und Pfarrhaus; auch hier ist die Beschlußfassung dem PGR vorbehalten.

— Die Verwaltung des Pfarrbuffets und die Prüfung der Buffet-Gebarung mindestens zweimal jährlich.

— Die Prüfung der Kassen der Theatergruppe und der anderen Pfarrgruppen mit obligater Kassenführung.

— Die Erstellung von Finanzierungsplänen für größere Vorhaben, z. B. Bauvorhaben und größere Anschaffungen.

— Erschließung zusätzlicher Geldquellen.

Rolf Zerfaß

Die Gemeindeanalyse als pastorales Praktikum

Nach einer Einführung über Ziel, Wert und Methode einer Gemeindeanalyse sowohl für die pastorale Planung auf Gemeindeebene wie insbesondere für den Einstieg in die pastorale Praxis wird ein praktisches Schema vorgestellt, mit dessen Hilfe eine Gemeindeanalyse erstellt werden kann. Obwohl es sehr günstig ist, wenn ein Seminarleiter in die Gemeindeanalyse einführt, werden auch dem Praktiker genügend Hinweise geboten, wo er die notwendigen Informationen finden kann, sodaß der folgende Beitrag eine echte Hilfe für eine Pastoralplanung sein kann. red

I. Theoretischer Hintergrund

1. Zielsetzung: Gemeindeanalyse und Didaktik des Pastoralkurses

Die nachstehenden Materialien wollen zunächst eine Anleitung dazu geben, wie die „amateursoziologische Gemeindeanalyse", die für eine solide pastorale Planung seit langem gefordert[1], aber nur selten verwirklicht wird[2], praktisch durchgeführt werden kann. Darüber hinaus wollen sie einen Beitrag zur Didaktik von Pastoralkursen und pastoralen Praktika liefern, insofern die Gemeindeanalyse hier als Arbeitsprojekt aufgefaßt wird, das dem Praktikanten einen Einstieg in das pastorale Feld Gemeinde erleichtern soll und ihn zugleich zur Reflexion seines pastoralen Handelns befähigen möchte[3]. Das Ziel jeder methodisch durchgeführten Praxisanleitung (Supervision)[4] ist ein doppeltes: Erstens soll der Praktikant das Feld beobachten lernen, in dem er sich bewegt; dazu braucht er einen Beobachtungsraster, der die Komplexität des Faktischen auf einige zentrale hier und jetzt interessierende Problemkreise reduziert und dem Praktikanten damit die Möglichkeit gibt, seine Einzelbeobachtungen einzuordnen. Zweitens soll der Praktikant befähigt werden, sich selbst besser wahrzunehmen und seine Spontaneindrücke, emotionalen Reaktionen und Werturteile nachträglich in einem pastoral-theologischen Reflexionsgang einzuholen und zu überprüfen.

2. Der Bericht als Herzstück

In der Supervisionsarbeit hat man die Erfahrung gemacht, daß sich beide Ziele am einfachsten und wirksamsten durch die Erstellung eines Praxisberichts erreichen lassen. Er zwingt dazu, das Gesamtfeld in den Blick zu nehmen, Beobachtungen zu

[1] Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. III, Freiburg 1972, 130; *F. Boulard*, Wegweiser in die Pastoralsoziologie, München 1954, 121—159; *H. Fischer — W. Schöpping* (Hrsg.), Materialdienst Gemeindearbeit, Mainz 1971, Art. Soziographie; *G. Hungerbühler*, Gemeinwesenarbeit — Ziele und Schritte zur Verwirklichung, in: Lebendige Seelsorge 22 (1971) 6—10.

[2] Ein vorbildliches Modell für die Ebene des Bistums hat jetzt *P. M. Zulehner* erstellt: Zur Lage der Kirche von Passau. Prioritäten für die Pastoral in der Diözese Passau, hrsg. v. Seelsorgeamt Passau 1977.

[3] Solche Orientierungspraktika werden sowohl von der Ratio fundamentalis und nationalis wie von der Studienreformkommission des Deutschen Fakultätentages gefordert; vgl. *E. Feifel* (Hrsg.), Studium kath. Theologie 5 (1975) 34.

[4] Vgl. *H. Andriessen*, Pastorale Supervision, München 1976; *D. Caemmerer*, Praxisberatung (Supervision), Freiburg 1970; *F. Haarsma*, Supervision: ein Modell von Reflexion kirchlicher Praxis sowie *H. Korsten* u. a., Klientenzentrierte Aus- und Fortbildung, in: *F. Klostermann — R. Zerfaß*, Praktische Theologie heute, München 1974, 586—600. 609—623.

objektivieren, Zusammenhänge wahrzunehmen und Konfliktzonen oder Bewußtseinsausfälle aufzuspüren. Er hilft dem Praktikanten, die notwendige Distanz zum pastoralen Feld zu gewinnen und zu bewahren und ermöglicht schließlich, die schriftlich festgehaltenen Beobachtungen (z. B. mangelnde Kooperation zwischen den Hauptamtlichen oder unfruchtbare Konkurrenz der kirchlichen Vereine untereinander [5]) derart zum Ausgangspunkt eines Auswertungsgesprächs zu wählen, daß auch die Beurteilung des Beobachteten durch den Praktikanten und die in solchem Urteil steckenden Wertmaßstäbe überprüft und evtl. korrigiert werden können. Entsprechend besteht die hier gebotene Hilfestellung konkret im Angebot eines Gliederungsschemas zur Erstellung einer Gemeindeanalyse. In diesem Schema stecken natürlich pastoraltheologische und didaktische Vorentscheidungen, die nun noch zu explizieren sind.

3. Das Gemeindekonzept des Schemas

Zentraler Beobachtungsgegenstand ist das Leben der Gemeinde (s. Schema, Ziff. 3); es wird analytisch unter den vier großen Perspektiven des Gottesdienstes, der Brüderlichkeit, des Verkündigungsdienstes und des Dienstes an den Notleidenden entfaltet. Aber dieses gemeindliche Leben pulsiert innerhalb vorgegebener gemeindlicher Strukturen, die es fördern oder behindern können (deshalb Ziff. 2 vor Ziff. 3) und beides ist eingebettet in die örtliche Gesellschaft und hat ihr zu dienen (deshalb Ziff. 1 vor Ziff. 2 und 3). Weil die Kirche nur Kirche ist, wenn sie Kirche für andere ist (Dietrich Bonhoeffer), muß eine theologisch verantwortbare Gemeindeanalyse bei der Aufarbeitung des sozialen Umfeldes der Einzelgemeinde einsetzen [6]; dafür spricht auch der pragmatische Umstand, daß statistisches Datenmaterial aus EDV-Anlagen nur für den größeren sozialen Raum zu erhalten ist, auf den sich mittlerweile ja auch die kirchliche Raumplanung hin orientiert (Pfarrverband/Region).

4. Das didaktische Konzept

Im Gegensatz zum Sozialarbeiter lernt der akademische Theologe im Rahmen seiner Ausbildung nicht, wie man mit den Methoden der empirischen Sozialforschung ein pastorales Feld erheben kann [7]. Deshalb benötigt er zusätzlich zu der Gliederungshilfe (die hier gleichzeitig als heuristischer Raster dient) Hinweise und Hilfsmittel zur Durchführung dieser Arbeit (Ziff. 5 und 6).

Wenn der Praktikant lernen soll, seine eigene Praxis zu reflektieren, dann müssen innerhalb des Gemeindeberichts auch seine Erfahrungen mit dem Projekt eingebracht werden können (Ziff. 4).

Zahlen lesen lernen

Ein durchgängiges Lernziel ist sodann die Interpretation von Datenmaterial; er muß lernen, daß Zahlen erst zu sprechen beginnen, wenn man sie mit anderen Zahlen vergleicht. Als Vergleichsmaterial bietet sich an:

— der Vergleich der einzelnen Berichte des Pastoralkurses untereinander;
— der Vergleich mit dem Zahlenmaterial vom Gemeindeleben der untersuchten Gemeinde vor zehn Jahren (wodurch die Dimension des sozialen Wandels in den Blick kommt);
— der Vergleich mit den Durchschnittszahlen des betreffenden Bundes- oder Landesdurchschnitts der nationalen Kirche oder Diözese [8].

Fakten von Deutungen unterscheiden

Ein weiteres Lernziel, auf das man in jedem Auswertungsgespräch achten muß, ist

[5] Auch die Gemeindeberatung setzt bewußt bei den Konfliktzonen an; vgl. *I. Adam — E. R. Schmidt*, Gemeindeberatung. Ein Arbeitsbuch, Gelnhausen — Freiburg 1977. (Vgl. die Besprechung S. 429 f.)

[6] Zum zugrundeliegenden pastoraltheologischen Gemeindekonzept vgl. *R. Zerfaß*, Gemeinde als Thema des Religionsunterrichtes, in: KatBl 100 (1975) 449—467.

[7] Beschreibung dieser Arbeitsgänge finden sich bei *K. F. Daiber*, Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft, München 1976 und *D. Bäumler* u. a., Empirische Methoden in der Praktischen Theologie, München 1976.

[8] Für die BRD wären heranzuziehen: Statistisches Jahrbuch für die BRD, 1976; Kirchliches Handbuch. Amtliches Statistisches Jahrbuch für die Kirche Deutschlands 27 (1969—1976); vgl. auch den Anhang (Teil 3) dieser Studie.

die Fähigkeit, zwischen den Fakten und ihrer Deutung zu unterscheiden. Aus diesem Grund wird in unserem Schema immer wieder zwischen Beobachtung und Bewertung unterschieden (z. B. 1.29; 1.37; 1.44; 1.54; 2.12; 3.12 u. ö.). Der Praktikant darf und soll die Situationen, die er vorfindet, bewerten (ohne Bewertung keine Möglichkeit der Veränderung!), aber er muß sich seiner Wertungen bewußt sein und sie kenntlich machen.

Pastorale Probleme exponieren

Darüber hinaus geben die Auswertungsgespräche über die Berichte der Teilnehmer dem Einzelnen Gelegenheit, pastorale Probleme, die ihm wichtig erscheinen und ihn partiell ratlos machen, vor der Gruppe geordnet zu entwickeln (vgl. Ziff. 6.33) und sich Rat zu holen. Sowohl die Entwicklung eines pastoralen Problems wie auch seine Erörterung scheitert in den Dekanatskonferenzen vielfach an einer ungesteuerten Emotionalität der Diskussionspartner.

Einige abschließende Bemerkungen zur zeitlichen Disposition:

Vereinbarung mit den Teilnehmern

Die Erstellung und die gemeinsame Auswertung der Berichte müssen als indispensabler Teil des Praktikums allen Teilnehmern von vornherein deutlich gemacht und zeitlich entsprechend eingeplant werden; die Vorbereitung muß vor allem die Motivation abklären, wobei es besonders hilfreich ist, schon erarbeitete Praxisberichte rundzureichen oder einen Kaplan bzw. Pastoralassistenten, der bereits eine Gemeindeanalyse durchgeführt hat, zu bitten, die Analyse und die sich aus ihr ergebenden pastoralen Schwerpunkte vorzustellen. Im übrigen sollte man diese Einführungsphase so knapp wie möglich halten.

Klientenzentrierte Besprechung

Bei den Auswertungsgesprächen in der Gruppe, die auf die Phase des Praktikums selbst folgen und zu denen möglichst schon alle Praxisberichte vorliegen sollten, sollte schwerpunktmäßig das vom Praktikanten angemeldete Problem behandelt werden (Ziff. 4.5). Dabei können die Anwesenden Erfahrungen aus ihrem eigenen Feld zum Thema einbringen; der Seminarleiter muß jedoch darauf achten, daß wirklich die Problematik des Vortragenden bearbeitet und er nicht mit unverbindlichen Ratschlägen aus fremden Milieus abgespeist wird. Die bisherigen Erfahrungen mit solchen Auswertungsgesprächen lassen erkennen, daß sich das Engagement und die Sicherheit der Diskussionsteilnehmer von einer zur anderen Fallbesprechung steigern und daß somit das Erfahrungslernen als eigener und neuer Lernstil[9] zunehmend leichter gelingt und mehr befriedigt.

II. Schema zur Erstellung einer Gemeindeanalyse

Beschreibung der Pfarrei XY
vorgelegt von ... am ...

1. *Das soziale Umfeld der Pfarrei* (nächstgrößerer soziologischer Raum)

1.1 *Territoriale Gliederung*

1.11 Geographische Gliederung und Besiedelungsgeschichte (Stadtteile, Eingemeindungen, Baugeschichte als erste Hinweise auf bestimmte „Milieus" bzw. Kommunikationsbarrieren)

1.12 Einwohnerzahl des Gesamtraumes und der Substrukturen (nach Ausweis der statistischen Daten, die erreichbar sind)

1.2 *Wirtschaftliche Situation* (Infrastruktur)

1.21 Zuordnung innerhalb der Kommunalverwaltung

1.22 Verkehrsanbindung

1.23 Industrieansiedlung

1.24 Handel und Gewerbe

1.25 Bildungsinstitutionen (Vorschulen/Kindergärten, Schulen, VHS, Kulturdenkmäler)

1.26 Vereinsleben und gesellschaftliches Leben

1.27 Gastronomie/Freizeit/Tourismus am Ort

1.28 Ärztliche und sozialtherapeutische

[9] Vgl. *C. Rogers*, Lernen in Freiheit, München 1974; *F. M. J. Siegers*, Praxisberatung in der Diskussion, Freiburg 1974.

Versorgung (Krankenhäuser, Beratungsstellen usw.)

1.29 Zusammenfassende Charakterisierung (z. B. Konfliktzonen, Behinderungen der Seelsorge)

1.3 *Bevölkerungsstruktur* (soziale Schichtung usw.)

1.31 Altersstruktur (Geburt- und Sterbestatistik, Rentneranteil, Tendenzen der letzten Jahre)

1.32 Haushalte (Einzel-, Mehrpersonenhaushalt, Kopfzahl pro Haushalt)

1.33 Prozentsatz der Arbeiter/Angestellten/Beamten/Freiberuflichen

1.34 Pendler (Berufs- und Ausbildungspendler)

1.35 Berufstätige Frauen

1.36 Gastarbeiteranteil

1.37 Zusammenfassende Charakterisierung (Was ist das typische Gesicht des Ortes im Vergleich zum BRD-Durchschnitt? Welche Probleme sind damit gestellt?)

1.4 *Politische Situation*

1.41 Die Parteienlandschaft vor Ort

1.42 Wer ist an der Regierung (im Gemeinderat, als Bürgermeister usw.)

1.43 Örtliches Verhältnis zwischen Kirche und Parteien

1.44 Zusammenfassende Charakterisierung (u. a. Querverbindungen zu 1.27)

1.5 *Religiöse Situation*

1.51 Statistische Daten

— Prozentzahl der Konfessionen bzw. Religionen

— Mischehenkoeffizient

— Kirchenaustrittsquote

1.52 Historische Daten

— Zeugnisse örtlicher Glaubensüberlieferung (Wallfahrten, Kapellen, Brauchtum)

— Reformationszeit

— Kirchenkampf/19. Jh./Nazizeit

1.53 Organisatorische Daten

— Wieviele katholische Pfarreien und Filialen?

— Welche überpfarrlichen katholischen Einrichtungen (z. B. Schwesternstationen, Ordensgemeinschaften, katholische Heime)?

— Welche evangelischen Gemeinden und kirchlichen Organisationen?

— Welche nichtchristlichen Gemeinden und Organisationen?

1.54 Zusammenfassende Charakterisierung: Probleme, Vermutungen, Zusammenhänge zu 1.2, 1.4, 1.52

2. *Die Situation der Pfarrei XY*

2.1 *Territorialstruktur der Pfarrei*

2.11 Beschreibung der geographischen Lage der Pfarrei im größeren sozialen Raum (zentral-peripher? s. o. 1.1). Aus welchen geographischen „Teilen" setzt sich die Pfarrei zusammen?

2.12 Charakterisierung: Auswirkung dieser territorialen Gegebenheiten auf das Gemeindeleben

2.2 *Bevölkerungsstruktur des Pfarrvolkes*

2.21 Vermutungen, Probleme (Auswirkungen für die Seelsorge)

2.3 *Vereine und Gruppen in der Pfarrei*

2.31 Bestand (bitte vollständig!)

2.32 Charakterisierung der sozialen Zusammensetzung, der Arbeitsweise, der Kooperation und der Konfliktzonen

2.4 *Die Gemeindeleitung*

2.41 Hauptamtliche

2.42 Nebenamtliche Mitarbeiter

2.43 Ehrenamtliche Mitarbeiter

2.44 Pfarrgemeinderat

2.45 Charakterisierung der sozialen Zusammensetzung der Gemeindeleitung, der Kooperationsfähigkeit, der Konfliktbereiche usw.

3. *Das Gemeindeleben der Pfarrei XY*

3.1 *Das gottesdienstliche Leben* (Leiturgia)

3.11 Daten und Beobachtungen (z. B. Kirchgang, Sakramentenempfang)

3.12 Bewertung (Probleme usw.)

3.2 *Gelebte Brüderlichkeit* (Koinonia)

3.21 Aktivitäten, Feste, Gruppen (s. o. 2.3)

3.22 Bewertung

3.3 *Der Verkündigungsauftrag* (Martyria)

3.31 Aktivitäten im Bereich Predigt/Schule/Erwachsenenbildung/Kindergartenerziehung/Öffentlichkeitsarbeit (Presse, Pfarrbrief)

3.32 Bewertung

3.4 *Caritatives Apostolat* (Diakonia)

3.41 Aktivitäten

3.42 Bewertung

3.5 *Versuch einer Gesamtcharakteristik des Gemeindelebens*

3.51 Welche Schwerpunkte sind für die Pfarrei charakteristisch und woher erklären sie sich (im Rückgriff auf die Daten in 1.1—1.5 und 2.1—2.4)? Nach welcher Seite hin hat die Gemeinde „Schlagseite" und wie ist dies zu erklären?

3.52 Welche Korrekturen wären wünschenswert, warum und unter welchen Bedingungen?

4. *Persönliche Erfahrungen und Bemerkungen*

Hier soll Raum gegeben werden zur Reflexion des eigenen Einstiegs in die Pfarrei und der eigenen Arbeit am Bericht.

4.1 *Einstieg in die Gemeinde*

—Über welchen Zugangsweg kamen Sie „richtig hinein" in die Gemeinde (z. B. durch den Pfarrer, durch ein Gemeindefest, über die Firmlinge usw.)?

— Wo und wann gelang Ihnen die Kontaktnahme am besten, wo war sie schwierig?

— Was werden Sie beim nächsten Mal anders machen, um rascher hineinzukommen?

4.2 *Arbeitsstörungen*

— Schwierigkeiten bei der Informationsbeschaffung (Hilfsbereitschaft? Informationsfreudigkeit? Vorurteile?)

—Schwierigkeiten mit der Auswertung und Darstellung des Datenmaterials

4.3 *Verbesserungsvorschläge*

— Wo sind Sie unzufrieden mit Ihrem Bericht? Welche Bereiche hätten Sie gerne genauer bearbeitet und warum ging das nicht?

— Wie könnte dieses Schema verbessert werden, so daß man sich leichter an ihm orientieren könnte?

4.4 *Lerngewinn*

— Was haben Sie persönlich über der Arbeit am Bericht gelernt?

— Warum halten Sie die Arbeit an einem solchen Bericht im Rahmen des Pastoralkurses für sinnvoll bzw. für wenig sinnvoll?

— Wie wurde die Arbeit am Bericht von Dritten beurteilt, gefördert, ernst genommen oder lächerlich gemacht (z. B. von Pfarrer, Pfarrgemeinderat, übrigen Kursteilnehmern)?

4.5 *Auswertungsgespräch*

— Auf welche Punkte soll sich das Auswertungsgespräch konzentrieren?

— Setzen Sie Prioritäten und formulieren Sie Ihr Problem möglichst genau.

5. *Anhang des Schemas*

5.1 In den Anhang sollten alle Informationsmaterialien (primäre Daten) eingeheftet werden, damit sie für später anschließende vertiefende Arbeiten greifbar sind.

5.2 Soweit die Primärmaterialien nicht beigeheftet werden können, sollten wenigstens genaue Quellenangaben gemacht werden.

6. *Hinweise und Hilfsmittel zur Erstellung der Arbeit — Leitfragen*

6.1 *Was will ich wissen?*

6.11 Wir sind keine Sozialarbeiter, sondern Seelsorger. Deshalb interessieren uns gesellschaftliche Daten nicht an sich, sondern sofern sie Aufschluß darüber geben, wie die Menschen, unter denen wir unseren Dienst tun, leben und welche Rolle der Glaube bei der Bewältigung ihres Lebens spielt (und spielen könnte). Die Erhebung der Verhältnisse und Bedürfnisse vor Ort soll uns helfen, bei der Verkündigung des Evangeliums und in der seelsorglichen Begleitung *situationsgerecht* zu handeln: „nicht als Herren eueres Glaubens, sondern als Diener an euerer Freude" (2 Kor 1,24).

6.12 Deshalb fragen wir stets: welcher verborgene Zusammenhang könnte zwischen diesen statistischen Daten und dem religiösen Leben dieser Menschen bestehen? Welche religiöse Praxis (oder welches Defizit) läßt sich von dorther verstehen?

6.2 *Woher kann ich die nötigen Informationen erhalten?*

6.21 Örtliche Unterlagen: Gemeindearchiv, Gemeindeblätter, Festschriften, Be-

richte von einer Regionalmission, Geschichte der Gemeinde, Pfarrchronik usw. Genaue Karte — Gemeindeamt!

6.22 Interview mit den örtlichen „Funktionären": Pfarrer, Nachbarpfarrer, evangelischer Pfarrer, Krankenhausgeistlicher, Chefarzt, Stationsschwester; Kreisjugendamt — Fürsorgerin — Caritaszuständige — Vereinschefs, Parteichefs — Volkshochschulleiter — Bestattungsinstitutsleute — Lehrer — Polizisten.

6.3 *Wie kann ich die gewonnenen Informationen verarbeiten?*

6.31 Eintragen in einen Stadtplan bzw. in eine Karte des Pfarrbereichs, wie sie auf dem Katasteramt oder Bürgermeisteramt leicht per Fotokopie erreichbar ist. Die lokale Fixierung der Schwerpunkte (Industriegebiet, Fabriken, Sportzentren, evangelische Kirche usw.) hat eine gute ordnende Kraft.

6.32 Die Teilinformationen über die Kommune, die konfessionellen und politischen Gruppen usw. ordnet man zunächst am besten in Sammelmappen. Karteikarten empfehlen sich für Gesprächsprotokolle mit Informationen über die Bedürfnisse, die Lebenseinschätzung, die Stellung zur Kirche, die wir bei Hausbesuchen und informellen Gesprächen gewinnen können.

6.33 Überlegen Sie eigens, welche Medien Sie beim Vortrag über Ihre Gemeinde innerhalb des Pastoralkurses einsetzen können (Overhead-Projektor, Dias, Prospekte, Pfarrblätter), welches Datenmaterial alle Teilnehmer in Händen haben sollten (Tischvorlage), um sich qualifiziert an der Diskussion beteiligen zu können.

III. Anhang: Soziographische Daten aus der BRD und speziell aus Bayern als Vergleichsbasis für die Daten der Einzelanalyse

Zu 1.31 Altersstruktur

(1) *Altersgliederung der Bevölkerung*
BRD 1974

Alter	Anteil in % der Gesamtbevölkerung
0—6	7,1
6—15	14,7
15—18	4,4
18—21	4,1
21—45	33,5
45—60	16,1
60—65	5,7
über 65	14,3

(2) *Familienstand der Bevölkerung*
BRD 1974

	männlich	weiblich
ledig	43,3	35,8
verheiratet	52,3	47,4
verwitwet	2.6	14,1
geschieden	1,8	2,7

Angaben in % der jeweiligen Gesamtbevölkerungszahl

(3) *Geburtenziffer*
BRD 1975
je 1000 Einwohner 9,7 Lebendgeborene
Bayern 1975
je 1000 Einwohner 10,5 Lebendgeborene

(4) *Todesfälle*
BRD 1975
je 1000 Einwohner 12,1 Todesfälle
Bayern 1975
je 1000 Einwohner 11,4 Todesfälle

(5) *Verhältnis Geburten/Todesfälle*
BRD 1975
Aus dem Verhältnis von Geburten und Todesfällen ergibt sich eine *Bevölkerungsabnahme von 2,4%*

(6) *Anteil der Rentner*
BRD 1975: 18,7% der Gesamtbevölkerung
Bayern 1975 : 19,0% der Gesamtbevölkerung

(7) *Eheschließungen*
BRD 1975: 6,2 auf 1000 Einwohner
Bayern 1975: 5,9 auf 1000 Einwohner

(8) *Ehescheidungen*
BRD 1975: 1,59 auf 1000 Einwohner
Bayern 1974: 1,43 auf 1000 Einwohner

Zu 1.32 Haushaltsgröße
BRD 1975

Anzahl der Personen im Haushalt	1	2	3	4	5 und mehr
Anteil in %	27,6	28,4	18,3	15,0	10,6

Durchschnittliche Haushaltsgröße:
2,60 Personen auf 1 Haushalt

Zu 1.33 Erwerbstätige
(1) *Arbeitsbereiche*

Bereich	BRD 1975 %	Bayern 1974 %
Land- und Forstwirtschaft	6,6	12,7
Produzierendes Gewerbe	46,5	44,4
Handel, Verkehr	17,8	16,1
Dienstleistungen	29,0	26,7

(2) *Berufliche Stellung*
BRD 1974

Stellung	Prozentanteil
Selbständige	7,0
Beamte	8,1
Angestellte	35,8
Arbeiter	49,0

Zu 1.34 keine Angaben im statistischen Jahrbuch

Zu 1.35 Erwerbstätigkeit der Frauen
47,2% der Frauen im Alter von 15—65 Jahren

Zu 1.36 Ausländer
(1) *Anteil an der Gesamtbevölkerung*
BRD 1975: 6,63%
Bayern 1974: 6,25%
(2) *Anteil unter den Erwerbstätigen*
BRD 1975: 9,60%

Zu 1.51 Kirchliche Statistik
(1) *Konfessionen*

Konfession	BRD 1975	Bayern 1974
evangelisch	47,0	24,3
röm.-kath.	44,6	69,7
andere christl. Gemeinschaften	3,1	2,2
nicht-christl. Religionen	1,4	1,2
religionslos	3,9	2,4

(2) *Kirchenaustritte*
BRD 1974
83 172 auf 27 648 000 Katholiken entspricht: 3,0 Austritte auf 1 000 Katholiken

(3) *Trauungen*
5,0 Trauungen auf 1 000 Katholiken
(4) *Taufen*
9,5 Taufen auf 1 000 Katholiken
(5) *Kommunionempfang*
13,5 Kommunionen pro Katholik

Franz J. Steprath

Kleine Pfarrei — was nun?

Dem Pastoralkonzept des Pfarrgemeinderates einer großen Stadtpfarre (S. 389 ff) wird hier ein Leitbild für eine kleine Gemeinde gegenübergestellt. Der Text dieses Pfarrbriefes soll die Mitglieder einer solchen Gemeinde ermutigen und zum Mitleben einladen. *red*

„Ach, bei uns kommen ja doch immer nur so wenige!" — „Hier machen nie viele mit!" — „Es schläft ja doch alles wieder ein!" — „Man könnte ja mal; aber das haben wir alles schon versucht!" — „Über allem hier ein Hauch von Depression!" — „Ansätze sind oft genug gemacht worden; aber hinterher ist alles wieder im Sand verlaufen . . .!"
Äußerungen wie diese kann ein Hinzukommender in Pax-Christi, der zweitkleinsten Essener Pfarrei, hören.
Sollen wir dies als ein Beispiel für *Kirche und Pfarrei in der Krise* verbuchen? Sollen wir uns leise weinend in die Ecke setzen — und es uns bequem machen?
Wie wär's mit Nach- und Weiterdenken? In diesem Pfarrbrief sollen Überlegungen zu *Auftrag und Gestalt einer Pfarrei* weitergeführt werden.

Das Leitbild der „Lebendigen Gemeinde" . . .

Bei der Suche nach einer Erneuerung der Kirche ist in den letzten Jahrzehnten auch viel darüber diskutiert worden, wie eine Pfarrei konkret und in Zukunft aussehen solle. Dabei hat sich das *Leitbild der „Lebendigen Gemeinde"* herausgebildet.
Es ist zu vermuten, daß alle, die an Kirche und Pfarrei irgendwie interessiert sind,

auch wenn sie diese Zielvorstellung zum ersten Mal hören, doch bestätigen: Lebendige Gemeinde — das hat einen guten Klang. Ja, es ist nur zu wünschen, daß eine Pfarrei *lebendig* ist.

Nun aber stellt sich heraus, daß vielfach in der kirchlichen Öffentlichkeit mit dem Zielwort von der lebendigen Gemeinde nur eine *einzige* Vorstellung von Pfarrei verbunden wird: nämlich eine Pfarrei mit einer möglichst großen Anzahl vielfältiger Aktivkreise, Gruppen, Verbände und Entscheidungsgremien, mit hohen Zahlen von Gottesdienstbesuchern, mit vielen Kontakten der Pfarrangehörigen untereinander — die Pfarrei also als Zentrum, das jedes aktive Gemeindemitglied möglichst andauernd an sich zieht — mit Freizeitangeboten und Raum für viele Hobbies, eine Art Volkshochschule im Kleinen — eine Welt für sich, in der sich mancher rund um die Uhr die Zeit vertreiben kann.

... nur für „große" Gemeinden?

In der kleinen Pfarrei aber breitet sich angesichts dieses imponierenden Leitbildes *Resignation* aus ... Kleine Pfarrei — was nun?

Bleibt uns nur das Bedauern, zufällig in einer kleinen Gemeinde zu wohnen? Sollten wir der Kirche den Rat geben, solche Pfarreien einfach aufzulösen?

Viele seelsorgliche Überlegungen in einer Zeit des Umbruchs haben erbracht, daß auch für Pfarreien die Liedzeile gilt:

„Auf dem ganzen Erdenkreis
loben *Große Dich und Kleine* ..."

Die Gleichung: Großpfarrei = Lebendige Pfarrei, Kleinpfarrei = „tote Gemeinde" kann so einfach nicht stimmen. *Maßstab für die Lebendigkeit einer Pfarrei* kann nicht allein die Zahl sein, die Zahl der Gruppen, der Teilnehmer und die Zahl der Attraktionen, mit denen die Pfarrei die Umwelt auf sich aufmerksam macht. Die Maßstäbe für eine lebendige Gemeinde müssen wohl noch in anderem liegen. Die kleine Pfarrei wird herauszufinden haben, auf welche Weise *sie* lebendig sein kann.

Wenn es heute an manchen Orten heißt, die „Gemeinde ist wie ein Rummelplatz", dann ist dieses Bild schon recht verführerisch: Die kleine Gemeinde müßte dann nur einen Rummelplatz in Mini-Ausgabe in Gang bringen, das heißt Stammtisch oder Kaffeekränzchen. Es würde schon sehr gemütlich zugehen.

Doch da sind noch ein paar Einwände. So hat neulich ein Zeitgenosse den Verdacht geäußert, mit Sonderangeboten verschiedenster Art, so „mit einer Tasse Kaffee wolle man die Leute ja doch letztlich nur in die Kirche locken und nachher dafür belohnen" — nach dem Grundsatz „Mit Speck fängt man Mäuse".

Tatsache ist, daß ein hoher Prozentsatz von Pfarrangehörigen sich auch kaum oder gar nicht an pfarrlichen Zusammenkünften solcher Art beteiligen kann oder will; und wenn in einer großen Pfarrei noch manches sich in der Anonymität und in der großen Zahl verbirgt (in Prozenten gerechnet sieht manches anders aus: wenn zum Beispiel in Pax-Christi werktags 10 Christen zur Messe kommen, dann müßten es in einer großen Pfarrei unseres Bezirkes immerhin täglich 80 Kirchenbesucher sein ...), so deckt eine kleine Pfarrei schonungsloser auf, was die Sache wert ist. Sie wird stärker als die Großpfarrei auf die Fragen gestoßen: Was hat es mit Aktionen und Unternehmungen im kirchlichen Bereich tatsächlich auf sich? Was sollen sie eigentlich „bringen"? Was ist ihr Sinn und Zweck? Wem und wievielen Pfarrangehörigen kommen sie wirklich zugute?

Trauen wir der Sache Jesu Christi selbst keine Kraft und den Menschen gar kein Unterscheidungsvermögen mehr zu? Wenn das alles wäre: Gemeinde als Rummelplatz im Maxi- oder im Mini-Format — es wäre lebendige Gemeinde nur dem Anschein nach!

Maßstab für eine lebendige Gemeinde

kann doch nur sein, wovon Christen *als einzelne wie als Gemeinde in Zukunft* und *auf Dauer* leben können.

Die kleine Gemeinde wird mit den Christen, die zu ihr gehören oder ihr nahestehen, eine *Gemeinde in der Fremde* sein.

Sie darf nicht zur geschlossenen Gesellschaft werden für immer dieselben Leute. Sie muß *offenes Forum* bleiben und Rasthaus für alle Menschen, die Ausschau halten nach einem „Mehr" in allen Dingen der Welt und ihres Lebens.

Die kleine Pfarrei am Rande von Stadt und Bistum ist härter dem rauhen Wind der Umwelt ausgesetzt, der Gleichgültigkeit in der Gesellschaft, dem Sog des Nicht-Glaubens oder — neuerdings wieder — des Aberglaubens. In einer solchen Situation sind alle glaubenden Menschen zu einer „Konzentrierung auf den Kern, das Innere, das Tragende gezwungen" (Josef Goldbrunner).

Nicht wo Lärm und Wirbel imponieren, sondern wo solches Konzentrieren auf den *Kern, das Innere, das Tragende der Sache Jesu Christi* geschieht, da wächst *lebendige Gemeinde.* Da finden Menschen *Nahrung* und *Orientierung,* da können sie aus *Quellen* schöpfen, um ihr *Leben* zu gestalten. Wo sie sich freuen, auf Gleichgesinnte zu treffen, für eine Stunde, für ein Gespräch, befristet für ein gemeinsames Projekt oder, wenn es sich fügt, länger als Freundeskreis, und wo dies geschieht in dem Willen, die geschlossene Gesellschaft, den Käfig des Daseins zu übersteigen, da ist *Lebendige Gemeinde!*

Wo immer es Menschen dann gelingt, ein wenig Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden zu verwirklichen — in ihrem privaten Bereich, sonstwo in der Gesellschaft in der Pfarrei, wo so bereits ein „Mehr", ein Lichtstrahl künftigen Heiles aufleuchtet —, da ist lebendige Gemeinde.

Eine solche Pfarrei verlangt konkret das Mitdenken, das Bejahen und Mittragen von ein paar *Voraussetzungen:*

Die Sonntagsmesse

Kern- und Schwerpunkt pfarrlichen Lebens ist und bleibt *die Sonntagsmesse.* Sie ist in allen Pfarreien die mit Abstand meistbesuchte Zusammenkunft.

Hier wird jetzt nicht wie in früheren Zeiten die „Sonntagspflicht" um die Ohren geschlagen. Hier geht es um mehr und anderes!

Das II. Vatikanische Konzil nennt die „Liturgie — insbesondere die sonntägliche Versammlung der Messe — Quelle und Höhepunkt des Lebens der Kirche". Sie ist das immer offene Forum pfarrlichen Lebens — heute in der Massengesellschaft vielleicht gerade wegen ihrer gewissen Anonymität und wegen der Ahnung, daß es hier vor allem um die Sache Jesu Christi und wirklich um das Heil für alle geht?!

Weil Christentum immer auch Gemeinschaft ist, sollten selbst die von uns die Messe als Mitte grundsätzlich bejahen, die nicht jeden Sonntag kommen können und wollen. Sie sollten nicht auf „Sonderveranstaltungen" oder „-aktionen" gleich welcher Art warten.

Und alle, denen die Mitfeier der Sonntagsmesse selbstverständlich ist, sollten innerlich damit einverstanden werden, daß wir dies nicht schnell hinter uns bringen wollen, damit nachher noch vieles andere „passieren" kann, sondern wir sollten miteinander diese Versammlung der Messe zur Quelle und zum Höhepunkt der kleinen Pfarrei werden lassen.

Offenes Gespräch

Der einzelne kann in der kleinen Pfarrei nicht eintauchen in die Masse — weil es diese Masse mangels Masse gar nicht gibt. Wer hier aktiv wird, der wird auch auffallen und stärker gefordert sein, der wird — wenn es ihm um den Kern der Sache geht — über seine eigenen Wünsche und Erwartungen hinaus das Wohl aller im Auge haben. Die *„einzelnen zusammen"* werden herauszufinden haben, was dem Allgemeinwohl, was der Bereicherung aller dient. Äußere Voraussetzung dazu kann beispielsweise *das für alle offene Gespräch* in der öffentlichen Sitzung des Pfarrgemeinderates sein.

Sollen wir weiter klagen: „Bei uns kommen ja doch immer nur wenige!" — „Wir haben alles schon einmal versucht!" — „Hinterher verläuft ja doch alles wieder im Sande!" — oder sind wir bereit, aufmerksam zu werden, daß wir in Pax-Christi zusammen, eben als kleine Ge-

meinde, leben und lebendig werden können —; dazu einige Beispiele:
Hl. Woche und Ostern,
Kindervesper am Heiligen Abend,
Krankenmesse,
Ökumenischer Gottesdienst am Buß- und Bettag,
Offenes Glaubensgespräch — um nur einiges zu nennen.

Erkennungszeichen
für eine lebendige Gemeinde

Keine Aktionen und Gesten als „Mittel zum Zweck". Kein „Rückzug auf Kirche und Sakristei". Wenn aber Gleichgesinnte sich treffen, wenn sie ungezwungen und ohne Mache beisammen sind, dann ist es einfach schön: beim kleinen Gespräch auf dem Kirchweg, beim „Frühstück mit Thema", beim kleinen Fest, wenn Pfarrbücherei und Pfarrsaal demnächst neugestaltet wieder eröffnet werden, vielleicht auch beim Zu-Sich-Selbst-Kommen im stillen Kirchenraum, beim geselligen Sich-Zusammenfinden in schönen Räumen nahebei, durch die Freude an einem Dienst für das Ganze der Gemeinde, beim Kennenlernen von Gleichgesinnten — Neuzugezogenen oder Alteingesessenen — durch die Freundschaft mit einem Buch, durch die kleinen Zeichen der Festlichkeit vom Altar: Palmsträußchen, Osterkerze und Osterei.
Dies und anderes mehr können Erkennungszeichen für eine lebendige Gemeinde sein.

Praxis

Bruno Regner

Pfarrgemeinderatsbildung

Die erste in Österreich nach dem II. Vatikanum durchgeführte Diözesansynode in Salzburg hatte ihr Schwergewicht in den Beratungen zur Erneuerung der Gemeinden. Eine besondere Rolle wurde dem Pfarrgemeinderat zugewiesen, der als „kollegiales Leitungsgremium der Pfarrgemeinde unter dem Vorsitz des Pfarrers" definiert wurde. Schon bald gewann man die Erkenntnis, daß Bildungsvorgänge für Pfarrgemeinderäte lebensnotwendig sind. Im folgenden wird über diese jahrelangen Bemühungen um eine inhaltliche und methodische Fortbildung berichtet. red

In jenen Diözesen, die schon auf jahrelange Erfahrung in der PGR-Arbeit zurückschauen können, ist eines klar geworden: Fortbildung der PGR ist lebensnotwendig.
Drei Aufgabengebiete dieser Bildung haben sich als besonders vordringlich erwiesen:
— Befähigung für die *Inhalte der Tätigkeit* der PGR: „Laien" im wahren Sinne des Wortes sollen nämlich in pastoralen Fragen aus theologischer Einsicht entscheiden...? Da braucht es entsprechende Fortbildung.
— Haltungen erwerben, die eine gedeihliche *Zusammenarbeit* ermöglichen; das ist an die Leitung ebenso dringlich gerichtet, wie an alle Mitglieder des PGR selbst;
— *geistige und spirituelle Grundlage* für die Arbeit. „Warum tun wir das, was wir tun"?
Auf diesem Hintergrund seien einige Erfahrungen und Überlegungen angegeben.

Können und Wissen

1. Dem PGR einfach ein „Handwerkszeug" zu geben, damit er technisch seine Aufgabe erledigen könne, hat sich als zuwenig erwiesen und wurde bald auch nicht mehr gefragt. Es ist sicher wichtig, daß man Geschäftsordnung, Sitzungstechnik und Durchführung von Aktionen beherrscht — aber das ist nur eine sehr vordergründige Seite der gesamten Tätigkeit eines PGR. Wichtiger ist, daß Pfarrer und PGR zur realistischen und zielorientierten Planung kommen.
Die Erfahrung zeigt, daß einerseits gegen eine „Planwirtschaft" in der Pastoral erhebliche Reserven vorhanden sind (vor allem auf Seiten der Pfarrer), andererseits

aber eine kooperative Arbeit eines Gremiums ohne diese Planung nicht möglich ist; wie man ja auch kein Haus bauen kann, ohne zuvor einen Plan zu haben, weil die einzelnen Bauleute sonst nicht wissen, welchen Teil zum Ganzen sie zu leisten haben. — So kann ein Pfarrer auch nicht delegieren, wenn kein Plan vorhanden ist und keine Teilziele gesteckt werden.

Hier scheint noch ein großer Nachholbedarf vorzuliegen.

Bewährt haben sich in diesem Zusammenhang Klausurtage: Der PGR zieht sich für einen Tag (oder wenigstens für einen Nachmittag) zur Arbeitsplanung und Beratung zurück. An solchen Klausurtagen, die jährlich wenigstens einmal stattfinden sollten, können auch andere Mitarbeiter teilnehmen, wenn es der PGR für nützlich erachtet.

Solche Arbeitstage können aber auch als Studientag zu einem bestimmten Thema (z. B. Verkündigung; soziale Dienste; kooperativer Arbeitsstil u. a.) gehalten werden.

Die theologische Fortbildung, besonders unter Berücksichtigung der pastoralen Seite, könnte wohl eher in längeren Kursen erfolgen, wozu allerdings wohl kaum der ganze PGR gewonnen werden kann.

2. Eine weitere Erfahrung zeigt, daß eine Summe von Fachleuten nichts nützt, wenn sie nicht zusammenarbeiten. Die besten Leute im PGR werden kein Ergebnis erzielen, wenn nicht ein gewisses Maß von Übereinstimmung der Meinungen, Dialogfähigkeit und Toleranz vorhanden ist.

Um Spielregeln für die gemeinsame Arbeit kennenzulernen und einzuüben, werden gelegentlich *Kommunikationstrainings* mit PGR durchgeführt. Die Erzdiözese Salzburg hat dieses Gebiet als so wichtig erachtet, daß eine eigene Stelle „Kommunikationspädagogik" mit einem hauptberuflichen Trainer eingerichtet wurde. PGR, die sich dieser Stelle bedienten und sich Kommunikationsübungen und Trainings unterwarfen, berichten, daß sie großen Nutzen für die praktische Zusammenarbeit gewonnen haben.

Allerdings würde es auch hier nicht genügen, wenn nur Praktiken angelernt würden. Letztlich kommt es auf *Grundhaltungen* an, die eingeübt werden müssen. Die „Einheit im Geiste" ist mehr, als bestimmte Spielregeln zu beachten.

Da Grundhaltungen nicht über den Verstand zum Bestand eines Menschen werden, sondern durch Erfahrung und Einübung, haben sich zwei Formen von Kursen gut bewährt:

a) Das Wochenende für Pfarrgemeinderäte

Der Pfarrgemeinderat einer Pfarre zieht mit dem Pfarrer übers Wochenende fort, um gemeinsam zu leben und gemeinschaftlich Christsein einzuüben. Wenn dabei — durch Übungen, Spiele und Aufgaben — manches in Richtung gegenseitiges Kennenlernen und Verstehen bewußt gemacht wird, ist das besonders wertvoll. Daß bei solchem geschlossenen Beisammensein auch mehr Zeit zum Auftanken und zum Planen vorhanden ist, erhöht den Wert einer solchen Investition an Zeit und Kräften.

Folgende drei Voraussetzungen sollen zusammenspielen:

— Der *Pfarrer* muß mit von der Partie sein; intensive Wochenenden, bei denen der Pfarrer nicht dabei ist, können sogar schaden, weil der Bewußtseinsstand dann unter Umständen auseinanderklafft; außerdem könnte leicht die Meinung entstehen, bei diesen Wochenenden sei eine „Verschwörung" gegen den Pfarrer ausgebrochen, wenn dann Pläne, Meinungen mitgeteilt werden, deren Entstehung der Pfarrer nicht mitvollzogen hat.

— Möglichst für eine Pfarre allein, höchstens für Pfarren in einem Pfarrverband, wenn diese schon zusammengespielt sind. Wir sind von Veranstaltungen abgekommen, bei denen aus einem Dekanat oder einem noch größeren Raum aus jedem PGR nur 2—3 Mitglieder vertreten sind. Diese gehen nämlich daheim dann wieder unter. Solche Zusammenkünfte sind auch wichtig, fallen aber eher unter „Information" als unter Bildung; diese brauchen

nicht länger als einen Nachmittag oder Abend dauern.
— Je länger und je weiter weg von daheim, umso besser. Vor allem soll unbedingt ein Abend dabei sein; wichtig ist auch, daß alle dann dort nächtigen. Meist bilden sich nämlich im freien Gespräch Runden, die oft bis tief in die Nacht hinein gehen und bei denen oft erst ein wesentlicher Durchbruch für Einzelne und schließlich auch für die Pfarre erzielt werden kann. Solche Gespräche kann man nicht planen und dirigieren, aber es soll die Möglichkeit dazu gegeben sein.

Elemente solcher Wochenenden:
— Motivation aus dem Glauben (Kirchenverständnis des II. Vatikanischen Konzils; „Kirche der Mitverantwortung")
— Einübung in Grundhaltungen wie Dialogfähigkeit, Bereitschaft zur Zusammenarbeit
— Gemeinschaftserlebnis (Abendgestaltung u. a.)
— geistiges Auftanken (Meditation, Schriftgespräch, Eucharistiefeier u. a.)
Es gibt Pfarren, die jedes Jahr — und immer etwas länger — solche Intensivkurse halten.

b) Die Teilnahme an geschlossenen und längeren Kursen

Hier seien z. B. Cursillos, Exerzitien, Meditationskurse oder auch die in vielen Diözesen bereits bekannten Kurse in Rocca die Papa (Rom) genannt. Darüber wird noch an anderer Stelle berichtet. — Grundsätzlich ist von allen Kursen zu sagen, daß ein gemeinsames religiöses Erlebnis am meisten auch untereinander bindet. Wenn eine Gruppe diese „Einheit im Geiste" erlebt, wenn gemeinschaftlich gebetet wird, dann ist auch die Voraussetzung des echten Zusammenlebens meist gegeben, ohne daß man eigens auf Praktiken hinweisen muß.
Als Grundlage von allem muß wohl der Glaube angesehen werden; und dies aus verschiedenen Gründen:
— Wer die Motivation nicht aus einer Bindung an Christus nimmt, dem wird bald der Atem ausgehen. Laien erfahren sehr bald, daß apostolische Arbeit nicht am Erfolg zu bemessen ist; daß man nie an ein Ende kommt; daß Umgang mit den Menschen auch immer wieder Rückschlag und Enttäuschung verursacht. Daher braucht der PGR ein solides Fundament aus dem Glauben.
— Reich Gottes kommt nach anderen Gesetzlichkeiten, als man sonst ein Unternehmen „durchzieht". Das Werk Christi fortführen heißt daher auch: teilhaben an seinem Kreuz und an seinem Scheitern, heißt verstehen, daß Gott in unserer Schwachheit stark wird, daß es also eine andere Wirkweise gibt als sie sonst im Leben gebräuchlich ist.
Das ist nur aus dem Glauben zu verstehen. Oft genug sind die Kirche im allgemeinen, die Pfarren ebenso und auch die einzelnen Personen (wir) der Versuchung unterlegen, das Reich Gottes mit innerweltlichen Mitteln und Vorstellungen durchsetzen zu wollen.
— Aus dem Glauben kommt eine Begeisterung. Es gibt genügend Beispiele, wo erst dann Mitchristen Aufgaben übernommen haben, wenn sie den Glauben an Christus ganz persönlich erfahren haben. Dann ist eine andere Wertordnung eingetreten, und sie hatten plötzlich Mut und Zeit, was vorher einfach nicht vorhanden war. Ob wir nicht manchmal an der falschen Stelle — und deshalb mit sehr viel Kraftaufwand — unsere Kräfte einsetzen?
Diesen Glauben, der zur Jüngerschaft führt, kann man nicht erzeugen, aber man muß alles tun, daß er wachsen und existieren kann.
Wege dazu können sein:
— Ein Wochenende oder andere ähnliche Veranstaltungen, wie sie oben beschrieben wurden. Für manche Teilnehmer waren sie ein Anfang zu einem Durchbruch zum Wesentlichen.
— Besonders bewährt haben sich Wochenkurse, wie etwa die in Rocca di Papa (Rom), da hier auch das Erleben der Stadt Rom und der reichen Tradition dazu kommt.
— Das gemeinschaftliche Gebet braucht eine Atmosphäre des Vertrauens zueinander und auch Mut, die eigene Gefangen-

schaft zu sprengen. Wo es aber unter Mitarbeitern möglich ist, gemeinschaftlich zu beten, ist dies von großem Segen und bindet sehr aneinander. Was Karl Rahner bei der Österr. Pastoraltagung 1976 in Wien sagte, gilt irgendwie auch als Ziel für den Pfarrgemeinderat: „Ein Team der Pfarrseelsorge könnte vielleicht doch langsam ein eigentlich geistliches Team, eine brüderlich spirituelle Gemeinschaft werden, eine gemeinsam gelebte Spiritualität im eigentlichen Sinne des Wortes haben oder langsam, aber mutig zu gewinnen versuchen." (Diakonia 8, 1977, Seite 109, Mitte.)

Franz J. Wothe

Pastorale Bildung nebenamtlicher Mitarbeiter

Erfahrungen einer Diasporadiözese

Der folgende Beitrag berichtet über ein detailliertes Kursprogramm, das sich nicht nur an Pfarrgemeinderäte, sondern auch an Ausschußmitglieder und andere Mitarbeiter richtet.

Wenn vor zwanzig, dreißig Jahren ein neu in die Gemeinde Zugezogener den Pfarrer gefragt hätte, wo er in der Gemeinde mitarbeiten könnte, wäre der Pfarrer wahrscheinlich in Verlegenheit geraten, er hätte von Kirchenreinigung für die Frau, vom Kirchenchor für den Mann gesprochen und im übrigen eine breite Palette vereinsmäßiger Tätigkeit vom Kolping bis zum Mütterverein angeboten. Aber von Funktionen in der Gemeinde, die wesenhaft zum Gemeindeleben und zur Seelsorge gehören, blieben die Gemeindemitglieder ausgeschlossen. Das war nur Dienst des Pfarrers, seines Kaplans und seiner wenigen hauptamtlichen Mitarbeiter, die fast ausschließlich in subalterner Stellung tätig waren: Küster, Organist, Seelsorgehelferin.

Das war, wie gesagt, vor zwanzig, dreißig Jahren. Und heute? Eine lebendige Gemeinde verlangt eine Fülle von Diensten aus der Mitte der Gemeinde heraus, sie erfordert zahlreiche Mitarbeiter im pastoralen Dienst, die nebenamtlich, nebenberuflich, oder wie man noch etwas antiquiert sagt, ehrenamtlich mitarbeiten. Und das nicht nur, weil die Zahl der hauptamtlichen Seelsorger abnimmt. Die Zahl der Aufgaben hat zugenommen. Der pastorale Aufgabenkatalog einer lebendigen Gemeinde ist — ob der Kompliziertheit der gesellschaftlichen Verhältnisse und ihrer pastoralen Bewältigung — enorm groß geworden. Ein Pfarrer allein kann gar nicht mehr alles in den Griff bekommen, was heute von ihm verlangt wird. Wenn er es trotzdem versucht, wird er schon bald resignieren und meistens aus Ressentiment allem „Neumodischen" gegenüber frustriert werden. Mit ihm wird die Gemeinde frustriert. Sie wird innerlich sterben, obwohl Sonntagsgottesdienst gehalten und Sakramentenunterricht erteilt wird und auch die Kasualien nicht fehlen.

Doch nicht nur dieser Tatbestand hat zur verstärkten nebenamtlichen Mitarbeit der Laienkräfte geführt. Im Wandel des ekklesiologischen Verständnisses der Glieder der Kirche ist in den letzten Jahrzehnten vieles geschehen, was zur verstärkten Mitarbeit der Laien in kirchlichen Diensten führte. Darüber ist inzwischen so vieles gesagt und geschrieben worden, daß wir uns weitere Ausführungen darüber an dieser Stelle sparen dürfen. Die vertiefte theologische Sicht von kirchlichem Christsein und kirchlicher Mitarbeit fand jedenfalls ihre Ergänzung in der pragmatischen Entwicklung der Gemeindepastoral, wobei ernsthaft zu fragen ist, wo die pastoralen Motivationen für die Laienarbeit in der konkreten Gemeinde mehr zu suchen sind, im theologischen Fundament oder in der Gemeindepraxis.

Diese Gemeindepraxis muß in einer Diasporadiözese, über die hier berichtet werden soll, geradezu als notvoll bezeichnet werden. Die neue Diaspora stellt nicht mehr das materielle „Armenhaus" von früher dar, ihre Not liegt auf anderem Gebiet: Weitflächigkeit der Gemeinden, Zer-

streutheit ihrer Glieder, Mangel hauptamtlicher Mitarbeiter, vor allem der Priester, die der Eucharistiefeier überall dort vorstehen könnten, wo — wenn auch in geringer Zahl — die Gläubigen wohnen und sich zum Zeugnis ihres Glaubens im Gottesdienst versammeln wollen. Gemeinden ohne ortsansässigen Priester sind eigentlich ein „Widerspruch in sich". Behelfslösungen mit priesterlosen Gottesdiensten können auf Dauer nicht weiterhelfen. In der Diaspora sind sie eine Katastrophe; denn wenn zwei Kirchen zwanzig bis sechzig (!) Kilometer auseinanderliegen und dann nicht überall ein Pfarrer ist, wirkt sich das für die Pastoral katastrophaler aus, als dort, wo die nächste Kirche und ihr Pastor nur einen Steinwurf weit voneinander entfernt liegen.

Die vorgegebene Situation

Die Diözese Hildesheim zählt 33.500 qkm. Hier wohnen 760.000 Katholiken in 36 Dekanaten, 219 Pfarreien und 145 Kuratien bzw. Pfarrvikarien. Die Zahl der Kirchen und öffentlichen Kapellen beträgt 513. Es gibt 661 Priester, davon 365 Diözesanpriester, 166 Priester aus anderen Diözesen und 120 Ordenspriester. Die Personaldecke ist also außerordentlich dünn, besonders wenn man die Weitflächigkeit im Auge hat und weiß, daß die Alterspyramide der Geistlichen auf dem Kopf steht. In einigen Dekanaten gibt es keinen einzigen Kaplan. Die 110 Gemeindereferentinnen, die über das Bistum verstreut sind, stellen kein Äquivalent dar. Die 60 Theologiestudenten, von denen nicht feststeht, ob sie das Priestertum erreichen, eröffnen keine optimistischen Aspekte. Und doch gibt es etwas, das nicht pessimistisch werden läßt! Bei sehr vielen Christen ist ein unbändiger Wille zum Überleben ihrer Gemeinden vorhanden. In den rund 365 Gemeinden — hier wird nicht unterschieden zwischen kanonisch errichteten Pfarreien und Kuratiegemeinden! — gibt es einen Pfarrgemeinderat. Fast fünf- bis sechstausend Frauen und Männer, ordnungsgemäß gewählt und berufen, stehen in den Gemeinden zur Mitarbeit in ihrer Pfarrei bereit. Alle Pfarrgemeinderatsmitglieder sind karteimäßig zentral in der Bistumsleitung erfaßt und können durch Rundbriefe, Informationen und Einladungen von einem Tag zum anderen angesprochen werden.

Es wäre vermessen anzunehmen, daß der Wille zur Aktivität in allen Pfarrgemeinderäten gleich groß und die Intensität bei allen Pfarrgemeinderatsmitgliedern gleich stark vorhanden wäre; aber immerhin bilden die „toten Fische" die Ausnahme. Alle sind mindestens ansprechbar und willig zur Weiterbildung. Man sieht, daß die Entwicklung der Pfarrgemeinderäte ein lebenswichtiges Element für die Diasporapastoral darstellt. Wären sie nicht vom II. Vatikanum angestoßen und angeregt worden, dann müßten sie jetzt — angesichts der neuen Diasporasituation — erfunden werden.

Das Programm der pastoralen Bildung

Der Wunsch kam von unten. „Der Bischof hat uns gerufen. Wir haben uns zur Verfügung gestellt und stehen bereit: Helft uns jetzt, daß etwas dabei herauskommt!" Nur zögernd folgten wir von der Bistumsleitung. Es hat sich erst nach und nach ein Programm pastoraler Weiterbildung ergeben. Dieses Programm wird inhaltlich und methodisch immer weiter ergänzt und weiterentwickelt. Es entstand nicht am Schreibtisch und ist sicher nicht in Konzeption und Durchführung ein einzigartiger Erfolg, aber immerhin ein erwägenswerter Versuch, über den man berichten kann.

Äußere Voraussetzungen

Zunächst mußten einige äußere Voraussetzungen geschaffen werden. Da die Bildungshäuser des Bistums fast alle durch ihre Programme im Sinne der Akademiearbeit und Erwachsenenbildung „ausgebucht" sind, mußte vorab eine eigene „Bildungsstätte" geschaffen werden. Dazu bot sich das nur sehr partikulär besetzte Priesterseminar der Diözese an. Ein Flügel mit zwanzig Zimmern, ein Lehrsaal, Speiseraum, Küche und Kapelle wurden zur Verfügung gestellt.

Es ergaben sich bald einige Schwierigkeiten: Die Zahl der Kursteilnehmer ist auf zwanzig beschränkt, Gruppenräume sind nur behelfsmäßig vorhanden, Überschneidungen mit dem Seminarbetrieb können schwer vermieden und verkraftet werden, das Hauspersonal klagt (mit Recht) über die Mehrbelastung als Folge des ständigen Teilnehmerwechsels der einzelnen Kurse. Ein weiteres kommt hinzu. Es ist nicht leicht, Kursleiter und Referenten in genügender Zahl und Qualifikation einzusetzen. Gelegentlich muß auf Mitarbeiter aus anderen Diözesen zurückgegriffen werden.
Die Kostenfrage konnte zufriedenstellend gelöst werden. Den Teilnehmern entstehen keine Unkosten. Die Kosten für die Kurse trägt das Bistum, die Fahrtkosten tragen die Gemeinden.

Grundkurs und Aufbaukurse

Inhaltlich wird folgendes angeboten: *Grundkurse* führen in die Pfarrgemeinderatsarbeit ein. Die rechtlichen Grundlagen der Pfarrgemeinderatsarbeit, ihr ekklesialer Bezug, die Zielsetzung und Aufgaben der Pfarrgemeinderäte, die Methoden ihrer Arbeit, die Zusammenarbeit zwischen den Priestern, den hauptamtlichen Mitarbeitern und den Pfarrgemeinderatsmitgliedern, aber auch die Zusammenarbeit der einzelnen Mitglieder untereinander werden besprochen. All das geschieht mit Blick auf die konkrete Gemeinde, wobei die Typen der Gemeinde in der Diasporadiözese vorgestellt, die Schwierigkeiten und Möglichkeiten vor Ort dargelegt werden. Das theologische Bild der Gemeinde mit ihren ekklesialen Grundfunktionen wird aufgezeigt und der Sinn der Pfarrgemeindearbeit wird erschlossen, um die Motive für den einzelnen und den Pfarrgemeinderat insgesamt zu erhellen. Auf diesen Grundkurs bauen zwei *Aufbaukurse* auf. Der erste bringt eine gemeindetheologische Vertiefung und behandelt die Fragen um Gemeinden ohne ortsansässigen Priester, wobei die These als Grundlage dient: „Die Neuorientierung der Gemeindepastoral durch Entwicklung der vielfältigen Laiendienste auf dem Wege zur lebendigen Gemeinde ist eine Aufgabe aller Gemeinden, nicht nur solcher, die keinen Priester am Ort mehr haben." Ein zweiter Aufbaukurs steht unter dem Leitwort: „Über die Gemeinde hinaus!" Hier werden Fragen der Kooperation im Pfarrverband und im Dekanat besprochen. Die Schwerpunkte werden in einzelnen Kursen dabei verschieden gesetzt: Gründung und Entwicklung von Dekanatsausschüssen, ihre Aufgabenstellung und Arbeitsweise; Voraussetzungen, Entwicklung und Arbeitsweise von Pfarrverbänden, vornehmlich für solche, die vor der Gründung eines Pfarrverbandes stehen.
Neben solchen Grund- und Aufbaukursen für Pfarrgemeinderäte bietet das Bistum zahlreiche Kurse an, die dem Spektrum der differenzierten Gemeindefunktionen entsprechen.

Spezialkurse

„*Gottesdienstgestaltung* mit Laien" behandelt die Frage nach liturgischer Ordnung und Freiheit im Gottesdienst, wobei die Frage nach dem Sinn der Liturgie gestellt und beantwortet wird. Es werden Vergleiche in der Gestaltung von Gottesdiensten besprochen, der Umgang mit liturgischen Büchern praktisch geübt und Modelle eines priesterlosen Gottesdienstes vorgestellt. Ein besonderer Kurs, in dem eucharistisch-spirituelle und praktisch-liturgische Elemente ineinanderfließen, führt die „Kommunionhelfer" in ihren Dienst ein.
Die *Lektorenschulung* steht unter dem Leitwort: „Bereit zur Verkündigung". Hier wird in den Umgang mit biblischen Texten eingeführt und die Bedeutung biblischer Texte im Gottesdienst herausgestellt. Über die liturgische Rolle des Lektors im Gottesdienst wird gesprochen und gezeigt, daß es nicht um „Vorlesen" oder „Verlesen" geht, sondern um „Verkündigung", was Haltung und Sprechen des Lektors wesentlich berühren. Deswegen wird nicht nur theoretisch über Sprache und Sprechen gehandelt, sondern es folgen praktische Sprechübungen im Sinne der Verkündigung.

Ein anderer Spezialkurs widmet sich dem Thema: *„Caritas der Gemeinde"*. Wir müssen im caritativen Bereich weg vom institutionellen Denken. (Dafür sind „Pfarrcaritas" und „Elisabethverein" da!) Der Geist der Caritas in der Gemeinde, der sich zeigt in wechselseitiger Verantwortung der Gemeindemitglieder untereinander, muß oft erst geweckt, praktische Möglichkeiten persönlicher Hilfe müssen gesucht werden. „Familienhilfe" und „Altenhilfe" gehören in dieses Kursprogramm, obwohl für Familienseelsorge und Altenseelsorge eigene Kursprogramme entwickelt worden sind und spezifische Kurse angeboten werden. Dasselbe gilt vom „Krankenapostolat", eine Aufgabe, die immer wichtiger wird, weil die ambulanten Schwesternstationen kaum noch vorhanden sind.

Einen breiten Raum im Kursangebot nimmt das *Wohnviertelapostolat* und der Besuchsdienst ein. Eine allgemeine Einführung in Aufbau und Arbeitsweise des kirchlichen Besuchsdienstes (Grundkurs) mußte bald ergänzt werden durch „Einübung der Gesprächsführung an der Tür", namentlich in der Begegnung mit Fernstehenden. Weitere Themen im Angebot von Spezialkursen seien hier nur kurz angeführt: „Öffentlichkeitsarbeit der Gemeinde — Presse, Medien, Pfarrbrief, Bücherei". „Kirche und Arbeitswelt", „Praktische Schwerpunkte einer Familienpastoral in der Gemeinde", „Laienmitarbeit in der Kinderseelsorge der Gemeinde". Das Sektenwesen in der Gemeinde wird in zwei Spezialkursen behandelt. Der erste Kurs behandelt die „klassischen Sekten", ihre Arbeitsweise und Gefahr, zeigt Möglichkeiten ihrer Beobachtung und Bekämpfung. Der zweite Kurs befaßt sich mit den neuen Jugendsekten und „Jugendreligionen".

Das Programm wächst, weil am Ende das Gesamtkonzept heutiger Gemeindepastoral vor den zur Mitarbeit bereiten Laien entfaltet werden muß. Dabei ist es zur Selbstverständlichkeit geworden, daß die Pfarrgemeinderatsmitglieder selbst nur noch den geringeren Anteil bei der Kursbelegung stellen. Die Mitglieder von Sach- und Arbeitsausschüssen, aber auch einzelne, die auf irgendeinem Gebiet der Gemeindepastoral tätig werden wollen, kommen über den Pfarrgemeinderat zu den Spezialkursen. Der Pfarrgemeinderat wird so zu einer Schaltstelle der Gemeindepastoral. Bei ihm laufen die Fäden zusammen, er dirigiert, nimmt als Gremium an der Gemeindeleitung teil.

Zur Methode

Die Kurse dauern in der Regel eineinhalb Tage — von Samstagvormittag bis Sonntagnachmittag. Einige Kurse arbeiten von Freitagabend bis Sonntagmittag. Jeder Kurs umfaßt fünf bis sechs Arbeitseinheiten. Es wird viel diskutiert, und Erfahrungen negativer und positiver Art werden ausgetauscht. Der Kursleiter achtet darauf, daß nicht alles „zerredet" wird. Er muß den Leitfaden fest in der Hand halten, das Gespräch führen und auf ein vorgegebenes Ziel hinarbeiten. Am Anfang des Kurses steht immer die wechselseitige Vorstellung der Teilnehmer, die gleichzeitig dies und das, was gerade zum Thema gehört, aus ihrer Gemeinde berichten. Dabei geht es schon zu Beginn eines Kurses oft lebhaft zu. Jeder wird ins Gespräch gezogen. Dabei wächst das Gefühl des Miteinanders. Es entsteht so etwas wie Gemeinschaft. Nach dem Eröffnungsgespräch kann der Kursleiter meist schon spüren, wie der Kurs gelingen wird.

Der Kurs wird nicht mit einem Gebet eröffnet, auch nicht mit einer Schriftlesung, wohl wird am Samstagabend eine Einführung in die Liturgie des Sonntags gegeben. Praktische Übungen zur Gestaltung der Liturgie schließen sich an. Die Rollen werden verteilt, vor allem die Lesungen und die Fürbitten von einzelnen übernommen. Nach der letzten Arbeitseinheit am Abend wird (ohne besonders herausgehobene Betonung) Gelegenheit zum Empfang des Bußsakramentes angeboten. Die Diasporachristen nehmen das Angebot sehr oft dankbar an, weil sie so die Möglichkeit zu einem Beichtgespräch mit einem fremden Priester haben. Die Eucharistiefeier

am Sonntagmorgen findet nicht in der Seminarkirche, sondern in einer Kapelle statt, in der die zwanzig Kursteilnehmer um den Altar stehen und sitzen. Es wird unter beiden Gestalten kommuniziert. Die liturgische Feier vermeidet bewußt jedes Außergewöhnliche, damit die Teilnehmer keine Diskrepanz zum Gottesdienst ihrer Gemeindekirche empfinden.

Reflexion der Arbeit

Jeder Kurs schließt mit einer kritischen Reflexion der Arbeit. Dabei wird manche positive Anregung eingebracht, die bei späteren Kursen berücksichtigt wird. Das „letzte Wort" bleibt in jedem Fall dem Kursleiter vorbehalten, der die Arbeitsergebnisse kurz zusammenfaßt und die Teilnehmer für die Arbeit in ihren Gemeinden ermuntert.
Nach drei Jahren Erfahrung mit dieser Kursarbeit darf man sagen: „Nicht alle Kurse waren gleich gut gelungen, aber mißlungen ist noch keiner!" Das ist ein Zeichen der Hoffnung für die Diaspora.

Horst Goldstein

Ein Pastoralexperiment in Brasilien — Modell für die Praxis der Kirche bei uns?

Der folgende Erfahrungsbericht soll die Augen schärfen für menschliche Nöte und pastorale Möglichkeiten, die wir bisher vielleicht zu wenig wahrgenommen haben.
red

„Jedwede pastorale Initiative muß von der Wirklichkeit ausgehen, in der das Volk lebt. Wenn eine der am deutlichsten an den Rand von Gesellschaft und Kirche gedrängten Klassen, die — in Brasilien — die Fischer nun einmal sind, mit den traditionellen Methoden der Seelsorge bisher nicht erreicht wurde, dann war das ein Zeichen dafür, daß wir als Träger der Pastoral unsere Haltung ändern mußten. Wir mußten gleichsam abtakeln, d. h. auf die Fischer unvoreingenommen zugehen, ohne im Hinterkopf gleich vorfabrizierte Ideen und Projekte zu haben. Es war notwendig, erst einmal die unbeschönigte Wirklichkeit dieser Menschen des Meeres zu erfahren. Es galt, vor allem ihre Werte, die bei ihnen verborgenen ‚Samenkörner des Wortes' zu entdecken, um von dort aus einen Weg zur Bewußtseinsbildung und Evangelisierung zu entwerfen". Mit diesen Worten umreißt der deutsche Franziskaner Alfred Schnüttgen die Konzeption eines Pastoralexperiments, das er unter den Fischern von Olinda im Nordosten Brasiliens seit 1968 durchführt [1].

I. Das Experiment in Olinda

1. Die vorgefundene Wirklichkeit

Die Mehrzahl der Fischer benutzt das für die nordöstliche Region Brasiliens charakteristische Floß. Dieses ist aber, wie auch die notwendigen Gerätschaften, häufig nicht Eigentum der Fischer, sondern gehört einem „Reeder", an den als Mietentgelt jeweils die Hälfte des Fangs abgeführt werden muß. Um drei Uhr früh beginnt die Arbeit. Während einige in der Nähe der Küste bleiben, fahren andere hinaus aufs offene Meer. Nach einem Arbeitstag von zwölf und mehr Stunden kommen sie zwischen 15.00 und 17.00 Uhr erschöpft zurück. Da die Fischer die ihnen verbleibende Hälfte des Fangertrages im allgemeinen nicht direkt, sondern über einen Zwischenhändler verkaufen, übersteigt ihr monatliches Einkommen — in guten Zeiten! — kaum den gesetzlich festgesetzten Mindestlohn (umgerechnet etwa DM 110,—). In schlechteren Zeiten erreichen sie nicht selten kaum DM 35,—. Über die totale Abhängigkeit von „Reedern" und Zwischenhändlern hinaus machen Unterernährung, miserable Wohnverhältnisse, fehlende Hygiene, Analphabetismus und Alkoholismus jedes menschenwürdige Leben unmöglich. Das ganze Leben des Fischers ist in eine

[1] „Fischer auf dem Weg ihrer Förderung und Befreiung" ist der Titel eines ausführlichen Berichtes über diese Initiative. Anzufordern beim Institut für Brasilienkunde e. V., Sunderstr. 15, D 4532 Mettingen.

fatalistische Mentalität eingetaucht. Ob er Köder findet für seine Fangzüge oder nicht, ob die Produktion gut ist oder schlecht, ob das Wetter für die Fischerei günstig ist oder nicht, ob der Preis für den Fisch niedrig bleibt, während andere Waren unentwegt teurer werden, ob die zuständigen Behörden ihnen behilflich sind oder ob „Reeder" und Zwischenhändler getroffene Vereinbarungen halten: alles geschieht scheinbar, wie Gott es will. Selbst halten sie sich für unfähig, auch nur die geringste Initiative zu ergreifen, die über die alltägliche Fischereiarbeit hinausgeht. Alle Einzelheiten im Leben des Fischers werden von einer höheren, natürlichen oder übernatürlichen Macht bestimmt.

Da der Fischer sich als Spielball dieser unfaßbaren Macht versteht, hat er einen Begriff von „Mannsein" entwickelt, mittels dessen er sich gegenüber der Frau als Herr und Herrscher versteht und seine fatalistische Hilflosigkeit gegenüber der Natur kompensiert. Ein Mann ist nur dann wirklich Mann, wenn er stark, herrisch, einschüchternd und streitsüchtig ist: ein männlicher Sexprotz, gegenüber dem die Frau wie auch ein schwächerer Mann überhaupt kein Recht hat.

Verbunden mit dieser Vorstellung von Männlichkeit ist der Freiheitsbegriff der Fischer. Anders als auf See, wo sie sich in der Unterordnung unter den erfahrenen Meister der unberechenbaren Macht der Natur ausliefern, halten sie sich an Land für absolut frei, besser gesagt: gebärden sie sich wie losgelassene Hunde. Jeder lebt sein Leben, wie es ihm gefällt. Niemals würde ein Fischer an Land eine Anweisung für sein Leben von irgendjemandem annehmen. Die angebliche Freiheit der Fischer kommt der Zügellosigkeit gleich.

Was die Religiosität dieser Menschen angeht, so ist zunächst festzuhalten, daß sie — im Gegensatz zu uns modernen Mitteleuropäern — nicht säkularisiert sind. Die Welt und ihre Zusammenhänge werden mythologisch verstanden. Auch ihre Religiosität, die kaum in konkreten Riten zum Ausdruck kommt, wird durch ihre fatalistische Grundhaltung bestimmt. Der Gott, an den sie glauben, trägt vor allem die Züge unberechenbarer Naturmächte, denen man ausgeliefert ist, die man nicht lieben kann, mit denen man aber fertig werden muß. So sagte ein Fischer: „Wenn ich beim Fischen bin und spüre, daß ich einen großen Fisch an der Angel habe, mache ich das Kreuzzeichen, damit Gott mir auch den Fisch gibt. Aber wenn es nur ein kleiner Fisch ist, mach' ich das Kreuzzeichen eben nicht".

2. Entdeckung von Werten

Aufgabe einer ver-antwort-lichen Pastoral, die auf ganzheitliche menschliche Förderung und gemeinschaftsbezogene Befreiung abzielt, ist es, auch in diesem augenscheinlich negativen Gesamtbild positive Werte zu entdecken, sie zu pflegen und zu entwickeln. In Olinda galt es, von Werten des Evangeliums auszugehen, die die Fischer unbewußt schon lebten. Nach und nach gelang es, in vielen der Negativpunkte einen positiven Kern auszumachen. So schließt zum Beispiel das teils zügellose Verlangen nach angeblicher Freiheit den großen Wunsch nach Befreiung von Händlern und „Reedern" ein. Mit eigenen Booten könnten die Fischer der Ausbeutung entfliehen. Trotz aller erlittenen Enttäuschungen bleibt noch immer der Wunsch nach größerer Sicherheit angesichts von Zukunft und Krankheit. Obwohl ein großer Teil der Fischer keine Lust verspürt, gegenüber den Kameraden irgendwelche Verpflichtungen zu übernehmen, ist häufig doch zu beobachten, wie sie gemeinsam Kranken und Alten spontan helfen. Manchmal wächst eine solche Hilfe sogar bis hin zu der Fähigkeit, sich den Kollegen in Solidarität ganz zu überantworten.

3. Entstehung einer Basisgemeinschaft

Schon 1968 hatte einer der Fischer mit seinem Zwischenhändler ernsthafte Auseinandersetzungen gehabt. Er sagte sich von ihm los und begann, seine Fische direkt an den Verbraucher zu verkaufen. Von Pater Schnüttgen ermutigt, schlossen sich ihm einige andere Fischer an und beauftragten ihn, auch den Verkauf ihrer Fische zu übernehmen. Unter bewußter Vermei-

dung jeder Form von Paternalismus gelang es dem Franziskaner, die Fischer zur Gründung einer „Gesellschaft für gegenseitige Hilfe" zu motivieren. Ohne Hilfe von außen, aber unter großen persönlichen Opfern konnte die Gesellschaft Ende 1969 sieben Fischereiflöße erwerben und 1971 sogar ein Motorboot. 1972 errichtete sie ein modernes Fischgeschäft mit Gefrierraum und großer Kühltheke. Im darauffolgenden Jahr 1973 wurden für vier Fischerfamilien Wohnhäuser aus Backstein gebaut. Heute zählt die Gesellschaft dreizehn Genossen, die zusammen mit ihren Familien eine Basisgemeinschaft bilden. Daß hier von Basisgemeinschaft die Rede ist, hat seinen spezifischen Grund: Die Gemeinschaft konstituiert sich nämlich aus jenem Teil der Bevölkerung, welcher bisher des Besitzes, der Macht und des Wissens beraubt war[2]. Man könnte auch anders formulieren: Die Gemeinschaft versteht sich von dem Versuch her, die Grundbedürfnisse von Menschen zu befriedigen. In ihr bemühen sich Menschen, zum Bewußtsein ihrer selbst zu gelangen, Solidarität und Gemeinschaft zu praktizieren und gemeinsam die sie bedrückenden wirtschaftlichen und humanitären Probleme zu lösen.

4. Evangelisierung

In Olinda versteht man das Bemühen, die Fischer aus Vereinzelung und Lethargie aufzuwecken, selbst schon als ein Stück Evangelisierung. Auf sich selbst geworfene Isolierung und entmenschlichender Fatalismus sind als Ergebnis von persönlichem und strukturellem Egoismus Folgen der Sünde. Ein erster Schritt von Evangelisierung besteht also darin, daß Menschen, denen das Bewußtsein ihrer Würde als Mensch geraubt wurde, ihre Entfremdung erfahrbar gemacht und als Konkretion von Sünde zu verstehen gegeben wird. In einem zweiten Schritt geht es um Ermöglichung von Bewußtsein, Hoffnung, Freiheit und Gemeinschaft. Dies hat jedoch so zu geschehen, daß Bewußtsein, Hoffnung, Freiheit und Gemeinschaft als Geschenk erfahren werden. Ein Geschenk erinnert an den Schenker. Darüberhinaus muß die Botschaft des Evangeliums aber noch ausdrücklicher gemacht werden. Wie Jesus bei seiner Verkündigung stets von konkreten Begebenheiten im Leben seiner jüdischen Zuhörer ausging, so versucht Pater Schnüttgen auch immer wieder, Ereignisse in Leben und Kampf der Fischer zum Ausgangspunkt zu nehmen. Er will ihnen zeigen, daß sie die Botschaft Jesu Christi ja schon — ansatzweise — leben: im Einsatz für die anderen, im Pflichtbewußtsein gegenüber den Kollegen, in der Mitverantwortung, in gegenseitiger Hilfe und Dienstbereitschaft.

[2] Vgl. *Roger Garaudy*, Die „Basis" im Marxismus und im Christentum, in: Concilium 11 (1975) 249—256, hier: 249.

II. Impulse für die Praxis der Kirche bei uns?

Lassen sich dem beschriebenen brasilianischen Pastoralexperiment Anregungen für die Praxis der Kirche (mit Randgruppen) bei uns entnehmen? Bei aller Unterschiedlichkeit zwischen den sozialen Problemen des brasilianischen Nordostens und den gesellschaftlichen und religiösen Bedingungen in deutschsprachigen Ländern gibt es eine Reihe von Punkten, in denen wir uns von dem Projekt in Olinda inspirieren lassen können.

1. Der situative Ansatz von der Basis der menschlichen Lebensbedürfnisse her

Während Pater Schnüttgen mit aller Konsequenz den Einstieg für Kontakte und Gespräche mit seiner Zielgruppe in deren wirtschaftlicher Situation sucht, scheint es unserer Kirche an der notwendigen Phantasie und der inneren Freiheit gegenüber ihrer Dogmatik zu mangeln, um sich auf die spezifischen Bedürfnisse bestimmter Gruppen einzulassen: Arbeiterschaft, Behinderte (man denke nur an das Problem der Sexualität von Behinderten), Familien mit Sonderschulkindern, Gastarbeiter, Obdachlose, junge Menschen, Arbeitslose, Intellektuelle, politisch links von der sogenannten Mitte Engagierte, Künstler...

2. „Generative Themen"

Der Methode des brasilianischen Pädagogen Paulo Freire ist der Begriff „Gene-

ratives Thema" entlehnt [3]. Freire geht davon aus, daß Menschen in gesellschaftlichen „Grenzsituationen" leben, in denen sie ihre Existenz als vom Nicht-Sein verschleiert erfahren. Es gilt, die Menschen zum Bewußtsein gelangen zu lassen, daß dies keine fatalistisch hinzunehmende Tatsache ist, sondern eine Bedrohung darstellt, jenseits derer aber unerprobte Möglichkeiten liegen. Die Grenzsituation muß deshalb durch bewußtseinsbildende „grenzüberschreitende Akte" erschlossen werden. Dazu müssen Themen erarbeitet werden, die das Bedrohende dieser Situation ganzheitlich erfassen. Freire nennt solche Themen menschlicher Betroffenheit „generativ", weil in der Diskussion über sie weitere Themen „erzeugt" werden. Diese eröffnen letztlich das gesamte Erfahrungs- und Begriffsuniversum der Menschen. Dieses wird — und das ist entscheidend — weithin als mythologisch unantastbar angesehen. In der Auseinandersetzung mit diesen erfahrungsgeladenen Einzelbegriffen wird nun — so Freire — die Unantastbarkeit entzaubert. Begriff und Wirklichkeit von Freiheit werden vorbereitet und verständlich gemacht. Während in Olinda offensichtlich Abhängigkeit solch ein „generatives Thema" ausmacht, das den gesamten Horizont der Fischer in Dunkel hält, müßten die Träger der Pastoral bei uns sich angesichts jeder Zielgruppe neu fragen, welches denn hier ein derartiges „generatives Thema" sei. Eine Bildungsurlaubsveranstaltung mit Arbeiterfamilien, die Kinder in die Sonderschule schicken, hat gelehrt, daß für diese Menschen das Problem Sonderschule das „generative Thema" ausmacht [4]. Ohne ein Bemühen um die Aufschlüsselung des begrifflichen Universums einer Zielgruppe darf man von einer pastoralen Arbeit mit ihr nur wenig erhoffen.

3. Transparentmachen von Haltungen

In der „Grenzsituation" entfremdender Abhängigkeit versucht man in Olinda, bestimmte Haltungen der Fischer — wie Hilfsbereitschaft und Einstehen für die anderen — auf einen sie umgreifenden, übersteigenden und ermöglichenden Horizont zu durchleuchten. Im Tun des Fischers, der sich selbst hintansetzt, wird die Passion Jesu Christi transparent. Die (immanenten) Verhaltensweisen der Fischer werden damit zu elementaren Symbolen, ja Sakramenten einer (transzendenten) göttlichen Wirklichkeit. Wirtschaftliche und gesellschaftliche Befreiung (Immanenz) wird zum Anzeichen (Transparenz) der endzeitlichen Befreiung (Transzendenz) [5]. Es soll hier nicht behauptet werden, bei uns in einer mehr oder minder säkularisierten Umgebung sei dies in derselben Weise möglich wie in Brasilien. Bei uns wird man nicht so unmittelbar auf Gott und Jesus Christus verweisen können. Es muß aber möglich sein, die Immanenz der Dinge fragend anzugehen und Sehnsucht nach etwas ganz anderem, nach Transzendenz zu wecken.

4. Eine mäeutische Evangelisierung

Mit dem Konzilsdekret „Ad Gentes" über die missionarische Tätigkeit der Kirche spricht Alfred Schnüttgen von den „Samenkörnern des Wortes" (Nr. 11) bei den Fischern. Er sucht nach positiven Werten in einem allem Anschein nach negativ anmutenden Szenarium. Diese legt er frei, hebt sie, verstärkt sie positiv und macht sie zu Instrumenten der Selbstfindung der Fischer. Mehr noch: Er versteht sie als Ansätze eines Lebens nach dem Evangelium, zu dessen voller Entfaltung er die Menschen hinführen will. Diese mäeutische, induktive Evangelisierung unterscheidet sich wesentlich von jener Art, in der man hierzulande von kirchlicher Seite gern den (suchenden) Gesprächspartner mit einem Kompendium christologischer Dogmen konfrontiert.

5. Mitmenschlichkeit vor Verkündigung

Bei der Arbeit mit den Fischern gilt die Prioritätenfolge: Mitmenschlichkeit, Ver-

[3] Vgl. *Paulo Freire*, Pädagogik der Unterdrückten, Stuttgart 1970, 16. 64. 106. 113.

[4] Über den Modellversuch Bildungsurlaub für Arbeiterfamilien mit Sonderschulkindern berichtet eine Nummer der Zeitschrift „Materialien zur politischen Bildung", Luchterhand Neuwied.

[5] Zum Verhältnis Immanenz — Transparenz — Transzendenz vgl.: *Leonardo Boff*, Kleine Sakramentenlehre (aus dem Portugiesischen von *Horst Goldstein*), Düsseldorf 1976.

kündigung, Gottesdienst. Im Einleitungsfaszikel des „Pastorale": „Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart", lautet die Rangordnung der Prioritäten dagegen: Verkündigung des Wortes, Vollzug der Sakramente und Dienst helfender Liebe[6]. In der Situation in Olinda — wie mancherorts auch bei uns — kann ein pastorales Gespräch jedoch nur dann zustandekommen, wenn der Mensch zunächst mit seinen gesellschaftlichen Nöten ernst genommen wird[7].

6. Von der Apathie zur Hoffnung

Menschen, die bisher in fatalistischer Dunkelheit dahinvegetierten und keine Zukunft sahen, wird das Licht einer neuen Hoffnung gesteckt: Das Leben wird menschenwürdig. Der Franziskaner versteht es, diese Hoffnung als geschenkte zu verdeutlichen. Woher sollten Menschen, die sich bisher nur als Unterdrückte und Ausgebeutete erfahren haben, Hoffnung nehmen, wenn nicht von dem, der die Spirale von Gewalt und Unterdrückung nicht nur nicht weiterdreht, sondern ad absurdum führt, indem er sich für Menschen, und zwar für alle Menschen gleichermaßen, hinrichten läßt? Gerade bei uns, da Resignation und Angst allenthalben paralysierend um sich greifen, was tut da mehr not als die christliche Rede von der Hoffnung?

7. Das elementare Gemeinschaftserlebnis

Charakteristisch für das Experiment in Olinda ist das Bemühen um Überwindung von Isolation und um Erleben von Gemeinschaft. Allein ist der Fischer der Willkür von „Reedern" und Zwischenhändlern ebenso wie der unberechenbaren Gewalt der Natur ausgeliefert. Deshalb ist es für ihn eine Frage von Leben oder Tod, ob er sich in die Gemeinschaft begibt. Doch ist dies nicht einfach eine Zweckgemeinschaft, sondern eine Lebensgemeinschaft, in der Vereinzelung aufgehoben und Kommunikation gefördert wird. Aber auch hier weiß der Priester zu verdeutlichen, daß dies eine geschenkte Gemeinschaft ist. Stehen wir hier nicht vor Bausteinen der Kirche Jesu Christi?

6 *Walter Kasper — Karl Lehmann*, Die Heilssendung der Kirche (Pastorale, Einleitungsfaszikel), Mainz 1970, 69.

7 Vgl. *Franzwalter Nieten*, Gemeinde in der Auseinandersetzung mit Profitopolis, in: Diakonia 4 (1973) 256—262, näherhin 259.

Jochen Garstecki

Die Last der Propheten

Bußgottesdienst im Advent

*Der folgende Bußgottesdienst wurde (mit Ausnahme des Textes nach dem Schuldbekenntnis) am 2. Adventsonntag 1976 in der Propsteikirche in Magdeburg gehalten. Er geht auf eine Meditation von N. Lohfink * zurück und versucht, das Gewissen der Gemeinden wachzurütteln und sie hellhöriger für die jeweils unbequeme Botschaft der Propheten zu machen.* red

Eröffnung

Priester: Im Namen des Vaters ...
Alle: Amen.
Priester: Ich freue mich, daß Sie der Einladung zu diesem Bußgottesdienst gefolgt sind, und ich möchte Sie in dieser späten Abendstunde herzlich begrüßen.
Der Herr sei mit Euch.
Alle: Und mit Deinem Geiste.
Priester: Unser adventlicher Bußgottesdienst steht unter dem Thema „Die Last der Propheten".
Propheten sind adventliche Gestalten. Sie sind Künder des Kommenden — sei es Heil oder Unheil. Gott spricht durch seine Propheten zu den Menschen, damit die Menschen es hören und sich ändern. Das war nicht nur zur Zeit des Alten Testamentes so. Zu allen Zeiten hat es in der Geschichte Propheten gegeben — einzelne, die offen waren für den Anruf Gottes in der Zeit und durch deren Mund Gott zu den Menschen gesprochen hat. Nicht immer wurden sie gehört. Oft waren sie unbequem und wurden verkannt. Dennoch hatten sie alles, was einen Menschen zum Propheten macht: eine Berufung, eine Botschaft, eine oftmals gefährliche Erinnerung an die Über-

* Vgl. Orientierung 38 (1974) 250—253.

lieferung, die sie neu und ungewöhnlich auslegten. Denken wir an Franziskus, an Charles de Foucauld oder an Papst Johannes: prophetische Gestalten, ohne die die Kirche nicht das wäre, was sie ist.

1. Sprecher: Das Prophetische ist in der Kirche nie verstummt, denn die Kirche steht „auf dem Grund der Apostel und Propheten" (Eph 2,20), wie der Epheserbrief es ausdrückt. Die Kirche braucht Propheten, die sie erinnern an ihren Auftrag, Zeichen des kommenden Reiches Gottes zu sein.

Wir alle brauchen Propheten, die unsere Ruhe stören, unsere Selbstgefälligkeit, unsere Herzenshärte. Propheten, die uns erinnern an den, „der da kommen soll". Deshalb hören wir in diesem Bußgottesdienst von den Propheten. Wir lassen uns durch die Propheten ansprechen, durch ihr Wort zur Buße rufen. Die Propheten richten unsere Gegenwart.

2. Sprecher: Die prophetische Botschaft ist nicht nur unbequem für die Hörer, sondern auch für den Propheten selber. Der Prophet Jeremia wird abgebildet mit einem Joch, in das er eingespannt ist — Sinnbild der Last, die das Prophetsein bedeutet. Wir wollen heute abend in besonderer Weise über die Last der Propheten nachdenken.

Die Last, die Belastungen, das Lästige des Prophetseins — ist es nicht etwas, was von uns selber auf die Propheten gelegt ist? Macht nicht die Last der Propheten unsere eigene Schuld offenbar? In der Passionszeit singen wir: „... denn *ich* hab das verschuldet, was du getragen hast". Das sagen wir in bezug auf Jesus, aber es gilt in ähnlicher Weise auch in bezug auf die Propheten. Vor der Last der Propheten wird unser eigenes Versagen offenbar. Was sie tragen, was sie auf sich nehmen, wird für uns zur Aufforderung, Buße zu tun.

Priester: Herr, unser Gott! Du hast uns Propheten geschickt, Künder deines Willens, auf die wir hören sollen. Öffne unsere Ohren für ihr Wort, das dein Wort ist. Öffne unsere Augen für ihre Gegenwart, durch die du zu uns sprechen willst. Laß uns erkennen, daß die Last der Propheten unsere eigene Starrheit, unsere Müdigkeit, unsere Ungläubigkeit — unser Versagen ist. Laß uns Buße tun im Angesicht der Last der Propheten. Das erbitten wir durch Jesus Christus, Deinen Sohn —

Alle: Amen.

Gotteslob Nr. 110, 1. Strophe.

I. Moses als bedrängter Prophet

3. Sprecher: Der erste in der langen Reihe der Propheten des Alten Testamentes ist Moses. Bei der Verklärung Jesu steht er neben dem Propheten Elias in der Wolke. Moses hat als erster über die Last zu klagen, die auf ihm liegt. Wir hören darüber in einer Lesung aus dem Buch Numeri im Kapitel 11. Die Szene spielt in der Wüste, nach dem Aufbruch des Volkes von Sinai. Die Menschen werden vom Hunger gepackt.

1. Sprecher: 1. Lesung (Num 11, 1 a; 4—6; 10—15):

Und die Israeliten begannen wieder zu weinen. Sie sagten: Wenn uns doch jemand Fleisch zu essen gäbe!...

3. Sprecher: Moses als bedrängter Prophet, bedrängt von der Not und dem Unverständnis des Volkes. Er hat genug, er möchte aufhören: „Bring mich lieber gleich um", sagt er zu Gott. Die Last dieses Volkes zerbricht ihn.

Was ist das für eine Last? Es ist die Sehnsucht des Volkes nach den Fleischtöpfen Ägyptens, nach den Sicherheiten von gestern. Der Hunger bringt es an den Tag: sie sind zwar unterwegs mit Moses, ihrem Führer. Aber daß Gott selber es ist, der auf diesem Wege vor ihnen herzieht, um sie aus den alten Bindungen zu befreien — das haben sie nicht begriffen. Gott gibt das Notwendige: Manna. Aber Manna ist auf die Dauer nicht attraktiv. So fallen sie Moses zur Last, und er bricht unter ihrem Weinen zusammen: „Ich kann dieses Volk nicht allein tragen, es ist mir zu schwer".

2. Sprecher: Herr, wir bekennen: Was Moses in der Wüste mit dem Volk Israel widerfuhr, das wiederholt sich in gleicher Weise mit dem neuen Gottesvolk, mit der Kirche, mit jeder Gemeinde, mit jedem

von uns. Wir alle werden für dich und deine Propheten, die bekannten und die namenlosen, zur Last. Wir sehen nur unsere Sorgen und Probleme, und deshalb sehen wir nicht mehr, was du mit uns vorhast. Wir sind blind, verliebt in unsere Gewohnheiten und Sicherheiten: Wir scheuen das Risiko jedes neuen Aufbruchs. Wir wollen mit Versicherungen leben. Wie Israel sehnen wir uns zurück nach Ägypten. — Du aber kommst von vorn auf uns zu, aus einer Zukunft, die frei macht, und für die du uns öffnen willst. Du stellst unsere Sicherheiten in Frage.

Gotteslob Nr. 103 im Wechsel Vorsänger/Alle.

II. Der isolierte Prophet Jeremia

1. Sprecher: Jeremia ist der Prophet zur Zeit der Gefangenschaft des Volkes Israel in Babylonien. Das Joch, mit dem er abgebildet wird, ist ein Zeichen für die Unterdrückung seines Volkes, aber auch ein Symbol für die Last, die das Prophetsein für ihn bedeutet. Jeremia leidet unter der Last des Wortes Gottes, das er ausrichten soll und das ihn von den Menschen isoliert. Davon hören wir in der folgenden Lesung.

3. Sprecher: 2. Lesung (Jer 15, 10—11; 15—18; Jer 20, 7—8):

Weh mir, Mutter, daß du mich geboren hast, einen Mann des Streits und des Zanks für alle Welt...

2. Sprecher: Jeremia hat eine Erfahrung gemacht: Indem Gott einen Menschen an sich heranzieht, entfernt er ihn umso weiter von den anderen. Der Prophet wird fremd und unbegreiflich inmitten seines Volkes. Denn die Botschaft, die er zu sagen hat, klingt nicht gut in den Ohren. Sie stellt ihn gegen die anderen, macht ihn einsam, läßt ihn an seiner Aufgabe zweifeln. Der Prophet als Isolierter. Die Ablehnung der Menschen treibt ihn in die Verzweiflung. Gott selbst scheint sich von ihm zurückzuziehen: „Wie ein versiegender Bach bist du mir geworden, du unzuverlässiges Wasser!" (15,18). Entfremdung von den Menschen und Schweigen Gottes als Last des Propheten...

3. Sprecher: Herr, wir bekennen: Deine Propheten sind uns lästig, weil sie niemals das verkünden, was uns gefällt. Sie kommen uns quer mit ihren Ansprüchen, ihren Forderungen und Zumutungen. Unsere Bequemlichkeit, unsere Gleichgültigkeit und Verschlossenheit sind ihre Last. So bleiben sie Fremde in unserer Mitte, weil wir sie nicht annehmen. Jeremia steht in seiner Vereinsamung stellvertretend für das Los aller Propheten, damals wie heute:... (hier können die Namen von „Propheten" unserer Tage eingesetzt werden). Deine eigene Ankunft wird überschattet von dem Wort: „Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf (Joh 1, 11). Du aber willst, daß wir dich *heute* aufnehmen. Du schickst uns Propheten, die uns helfen sollen, die „Zeichen der Zeit" zu erkennen. Dein Kommen richtet unsere Gleichgültigkeit.

Gotteslob Nr. 103 (vgl. oben)

III. Der abgeschobene Prophet Amos

1. Sprecher: Eine dritte Form von Last für die Propheten begegnet uns bei Amos, einem der „kleinen" Propheten aus dem nördlichen Judäa. Amos ist Hirte. Er wird von Gott ergriffen und predigt Buße in Israel, zur Zeit einer blühenden Epoche. Deshalb wird er dem Staat zur Last. Die Hüter der öffentlichen Ordnung — Thron und Altar — verbünden sich gegen ihn. Amos muß fliehen.

2. Sprecher: 3. Lesung (Am 7, 10—13):

Amazja, der Oberpriester von Betel, sandte Boten zu Jeroboam, dem König von Israel, und ließ ihm sagen: Amos stiftet Aufruhr wider dich inmitten des Staatsgebietes von Israel. Das Land vermag all seine Reden nicht zu ertragen...

3. Sprecher: Die Hüter der öffentlichen Ordnung, allen voran die Priester, tun sich mit den Propheten schwer. Die Propheten stören Ruhe und Sicherheit. Sie sind „Sand, nicht das Öl im Getriebe der Welt" (Günter Eich). Amos wird zum Sicherheitsrisiko für Thron und Altar, weil er eine unbequeme Wahrheit sagt. Deshalb das nackte „Seher, verschwinde!" Ein Prophet ist für die Mächtigen immer eine Last. Er

ist lästig, eine Belastung für die ‚höheren' Interessen der Sicherheit. Deshalb wird Amos totgeschwiegen, abgeschoben, ausgewiesen. Sein Schicksal erinnert an das Wort am Schluß des Johannesevangeliums: „Und einer wird kommen und dich führen, wohin du nicht willst" (Joh 21,18). Nicht nur Entfremdung hat der Prophet auszuhalten. Hinzu kommt die Last der Verfolgung, der Repression, und die Ungewißheit, wie es weitergeht.

1. Sprecher: Herr, wir bekennen: Auch für uns sind Propheten Störenfriede, ungebetene Gäste. Sie stören den inneren Frieden, mit dem wir uns so leicht gegen die äußere Friedlosigkeit abschirmen. Sie verunsichern uns in all unseren vermeintlichen Sicherheiten. Deshalb bringen wir ihre Stimme zum Schweigen, halten uns nicht für betroffen von dem, was sie zu sagen haben. Wir sind allesamt Anhänger des status quo: in der Kirche, in der Gesellschaft, in unserer Familie, unserer Ehe. Wir verteidigen den faulen Frieden, den wir mit uns selbst gemacht haben. So wird das Prophetische, das vielleicht in einem jeden von uns schlummert, liquidiert. So wird die Wahrheit mundtot gemacht: die Wahrheit über unser Leben, über unseren Egoismus, über unseren Kleinglauben: „Seher, verschwinde!" — Du aber stellst uns in Frage durch die Propheten, die du an unseren Weg gibst. Du willst, daß wir uns richten lassen durch ihr Wort. Öffne uns für die Wahrheit, die mit Deiner Ankunft in unser Leben einbrechen will.

Gotteslob Nr. 103 (vgl. oben)

Priester: Evangelium Lk 4, 16—21

Gotteslob Nr. 107 (Strophen 1, 4, 5)

Einladung zur Buße und Bitte um Vergebung

Priester: In dieser Stunde unserer gemeinsamen Gewissenserforschung erkennen wir miteinander und bekennen voreinander, daß unser Glaube zu klein, unsere Selbstsicherheit zu groß und unser Leben zu armselig war. Wir sehen, daß wir an der Last der Propheten, die Gott an unseren Weg stellt, mitschuldig sind: durch unser Unverständnis, unsere Bequemlichkeit, unseren Egoismus. Wir sind taub geworden für die Propheten, die von damals und die von heute. Jetzt, hier, in dieser Stunde, wollen wir uns öffnen, wollen umkehren, wollen uns gegenseitig helfen, zurückzufinden, um noch einmal und wieder einmal zu sprechen: Vater, vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.

Gotteslob S. 110 Liedruf: Vergib uns unsre Schuld ...

Gemeinsames Schuldbekenntnis

Gotteslob S. 369, Form A

Verkündigung der Vergebung

Priester: Der allmächtige Gott nehme unser Schuldbekenntnis an. Er vergebe uns unsere Sünden und lasse uns wachsen im Guten und im Glauben. Er öffne unsre Augen für die Aufgaben eines jeden Tages und begleite uns mit seiner Kraft durch das Leben.

Wer von Herzen glaubt, daß Gott gut ist wie der Vater des verlorenen Sohnes, wer ehrlich gegen sich ist und bereit ist zur Umkehr, der hat im Namen Gottes Vergebung empfangen.

Das verkündige ich im Namen Jesu und im Auftrag der Kirche: „Deine Sünden sind dir vergeben. Geh hin und sündige fortan nicht mehr."

2. Sprecher: Danket dem Herrn, denn er ist gut.

Lied zur Danksagung

Gotteslob Nr. 116 Gott, heilger Schöpfer aller Stern ... Strophen 1—6.

Segen und Entlassung

Priester: Der Gott der Hoffnung erfülle uns mit aller Freude und mit allem Frieden im Glauben, damit wir stark werden an Hoffnung in der Kraft seines Heiligen Geistes.

So komme der Segen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes über uns und bleibe mit uns allezeit.

Alle: Amen.

Antoni Lewek

Die Predigt in Polen

Obwohl auch im katholischen Polen der Prozeß der religiösen Indifferenz und des praktischen Materialismus voranschreitet, sind viele Besucher dieses Landes doch immer wieder überrascht von der tiefen Religiosität, die in weiten Landstrichen und auch in vielen Industrie- und Großstädten herrscht. Ein Grund für die fortdauernde Gläubigkeit ist sicher das Bemühen der polnischen Theologie und Kirche um eine möglichst gute Predigt. Der folgende Bericht gibt einen Überblick darüber, wie die Predigt nach der Meinung der polnischen Katholiken sein soll und tatsächlich ist, wie die Einstellung der Priester zur Predigt ist und was die polnische Kirche tut, um der Predigt ein entsprechendes Niveau zu sichern. red

1. Zur allgemeinen pastoralen Situation

Die ersten Nachkriegsjahre waren für die Kirche und die Seelsorge in Polen sehr schwierig. Die Ursachen hierzu waren u. a.: 1. eine religiöse Ignoranz und eine Schwächung der Lebensmoral in der polnischen Gesellschaft — infolge der grausamen Kriegszustände, unter denen die Seelsorge und die Familien in hohem Maß gelitten haben; 2. ein großer Priestermangel — besonders in den westlichen Gebieten Polens. Woher dieser Mangel? Rund 6.000 Priester, d. i. fast die Hälfte aller polnischen Priester, wurden in Gefängnissen und Konzentrationslagern inhaftiert. Fast 3.000 davon kamen dort ums Leben [1].

Ungefähr 10.000 Priester mußten also nach dem Krieg die Last der Seelsorge für 27 Millionen Katholiken tragen. Aber die Priesterseminare waren überfüllt. Aus Platzmangel konnten nicht alle Kandidaten aufgenommen werden. Seit Jahren können allerdings alle Kandidaten aufgenommen werden und Polen ist eines der wenigen Länder mit einer stark steigenden Zahl von Seminaristen und Neupriestern. So gab es z. B. im Jahre 1971 700 Kandidaten für die Priesterweihe, 1972 — 824, 1973 — 942, 1974 — 1006, 1975 — 1119 und 1976 — 1174. Am Anfang des Schuljahres 1976 gab es in 27 Diözesanseminaren 3410 Kleriker und in 35 Orden 1295. Trotzdem sind heute die rund 18.000 Priester mit den seelsorglichen Arbeiten für die über 30 Millionen Katholiken sehr belastet.

Unter dem Einfluß der offiziellen Propaganda laizistischer Art sowie infolge der kulturellen Wandlungen, die in der ganzen Welt vor sich gehen, wie die Urbanisierung, Technisierung und Säkularisierung, schreitet auch in Polen der Prozeß einer religiösen Indifferenz und des praktischen Materialismus voran. Aber trotz allem lehnt die polnische Gesellschaft in ihrer überwiegenden Mehrheit den Atheismus und die atheistische Weltanschauung ab und bekennt sich zum Christentum. Von großer Bedeutung für die Erhaltung und Entfaltung des Glaubens im Volke ist zweifellos die Predigt.

2. Die Hörer über die Predigt

In den letzten Jahren haben einige religiöse Zeitschriften Befragungen zum Thema der Predigt durchgeführt, und an der Katholischen Universität Lublin entstanden einige soziologisch ausgerichtete Diplomarbeiten, die die Situation der Predigt in ausgewählten Gemeinden der Großstädte darzustellen versuchten. Diese mittels Fragebogen von den Zeitschriften veranstaltete Umfrage betraf einen durchaus repräsentativen Querschnitt der polnischen Katholiken. Aufgrund dieser so geäußerten Meinungen werden synthetisch die wichtigsten Beurteilungen und Postulate der Predigthörer dargestellt [2].

Die Hörer betonen vor allem, daß die *Persönlichkeit des Predigers* eine wesentliche Rolle in der Predigt spielt. Die Einstellung der Gläubigen zum Prediger ist im allgemeinen positiv. Es gab und gibt auch heute in Polen kaum einen ausgeprägten Anti-

[1] Vgl. *W. Jacewicz — J. Woś*, Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymsko-katolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939—1945. Heft 1: Straty osobowe, Warszawa 1977, S. 341.

[2] Vgl. *A. Lewek*, Ku odnowie kaznodziejstwa w Polsce, Więź 19/1976/Nr. 1 S. 97—111.

klerikalismus. Nichtsdestoweniger werden einige Merkmale und negative Eigenschaften eines Predigers von den Hörern kritisiert, andere dagegen gelobt.

Kritisiert werden von manchen: mangelhafte Vorbereitung, fehlender Kontakt mit den Gläubigen, ungenügende Bildung und Frömmigkeit, mangelhafte Rhetorik, routinemäßiges, amtsgebundenes Predigen. Konsequent werden dagegen folgende Eigenschaften lobend *hervorgehoben:* Engagement, Eifer und innere Überzeugung, Frömmigkeit, Übereinstimmung von Wort und Leben, direkter und ungezwungener Kontakt mit den Gläubigen, Aufrichtigkeit, Wohlwollen und Nachsicht, Persönlichkeit von hoher Kultur, heiteres und tolerantes Wesen, Allgemeinbildung und theologisches Wissen, Kenntnis der Psychologie und der Probleme des gegenwärtigen Lebens, Aufgeschlossenheit.

Bezüglich der *Form* der Predigt sind die Hörer für eine Predigt, die kurz, einfach und ruhig ist und die nicht im barocken Stil, sondern mit Güte und Demut vorgetragen wird. Es ist darauf hinzuweisen, daß die Dorfbewohner für eine Predigt sind, die 15—20 Minuten dauert, die Stadtbewohner dagegen für eine Predigt von 10—15 Minuten Dauer.

Welchen *Inhalt* erwarten die Hörer einer Predigt? — Vor allem ist es religiöses Wissen und Hilfe bei der Lösung von lebenswichtigen Problemen. In diesem Zusammenhang sind die Hörer dafür, daß man den theologischen Gehalt der Predigt mit aktuellen Beispielen aus dem Leben veranschaulicht. Es ist bezeichnend, daß es auch hier die Dorfbewohner sind, die diese Anreicherung der Predigt mit Beispielen aus dem Leben stärker befürworten als die Bewohner der Stadt. Es ist interessant, daß die Stadtbewohner von der Predigt mehr eine geistige Stärkung denn eine religiöse Belehrung erwarten. Bei den Dorfbewohnern ist es gerade umgekehrt.

Wie sich das religiöse Leben unter dem *Einfluß der Predigt* gestaltet, ist wahrscheinlich die weitaus wichtigste Frage. Auch hier gibt es Unterschiede in den Antworten der Dorf- und Stadtbewohner. Zum Beispiel: aufgrund der Aussagen von ca. 500 Predigthörern, die im Rahmen einer Umfrage in 30 Dorf- und 30 Stadtpfarreien in Westpolen befragt wurden, stellt Bischof J. Stroba fest[3], daß die Dorfbewohner den Einfluß der Predigt auf ihr religiöses Leben beurteilen als:

groß	— ca. 35% Hörer
sehr groß	— ca. 30% Hörer
erheblich	— ca. 30% Hörer
minimal oder kein Einfluß	— ca. 5% Hörer.

Die Stadtbewohner dagegen beurteilen den Einfluß der Predigt als:

erheblich	— ca. 45% Hörer
groß	— ca. 25% Hörer
sehr groß	— ca. 15% Hörer
minimal oder kein Einfluß	— ca. 15% Hörer.

Außerdem geht aus den meisten Untersuchungen hervor, daß der Einfluß der Predigt auf das religiöse Leben der Hörer in einem umgekehrten Verhältnis zu der Bildung der Hörer steht: je größer die Bildung, desto geringer der Einfluß der Predigt. Die Ursache dieses Sachverhaltes liegt wahrscheinlich in der kritischen Einstellung der gebildeten Leute. Interessant ist jedoch, daß die kritischste Haltung gegenüber der Predigt Personen repräsentieren, die ihre Hochschulbildung nicht abgeschlossen haben.

3. Die Einstellung der Priester zur Predigt

Im Jahre 1970 wurde von der katholischen Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny" (Krakau) eine Umfrage unter den Priestern veranstaltet. Sie betraf Probleme der Seelsorge. Aus den Antworten, die m. E. im allgemeinen auch für heute gelten, ergaben sich als die 2 wichtigsten Funktionen des Priesteramtes:

1. Ausübung der Liturgie (einschließlich der Predigt)
2. Katechese.

In der Praxis nimmt die Katechese der

[3] *J. Stroba,* Wierni o kazaniu. *W. B. Bejze* (Hrsg.), W kierunku prawdy, Warszawa 1976, S. 335—341.

Kinder und Jugendlichen die meiste Kraft und Zeit der Priester in Anspruch. (Die Erwachsenenkatechese steht in Polen erst am Anfang, obwohl bereits einige Schritte in diesem Bereich gemacht wurden). Fast jeder Seelsorger gibt 15 bis 30 Stunden Religionsunterricht wöchentlich — in der Pfarrkirche oder in den sog. katechetischen Punkten, d. h. in Privathäusern auf dem Lande. Diese Arbeit ist meist sehr erschöpfend, zumal wegen der oft recht bescheidenen räumlichen Bedingungen und der Notwendigkeit der Zufahrt — häufig per Rad, Motorrad, Autobus oder mit dem Pferdegespann.

Was die Predigt betrifft, so klagen die Priester, daß wenig Zeit zur Vorbereitung einer besseren Predigt übrig bleibt. Nichtsdestoweniger kann man aufgrund der Antworten der befragten Hörer feststellen, daß es in der Regel wohl gute Predigten sind, die in polnischen Kirchen gehalten werden. Es ist sicherlich auch die lebendige Religiosität der Gläubigen und das Verantwortungsgefühl der Priester für den bei vielen bedrohten Glauben, was die Priester zu einer möglichst guten Predigt anregt und verpflichtet.

Natürlich darf man nicht in einen billigen Optimismus verfallen, wenn man auch feststellen könnte, daß die allgemeine religiöse und homiletische Situation in Polen weniger von einer tiefgehenden Krise betroffen ist als im Westen. Man sieht die Situation immer mit kritischen Augen und gibt sich mit ihr nicht zufrieden. Deshalb werden verschiedene Bemühungen von institutioneller Seite und auch von einzelnen Fachgruppen bzw. Personen für die ständige Vervollkommnung der Predigt unternommen.

4. Institutionelle Tätigkeit zugunsten der Predigt

a) Zentrale Programmierung der Predigt

Bereits 20 Jahre hindurch werden von der Seelsorgekommission des Episkopats ein- oder mehrjährige Seelsorge- und Predigtprogramme für die gesamte Kirche in Polen ausgearbeitet.

Am 26. August 1956 haben 1,5 Millionen polnischer Katholiken in Tschenstochau die sog. Mariengelübde abgelegt. Damit begann die Große Novene, d. h. eine neunjährige geistig-religiöse Vorbereitung für die Feierlichkeiten des tausendjährigen Bestehens des Christentums in Polen.

Das Predigtprogramm für die Zeit der Großen Novene (1957—1965) war der moralischen und religiösen Erneuerung der Gläubigen gewidmet und beinhaltete dementsprechend folgende Thematik: 1. die Treue gegenüber Gott, dem Kreuz, dem Evangelium, der Kirche und ihren Hirten; 2. das Leben im Zustand der Gnade; 3. die Ehrfurcht vor dem keimenden menschlichen Leben; 4. die eheliche Treue; 5. das christliche Leben in der Familie; 6. christliche Erziehung der Jugend; 7. soziale Gerechtigkeit und Liebe; 8. Abbau negativer nationaler Eigenschaften und das Streben nach einer neuen Moral; 9. die Pflege und Verbreitung der Andacht zur Mutter Gottes [4].

Nach der Tausendjahrfeier begann man in Polen ein nachkonziliäres 6jähriges Predigt- und Seelsorgeprogramm (1967—72) zu realisieren. Der allgemeine Leitspruch dieses Programms lautete: „Christus in der Kirche als Erlöser der heutigen Welt"; die inhaltlichen Grundlagen dazu lieferte das II. Vatikanische Konzil in der entsprechenden Anpassung an die polnische Wirklichkeit.

Am ersten Adventsonntag des Jahres 1972 begann ein 3jähriges Homilienprogramm (1972—75). Es wurden in polnischen Kirchen nicht mehr die sog. katechetischen oder thematischen Predigten gehalten, sondern Homilien. Das Neue und Originelle in diesem Homilienprogramm war und bleibt die Methode der Induktion, wo die Homilie nicht mit der Auslegung der Perikope beginnt, sondern wo zuerst an die existentielle Situation und an Fragen der Hörer angeknüpft wird. Dann wird die autoritative Antwort bzw. der Anruf Gottes an den heutigen Menschen vermittelt. Den Abschluß der Homilie bilden die

[4] Vgl. dazu *I. Frenstatzky*, Polens große Novene zur Vorbereitung des Milleniums, in: Der Seelsorger 36 (1966) 352—355.

Schlußfolgerungen und Postulate zur Verwirklichung des Wortes Gottes. Den so verstandenen und konzipierten Homilien liegt also ein dreiteiliges methodisches Schema zugrunde: „Lebenserfahrung" — „So spricht der Herr" — „Christliches Leben".

Das zentrale Anliegen des 3jährigen anthropozentrischen Homilienprogramms (1975—78) unter dem Leitspruch „Christentum — Höhepunkt der Menschheit" ist der Mensch im Heilsplan Gottes (1975—76), in der heutigen Welt (1976—77) und in der Kirche (1977—78); es geht nämlich um eine Auslegung der Grundsätze des christlichen Humanismus, insoweit es aufgrund der Lesungen und des liturgischen Mysteriums der Sonn- und Festtage thematisch möglich ist. Allerdings werden in der Programmierung der Predigtthematik nicht nur die liturgischen Texte, sondern auch andere berücksichtigt, und zwar besonders: „Gaudium et spes" des II. Vatikanums, „Mater et Magistra" und „Pacem in terris" Johannes' XXIII. und „Octogesima adveniens" Pauls VI.

„Der Mensch in der heutigen Welt: die Verantwortung für die Mitmenschen und für das menschliche Wirken in der Welt" — um dieses Hauptthema konzentriert sich die Thematik der sonntäglichen Homilien im laufenden liturgischen Jahr. Demgemäß werden in den Homilien u. a. folgende Probleme erörtert: Sinn und Wert der weltlichen Aktivität des Menschen; der Mensch und die Arbeit — die Kultur — die sozial-wirtschaftliche Entwicklung; der Mensch in den (verschiedenen) Gemeinschaften.

Und der Effekt?

Wenn man bedenkt, daß eine detaillierte Programmierung der Predigt für das ganze Land ausgearbeitet wird und daß dies bereits zwanzig Jahre in Polen praktiziert wird (und somit wahrscheinlich einen Ausnahmefall in der Gesamtkirche bildet), so wäre es angebracht, nach dem Effekt dieses Unternehmens zu fragen. — Die wissenschaftliche Forschung hat sich bis jetzt aber noch nicht genügend damit befaßt. Man kann lediglich ganz allgemein feststellen, daß die detaillierte und sachverständige Ausarbeitung von Predigtprogrammen eine wertvolle Hilfe für die schwerarbeitenden Seelsorger in Polen ist. In der erwähnten Programmierung berücksichtigt man nämlich sowohl die wichtigsten Forderungen der zeitgenössischen Homiletik, wie auch das Spezifische an der Psyche und in der Lebenswirklichkeit des polnischen Volkes. Man kann deshalb annehmen, daß eine organisierte und kollektive Planung der Predigt ein entsprechendes Niveau garantiert — unter der Bedingung natürlich, daß die Programme von den Priestern solide realisiert werden. Wie es damit tatsächlich aussieht, ist im einzelnen aus Mangel an wissenschaftlichen Untersuchungen schwer zu beantworten.

b) Beitrag der theologischen Hochschulen und der Arbeitsgemeinschaft Polnischer Homiletiker

Neben den 27 diözesanen Priesterseminaren, von denen 3 den Status einer Päpstlichen Fakultät besitzen, sowie 35 Ordenshochschulen, gibt es in Polen die Katholische Universität in Lublin und die Akademie für Katholische Theologie in Warschau (diese wurde 1954 aus den ehemaligen Theologischen Fakultäten der Universitäten Krakau und Warschau gebildet). Durch ihre bedeutenden wissenschaftlichen, didaktischen und editorischen Leistungen spielen diese Institutionen die Rolle der Inspiratoren im Bereich der Predigterneuerung in Polen.

Am Lehrstuhl für Homiletik an der Katholischen Universität Lublin, der seit 1958 existiert, entstanden bis 1977: 8 Doktordissertationen und 49 Lizentiatsarbeiten. An der Akademie für Katholische Theologie zu Warschau existiert ein Lehrstuhl für Homiletik seit dem Jahre 1954; hier entstanden bis 1977: 1 Habilitationsschrift, 9 Doktordissertationen und 55 Magisterarbeiten.

Seit 1967 werden an dieser Akademie auch homiletische Kurse für Teilnehmer aus ganz Polen veranstaltet; in letzter Zeit werden sie als homiletisch-katechetisch-

liturgische Kurse organisiert. An diesen alljährlichen 3tägigen Kursen nehmen 300 bis 600 Geistliche teil. Außerdem halten die Homiletikdozenten von der Warschauer Akademie und der Lubliner Universität Vorträge auf den ab und zu veranstalteten homiletischen Kursen in den einzelnen Diözesen.

Die seit 1967 bestehende Arbeitsgemeinschaft Polnischer Homiletiker veranstaltet alljährlich in der Woche nach Ostern wissenschaftliche Tagungen, die sich mit der Problematik der zeitgenössischen Homiletik befassen und auch den Fragen der Predigt in Polen gewidmet sind. So war z. B. die Tagung der Homiletiker im Jahre 1975 den Fragen der homiletischen Didaktik in den Priesterseminaren gewidmet [5]. Im Jahr 1976 haben die Homiletikdozenten ihre Tagung im Rahmen des alle 5 Jahre veranstalteten Kongresses aller polnischen Theologen abgehalten, welcher sich diesmal mit dem Hauptthema „Theologie—Lehre von Gott" befaßte. Auf der Tagung im Jahre 1977 wurde das Thema „Sprache und Predigt" unter den theologischen, philosophischen, linguistischen, homiletischen und psycho-soziologischen Aspekten erörtert.

5. Ein Desiderat

Es wäre m. E. noch sehr zu wünschen, daß man homiletische Diözesanreferate bzw. Kommissionen einsetzte, die aus qualifizierten Personen bestehen und für den Zustand der Predigt in der Diözese verantwortlich sein sollten. Ihre Aufgaben wären — ähnlich wie die der meist schon bestehenden katechetischen Referate bzw. Visitatorenämter —: den Gemeindepredigten zuzuhören, sie sachkundig mit den Predigern zu besprechen, eventuell die Praxis eines Dialogs mit den Hörern nach der Predigt zu initiieren, die homiletische Fortbildung in der Diözese zu fördern, verschiedene Predigthilfen für die Seelsorger zu besorgen, die Bildung der „homiletischen Zirkel" unter den Predigern zu inspirieren usw. Wenn man bedenkt, daß die sonntäglichen Predigten für die meisten erwachsenen Katholiken fast die einzige religiöse Belehrung sind, dürfte man sowohl offiziell wie auch individuell nicht weniger zugunsten der Predigt als der Kinder- und Jugendkatechese tun.

Zum Schluß dieses kurzen Berichtes wäre festzustellen, daß die Predigterneuerung in Polen eine Tatsache zu sein scheint und zugleich doch als stets dringliche Aufgabe bleibt.

[5] An dieser Tagung haben Prof. *R. Zerfaß* (Würzburg) und Prof. *E. Henau* (Louvain) als Gastreferenten teilgenommen.

Bücher

Hilfen für Verständnis und Feier der hl. Messe

Theodor Maas-Ewerd — Klemens Richter (Hrsg.), Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Meßfeier (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst"), Benziger-Verlag, Einsiedeln — Verlag Herder, Freiburg—Wien 1976, 400 Seiten.

Johannes Emminghaus, Die Messe. Wesen —Gestalt—Vollzug (Schriften des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg, Bd 1), Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg 1976, 304 Seiten.

Theodor Schnitzler, Was die Messe bedeutet. Hilfen zur Mitfeier, Verlag Herder, Freiburg 1976, 223 Seiten.

Alle drei Bücher stimmen in ihrer *Zielsetzung* überein. Man ist sich darüber im klaren, daß das Erscheinen und die Einführung des neuen Meßbuches einen Markstein in der Entwicklung der abendländischen römischen Meßfeier darstellt und wohl den bedeutendsten Einzelschritt im Zug der umfassenden Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils. Neue Bücher aber „erfüllen nicht automatisch all jene Hoffnungen, die man an die langersehnte Erneuerung des katholischen Gottesdienstes geknüpft hat und nach wie vor knüpft" (Gemeinde 11); auch darüber ist man sich heute einig.

Früher einmal genügte es für den Zelebranten, die genau geregelten Riten und Zeremonien zu lernen und dann mit Hilfe des Direktoriums das richtige Meßformular aufzuschlagen und die ausnahmslos vorgeschriebenen Texte abzulesen. Heute kann das nicht mehr genügen. Gemäß der neuen Meßordnung sind nicht mehr alle Riten und Texte bis in jede Einzelheit festgelegt; Liturgie ist wieder eine gemeinschaftliche Feier, und das neue Meßbuch, die Grundlage dieser Feier, räumt den Verantwortlichen für den Gottesdienst einen großen Raum freier Gestaltung ein. Nur wer sich in diesem Raum richtig bewegen kann, vermag eine im Sinne des II. Vatikanums erneuerte Liturgie zu feiern.

Alle drei Bücher wollen der richtigen und fruchtbaren *Meßfeier in den Gemeinden* und Gemeinschaften mit dem neuen Meßbuch dienen. Der Sammelband, der zum 60. Geburtstag von Prof. E. J. Lengeling (ohne daß das im Titel erwähnt wäre) herausgegeben wurde, will „den Reichtum dieses Buches (Meßbuch) so ausschöpfen, daß er im Leben der Kirche, konkret unseren Gemeinden, fruchtbar werden kann" (11). Emminghaus will Hilfe anbieten „zum Verständnis und zur gestaltgerechteren Feier der nach dem II. Vaticanum erneuerten Messe" (15), er will „zu einem sachgerechten und verantwortbaren Vollzug" (14) beitragen, wie das schon Pius Parsch mit seiner Meßerklärung [1] angestrebt hatte, als deren Weiterführung das neue Buch zu verstehen ist, da ein Nachdruck heute kaum von Nutzen wäre.

Schnitzler will ein „innerliches Buch" vorlegen und damit vor allem den verborgenen Sinn des zeichenhaften Tuns erschließen und Anregung geben „für das persönliche Gebet, für das Nachsinnen und für die Betrachtung"; zugleich hofft er, „daß man wieder froh wird über das, was wir besitzen, statt nach immer neuen bunten Federn zu suchen" (8).

Alle drei Bücher folgen (unabhängig voneinander! — aber vielleicht in Anlehnung an Jungmanns Missarum Sollemnia) dem gleichen *Einteilungsschema:* Einleitung, allgemeiner Teil, spezieller Teil, wobei dieser letzte Hauptabschnitt in allen drei Büchern dem Ablauf der Meßfeier folgt und die Einzelelemente nacheinander untersucht. Hier ist es besonders reizvoll, die analogen Teile in den drei Büchern parallel zu lesen. Bei Emminghaus und Schnitzler ist eine fast vollständige Übereinstimmung der Einteilung dieses Abschnittes festzustellen: *Eröffnung, Wortgottesdienst, Eucharistiefeier, Abschluß.* Auffallend bei Schnitzler ist das Festhalten an der Bezeichnung „Opferung" anstelle von Gabenbereitung und die dafür gebotene Begründung (117 f), die Hinzufügung von „Wandlung" zur Überschrift Hochgebet (134 f) und die Zuordnung des Schlußgebets zu „Missa-Missio" ((201 f), die — anders als bei Emminghaus „Der Abschluß" (289) — keinen eigenen Abschnitt bildet, sondern zur Eucharistiefeier gehört. Im Sammelband ist dieser Teil „II. Studien zur Meßliturgie" unausgewogen — es fehlen so wichtige Teile wie Lesung, Evangelium, Credo, Friedensgebet und -gruß, Kommunionspendung; dafür gibt es zwei Beiträge zur Homilie (A. Adam und F. Kamphaus). Die Ausgewogenheit und Vollständigkeit der Publikation *eines* Autors kann ein Sammelband in der Regel nie erreichen, zumal wenn für einzelne Beiträge keine Autoren zu finden sind.

Ziel: liturgische Bildung

Allen drei Büchern geht es darum, liturgische Bildung zu vermitteln. Dabei werden manche Fragestellungen bzw. manche Intentionen in zwei oder in allen drei Büchern behandelt, so daß auch hier eine vergleichende Lektüre empfehlenswert ist:

— Die Erschließung der *Theologie der Messe*

steht in allen drei Büchern deutlich im Vordergrund. Emminghaus widmet diesem Aspekt die ganze Einleitung „Wesen und Vollzug der Meßfeier" und folgt darin den Aussagen der Liturgiekonstitution und der Allgemeinen Einführung des Meßbuches. Schnitzler bietet unter der Überschrift „Was ist die Messe" Überlegungen zu den

[1] Klosterneuburg 1930, [3]1950.

Aussagen: Die Messe ist keine Messe, keine Vorstellung, nicht Magie, nicht Pflichtübung; die Messe ist ein Fest, eine Versammlung, ein Gedächtnis, ein Spiel, ein Bundesvertrag, Opfer, Mahl, Tradition, Sendung. Der Sammelband enthält in vielen Einzelbeiträgen Hinweise auf theologische Grundlagen oder Implikationen; manche Beiträge sind überwiegend meßtheologischen Fragen gewidmet: „Die Messe als Feier" von J. Spital; „Eucharistiefeier — Fest des Aufbruches" von A. Exeler — vgl. dazu Emminghaus 45—55 und Schnitzler 31 f! —; „Theologische Motive und pastorale Aspekte der Sonntagsfeier" von Baumgartner; „Meßfeier ohne Gemeinde?" von K. Richter; „Gottesdienst und Inkarnation" von G. Duffrer.

— Der Darstellung *historischer Fakten und Entwicklungen*
wird mit gutem Recht breiter Raum gewidmet. Die Ergebnisse der liturgiegeschichtlichen Forschung haben schließlich die wichtigsten Anstöße und grundlegende Zielvorstellungen zur Erneuerungsbewegung geliefert, sie haben die Liturgie der Frühzeit als vorbildlich (im wörtlichen Sinne!) bekannt gemacht und erschließen das Verständnis vieler Riten und Texte. Die „neue Messe" steht in der Tradition — sogar tiefer verwurzelt als die zuletzt maßgebende „tridentinische Messe". Besonders Emminghaus versteht es, jene Kräfte und Anregungen aus der Geschichte aufzuzeigen, deren Auswirkungen bis in die Gegenwart maßgebend waren oder noch sind, wobei er auf Grund seiner umfassenden archäologischen, judaistischen und kunsthistorischen Kenntnisse Zusammenhänge aufzudecken vermag, die sonst leicht übersehen werden. Ähnlich, aber doch anders bringt Schnitzler seine profunden liturgie- und kulturgeschichtlichen Kenntnisse zur Geltung: sie erklären nicht nur überlieferte Formen, sie sollen auch deren Beibehalten rechtfertigen und einem geistlich fruchtbaren Vollzug dienen. Im Sammelband ist der liturgiehistorische Aspekt von Beitrag zu Beitrag verschieden stark berücksichtigt — deutlich ausgeprägt in „Die Mitgestaltung des Gemeindegottesdienstes durch Gemeindeglieder" von O. Knoch; „Wasser im Wein? Perspektiven zum gemischten Kelch" von H. Reifenberg; „Die Bedeutung des Sanctus" von H. Eising; „Das Vater unser in der Messe" von W. Dürig; „Brotbrechung, Mischung und Agnus Dei" von F. Nikolasch —, er tritt aber gegenüber pastoralliturgischen Intentionen merklich zurück.

— Die Erschließung der *Pastoral der Meßfeier*
ist das dritte Hauptziel liturgischer Bildung. Hier ist der Sammelband an erster Stelle zu nennen, dessen I. Teil überschrieben ist „Zur Pastoral der Meßfeier". Alle Beiträge sind gut und lesenswert, wegen der Themenstellung seien einige hervorgehoben: „Das Sonntagsgebot zwischen Anspruch und Erfüllung" von W. Molinski; „Der bischöfliche Gottesdienst anläßlich der Pastoralvisitation" von R. Lettmann; „Meßhäufigkeit und Motivmessen" von A. A. Häussling; „Gabenbereitung und Gabengebet" von R. Berger. Wegen pastoraler Implikationen hätte man sich einen Beitrag über „Meßfeier auf besondere Intention und Meßstipendium" gewünscht.

— Das Anliegen der *geistlichen Erschließung*
wird am ausdrücklichsten von Schnitzler wahrgenommen. Der Autor konzentriert sich vorrangig darauf, die Meßfeier als „heilsgeschichtliches Ereignis" (213) zugänglich und erfahrbar zu machen, als Feier, die zugleich Glauben verkündet und geistliches Leben aus dem wieder erschlossenen „Brunnen des Heils" stärkt. Verständnis und tätige Mitfeier werden hier nicht als genügende Ziele gesehen, sondern als Voraussetzung für die Erneuerung des Glaubens der Kirche und des einzelnen Christen, vorab des Zelebranten. Hier wird der Blick auf das tiefste und letztlich allein maßgebende Ziel aller Erneuerung gerichtet, das im Eifer einzelner Reformen immer wieder aus den Augen verloren wird. Besonders hingewiesen sei auf den Abschnitt „Gegenwärtigkeit" (94 f) im vortrefflich gelungenen Kapitel „Die eigentliche Wortverkündigung" und auf die Abschnitte „Unsere Messe" (209 f) und „Meine

Messe" (210 f) im Schlußkapitel. Aus dem Sammelband ist vor allem auf die Beiträge „Die Neuordnung der Eucharistiefeier und das geistliche Leben" von E. v. Severus; „Die Doxologie am Schluß der Hochgebete" von J. A. Jungmann (†) und die schon genannten Beiträge von J. Spital und G. Duffrer hinzuweisen.

Alle drei Bücher bieten dem Benützer die praktische Hilfe eines *Registers;* der Sammelband trennt Personen- und Sachregister. Emminghaus und Schnitzler verzichten im Interesse leichterer Lesbarkeit auf jegliche Anmerkungen; besonders bei Emminghaus würde man sich einige Belegstellen wünschen, denn seine „Literaturhinweise" (295—297) haben empfehlende, dem Interessenten die Auswahl lesenswerter Bücher erleichternde Bedeutung, sie erlauben aber keinen Blick in die Werkstatt des Autors. Im Sammelband ist der wissenschaftliche Apparat von Beitrag zu Beitrag verschieden, in der Regel hinreichend, um den interessierten Leser zu infomieren, ohne dem einfachen Praktiker die Lektüre zu erschweren. Bei Schnitzler wird durch kurze Absätze und viele Zwischenüberschriften die Gedankenführung „augenfällig", was der leichten Lesbarkeit und dem Verständnis dient. Bei Emminghaus hingegen findet man Absätze, die sich über mehr als eine Seite hinziehen (z. B. 47 bis 49), auch das Druckbild läßt gegenüber beiden anderen Büchern zu wünschen übrig. Der Sammelband ist buch- und drucktechnisch vorzüglich gestaltet, es ist aber ungewöhnlich und nicht vorteilhaft, daß im Inhaltsverzeichnis die Namen der Autoren gegenüber dem Titel ihrer Beiträge so stark hervorgehoben sind. Das verschiebt das Gewicht vom sachlichen zum persönlichen Bereich.

Die charakteristischen Eigenheiten

Nachdem bisher hauptsächlich das Gemeinsame der drei Bücher herausgestellt worden ist, sei auch noch kurz auf ihre charakteristischen *Eigenheiten* hingewiesen.

— *Schnitzler* stellt sich — wie in seinen anderen Büchern — als engagierter und überzeugender Mystagoge vor, hier aber stärker als sonst besorgt, daß die geistlichen Schätze der Tradition und der geformten Texte und Riten im Übereifer freier und „zeitgemäßer Gestaltung" nicht verloren gehen. Es kann kaum genug betont werden, daß liturgische Bildung und besonders liturgiegeschichtliche Kenntnisse bei allen für die Liturgiefeier Verantwortlichen unabdingbare Voraussetzungen sind für eine wesensgemäße und geistlich fruchtbare Feier des Gottesdienstes. Es wird aber bedenklich, wenn das Erfassen (nicht allein das rationale Verstehen!) von verbindlichen Texten und Riten bei den Gläubigen *nur* auf der Grundlage einer eingehenden Belehrung möglich bleibt. Schnitzler geht es offenkundig stärker um die Bewahrung und Erschließung gewachsener, in Büchern festgehaltener Liturgie, weniger um einen Beitrag zur selbstverantworteten „Meßgestaltung". Obwohl Schnitzler leicht faßlich formuliert und sein Buch auf einen breiten Leserkreis angelegt hat, schließt eine überaus große Reihe lateinischer Zitate leider viele Interessenten von der Lektüre aus.

— *Emminghaus* will zusammenfassend und doch auch umfassend informieren, von der richtigen Überzeugung ausgehend, daß nur einer, der über die grundlegenden Kenntnisse verfügt, eine sachgerechte Meßfeier zu gestalten vermag. Hervorragend ist die Formulierung im Abschnitt „Gestalt der Eucharistiefeier, Mahl und Opfer" (24 f) und die Darstellung der Beziehung zwischen Abendmahl, Bundesschluß und Pascha (38—56). Das ganze Buch ist Lehrbuch im besten Sinne, ohne aber nur Theologen oder Studenten anzusprechen. Der Sprachstil ist klar und flüssig, manchesmal allerdings fast salopp.

— Während die beiden von je *einem* Autor verfaßten Bücher leicht zu charakterisieren und darauf angelegt sind, von Anfang bis Ende gelesen zu werden, bietet der *Sammelband* ein bunteres Spektrum verschiedener Denkansätze, und es ist möglich, einzelne Beiträge in freier Auswahl durchzuarbeiten. Es spricht aber für die ausgezeichnete Gesamtkonzeption der Herausgeber, daß hier — im Gegensatz zu vielen

anderen Festschriften — ein thematisch geschlossenes und für die liturgische Praxis der Gemeinden hervorragend hilfreiches Ganzes vorgelegt worden ist [2].

Auf *kritische Bemerkungen*

soll hier nicht verzichtet sein, sie werden aber eher durch die beiden Bücher je *eines* Verfassers als durch die gesammelten Aufsätze ausgelöst:

— *Schnitzlers* Hinweis auf die Notwendigkeit des Tanzes (21) wirkt maniriert; richtig ist aber, daß Bewegung im Raum stärker zu beachten wäre, als das heute in der Regel geschieht. Verwirrend und nicht überzeugend ist die graphische Darstellung der „Trithesis des heiligen Spiels" (30), denn formale und inhaltliche Bewegungen sind darin vermischt — so werden Kyrie-Ruf und Hochgebet als absteigend von Gott zum Menschen dargestellt! Einfacher und zutreffender wäre es, den dialogischen Charakter der Meßfeier nicht von ihrer Eigenart als Spiel, sondern vom dialogischen Prozeß des gesamten Christus-Mysteriums herzuleiten. Unglücklich ist die Formulierung „der einmalige ... Opferakt Christi ... bedarf keiner Erneuerung" (35), denn es hat sich als hilfreich für das Verständnis des Zusammenhangs von Meßopfer und Kreuzesopfer erwiesen, zwischen Wiederholung und Erneuerung (= Vergegenwärtigung) zu unterscheiden. Wenig überzeugend ist der Hinweis auf einen Zusammenhang der Begrüßungsgeste des Zelebranten mit dem „Gestus der Darbietung, mit dem die Bilder der Dolorosa den vom Kreuz Abgenommenen der Menschheit darreichen" (56). Mißverständlich ist die Formulierung „Letztlich wendet sich alles Beten des christlichen Volkes unmittelbar an Christus" (75); doxologische Akklamation und Hymnus sind doch etwas anderes als Anrede im Gebet. Nicht ganz konsequent ist die Forderung, „Das Kyrie grundsätzlich zu singen" (78), und die apodiktische Feststellung „ein gesprochener Psalm ist wie ein aufgesagtes Lied" (106), oder „ein gesprochenes Credo schiene fast gefährlich zu sein" (109), neben der glatten Alternative „das Gloria soll gesprochen oder gesungen werden" (79). Warum heißen die drei Präsidialgebete der Messe „Oration", „Gabengebet" und „Postcommunio" (in den Überschriften und im Inhaltsverzeichnis)? Der Versuch, die Unausgewogenheit zu vieler Einzelelemente im Kommunionteil der Messe durch die Interpretation „Friedenslied in neun Strophen" (176 ff) zu meistern, gelingt nicht; überdies werden in deren Deutung nur sieben oder acht Strophen aufgewiesen. Der Embolismus beispielsweise verhindert die Verwurzelung der Verbindung zwischen Gebet des Herrn und Doxologie im katholischen Volk und enthält nur Aussagen, die an anderen Stellen besser gesagt werden; die Bemerkung, seine Weglassung wäre „geschichtlich gesehen, kulturlos — politisch gesehen, verantwortungslos" (180), übertreibt stark und will eher einschüchtern als überzeugen. Die Auslegung der Mischungsriten — Wasser mit Wein, Brot mit Wein — (124 f, 178, 189 f) kann ebenfalls nicht überzeugen, so informativ auch die geschichtlichen Bemerkungen dazu sind.

— *Emminghaus* sieht Symbole bzw. sakramentale Grundzeichen zu statisch, statt sie als dynamische Zeichenhandlungen darzustellen (28). Nicht einsichtig ist, daß aus

[2] Außer den bereits genannten enthält das Buch noch folgende Beiträge: im allgemeinen *Einleitungsteil:* J. Höffner, Das neue Missale; J. Wagner, Programm einer Meßreform; K. Amon, Fragen zum neuen Meßbuch; im *Teil I:* N. W. Höslinger, Die Eucharistiefeier im Leben der Gemeinde; H. Aufderbeck, „Sonntagsgottesdienst ohne Priester"; B. Fischer, Meßfeiern mit Kindern; H.Janssen, Meßfeier mit Jugendlichen; Th. Maas-Ewerd, Meßfeier mit mehreren Priestern. Zur Praxis der Konzelebration; B. Kleinheyer, Heiligengedächtnis in der Eucharistiefeier; P. Nordhues, Zur Einheit von Eucharistie und Caritas; im *Teil II:* H. Plock, Die Eröffnung der Eucharistiefeier; E. Färber, Gemeinsame Tauferinnerung vor der sonntäglichen Eucharistiefeier; H. B. Meyer, Der Bußakt der Meßfeier. Möglichkeiten und Probleme; Th. Schnitzler, Kyrielitanei am Anfang?; H. Büsse, Das „Tagesgebet" als integrierendes Element der Eröffnung. Überlegungen zur Realisierung der Wahlmöglichkeiten bei den Orationen der Meßfeier; E. Quack, Die Gesänge zu den Lesungen; J. Gülden — G. Povala, Das Anliegen des Fürbittgebetes im Zeugnis der Zipser Fürbitten; M. Probst, Das eine Hochgebet und die verschiedenen Texte; R. Kaczynski, Die Interzessionen im Hochgebet; H. Rennings, Der Schlußteil der Meßfeier; F. Merkel, Evangelische Reflexe auf die neue Ordnung der Eucharistiefeier; J. H. Emminghaus. Das Kirchengebäude als Ort der Meßfeier. Überlegungen auf Grund der erneuerten Meßordnung; A. Th. Khoury. Vom Sinn der Paramente bei der Meßfeier. Sehr eindrucksvoll ist die Bibliographie von E. J. Lengeling mit 175 Titeln (381—388).

dem gesamten Verlauf des Abendmahles nur „der Segensspruch über Brot und Weinbecher" (35) als vorbildlich hingestellt wird; es trifft auch nicht zu, daß das Mahl, „diese spezifische Handlung lediglich rahmendes Element" ist (35) und deshalb später ganz entfällt, denn genau besehen ist gerade die Rahmenhandlung geblieben beim Verzicht auf das Sättigungsmahl. Sakramententheologisch und bibeltheologisch ist die Behauptung „Die dauernde reale Gegenwart Christi ... in der Eucharistie erfüllte erst voll die Verheißung vom Immanuel (= Gott mit uns) inmitten seines Volkes" (40 f) unrichtig, denn die die Inkarnation weiterführende geschichtlich handelnde Präsenz Christi ist doch primär die in seinem neuen Leib der Kirche. Warum wird darauf hingewiesen, daß Anamnese und Festmahl „im Grunde selbständige Elemente" sind (53)? — sie sind sicher unterscheidbar, gehören aber doch untrennbar zusammen. Wird diese unlösbare Einheit gesehen, so erübrigt sich die Gegenüberstellung von Mahl *oder* Eucharistie als Grundgestalt der Messe. Emminghaus stellt nur das Tun Jesu, „Nehmen — Danksagen ... — Austeilen", als urbildlich und verpflichtend hin, nicht aber das Essen und Trinken der Apostel von den eucharistischen Gaben und sagt „das gemeinsame Mahl ... ist abgestoßen" (77). Das ist doch zu verkürzt gesehen, weil es nur das Handeln des Vorstehers beachtet und daran vorbeisieht, daß Brot und Wein auf Essen und Trinken hingeordnet sind. Die übergreifende Einheit von Danksagung und Genuß der Gaben, von Handeln des Vorstehers und Teilnahme der anderen Gläubigen ist doch eher im (wenn auch reduzierten) Mahl als in der Eucharistie allein zu sehen.

Bei aller gebotenen Kürze bei der Darstellung der ursprünglichen Vielfalt westlicher Liturgien dürfte doch der Unterschied zwischen nicht-römischen, wenn auch später romanisierten Liturgien (Mailand, Spanien) und teilkirchlichen Ausprägungen der römisch-fränkischen Liturgie (Lyon, Braga, Kartäuser, Dominikaner ...) nicht übersehen werden (101, 134). Am Anfang der Praxis der „Privatmesse" gab es kein stilles Lesen der Scholagesänge (123), diese wurden vom Zelebranten entweder weggelassen oder laut gesungen, was Anlaß zu Streit gab. Die frühen Plenarmissalien enthielten in der Regel keinen Ordo bzw. keine Rubriken (125). Die Überlegungen zur Kommunionspendung außerhalb der Messe und zur Kommunionhäufigkeit (137) gehörten besser schon in den Abschnitt über die Entwicklung im Mittelalter. Die Bedeutung der Erfindung bzw. Anwendung des Buchdrucks für die Möglichkeit einer durchgreifenden Reform hätte eine Erwähnung verdient. Schade auch, daß der Periode der Aufklärung nur im Zusammenhang der Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts Beachtung geschenkt wird (143), denn gerade mit Rücksicht auf die Zielsetzung seines Buches hätte Emminghaus die Reformtendenzen dieser Periode — Sorge um Verständlichkeit und Beteiligung der Gemeinde, Einbeziehung der Liturgie in die planmäßige Gemeindepastoral — in ihrem kulturgeschichtlichen Zusammenhang erwähnen sollen [3].

Die kritischen Bemerkungen sollen niemanden abhalten, die hier besprochenen Bücher anzuschaffen und durchzuarbeiten. Gerade weil es sich um hervorragende und für das liturgische Leben in den Gemeinden ganz wichtige Bücher handelt, dürfen sie kritisch gelesen werden. Sie sollten in keiner Pfarrgemeinde und in keiner Gemeinschaft fehlen. Wo immer man sich um eine sinngemäße, gemeindegerechte, geistlich fruchtbare und somit den Intentionen der Erneuerung entsprechende Feier der Messe ernstlich bemüht, sollten die Verantwortlichen auf diese Bücher hingewie-

[3] Auf *Druck- oder Formulierungsfehler* sei nur aufmerksam gemacht, soweit sie sinnstörend sind. Ein seltener Zufall, daß bei Emminghaus (113, Z. 10) und im Sammelband (53,Z. 15 v. u.) genau derselbe Fehler zu finden ist: statt „auf Kosten" muß es richtig heißen „zu gunsten". Die folgenden Fehler sind bei Emminghaus zu finden. S. 36, Z. 4: statt „aus seinem Leib und seinem Blut" muß es heißen „als seinen Leib und sein Blut"; S. 93, Z. 15 ff: der „Saftstrom" eines Baumes ist nicht im Kern des Stammes, sondern unmittelbar unter der Rinde am stärksten; S. 296, Z. 5: die Laacher Hefte heißen „Liturgie und Mönchtum" nicht „Priestertum und Mönchtum".

sen oder diese gemeinsam durchgearbeitet werden. Auch dem Seelsorger und Katecheten, der liturgische Bildung weitervermitteln soll, leisten sie — jedes auf seine Art — hervorragende Dienste.

Philipp Harnoncourt, Graz

Gut beratene Gemeinden

Ingrid Adam und Eva Renate Schmidt (Hrsg.), Gemeindeberatung. Ein Arbeitsbuch zur Methodik, Begründung und Beschreibung der Entwicklung von Gemeinden, Burckhardthaus-Verlag, Gelnhausen—Berlin/Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br. — Laetare-Verlag, Stein b. Nürnberg 1977, 343 Seiten.

„Gemeindeberatung" ist die vertraglich geregelte und nach einem festen Schema ablaufende Beratung einer kirchlichen Gemeinde durch von außen kommende und speziell auf ihre Aufgabe vorbereitete Berater. Die Aufgabe der Gemeindeberatung ist es nicht, Gemeinden mit Hilfe von Patentrezepten aus ihrer „Misere" zu helfen. Vielmehr hat sie eine unterstützende Funktion: Mit ihrer Hilfe soll eine Gemeinde ihre Probleme und Aufgaben in ihrem gesellschaftlichen Umfeld möglichst klar erkennen, ihre eigenen Möglichkeiten entdecken, eigene Zielvorstellungen entwikkeln und sich selbst so organisieren, daß sie ihr Ziel erreichen und ihr Handeln auswerten kann. „Gemeindeberatung zielt auf Neubesinnung, gegebenenfalls Veränderung von Zielen, Wertvorstellungen, Verhalten und Organisationsformen in der Gemeinde" (E. R. Schmidt). Ihre Theorien und Methoden entlehnt die Gemeindeberatung der Gruppendynamik, der klientenzentrierten Beratungsmethode und der Organisationsentwicklung. — Die Gemeindeberatung wurde in den sechziger Jahren in den USA begonnen; die mit ihrer Hilfe erzielten Erfolge führten dazu, daß sie zügig zu einer festen Institution ausgebaut und professionalisiert wurde. Seit 1973 führt die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau ein Testprogramm zur Ansiedlung der Gemeindeberatung in der Bundesrepublik Deutschland durch. Dabei erwies es sich sehr bald, daß die Übertragung der Gemeindeberatung aus den kirchlichen Verhältnissen der USA in die der Bundesrepublik eine durchgängige Revision der Ziele und Verfahren nötig machte. Dieses Buch dokumentiert das vorläufige Ergebnis dieses Prozesses. Es ist ein ausgesprochenes Arbeitsbuch: Anhand von Fall- und Erfahrungsberichten (wobei auch ein negativ verlaufener Fall zur Sprache kommt) wird über die Gemeindeberatung informiert; Elemente ihrer Theoriebildung werden zur Diskussion gestellt; die fünf Phasen einer Gemeindeberatung (Eingangsphase, Datensammlung und Diagnose, Interventionen, Institutionalisierung, Auflösung des Vertrags) werden ausführlich dargestellt; es wird gezeigt, welche Grundprobleme (Themen) bei einer Gemeindeberatung typischerweise vorkommen und wie sie angegangen werden; immer wieder werden Beispiele, Arbeitshilfen, kommentierte und mit didaktischen Hinweisen versehene Materialien dargeboten; abschließend werden einige theoretische und praktische Hintergrundinformationen geboten.

Zwar wird man feststellen, daß noch keineswegs alle Fragen im Zusammenhang mit der Gemeindeberatung gelöst sind; das wird auch von den Herausgebern und Mitarbeitern dieses Buches immer wieder betont. Grundsätzlich stellt sich z. B. das Problem einer Übertragung von Theorien und Methoden aus dem wirtschaftlichen Bereich auf die Kirche. Auf der anderen Seite zeigt sich aber, daß gerade die Wahl einer solchen „Fremdperspektive" dazu verhelfen kann, Probleme in der Pastoral besser wahrzunehmen und adäquater anzugehen. Die bisherigen Erfahrungen sollten darum dazu ermutigen, das Instrument der Gemeindeberatung auszubauen — auch in der katholischen Kirche. Denn es steht außer Zweifel, daß die Gemeindeberatung — richtig angewendet — einen besseren Weg zu der vielfach postulierten Aktivierung der Gemeinden zu weisen vermag, als es ausschließlich theologische Programme bisher zu leisten imstand wa-

ren. Dieses Buch kann zwar eine systematische Ausbildung und eine fachliche Anleitung nicht ersetzen. Jedoch bietet es jedem, der mit der Gemeindearbeit befaßt ist, wertvolle Anregungen.

Norbert Mette, Münster

Mit-menschliche Krankenseelsorge

Maria Bührer, Anregungen für die Krankenpastoral, Rex-Verlag, München—Luzern 1977, 110 Seiten.

Aus der Literatur, die in den letzten Jahren über die Seelsorge an Kranken und Sterbenden erschienen ist, könnte man einen großen Bücherstand bauen. Das schmale, auch im Titel so bescheidene Büchlein von M. Bührer würde neben dicken Spezial- und Standardwerken kaum zur Geltung kommen. Doch, wer in Kürze erfahren will, was in den vielen anderen Büchern steht — und noch einiges dazu —, der greife zu den „Anregungen für die Krankenpastoral".

Die Verfasserin bringt für ihre Arbeit ungewöhnliche Voraussetzungen mit: Sie ist Psychotherapeut, Theologe, Mitarbeiter im kirchlichen Leben, Redaktionsmitglied einer Zeitschrift für die Praxis der Kirche. Sie schreibt in so schlichter und gewandter Sprache, daß man ihr mühelos folgt. Die Erfahrung im Umgang mit Kranken und Sterbenden, aber auch mit Ärzten, Seelsorgern und Pflegern verbürgt eine Nähe und Unmittelbarkeit zu den behandelten Fragen, die einen tiefen Eindruck hinterläßt.

Die Reduktion der Krankenseelsorge (besonders, aber nicht nur in Krankenhäusern) auf bloße Sakramentenspendung muß überwunden und den Kranken ein umfassender Beistand geleistet werden. Das geht im heutigen System der Krankenversorgung nur durch eine entsprechende Anzahl professioneller Mitarbeiter.

Bührer macht einen handfesten Vorschlag: Es soll ein eigener — und wohl sehr schöner, befriedigender — Beruf geschaffen werden: Krankenseelsorger. Priester und Laientheologen, Psychologen und Sozialarbeiter, Pädagogen und Pfleger werden als besonders qualifiziert dafür erachtet; Männer und Frauen kämen in Frage. Für den vorgeschlagenen Beruf wird ein detaillierter Ausbildungsvorschlag gemacht.

Es wäre schade, wenn nur Seelsorger, Ärzte und Pfleger in diesem Büchlein für sich etwas vermuten würden. Man müßte es jedem in die Hand geben, der mit Kranken zu tun hat — und wer hat das nicht auch einmal? Man wird kaum wo so kurz über die seelische Situation des Kranken und Sterbenden Auskunft erhalten, kaum wo so differenzierte Antwort auf schwierige Fragen erhalten (wie etwa auf die Frage nach der Wahrheit am Krankenbett, 83), kaum wo eine so bündige Anweisung für das Verhalten den Kranken gegenüber finden.

Von der Darstellung der medizinischen und psychologischen Problematik wird der Leser mitgenommen bis zu tiefen theologischen Fragestellungen, etwa nach dem Sinn und dem Warum, der Angst und Schuld, dem Tod und der Auferstehung. Er gerät so unversehens ins Bedenken einer eigenen möglichen Krankheit und in die Vorbereitung auf ein gläubiges Sterben.

Wilhelm Zauner, Linz

Eucharistie als Fest der Kinder

Ursula Bittner — Elisabeth Goldscheid — Clemens Weber; Fest der Kinder. Gemeindebildende Eucharistievorbereitung, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1974, 135 Seiten.

„Dieses Buch will vom Versuch berichten, mit Kindern Gemeinde zu bauen. Anregungen geben für das Zusammensein in Hausgruppe und Kindergottesdienst. Eine neue Möglichkeit des Kindseins in der Gemeinde aufzeigen. Etwas von der Eucharistie als Feier des Lebens in Familie und Gemeinde weitergeben." Mit diesem Programm stellt sich das Buch in der Einleitung vor. Dann werden die theologischen Grundlagen des Modells erläutert: „Gemeinde läßt sich nicht erzählen sondern nur erfahren. Alles,

was als befreiende Botschaft vermittelt werden soll, muß erfahren werden. Verbale Verkündigung ist nur möglich als Bewußtmachung und Interpretation von Erfahrung." Und im Folgenden noch deutlicher: „Gemeinde erfahrbar machen heißt: Vertrauen wecken, indem ich dem Kind vertraue und ihm etwas zutraue. Freude erleben lassen, indem alles so getan wird, daß es Spaß macht. Hinwendung praktizieren, indem ich bei den Sorgen und Wünschen des Kindes ansetze. Hoffnung sehen in neuen Möglichkeiten und Fähigkeiten des Kindes. Liebe zeigen, indem ich nicht über dem Kind stehen will, sondern indem ich es als Partner behandle. Befreiende Botschaft wird erlebt, indem Gemeinde erlebt wird. Neben der Familie braucht das Kind einen Ort in der Gemeinde, wo das erlebbar wird."

Im Anschluß daran wird das Modell der Franziskusgemeinde in Dortmund-Scharnhorst vorgestellt. Die Vorbereitung ruht auf drei Schwerpunkten: 1. Gesprächsabende mit den Eltern; 2. Arbeit mit den Hausgruppen, d. s. Gruppen von 6—8 Kindern, die von den Hausgruppenleitern (meist Müttern) betreut werden; 3. Gemeinsame Kindergottesdienste für die Hausgruppen, teilweise auch mit den Eltern und mit der ganzen Gemeinde. Dieses Modell wird im Detail beschrieben: Angefangen vom ersten Brief an die Eltern, über das Programm für die Elternabende, die Stundenbilder für die Hausgruppen, die Beschreibung der Kindergottesdienste bis zu Geschichten zum Vorlesen für die Themen in den Hausgruppen.

Es dürfte wenig Bücher geben, die auf knapp 135 Seiten eine derartige Fülle von Denkanstößen und brauchbaren Vorschlägen für die Praxis anbieten. Hinter den Ausführungen steht allerdings eine engagierte, unerhört lebendige Gemeinde. Das spürt man auf jeder Seite. Darum liest man dieses Buch nicht nur mit Gewinn, sondern mit wachsender Freude.

Ralph Sauer (Hrsg.), Mit Kindern Eucharistie feiern, Verlag J. Pfeiffer, München — Verlag Styria, Graz 1976, 254 Seiten.

„Die Eucharistiefeier mit Kindern bildet heute einen festen Bestandteil des Gottesdienstangebotes einer Pfarrgemeinde." Mit dieser Feststellung beginnt Ralph Sauer seine Bilanz der Bemühungen um eine Kinderliturgie. Im Folgenden werden dann so ziemlich alle Fragen und Möglichkeiten zum Thema Kindergottesdienst vorgestellt und besprochen. Sauer geht es um die Lebendigkeit der Liturgie. Er gibt keine Rezepte, er referiert und bietet an. Er will die Verantwortlichen ermuntern, aus der Situation heraus, die jeweils beste Möglichkeit selbst zu finden.

Nach dieser Einleitung wird die Kindermesse eingebunden in den weiten Rahmen der Katechese und der Pastoral einer Pfarrgemeinde. In Beispielen, in Perspektiven und Wegen, in praktischen Anregungen werden noch weitere Details und eine Fülle von Informationen gebracht. Hier wäre allerdings ein bißchen weniger vielleicht mehr gewesen! Vor allem die drucktechnische Gegenüberstellung von Theorie und Praxis, von Anregungen und Überlegungen, die sich über Seiten hinzieht, bringt keinen besseren Überblick, sondern erschwert nur das Lesen. Dennoch ist es ein Buch, von dem man nur wünschen kann, daß es in die Hände möglichst vieler Verantwortlicher, oder noch besser, Unentschlossener kommt. Es kann durch seine sehr konkreten Ausführungen Mut machen, es doch auch zu versuchen.

Im Anhang des Buches ist das Direktorium für Kindermessen vom 1. 11. 1973 abgedruckt. Vielleicht kann das Buch auf diese Weise mithelfen, daß dieses ausgezeichnete, überraschend moderne, römische Dokument von mehr Menschen gelesen wird und jene Bekanntheit erreicht, die es eigentlich verdient. Den Abschluß bildet eine Einführung, sowie der volle Text und eine Vertonung der drei Hochgebete für Eucharistiefeiern mit Kindern. Auch ein Überblick über die deutschsprachige Literatur zum Kindergottesdienst wird noch geboten. — Umfassende Information und Brauchbarkeit für die praktische Arbeit sind die beiden Schwerpunkte dieses Buches. Beides in einem Buch zu finden ist eigentlich sehr viel.

Hermann Hofer, Wien

Büchereinlauf

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

Adler Gerhard, Wiedergeboren nach dem Tode? Die Idee der Reinkarnation, Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. Main 1977.

Vom Advent zum Advent. Wegweiser durch das katholische Kirchenjahr 1977/78, Kyrios-Verlag GmbH, Meitingen — Freising 1977.

Benediktiner der Erzabtei Beuron, Volks-Schott für das Lesejahr A. Originaltexte der deutschsprachigen Altarausgabe des Meßbuchs und der Lektionare, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1977.

Don Bosco Kalender 1978, Provinzialat der Salesianer Don Boscos (Herausgeber und Verleger), Wien 1977.

Emeis Dieter, Die große Freude. Kleines Glaubensbuch für Kinder und ihre Eltern, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1977.

Fries Heinrich, Ökumene statt Konfessionen? Das Ringen der Kirche um Einheit, Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. Main 1977.

Funk Rainer, Frömmigkeit zwischen Haben und Sein. Anfragen an die Bewegung Lefèbvre. Reihe: Kritische Texte 17, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1977.

Gerken Alexander, Jesus unter uns. Was geschieht in der Eucharistiefeier? Verlag Regensberg, Münster 1977.

Greshake Gisbert, Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre. Reihe: theologisches seminar, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1977.

Hoffsümmer Willi, 133 Kinderpredigten. Mit Gegenständen aus dem Alltag, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1977.

Kahlefeld Heinrich, Betlehem. Gedanken um die weihnachtlichen Evangelien, Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. Main 1977.

Kamphaus Franz — Zerfaß Rolf (Hrsg.), Ethische Predigt und Alltagsverhalten. Reihe: Gesellschaft und Theologie, Abteilung: Praxis der Kirche, Nr. 25, Chr. Kaiser Verlag, München, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1977.

Reisinger Ferdinand, Der Tod im marxistischen Denken heute. Schaff — Kolakowski — Machovec — Prucha. Reihe: Gesellschaft und Theologie, Abteilung: Systematische Beiträge, Nr. 23, Chr. Kaiser Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1977.

Satura Vladimir, Meditation — psychologisch gesehen. Puchberger Beiträge, Bildungshaus Schloß Puchberg 1977 (nicht im Buchhandel).

Schaeffler Richard, Fähigkeit zum Glück. Reihe: Theologische Meditationen, 46, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1977.

Schneider Theodor, Wir sind sein Leib. Meditationen zur Eucharistie, Topos-Taschenbücher, Band 65, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1977.

Shaffer John B. P. — Galinsky M. David, Handbuch der Gruppenmodelle, Band 1 und 2, Burckhardthaus-Verlag, Gelnhausen — Berlin, Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br. — Laetare-Verlag, Stein b. Nürnberg 1977.

Strolz Walter (Hrsg.), Religiöse Grunderfahrungen. Quellen und Gestalten. Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1977.

Thurner Martin (Herausgeber und Verleger), Ich bin bei Dir. Die Liebe hört nie auf! Aus der Gemeinde für die Gemeinde, Baldham 1977.

Veit Bärbel — Veit Reinhard, Religion im dritten Schuljahr. Zehn Unterrichtsentwürfe mit 32 Kopiervorlagen und 8 Dias, Benziger Verlag Zürich — Köln, Verlag Ernst Kaufmann, Lahr 1977.

Walter Eugen, Der größere Advent, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1977.

Wiener Josef — Erharter Helmut (Hrsg.), Pfarrseelsorge — von der Gemeinde mitverantwortet, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1977.

Zenetti Lothar, Das allerschönste Fest. Ein Frankfurter Weihnachtsbuch, Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. Main 1977.

Zulehner Paul M., Einführung in den pastoralen Beruf. Ein Arbeitsbuch, Don Bosco Verlag, München 1977.

Mitarbeiter dieses Heftes

Norbert Greinacher ist Professor für Praktische Theologie an der Universität Tübingen.

Peter Stockmeier ist Professor für Kirchengeschichte im Fachbereich katholische Theologie München.

Alois Müller ist Professor für Dogmatik und Sakramentenpastoral an der theologischen Fakultät Luzern.

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

Rolf Zerfaß ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Würzburg.

Franz Josef Steprath ist (Teilzeit-)Pfarrer der Pfarrei Pax Christi in Essen und Religionslehrer am Bischöflichen Abendgymnasium.

Bruno Regner ist Leiter des Seelsorgeamtes der Erzdiözese Salzburg und Pfarrer in der Rehhofsiedlung.

Franz J. Wothe ist Leiter des Seeelsorgeamtes und Professor für Pastoraltheologie am Priesterseminar Hildesheim.

Horst Goldstein, Dr. theol., wirkte mehrere Jahre in Nordbrasilien und ist zur Zeit als Dozent in der Erwachsenenbildung in Worpswede tätig.

Jochen Garstecki ist als katholischer Laientheologe in der Theologischen Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR in Magdeburg tätig.

Antoni Lewek ist Adjunkt (Assistenzprofessor) für Homiletik an der Akademie für Katholische Theologie in Warschau.

Vorschau

Für Heft 1/78 sind u. a. folgende Beiträge vorgesehen:

Helmut Peukert, Was heißt universale Solidarität?

Gottfried Griesl und *Eugen Schildknecht,* Verantwortung und Zufall im Straßenverkehr.

Reinhard Kuster, Die Kirchen und die Menschenrechte.

Herbert Goltzen, Das neue Gotteslob.

Arno Schilson, Ein Schritt in die falsche Richtung. Zu den priesterlosen Sonntagsgottesdiensten mit Kommunionfeier.

W. Berger — H. Andriessen, Was gewinnt die Pastoral durch Supervision?

Heft 2/78 ist dem Schwerpunkt-Thema „Kirche und Arbeiter" gewidmet

(mit geschichtlichen, soziologischen und pastoraltheologischen Beiträgen sowie Erfahrungsberichten aus den verschiedensten Bereichen der Arbeiter- und Betriebspastoral).

Als weitere Schwerpunkte sind geplant:

Toleranz. Zwischen Absolutheitsanspruch und Identitätsverlust. Probleme der Landbevölkerung und der Landpastoral. Sonntag, Fest und Feier.

12. SEP. 1979
31. OKT. 1979
7. 2. 80
22. 7. 80
10. MRZ. 1981
30. 01. 82
5. 3. 82
11. MRZ. 1982
15. 03. 82
1. 7. 82
3. 8. 82