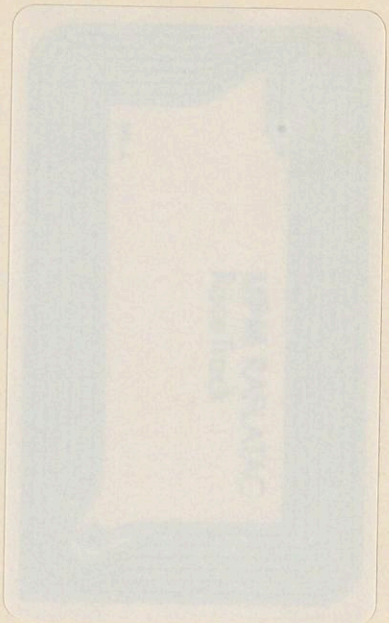


N11< 28148052 021

UB Tübingen

592 MB 54.–
ISSN 0341-9592

Diakonia

Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirch

9: 1978 Ohne I.

Schwerpunkt
• Aufgaben kirchlicher Gesellschaftsdiakonie

Wilhelm Zauner
Wie oft darf man als Christ anfangen?

Helmut Peukert
• Universale Solidarität — Verrat an Bedrohten und Wehrlosen

Ferdinand Klostermann
Zur neuen „Ordnung der pastoralen Dienste" in der BRD

Gottfried Griesl
• Verantwortung und Zufall im Straßenverkehr

Eugen F. Schildknecht
• Versagt die Gesellschaft auf den Straßen?

Reinhard Kuster
• Menschenrechte — Möglichkeiten und Verpflichtung der Kirchen

Eugen Wiesnet
• Die Gemeinde und ihre Strafentlassenen

Herbert Goltzen
Das neue „Gotteslob" — Gemeinde- und Hausbuch

Grünewald Herder
02. FEB. 1978
9. Jahrgang Heft 1 Januar 197
ZA 1702 ZID

DIAKONIA

ISSN 0341-9592

(früher Diakonia/Der Seelsorger)

Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche

Neunter Jahrgang Januar 1978 Heft 1

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

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

Chefredakteur Helmut Erharter

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

Inhalt

Leitartikel

Wilhelm Zauner, Wie oft darf man als Christ anfangen? 1

Artikel

Helmut Peukert, Universale Solidarität — Verrat an Bedrohten und Wehrlosen? 3

Ferdinand Klostermann, Zur neuen „Ordnung der pastoralen Dienste" in der BRD 12

Gottfried Griesl, Verantwortung und Zufall im Straßenverkehr 19

Eugen F. Schildknecht, Versagt die Gesellschaft auf den Straßen? 30

Reinhard Kuster, Menschenrechte — Möglichkeiten und Verpflichtung der Kirchen 34

Andreas Szennay — Ferenc Tomka, Kleine Gemeinschaften in der Kirche 41

Praxis

Eugen Wiesnet, Die Gemeinde und ihre Strafentlassenen 47

Bernhard Honsel, Der Mensch — verstrickt in Leid und Schuld 51

Paul Weß, „Stärker als der Tod". Eine Predigtreihe 55

Herbert Goltzen, Das neue „Gotteslob" — Gemeinde- und Hausbuch 56

Glossen

Arno Schilson, Ein Schritt in die falsche Richtung 62

Franz Jantsch, Betrachtung eines Pfarrers nach dem Ende der Bischofssynode 67

Bücher

mit Werken von F. Klostermann, H. Erharter u. a., H. Harsch 68

Büchereinlauf 71

Mitarbeiter dieses Heftes und Hinweis der Verlage 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 10,—, sfr 10,50, S 53 —, Jahresabonnement DM 54,—, sfr 55,—, S 297,—, Studentenabonnement DM 45,—, sfr 46,—, S 264,— Probeabonnement (3 Hefte) DM 19,80, sfr 20,—, S 114 —, 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.

9. Jahrgang Diakonia 1978

AUTORENVERZEICHNIS

Ascherl Johann, Kirche und Arbeiterschaft auf der deutschen Synode — Basis für die künftige Pastoral? . . 2/106
Baudler Georg, Die Hoffnung auf das endgültige Heil Gottes. Narrative Eschatologie in Verkündigung und Religionspädagogik 4/230
Beil Alfons, Ein unerläßlicher Schritt . 6/427
Berger Herbert, Engagierte Kirche: Das „Vikariat für Solidarität" in Santiago de Chile 4/262
Berger Willem J., „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?" 4/258
Biser Eugen, Identität durch Innovation und Tradition 5/293
Blachnicki Franz, Die Bewegung „Licht — Leben" in Polen 6/426
Breuss Josef, Was macht eine apostolische Schrift zum Evangelium? . 3/160
— Präexistenz und Jungfrauengeburt als Zeugnis. Zur evangeliumsgemäßen Verkündigung Jesu Christi . 6/365
Brunner Karl, Ein Pfarrer erfährt die Fabrik 2/126
Bührer Maria, Die Angst in der Kirche 3/145
Erharter Helmut, Ermutigung zur Kollegialität 6/361
Exeler Adolf, Vom sprachmächtigen Glauben zur „Theologie des Volkes" 6/384
Frielingsdorf Karl, Der geistliche Aktivismus — eine Versuchung unserer Zeit 3/148
Goltzen Herbert, Das neue Gotteslob — Gemeinde- und Hausbuch (3 Teile) 1/56 2/135 3/205
Greinacher Norbert, Kirche und Klassenkampf 2/73
— Das Problem der nichtordinierten Bezugspersonen in katholischen Gemeinden 6/404
Griesl Gottfried, Verantwortung und Zufall im Straßenverkehr 1/19
Grüner Karl, Die Teilnehmer am „Gespräch der Kirche" 3/173
Hasenhüttl Gotthold, Braucht die Kirche um ihrer Identität willen Ketzer? 5/306
Hinnen Roland, Bußfeier: Die Heilung des Gelähmten 3/201
Honsel Bernhard, Der Mensch — verstrickt in Leid und Schuld — befreit zur Hoffnung 1/51
Innerlohinger Hans, Wege und Sackgassen einer Arbeiterpastoral . . . 2/115
Irlbeck Elfriede, Ich schieß dich tot, peng-peng! — Wie erzieht man Kinder zum Frieden? 5/344
Jantsch Franz, Betrachtung eines Pfarrers nach dem Ende der Bischofssynode 1/67
Kircher Veronica, Eheberatung als pastoraler Dienst 4/269
Klostermann Ferdinand, Zur neuen „Ordnung der pastoralen Dienste" in der BRD 1/12
Kowarz Johannes, Kritik und Kritikannahme in der Kirche 5/325
Kripp Sigmund, Die Kirche der andern 2/132
Kuster Reinhard, Menschenrechte — Möglichkeiten und Verpflichtung der Kirchen 1/34
Lange Josef, Möglichkeiten und Grenzen der Gruppendynamik im kirchlichen Bereich 3/185
Moser Franz, Gemeindeassistent — ein Modell auf Dauer? 6/412
Müller Alois, Gib einem Hungernden einen Fisch 4/217
von Nell-Breuning Oswald, Arbeiterschaft und Kirche seit Beginn der industriellen Entwicklung 2/91
Neundorfer Hannjürg, Arbeiterseelsorge in der Großstadt 2/110
Nyiri Thomas, Einige Aspekte der Situation der Kirche in Ungarn heute 5/328
Pelinka Anton, Gibt es noch eine „Arbeiterklasse" — und was bedeutet dies für die Kirche? 2/100
Peukert Helmut, Universale Solidarität — Verrat an Bedrohten und Wehrlosen? 1/3
Pfister Xaver, Erwachsenenbildung aus konkreten Situationen menschlichen Lebens 5/336
Pölzl Konrad, Ausländische Arbeiter — Minderheit innerhalb der Arbeiterschaft und innerhalb der Ortskirche 2/128
Pompey Heinrich, Kontaktstudium: Seelsorge für leidende Menschen . . 3/193
Ruppert Rudolf, Was macht unser Leben lebenswert? 6/417
Sauer Ralph, Heilige als Zeugen und Vorbilder des Glaubens 6/375
Sauser Ekkart, „Ton" und „Unterton" in den theologischen Auseinandersetzungen 5/351
Schildknecht Eugen F., Versagt die Gesellschaft auf den Straßen? . . 1/30
Schilson Arno, Ein Schritt in die falsche Richtung 1/62
Schmitt Karl Heinz, Pastorale Fortbildung als Hilfe zur Lebensbewältigung 4/245
Schobel Paul, Betriebsseelsorge in der Diözese Rottenburg 2/121

Schuster Heinz, Toleranz. Oder: Die Freiheit erträglich machen! . . . 5/289
Schweizer Rosa, Der Behinderte in der Gemeinde — aus der Sicht eines Rollstuhlfahrers 3/197
Sustar Alois, Diakonie in einer erneuerten Pastoral 2/77
Szennay Andreas — Tomka Ferenc, Kleine Gemeinschaften in der Kirche 1/41
Tilmann Raban, Erfahrungen mit Buße und Beichte in unserem Dekanat 3/203
Tomka Ferenc, Kleine Gemeinschaften in der Kirche (mit Szennay Andreas) 1/41
Vetter Helmuth, Schmerz — Leid — Leiden. Zur Frage nach dem Sinn des Schmerzes 4/219
Waldschütz Erwin, Menschenwürde — Menschenrechte. Theologische Begründung und Aufgaben der Vermittlung 6/394
Waldschütz Yvonne, Erziehung zur Toleranz 5/321
Walf Knut, Der Geist der Toleranz und das neue Kirchenrecht . . . 5/316
Weber Johann, Die Intoleranz der Toleranten 5/303
Weber-Gast Ingrid, Täglich sein Kreuz auf sich nehmen 5/349
Weiler Eugen, Ehevorbereitung und Ehe-Sakrament — Ein Brief an die Gemeinde 4/264
Weß Paul, „Stärker als der Tod". Eine Predigtreihe 1/55
Wiesnet Eugen, Die Gemeinde und ihre Strafentlassenen 1/47
Zauner Wilhelm, Wie oft darf man als Christ anfangen? 1/1

SACHVERZEICHNIS

Aktivismus
— Der geistliche Aktivismus — eine Versuchung unserer Zeit 3/148
Angst
— Die Angst in der Kirche 3/145
Arbeiter, Arbeiterpastoral (Schwerpunkt Heft 2)
— Arbeiterschaft und Kirche seit Beginn der industriellen Entwicklung 2/91
— Gibt es noch eine „Arbeiterklasse"? 2/100
— Kirche und Arbeiterschaft auf der deutschen Synode 2/106
— Arbeiterseelsorge in der Großstadt 2/110
— Wege und Sackgassen einer Arbeiterpastoral 2/115
— Betriebsseelsorge in der Diözese Rottenburg 2/121
— Ausländische Arbeiter — Minderheit innerhalb der Arbeiterschaft und innerhalb der Ortskirche . . . 2/128
Behinderte
— Der Behinderte in der Gemeinde — aus der Sicht eines Rollstuhlfahrers 3/197
Beichte
— Erfahrungen mit Buße und Beichte in unserem Dekanat 3/203
Betriebsseelsorge
— Betriebsseelsorge in der Diözese Rottenburg 2/121
Bezugsperson
— Das Problem der nichtordinierten Bezugspersonen in katholischen Gemeinden 6/404
Bischofssynode
— Betrachtung eines Pfarrers nach dem Ende der Bischofssynode . . 1/67
Buße, Bußfeier
— Bußfeier: Die Heilung des Gelähmten 3/201
— Erfahrungen mit Buße und Beichte in unserem Dekanat 3/203
Christsein
— Wie oft darf man als Christ anfangen? 1/1
Christusbild, Christusbeziehung
— „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?" 4/258
Diakonie (siehe auch *Gesellschaftsdiakonie*)
— Diakonie in einer erneuerten Pastoral 2/77
Ehe, Eheberatung, Ehevorbereitung
— Ehevorbereitung und Ehe-Sakrament — Ein Brief an die Gemeinde 4/264
— Eheberatung als pastoraler Dienst 4/269
Erneuerung
— Identität durch Innovation und Tradition 5/293
Erwachsenenbildung
— Erwachsenenbildung aus konkreten Situationen menschlichen Lebens 5/336
Erziehung
— Erziehung zur Toleranz 5/321
— Ich schieß dich tot, peng-peng! — Wie erzieht man Kinder zum Frieden? 5/344
Eschatologie
— Die Hoffnung auf das endgültige Heil Gottes. Narrative Eschatologie in Verkündigung und Religionspädagogik 4/230
Evangelium
— Was macht eine apostolische Schrift zum Evangelium? 3/160
Fortbildung
— Pastorale Fortbildung als Hilfe zur Lebensbewältigung 4/245
Freiheit
— Toleranz. Oder: Die Freiheit erträglich machen! 5/289

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
ZA 2 1702

Frieden, Friedenserziehung
— Ich schieß dich tot, peng—peng! — Wie erzieht man Kinder zum Frieden? 5/344
Gastarbeiter
— Ausländische Arbeiter — Minderheit innerhalb der Arbeiterschaft und innerhalb der Ortskirche . . . 2/128
Gemeinde, Gemeindeassistent
— Die Gemeinde und ihre Strafentlassenen 1/47
— Der Behinderte in der Gemeinde — aus der Sicht eines Rollstuhlfahrers 3/197
— Gemeindeassistent — ein Modell auf Dauer? 6/412
Gemeinschaften
— Kleine Gemeinschaften in der Kirche 1/41
Gesellschaftsdiakonie (Schwerpunkt Heft 1)
— Universale Solidarität — Verrat an Bedrohten und Wehrlosen? . . . 1/3
— Verantwortung und Zufall im Straßenverkehr 1/19
— Menschenrechte — Möglichkeiten und Verpflichtung der Kirchen . . 1/34
— Die Gemeinde und ihre Strafentlassenen 1/47
Gespräch
— Die Teilnehmer am „Gespräch der Kirche“ 3/173
Glauben
— Vom sprachmächtigen Glauben zur „Theologie des Volkes“ 6/384
Großstadt
— Arbeiterseelsorge in der Großstadt 2/110
Grundwerte
— Menschenwürde — Menschenrechte 6/394
— Was macht unser Leben lebenswert? Reflexion und Klärung persönlicher Wertvorstellungen in Gruppen 6/417
Gruppen, Gruppendynamik
— Kleine Gemeinschaften in der Kirche 1/41
— Möglichkeiten und Grenzen der Gruppendynamik im kirchlichen Bereich 3/185
Heil
— Die Hoffnung auf das endgültige Heil Gottes 4/230
Heilige
— Heilige als Zeugen und Vorbilder des Glaubens 6/375
Identität (siehe auch *Toleranz*)
— Identität durch Innovation und Tradition 5/293
— Braucht die Kirche um ihrer Identität willen Ketzer? 5/306
Industriegesellschaft
— Arbeiterschaft und Kirche seit Beginn der industriellen Entwicklung 2/91
Innovation
— Identität durch Innovation und Tradition 5/293
Jesus Christus
— „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?“ 4/258
— Präexistenz und Jungfrauengeburt als Zeugnis 6/365
Ketzer
— Braucht die Kirche um ihrer Identität willen Ketzer? 5/306
Kirche
— Kirche und Klassenkampf 2/73
— Arbeiterschaft und Kirche seit Beginn der industriellen Entwicklung 2/91
— Die Kirche der andern 2/132
— Die Angst in der Kirche 3/145
— Die Teilnehmer am „Gespräch der Kirche“ 3/173
— Braucht die Kirche um ihrer Identität willen Ketzer? 5/306
— Einige Aspekte der Situation der Kirche in Ungarn heute 5/328
Kirchengesang
— Das neue „Gotteslob — Gemeinde- und Hausbuch (3 Teile) 1/56 2/135 3/205
Klassenkampf
— Kirche und Klassenkampf 2/73
Kollegialität
— Ermutigung zur Kollegialität . . . 6/361
Kommunikation, Kommunikationsmittel
— Die Teilnehmer am „Gespräch der Kirche“ 3/173
Kommunionfeier
— Ein Schritt in die falsche Richtung 1/62
Kontaktstudium
— Kontaktstudium: Seelsorge für leidende Menschen 3/193
Kreuz tragen
— Täglich sein Kreuz auf sich nehmen 5/349
Kritik
— Kritik und Kritikannahme in der Kirche 5/325
Leben, Lebensbewältigung
— Pastorale Fortbildung als Hilfe zur Lebensbewältigung 4/245
— Erwachsenenbildung aus konkreten Situationen menschlichen Lebens 5/336
— Was macht unser Leben lebenswert? Reflexion und Klärung persönlicher Wertvorstellungen in Gruppen 6/417
Leid, Leiden
— Der Mensch — verstrickt in Leid und Schuld — befreit zur Hoffnung 1/51
— Schmerz — Leid — Leiden 4/219
— Kontaktstudium: Seelsorge für leidende Menschen 3/193

Mensch, Menschenwürde, Menschenrecht
— Der Mensch — verstrickt in Leid und Schuld — befreit zur Hoffnung 1/51
— Menschenrechte — Möglichkeiten und Verpflichtung der Kirchen . . 1/34
— Menschenwürde — Menschenrechte 6/394
Minderheit
— Ausländische Arbeiter — Minderheit innerhalb der Arbeiterschaft und innerhalb der Ortskirche . . . 2/128
Narrative Theologie
— Die Hoffnung auf das endgültige Heil Gottes. Narrative Eschatologie in Verkündigung und Religionspädagogik 4/230
Pastoral, Pastorale Dienste (siehe auch *Seelsorge*)
— Zur neuen „Ordnung der pastoralen Dienste" in der BRD 1/12
— Kirche und Arbeiterschaft auf der deutschen Synode — Basis für die künftige Pastoral? 2/106
— Diakonie in einer erneuerten Pastoral 2/77
— Pastorale Fortbildung als Hilfe zur Lebensbewältigung 4/245
— Eheberatung als pastoraler Dienst 4/269
Pfarrer
— Ein Pfarrer erfährt die Fabrik . . 2/126
Präexistenz
— Präexistenz und Jungfrauengeburt als Zeugnis 6/365
Predigt
— „Stärker als der Tod". Eine Predigtreihe 1/55
— Täglich sein Kreuz auf sich nehmen 5/349
Priester, Priestermangel
— Das Problem der nichtordinierten Bezugspersonen in katholischen Gemeinden 6/404
— Ein unerläßlicher Schritt 6/427
Religionspädagogik
— Die Hoffnung auf das endgültige Heil Gottes. Narrative Eschatologie in Verkündigung und Religionspädagogik 4/230
Schmerz
— Schmerz — Leid — Leiden. Zur Frage nach dem Sinn des Schmerzes 4/219
Seelsorge (siehe auch *Pastoral*)
— Arbeiterseelsorge in der Großstadt 2/110
— Betriebsseelsorge in der Diözese Rottenburg 2/121
— Kontaktstudium: Seelsorge für leidende Menschen 3/193
Sinn
— Schmerz — Leid — Leiden. Zur Frage nach dem Sinn des Schmerzes 4/219
Solidarität
— Universale Solidarität — Verrat an Bedrohten und Wehrlosen? . . . 1/3
— Engagierte Kirche: Das „Vikariat für Solidarität" in Santiago de Chile 4/262
Spiritualität
— Die Bewegung „Licht — Leben" in Polen 6/426
Sprache
— Vom sprachmächtigen Glauben zur „Theologie des Volkes" 6/384
Strafentlassene
— Die Gemeinde und ihre Strafentlassenen 1/47
Straßenverkehr
— Verantwortung und Zufall im Straßenverkehr 1/19
— Versagt die Gesellschaft auf den Straßen? 1/30
Theologie, Theologie und Praxis
— Gib einem Hungernden einen Fisch... . . . . 4/217
— Vom sprachmächtigen Glauben zur „Theologie des Volkes" 6/384
Tod
— „Stärker als der Tod". Eine Predigtreihe 1/55
Toleranz und christliche Identität (*Schwerpunkt Heft 5*, siehe auch *Identität*)
— Toleranz. Oder: Die Freiheit erträglich machen! 5/289
— Die Intoleranz der Toleranten . . 5/303
— Der Geist der Toleranz und das neue Kirchenrecht 5/316
— Erziehung zur Toleranz 5/321
— „Ton" und „Unterton" in den theologischen Auseinandersetzungen 5/351
Tradition
— Identität durch Innovation und Tradition 5/293
Verantwortung
— Verantwortung und Zufall im Straßenverkehr 1/19
Verkündigung
— Die Hoffnung auf das endgültige Heil Gottes 4/230
Vorbilder
— Heilige als Zeugen und Vorbilder des Glaubens 6/375
Zeugen, Zeugnis
— Präexistenz und Jungfrauengeburt als Zeugnis 6/365
— Heilige als Zeugen und Vorbilder des Glaubens 6/375

Leitartikel

Wilhelm Zauner

Wie oft darf man als Christ anfangen?

Nach dem Hebräerbrief:

Einmal

„Unmöglich können solche, die einmal erleuchtet worden sind, die die himmlische Gabe gekostet und Anteil am Geist empfangen haben, die Gottes herrliches Wort und die Kräfte der künftigen Welt gekostet haben — und dann doch abgefallen sind, abermals neu werden und sich noch einmal bekehren." Die Antwort des Hebräerbriefes (6,4—6) auf unsere Frage scheint eindeutig: Der Christ hat einen einzigen echten Anfang. Er kann nur einmal erleuchtet und erneuert werden. Dann kann er nur noch fortschreiten und vertiefen. Dann soll er Früchte bringen. So grundlegend und gewichtig ist die erste Entscheidung für Christus, ist der Anfang durch Taufe und Bekehrung, daß ein Abfall nicht mehr in Frage kommt und eine zweite Bekehrung nicht mehr vorgesehen ist.

Nach dem Hirt des Hermas: Zweimal

Eine ähnlich strenge Auffassung vertreten der „Hirt des Hermas" aus dem 2. Jh. und unter seinem Einfluß einige Jahrhunderte darnach die christliche Praxis. Daß der Getaufte zeit seines Lebens die Taufgnade bewahren muß, gilt als Selbstverständlichkeit und wird so eingeschärft, daß der Hirt des Hermas rät, die Neugetauften überhaupt nicht auf die Möglichkeit einer neuen Bekehrung nach einem eventuellen Abfall aufmerksam zu machen. Man könnte dadurch die Entschiedenheit der ersten Bekehrung dämpfen und den Taufwerber dazu verführen, die Umkehr und Taufe nicht ganz ernst zu nehmen („Man kann ja doch wieder beichten"). Wenn aber einer dann doch nach der Taufe wieder vom Glauben abfällt, darf man ihm eine „secunda post naufragium tabula" anbieten, ein zweites rettendes Floß nach dem Schiffbruch — aber jedenfalls kein drittes oder viertes. Dabei war es der alten Kirche klar, daß jeder Neuanfang etwas anderes ist als der Erstanfang, weshalb diesem „zweiten" Anfang auch ein anderes Sakrament zugeordnet wurde. Man hat zwar nicht an der Barmherzigkeit Gottes gezweifelt, wohl aber an der (psychologischen) Möglichkeit, sich nach einem zweiten Abfall ein drittes Mal zu bekehren. Wie oft darf also ein Christ anfangen? Zweimal — höchstens. Öfter kann er es einfach nicht — sagt der Hirt des Hermas.

Keine theologische Unmöglichkeit, aber psychologische Schwierigkeit

Nun könnte man im Anschluß an diese Erfahrungen der frühen Kirche darüber nachdenken, wie schwer Menschen wieder zum Glauben finden, die in einer christlichen Umgebung aufgewachsen waren, dann aber durch

verschiedenste Umstände und Gründe den Glauben verloren und sich vom kirchlichen Leben abgewandt haben. Es müssen günstige Umstände — tiefe Erlebnisse und Erkenntnisse, Erfahrungen mit lebendigen Gruppen und Gemeinden u. ä. — eintreffen, damit solchen Menschen eine echte Bekehrung gelingt. Wer dann Anschluß an die Kirche und ihr Leben gefunden hat, wer sein Leben wieder aus dem Glauben heraus zu leben versucht und dann doch seine kirchliche Praxis, sein Glauben und Beten aufgibt, für den ist es schon rein psychologisch fast unmöglich, ein zweites Mal umzukehren. Die Situation unserer heutigen Christen unterscheidet sich diesbezüglich offenbar nicht so sehr von jener der frühen Christen, wie wir allgemein annehmen.

Unabhängig davon gibt es aber für die Kirche als ganze und für jeden einzelnen die Aufgabe der ständigen Erneuerung, des Sich-immer-wieder-Versöhnens. Wenn Jesus auf die Frage der Jünger, wie oft man seinem Bruder vergeben soll, antwortet: „Siebzig mal sieben mal", dann hat offenbar dieser Bruder das Recht, ebensooft die Versöhnung zu erbitten, neu anzufangen. Und auch in den Briefen an die sieben Gemeinden aus der Apokalypse (Offb 2—3) werden nicht die Heiden zur Umkehr aufgefordert, sondern die Christen: Die Gemeinden, die ihre erste Liebe nicht mehr haben, die die Nikolaiten und die Anhänger Balaams und Isebels eingelassen haben, die lau und geistig tot sind, die sich in falscher Sicherheit wiegen. Hier ist von einer Bekehrung der Bekehrten die Rede, von einer Umkehr der Christen zu Christus. Jeder Christ soll neu anfangen, wenn er lau geworden ist, wenn er sich mit falschen Ideologien eingelassen hat, wenn er sich von der Gemeinde und Christus entfernt hat. Wie oft darf er anfangen? So oft er eben seine erste Liebe nicht mehr hat. Also täglich? Immer wieder? So lange, bis der Herr kommt.

Nach der Apokalypse:

Bekehrung von Glaubensschwäche und Lauheit

Das ist das Aufregende am Christentum, wenn man es so versteht: daß man immer anfangen kann, so oft man will — und daß man es nicht tut. So selten tut. Daß man immer wieder fragt: Geht es noch einmal? Bin ich nicht schon zu weit weg, zu alt und festgefahren, nach meinen vielen Bekehrungsversuchen vor mir selber unglaubwürdig geworden? Verliere ich nicht das Gesicht vor mir selbst, vor meinen Mitmenschen, ja vor Gott, wenn ich jetzt wieder daherkomme, um einen neuen Anfang zu setzen? Ist das noch ernsthaft, ehrlich, zumutbar? Ist es nicht ehrlicher, dann gleich draußen zu bleiben, seiner Sünde und Gottlosigkeit fest und mutig ins Gesicht zu

Warum fängt man nicht an?

schauen, und zu sagen: „Jetzt bleibe ich dabei, ich bin nun einmal so"?
Haben wir nicht auch durch unsere kirchliche Praxis manchen den Mut zu einem neuen Anfang genommen? Wir haben doch gesagt: Wer regelmäßig beichtet und kommuniziert, der wird seine Sünden überwinden, der wird in der Gnade bleiben und wachsen. Seine Sünden werden mehr und mehr abnehmen, er wird von Stufe zu Stufe fortschreiten. Als kleiner Bub wollte ich größer werden, damit meine Sünden kleiner würden. Als ich größer war — waren leider auch meine Sünden größer.
So wird mancher älter und erfährt: Er hat regelmäßig gebeichtet und kommuniziert und ist doch nicht frei geworden von seinen Sünden. So mancher hat es dann aufgegeben und hat gesagt: Bei mir hilft doch alles nicht, es wird immer verkehrter, was ich tue.

Man darf Anfänger bleiben

Bei einem Exerzitienkurs hat man uns einmal die Stufen der Vollkommenheit erklärt. Das hat mich erschreckt und ich habe mir gedacht: Ich werde wohl immer auf der untersten Sprosse sitzenbleiben. Ich werde wohl immer mit einem großen „A" umherfahren — und es wird nicht nur Austria heißen, sondern auch Anfänger. Heute denke ich mir: Als Christ darf man Anfänger bleiben. Wenn man nur anfängt.

Artikel

Helmut Peukert

Universale Solidarität — Verrat an Bedrohten und Wehrlosen?

Der folgende Beitrag behandelt eine aktuelle, für die praktische Theologie wie für das christliche Leben und das gesellschaftliche Engagement wichtige Frage: Kann man tatsächlich mit allen Menschen solidarisch sein — oder würde das Verrat bedeuten gerade an jenen, die unsere Solidarität in besonderer Weise brauchen? Welche Neuorientierungen sind uns heute aufgrund der Entwicklung der Gesellschaft, der Umweltprobleme usw. abverlangt und welchen Beitrag können Theologie und Kirche dazu leisten? Peukert sieht schon in der Entwicklungspsychologie deutliche Hinweise für eine universale Solidarität; besonders aber verbindet Jesus selbst in seinen Gleichnissen das Eintreten für Ausgestoßene mit einer alle umfassenden Solidarität, die letztlich in seinem Tod und seiner Auferstehung von Gott bestätigt wird. red

Universale Solidarität — Verrat oder Schwärmerei?

Zur Solidarität herausgefordert bin ich dann, wenn ein anderer bedroht ist. In einer Situation konkreter Bedrohung von universaler Solidarität zu reden, also von Solidarität mit allen, ist dann geradezu Verrat am anderen und zugleich an der Idee der Solidarität. Denn diese Idee hat ihren ursprünglichen Ort da, wo einzelne, die als einzelne wehrlos sind, sich zusammenschließen, um die Übermacht einer Bedrohung zu brechen und zu überwinden. Solidarität als Forderung ist nicht umsonst tief in der Arbeiterbewegung verwurzelt. Universale Solidarität, Solidarität mit allen, scheint damit als Schwärmerei entlarvt, die vom Einstehen für andere hier und jetzt entbinden soll.

Es könnte nun aber sein, daß wir unter der Hand in eine historische Situation geraten sind, in der unsere bisherigen Unterscheidungen und Orientierungen nicht mehr zutreffen. Das gilt in vielen Bereichen. Es könnte also sein, daß uns die Situation, in die wir geraten sind, dazu zwingt, neu zu überlegen, was Solidarität überhaupt sein kann; zu überlegen, ob wir vielleicht nur dann, wenn wir unsere Handlungen an universaler Solidarität orientieren, eine gemeinsame Chance haben zu überleben.

Droht ein katastrophaler Zusammenbruch unseres Weltsystems?

In den letzten Jahren sind mit wachsendem Aufwand eine Reihe von Untersuchungen angestellt worden über den gegenwärtigen Zustand unserer Welt und über ihre wahrscheinliche oder mögliche Entwicklung in den nächsten Jahrzehnten. Wenn man sich die Ergebnisse dieser Untersuchungen ansieht, so kann man schon von den Worten her, die dabei gebraucht werden, Schwindelgefühle bekommen. Da ist die Rede von dem einzigarten Augenblick, der in der Geschichte der Evolution erreicht worden sei, einem Augenblick, in dem die menschliche Gattung selbst darüber entscheide, ob sie überleben werde oder nicht. Es ist die Rede von einer notwendigen „Mutation der Menschheit", von einer „Revision des Menschen", von einer „Transformation des menschlichen Bewußtseins", in der die Orientierungen des menschlichen Lebens und Zusammenlebens von Grund auf verändert werden müßten. Die uns zur Verfügung stehende Sprache zur Bezeichnung umfassender Zusammenhänge scheint kaum noch auszureichen, die Größe der anstehenden Aufgaben zu kennzeichnen. Auf jeden Fall aber scheinen die immer genaueren Untersuchungen über die zukünftige Entwicklung der Weltbevölkerung, über die notwendige Nahrungsmittelproduktion, über die noch zur Verfügung stehenden Rohstoffe, über den zukünftigen Energiebedarf und schließlich über die Belastung unserer

Umwelt darauf hinzudeuten, daß es zu katastrophalen Zusammenbrüchen nicht nur einzelner Regionen, sondern des ganzen Systems zu kommen droht, wenn nicht einschneidende Veränderungen schon jetzt eingeleitet werden. Das alles ist inzwischen seit Jahren Thema der täglichen Nachrichtensendungen. Der harte Kern der Ergebnisse aus diesen Analysen kann aber kaum mehr bezweifelt werden.

Gefährlicher Mechanismus der Machtanhäufung

Die Dimension dieser Gefahren wird offensichtlich dadurch erweitert, daß unser System internationaler Politik von einem Mechanismus der Machtanhäufung bestimmt ist. So sieht es mindestens Carl Friedrich von Weizsäcker. Dieser Mechanismus scheint tief in unserer tierisch-menschlichen Vorgeschichte verankert zu sein. Er zwingt offenbar sowohl im ökonomischen wie im politisch-militärischen Bereich dazu, gegen auch nur vorgestellte mögliche Bedrohungen abwehrende Machtmittel zu entwickeln. Seine Überwindung würde eine tiefgreifende Veränderung sowohl des individuellen Bewußtseins als auch der Mechanismen, die menschliches Zusammenleben regulieren, erfordern [1].

Unabsehbare, aber notwendige Entscheidungen ...

Dabei haben Entscheidungen, die wir heute treffen und über die in unseren Parlamenten abgestimmt werden muß, nicht nur Auswirkungen für uns und — wie das auch bisher der Fall war — für die nächste und übernächste Generation, sondern auf tausende von Jahren hin. Die Grenzen des absehbaren Entscheidungsbereiches werden explosionsartig gesprengt.

... erzeugen Überforderung und Angst

Eine derartige Situation, in der wir unter Entscheidungszwang stehen, in der wir aber die Konsequenzen unserer Entscheidungen nicht voll übersehen, ja in der wir die Kriterien unseres Handelns erst neu finden müssen, überfordert uns. Und solche Überforderung erzeugt Angst. Die Angst wiederum verleitet dazu, entweder krampfhaft an dem bisher Geltenden festzuhalten und es mit allen Mitteln zu verteidigen; oder sie verleitet dazu, an der möglichen Einsicht der Betroffenen vorbei utopische Forderungen zu stellen und sie mit Gewalt durchzusetzen. Ist es nun aber nicht tatsächlich so, daß nur eine universale Solidarität, die nicht einmal auf die gegenwärtig Lebenden zu beschränken wäre, Entscheidungen anleiten kann, die ein menschenwürdiges Überleben ermöglichen? Wie kann solche universale Solidarität dann konkret zur Orientierung des eigenen Handelns werden, ohne die Mechanismen der Angst oder Gewalt in Gang zu setzen?

[1] Vgl. C. F. *von Weizsäcker*, Wege in der Gefahr. Eine Studie über Wirtschaft, Gesellschaft und Kriegsverhütung, München 1976, bes. 140—152, 236 ff.

Universale Solidarität und ethische Revolution

Mir scheint, daß wir alle in dieser Situation herausgefordert sind, darüber nachzudenken, woran wir uns überhaupt orientieren. Man hat beklagt, daß den wissenschaftlichen und technischen Revolutionen der Neuzeit keine ethische Revolution gefolgt ist. Das mag richtig sein. Aber die Frage ist ja, welchen Charakter eine solche ethische Revolution hätte haben können. Offensichtlich nur den einer radikalen Überprüfung der grundlegenden Strukturen menschlichen Lebens und Zusammenlebens sowie der entsprechenden Einstellungen und Verhaltensweisen. Es ginge um Grundstrukturen, von denen jeder einsehen kann, daß er sie anerkennt und sein Leben danach ausrichtet, wenn er versucht, Mensch zu sein. Überlegungen in diesem Bereich erfordern ihre eigene Anstrengung. Denn es käme darauf an zu überprüfen, was an menschlichen Erfahrungen und menschlichem Wissen überhaupt dieser extremen Testsituation standhält. Eine solche Überprüfung kann nur gemeinsam geleistet werden. Hier können wir lediglich einige Randbemerkungen zu diesem Untersuchungsfeld machen [2].

1. Zum Erwerb ethischer Orientierungen

In der Entwicklungspsychologie hat man festgestellt, daß ein neugeborenes Kind offensichtlich, wenn es nicht von vornherein vernachlässigt wird, schon in den ersten Wochen die Fähigkeit erwirbt, Aufmerksamkeit und Zuwendung so auf sich zu ziehen, daß es nicht nur passiv auf das Verhalten der primären Bezugspersonen reagiert, sondern als aktiver Partner deren Verhalten mitbestimmt. Damit wird der Grund für eine Gegenseitigkeit gelegt, deren Störung und Zusammenbruch die gesamte körperliche und seelische Entwicklung des Kindes ernsthaft gefährdet. Der Versuch, psychische Erkrankungen bis in frühkindliche Erfahrungen zurückzuverfolgen, scheint hier seinen Anhalt zu haben. Man kann die weitere Entwicklung eines Kindes nun auch so verstehen, daß jeder neu erreichten Stufe stärkerer Selbständigkeit und Unabhängigkeit auch jeweils eine neue Stufe von immer mehr auf Gegenseitigkeit abgestellten zwischenmenschlichen Beziehungen entspricht, die zugleich immer weiter ausgreifen. Das Kind lernt im Rahmen der Familie, die Unterschiede von Alter und Geschlecht zu Eltern und Geschwistern so wahrzunehmen, daß es diesen Unterschieden auch in seinem eigenen Verhalten Rechnung trägt. Eine größere Gruppe von Gleichaltrigen verlangt

Aktive Partnerschaft schon vom Kleinkind an

[2] Für genauere Belege zum folgenden vgl. *H. Peukert*, Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Düsseldorf 1976, neu als „Suhrkamp TBW" 231, Frankfurt 1978; *ders.*, Sprache und Freiheit. Zur Pragmatik ethischer Rede, in: *F. Kamphaus—R. Zerfaß* (Hg.), Ethische Predigt und Alltagsverhalten, München—Mainz 1977, 44—78.

schon die Anerkennung und Orientierung an Regeln der Fairness, die für alle gleich gelten. Wir kennen alle das starke Empfinden für Gerechtigkeit der etwa Zehnjährigen. Eine Krise der Entwicklung tritt dann auf, wenn diese fraglos geltenden Normen ihre Selbstverständlichkeit verlieren. Dem Jugendlichen stellt sich mit dem Erwerb der Fähigkeit zur Infragestellung auch die notwendige Aufgabe, die Grundmuster des eigenen Verhaltens selbst neu zu definieren und zu begründen. Diese in der Pubertät auftretende Krise markiert den Übergang in das Erwachsenendasein, in dem dem einzelnen die Entscheidungen über den eigenen Beruf, über einen Lebenspartner und über das Handeln im Zusammenhang der Gesellschaft verantwortlich zugerechnet werden. In dieser ganzen Entwicklung scheint es eine innere Richtung zu geben. Sie geht dahin, daß eine individuelle Identität, die zunächst an der elementaren physischen Zuwendung von anderen hängt, in einem schmerzhaften und langwierigen Wandlungsprozeß schließlich zu einer Identität wird, die sich nicht nur bestimmten eingeführten Regeln verdankt, sondern die Fähigkeit einschließt, die Bildung von Regeln gemeinsamen Zusammenlebens selbst zu verantworten und zu gestalten. Der Zielpunkt der Entwicklung auch des moralischen Bewußtseins wäre dann die Fähigkeit, eine kommunikative Welt aufzubauen, in der Menschen Lebensformen finden können, die einem jeden aus der Anerkennung des anderen das Finden und Gestalten der eigenen Lebensform ermöglichen, und zwar schließlich in einem universalen Horizont, der nicht mehr auf Kleingruppen oder Nationen eingeschränkt ist. Freiheit und Solidarität wären dann nicht gegenläufige, sondern gleichsinnig wachsende Größen.

Innere Richtung der Entwicklung des moralischen Bewußtseins

Wenn entwicklungspsychologische Untersuchungen eine solche innere Tendenz der Entwicklung menschlichen Bewußtseins nahelegen, so ist die Frage, ob eine solche Tendenz eigentlich zufällig oder beliebig ist oder ob der Zielpunkt einer solchen Entwicklung noch einmal einsichtig gemacht werden kann als eine Verhaltensweise, die die äußersten Möglichkeiten menschlichen Verhaltens in ihrem normativen Kern beschreibt.

2. Zur Begründung der Ethik

In den letzten Jahren sind verschiedene Versuche gemacht worden, die Ethik zu begründen und damit anzugeben, wie Orientierungen menschlichen Handelns überhaupt gerechtfertigt werden können. Die Ethik ist ja in der Neuzeit durch die empirischen Wissenschaften in eine schwierige Lage gebracht worden. Ethische Forderungen scheinen den Charakter der Beliebigkeit zu

bekommen, wenn man an ihre Begründung dieselben Maßstäbe anlegt, die für die Überprüfung erfahrungswissenschaftlicher Aussagen gelten. Der Satz, daß Eigentum sozial verpflichtet, läßt sich nicht auf dieselbe Weise beweisen wie die Behauptung, daß Wasser bei hundert Grad siedet. Tatsächlich scheint eine Begründung von Ethik nur dann Aussicht auf Erfolg zu haben, wenn man auf eine Ebene zurückgeht, auf der unmittelbar einsichtig wird, daß es unabweisbare Forderungen von Menschen aneinander gibt, die man nur aufgeben kann um den Preis, daß man darauf verzichtet, Mensch zu sein. Es kann hier nicht darum gehen, solche Versuche einer Begründung von Ethik im einzelnen zu charakterisieren.

Der normative Kern menschlicher Kommunikation

Alle diese Vorschläge scheinen mir aber in der folgenden Grundthese übereinzukommen. Wenn ich überhaupt mit einem anderen in Kommunikation eintrete, so akzeptiere ich ihn grundsätzlich als jemanden, der sprechen und sich verständlich artikulieren kann; ich akzeptiere ihn als gleichberechtigten Partner und setze mich in dem, was ich sage, seiner Kritik und Gegenrede so aus, daß ich mich verpflichte zu versuchen, mit ihm zu einer Übereinstimmung über die Wahrheit von Behauptungen oder die Richtigkeit von Normen zu kommen. Diese grundlegenden und unausweichlichen Forderungen verlangen die primäre Anerkennung des andern, und diese muß sich in gemeinsam zu findenden Handlungsanweisungen bewähren.

Diese notwendig immer schon vorausgesetzte gegenseitige Anerkennung kann im Prinzip keinen Kommunikationspartner ausschließen, sie zielt vielmehr auf eine unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft. Sobald ich beginne zu sprechen, trete ich in ein universales Gespräch ein. Handlungsanweisungen, ethische Entscheidungen also können dann nur im Horizont dieser unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft begründet und verantwortet werden. Universale Solidarität ist dann das Grundprinzip von Ethik [3].

[3] Solche Versuche, Ethik zu begründen, könnten den Eindruck erwecken, als würde hier ein beliebiges Prinzip als verbindlich gesetzt. Tatsächlich geht es aber nur darum, die Grundstruktur menschlicher Kommunikation in ihrem normativen Kern freizulegen. An ihr hängt die Möglichkeit, die eigene Identität zu gewinnen. Wenn jemand andere erniedrigt, quält, foltert und damit gegen diese Grundstruktur verstößt, so verspielt er auch für sich die Möglichkeit, als Mensch er selbst zu sein. Und wenn ich jemanden, der verstört ist und sich selbst noch nicht oder nicht mehr artikulieren kann, nicht trotzdem — und sei es therapeutisch — auf das hin ernst nehme und anspreche, was er jetzt noch nicht selbst erbringt, dann verrate ich nicht nur ihn, sondern auch mich und meine mögliche Identität. Das gilt im Grunde auch für alles pädagogische, therapeutische und schließlich auch seelsorgliche Handeln. Universale Solidarität ist als das normative Grundprinzip das immer erst noch zu verwirklichende Ziel allen kommunikativen Handelns.

Solidarität und Brüderlichkeit in den Weltreligionen ...

Dieser Gedanke ist nicht neu. Daß Menschsein nur im Horizont der einen Menschheit in universaler Solidarität und Brüderlichkeit realisiert werden könne, ist ein Grundgedanke der großen Weltreligionen und eines jeden radikalen Humanismus. Wenn solche Ideen einmal aufgekommen sind, kann sich auch niemand mehr der Entscheidung entziehen, wie er zu ihnen steht und in welchem Horizont und auf welchem Niveau er eigentlich Mensch sein möchte.

... lassen Probleme hervortreten:

Auf dem Hintergrund dieser grundsätzlichen Überlegungen treten freilich bestimmte Probleme unserer konkreten Situation noch schärfer hervor. Ich möchte wenigstens auf zwei dieser Probleme noch aufmerksam machen.

1) Universale Solidarität wird noch nicht von allen gelebt — darum Kampf für die Schwachen, aber unter Festhalten der Solidarität

Zum einen muß man einfach zur Kenntnis nehmen, daß universale Solidarität noch nicht von allen gelebt wird. Muß man dann nicht zunächst für die mißachteten Rechte der Schwächsten kämpfen? Wenn man dabei aber festhält, daß ein solcher Kampf nur gerechtfertigt ist, wenn er letztlich auf universale Solidarität zielt, stellt sich die Frage: Wie kann ein Handeln aussehen, das parteilich für die Schwachen ist und trotzdem als Ziel und bei der Wahl der Mittel an der Solidarität aller festhält?

2) Verzweiflung über die Endlichkeit menschlicher Existenz

Die zweite Frage ist, ob eine verschärfte Aufmerksamkeit auf das Schicksal der anderen, und zwar auf das Schicksal aller, nicht auf neue und geradezu furchtbare Weise die Endlichkeit, Begrenztheit und Zerbrechlichkeit menschlichen Daseins vor Augen führt und ob nicht ein Leben in universaler Solidarität in Verzweiflung enden muß.

3. Zur Frage eines parteilichen Verhaltens, das trotzdem auf universale Solidarität abzielt

Ich meine, daß mit diesen beiden Fragen unsere gesamte religiöse Tradition herausgefordert ist, und möchte deshalb noch kurz einige Bemerkungen zur biblischen, jüdisch-christlichen Tradition machen.

1) Jesu Grundkonflikt

In der neutestamentlichen Forschung ist unbestritten, daß man das Reden Jesu von seinem Verhalten in konkreten Situationen her interpretieren muß. Dieses Verhalten bringt ihn offenbar in Konflikte. Der Grundkonflikt besteht darin, daß Jesus angegriffen wird, weil er, etwa durch gemeinsame Mahlzeiten, entschieden Partei ergreift für sogenannte „Zöllner und Sünder", also für religiös-gesellschaftlich stigmatisierte Gruppen. Der Streit um die Legitimierbarkeit dieses Verhaltens hat dabei durchaus den Charakter eines Streits um die Prinzipien, die für menschliches Leben und Zusammenleben überhaupt gelten sollen. Was kann man in einer solchen — und wie sich zeigt — tödlich gefährlichen Konflikt-

Konfliktlösung ...

... durch Erzählung von Geschichten

situation überhaupt noch tun? Nach dem Neuen Testament fängt Jesus vielfach an, Geschichten zu erzählen. Ich greife die Geschichte von der verlorenen Drachme heraus. Eine Frau verliert eine ihrer ärmlichen zehn Silbermünzen, räumt beim Suchen ihre ganze Hütte aus, fegt den Fußboden, um die Münze vielleicht in dem fensterlosen dunklen Raum auf dem Steinfußboden klingen zu hören; schließlich findet sie ihre Drachme und fordert ihre Freundinnen und Nachbarinnen auf, sich mit ihr darüber zu freuen. Die Reaktion auf diese Aufforderung wird nicht berichtet. Aber es ist klar, daß die Erzählung in dieser Dorfsituation voraussetzt, daß die Frauen das Ereignis bereden und sich mitfreuen. In der Welt der Erzählung ist die Mitfreude selbstverständlich.

Kein Grund gegen gemeinsame Freude

Und darin scheint auch die elementare Argumentation Jesu zu liegen: Gibt es überhaupt einen Grund gegen gemeinsame Freude? Leuchtet es nicht von selbst ein, daß diese Weise des Umgangs miteinander, in der jeder jeden akzeptiert und sich über das Finden des andern freut, die allein zu verantwortende ist? Übertragen aus der Logik der Erzählung in die gesellschaftliche Realität muß nun auch hier der „Verlorene" als der „Gefundene" gelten. Das ist die Grundbehauptung der Verkündigung Jesu: der andere ist gefunden.

Exemplarische Praxis für eine neue Welt

Mir scheint, daß eine solche Art des Verhaltens und Redens durchaus exemplarisch sein kann für eine Praxis, die einerseits Partei ergreift für die Schwachen und dabei andererseits die Realisierung universaler Solidarität anzielt. Das Erzählen einer Geschichte ist der Entwurf einer alternativen Welt, die in Konkurrenz tritt zur bestehenden Wirklichkeit und dabei deren Selbstverständlichkeit erschüttert. Das Erzählen eines Gleichnisses bringt andere Verhaltensmöglichkeiten ins Spiel. Die Verwandlung der Welt in der Erzählung ist ein Angebot für die Verwandlung des Ich. Damit hat der Sprechakt des Gleichniserzählens auch etwas mit dem Aufdecken möglicher Freiheit zu tun. Er bestimmt die Grenzen der Wirklichkeit neu, indem er neue Möglichkeiten des Handelns aufdeckt und damit auf den Ursprung der Freiheit verweist. Dieser Ursprung der eigenen Freiheit

Den Herrschaftsantritt Gottes erfahrbar machen

und der Freiheit der anderen soll erfahrbar gemacht werden. In diesem Verhalten geht es also darum, sich auf eine Wirklichkeit einzulassen, die zur Freiheit befreit und die Möglichkeit schafft, einander anzunehmen, weil ein jeder schon angenommen ist. Es geht darum, den Herrschaftsantritt Gottes erfahrbar zu machen. Es geht also auch um die Veränderung einer gesellschaftlichen

Wirklichkeit, in der ein Mensch den anderen als endgültig verloren behandeln kann.

Ein solcher Versuch, menschliche Wirklichkeit elementar zu verändern und sich auf eine andere Art von Wirklichkeit einzulassen, ist freilich nicht ungefährlich. Auch darüber steht einiges im Neuen Testament. Und damit sind wir bei unserer zweiten Frage.

2) Innere Grenzen menschlicher Existenz

Die äußeren „Grenzen des Wachstums", die in Sicht gekommen sind, scheinen mir andere, *innere Grenzen* menschlicher Existenz verschärft ins Bewußtsein zu bringen. Es könnte sein, daß nun auf einem neuen Niveau bestimmte Grundfragen wieder auftauchen, weil man Problemlösungen nicht einfach in die Zukunft verschieben und damit die Widersprüche verschleiern kann.

Opfer für das Glück künftiger Generationen ...

Solange man hoffen kann, daß durch quantitatives Wachstum gegenwärtige Entbehrungen in der Zukunft überwunden und ausgeglichen würden, schien diese größere Zukunft die Opfer der Gegenwart zu rechtfertigen. Wenn die früheren Generationen jeweils für die Befreiung und das größere Glück der nachfolgenden Generationen kämpfen, kann man sich über diejenigen, die Opfer dieses geschichtlichen Kampfes geworden sind, dadurch trösten, daß sie zu dem Glück der zukünftigen Generationen beigetragen haben.

... Verzweiflung über die Vernichtung früherer Generationen?

Aber welches Bewußtsein mutet man diesen späteren Generationen zu? Wenn man als Mensch auf dem einmal erreichten Niveau moralischen Bewußtseins, nämlich dem der universalen Solidarität, existieren will, muß man dann nicht über die Vernichtung anderer, denen man eigene Lebensmöglichkeiten verdankt, verzweifeln? Verschärft nicht das Prinzip universaler Solidarität in radikaler Weise den Sinnlosigkeitsverdacht gegen das eigene Leben und gegen die Geschichte der Menschheit insgesamt?

Gedächtnisverlust als Verrat an den Vernichteten

Ist aber die andere Möglichkeit nicht nur die, daß man die Vergangenheit einfach aus dem Gedächtnis tilgt? Der Gedächtnisverlust im welthistorischen Maßstab wäre die Voraussetzung dafür, daß man glücklich sein kann. Aber muß man damit nicht die universale Solidarität verraten, sofern sie nicht nur Solidarität mit einer utopischen Zukunft ist, sondern auch eine Solidarität mit den Vernichteten, mit den Toten? Ist der revolutionäre „Tigersprung in die Vergangenheit", von dem Walter Benjamin gesprochen hat, nur ein unerfüllbarer Traum?

Gott als rettende Wirklichkeit im Tod Jesu ...

Mir scheint, daß sich dieses Problem schon im Neuen Testament in radikaler Form stellt, und zwar auf folgende Weise. Jesus hatte in seinem Reden und Handeln be-

hauptet, daß Gott die rettende Wirklichkeit für alle und gerade für die Armen und Ausgestoßenen sei. Seine Hinrichtung mußte die elementare Frage entstehen lassen: Galt diese Behauptung für ihn selbst in seinem Tode nicht? Sein Tod bringt einen Perspektivenwechsel: Er hatte Gott als die rettende Wirklichkeit für die anderen behauptet; kann man nun für ihn in seinem Tod Gott als rettende Wirklichkeit behaupten?

Die Antwort der Evangelien und der ganzen christlichen Tradition auf diese Frage ist eindeutig. Sie bezeugen eine Erfahrung, die Erfahrung, daß er nicht im Tod vernichtet ist, sondern daß Gott ihn im Tod gerettet und bestätigt hat als den, der in Person die lebendige Behauptung Gottes als der absoluten Liebe für alle war.

... als Hoffnung für alle

Diese Erfahrung hat freilich eine besondere Struktur. Sie ermöglicht eine Hoffnung für alle; die ungeheure Hoffnung auf eine Wirklichkeit, die keinen Menschen, erst gerade nicht den sogenannten geringsten, vernichtet sein läßt, ist jedoch nur sie selbst, wenn sie sich bewährt in der geduldigen, nicht resignierenden Zuwendung zum anderen. Nur in der konkreten Zuwendung zum anderen kann ich meine Hoffnung behaupten, daß er unzerstörbar ist. Gabriel Marcel hat dies so ausgedrückt: Zu sagen, ich liebe dich, heißt sagen, du wirst nicht sterben. Was damit einer christlichen Theologie zu denken aufgegeben wäre, ist, daß man von der Wirklichkeit Gottes überhaupt nur reden kann im Horizont einer an universaler Solidarität orientierten Praxis der Liebe. Die These von der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe ist von der Theologie erst noch anzueignen.

Diesen Zusammenhang deutlich zu machen, das könnte der entscheidende Beitrag der Theologie zu dem fundamentalen Lernschritt sein, der uns in unserer historischen Situation abverlangt ist.

Ferdinand Klostermann

Zur neuen „Ordnung der pastoralen Dienste“ in der BRD

Die Frühjahrsversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 1977 hat „Grundsätze zur Ordnung der pastoralen Dienste“ verabschiedet[1], *die nach dem Vorwort des Vorsitzenden Grundlage für eine Bedarfserhebung und für Grundmodelle der Aus- und Fortbildung und des*

1 Genau genommen handelt es sich um zwei Dokumente, den eigentlichen „Beschluß zur Ordnung der pastoralen Dienste“ und die „Grundsätze zur Ordnung der pastoralen Dienste“: Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Zur Ordnung der pastoralen Dienste (o. J. und o. O.). Die Ausgabe enthält auch eine „Einführung in die Thematik von Bischof Dr. Klaus Hemmerle“ und einen „Situationsbericht zur Ordnung der pastoralen Dienste von Prof. Dr. Karl Forster“.

Einsatzes von ständigen Diakonen, Pastoralreferenten, Gemeindereferenten und Gemeindehelfern sein sollen. Bedarfserhebung und Grundmodelle sollen bis Herbst 1978 erarbeitet werden; bis Ende 1980 soll der Bischofskonferenz ein differenzierter Erfahrungsbericht über die durch die Beschlüsse eingeleitete Entwicklung vorliegen, auf Grund dessen „die Grundsätze und die noch zu beschließenden Ordnungen" überprüft werden sollen. Die Bedeutung der Sache liegt auf der Hand und verlangt ein eingehendes Studium.

1. Positive Tendenzen

Zunächst sind, verglichen mit anderen Tendenzen, die in letzter Zeit laut geworden sind, einige bedeutsame positive Züge hervorzuheben. So sind unter anderem begrüßenswert der Realismus hinsichtlich des Priestermangels und die klaren Aussagen über den Priester und seine Unersetzbarkeit als geistlicher Leiter der Gemeinden, dessen Tätigkeit nicht auf einige Kultakte reduziert werden kann; die Betonung der Taufe und Firmung als Grundlage allen christlichen Apostolates und der Unersetzbarkeit der ehrenamtlichen Dienste der Christen; die Betonung, daß die neuen pastoralen Dienste und Berufe nicht vom Priestermangel erzwungene Ersatzlösungen sind, daß sich die Laien in diesen Berufen nicht durch einen geringeren Grad der Bejahung der Kirche von den Klerikern unterscheiden, daß der Diakonat auch für eine hauptberufliche Ausübung solcher Berufe weder Voraussetzung noch Ziel ist, schließlich daß der Pastoralassistent oder -referent, also der Laie mit theologischem Hochschulabschluß, auch „auf der Ebene der Gemeinden" vorgesehen ist und daß auch bei seinen übergemeindlichen Einsätzen „ein besonderer Bezug zu einer bestimmten Gemeinde anzustreben ist".

2. Anstehende Probleme

Anderseits scheint die neue „Ordnung der pastoralen Dienste" nicht geringe theoretisch-theologische und praktisch-pastorale Probleme offen zu lassen und neue aufzuwerfen. Sie sollten, so weit als möglich, bis zum angekündigten Termin der Überprüfung der „Grundsätze" geklärt werden. Dieser Klärung sollen auch die folgenden Bemerkungen dienen [2].

2.1 Das durch sakramentale Ordination verliehene Amt

Wiewohl die „Grundsätze" prinzipiell „auch eine dem kirchlichen Amt eigene Verantwortung für Welt und Kirche" postulieren, sehen sie dann den Bischof und den Priester fast ausschließlich in ihrer innerkirchlichen Funktion.

[2] Eine eingehende Darlegung und Begründung der Probleme erscheint unter dem gleichen Titel demnächst.

Auffällt, daß einige in weiten Bereichen der Kirche und nicht nur in „fernen Ländern" diskutierte Probleme überhaupt nicht zur Sprache kommen: so werden die Bindung des priesterlichen Amtes an eine akademische Ausbildung, eine hauptamtliche Ausübung und die Ehelosigkeit überhaupt nicht berührt. Gewiß kann eine derzeitige „Ordnung der pastoralen Dienste" nicht von einer Änderung der Zulassungsbedingungen zum Priestertum ausgehen oder „unsichere Erwartungen" wecken; von Erläuterungen einer solchen Ordnung würde man sich aber doch erwarten, daß sie den schweren Problemen nicht ausweichen, die mit einer Nichtänderung jener Bedingungen verbunden sind und die immerhin schon ganze Bischofskonferenzen beunruhigen. Auch für nicht wenige deutschsprachige Diözesen gilt Karl Lehmanns Mahnung: „Alle pastoralen Planungen dürfen nicht vergessen lassen, daß eine wirkliche Gemeindebildung ohne die stabile Präsenz eines Pfarrers als konkreter Bezugsperson faktisch und auf Dauer problematisch wird ... Nur wer dasselbe Leben teilt und am selben Ort wohnt, kann ein wirklich von den Menschen akzeptierter Seelsorger werden" [3].

Auch sonst scheint die neue Ordnung von einer als zu unabänderlich angenommenen Struktur des durch sakramentale Ordination verliehenen Amtes auszugehen und die auch schon von Systematikern zugestandene Breite der Gestaltbarkeit dieses Amtes zu eng zu sehen.

Das vom Diakon Gesagte klingt reichlich abstrakt und scheint kaum geeignet, dieses Amt zu profilieren.

2.2 Was ist ein kirchliches Amt?

Eine Grundthese der neuen Ordnung ist die Behauptung, daß es ein „Amt ohne Weihe" nicht gibt und daß darum der pastorale Beruf eines Laien kein „Amt im theologischen Sinn" begründet. „Wer schwerpunktmäßig (!) Aufgaben (!) der unmittelbaren Glaubensverkündigung, des liturgischen Dienstes und der Gemeindeleitung wahrnimmt, soll dies nicht ohne Weihe tun, selbst wenn für jede dieser Einzelfunktionen eine Beauftragung durch das kirchliche Amt (missio) genügt".

Laien-Ämter als kirchliche Ämter im weiteren Sinn ...

Nun ergibt eine nähere Prüfung, daß auf die nach dem Zweiten Vatikanum für Laien vorgesehenen Ämter, wozu sicher das des Pastoral- und Gemeindeassistenten oder des Gemeindehelfers gehört, nicht nur die allgemeine Definition von Amt zutrifft, sondern zum mindesten auch die schon im geltenden Kirchenrecht für Kirchenämter im weiteren Sinn gegebene (c. 145 § 1).

[3] K. *Lehmann*, Chancen und Grenzen der neuen Gemeindetheologie in: Internationale Katholische Zeitschrift 6 (1977) 125.

... in größerer Bandbreite ...

Dasselbe trifft für die nach dem Konzil anstelle der Niederen Weihen bzw. der Höheren Weihe des Subdiakonates geschaffenen Dienstämter des Lektors und des Akolythen zu. Dabei können die Bischofskonferenzen die Schaffung ähnlicher Ämter auch für andere Dienste, etwa Katecheten, beim Apostolischen Stuhl beantragen. Es ist seltsam, daß die ganze Neuordnung das Motu Proprio „Ministeria quaedam" nicht zu kennen scheint.

... und mit delegierter Jurisdiktionsvollmacht

Dazu kommt, daß Laien nach Meinung namhafter Kanonisten schon vor dem Konzil entgegen c. 118 CIC und entgegen entsprechenden römischen Entscheiden eine delegierte Jurisdiktionsvollmacht innehaben konnten; sogar in der missio catechetica sehen Klaus Mörsdorf und andere eine Delegation von Hirtengewalt. Noch klarer ist die nachkonziliare Rechtspraxis [4]. Hier handelt es sich erst recht um echte kirchliche Ämter, und man wird es dem neuen Kirchenrecht überlassen müssen, was es als Amt im engeren und weiteren Sinn definiert.

Kein „theologischer Charakter"?

Diesen durch das Konzil und die nachkonziliare Gesetzgebung auch Laien zugänglichen Ämtern den theologischen Charakter abzusprechen, scheint willkürlich und unberechtigt. Auch sie sind Ämter „zum Dienst in der Kirche", die „geistlichen Zielen dienen", und werden auf Grund einer kirchlichen Beauftragung und „Sendung (missio)" ausgeübt [5]. Auch diese Ämter haben ein sakramentales Fundament in Taufe und Firmung, aufgrund derer ihre Träger wahrhaft „geistlich" sind (Gal 6,1; Röm 8,1—17) und gründen darüber hinaus in entsprechenden Geistesgaben. Darum müssen sie sehr wohl als „geistliche Dienste" verstanden werden und kann man ihren Trägern einen besonderen Beistand des Geistes, „die besondere Hilfe Gottes" in Ausübung ihres pastoralen Auftrages nicht absprechen [6]. Das alles hat doch wohl mit „theologischem Verständnis" zu tun.

Anstatt früherer Sendungsfeiern und neuer Riten zur Amtsübertragung — nur ein Dienstvertrag?

Darum wurden ja selbst die früheren „Seelsorgshelferinnen" schon in einer eigenen Sendungsfeier unter Gebet ausgesandt. Auch die neuen postkonziliaren laikalen Ämter sind in einem eigenen, vom Apostolischen Stuhl anzuerkennenden Ritus zu übertragen. Das wäre sicher auch für die neuen pastoralen Laienämter zu überlegen, wie es das Missionsdekret für die kanonische Sendung der Katecheten empfiehlt [7], wenn auch „die besondere Hilfe Gottes" nicht an bestimmte Riten gebunden ist.

4 Vgl. *U. Mosiek*, Verfassungsrecht der lateinischen Kirche I (Freiburg 1975) 219—233.
5 II. Vat. Konzil, Kirchenkonstitution, Art. 33; Priesterdekret, Art. 9; Laienapostolatsdekret, Art. 24.
6 Ebd., Laienapostolatsdekret, Art. 24; Kirchenkonstitution, Art. 33.
7 Ebd., Missionsdekret, Art. 17.

Umso unverständlicher ist es, daß die Neuordnung geradezu darum bemüht ist, sogar „die hauptberufliche Indienstnahme" etwa der Pastoralassistenten möglichst profan vollziehen zu lassen: hier genüge „nur ein Dienstvertrag".

Vergessene Charismen?

Vielleicht hängt es mit dieser Profanierungstendenz zusammen, daß weder in den „Grundsätzen" noch in den Erläuterungen von Charismen die Rede ist und daß man gegen die Berufungslehre Pauli und des Konzils auch versucht, von einer „Berufung durch Gott" nur im Zusammenhang mit den durch sakramentale Ordination verliehenen Diensten zu sprechen.

Problematische Unterscheidung zwischen „Dienst" und „Amt"

Auch „die Unterscheidung zwischen den in Taufe und Firmung begründeten *Diensten* und dem im Weihesakrament begründeten kirchlichen *Amt*" scheint problematisch zu sein, wie Otto Semmelroth schon 1972 in einem Gutachten anläßlich der bundesdeutschen Synode dargelegt hat. Einerseits ist das durch sakramentale Ordination verliehene Amt auch theologisch nur als Dienst zu verstehen und legt die Unterscheidung das Mißverständnis nahe, als ob in der Kirche nur die Laien zu dienen hätten (Untertanenvolk gegen Mk 10,42—45 u. par.); anderseits sind auch die hier gemeinten Laienministeria, wie wir gesehen haben, pastorale Ämter, die man nur auf Grund einer Beauftragung und noch nicht auf Grund von Taufe und Firmung allein ausüben kann. Diese Beauftragung (missio) gibt allem, was der Laie (wie auch der Priester) in Erfüllung seines kirchlichen Auftrags tut, einen anderen ekklesialen Stellenwert. Er handelt „im Namen der Kirche" bzw. ihrer Hierarchie, in gewissem Sinne sogar „im Namen Christi", weshalb diese Laienministeria auch einen „sichtbaren, öffentlichen Charakter haben" und auch ein gewisses „Gegenüber" der Gemeinde bewirken, was alles die „Grundsätze" nur dem sakramental verliehenen Amt zuzubilligen scheinen.

Damit ist auch schon gesagt, daß man die Beauftragung oder missio nicht auf „die Mitwirkung an einzelnen Aufgaben des kirchlichen Amtes" beschränken kann; sie betrifft vielmehr das ganze übertragene Amt, etwa des Pastoralassistenten.

2.3 Die „Weltdienst"-Ideologie

Die zweite Grundthese der Neuordnung ist die, daß „der primäre Dienst der Laien ... der Weltdienst" ist und daß „dieses theologische Proprium des Laien ... auch maßgebend für den theologischen (!) Ort der Laien im pastoralen Dienst" ist. Darnach haben sie auch im pastoralen Dienst nur „bestimmte Lebensbereiche des christ-

lichen Weltzeugnisses zu betreuen" und erst zusätzlich „können sie durch besonderen kirchlichen Auftrag an einzelnen Aufgaben des kirchlichen Amtes mitwirken". Von dieser seltsamen Unterscheidung innerhalb der pastoralen Laienämter war schon die Rede. Es ist dann nicht verwunderlich, wenn man vom Pastoralassistenten „möglichst nicht bloß theologische Sachkompetenz" erwartet, wenn man befürchtet, sein Beruf könnte zu „kirchlich" engagiert werden; „darum sollten Funktionen des kirchlichen Amtes eher auf mehr Laien verteilt werden, als einzelne Laien zu einseitig in Anspruch zu nehmen"; er würde sonst zum „Laienprediger oder Laienkaplan" und sein „Laiesein" würde „verfälscht".

Die andersartige Akzentuierung des Konzils

Das Konzil hatte jedenfalls solche Sorgen nicht gehabt, und man kann nur hoffen, daß sie auch die Laien von ihrem kirchlichen Engagement nicht abhalten werden. Wohl spricht das Konzil an einigen Stellen davon, daß „den Laien der Weltcharakter in besonderer Weise (nicht ausschließlich) eigen ist" [8]. Doch hat schon Klaus Mörsdorf darauf aufmerksam gemacht, daß dies nur „eine soziologische Bestimmung" ist, die keinesfalls mit einer „theologischen Wesensaussage verwechselt werden" darf; und er weist darauf hin, daß die Bekleidung weltlicher Berufe durch Priester erst seit dem 5. Jahrhundert und auch da nur mit vielen Ausnahmen aufgehört hat; die grundsätzliche Unterscheidung von Klerikern und Laien gründe vielmehr in der sakramentalen Ordination [9]. Tatsächlich ist der an den zitierten Stellen verwendete Laienbegriff, wie das Konzil selbst betont [10], rein pragmatisch und klammert bewußt gleich eine ganze Gruppe von Laien aus, nämlich die Ordenslaien. Doch selbst von den Weltlaien betont das Konzil, daß sie „ihren vielfältigen Apostolat in Kirche und Welt betätigen, in der geistlichen und weltlichen Ordnung" [11]. Um so weniger kann man die pastoralen Laienämter vom Weltcharakter her verstehen. Dazu bietet das Konzil nicht nur keinerlei Anlaß; im Gegenteil, es hebt diese Dienste ausdrücklich vom übrigen Laienapostolat ab [12] und beschreibt ihren rein geistlichen Charakter [13]. Auch das MP Ministeria quaedam weiß nichts von einem Ansatz beim Weltdienst.

8 Ebd., Kirchenkonstitution, Art. 31; Laienapostolatsdekret, Art. 2. 4. 29.
9 K. *Mörsdorf*, Das eine Volk Gottes und die Teilhabe der Laien an der Sendung der Kirche (Hektogramm).
10 II. Vat. Konzil, Kirchenkonstitution, Art. 31.
11 Ebd., Laienapostolatsdekret, Art. 5.
12 Ebd., Kirchenkonstitution, Art. 33.
13 Ebd., Laienapostolatsdekret, Art. 6. 23; Missionsdekret, Art. 21; Kirchenkonstitution, Art. 33.

2.4 Der pastorale Dienst der Laien und die Gemeinden

Im Zusammenhang mit der Weltdienstideologie versucht man auch das pastorale Einsatzfeld der Laien in den pastoralen Berufen verschiedentlich einzuengen, wobei die Praxis eher eine Ausweitung fordert (Predigterlaubnis, Führung kirchlicher Begräbnisse u. ä.). Dabei läßt man seltsamerweise den Gemeindeassistenten noch „in breiterer Weise das kirchliche Amt" allgemein unterstützen als den akademisch theologisch ausgebildeten Pastoralassistenten.

Wenn die letzte Verantwortung den presbyteralen Mitgliedern eines pfarrlichen Leitungsteams vorbehalten bleibt, ist auch gar nicht einzusehen, warum Laien einem solchen Team nicht angehören sollten.

Die Forderung, daß die nichtpriesterliche Bezugsperson in priesterlosen Gemeinden „möglichst ein Diakon" sein soll, ist gewiß verständlich, bringt aber die Gefahr mit sich, daß er auf Grund seiner Weihe noch eher als Leiter der Gemeinde (miß-)verstanden wird.

Trotz der Betonung, die hauptberufliche Ausübung pastoraler Aufgaben setze „nicht in jedem Fall die Teilhabe am Diakonat" voraus — Bischof Hemmerle spricht sogar von „schwerwiegenden Bedenken" —, wird mit Berufung auf „das theologische Fundament der bischöflichen Entscheidung" neuerdings wieder die Diakonenweihe für alle unmittelbar pastoralen Dienste als anstrebenswert hingestellt, schon um das angeblich nur „private" Tun „offiziell und öffentlich" zu machen [14].

2.5 Der Pastoralassistent als Priesterersatz

Es ist nicht zu leugnen, daß viele Pastoralassistenten heute de facto Priesterersatz sind; viele empfinden es selbst, daß sie besser Priester wären, und wären auch bereit, es zu werden, wenn die Kirche die Zulassungsbedingungen ändern würde. So lange aber das nicht möglich ist, wird dieser sicher beklagenswerte Zustand noch andauern, und wir müßten sogar dankbar sein, daß sich Laien zu solchen Ersatzlösungen zur Verfügung stellen. Doch auch nach Änderung der Zulassungsbedingungen zum Priestertum würden echte laikale Pastoral- und Gemeindeassistenten im gemeindlichen und übergemeindlichen Einsatz durchaus notwendig bleiben, weil sich genug pastorale Aufgaben je nach Charismen und Vorbildung auch zu verschiedenen pastoralen Berufen bündeln lassen, ohne die priesterliche Gemeindeleitung in Frage zu stellen.

[14] Vgl. *P. J. Cordes*, Pastoralassistenten und Diakone, in: StdZ 102 (1977) 392—396.

Gottfried Griesl

Verantwortung und Zufall im Straßenverkehr

Durch den modernen Verkehr sind Leben und Gesundheit vieler Menschen bedroht. Neben den großen Zug-, Schiffs- oder Flugzeugkatastrophen vergessen wir die ungleich größere Zahl derer, die auf unseren Straßen ums Leben kommen oder ihre Gesundheit einbüßen. Zur Herabsetzung dieser Gefahren des Verkehrs geschieht manches, aber (auch von der Kirche) noch viel zu wenig. — Der Salzburger Pastoraltheologe Griesl *will darum den Seelsorgern, Religionslehrern und Erwachsenenbildnern aus der Sicht der Pastoralpsychologie Informationen geben, auf welche Weise die persönliche Verantwortung der Verkehrsteilnehmer vertieft werden könnte. Überhöhte Geschwindigkeit, Alkoholisierung und jede andere Gefährdung von Leben und Gesundheit müssen endlich als moralische Probleme ersten Ranges erkannt und dürfen nicht als Kavaliersdelikte verharmlost werden. Damit aber dem Menschen bei so vielfältigem Einwirken verschiedenster Triebkräfte und Störfaktoren (wie Selbstwertbestätigung, Aggression, Frustration, verminderter Kommunikation usw.) auch in kritischen Momenten eine vernunftgeleitete und realitätsangepaßte Steuerung möglich ist, helfen gerade nicht Sozialzwang, verschärfte Strafen, Angst und Abschreckung, sondern nur überzeugende Bewußtseins- und Gewissensbildung durch möglichst konkrete Information und Motivation.* — *Ebenso wichtig ist aber auch ein Abbau der unnötigen Belastungen und Überforderungen der Verkehrsteilnehmer durch eine Anpassung der gesamten Verkehrsstruktur und der Verkehrsvorschriften an die heutigen Erfordernisse.* Der Basler Verkehrspublizist Schildknecht *zeigt, wo hier die größten Mängel und Aufgaben liegen: Christen müßten sich für eine bessere Entflechtung des gemischten Verkehrs (durch Bahn-, Auto- oder Fußgängerunterführungen, Fahrradwege usw.), für eine gute Beleuchtung der Zebrastreifen und Kreuzungen (hier wären wohl in jeder Gemeinde große Mängel zu beseitigen!), für angemessene Geschwindigkeitsbeschränkungen, für die Benutzung der Sicherheitsgurten u. ä. einsetzen. Die Kirche müßte auch öffentlich die politisch Verantwortlichen zu den notwendigen Maßnahmen drängen und sie gegenüber bestimmten Lobbies unterstützen.*

red

Sorge um den Menschen ...

Kirchliche Seelsorge wurde oft mißverstanden, eingeengt in die rein religiösen Bezüge des Menschen auf der Vertikalen, in Verkündigung, Kult und Sakrament. Das von Johannes XXIII. einberufene Konzil umschreibt die

Aufgabe der Seelsorge jedoch ganz anders; in der Pastoralkonstitution Nr. 3 heißt es programmatisch: „Es geht um die Rettung der Menschheit, um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft. Der Mensch also, der eine und ganze Mensch, Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen steht im Mittelpunkt unserer Ausführungen". Das Werk ihres Stifters fortsetzend, der gekommen ist, „damit sie das Leben haben und es in Fülle haben" (Joh 10,10), hat sich die Kirche um das Leben der Menschen in einem umfassenden Sinn zu kümmern. Dieser Auftrag umfaßt Aufgaben in zwei verschiedenen Ebenen: in der *Vertikalen* ist es die genannte übernatürliche Heilssorge durch Glaubensvermittlung, Liturgie und Sakrament; Aufgaben, die der Kirche allein und unabtretbar übertragen sind; in der *Horizontalen* geht es um naturale Aufgaben am einen und unteilbaren Menschen, die auch im nichtkirchlichen Kontext erfüllt werden können und sollen, wie in den Bereichen der Erziehung, Bildung, Beratung, Sozialhilfe u.s.w.; diese Aufgaben liegen hauptsächlich in der Kompetenz profaner Instanzen, sind aber auch für jede Seelsorge genuin und unverzichtbar; hier muß es zu einer sinnvollen Partnerschaft und Zusammenarbeit der Instanzen kommen. Dazu gehört ohne Zweifel die Sorge um die Verkehrssicherheit.

... auch im Straßenverkehr ...

Christliches Leben realisiert sich auch im Straßenverkehr. Die öffentlichen Stellen tun durch Straßenbau und -Planung, Gesetzgebung, Überwachung, Zulassung, Bestrafung und Verkehrserziehung manches für die Sicherheit; aber das Risiko nimmt bei der stetig steigenden Frequenz nicht ab. Ein anderer mitentscheidender Faktor ist die personale Verantwortung des Verkehrsteilnehmers. Das ist eine *moralische Frage*. Hier ist insbesondere auf zwei moralische Gefahrenelemente hinzuweisen: auf überhöhte Geschwindigkeit und auf Alkoholisierung. Der Seelsorger wird dabei an ein Wort von S. Kierkegaard gemahnt: „Alle Darstellung des Christlichen hat Ähnlichkeit mit dem Verhalten des Arztes am Krankenbett"; Verantwortungslosigkeit deckt einen gefährlichen Defekt der Person auf, der nach Heilung verlangt. Kirchliche Seelsorge kann sich in der gegebenen Lage ihrer Funktion als Gewissen der Gesellschaft nicht entschlagen, ohne sich selbst untreu zu werden. Wir haben den Auftrag, die Möglichkeit und die Verpflichtung, die Tötung und Verstümmelung von Menschen zu verhindern und zwar in Zusammenarbeit mit den Instanzen der Verkehrssicherheit. Nicht nur die Toten wür-

... eine moralische Frage

dig zu begraben. Der Beitrag kirchlicher Seelsorge wird vor allem in der Verantwortungsbildung der Verkehrsteilnehmer bestehen.

I. Verantwortung und Verantwortungslosigkeit

1. Tatsachen

Das Gewissen als das zentrale Organ personalen Verhaltens verlangt eine umsichtige Bildung. Wo es unterentwickelt ist, erweist sich ein kurzschlüssiges Moralisieren durch Verbot und Gebot als recht hilflos. Wenn Pulverfaß und Feuerzeug immer bequem nebeneinanderliegen, nützt auf die Länge kein Verbot: „Explodieren verboten". Schon die alten Kirchenväter wußten um die moralische Weisheit, daß Unrecht meist schon getan ist, bevor man es tut (vgl Jak 1,14 f), nämlich in einer inneren Vorentscheidung, die sich gleichermaßen gegen die objektive sittliche Verhaltensforderung in der Situation wie auch gegen die subjektive gesunde Einsicht richtet. Auch für den Strafrichter beginnt die Verantwortung des Täters nicht erst dort, wo es kracht, sondern schon im unverantwortlichen Risikoverhalten, das die Gefahr provoziert. Tiefer gesehen, fällt auch dieses nicht vom Himmel, sondern ist meist schon eingebettet in einer Fehleinstellung, mit der man sich an den Volant setzt. Man muß das Übel an der Wurzel zu fassen kriegen, um es zu beseitigen. Pastorale Sorge um den Menschen hat es sich daher angewöhnt, in einem Dreischritt vorzugehen: zuerst sind die gegebenen Tatsachen umsichtig zu sammeln und zu ordnen, dann wissenschaftlich-theologisch zu analysieren und zu interpretieren, um schließlich daraus die notwendigen Handlungsimperative abzuleiten. Im Folgenden kann nur ein kleiner pastoralpsychologischer Ausschnitt nach diesem Vorgang skizziert werden.

Schwierige Beherrschung der technischen Maschinerie

Wer heute die Straße betritt, begibt sich in ein hochentwickeltes System mechanisierter Technik, dessen Regeln gekannt und beachtet werden müssen, um sich und andere nicht zu gefährden. Von diesem System, so bedeutungsvoll es ist, sehen wir hier ab und wenden uns einer anderen Tatsache zu, die zu unrecht oft übersehen wird; ganz allgemein läßt sich behaupten, daß wir mit unserer äußeren Sachkultur (Technik) in einem staunenswerten Fortschritt begriffen sind, daß wir aber in der Entwicklung innerer Persönlichkeitskultur (Verantwortung) nicht annähernd Schritt halten können; dieses Nachhinken hat zur Folge, daß wir unsere technische Maschinerie nur mehr schwer überblicken, integrieren und verantwortlich bewältigen können: sie läßt sich dann nicht mehr beherrschen und beginnt wie der rasend gewordene Besen den Zauberlehrling zu beherrschen und

zu gefährden. Die Befreiung liegt nicht in einer Zauberformel, sondern in einem moralischen Imperativ, der sehr realistisch die technische Eigendynamik durchschaut und beherrscht. Bei der Anwendung dieser Zielsetzung auf den Straßenverkehr stellt sich heraus: der Verkehrsteilnehmer steht, ob er es wahrhaben will oder nicht, auch in einem Kraftfeld mächtiger *Triebenergien in seinem Inneren.* Den biblischen „Mächten und Gewalten" vergleichbar, mit denen es christliches Leben zu tun hat, versuchen sie, ständig aus tiefliegenden Antrieben aufsteigend, das Verhalten des Menschen zu beeinflussen und zu beherrschen. Verantwortungsbildung muß bei diesen inneren Gründen menschlichen Verhaltens klärend ansetzen.

2. Ursachen für unverantwortliches Risikoverhalten (Motivationsanalyse)

Was drängt eigentlich, nicht selten auch den sonst Besonnenen, zum unverantwortlichen Risikoverhalten? Auf diese Frage tritt eine erstaunliche Reihe mächtiger Antriebe auf den Plan, die als neue Erlebnismöglichkeiten im Straßenverkehr nur zu gut verständlich und nachweisbar sind und das Verhalten aus menschlichen Grundbedürfnissen heraus motivieren.

a) Selbstwertbestätigung

Die mühelose Beherrschung von „Pferdekräften" ermöglicht eine gewaltige *Machtausübung;* sie gibt dem sonst oft Zurückgesetzten oder mit Minderwertigkeitsgefühlen Behafteten die ersehnte stolze Befriedigung, auch einmal sich stark zu erweisen. Die Psychotherapeuten stellen in ihren Analysen fest, daß Auto, Gaspedal und Bremse bereits zu stereotypen Traumsymbolen für Ichraum, Machtantrieb und Hemmung geworden sind. Die Verbindung mit dem Motorfahrzeug stellt tatsächlich eine *Erweiterung der Machtgrenzen* des menschlichen Organismus dar, wie sie von der Selbstbehauptungstendenz erstrebt wird. Dazu gehört auch die neue Möglichkeit, es „denen endlich zu zeigen", wer man ist: der Kraft-wagen ist für viele zum gesellschaftlichen Statussymbol geworden und die höhere Geschwindigkeit, besonders für den Jugendlichen (jeden Alters), eine Forderung des *Prestiges.* Besonders verhängnisvoll wirkt sich dieses Motiv zusammen mit dem *Rivalitätsverhalten* aus: es verletzt die Ehre, wenn man überholt wird, und verlangt kategorisch, selbst der Schnellere zu sein; oder mit dem *Trotzverhalten,* das manchen Fußgänger veranlaßt, provozierend langsam die Straße zu überqueren, um seine Übermacht vor der gestoppten Kolonne zu genießen. Oft spielt auch der *Reiz des Risikos* eine Rolle, Mutproben also, die zur Erhöhung des Selbstwertgefühles beitragen.

Machtausübung ...

... und Rivalitätsverhalten

b) Erhöhte Aggression

Die Verkehrspsychologen stellen fest, daß sich der

Mensch im Straßenverkehr im allgemeinen aggressiver verhält, als man es sonst von ihm gewohnt ist. Das hängt wohl mit einem bekannten seelischen Vorgang zusammen: das Leben auf der Sraße ist gefährlicher als sonst wo; auf Gefahr reagiert der menschliche Organismus mit Angst; Angst erzeugt Abwehrreaktionen; Abwehr weckt aber Aggressivität. Auch ein harmloses Tierchen beginnt schließlich zu beißen, wenn es in die Ecke gedrängt wird. Die Kanalisierung der Aggression ist immer eine Zentralfrage menschlicher Sittlichkeit gewesen. Für die Verkehrssicherheit stellt sich die Aufgabe neu. In diesem Zusammenhang muß die Parole „defensiv fahren" kritisiert werden, die man vor einigen Jahren gut gemeint, aber schlecht getroffen ausgab; es ist kein guter Rat, weil er selbst die Aggressionsbereitschaft erhöht, indem er die Angsteinstellung nahelegt, alle anderen Verkehrsteilnehmer seien Feinde, gegen die man sich wehren müsse.

c) Vermehrte Frustration

Die Verkehrsregeln sind unabdingbar, aber sie haben einen unerwünschten Nebeneffekt: Verkehrszeichen, Kreuzungen, Gefahren, Vorrangregeln, Ampeln u.s.w. erzwingen ständig — und nicht immer aus einsichtigen Gründen — Geschwindigkeitsreduktionen bzw. das Anhalten des Kraftfahrers, die gegen das physische und psychische Trägheitsgesetz gerichtet, eine als Unlust erlebte Frustration darstellen. Besonders im stotternden Kolonnenverkehr läßt sich das aufregend erfahren. Nach dem Dollardschen Gesetz erzeugt aber Frustration wieder Aggression, erhöht die seelische Spannung und die Bereitschaft zur Risikohandlung.

d) Verminderte Kommunikation

Eine der wertvollsten Hilfen für das gewissenhafte soziale Verhalten und ein ständiges Korrektiv gegen blinde Triebimpulse stellen das Sprechen und überhaupt die personale Begegnung von Mensch zu Mensch dar. Gerade diese Möglichkeiten werden aber durch die Geschwindigkeit, den Lärm und die Isolierung in der Blechhülse drastisch herabgesetzt (bis auf das Hupen oder „eindeutige" Handzeichen). So kommt es leichter zu einem „autistischen" Verhalten, in dem primitive und unsoziale Antriebe durchschlagen.

e) Geschwindigkeitsrausch

Die Motorisierung scheint vielfach ein Euphorieträger zu sein. Jedenfalls besteht eine auffällige Ähnlichkeit zwischen den Motiven, die manche Menschen zum Drogengenuß und andere zum Geschwindigkeitsrausch führen. Das durchgedrückte Gaspedal ermöglicht ihnen mit relativ geringem Aufwand Lusterlebnisse, mit denen sonst das Leben geizt. „Man muß einmal drauflosfahren, ganz gleich wohin." Vielleicht ist es eine Suche nach der Ek-

stase, dem großen Vergessen der Alltagssorgen, vielleicht der Versuch, sich selbst zu entfliehen?

f) Versagen der rationalen und sozialen Bremse

Der Gefährdung des Menschen im Straßenverkehr durch die aufgezählten Triebimpulse (die Bestandaufnahme ist nur exemplarisch) muß man offen ins Auge schauen, um sie bewältigen zu können. Man wird immer mit ihr rechnen, weil die menschlichen Grundbedürfnisse, aus denen sie stammt, im wesentlichen konstant bleiben. Die Aufgabe wäre jedoch leichter, wenn man mit der Hilfe der öffentlichen Meinung rechnen könnte. Davon scheinen wir noch ziemlich weit entfernt zu sein. Die Ergebnisse wissenschaftlicher Befragungen lassen erkennen, daß im öffentlichen Bewußtsein die moralische und strafrechtliche Verantwortung für das Verkehrsverhalten kaum vorhanden, geschweige denn verankert ist. Verkehrsdelikte werden nicht als kriminelle Delikte angesehen; man weigert sich, sie überhaupt in Zusammenhang mit der Allgemeinkriminalität zu stellen, und fordert ihre getrennte Behandlung [1]. Moraltheologisch ausgedrückt: die Verkehrsvorschriften werden weithin als reine Pönalgesetze betrachtet, die im Gewissen nicht zu einem bestimmten Verhalten verpflichten, sondern nur zur Übernahme der Strafe, wenn man erwischt wird. Diese Einstellung ist selbst fast so erschreckend wie die Höhe des Blutzolls, mit der sie bezahlt werden muß, und läßt die Aufgabe öffentlicher Gewissensbildung ermessen, zu der die Kirchen ihren Beitrag zu leisten haben.

3. Folgerungen

Das Verkehrsverhalten wird in gleicher Weise wie alles andere Verhalten von zwei Faktoren bestimmt, die in dialektischer Weise zusammenarbeiten: das an sich blinde *Triebgeschehen* stellt sozusagen den Motor dar — die Selbster„fahrung" des handelnden Menschen knüpft am Modell des „Fahrens" an, bis in Traumsymbole hinein; so nimmt es nicht wunder, daß sich etymologisch das Wort „Motiv" und das Wort „Motor" vom selben Stamm „movere" = bewegen ableiten —, während die vernunftgeleitete, realitätsangepaßte *Selbstentscheidung* der Steuerung vergleichbar ist. Wo die blinde innere Triebdynamik ihre eigene Autonomie entwickelt (und diese Tendenz ist immer vorhanden, ablesbar auch etwa am Sexualverhalten) und sich verselbständigt, wird das Verkehrsverhalten des Menschen für ihn selbst und seine Umwelt gefährlich, denn der Trieb kennt weder Vernunft, noch innere Norm, sondern wirkt ausschließlich nach dem Gefälle des Lustprinzips. Es geht also bei der

[1] Vgl. *W. D. Zuzan*, Driver-improvement. Maßnahmen bei Verkehrsauffälligen, in: Informationen u. Mitteilungen der Sektion Verkehrspsychologie B. D. P., Heft 8 (Mai 1976) S. 54 f.

Humanisierung des Verkehrs darum, die unreflektierte Triebdynamik des Menschen unter die Botmäßigkeit einer wissenden, realitätsgerechten und daher verantwortlichen Vernunftsteuerung zu bringen. Damit sind zwei Aufgaben gestellt: 1. die eigenen wirksamen Einstellungen sind bewußt zu machen und der Kritikinstanz des Gewissens zu unterwerfen; 2. das Verkehrsgewissen muß selber stärker entfaltet, ausgebildet und verfeinert werden. Dabei ist die Prävention ungleich wichtiger als die nachhinkende Sanktion.

Die zwei Aufgaben verantwortlicher Vernunftsteuerung

Weder Sozialzwang und Pönalisierung ...

In der Didaktik erweist sich der Sozialzwang („das tut man nicht" — Angst vor der Mißbilligung durch die Gesellschaft) als wenig wirksam, denn das öffentliche Gewissen versagt hier offensichtlich selbst. Aber auch die Pönalisierung scheint allein kein geeignetes Mittel darzustellen; die Strafe richtet sich auch selbst wieder an das dumpfe Triebsystem und erreicht häufig nicht das personale Gewissen; der Täter kann aus ihr auch lernen, die lästigen Normen geschickter zu umgehen, damit er nicht mehr gefaßt wird. Besonders vorsichtig sollte man mit dem Instrument der *Angsteinflößung* umgehen, so wirksam es erscheint. Man hat in der Sexualerziehung versucht, durch die Besetzung mit Angst und Ekel die gefährliche Triebdynamik abzubauen und hat mit diesem wirklichkeitsfeindlichen Versuch Abwehrmechanismen inganggesetzt, Trotzreaktionen erzeugt und vielfach das Gegenteil bewirkt. Auch in der Verkehrserziehung wird das Schwert der Abschreckung bald stumpf; außerdem dürfte der verängstigte Fahrer keine geringere Gefahr darstellen als jener, der sich zuviel zutraut.

... noch Angst und Abschreckung

Überzeugende Gewissensbildung ...

Was bleibt ist eine gezielte Gewissensbildung, damit das Verkehrsverhalten zu dem wird, was es eigentlich ist: eine *Gewissensfrage*. Dazu genügt es nicht, abstrakte Gebote mitzuteilen; der Mensch muß die sittliche Verbindlichkeit aus eigener Einsicht verstehen, die Regel als seine eigene Verhaltensnorm akzeptieren und in seiner dauernden Einstellung realisieren. Das heißt, wir müssen ihn *überzeugen*. Zwei Wege führen, einander ergänzend, zu diesem Ziel. Zuerst bedarf es einer guten *Information*. Wenn man nach dem Wesen der Verkehrsdisziplin fragt, so bietet sich das Modell der Betriebspsychologie an, die auf ihrem Gebiet Disziplin dann gesichert sieht, wenn im Betrieb alle Mitarbeiter das Gleiche wollen wie die verantwortliche Leitung; um diesen Zustand zu erreichen, gilt es vor allem, alle Mitarbeiter anschaulich und einsichtig zu informieren, nicht nur über die eigenen konkreten Aufgaben, sondern auch über deren Begrün-

... durch Information ...

dung, die gegenseitige Angewiesenheit, den Wert ihrer Arbeit u.s.w. So verlangt auch die lebenswichtige Disziplin auf der Straße zunächst, daß die Zusammenhänge immer wieder erklärt, der Sinn des richtigen und der Unsinn des falschen Verhaltens einsichtig gemacht wird, bis schließlich der Sachzwang der Vernunft und Sittlichkeit in die eigene Überzeugung übernommen wird.

... und Motivation

Information allein reicht aber noch nicht aus; damit sich das nötige Wissen zum Ge-wissen integriert, muß die Information durch eine gediegene *Motivation* ergänzt werden. Hier stehen dem Verkehrserzieher ungleich stärkere Beweggründe zur Verfügung als dem Betriebspsychologen; angefangen vom vitalen Selbsterhaltungstrieb, über den Wert des Lebens („Leben hat Vorrang") und die soziale Verantwortung bis zum religiös verankerten Gottesgebot. Gerade im Straßenverkehr läßt sich etwa die Bedeutung der silbernen und goldenen Regel der Nächstenliebe besonders gut demonstrieren: „Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem andern zu" und „alles, was ihr von den Leuten erwartet, das sollt auch ihr ihnen tun" (Mt 7,12).

II. Unfall und Zufall

1. Das Problem des Unfällers

Bei der kausalen Analyse eines Verkehrsunfalles kann man häufig die Alternative hören, entweder sei menschliche Schuld oder technisches Versagen die Ursache gewesen. Diese Einteilung ist weder durch die Logik noch durch Tatsachen gedeckt. Es gibt auch den tragischen Zufall (z. B. Steinschlag) als eine weitere Ursache. Aber auch dort, wo ein menschliches Fehlverhalten eindeutig das Unglück herbeigeführt hat, muß erst ein zurechenbares Verschulden nachgewiesen werden, bevor man von moralischer Schuld sprechen darf. Es gibt offensichtlich auch ein „technisches Versagen" in der seelischen Organisation des Menschen, das zur Unfallsursache werden kann und zwar im Sinn der psychischen Kausalität, nicht aber im Sinn moralischer Schuld [2].

Nach dem statistischen Material werden unter den Unfällen aus menschlichem Fehlverhalten über 20% von Leuten verursacht, denen das immer wieder passiert. Die Verkehrspolizei versieht deren Akte vielfach mit einem eigenen Kartenreiter. Man bezeichnet diese Mehrfachtäter im Straßenverkehr als „Unfäller". Es handelt

[2] Unser pastoralpsychologisches Seminar in Salzburg hat sich einmal mit diesem rätselhaften Phänomen befaßt; ein Beispiel sei hier kurz mitgeteilt: Ein Arzt fährt durch die stille Kleinstadt S. zu einem Patienten. Nach einer Straßenbiegung sieht er — etwa 15 m entfernt — einen langsamen Radler vor sich in die gleiche Richtung fahren. Dieser fällt ohne jeden Anlaß plötzlich längslang quer in die Straße herein. Der Arzt verreißt auf den linken Gehsteig, hält an und untersucht den Gestürzten. Bis auf kleine Hautabschürfungen ist nichts passiert. Glücklicher Zufall! Der Arzt erkennt den Mann aber als alten Patienten von früheren Unfällen.

sich meist durchaus nicht um Gewohnheitsverbrecher; sie sind ja selber die Leidtragenden. Schlechte Absicht oder bewußte gesetzwidrige Einstellung sind selten nachweisbar. Trotzdem verursachen sie immer wieder Unfälle in einer Weise, die den Eindruck einer beabsichtigten Handlung erweckt. Die klassische Psychologie und Lerntheorie steht bei einer solchen „Gewohnheit" vor einem Rätsel. Dem Unfall mit seinen schmerzlichen Folgen fehlt ja jeder gewohnheitsstiftende Charakter. Im Gegenteil: der Normale lernt daraus, eine Wiederholung der bösen Erfahrung vorsichtig zu vermeiden („ein gebranntes Kind . . .").

2. Unbewußte Impulse

Die Tiefenpsychologie vermag das rätselhafte Verhalten final und kausal einleuchtend zu erklären. Sie zeigt, daß der Mensch nicht immer aus bewußten Entschlüssen und Einstellungen heraus handelt (für die er verantwortlich ist), sondern u. U. von unbewußten Impulsen determiniert wird, die als verdrängte Inhalte weder in der Sicht seines Wissens, noch im Griff seines Wollens liegen (für die er also aktuell nicht verantwortlich ist). Diese unbewußten Impulse können unter gewissen Umständen zu einem Fehlverhalten führen, das sehr leidvoll ist; für den Täter schaut aber doch ein Lustgewinn heraus, der die sinnvolle „Ökonomie" im scheinbar unsinnigen Verhalten erkennen läßt. Die unbewußt gesteuerte Verhaltensstörung erweist sich in dieser Sicht als konsequent eingesetztes Mittel zur Erreichung eines (unbewußten) Zweckes. Solche Zwecke können sein: der Genuß, in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit und pflegenden Zuwendung zu kommen (hysterische Reaktionen), drohenden Gefahren zu entrinnen (die „Kriegszitterer" des 1. Weltkrieges), bequeme Versorgung (Rentenneurosen), primitive oder infantile Rachlust („jetzt bringe ich mich um, dann habt ihr's") oder auch Selbstbestrafungstendenzen aus unbewältigten (verdrängten) Schuldgefühlen.

Verdrängte Schuld . . .

Dieser letzte Fall stellt einen unüberhörbaren Appell an die Seelsorge dar. In unserer other-directed-Gesellschaft wird häufig moralische *Schuld* grundsätzlich in Frage gestellt und werden Gewissensreaktionen — verpsychologisiert — als bloße Folgen einer repressiven Erziehung betrachtet. Man kann von einem kollektiven Verdrängungsprozeß sprechen. Trotzdem ist das Schuldgefühl nicht verschwunden, sondern nur verschoben auf das Gebiet seelischer Gesundheit und mitmenschlicher Kommunikation; man merkt etwa, daß in der Ehe, im Beruf oder überhaupt in der Lebensführung etwas gestört ist; von Verpflichtung, Schuldigkeit und Sünde ist

wenig die Rede. Die Seelsorge wird die Tatsachen zur Kenntnis nehmen und die verlaufenen Schuldgefühle dort abholen, wo sie sind (Verstärkung pastoraler Beratung), ihre Hilfe bleibt unersetzbar. Denn menschliche Schuld gehört zu den unüberwindlichen Aporien des Lebens: sie kann weder durch Bestrafung oder „Sühne" ungeschehen gemacht, noch durch Psychologie zer-klärt werden (der Erlöserkomplex einiger alter Analytiker machte ihr Handwerk selbst verdächtig); Schuld kann letztlich nie menschlich „bewältigt", sondern nur göttlich vergeben werden. Die Korrelation von leeren Beichtstühlen und überlaufenen Ordinationen, von sinkendem Schuldbewußtsein und steigender Neuroseanfälligkeit läßt sich nicht übersehen. Vorläufig wird man also damit rechnen müssen, daß der Ausfall bewußter Gewissensbildung und Schuldauseinandersetzung sich in der öffentlichen Moral und in Verhaltensstörungen auch auf dem Gebiet der Verkehrsverantwortung bemerkbar macht. Doch zurück zum Problem des Unfällers.

... als Aufgabe für pastorale Beratung

3. Neurosen und

Bedeutungsvoll für die Verkehrssicherheit wird die Beschäftigung mit dem Unfäller aus folgenden Überlegungen. Der Unfäller stellt nur scheinbar eine Randfigur der Verkehrsdelinquenz dar. Am hohen Prozentsatz von Mehrfachtätern bei den Verkehrsvergehen sind zwar auch sicher Gewohnheitsdelinquenten mit voller Verantwortungsfähigkeit beteiligt; aber andererseits scheint die Häufigkeit von Milieugeschädigten und Neurotisierten unter ihnen statistisch gesichert [3]. Die Unsicherheit rührt daher, daß sich die unbewußt wirksamen Faktoren des Verschuldens weitgehend der gesetzlichen Normierung, der gerichtlichen Verurteilung und sogar dem psychologischen Test entziehen; sie können nur in der langwierigen und kostspieligen psychoanalytischen Behandlung herausgelöst und durch Aufrollung des lebensgeschichtlichen Zusammenhanges geklärt werden. Unbewußte Antriebe sind ex definitione der direkten Einsicht und dem bewußten Wollen entzogen; sie vermögen aber auf dem Umweg der neurotischen Reaktion das Realverhalten des Menschen entscheidend zu beeinflussen. Das Unfällerverhalten signalisiert eine Gefahr größeren Ausmaßes, so wie die Spitze eines Eisberges. Natürlich sind nicht alle Verkehrsteilnehmer Neurotiker. Aber die Grenze zwischen dem normalen und dem neurotischen Verhalten läßt sich in concreto sehr schwer ziehen. Jeder Mensch hat seine verdrängten Inhalte, unbewußten Tendenzen und unkontrollierten Antriebe, mehr als die Ei-

[3] Vgl. die Angaben von *W. D. Zuzan*, a. a. O. 50 ff.

genliebe der öffentlichen Meinung zuzugeben bereit ist. Ob diese Antriebe unter Umgehung der Realitätskontrolle zur unverantworteten Handlungsweise durchschlagen, hängt — grob gesprochen — vom Grad der Neurotisierung und von der Ungunst der Gelegenheit ab.

Gerade das eilige Verkehrsgeschehen bietet eine ideale Voraussetzung für solche Fehlhandlungen. Es ergeben sich häufig perplexe Situationen. Man muß rasch reagieren. Es steht viel auf dem Spiel, daher gilt es gut zu überlegen, um nicht falsch zu entscheiden. Zum Überlegensakt bleibt aber kaum die Zeit. Die seelische Organisation behilft sich in dieser Notsituation (die übrigens auch neurotisch-projektiv eingebildet werden kann) durch „instinktive Reaktionen", d. h. sie greift blitzschnell auf bereitliegende Einstellungen, Reflexhandlungen, eingeschliffene Reaktionen zurück, die nicht reflektiert zu werden brauchen, also vorbewußt ablaufen. Diese „Bewußtseinsenge" stellt den optimalen Ort dar, wo unbewußte Antriebe eindringen und die Verhaltenssteuerung übernehmen können.

Notwendige Psychotherapie ...

Es leuchtet ein, daß bei Unfällen, die auf diese Weise zustandekommen, dem Täter (und der Gesellschaft) nicht geholfen werden kann durch Belehrung (seinem Bewußtsein, an das sie sich wendet, ist die Sinnlosigkeit und Verwerflichkeit seines Verhaltens ohnedies meist klar; seine wirksamen unbewußten Absichten werden dadurch nicht erreicht), durch Bestrafung (wieviel Verantwortung kommt einer neurotischen Reaktion zu?), durch Führerscheinentzug (er kann sich als Fußgänger oder Radfahrer nicht weniger gefährlich verhalten!). In diesen — zugegeben nicht häufigen — Fällen kann man sich Besserung nur von einer gezielten Psychotherapie erwarten.

... und Gewissensbildung

Aber auch hier wird klar, welche Bedeutung die Stiftung einer tiefsitzenden und dauerhaften sittlichen Einstellung für die Verkehrssicherheit hat. Es handelt sich im Grunde um einen Persönlichkeitsdefekt, wenn sich die bewußte Verantwortungsinstanz nicht gegen unbewußte Antriebe durchzusetzen vermag, ob das reale Verschulden nun im Einzelfall moralisch zurechenbar ist oder nicht. Der Seelsorger, der sich auf dem aktuellen Gebiet der Verkehrserziehung um eine solide Gewissensbildung bemüht, leistet nicht nur einen unersetzlichen Dienst für eine menschliche Gesellschaft, sondern erfüllt auch einen göttlichen Auftrag.

Eugen F. Schildknecht

Versagt die Gesellschaft auf den Straßen?

Nicht nur der einzelne Verkehrsteilnehmer muß lernen, am Verkehrsgeschehen verantwortlicher teilzunehmen, sondern auch die öffentlichen Stellen müssen das Ihre beitragen, damit die Gefahren für Leben und Gesundheit herabgesetzt werden. (Vergleiche dazu den Vorspann zum vorausgehenden Beitrag von Griesl.) red

1. Versagen und Mängel im Straßenbau

Im Prinzip gibt es drei Gruppen von Maßnahmen zur Ordnung und Sicherung des Straßenverkehrs. Auf Anhieb mag überraschen, daß wir die baulichen, also nicht den Menschen, in den Vordergrund stellen; und wenn wir auf ein Wortspiel an der Grenze der Platitüde Bezug nehmen: „Leute von heute sind dazu gezwungen, in Fahrzeugen von morgen auf Straßen von vorgestern zu zirkulieren". In der Tat entspricht nach wie vor auch in Mitteleuropa mindestens ein Teil des Straßenverkehrsnetzes nicht den heutigen Anforderungen. Es handle sich dabei — sagte ein Zürcher Magistrat in bewußt überspitzter Formulierung — um „mittelalterliche, staubfrei gemachte Karrenwege, auf denen sich nunmehr der Motorfahrzeugverkehr abspielt."

Der Straßenverkehr — ein System voller Unsicherheitsfaktoren

Während bei Schiene und Luftverkehr alle nur erdenklichen Anstrengungen unternommen werden, um mit technischer Hilfe die „natürlichen Risiken" auf ein kaum unterbietbares Minimum zu senken, muß sich der Motorfahrzeuglenker auf einem System voller Unsicherheitsfaktoren bewegen. Die Situation wird noch erheblich dadurch verschärft, daß es bei Automobilisten und Motorradfahrern praktisch keine Selektion gibt, es sei denn, man würde die Führerprüfungen als solche betrachten. Wer aber weiß, wie es z.B. in manchen südlichen Ländern bei einer „Fahrprüfung" her geht, der muß solchen Methoden jeden selektiven Charakter, auch den Präventiveffekt absprechen. Bei den Motorfahrzeuglenkern geht es jedenfalls höchstens um die Schlechtesten-Ausscheidung, niemals um eine Besten-Auslese wie bei Flugzeug- oder in bescheidenerem Rahmen bei Lokführern.

Überforderung der Motorfahrzeuglenker durch gemischten Verkehr

Zudem sind Motorfahrzeuglenker häufig total überfordert. Auf Eisenbahngleisen verkehren ausschließlich Züge, in Luftkorridoren nur diejenigen Maschinen, denen die betreffende Route von den zuständigen Towers zugeteilt wird. Wie aber sieht es auf einer Gemischtverkehrstraße aus? Hier findet sich vom Huhn über das Kind, den erwachsenen Fußgänger, den Zweiradfahrer, den Mopedbenützer, den Motorrad-Fan, den Automobilisten bis zum Lastenzug und überschweren Sondertransporten alles. Man braucht sich das allgemeine Durcheinander bloß einmal vor Augen zu halten und einen Moment darüber nachzudenken, wie grundverschieden die Funktionsweisen, Gesetzmäßigkeiten und Automatismen dieser einzelnen Arten von Verkehrsteilnehmern sind, um mit Dankbarkeit festzustellen, daß offenbar nur eine andere Macht die unübersehbare Katastrophe verhütet. Was vielerorts noch heute an Straßenverkehrsnetz angeboten wird, widerspricht elementarsten Erkenntnissen des Verkehrsingenieurwesens. *Gemischter Verkehr zum Beispiel ist hochgradig gefährlich.* Zusammen mit anderen Einflüssen verursacht er mehr Todesopfer als alle Seuchen des Mittelalters zusammen.

Ein Straßennetz mit zahlreichen bekannten, jedoch nicht sanierten Gefahrenstellen

Allein im schweizerischen Hauptstraßennetz gibt es rund *3.000 Gefahrenstellen,* die von der Beratungsstelle für Unfallverhütung (BfU) ermittelt und den zuständigen Behörden zur Kenntnis gebracht werden. Zahlreiche derartige „Punkte", an denen es immer wieder zu folgenschweren Unglücksfällen kommt, harren indessen seit Jahren der Sanierung. Das ist in Deutschland und Österreich genau so der Fall.

Schon zufolge seines Ursprungs weist also das heutige Straßennetz *schwere Mängel* auf (Führung, Trassierung, Sichtverhältnisse, Unterhalt usw.). Der spätestens seit Ende des Zweiten Weltkriegs dringend notwendig gewordene Entmischungsprozeß schreitet penibel langsam voran. Nicht einmal eines der ältesten Postulate — nämlich *Radwege* — wurde (mit Ausnahmen) bis jetzt erfüllt, über die Beseitigung von Bahnübergängen streitet man jahrzehntelang (weil nach dem Verursacherprinzip in erster Linie der Straßenverkehr für die Kosten aufzukommen hätte), einwandfreie ortsfeste Beleuchtung gehört außerorts immer noch zu den Seltenheiten, innerorts entsprechen die Systeme zum Teil den Auffassungen der dreißiger Jahre.

Zu später und zu langsamer Bau von Autobahnen

Obschon *Autobahnen* im Vergleich zu Kantonsstraßen (in Deutschland und Österreich Bundesstraßen) *vier- bis fünffache Sicherheit* aufweisen, infolgedessen zur Erhaltung von Gesundheit und Menschenleben entscheidend beitragen, bei vernünftigen Geschwindigkeiten den Pneu- und Treibstoffverbrauch stark reduzieren, enorme Sachwerte vor sinnloser Zerstörung bewahren, unzähligen Dörfern entlang von Durchgangsstraßen die Wohnlichkeit zurückgegeben und wichtige ökologische Funktionen haben, mußte um diesen Straßentyp in der Schweiz jahrzehntelang gekämpft werden. Als es gar um die „verfeinerte" Sicherheit ging, zum Beispiel *Leiteinrichtungen,* brachen zwischen deren (richtig beratenen) Anhängern und der zuständigen Bundesbehörde nahezu Feindseligkeiten aus. Nebel- und Glatteis-Warnvorrichtungen existieren bis jetzt höchstens auf kurzen Versuchsstrecken, in Autobahntunnels ist die anfänglich mustergültige, tageslichtähnliche Verhältnisse erzeugende Beleuchtung vielerorts wieder um ein Drittel oder gar die Hälfte reduziert worden. Dies, obschon einwandfrei feststeht, daß intervallfreies, nicht blendendes Licht überall in hohem Maße zur *Steigerung der Sicherheit* beiträgt.

Bedeutende Fortschritte ...

Man mag von wohlwollender ausländischer oder selbstüberheblicher schweizerischer Seite einwenden, das Land verfüge in Wirklichkeit über ein vorzügliches Straßenverkehrsnetz. Unbestritten bleibt natürlich, daß auch auf diesem Gebiet *bedeutende Fortschritte* erzielt worden sind. Objektiv besehen und gemessen am heutigen Erkenntnisstand ist es aber mit den eingangs erwähnten baulichen Maßnahmen zur Ordnung und Sicherung des Straßenverkehrs noch lange nicht zum besten bestellt. In baulicher Hinsicht wurde jedenfalls die Verantwortung gegenüber dem (für Staat und Gesellschaft so wichtigen) Phänomen „Straßenverkehr" bis jetzt nie in vollem Umfang wahrgenommen. Statt dessen wälzte man die Schuld für die daraus resultierenden Folgen kurzerhand auf den einzelnen Lenker ab. Was heißt zum Beispiel „Nichtanpassen der Geschwindigkeit an die gegebenen Straßenverhältnisse", wenn der Verlauf einer Fahrbahn für den Lenker überhaupt nicht erkennbar ist oder wenn er optisch sogar irregeführt wird?

... trotz mißbrauchter „Referendumsdemokratie"

Für nichtschweizerische Leser ist nun zum besseren Verständnis eine Erklärung überfällig. Die *Referendumsdemokratie* helvetischer Prägung gehört wahrscheinlich zu den kompliziertesten Staatsformen überhaupt. Sie steht — abgesehen von einigen Staaten der USA — allein auf weiter Flur. Außer gegen einzelne Dringlichkeitsbeschlüsse kann in der Schweiz ungefähr gegen jedes Sachgeschäft auf kommunaler, kantonaler und eidgenössischer Ebene das Referendum ergriffen werden. Man versteht darunter das Sammeln der gesetzlich vorgeschriebenen Zahl von Unterschriften gegen irgendeinen parlamentarischen Beschluß, zum Beispiel ein Raumplanungsgesetz oder einen Kredit für die Erneuerung des Rollmaterials städtischer Verkehrsbetriebe. Gelingt es den Gegnern, die Bevölkerung im Abstimmungskampf von der Unzweckmäßigkeit des Gesetzes oder des Kreditbeschlusses zu überzeugen, kommt es

überaus häufig zu einem Nein. Hiedurch aber werden *technische Notwendigkeiten vereitelt,* beispielsweise also der Bau einer öffentlichen Unterführung mit Rolltreppe an einer Stelle, wo sich Fahrverkehr und Fußgänger ununterbrochen ebenso hinderlich wie gefährlich in die Quere kommen. *Mißbrauch des Referendumsrechts* ist übrigens zur politischen Waffe in der Hand der extremen Linken geworden. Man kann Staat und Gesellschaft auch in Anwendung von Volksrechten aushöhlen! In der Schweiz werden immer wieder auch Verkehrsprojekte mit Hilfe mehr oder weniger demagogisch beeinflußter Volksabstimmungen zu Fall gebracht.

2. Verkehrsgesetzgebung — noch mehr Einheitlichkeit und weniger Rücksichtnahme auf Interessen der Autoindustrie!

Zurück zum Straßenverkehr, der nicht nur mit baulichen Mitteln und den verfeinerten Methoden der Verkehrstechnik, sondern auch *mit Hilfe der Gesetzgebung sicherheitsmäßig beeinflußt* werden kann. Während baulich — wie ausgeführt — ein verhängnisvoller Rückstand zu verzeichnen ist (und sich als Folge der Rezession wahrscheinlich noch ausprägen wird), entsprechen die europäischen Straßenverkehrsgesetze weitgehend dem effektiven Stand der Dinge. Von Einheitlichkeit aller wichtigen Vorschriften ist man aber trotzdem noch ziemlich weit entfernt. Auch in der Handhabung (Durchsetzung) der Gesetze spielen übrigens *wirtschaftliche Interessen* eine unmenschliche Rolle. Obschon heute nicht mehr die geringsten Zweifel darüber bestehen und unter anderem von der Bundesanstalt für Straßenverkehr in Köln aufgrund einer umfassenden Studie attestiert wird, daß die in der Schweiz gültige Höchstgeschwindigkeit von 130 km/h auf Autobahnen Zahl und Schwere der Unfälle beträchtlich zu senken vermag, dürften in der Bundesrepublik „gesamtwirtschaftliche" Erwägungen den Ausschlag zugunsten bloßer Richtgeschwindigkeiten geben, auch wenn nicht minder eindeutig feststeht, daß diese das Temponiveau und die Gleichmäßigkeit des Verkehrsflusses überhaupt nicht zu beeinflussen vermögen. *Staat und Gesellschaft nehmen also eher eine große Zahl von Schwerverletzten und Todesopfern in Kauf, als der Automobilwirtschaft und den damit verknüpften Branchen auch nur bescheidene Opfer zuzumuten. Das ist zutiefst unchristlich.*

Rechtsstaatliche Exzesse um Sicherheitsgurten

Die Rechtsanwendung läßt sich indessen auch künstlich verhindern, und zwar mit Hilfe dessen, was man „rechtsstaatlichen Exzeß" nennen könnte. Vorschriften ohne Sanktionen sind so gut wie sinnlos. Deshalb wurde das Nichttragen der Sicherheitsgurten in der Schweiz zum strafbaren Tatbestand erklärt (Bußgeld 20 Franken). Ein Automobilist zog in der Folge seinen Fall bis an das Bundesgericht, das die Rechtsgrundlage für die Bußenerkenntnis aus rein formalrechtlichen Gründen als zu schmal bezeichnete. Resultat: Die bislang hohe Tragquote brach in sich zusammen und erreichte schon wenige Wochen nach dem letztinstanzlichen Entscheid wieder den deprimierend niederen Stand vor Einführung des Tragzwangs. *Das vielgepriesene Prinzip der Freiwilligkeit hat also total versagt, obschon sämtliche wissenschaftliche Untersuchungen darin übereinstimmen, daß Gurten hervorragenden Schutz vermitteln* und höchstens in 0,6 Prozent der Fälle — zusammen mit anderen Einwirkungen — selber einmal ausnahmsweise Verletzungsursache werden könnten. Jedenfalls darf der Einfluß der Gesetzgebung auf die Verkehrssicherheit in einem demokratischen Rechtsstaat nicht überschätzt werden. Mehr und mehr stellt sich in diesem Zusammenhang sogar die Frage, ob *überspitzte Rechtsstaatlichkeit nicht* zum gegenteiligen Effekt führen könnte — vielleicht auf dem Umweg über die Anarchie ...

3. Informationsaufgaben — ein mühsames Geschäft

Übrig und im Mittelpunkt zugleich bleibt der Mensch in seiner Widersprüchlichkeit.

Obschon selber mit Informationsaufgaben auf diesem Gebiet betraut, mißt der Verfasser diesem Teil der Unfallverhütung im Straßenverkehr eine eher untergeordnete Bedeutung bei. Manchmal scheint ihm, es sei „Hopfen und Malz verloren".

Größte Chancen bei den Kindern

Wirklich beeinflußbar (und das im besten Sinne des Wortes) dürften nur Kinder sein, die heute zwar weitherum von Verkehrsunterricht profitieren, jedoch meistenorts nur im Rahmen des Tropfens auf den heißen Stein. Das sogenannte Mittelalter wird zwar mit einer Fülle von Informationen gefüttert (Presse, Radio, Fernsehen, Plakate, Mahnwände, Flugblätter, Kinodiapositive), nimmt aber die „Lehre" überhaupt kaum zur Kenntnis. Selbst blutüberströmte Verkehrsopfer erfüllen ihre „abtempierende" Wirkung bei Erwachsenen höchstens während Stunden, in seltenen Fällen einigen Tagen.

Abbauerscheinungen bei und Schutzbedürftigkeit der älteren Menschen

Sehr schwierig ist es, an betagte Menschen heranzukommen. Hier könnte man an der (vermeintlichen oder tatsächlichen) Starrköpfigkeit oft halbwegs verzweifeln. Und fast jedem Unfallverhüter gebricht es an der Geduld, den natürlichen Abbauerscheinungen des Alters gerechter- und vernünftigerweise angemessen Rechnung zu tragen. Erst recht setzt sich die überwältigende Mehrheit der Verkehrsteilnehmer über die Tatsache erhöhter Schutzbedürftigkeit von Mitmenschen vorgerückten Alters hinweg.

Weckung der Verantwortung für das Leben ...

Zusammenfassend läßt sich also feststellen, daß das Straßenverkehrssystem nach wie vor erhebliche technische Mängel aufweist, die Gesetzgebung ex natura rerum zwar einen ordnenden Einfluß hat, aber nur von beschränktem Ausmaß (allein schon deshalb, weil es nahezu überall an den erforderlichen Kräften zur Überwachung und Durchsetzung fehlt), und der direkten Einflußnahme auf den Menschen sehr enge Grenzen gesetzt sind. Die beiden Seelen in der Brust verlangen einerseits nach „schärferen" Maßnahmen, andererseits setzen sie sich mit allen zu Gebote stehenden Mitteln zur Wehr, wenn die persönliche Freiheit angeblich eingeengt zu werden droht. *Der Bezug auf die Gemeinschaft, praktisch also die Integrität von Gesundheit und Leben der Mitmenschen, fehlt fast vollständig.* Von den volkswirtschaftlichen Schäden, die das Unfallgeschehen verursacht, machen sich ohnehin die wenigsten eine Vorstellung. Bei Strafgerichtsverhandlungen über fahrlässige schwere Körperverletzung oder Tötung sind vom einfältigen Grinsen bis zum Achselzucken alle Varianten völliger Verständnislosigkeit feststellbar. Allzu oft begreift der Angeklagte selbst in diesem Stadium nicht, was er eigentlich angerichtet hat.

... und Aufarbeitung der Massendelinquenz

Ein Strafrechtslehrer sprach zutreffend von „Massendelinquenz im Straßenverkehr", was interessierte Kreise (die Automobil-Lobby) nicht daran hindert, ständig nach „Entkriminalisierung des Verkehrsstrafrechts" zu rufen: Ausgerechnet hier, wo es um die unwiederbringlichen *Rechtsgüter Gesundheit und Leben* geht!

Möglichst konkrete Informationen!

Bei dieser Ausgangslage ist es für Kirche und Seelsorger zweifellos außerordentlich schwierig, einen konkreten Beitrag an die Besserung der Verhältnisse zu leisten. Immerhin bestehen gewisse Möglichkeiten der Einflußnahme auf die Gemeinde. Allgemeine Formulierungen wie „Achtung vor dem Leben" oder Hinweise auf Gebote dürften jedoch ihren Zweck weitgehend verfehlen. *Unfallverhütung im Straßenverkehr kann nicht konkret genug sein.* In der Schweiz wurde eine Aktion mit einem denkbar ästhetischen Plakat „Achte den anderen" durchgeführt. Zwei höflich gelüftete Eden-Hats sollten dabei die gegenseitige Achtung, Respektierung der mitmenschlichen Sphäre, Rücksichtnahme symbolisieren. Leider erwies sich die Übung als kompletter Fehlschlag. „Liebe Deinen Nächsten wie

Dich selbst" stellt an das geistige Übersetzungsvermögen der meisten Menschen ohnehin viel zu hohe Ansprüche. Selbst dem leichtverständlichen Rat „Was Du nicht willst, das man Dir tu, das füg auch keinem andern zu" wird bekanntlich nicht nachgelebt.

Ein Beispiel für Jugendliche

Sinnvoll ist nur eine Methode: mit jungen Leuten Notfallstationen und Paraplegiker-Zentren aufzusuchen, um ihnen die Folgen des Rasens und Fahrens ohne Schutzhelm vor Augen zu führen, bei der Erwachsenenbildung mit Hilfe von Spezialisten klipp und klar über die Wirkung von Sicherheitsgurten orientieren zu lassen, mit Betagten wiederum elementaren Verkehrsunterricht zu betreiben. Das sind selbstverständlich nur Beispiele, die andeuten wollen, daß Unfallverhütung unter allen Umständen *gezielt* betrieben werden muß. Daneben können und sollen zweifellos Grundsätze des christlichen Zusammenlebens aufgezeigt und zum Straßenverkehr in Beziehung gesetzt werden. In einer Missione Cattolica Italiana sollte dem Gastarbeiter schonungslos vor Augen geführt werden, was er riskiert, wenn er sein Kleinkind auf dem Schoß der neben ihm sitzenden Ehefrau mitführt. Obschon von der „Holzhammermethode" weise dotiert Gebrauch zu machen ist, kann es auch in einer von der Kirche organisierten Zusammenkunft nicht schaden, wenn ein Unfallchirurg Farbdiapositive von Unfallopfern zeigt. Mit der Reproduktion von Autowracks beeindruckt man heute niemanden mehr. Harte Situationen erfordern harte Maßnahmen.

Die Kirche sollte sich für die Verwirklichung erfolgversprechender Maßnahmen aktiv einsetzen,

also beispielsweise konkret dazu auffordern, bestimmte Geschwindigkeitsbegrenzungen einzuführen (und strikte einzuhalten), Motorradsturzhelme auch über kurze Strecken konsequent zu tragen, auf Alkoholgenuß vor Beginn einer Fahrt zu verzichten, keinen Meter ohne Sicherheitsgurt zurückzulegen. So wie man sich für die Erhaltung des nichtgeborenen Lebens einsetzt, sollte endlich der *Kampf um den Schutz des geborenen Lebens* aufgenommen werden. Allzu viel — es darf sicher in aller Offenheit ausgesprochen werden — haben die Kirchen in dieser Beziehung noch nicht getan. Hirtenbriefe rein betrachtenden Inhalts dürften jedenfalls wenig wirkungsvoll sein.

Gleiches gilt leider von Parteien, die sich „christlich" nennen. In der Schweiz hat sich zum Beispiel die CVP gegen die Herabsetzung der Innerorts-Höchstgeschwindigkeit von 60 auf 50 km/h ausgesprochen. In der Bundesrepublik Deutschland wurden die 130 km/h auf Autobahnen mit Hilfe der CDU/CSU im Bundesrat vorläufig zu Fall gebracht. Weder die Kirche noch die ihr nahestehenden Parteien und Gruppierungen dürfen zur Entwicklung des Unfallgeschehens im Straßenverkehr weiter schweigen und erst recht nicht erfolgversprechende Maßnahmen torpedieren. Tut im Gegenteil um Gottes willen etwas Tapferes!

Reinhard Kuster

Menschenrechte — Möglichkeiten und Verpflichtung der Kirchen

Die Kirchen haben sich nicht nur um eine ständige Vertiefung der Menschenrechte aus den Quellen der Heiligen Schrift heraus zu bemühen, sondern sie sind in der Nachfolge Jesu verpflichtet, sich weltweit für die Wahrung der Menschenrechte einzusetzen. Zum „Jahr der Menschenrechte" werden darum nicht nur allgemeine und theologische Informationen angeboten, sondern auch gezeigt, wie Christen und kirchliche Stellen konkret für bedrängte Menschen eintreten und ihnen helfen können.

red

Die Abgeordnetenversammlung des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes hat im Juni 1975 ein *Programm zur Unterstützung der Menschenrechte und zur Bekämpfung von Diskriminierung und Rassismus* einstimmig gutgeheißen. Die

repräsentativste Körperschaft des schweizerischen Protestantismus hat damit eine Verpflichtung übernommen, hinter die zurück sie weder kann noch will. Die Kirchen gingen das Versprechen ein, nach Kräften an der nach menschlichem Ermessen uferlosen Aufgabe mitzuarbeiten, daß alle Menschen in ihrem Recht und ihrer Würde respektiert werden [1].

Dieser Entscheid der evangelischen Kirchen der Schweiz ist nur eine von zahlreichen Willensäußerungen, die im Lauf der letzten Jahre die kirchliche Mitverantwortung für die Menschenrechte festhielten [2]. Da es sich — im Unterschied zu anderen, mehr grundsätzlichen Erklärungen — um ein konkretes Aktionsmodell mit klar umrissenen Schwerpunkten handelt, sei gestattet, in den folgenden Ausführungen gelegentlich darauf zu verweisen. Dabei muß sofort betont sein: *Kirchliche Mitverantwortung für die Menschenrechte kann auf die Dauer nur ökumenisch und in übernationaler Zusammenarbeit so wirksam als möglich wahrgenommen werden.* Die Not der Welt ist zu groß, als daß sich Christen konfessionelle oder nationale Engstirnigkeit leisten könnten. Ökumenische Verweigerung ist nicht nur Luxus, sondern Sünde. Außerdem drängt sich Zusammenarbeit mit allen auf, die im Ringen um die Menschlichkeit der Menschen eine Aufgabe sehen — unbeschadet ihrer persönlichen Weltanschauung. Wenn ein Haus brennt, ist jeder willkommen, der löschen hilft. Die Kirchen haben integrierend — nicht separierend — zu wirken.

I. Politische Diakonie und biblische Anstöße

Daß sich die Kirchen in den letzten Jahren so stark für die Menschenrechte engagierten, hat seine Gründe entscheidend in den Bedrängnissen der Gegenwart. Nach den Erschütterungen des Zweiten Weltkrieges setzten sich die Völker ein Ziel in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen* (10. Dezember 1948). Der kurz vorher gegründete Ökumenische Rat der Kirchen hat dabei in den Fragen der Religionsfreiheit wesentlich mitgearbeitet. Die Welt mußte aber nur zu rasch erfahren, daß sich zwischen Sollen und Sein schmerzliche Klüfte öffnen können. Dennoch war diese Deklaration ein geschichtliches Ereignis ersten Ranges: Seither kommt die Menschheit an dieser Frage nicht mehr zur Ruhe. Dementsprechend gibt es eine Reihe von Entschließungen auf höchster Ebene:

— Europäische Konvention zum Schutz der Menschenrechte (4. November 1950);

— die beiden Menschenrechtskonventionen der UNO (16. Dezember 1966):

a) Internationaler Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte,

b) Internationaler Pakt über staatsbürgerliche und politische Rechte;

— Schlußakte der Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (Helsinki, 1. August 1975).

Wie hart hier gerungen werden kann, macht eine Einzelheit deutlich: Die Formulierung der 35 Druckzeilen von Prinzip VII (Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten, einschließlich der Gedanken-, Gewissens-, Religions- und Überzeugungsfreiheit) der Schlußakte von Helsinki nahm 60 Sitzungen zu je 2½ Stunden in Anspruch [3].

Alles, was Menschen bedrängt, ist eine Herausforderung an die Kirchen.

Die Enzyklika „Pacem in terris" (11. April 1963) darf als erste „Menschenrechtserklärung" des päpstlichen Lehramts bezeichnet werden. Die wichtigsten Äußerungen des Zweiten Vatikanischen Konzils hinsichtlich der Menschenrechte finden sich in der Pastoralkonstitution über „Die Kirche in der Welt von heute" und in der Erklärung

1 Menschenrechte und Antirassismus. Studien und Berichte aus dem Institut für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, Nr. 22/23 1976.

2 Einen umfassenden Überblick über Menschenrechte im kirchlichen Bereich gibt das hervorragende Buch von *W. Huber—H. E. Tödt*, Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt, Stuttgart 1977.

3 Texte u. a. in: Internationale Dokumente zum Menschenrechtsschutz (Reclam 7956/57), Stuttgart 1971; Die Menschenrechte (UTB 123), Paderborn 1972; Die Schlußakte von Helsinki ist üblicherweise bei den Pressestellen der Regierungen erhältlich.

über die Religionsfreiheit (beide vom 7. Dezember 1965).
Eine Konsultation des Ökumenischen Rates der Kirchen in St. Pölten (21.—26. Oktober 1974) formulierte sechs unter keinen Umständen zu sistierende Rechte: Recht auf Leben, auf Anerkennung und Erhaltung der kulturellen Identität, auf Mitwirkung in den Entscheidungsprozessen der Gemeinschaft, auf abweichende Meinung, auf Menschenwürde (gegen Folter und gegen Zwangseinweisung in psychiatrische Anstalten), auf Glaubensfreiheit.

Theologische Gründe: Menschenwürde, Einheit der Menschheit, Relativierung staatlicher Autorität

Außer dem Zwang zur politischen Diakonie gibt es aber auch unmittelbar theologische Gründe, sich für Menschenrechte zu engagieren. Daß man von Rechten reden kann, die immer, überall und für alle Menschen gelten müssen, setzt drei Einsichten voraus, zu denen der christliche Glaube wesentlich den Anstoß gab:
1. Der *unbedingte Respekt vor dem einzelnen Menschen und seiner Würde* wurzelt im Menschenverständnis der Bibel. Das Alte Testament sieht den Menschen als *Ebenbild Gottes* [4]. Der Neue Bund nennt uns *Kinder Gottes*. Wenn wir beten „Unser Vater" darf niemand ausgeschlossen sein.
2. Auch die *Relativierung der einzelnen Völker zugunsten der Menschheit als übergeordnete Einheit* hat ihre entscheidenden Ansätze aus der Bibel. In scharfem Gegensatz zur nationalen Ausschließlichkeit, die das alttestamentliche Israel selbstverständlich mit anderen Völkern teilte, keimt schon im Alten Testament die Einsicht, daß *alle Völker Eigentum Gottes* sind. (Vgl. Amos 9,7, Jes 2,2—4 usf.). Der Auferstandene sendet seine Freunde aus, um alle Völker zu Jüngern zu machen (Mt 28, 18—20). Paulus zieht den Gedanken in letzter Klarheit durch: „Da ist nicht Jude noch Grieche, nicht Sklave noch Freier, nicht Mann noch Frau, denn ihr alle seid *einer* in Christus Jesus" (Gal 3, 28).
Diese beiden Einsichten fanden zudem Unterstützung in der jüngeren Stoa [5].
3. Endlich hängt auch die *Entkleidung des Staates von seiner göttlichen und damit schrankenlosen Autorität* wesentlich mit dem christlichen Denken zusammen: Nicht der Kaiser ist der Herr, sondern Jesus. Nicht die Geburt des Augustus ist Evangelium, sondern Christi Geburt. Es war freilich ein weiter Weg von diesen Anstößen bis zum pointiert christlichen Verständnis der Volkssouveränität in der Kolonie Connecticut, der ersten klar demokratisch formulierten Verfassung [6]. Außerdem gab es auch in der Christenheit bitterste Rückfälle in grenzenlose Staatshörigkeit bis in die Neuzeit hinein. Es waren nicht selten christliche Außenseiter, die der etablierten Kirche voraus eilten [7].
Im strengen Sinn theologisch ist hinsichtlich der Mitverantwortung der Kirchen von drei, nicht voneinander zu trennenden Bereichen auszugehen: vom Glauben

[4] „Nichts konnte stärker wirken als die Lehre von der Imago Dei, der Gottesebenbildlichkeit des Menschen. Aus ihr ließen sich Freiheit und Gleichheit aller ohne Einschränkung ableiten", so *G. Oestreich*, Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß, Berlin 1968, 19.

[5] Epiktet: „Alle Menschen sind Brüder, denn sie alle haben Gott zum Vater" (bei Oestreich, a. a. O. 17). — Seneca: „Wir sind alle Glieder eines einzigen großen Körpers. Die Natur hat uns als Blutsverwandte geschaffen, als sie uns aus demselben Samen zu gleicher Bestimmung erzeugte. Wir sind für die Gemeinschaft geboren. Unsere menschliche Gemeinschaft gleicht einem Bogengewölbe: Es würde zusammenstürzen, wenn nicht die einzelnen Steine sich gegenseitig stützten und das Gewölbe hielten" (Briefe an Lucilius, XV 3).

[6] Fundamental Orders of Connecticut vom 11. Januar 1639: „Wir tun uns zusammen und vereinigen uns zu einem öffentlichen Staate oder Gemeinwesen und treten für uns selbst und unsere Nachkommen und diejenigen, die sich zu irgend einer späteren Zeit mit uns verbinden werden, untereinander in Verbindung und Bündnis, um aufrecht zu erhalten und zu bewahren die Weisheit und Reinheit des Evangeliums unseres Herrn Jesus, das wir jetzt bekennen, wie auch die Lehre der Kirchen, die wahrheitsgemäß nach dem besagten Evangelium unter uns ausgeführt wird, und damit wir auch in unseren bürgerlichen Angelegenheiten geleitet und regiert werden nach solchen Gesetzen, Maßregeln, Verordnungen und Erlassen . . .".

[7] „Zum dritten ist der Brauch bisher gewesen, daß man uns für Eigenleute gehalten, welches zum Erbarmen ist, angesehen, daß uns Christus alle mit seinem kostbaren vergossenen Blute erlöst und erkauft hat, den niederen Hirten ebensowohl wie den Allerhöchsten, keinen ausgenommen. Darum ergibt sich aus der Schrift, daß wir frei sind, und wir wollen frei sein. Nicht daß wir ganz frei sein, keine Obrigkeit haben wollen; das lehrt uns Gott nicht. Wir sollen in Geboten leben, nicht in freiem fleischlichem Mutwillen, sondern Gott lieben als unseren Herrn, in unseren Nächsten ihn erkennen und alles das ihnen tun, was wir auch gern hätten, wie uns Gott geboten hat."

an Gott, den Schöpfer und Vater *aller* Menschen (und Vater aller Kreatur!), von der Treue zu Christus, der Partei ergriff für die Vergessenen und Verachteten und starb für die Sünden der *Welt* (Joh 1, 29), von der Hoffnung auf die zukünftige Herrschaft Gottes, die uns Christen je in unserer Gegenwart verpflichtet.

II. Was getan werden kann

Fragt man sich, was die Kirchen nun tatsächlich zur Verwirklichung der Menschenrechte beitragen können, scheint es zunächst beklemmend wenig. Das Ringen um Menschenrechte ist der Versuch, ohne eigene Macht gestaltend in die Politik einzuwirken. Die Kirchen haben vor der Welt keine andere Autorität als die Kraft ihrer Argumente und die ethische Lebensqualität verpflichteter Christen. Gerade darin liegt auch eine Stärke. Alles, was an Grundrechten im Rechtsstaat verwirklicht ist, hat sich einmal als Wahrheit und Einsicht gegenüber bloßen Machtansprüchen der Herrschenden durchgesetzt. Die Wahrheit hat ihre Kraft in sich. Einige Möglichkeiten verdienen besondere Beachtung:

1. „Das Urmittel für Menschenrechte" — Information

Das Menschenrechtsprogramm der evangelischen Kirchen der Schweiz fordert an erster Stelle: „Die vorhandenen *Informationsmöglichkeiten,* besonders solche, die sich aus den ökumenischen Kontakten der Kirchen ergeben, müssen besser ausgenützt, verfügbar gemacht und zur Bewußtseinsbildung in der Öffentlichkeit gebraucht werden". Die Christenheit muß wissen, was Christen und Nichtchristen in zahlreichen Teilen der Welt zu leiden haben. Es ist deshalb dauernde Aufgabe christlicher Pressemitarbeiter, die Bedrängten ins Bewußtsein der Öffentlichkeit zu bringen. Nicht selten ist es für Bedrängte schon eine starke Ermutigung, wenn sie andernorts wenigstens nicht vergessen sind. „Was sagen sie bei Euch?" fragte ein tschechischer Theologe seinen westeuropäischen Kollegen im Blick auf den staatlichen Druck gegen die Unterzeichner der Charta 77.

Eine Reihe kirchlicher Blätter in der Schweiz haben angefangen, unter dem Thema *„Wenn Du verstummst, so rufe ich"* durch einen Mitarbeiter von Amnesty International monatlich über einen Gewissensgefangenen zu berichten. Die Leser werden eingeladen, anständig und freundlich an das betreffende Staatsoberhaupt zu schreiben und um Freilassung des Gefangenen zu bitten. Ist das viel? Ist das wenig?

Anatolij Levitin-Krasnow, einer der führenden Vertreter des russischen Exils, erklärte kürzlich in einem Interview: „Steter Tropfen höhlt den Stein — auch in Rußland. *In allen Fällen, wo Gewissensgefangene frei wurden, spielten öffentliche Proteste eine große Rolle.* Die grauenhaften Unmenschlichkeiten sind nur möglich, weil niemand etwas wußte und alles in großer Heimlichkeit geschah. Anprangerung und Proteste sind die entscheidende Hilfe. Das ist das Urmittel für Menschenrechte. Es hilft nicht nur denen, die schon sitzen. Hunderte von jungen Leuten, die heute das gleiche sagen wie Bukowski vor wenigen Jahren, sind noch in Freiheit. Die Proteste für Bukowski halfen auch ihnen. Vor nichts hat die UdSSR so Angst, wie vor öffentlicher Bekanntmachung. Das schließt private Briefe an sowjetische Staatsmänner usw. nicht aus."

Dieser Auftrag zur Information verlangt, daß die Öffentlichkeit ethisch wach ist. Eine selbstsüchtige, dem praktischen Materialismus verfallene Gesellschaft wird nicht mehr reagieren, wenn sie vom Leiden anderer Menschen hört. Die Kirchen sind daher in ihrem Innersten angesprochen, das Bewußtsein für Gut und Böse, Recht und Unrecht zu stärken und die Gewissen empfindsam zu machen. Ein Rückgang der christlichen Substanz in der Bevölkerung hätte auch seine schweren Folgen für menschlich begründete Solidarität mit den Leidenden.

Mitarbeiter der Kirchen haben darauf zu achten, daß sie nicht politischen Vorlieben

verfallen und parteiisch werden. Gegenüber Gruppen, die beim Stichwort ‚verweigerte Menschenrechte' je nach ideologischer Couleur ausschließlich an Osteuropa oder ausschließlich an Südafrika denken, muß die Kirche überzeugen: Der *bedrängte Mensch schlechthin* ist unser Bruder. Seine Weltanschauung tut nichts zur Sache. — Wenn man dann aus den gegensätzlichsten ideologischen Ecken unter Beschuß gerät, dürfte es ein Hinweis sein, daß man seine Christenpflicht tut.

2. Telegramme und Briefe

Außer dieser Tagesinformation gibt es Situationen, die zu einem *direkten Protest* herausfordern. Es ist wahrscheinlich, daß Telegramme verantwortlicher Kirchenführer zugunsten Bedrängter nicht einfach nutzlos sind. Das legt erneut ökumenische und übernationale Zusammenarbeit nahe. Zunächst muß jemand Verantwortung tragen für eine denkbar sorgfältige Abklärung. Dann wäre ein paralleles Protestieren mehrerer kirchlicher Instanzen wesentlich.

3. Katechese — Erwachsenenbildung

Einzelne Kirchen haben die Notwendigkeit empfunden, eine Art Handbuch zu schaffen, das in der Erwachsenenbildung, in der Studentenarbeit und auf verschiedenen Stufen des Religionsunterrichts christliche Solidarität fördern soll. Die Evangelische Kirche in Deutschland arbeitet zur Zeit an einer Dokumentation mit dem Arbeitstitel „Leiden der Christen in der Welt". Die Menschenrechtskommission des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes hat ein Arbeitsheft zum Thema „Kirche und Menschenrechte, Diskriminierung und Rassismus" in Auftrag gegeben. Dieses Heft soll u. a. auch dafür Bereitschaft wecken, anstehende Aufgaben in unserem eigenen Bereich aufzugreifen. Das Schlimmste, was im Blick auf kirchliche Mitverantwortung passieren könnte, wäre die Blindheit für eigene Probleme und damit die lächerliche Rolle eines präceptor mundi. Jede Gesellschaft neigt dazu, ihre eigenen Schatten zu verdrängen, sich selbst an ihren Idealen, andere aber an der Wirklichkeit zu messen. Wo wir für diese Tendenz blind sind, laufen wir Gefahr, daß dann die eigenen Kinder desto radikaler auch das Gute unserer Gesellschaft zugunsten utopischer Extrempositionen verwerfen. Gerade im Gespräch mit der jungen Generation wird es notwendig sein, gleichzeitig Solidarität und Mitverantwortung für den Rechtsstaat zu fördern und den Willen zu nötigen Reformen zu unterstützen.

4. Studien

Kirchliche Mitverantwortung für die Menschenrechte muß begleitet sein von theologischer Reflektion. Es wäre zu wünschen, daß die theologischen Fakultäten die Menschenrechte vermehrt in ihre Arbeit einbeziehen und dabei das interdisziplinäre Gespräch mit Vertretern anderer Fakultäten suchen würden. Die Erfahrung zeigt, daß Fachleute für Menschenrechte nicht selten den Kontakt zur Theologie schätzen.

5. Aktionen

Ein pragmatisches Programm muß sein Schwergewicht bei den Aktionen haben. Das Programm des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes nennt hier zuerst: „Auftrag an alle Organe des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, sich vermehrt für die allgemeine Durchsetzung der Menschenrechte einzusetzen, zum Beispiel

— durch Anmeldung entsprechender Forderungen zuhanden der Traktandenlisten ökumenischer Konferenzen,

— durch die Verpflichtung, die Verwirklichung der Menschenrechte an solchen Konferenzen und weiteren zwischenkirchlichen Kontakten aufgrund präziser Information zu fördern."

Die schmerzliche Tatsache, daß — aus welchen Gründen auch immer — führende Mitglieder der russischen Orthodoxie bei ökumenischen Kontakten jedes kritische Wort über die Menschenrechtssituation in Osteuropa mit äußerster Wucht abzublokken versuchen, stellt andere Kirchen vor eine schwere Aufgabe. Sie dürfen sich we-

der ein Moratorium für Menschenrechte in Osteuropa aufzwingen lassen, noch einer starren Anti-Position verfallen. Fest steht jedenfalls: Bedrängte müssen auch in der Sowjetunion spüren, daß sie von den Christen nicht allein gelassen werden. Die intervention von Dr. Jacques Rossel (Basel) an der Weltkirchenkonferenz Nairobi im Dezember 1975 war völlig spontan, um auf den Hilferuf aus Moskau eine Antwort zu geben. Sie entsprach in der Sache genau dieser Weisung.

Zu den Aktivitäten gehört auch ein möglichst dauerndes Gespräch mit Vertretern der Wirtschaft „im Blick auf das Verhältnis von Ethik und Wirtschaft und im Blick auf Möglichkeiten der Wirtschaft, im Rahmen ihrer Handelsbeziehungen vermehrt für die Durchsetzung der Menschenrechte einzutreten“ [8]. Dabei seien eine „heimliche Wirtschaftsfeindlichkeit“ und „eine neue Form des Bündnisses zwischen Thron und Altar“ in gleicher Weise zu vermeiden. „Fairneß, gegenseitiges Sichkennen und Vertrauen ermöglichen Offenheit und gegebenenfalls sachlich harte Anfragen. Grundsätzlich muß das Bewußtsein, daß wirtschaftliche Beziehungen auch über Kontinente hinweg nicht zu trennen sind von mitmenschlicher Verantwortung, verstärkt werden und vermehrt zu Konsequenzen führen.“ Diese Gespräche sollten von allen Kirchen mit großer Sorgfalt und intensiv geführt werden. Klischeevorstellungen sind beiderseits abzubauen. Entsprechende Gespräche sind auch mit Politikern und Diplomaten vermehrt zu suchen. Sie sind für beide beteiligten Seiten wesentlich. Für Kirchenvertreter gäben sie auch die Möglichkeit, politisch präziser informiert an internationale Konferenzen zu reisen.

6. Antenne für Verfolgte

In sondierenden Gesprächen mit Amnesty International und weiteren Menschenrechtsgruppen drängt sich für den Schweiz. Evangelischen Kirchenbund der Gedanke auf, eine Hilfsstelle für in ihren *Menschenrechten Verfolgte* zu schaffen. Sie wird die Aufgabe haben, Hilferufe bedrängter Einzelner oder Gruppen rasch, kompetent und sachgerecht zu bearbeiten, deren berechtigte Interessen so wirksam als möglich zu vertreten oder die richtigen Stellen zur Weiterarbeit zu bitten. Im optimalen Fall könnte sie zu einer internationalen Antenne für Bedrängte werden.

Der evangelische Kirchenbund hat die entsprechenden Beschlüsse gefaßt und die nötigen Kredite versprochen, sodaß auf baldige Verwirklichung zu hoffen ist. Die Schweizerische Katholische Bischofskonferenz hat ebenfalls grundsätzlich zugestimmt, sodaß dieses Organ der Kirchen zur Hilfe für Verfolgte wohl bald ökumenisch sein wird.

7. Bekämpfung der Folter als Herausforderung an die Kirchen

Eine der drängendsten Aufgaben der Kirchen im weiten Bereich der Menschenrechte ist eine endlich wirksame Bekämpfung der Folter. Noch vor kurzem weiter nichts als eine Merkwürdigkeit vergangener Zeiten, hat sie sich in den letzten Jahren erschütternd ausgebreitet. Das Internationale Komitee für das Rote Kreuz spricht vom „ständig wachsenden Krebsgeschwür, das sogar die Grundfesten der Zivilisation zu erschüttern droht“ [9]. Amnesty International veröffentlichte 1973 einen detaillierten Bericht über die Praxis der Folter in 62 Staaten [10].

Die UNO überdeckt ihre Hilflosigkeit geradezu zynisch. Der 5. UNO-Kongreß über Verbrechensverhinderung und Behandlung der Verurteilten (1.—12. September 1975 in Genf) beschloß, daß bei begründetem Verdacht auf Folterungen „die zuständigen Behörden des betreffenden Staates rasch eine unparteiische Untersuchung vornehmen sollen ...“ Das heißt in Klartext: Manchenorts kontrollieren die Auftraggeber ihre eigenen Folterknechte.

[8] Nicht näher bezeichnete Zitate sind dem Menschenrechtsprogramm des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes oder dem im Blick auf die Beschlußfassung erstellten Kommissionsbericht entnommen.

[9] Das IKRK und die Folter; Sonderdruck aus der Revue Internationale de la Croix Rouge, deutsch, Februar 1977, S. 1.

[10] Amnesty International, Bericht über die Folter, deutsch bei: Fischer-Information zur Zeit, No. 1711, 1975.

Das Institut Henry-Dunant in Genf, eine 1975 vom Internationalen Roten Kreuz (IKRK), der Liga der Rotkreuzgesellschaften und dem Schweizerischen Roten Kreuz geschaffene Forschungsstelle für humanitäres Völkerrecht, erstellte im Auftrag des schweizerischen Bundesrates eine Expertise. Diese kommt zum Ergebnis, es sei eine erste Gruppe von Staaten zu einer *multilateralen Konvention zur Ächtung der Folter* einzuladen. Die neutrale Schweiz solle dazu die Initiative ergreifen. Der Kreis der Erstunterzeichner dürfte sich nicht auf Europa beschränken. Es stünde zu hoffen, daß — ähnlich wie seinerzeit bei der Gründung des IKRK, wenn auch unter deutlich härteren Voraussetzungen — die Zahl der Unterzeichnerstaaten wachsen würde.

Wirksame Kontrolle

Das erregend Neue am Vorschlag ist der Gedanke an eine wirksame Kontrolle: Jeder Staat, der dieser Konvention beitreten will, müßte sich verpflichten, Delegierte einer internationalen Kontrollkommission (in der jeder Mitgliedstaat vertreten wäre) jederzeit und ohne Voranmeldung überall einzulassen, wo Menschen in Haft gehalten werden.

Der Vater dieses Plans ist der Genfer Bankier und Jurist Dr. Jean Jacques Gautier, der aus christlicher Überzeugung frühzeitig in den Ruhestand getreten ist, um seine späteren Jahre ganz dem Kampf gegen die Folter zu geben.

Der Schweizerische Bundesrat hat diese Zielvorstellung als unrealistisch abgelehnt. Zweifellos sind die Zeiten für humanitäre Zielsetzungen heute ungleich härter als seinerzeit 1863, als fünf Genfer Privatleute das IKRK ins Leben riefen. Auch wäre damit zu rechnen, daß die in Sachen Folter heute führenden Regierungen den Gedanken an eine internationale Kontrolle zunächst brüsk verwerfen würden. Denn diese Kontrolle würde die absolute Herrschaft einer Regierung zugunsten wehrloser Opfer tangieren. Aber ohne solche Kontrolle bleiben alle Deklarationen frommer Wunsch oder unfromme Lüge.

Zunächst ist nun das Ergebnis der Debatte im schweizerischen Parlament abzuwarten. Falls auch diese zu keinem Ziel führen sollte, müßten m. E. die Kirchen — ökumenisch und weltweit — die Initiative übernehmen, daß endlich etwas Wirksames gegen die Folter wenigstens versucht wird. Die Leiden von Millionen erbarmungslos preisgegebener Opfer sind zu groß, als daß man nach einem ersten Anlauf zur Tagesordnung übergehen dürfte. Prof. Dr. Werner Kägi (Zürich), einer der angesehensten Staatsrechtslehrer der Schweiz, betonte in einer ersten Stellungnahme: „Man darf an diesem Punkt den Skeptikern, den Fatalisten, den Indifferenten und denen, die sich vor Leviathan beugen, nicht nachgeben. Es braucht Beharrlichkeit und Ausdauer. Das sind Eigenschaften der Glaubenden. Deshalb, denke ich, müßten in erster Linie die Christen und die christlichen Kirchen für diesen weltweiten Kampf gegen die Folter mobilisiert werden". Dem ist nichts beizufügen.

Mit Phantasie und Hoffnung ...

— Schöpferische Phantasie ist zwar im Neuen Testament unter den Früchten des Geistes nicht genannt. Im Bereich der politischen Diakonie aber müßte sie neben der Tatkraft und der Ausdauer zu den zentralen christlichen Tugenden gehören. „Tue, was dir unter die Hand kommt, denn Gott ist mit Dir", sagt Samuel bei der Salbung zum jungen Saul (1 Sam 10,7).

— Wunder sind allein von Gott zu erwarten, nicht aber von den Kirchen. Die Kirchen müssen daher deutlich machen, daß sie an diesen Aufgaben mitarbeiten unabhängig von Erfolgen und Mißerfolgen, getragen allein von ihrem Auftrag und von ihrer Hoffnung, die diese unsere Geschichte übersteigt.

... für alle bedrängten Menschen Partei ergreifen!

Da auch der Kampf um Menschenrechte ständig in Gefahr ist, in den Sog machtpolitischer Auseinandersetzungen zu geraten, muß die Kirche überzeugen, daß es ihr um den bedrängten Menschen schlecht-

hin geht. Gegenüber Gruppierungen, die auf dem Feuer der Menschenrechte ihr eigenes politisches Süppchen zu kochen suchen, muß klar sein, daß sich die Kirche von niemandem vereinnahmen läßt. Ihr Standort ist unter dem Kreuz Christi, durch das Vergebung, Befreiung und Versöhnung für alle angeboten wird. So *ist* die Kirche nie Partei. Aber aus ihrem Auftrag hat sie Partei zu ergreifen für bedrängte Menschen.

Andreas Szennay — Ferenc Tomka

Kleine Gemeinschaften in der Kirche

In der Kirche von Ungarn gibt es zahlreiche Menschen, die in kleinen Gruppen und Gemeinschaften sich um ein tieferes Verständnis des Evangeliums, um einen lebendigen Glauben und um eine zeitgemäße Gestalt des christlichen Lebens bemühen. Für diese Gruppen und ihr kirchliches Selbstverständnis sowie für ihre meist jüngeren Seelsorger haben die beiden ungarischen Theologen — unter Berücksichtigung der Gruppenpsychologie und -soziologie — zunächst die wichtigsten Aussagen des II. Vatikanums und der nachkonziliaren Zeit zusammengefaßt und daraus allgemeine und situationsbezogene Konsequenzen gezogen. Das Ergebnis ist für alle von Interesse, denen an der Förderung von Basisgemeinden, Familiengruppen, spirituellen Gruppen u. ä. liegt.*

red

„Die kleinen Gemeinschaften bzw. Basisgemeinschaften sind die Hoffnungen der Kirche" — schreibt Papst Paul VI. in seiner Apostolischen Adhortation „Evangelii nuntiandi" —, wenn sie mit den kirchlichen Vorgesetzten und mit der Gesamtkirche verbunden sind[1]. Auch wer nur wenig Zeit zum Lesen hat, um sich in die pastorale, theologische und sonstige Fachliteratur zu vertiefen, wird den sog. Kleingruppen oder kleinen Gemeinschaften auf Schritt und Tritt begegnen: in den Dokumenten des II. Vatikanums ebenso wie auch in den seither in Kraft getretenen kirchlichen Verordnungen, in den Äußerungen des Papstes und der Bischofskonferenzen wie auch in der profanen Fachliteratur[2]. Die kleinen Gemeinschaften bilden ein beständiges Thema in den theologischen Fachzeitschriften und Monographien. Die theologischen Konferenzen und pastoralen Symposien beschäftigen sich in der ganzen Welt mit diesen Fragen[3]. Dieses weitverbreitete kirchliche Interesse entspricht offenbar der Forderung einer zeitgemäßen pastoralen Arbeit. Diese allgemeine und prinzipielle Bejahung bedeutet aber nicht, daß die Kirchenleitung nicht jene — oft gefährlichen — *Extreme* abweisen soll, welche als Folge der schnellen Verbreitung solcher Gemeinschaften da und dort entstanden sind. Man kann aber feststellen: Obwohl sich die Presse (leider oft auch die religiöse) besonders gern mit „sensationellen Fällen" beschäftigt — so mit den in den kleinen Gemeinschaften auftretenden Kontestatoren und mitunter destruktiven Gruppen — machen diese extremen Fälle in der Welt nur eine bedeutungslose Minderheit jener Gemeinschaften aus, über die die IV. Bischofssynode und auch Paul VI. von einer gemeinschaftlichen Erneuerung der Kirche, von ihrem neuen Pfingsten gesprochen haben.

Im Folgenden möchten wir einen kurzen Überblick geben darüber: 1. was die *amtlichen kirchlichen Äußerungen* über die kleinen Gemeinschaften sagen; 2. unter welchen Bedingungen eine kleine Gemeinschaft sich eine *katholische* Basisgemein-

* Der ungarische Beitrag erschien in: Teológia 11 (1977) 118—123.

[1] AAS 146 (1976) 5—76, deutsch Herder Korrespondenz 30 (1976) 133—152, hier 144.

[2] In der deutschen Fassung wird davon Abstand genommen, die ungarischen Bücher und Zeitschriften, die sich mit der Thematik der kleinen Gruppen befassen, zu zitieren.

[3] Wir begnügen uns auch hier mit der Zitation einiger deutschsprachiger Bücher und Aufsätze, obwohl auch französische, englische, italienische u. a. Literatur verarbeitet wurde. Vgl. bes. *C. Floristan*, Bericht über die Basisgemeinden, in: Concilium 11 (1975) 285—288; *R. J. Kleiner*, Basisgemeinden in der Kirche, Graz 1976; *ders.*, Gruppen und Basisgemeinden in ihrer Bedeutung für eine lebendige Gemeinde, in: Pfarrseelsorge — von der Gemeinde mitverantwortet, hrsg. von *J. Wiener* und *H. Erharter*, Wien 1977, 48—63; *F. Klostermann*, Gemeinde — Kirche der Zukunft, 2 Bde, Freiburg 1974.

schaft nennen darf; 3. welches die *Rolle* der kleinen Gemeinschaften *jetzt* in unserer heutigen Kirche ist; 4. welche praktischen Folgerungen wir aus dem Gesagten für die *ungarische* Pastoral ziehen.

1. Die kleinen Gemeinschaften in den amtlichen kirchlichen Äußerungen

Für das biblische Fundament genügt ein Hinweis auf die im Abendmahlsaal versammelten Apostel. Wir beschäftigen uns hier auch nicht mit der geschichtlichen Tatsache, daß es im Leben der Kirche neben den (im engeren Sinn genommenen) institutionellen Organisationen immer kleinere und größere Gemeinschaften gegeben hat, sondern möchten nur auf die neuesten Äußerungen hinweisen.

a) Das II. Vatikanum und die kleinen Gemeinschaften

Der gemeinschaftliche Geist des Konzils spiegelt sich fast in allen konziliaren Dokumenten. Obwohl sich das Konzil nicht mit Details beschäftigen wollte — die Konkretisierung war die Aufgabe der nachkonziliaren Arbeit —, weisen die Dokumente oft auf die Bedeutung der kleinen Gemeinschaften hin und drängen auf ihre Förderung. Als eine der *Grundaufgaben der Pastoral* hat das Konzil die Ausformung solcher, auf persönlichen Beziehungen fundierenden Gemeinschaften angegeben.

„Das Hirtenamt beschränkt sich aber nicht nur auf die Sorge für die einzelnen Gläubigen, sondern umfaßt auch wesentlich die Bildung einer echten christlichen Gemeinschaft." — Die Seelsorger „sollen sich der Jugend annehmen, ferner der Eheleute und Eltern, die wünschenswerterweise in Freundeskreisen zusammenkommen sollen, um sich gegenseitig zu helfen, das oft schwere Leben leichter und ganzheitlicher im christlichen Sinn zu bewältigen". Die Dekrete über das Apostolat der Laien (11, 17, 30) und über die Missionstätigkeit der Kirche (15) betonen, daß jene apostolische Sendung, die ein jeder Christ erhalten hat, am vollständigsten durch die kleinen Gemeinschaften verwirklicht werden kann. Die kleinen Gemeinschaften werden als Zeugen der göttlichen Liebe und zugleich der kirchlichen Gemeinschaft und Einheit in Christo bezeichnet.

b) Kirchliche Äußerungen der nachkonziliaren Jahre über die kleinen Gemeinschaften

Die bedeutendsten Direktiven sind in den Anordnungen über die Erneuerung der Sakramente, in den Dokumenten der IV. Bischofssynode und in der Apostolischen Adhortation Pauls VI. „Evangelii nuntiandi" zu finden.

1. *In der Erneuerung der Sakramentenliturgie* war die Hervorhebung des *Gemeinschaftscharakters* der Sakramente ein wichtiger Ausgangspunkt. Die bedeutendste Anordnung betraf dabei nicht einmal die Erlaubnis zur Feier der Messe in kleinen Gemeinschaften — die es ermöglichen wollte, daß in den großen Pfarrgemeinden die in persönlicher Freundschaft lebenden kleinen Gemeinschaften quasi „im Familienkreis" die Eucharistie feiern können —, auch nicht die mit den Kindermessen verbundenen Anweisungen, die zur spontanen Gestaltung der Kindermessen bedeutende Zugeständnisse machten, sondern die Anordnung „Ordo Initiationis Christianae Adultorum", welche kleine Gemeinschaften als wichtiges Mittel bzw. als Voraussetzung auf dem Weg zu den Initiationssakramenten betrachtet. Durch diese Anordnungen wird dargelegt, daß eben *die Liebe dieser Gemeinschaften das Zeichen sein wird, das die Außenstehenden auf die Liebe Christi aufmerksam macht.* Durch sie werden dann die Heimkehrenden mit der Ungezwungenheit der familiären Liebe aufgenommen und zum volleren christlichen Leben und zur Gemeinschaft der ganzen Kirche hingeführt (11—13, 19, 31, 38 f. usw.) [4].

2. *Die IV. Bischofssynode in Rom* befaßte sich eingehend mit dem Problem der Basisgemeinschaften. Im „Arbeitspapier" wurde an die Synodenväter folgende Frage gerichtet: „In welcher Weise sollen derartige Gemeinschaften an der Evangelisa-

[4] Vgl. Teológia IX (1975) 13—19.

tionsarbeit teilnehmen?" Alle fünf Kontinente haben in ihren Relationen für die Basisgemeinschaften Stellung genommen, sie als wichtige Mittel in der Erneuerung der Christenheit und der Pastoral bzw. ihre weitere Verbreitung als wünschenswert bezeichnet. In den Debatten hat nur der Delegat von Venezuela einen eindeutig abweisenden Standpunkt eingenommen, alle anderen — auch jene, die auf gewisse Gefahren aufmerksam gemacht haben — betonen die positive Bedeutsamkeit der Gemeinschaften [5].

In der die Synodenergebnisse zusammenfassenden Apostolischen Adhortation „Evangelii nuntiandi" beschäftigt sich Papst Paul VI. ausdrücklich mit den Basisgemeinschaften. Er verurteilt zwar alle derartigen Gemeinschaftsformen, die nicht in vollständiger Einheit mit den kirchlichen Vorgesetzten bzw. mit den Anweisungen der Kirche stehen, zugleich sieht er aber die Hoffnung der kirchlichen Zukunft in den mit der Kirche in Einheit lebenden kleinen Gemeinschaften. „Diese Basisgemeinschaften werden ein Ort der Evangelisierung zum Wohl größerer Gemeinschaften, insbesondere der Ortskirchen. Und sie sind eine Hoffnung für die universale Kirche..." (Nr. 58). — Im folgenden berufen wir uns (wenn es nicht anders angegeben ist) auf diesen Abschnitt.

2. Wann kann eine Basisgemeinschaft katholisch genannt werden?

a) Mißverständnisse um die Benennung

Die meisten Mißverständnisse wurden dadurch verursacht, daß — im Unterschied zu den lateinamerikanischen Kirchen, wo sich die kleinen Gemeinschaften von Anfang an Basisgemeinschaften nannten — in den Kirchen der europäischen Kultursphäre fast nur die sog. kontestierenden und kritisierenden Gemeinschaften diesen Ausdruck in Anspruch genommen haben und kaum die anderen kleinen Gemeinschaften. Es war z. B. charakteristisch, daß in jener Nummer der Zeitschrift Concilium, die einen Überblick über die Basisgemeinschaften gab, die meisten Studien in diesem Geiste geschrieben wurden. So beschäftigte sich etwa der Italienbericht nur mit jenen 70—80 kleinen Gemeinschaften, die ausgesprochen „institutionsfeindliche" Züge aufwiesen, und nur als Fußnote wird erwähnt, daß es auch in den kirchlichen Institutionen kleine Gemeinschaften gibt, wie die Fokolarini, die „Communione e Liberazione" oder die „Neukatechumenats"-Gemeinschaften. Es wird aber nicht erwähnt, daß die Zahl dieser mit den kirchlichen Vorstehern in Einheit lebenden kleinen Gemeinschaften nicht etwa 70—80 ist, sondern (schon 1975!) zehntausend überschritten hat. Ähnlich ist es in vielen europäischen Ländern.

Nach Ansicht der Bischofssynode und Pauls VI. dürfen sich nur die mit der Kirchenleitung vereint wirkenden kleinen Gemeinschaften mit Recht christliche Basisgemeinschaften nennen, die kontestierenden aber nicht. Natürlich gebrauchen auch wir die Benennung in diesem Sinne.

b) Ausschluß der sektiererischen Elemente

Paul VI. weist alles zurück, was die Einheit der Kirche verletzt. „Wann bedeuten die kleinen Gemeinschaften eine Hoffnung für die ganze Kirche?" Wenn sie ihre Nahrung aus Gottes Wort schöpfen und es nicht gestatten, von extremen politischen Absichten verführt zu werden. Wenn sie im aufrichtigen Gehorsam der universalen Kirche und ihren Hirten zugetan sind, und ihre Tätigkeit sich nicht auf destruktive Kritik beschränkt. Wenn sie für alle Menschen offen sind, das heißt, daß sie nicht nur sich selbst als wahre Kirche Christi betrachten, sondern daß sie im Gegenteil eben davon überzeugt sind, die Kirche könne sich auch in anderen Formen zum Ausdruck bringen als in ihren Gruppen. Wenn sie nicht meinen, nur ihren eigenen Mitgliedern das Evangelium verkünden zu müssen, sondern wenn ihr Verantwortungsbewußtsein auch anderen gegenüber sich von Tag zu Tag verstärkt.

[5] Vgl. *R. J. Kleiner*, Die IV. Römische Bischofssynode zum Thema Basisgruppen, in: ThPQ 123 (1975) 40—49

3. Die Basisgemeinschaften in der Kirche unserer Zeit

a) Gründe für ihre Verbreitung

Die erstaunliche Verbreitung dieser kleinen Gemeinschaften kann auf mehrere Gründe und Erkenntnisse zurückgeführt werden.

1. *In soziologischer Hinsicht* gründet die Existenz dieser kleinen Gemeinschaften vor allem in dem in allen Gesellschaftsschichten wahrnehmbaren, ständig wachsenden Bedürfnis nach einer Gemeinschaft, die das überschaubare, persönliche Treffen und Verbundensein ermöglicht, in denen der Mensch der pluralistischen Gesellschaft Heim, Wärme, echte persönliche Verbundenheit findet und füreinander ermöglicht. Darin ist auch die begrenzte Mitgliederzahl der Kleingruppen begründet, was von der Gruppenpsychologie immer wieder betont wird. Eine zu große Gemeinschaft kann nämlich den gesuchten persönlichen Kontakt, die Vertiefung des Ich-Du-Verhältnisses nicht sichern. Darauf wird auch im päpstlichen Dokument hingewiesen, wenn es unter den Existenzgründen der kleinen Gemeinschaften angibt, daß die in ihnen gesuchte Lebensgemeinschaft und Unmittelbarkeit in den größeren kirchlichen Gemeinschaften nicht gesichert werden kann, besonders in den Großstädten unserer Zeit, wo die Menschenmassen fast namenlos nebeneinander leben.

Tatsächlich begegnen wir in unserer Gesellschaft im steigenden Maß dem Leid der Einsamkeit. Deshalb sucht der heutige Mensch gerade in jenem Lebensalter stabile menschliche Kontakte, in dem er von der Blutsverwandtschaft heraustreten möchte, seine eigene Familie aber noch nicht gegründet hat. Es ist also ganz natürlich, wenn sich insbesondere bei der Jugend der Wunsch nach der Bildung eben solcher kleiner Gemeinschaften und Gruppen meldet, in denen Vertrautheit und Gemeinschaftsbedürfnisse gesichert sind.

2. *In religiöser Hinsicht* ist der entscheidende Grund für die Verbreitung der kleinen Gemeinschaften das in den letzten Jahrzehnten sich kräftig meldende Bedürfnis nach religiöser Vertiefung. Außerdem spielt die Lehre des II. Vatikanums über die wesentliche Gleichheit des Gottesvolkes und der gemeinsamen Sendung eine große Rolle. Dadurch wurde einerseits das Verantwortungsbewußtsein der Laien gestärkt, andererseits die Offenheit den Priestern gegenüber, weil wir alle „Gottes Mitarbeiter sind, Laien und Priester in gleicher Weise“ [6].

3. Zur Verbreitung der kleinen Gemeinschaften hat auch besonders beigetragen, daß *die Bischofskonferenzen* einiger Länder, ja sogar Kontinente schon vor der päpstlichen Erklärung die „Zeichen der Zeit“ erkannt haben [7].

4. Schließlich ist *das lebendige Zeugnis* der schon vorhandenen kleinen Gemeinschaften zu nennen, denn durch ihre gelebte Liebe wurden sie für viele einladend. Die Kirchenleitungen haben zwar zur rechten Zeit darauf hingewiesen, daß die kleinen Gemeinschaften Gefahren in sich bergen können, zugleich haben sie aber richtig erkannt, daß durch sie bei entsprechender Leitung die Menschenliebe und der apostolische Eifer vertieft werden können, und daß sie so für die Welt zu *Zeichen der Gottesliebe* werden können [8].

b) Die Arten der Basisgemeinschaften

Unter den verschiedenen Gruppen gibt es auf dem Gebiet der religiösen Vertiefung und der Verpflichtungen große Unterschiede. Ebenso zeigt sich ein anderes Bild in bezug auf die Verwirklichung und Vertiefung des gemeinsamen Lebens (von den in vollständiger Gütergemeinschaft Lebenden bis zu den sich nur wöchentlich Treffenden); es haben sich auch Familiengruppen und Jugendgruppen von derselben oder verschiedenen Altersklassen gebildet. Wir

[6] Vgl. *H. Fleckenstein*, Gemeinde ohne Priester, in Diakonia 7 (1976) 49—52; *A. Kraxner*, Gemeinde auf sich selbst gestellt — ohne hauptamtliche Priester, in: ThPQ 123 (1976) 370—376.

[7] Vgl. *K. Bohr — R. Cornelissen*, Weiterbildung in der Kirche, in: Diakonia 6 (1975) 389—394.

[8] Vgl. *G. Biemer*, Gemeinde als Lerngemeinschaft, in: Diakonia 5 (1974) 230—236; *J. Combolin*, Die Basisgemeinden als Ort neuer Erfahrungen, in: Concilium 11 (1975) 263—269; *H. Stenger*, Gruppendynamik — ein Medium der Glaubenserfahrung, in: ThGgw 17 (1974) 65—69; vgl. noch die Sondernummer von Concilium 10 (1974) Nr. 11: „Christliche Erfahrung und Therapie“.

versuchen gewisse Gruppierungen anzugeben, um dadurch ein gediegeneres Bild vom Wesen der Gemeinschaften zu gewinnen.

1. Die vielleicht bedeutendsten und an allen Teilen der Erde spontan sich verbreitenden „Zweige" der kleinen Gemeinschaften sind jene, die „darum entstehen, weil sich ihre Mitglieder danach sehnen, in vollster Hingabe das Leben der Kirche zu leben, oder sie suchen der menschlichen Natur besser entsprechende Formen, über das Wort zu reden oder die Nächstenliebe zu üben". Zwar ist der Anspruch nach tieferem evangelischem Leben ein Charakterzug aller Basisgemeinschaften, ist doch die primäre Zielsetzung und Kraft der kleinen Gemeinschaften die Sehnsucht nach Gemeinschaft mit Christus und deren Vertiefung. Diese Gemeinschaften wurden oft ganz spontan durch die Betroffenheit von dieser oder jener Schriftstelle und durch die Sehnsucht, sie zu verwirklichen, ins Leben gerufen. Die bekanntesten von ihnen sind die charismatischen Gemeinschaften, wie z. B. die Fokolarini und die verschiedensten Gebets- und Schriftgemeinschaften [9].

2. Außerdem gibt es solche Basisgemeinschaften, die ganz konkrete pastorale Aufgaben und Zielsetzungen haben, insbesondere in Pfarreien, „wo der Mangel an Priestern ein normales Gemeindeleben nicht zuläßt". Solche sind in Südamerika und Afrika zu finden, ihre Zahl vergrößert sich aber auch auf anderen Kontinenten. — Die Zielsetzung des Pastoralplanes der *Brasilianischen Bischofskonferenz* für die Jahre 1962—65 war die Ausbildung der Basisgemeinschaften bzw. die Verlebendigung des Pfarrgemeindelebens durch die Schaffung solcher Gemeinschaften. Die Pfarreien sollen diese Gemeinschaften zu integrierenden Einheiten zusammenfassen. Auch die anderen latein-amerikanischen Kirchen sind zur selben Erkenntnis gelangt. In ihrer gemeinsamen lateinamerikanischen Bischofskonferenz (CELAM) haben sie im Jahre 1968 als wichtige Pastoralaufgabe die Verbreitung der Basisgemeinschaften angegeben. So wurden z. B. in Brasilien in der ersten Hälfte der 70er Jahre schon 40.000 Basisgemeinschaften registriert. — Die afrikanischen Bischöfe widmeten eine eigene Konferenz den Basisgemeinschaften. Es wurde zum Ausdruck gebracht, daß die Basisgemeinschaften die Pastoralarbeit unterstützen, das christliche Leben fördern und eben darum von den Pfarren zusammengefaßt werden müssen [10].

3. Die *europäischen und nordamerikanischen Basisgruppen* weisen ein viel bunteres Bild auf als die vorherigen. In den Ländern dieser Kontinente wurde die institutionelle Kirche bedeutend später auf ihr starkes Ansteigen aufmerksam. Man mag bedauern, daß manche europäische und nordamerikanische Basisgemeinschaften mit der Institution Kirche — aus welchen Gründen immer — in Widerstand gerieten und Spannungen erregt haben, daß die zuständigen Bischofskonferenzen diese Gruppen nicht in die Pastoral einbezogen und ihre kritischen Anfragen nicht berücksichtigt haben und daß diese Gruppen sich daher außerhalb des pfarrlichen und kirchlichen Rahmens entwickeln mußten. Die zahlreichen Basisgemeinschaften aber, die nicht das Kontestieren als ihre sozusagen einzige Aufgabe angegeben hatten, wirkten — wenn auch manchmal nur mittelbar — heilsam auf das Leben der Kirchen. Die menschliche und christliche Vertiefung ihrer Mitglieder hatte direkt oder indirekt einen guten Einfluß auf die Erneuerung des kirchlichen Lebens und half auch in der Arbeit der Seelsorger. Wir denken zum Beispiel an die Familiengruppen [11], an die mit dem Katechumenat verbundenen Basisgemeinschaften [12] sowie an jene kleinen Gemeinschaften, in denen die Kranken oder körperlich Behinderten ihr „Heim" gefunden haben. In den letzten Jahren, seit der IV. Bischofssynode, inte-

[9] Vgl. *E. D. O'Connor*, Spontaner Glaube, Freiburg 1975; *L. J. Suenens*, Neues Pfingsten, Eisenstadt 1976.

[10] Vgl. Kirchliche Basisgemeinden in Ostafrika, in: Herder Korrespondenz 30 (1976) 441—443.

[11] Vgl. *J. Lange*, Die Familiengruppe, in: Entschluß (1974) 400—407; *ders.*, Ehe und Familienpastoral heute, in: Diakonia 8 (1977) 37—48; *L. J. Suenens*, a. a. O. 130—132 usw.

[12] Vgl. Evangelisation und Catechumenat in der Weltkirche, in: Concilium 3 (1967) 148—167.

grierte auch die europäische Kirche in immer größerem Maße die kleinen Gemeinschaften im pfarrlichen und pastoralen Leben, und die Bischofskonferenzen unterstützten in immer größerem Maß das Zustandekommen der Basisgemeinschaften [13].

4. Praktische Bemerkungen für die ungarische Pastoraltätigkeit

Nach diesem skizzenhaften Überblick soll nun noch die Frage gestellt werden, was das alles für die ungarische Pastoral bedeutet. — Es ist einfach unmöglich, das weltweit und so auch in Ungarn feststellbare Bedürfnis nach Gemeinschaft und den spontanen Drang nach religiöser Vertiefung nicht wahrzunehmen. Es wäre eine schuldhafte Unterlassung, auf das anregende und belehrende Wort des Papstes nicht zu achten, und solche Bestrebungen in die „Illegalität" zu drängen, die aus einem inneren spirituellen Bedürfnis stammen, die ebenso nicht unterdrückt werden können, wie andere gemeinschaftliche Bestrebungen (z. B. Freundeskreise, Arbeitsgemeinschaften usw.).

Die Grundsätze des Konzils, der Bischofssynoden und der päpstlichen Adhortation gelten auch bei uns. Alle soliden Mittel der modernen Pastoral können und sollen in der ungarischen Pastoraltätigkeit angewendet werden. Die Vorbedingung der pastoralen Erneuerung ist aber eben die *Einheit mit der Kirche.* In diesem Sinne müssen wir — im Hinblick auf die wichtigsten diesbezüglichen Gedanken des päpstlichen Rundschreibens — sagen:

Wir können es nicht billigen, wenn einige Seelsorger und Priester neue Wege finden möchten, ohne die kirchlichen Traditionen, Vorschriften und den Entwicklungsstand der ihnen anvertrauten Menschen in Betracht zu ziehen. Zugleich müssen wir aber mit dem II. Vatikanum darauf drängen, daß die Seelsorger — im Einklang mit den Leitprinzipien der universalen Kirche und ihrer Oberhirten — *neue Wege und Methoden der Pastoraltätigkeit suchen sollen.*

Ablehnen müssen wir das Verhalten jener kleinen Gemeinschaften, die sich gegen ihre Bischöfe oder Pfarrer wenden. *Andererseits* müssen wir die Existenz der kleinen Gemeinschaften billigen, wenn sie im Einklang mit ihren kirchlichen Vorstehern leben. Zugleich möchten wir die Pfarrer, die älteren Seelsorger auch darauf aufmerksam machen, daß der Papst und die Bischöfe der Weltkirche in den kleinen Gemeinschaften das Unterpfand der kirchlichen Erneuerung sehen. Darum sollen sie die — meistens jüngeren — Priester, die mit einem zur guten Sache passenden Eifer *im Rahmen des pfarrlichen Lebens,* also in der „großen Gemeinschaft" — die manchmal leider nur ein großes „Publikum" ist — auf gemeinschaftliches Leben drängen, in ihrer Arbeit nicht vorwiegend nur kritisieren, vielmehr väterlich und mitbrüderlich unterstützen. Durch diese Beihilfe wird natürlich eine Kontrolle nicht ausgeschlossen, aber ebenso selbstverständlich die Hilfsbereitschaft angeboten.

Innerhalb der Pfarrgemeinden benötigen die kleinen Gemeinschaften vor allem personelle Bedingungen: verständnisvolle pastorale Leitung und die Möglichkeit zur Verwirklichung eines für längere Zeit überlegten Pastoralplanes. Außerdem wären noch kleinere familiäre Räume (eventuell eine Kapelle) notwendig.

Die kleinen Gemeinschaften haben dann keinen Platz in der Kirche, wenn sie sich von der universalen Kirche absondern, sie müssen aber unterstützt werden, wenn sie sich ins Leben der ganzen Kirche bzw. der Pfarrgemeinden integrieren. Die falsche Vorstellung von der „Elite" muß zurückgewiesen werden; ebenso jener Gemeinschaftsgeist, der sein Leben von dem sektiererischen (aber doch nicht christlichen) Bewußtsein der besonderen Auserwählung schöpft. Billigen müssen wir aber jene

[13] Vgl. *D. Emeis,* Gemeinde und Katechese, in: Diakonia 3 (1972) 161—175; *A. Exeler* u. a., Berichte über das Treffen europäischer Arbeitsgemeinschaften für Katechese, in: KatBl 101 (1976) 587—592; *T. H. Rohner,* Vom Sakramentenempfang als „Pflichterfüllung" zu den Basisgemeinschaften, in: Diakonia 7 (1976) 346—352; *K. H. Schmitt,* Gemeindekatechese nur Sakramentenkatechese? in: KatBl 101 (1976) 577—584; Jugendpastoral — Aufgabe der gesamten Kirche, hrsg. von *J. Wiener* und *H. Erharter,* Wien 1976.

kleinen Gemeinschaften, deren Mitglieder wissen, daß sie zum tieferen christlichen Leben eingeladen wurden, um ihren christlichen und nichtchristlichen Brüdern um so mehr helfen zu können, die in Gottes Reich ebenso eingeladen sind wie sie (vgl. 1 Kor 12).

Abgelehnt wird von uns jene „differenzierende" Auffassung, nach der die „echten" Mitglieder der Kirche nur in den kleinen Gemeinschaften zu finden sind; wir freuen uns aber solcher kleiner Gemeinschaften, die in ihren Kirchengemeinden ein Sauerteig der Erneuerung im Glauben sind.

Ablehnen müssen wir jene Basisgemeinschaften, welche ausschließlich nach ihren individuellen Auffassungen auf „eigenen Wegen" schreiten wollen; doch müssen wir die Wirkzeichen des Geistes dort entdekken, wo echte pastorale Ziele, gemeinsames Beten und die Sehnsucht nach tieferer Erkenntnis der Heiligen Schrift den Mitgliedern vor Augen schweben.

Auf die Gefahren der Sektenbildung wurde hinreichend hingewiesen. Man muß aber auch daran denken, daß ein Faktor der Sektenbildung auch darin bestehen kann, wenn wir im Grund wertvolle, wenngleich auch Fehler aufweisende Bestrebungen nicht mit hilfsbereiter und verbessernder Liebe, sondern mit starrer Verurteilung behandeln. (Auch in dieser Hinsicht ist die Sorge Papst Pauls VI. den charismatischen Bewegungen gegenüber beispielhaft.)

Auch andere Gesichtspunkte können wir anführen, doch die Weisungen des Heiligen Vaters und unserer Bischofskonferenz geben uns grundlegende Wegweisungen in dieser Frage. Mit den die IV. Bischofssynode zusammenfassenden Gedanken des Heiligen Vaters möchten wir enden: Wenn sich die Basisgemeinschaften von der örtlichen Pfarrgemeinde und vom mystischen Leib Christi, von der Communio der auf der ganzen Erde verbreiteten Kirche nicht trennen, werden sie Pflanzstätten der Evangelisation sein, — und dienen sie der größeren Gemeinschaft, vor allem aber den örtlichen Kirchen ... und so sind sie die Hoffnung für die ganze Kirche.

Praxis

Eugen Wiesnet

Die Gemeinde und ihre Strafentlassenen

Können christliche Gemeinden einen Beitrag leisten, damit Strafentlassene wieder im normalen Leben Fuß fassen können? Aus seiner Erfahrung heraus sagt der Autor ein überzeugendes Ja, sofern einzelne Gemeindemitglieder bereit sind, mit sehr viel Nüchternheit und unerschütterlichem Engagement behutsam an diese heikle Arbeit zu gehen, sich die nötigen Informationen anzueignen, durch Briefe, Besuche, Familienbetreuungen, Entlassungsvorbereitung u. ä. eine Basis menschlicher Kommunikation zu schaffen und dabei immer mit dem Gefängnisseelsorger zusammenzuarbeiten. Auf diese Weise kann es gelingen, daß die Ablehnung der Öffentlichkeit wie auch eine falsche Sozialromantik überwunden werden und daß von Strafentlassenen die Hilfe zur Selbsthilfe angenommen wird. *red*

„Als ich aus dem Gefängnis kam,
glaubte ich eine Zukunft zu haben,
— aber ich traf überall nur auf
meine Vergangenheit".

Mit diesem Wort eines Strafgefangenen, der es schon mehrfach mit der Freiheit und ihrer Bewältigung probiert, aber nicht geschafft hatte, ist die Problematik des folgenden Beitrages bereits umrissen: Können christliche Gemeinden einen Beitrag leisten, damit Strafentlassene wieder im normalen Leben Fuß fassen können — oder treffen sie auch dort nur auf ihre Vergangenheit?

Der Praktiker in Sachen Strafvollzug macht die Erfahrung, daß das Verhalten der Öffentlichkeit (auch der kirchlichen) immer wieder schwankt zwischen Distanziertheit bzw. auch Ablehnung und rein emotionaler Sozialromantik. Mit beiden Grundeinstellungen gegenüber dem straffälligen Menschen kann aber die Frage ei-

ner Strafentlassenen-Hilfe durch Gemeinden nicht sachgerecht angegangen werden. Es erscheint notwendig, darauf hinzuweisen, daß gerade diese spezielle Diakonie mit sehr viel Nüchternheit, Lebenserfahrung und nur schwer erschütterbarem Engagement zu leisten ist. Sozialromantiker, in Unkenntnis oder Mißachtung der mit dem Thema Kriminalität und Strafvollzug verbundenen komplexen psychologischen Zusammenhänge, ziehen sich meist nach kurzer, mit schmerzlichen Erfahrungen erfüllten Zeitspanne resigniert von dieser sozialen „Steinbruch"-Arbeit zurück. Zurück bleiben als Ergebnis zwei Enttäuschte: Der Gefangene und sein Helfer.

Vorarbeit

Aus diesen Einleitungssätzen ergeben sich bereits einige *Postulate,* die an eine diakonisch interessierte und engagierte Gemeinde zu stellen sind:
Engagement für die Resozialisierung von Strafentlassenen setzt Information voraus über Kriminalität, ihre Entstehungsbedingungen, über die in der Regel typischen Fehlverhaltensweisen und -einstellungen des Strafgefangenen, seine tatsächlichen materiellen, familiären, persönlichen Sorgen und Probleme.
Die Einrichtungen der Erwachsenenbildung innerhalb der Gemeinde sollten dieses Thema aufgreifen, sich dafür einen Fachmann zu Referat und Gruppenarbeit einladen und sich im Kreis von Interessierten zuerst einmal informativ und vorbereitend mit diesem Thema befassen.
Ohne eine ausreichende Dosis an Sachwissen und Vorinformation bleibt alles spätere Engagement zwar gut gemeint, aber nicht sachgerecht. „Ein gutes Herz allein genügt hier nicht" — eine alte Erfahrung der Strafvollzugspraktiker.

Hilfe im Gefängnis

Der Mensch bleibt auch als Strafgefangener ein Mensch mit Sorgen und Gefühlen. Er wird jetzt nicht einfach zu einer gut funktionierenden Sühnemaschine (Knastslogan: „Zwing Schuld raus — zwing Sühne rein! ..."). Daher leidet der Gefangene unter:

— Vereinsamung und Isolierung
— Trennung von seiner Familie
— menschlichen und finanziellen Problemen.

Gemeindemitglieder haben bereits die Möglichkeit, *vor* der Entlassung eines Strafgefangenen ihm vorbereitende Hilfen anzubieten. Hierbei aber hat sich der Pfarrer bzw. der Pfarrgemeinderat vorher zu überlegen, wer die Kontakte bzw. Hilfsangebote zu erkunden und durchzuführen hat. Denn die Betreuung von Gefangenen und ihren Familien verlangt — das liegt in der Natur der Sache und das bestätigt auch die immer wieder gemachte Erfahrung — „Ausschluß der Öffentlichkeit", diskrete Behandlung und Betreuung. Zudem darf nach den geltenden Bestimmungen jegliche Betreuungstätigkeit, auch die ehrenamtliche, *nur* mit Wissen und Zustimmung des betroffenen Gefangenen (oder Entlassenen) eingeleitet werden.
Ist die Inhaftierung eines Gemeindemitglieds bekannt geworden, oder erhält man einen Hinweis vom zuständigen Gefängnispfarrer, so soll man sich beim betreffenden Gefangenen klar und deutlich erkundigen, ob dieser oder seine Familie eine Betreuung seitens der Heimatgemeinde wünschen. (Kein missionarisches Sich-Aufdrängen!)
Wird mit Wissen und Zustimmung des Gefangenen kirchliche Betreuung gewünscht (die aber auch häufig aus verschiedenen Gründen vom Gefangenen abgelehnt wird), empfiehlt sich folgender

„Maßnahmenkatalog":

Briefwechsel

Dieser rein menschliche Kontakt ist für den isolierten Gefangenen von größtem Wert. In der Regel ergibt sich eine persönliche Bindung mit dem Briefpartner. Ein solcher Briefkontakt muß neben allem Engagement auch mit Geschicktheit und Verstand geführt werden.
Abzuraten ist, wenn Mädchen aus der Jugendgruppe sich aus altersbedingter

Schreibfreudigkeit in einen solchen Briefkontakt (möglichst mit einem jugendlichen Strafgefangenen) stürzen, und dann u. U. mit dem Gefangenen in einen solchen „Seelenclinch" geraten, aus dem sie sich allein kaum mehr befreien können.
Bei Briefkontakten ist also immer auch eine Art Supervision mit einem Fachmann oder in der Gruppe von mehreren anzuraten, besonders bei jugendlichen Briefpartnern.
Anschriften vermittelt der zuständige Gefängnispfarrer. Er kann auch bei auftauchenden Problemen (z. B. unzumutbare Unterstützungsforderungen des Gefangenen etc.) Rat geben.

Besuch im Gefängnis

Je nach örtlichen und technischen Möglichkeiten wird er sich empfehlen. Solch Besuche müssen mit Einfühlungsvermögen und diskreter Zurückhaltung durchgeführt werden. Keine betuliche Betreuung (Ersatz-Mutter spielen ...), wodurch im Gefangenen seine Abhängigkeits- und Almosenhaltung verstärkt würde! Gefangene reagieren auf solche (weibliche oder männliche) „Ersatz-Mütter" entweder mit einer infantilen Regression oder mit recht allergischer Ablehnung. Der Helfer fühlt sich dann in seinen guten Absichten düpiert und spricht von den „undankbaren Gefangenen". Dieser Teufelskreis der Reaktionen sollte vermieden werden. Keine Missionierung, weder religiös noch politisierend! Es ist vielmehr notwendig, sich dem Gefangenen als absichtsloser Kontaktpartner anzubieten, der für ihn den Kontakt zur Außenwelt aufrecht hält, eventuell andere Kontakte herstellt, zerrissene soziale oder familiäre Kontakte wieder anknüpfen hilft, dem Gefangenen hilft, in der Gefängnisisolation den Blick für die Realität draußen im Laufe der Jahre nicht völlig zur verlieren. Mit anderen Worten: der Gefangene braucht einen engagierten, aber kritisch und realistisch denkenden Partner, der *mit* ihm denkt, aber nicht *für* ihn.
Auch hier ist ein beratender Kontakt mit dem Gefängnispfarrer empfehlenswert. D. h. auf *Kooperation* mit dem Pfarrer oder dem Sozialarbeiter der Anstalt ist wert zu legen. Charismatische Alleingänge führen selten zu einem Ziel.

Familienbetreuung

Am meisten leiden oft die Familien unter der Inhaftierung z. B. des Vaters, menschlich, aber auch sozial! Wenn der Gefangene einverstanden ist, haben sich Hausbesuche bei der betroffenen Familie als fruchtbar erwiesen. Ist die Inhaftierung des Vaters bekannt, sind direkte oder indirekte Diffamierung durch die Umgebung, Schamgefühle, Gefühle des Mit-Ausgeschlossenseins für die Familie, etc. die regelmäßige Folge. Sinn solcher Hausbesuche wäre es, den Familien zu helfen, solche Gefühle am Beispiel des Besuchers abzubauen. Die Familienangehörigen brauchen oft eine menschliche, aber auch soziale Beratung und Unterstützung (viele Familien sind plötzlich auf Sozialhilfe angewiesen, weil der Vater ausfällt ...). Solche Beratung, Ermunterung und Unterstützung muß im Einvernehmen mit dem Sozialamt bzw. der Caritas etc. geschehen, damit keine Mehrfachunterstützung zustandekommt.
Es kann bei solchen Besuchen der Versuch gemacht werden, dem Gefangenen und seinen Angehörigen zu helfen, innerfamiliäre Spannungen, als Folgelasten der oft langjährigen Inhaftierung und Trennung, zu vermindern oder durch gegenseitiges, wachsendes Verständnis abzubauen. Ziel wäre eine Aussöhnung und Verstehensbereitschaft in Ehe und Familie.

Entlassungsvorbereitungen

In Zusammenarbeit mit dem Gefängnispfarrer oder dem Sozialarbeiter (aber auch mit der Familie, so sie vorhanden) rechtzeitig die Entlassungsvorbereitungen (Arbeitssuche/Unterkunft etc.) einleiten. Der Gefangene braucht hier oft eine tatkräftige Beratung (denn so sehr er die Entlassung wünscht, hat er doch oft lähmende Angst vor ihr ...). Hier hat der Betreuer das dem Gefangenen fehlende Durchhaltevermögen bei Arbeits- und Wohnungssuche durch seine eigene Hartnäckigkeit und sein eigenes Stehvermögen aufzufangen und zu ergänzen.

Übersendung von Zeitungen, Pfarrbriefen u. ä.

Nicht zu vergessen ist bei diesem Katalog der auf eine Entlassung vorbereitenden Maßnahmen (keine geglückte Entlassung ohne Vorbereitung!) auch die Übersendung von Zeitungen (evtl. Abonnement), Kirchenzeitungen, Pfarrbriefen und anderen Informationen aus dem Leben der Pfarrgemeinde an den Gefangenen. So kann er sich auf dem Laufenden halten und hat so das Gefühl, ein wenig mit dabei zu sein.

Gruppenaufgaben:

Wo eine Strafanstalt am Ort ist, können Hilfswillige aus einer Gemeinde folgende Möglichkeiten der weiteren Mitarbeit erwägen:

— Mitgestaltung von Gefängnisgottesdiensten (vor allem musikalisch)
— Vorträge oder Diskussionsabende anbieten
— Sportwettkämpfe organisieren (Tischtennis, Fußball)
— Hobby-Kreise: Musik, Schach etc.

Hier kann der Pfarrer jeweils Auskunft geben, wo Bedarf und Chancen sind.

Nach der Entlassung

Der Entlassene ist frei und hat die Strafe hinter sich. Aber er muß neu anfangen und ist vorbestraft. Er wird überfordert in seinem Bemühen des Neuanfangens, wenn er nicht nach Hause gehen kann, ihn niemand aufnimmt, er keine Arbeit bekommt, keinen Anschluß findet, sein Entlassungsgeld nicht reicht. Deshalb braucht er einen Begleiter. Am besten einen, den er schon von Kontakten in der Strafanstalt her kennt und der ihm schon vertraut ist.

Was ist zu tun?

Nach der Entlassung ist besonders *„Hilfe zur Selbsthilfe"* nötig: Es geht nicht darum, aus dem „armen" Entlassenen ein passives, „dankbares" Betreuungsobjekt zu machen, auf das man sich mit Elan stürzt (und dessen Dankeshymnen man laufend zur eigenen Bestätigung hören möchte...). Es ist falsch, dem Entlassenen alle Selbstverantwortung und Probleme abzunehmen. Man sollte ihm vielmehr helfen, seine eigenen Fähigkeiten zur Problem-bewältigung und -lösung auszubauen und zu trainieren. Nur so kann er seine Zukunft mit ihren vielen Klippen meistern. Dazu wird er viel Durchhaltevermögen brauchen. Der Betreuer muß in kluger Weise verhindern, daß sich der Entlassene in eine anhängliche „Kind"-Rolle flüchtet und dem Partner alle Lebensverantwortung zuschiebt. „Hilfe zur Selbsthilfe" soll als Motto der Entlassenenhilfe über allen Maßnahmen stehen. Auch hier ist Beratung mit einem erfahrenen Sozialarbeiter der zuständigen Strafentlassenenhilfe oder Caritas hilfreich bei der Vermeidung von pädagogischen Fehlern.

Beratende und unterstützende Hilfestellung braucht der Entlassene:

— bei der *Suche nach Arbeit;* ohne diese Suche und ihre Mühen selbst zu übernehmen und dann dem Entlassenen nur noch das fertige Ergebnis zu präsentieren;
— bei der *Suche nach Wohnung* (wenn der Entlassene nicht zu seiner Familie zurück kann);
— zur *Herstellung eines menschlichen Kontakt- und Bezugskreises* (Kontaktmöglichkeiten innerhalb der Pfarrgemeinde und ihrer Gruppen) oder von Einzelkontakten. Gerade in diesen Kontaktfragen braucht der Entlassene viel Entgegenkommen und taktvolles, diskretes Verständnis. Nur dann gibt er seine Zurückhaltung und Scheu auf. Es kann oft längere Zeit dauern, bis hier jahrelange „Vereisungen" allmählich auftauen.

Entscheidend für den Erfolg solcher Betreuungsmaßnahmen *nach* der Entlassung ist in der Regel der vorbereitende oben besprochene Kontakt bereits im Gefängnis. Sonst muß erst mühsam ein persönliches Vertrauens- und Kontaktverhältnis aufgebaut werden, ohne das es nur Mißverständnisse und Aneinandervorbei-agieren gibt.

Eine solche „ambulante" Entlassenenhilfe aus dem Kreis der Pfarrgemeinde sollte sich stets in kluger Weise mit den für

Straffällige zuständigen Stellen in Verbindung setzen. Organisierte Hilfe ist notwendig, menschlicher Kontakt entscheidend. Die Mitarbeiter der Hilfsstellen sind oft durch die Masse der Betreuungsfälle überfordert. Sie suchen kooperationsbereite Helfer. Das sollten engagierte und problemoffene Gemeindemitglieder wissen.

Zur Einstellung des Helfers

Dem Gefangenen soll man während und nach der Haft mit Vertrauen, aber auch mit Klugheit begegnen. Bei Mißbrauch des Vertrauens sollen zwar entsprechende Konsequenzen gezogen werden, die Betreuung soll aber nicht sofort aufgegeben werden. Diese Enttäuschungen sind wohl der menschlich schwierigste Punkt der Hilfe für die Resozialisierung von Straffälligen. Der Helfer muß sich hier von unrealistischen Erwartungen über schnelle und leichte Erfolge frei machen, bei Mißerfolgen nicht resignieren und eventuelle Aggressionen des Betreuten nicht persönlich nehmen. Er muß sich in die spezielle Psychologie des Entlassenen ein wenig einfühlen können, ohne sich aufzudrängen — eine schwierige Kunst der Menschenführung auf diesem Sektor!
Gegenüber Wünschen nach Geld- und Sachleistungen ist Vorsicht immer am Platz. Es empfiehlt sich auf jeden Fall, solches nur in Abstimmung mit den zuständigen Stellen zu tun. Sonst macht der Helfer unnötig schmerzliche Erfahrungen des „Ausgenutztwerdens".
Wer sich mit der Resozialisierung von Strafentlassenen engagiert, muß wissen, daß damit seine freie Zeit, oft auch seine „Gemüts-Ruhe" und Nerven recht beansprucht werden. Straffälligen-Diakonie ist immer schon keine einfache Diakonie gewesen wegen der besonders schwierigen psycho-sozialen Begleiterscheinungen des „häßlichen Leidens" der Kriminalität. Aber wenn sich keine Mitarbeiter im Prozeß der Resozialisierung von Straffälligen finden, wird es auch in Zukunft nur einer Minderheit unter ihnen gelingen, nach einer Gefängnisstrafe in Freiheit unter Menschen leben zu können.

Auch der ehrenamtliche Helfer aus der christlichen Gemeinde, die sich diesem Problem öffnet und versucht, ihren Teil an Hilfe beizutragen, kann für sich das alte Wort des Talmud in Anspruch nehmen:

„Wem es gelingt, auch nur ein Menschenleben zu erleichtern,
dem wird es einmal angerechnet,
als habe er die ganze Welt gerettet!"

Bernhard Honsel

Der Mensch — verstrickt in Leid und Schuld — befreit zur Hoffnung

Eine Bildmeditation* zur Passionszeit

P: Der Herr sei mit Euch.
A: Und mit deinem Geiste

Er ging hinaus an den Ölberg. Seine Jünger folgten ihm. Da sprach Jesus zu Petrus: „Wahrlich, ich sage dir, heute noch, in dieser Nacht, ehe der Hahn zwei Mal kräht, wirst du mich drei Mal verleugnen." Petrus aber sagte: „Selbst wenn ich mit dir sterben müßte, ich würde dich nimmermehr verleugnen." Ebenso sprachen alle anderen.

Sie kamen zu einem Grundstück namens Gethsemani, und er sprach zu seinen Jüngern: „Setzt euch hier nieder, während ich bete." Und er erntfernte sich von ihnen.
Große Angst befiel ihn. Er betete: „Vater, alles ist dir möglich. Laß diesen Kelch an mir vorübergehen, doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe."

Er kam zurück und fand sie schlafend. Er sprach zu Petrus: „Simon, du schläfst. Konntet ihr nicht eine Stunde mit mir wachen? Wachet und betet, daß ihr nicht in Versuchung geratet." Und er ging weg.

Als er zum 3. Male zurückkehrte und sie wieder schlafend fand, sagte er: „Schlaft weiter. Es ist genug. Die Stunde ist gekommen. Der Menschensohn wird in die Hände der Sünder überliefert. Steht auf, wir wollen gehen! Siehe, der mich überliefert, ist da."

Während er noch redete, erschien eine Schar mit Schwertern und Knüppeln, und Judas, einer von den Zwölfen, ging voran.

* Dia-Serie „Menschen in der Passion" von *Sieger Köder*, Süddeutsche Verlagsgesellschaft, Ulm.

Ein Mensch wird verfolgt, angeklagt und verurteilt, obschon er unschuldig ist. Angst bedrängt ihn, aber er geht seinen Weg. Die Menschen seiner Umgebung haben ebenfalls Angst. Sie fühlen sich hilflos, sie werden schuldig.

Das war damals so. Das wiederholt sich immer aufs Neue.

Der Mensch, verstrickt in Leid und Schuld

In 5 Schritten wollen wir versuchen, ihn besser zu verstehen.

Wir sind dieser Mensch. Es geht um mich, es geht um dich.
Wer aushält, wer weitergeht, dem kann neu Hoffnung geschenkt werden. Das war damals so, so ist es auch heute.

1. Betrachtung: Pilatus

(nicht ankündigen — das Bild ohne Ankündigung zeigen — 1/2 Min. wirken lassen, dann ein paar Takte Musik zur Interpretation des Bildes; danach Meditation. — So bei allen Bildern)

Menschen starren mich an —
aus dem Dunkel.
Ein Mann — übergroß
zwei Hände über einer Schüssel
mit Wasser,
das Gesicht halb im Dunkel.

Pilatus: die Verkörperung der Macht der Römer = Unterdrücker des Volkes.
Jetzt wird er unter Druck gesetzt
von der Menge.
Er soll einen Menschen verurteilen,
den er für unschuldig hält.
Bei ihm liegt die letzte Entscheidung
über Leben und Tod.
Die Menge drängt — er läßt sich schieben
— er ist unsicher — fühlt sich unwohl.
Er hat Angst.

Der Mensch in der Entscheidung.

Entscheidung? — Pilatus geht den Weg des geringsten Widerstandes — ihr habt es gewollt! Ich bin unschuldig am Blut dieses Gerechten!
Er wäscht seine Hände —
sie bleiben schmutzig.

Ich in ähnlicher Situation:

Ich soll entscheiden in der Familie — Schule — in der Gruppe — im Betrieb.
Ich fühle mich bedrängt —
wie entscheide ich mich?
Gehe ich wie Pilatus den Weg des geringsten Widerstandes?
Lasse ich mich schieben von der Meinung der Einflußreichen auf Kosten des Schwächeren (von der Menge, von der öffentlichen Meinung)?
Verberge ich mein schlechtes Gefühl hinter der Maske der Sicherheit — wie Pilatus?
Ich könnte ja meine Position verlieren, meinen Einfluß, mein Gesicht.

Handle ich nach meinem Gewissen, oder lasse ich mich schieben?

Am liebsten halte ich mich raus — wie die Menge, schiebe andere vor.
Ich möchte mir die Hände nicht schmutzig machen.
Geht das? Bleiben meine Hände rein, wenn ich so handle?
Dieses Bild zeigt es: Pilatus hat schmutzige Hände — meine schmutzigen Hände.

Jesus sagt: Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht von meinem Vater gegeben wäre.

Die Verantwortung, die Macht, die ich habe, die ich ausübe — als Mensch,
ob als Vater oder als Vorgesetzter — ist mir von Gott gegeben. Vor ihm muß ich mich verantworten nach meinem Gewissen.

Wo habe ich Einfluß — Macht?
Wo habe ich mich zu entscheiden?
Wie entscheide ich mich?
(ca. 1 Min. Pause)

2. Betrachtung: Der Geschundene

Hinter dem zerrissenen Vorgang die Gestalt.
Der gebundene Körper bäumt sich auf.
Die große Wunde — der zurückgeworfene Kopf.

(Pause)

Der geschundene, verwundete, gefesselte Mensch —
Der Mensch auf dem Tiefpunkt der Verzweiflung —
der absolute Nullpunkt — tiefer geht es nicht.
Wo endet dieser Schrei — der Schrei von Millionen? Im Nichts?

Manchmal fühle ich mich so gebunden — zerschunden — zerschlagen — körperlich und seelisch.
Was hat mich so kaputt gemacht?
Was ist es, was mir so zusetzt?

(lange Pause)

Manchmal schinde ich andere.
Wie mache ich andere kaputt?
Wodurch — warum setze ich anderen so zu?

Ich bin der Verwundete
und auch mal der, der verwundet.

Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?

Als Jesus so betete, zerriß der Vorhang. Er trat ein in Gottes Welt.

Wenn ein Mensch in den tiefsten Nöten seines Lebens (in tiefster Not) so betet, sich so Gott öffnet, kann es sein, daß für ihn der Vorhang der Hoffnungslosigkeit zerreißt und er neues Licht empfängt für seinen Weg.

(ca. 1 Min. Pause)

3. Betrachtung: Judas

Golgotha — der dunkle Berg — leere Kreuze ragen in den weiten Himmel.
Davor ein Mensch, halb im Licht.
In der einen Hand Brot.
Die andere Hand um den Hals gelegt.
Der Blick: traurig — resigniert.

Judas: Er hat sich ausgeschlossen — er fühlt sich ausgestoßen.
Judas, ein Mensch, der sich in der Stunde der Entscheidung so verhalten hat, daß er vor sich selbst nicht bestehen kann.
Ein Mensch, der an seiner Schuld erstickt.

Judas hatte politische Erwartungen. Er sah einen Weg, den er für richtig hielt.
Jesus sollte diesen Weg gehen.
Judas hatte sich ein Bild gemacht. Dieser Jesus entsprach nicht dem Bild, das er sich gemacht hatte. Er entsprach nicht seiner Erwartung. Er war zutiefst enttäuscht.

Wie oft mache ich mir ein Bild vom anderen, ein Bild, wie ich ihn haben möchte
und wehe, dieser Mensch (mein Kind — meine Eltern — der Lehrer — die Schüler) entspricht nicht diesem Bild, erfüllt nicht meine Erwartung!

Was mache ich mit meiner Enttäuschung?

Wende ich mich ab? Verschließe ich mich? Kapsele ich mich ein? Mache ich den anderen zum Sündenbock? Verurteile ich ihn?
Oder wage ich einen neuen Anfang?

Judas war von Jesus enttäuscht, und darum hat er ihn verraten. Jetzt beginnt er zu begreifen.
Noch hält er das Brot in seiner Hand — das Brot vom Abendmahl, das Zeichen der Liebe.
Er könnte noch umkehren, er könnte neues Vertrauen fassen.
Judas hat es nicht gewagt. Er hat seinem Leben ein Ende gemacht.

Die Kirche sagt nicht, daß er verdammt ist. Judas verdammt sich selbst.
Er kann nicht glauben — nicht an sich — nicht an die anderen — nicht an die Vergebung.
Noch schaut er auf das Brot der Liebe in seiner Hand — fragend.

Wie ist das bei mir?
Kann ich glauben an mich — an die anderen — an die Liebe Gottes?
Und wenn mein Herz mich anklagt —

(Pause)

Gott ist größer als mein Herz.

4. Betrachtung: Petrus

Ein Mensch — zusammengesunken — ein Häufchen Elend.
Die breite Hand verdeckt das Gesicht.
Der ganze Mensch ist Weinen.

Petrus: — Der Hahn kräht — er wird sich seiner Schuld bewußt.

Judas erstickt an den ungeweinten Tränen — Petrus überläßt sich dem Weinen —
ihn traf der Blick des Herrn, er war empfänglich.

Wie gehe ich um mit meinem Versagen, mit meiner Schuld?
Verdränge ich sie? Gestehe ich sie mir ein?

Judas distanziert sich — findet nicht zur Umkehr — nicht den neuen Anfang.
Petrus versteckt sich vor den Menschen — nicht vor Jesus.

Judas distanziert sich von seiner Schuld.
Petrus bekennt sich zu seiner Schuld.

Dieser Petrus: Nichts Menschliches ist ihm fremd. — Durch Schuld und Vergebung findet er zu einem neuen Anfang. So wird er der Fels, der andere stützt und aufrichtet.

Kann ich meine Schuld, mein Versagen annehmen,
den Schmerz, die Scham ertragen,
u. U. bis dahin, daß ich ein Bild des Jammers biete wie dieser Petrus — vielleicht schockierend?
Habe ich den Mut, mich ehrlich zu geben, mich so zu zeigen, wie mir zumute ist?
Das wäre schon der neue Anfang.

(lange Pause)

Auf die Frage des Herrn: Petrus, liebst du mich? antwortet derselbe Petrus:
Herr, du weißt alles. Du weißt auch, daß ich dich liebe.

(Pause)

Wir wollen einige Minuten Besinnung halten, damit ans Licht kommen kann, was ans Licht kommen will:
mein mangelnder Mut zur Entscheidung, meine Feigheit — wie bei Pilatus;
meine Enttäuschung — wie bei Judas.
Mein Geschunden-sein, meine Zerbrechlichkeit, aber auch meine Grausamkeit und Brutalität — wie sie die Gestalt des Gekreuzigten symbolisiert.
Meine Erbärmlichkeit — aber auch meine Hoffnung und meine Liebe — wie sie mir in Petrus vor Augen steht.

Herr, Du weißt alles. Du weißt auch, daß ich dich liebe.

(Stille — Musik)

Gebet

Wir rufen Gott an um sein Erbarmen: (wir beten im Wechsel)

V: Mit lauter Stimme ruf ich zum Herrn. Herr, erbarme Dich meiner!
A: Mit lauter Stimme beschwör ich den Herrn. Herr, erbarme Dich meiner!
V: Ich gieße vor ihm meinen Kummer aus. Herr, erbarme Dich meiner!
A: Ich breit meine Angst vor sein Angesicht. Herr, erbarme Dich meiner!
V: Kein Ort, wohin ich mich flüchten könnte. Herr, erbarme Dich meiner!
A: Achte o Herr, auf mein Rufen, denn elend bin ich über die Maßen. Herr, erbarme dich meiner!
V: Führe mich aus dem Kerker hinaus, auf daß ich Dank Deinem Namen sage. Herr, erbarme dich meiner!
A: Ich rufe, o Herr, zu Dir, meine Zuflucht, sag ich, bist Du. Herr, erbarme dich meiner!

Sprecher: Gott, du kennst mich, du weißt meine innersten Gedanken, vor dir kann ich keine Maske aufsetzen, denn du schaust durch sie hindurch.

Alle: Herr, vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern.

Sprecher/alle: (im Wechsel)
Ob ich arbeite oder schlafe, ob ich fröhlich oder traurig bin, nichts ist dir unbekannt.
Niemand kennt meine Hoffnung ind meine Angst, nur vor dir liegt alles offen da. ...
Herr, vergib uns ...
Es gibt keinen Ort, an dem du Herr, nicht bei mir bist, keinen Augenblick, in dem du nicht deine Hand über mich hältst.
Herr, vergib uns ...
Herr, hab Dank, daß du dich so wunderbar erweist von Tag zu Tag in meinem Leben. Hab Dank, daß du immer bei mir bist ...
Herr, vergib uns ...

Bitte um Vergebung: „Der allmächtige Gott erbarme sich unser,
er lasse uns die Sünden nach und führe uns zum ewigen Leben.

Nachlaß, Vergebung und Verzeihung unserer Sünden schenke uns der allmächtige und barmherzige Herr. Amen."

Vater unser

5. Betrachtung: Maria Magdalena

Gräber — Kreuze — Stahlhelme — Blumen
Ein Gesicht: Erstaunen — fragen — suchen — die Hand.

Maria Magdalena am Ostermorgen — heute — hier — in unserer Zeit.

Auf dem Weg zum Grabe war sie voller Trauer. Sie ging, um den Leichnam zu salben, um die Hoffnung ihres Lebens zu begraben. Sie sieht — und erkennt nicht.

Sie wird angerufen — da bricht Ostern endgültig über sie herein. Das Licht, die Hoffnung!

Blumen wachsen aus Gräbern und aus Trümmern.

Golgotha ist verklärt durch ein eigenartiges Licht wie aus einer anderen Welt.

Kreuze sind da — bleiben da — sie wiederholen sich.

Die Welt ohne Kreuz — mein Leben ohne Leid: eine Utopie.

Das gibt es nicht.

Beides — Licht und Schatten — Kreuz und Auferstehung — gehören dazu.

Maria Magdalena: Ihr Auge sieht und sucht — wie in einer Vision.

Ihre Liebe hat ihn erkannt. Ihr Glaube sagt: Mein Meister.

Sie wendet sich um, uns zu:
Habt acht! Hört, was ich euch sage!

Ist er auch in euch auferstanden — in eurer Familie, in eurer Gemeinschaft, in eurer Gemeinde, in Dir?
Ostern ist nicht ein einmaliges, vergangenes Ereignis.

Ostern — Auferstehung — das kann sich ereignen hier, immer wieder, mitten unter uns, in meinem Leben.

Ostern kann ich nicht machen: ich kann mich öffnen — hoffen — bereit halten.

Jesus sagt: Maria.

Er ruft sie bei ihrem Namen.

Sie fühlt sich verstanden — erkannt — angenommen — da erkennt sie ihn.

Wo einer den anderen versteht — erkennt — annimmt,
wo einer den anderen beim Namen nennt, weil er ihn meint,
da wird Schuld vergeben,
da ist Auferstehung.

(Pause)

In einem alten Psalm heißt es:

Der Herr spricht: Ich habe dich bei deinem Namen gerufen. Mein bist du.

Diese Zusage Gottes gilt bis heute, auch für uns. Wenn wir, einer den anderen beim Namen rufen, wenn wir uns einander zuwenden:
dann ist Gott da.

Gehet hin und bringet Frieden!

Alle: Dank sei Gott dem Herrn!

(eventuell Orgelspiel)

Paul Weß

„Stärker als der Tod"

Eine Predigtreihe zur Eschatologie für die Fastenzeit und Ostern

Wie die Theologie überhaupt ist gerade die Lehre von den „Letzten Dingen" durch die Bibelkritik, die Konfrontation mit moderner Naturwissenschaft und Philosophie in eine Krise geraten. Besonders hier rächte es sich, daß eine unbescheidene Theologie zu viel zu wissen vorgab und Vorstellungen entwickelte, die für den Glauben eher eine Last wurden als eine Hilfe. Daher war es ganz natürlich, daß man lange Zeit zu diesem Thema in der Verkündigung lieber schwieg.

Doch dies hebt die Dringlichkeit dieser Fragen nicht auf. Der Mensch begegnet — wenn auch oft verdrängt — doch dem Tod und weiß, daß er selbst sterben muß. So möchte der Christ wissen, welche Hoffnungen sich aus seinem Glauben ergeben, und er soll auch darüber Rechenschaft geben können (vgl. 1 Petr 3,15). Besonders dringend ist eine entsprechende Weiterbildung für die Erwachsenen, die oft mit dem, was sie im Religionsunterricht noch gehört haben, nichts mehr anfangen können und dadurch verunsichert sind.

Inzwischen hat die Theologie über diese Fragen viel nachgedacht und die entsprechenden Glaubensinhalte neu formuliert. Auch allgemeinverständliche Zusammenfassungen der Ergebnisse liegen bereits vor, vor allem das Buch von *Gisbert Greshake,* Stärker als der Tod [1]. Eine gute Ergänzung dazu mit viel Quellenmaterial ist das Buch von *Josef Finkenzeller,* Was kommt nach dem Tod? [2]. Eine passende Gelegenheit, wenigstens einen Teil der erwachsenen Christen mit diesen Erkenntnissen vertraut zu machen, ist eine Predigtreihe für die Fastenzeit und Ostern, gerade im Hinblick auf den Grund dieses Festes, die Auferweckung Jesu.

Im Sinne dieser Überlegungen hielten wir in der Pfarre Machstraße in Wien vom Sonntag vor der Fastenzeit bis Ostern eine Predigtserie über die Letzten Dinge im Anschluß an das genannte Buch von Gisbert Greshake. An den 6 Fastensonntagen und zu Ostern wurden zur Verdeutlichung der Aussage in den Schaukasten bzw. in der Kirche auch Federzeichnungen von Ernst Degasperi angebracht, die dieser uns freundlicherweise zur Verfügung gestellt hatte (aus seinem Zyklus: das Wort). Im folgenden sind die Themen, passende Bibelstellen, die zentralen Aussagen, die entsprechenden Seiten der Unterlage sowie die verwendeten Zeichnungen von Ernst Degasperi für die einzelnen Predigten zusammengestellt.

Sonntag vor Aschermittwoch: Hoffnung und Bild

1 Petr 3, 13—16 a; Mt 24, 29—36

„Die Aussagen über die letzte Zukunft, wie wir sie in Schrift und Tradition finden, sind bildhafte Extrapolationen („Hochrech-

[1] Topos-Taschenbuch, Bd 50, Matthias-Grünewaldverlag, Mainz 1976.
[2] Kösel Verlag, München 1976.

nungen') und Prolongaturen ('Verlängerungen') des jetzt den Menschen bestimmenden Glaubens an das Ende der Lebens- und Weltgeschichte, um Verheißung und Hoffnung auszudrücken" (Greshake 11—22, hier 18).

Aschermittwoch: Erfahrungen des Todes
Lk 12, 13—21
„Die Nähe des Todes gibt dem Leben Tiefe ... Deshalb kann auch der Tod des Menschen, insofern er zeitliche Begrenzung des irdischen Lebens bedeutet, nicht Folge der Sünde sein, wohl aber die Art und Weise, wie der Mensch ihn *erfährt*" (Greshake 52—58, hier 54 bzw. 56).

1. Fastensonntag: „Diesseits und Jenseits"
2 Kor 4, 16—5, 4; Joh 3, 1—12
„'Jenseitig' will zum Ausdruck bringen, daß die Wirklichkeit, in der wir leben, nicht in dem aufgeht, was wir erfahren, erkennen und gestalten" (Greshake 26—40, hier 40).
Zeichnung: Bild 7 (Das Fasten).

2. Fastensonntag: Die Bedeutung der Jenseitshoffnung für das Diesseits
Röm 8, 18—25; Mt 13, 31—33
„Sein Reich ist noch im Werden. Als 'Christi Leib' hat sich die Gemeinde in den Dienst dieser Bewegung auf Vollendung hin zu stellen" (Greshake 41—51, hier 45).
Zeichnung: Bild 10 (Das neue Gesetz).

3. Fastensonntag: Auferstehung des Leibes und/oder Unsterblichkeit der Seele?
1 Kor 15, 35—44 a; Joh 5, 24—29
„Darum hofft der Christ nicht auf Grund einer unvergänglichen Seele, also im Blick auf ein unvergängliches Prinzip im Menschen selbst, sondern er hofft auf die Auferstehung, d. h. auf die erweckende Macht Gottes" (Greshake 52—67, hier 62).
Zeichnung: Bild 27 (Erscheinung des Engels Gabriel).

4. Fastensonntag: Himmel
1 Kor 2, 6—9; Mk 12, 18—27
„So besteht der Himmel darin, daß wir alle durch und durch Leib Christi sind, ihm aufs äußerste ähnlich und verbunden, aber auch mit den anderen geeint im vorbehaltlosen Austausch der Liebe" (Greshake 68—79, hier 78).
Zeichnung: Bild 8 (Berufung des Jeremias).

5. Fastensonntag: Hölle
Offb 20, 11—15; Mk 9, 42—48
„Hölle ist nicht eine Strafe, die Gott von außen her über den Menschen verhängt, sondern eine innere fürchterliche Möglichkeit menschlicher Freiheit selbst" (Greshake 79—90, hier 84).
Zeichnung: Bild 20 (Israels Auferstehung)

6. Fastensonntag: Fegfeuer
1 Kor 3, 10—15; Lk 23, 26—49
„Deswegen sollte man auch den Ausdruck 'Fegfeuer' nach Kräften vermeiden und statt dessen von Reinigung und Läuterung als Moment der Gottesbegegnung sprechen" (Greshake 90—95, hier 92).
Zeichnung: Bild 1 (Berufung des Isaias)

Ostern: Grund der Hoffnung
Röm 8, 31—39; Offb 21, 1—5
„Die Sicherheit der Hoffnung, daß es eine Zukunft gibt, die allem letzten Sinn, letzte Erfüllung und letzte Vollendung gibt, nimmt der Glaube daher, daß diese erhoffte Zukunft bereits dabei ist, sich zu verwirklichen" (Greshake 22—26, hier 24).
Zeichnung: Bild 21 (Die blühende Wüste)

Die Predigtreihe fand gute Aufnahme und ermöglichte eine vertiefte Mitfeier des Osterfestes. Vielleicht könnten solche Predigtreihen ein wichtiger Teil der Erwachsenenkatechese werden.

Herbert Goltzen

Das neue „Gotteslob" — Gemeinde- und Hausbuch

Ein ökumenischer Vergleich

Der folgende Beitrag versucht, die Benützer des Gotteslobes noch besser mit dieser neuen „Gemeindeagende" der katholischen Kirche vertraut und sie auf Möglichkeiten zur Gestaltung von Gottesdiensten aufmerksam zu machen, die ihnen bisher vielleicht nicht so deutlich geworden sind; zugleich will er den besonderen Wert des Gotteslobes als christliches „Hausbuch" herausstellen. Gerade in dieser Funktion könnte es für die Ökumene wegweisende Bedeutung erlangen, da die evangelischen Kirchen mit ihrem Gesangbuch keinen solchen Schatz besitzen. Das Gotteslob wird aber auch kritisch mit dem evangelischen Gesangbuch verglichen, und es werden für eine lebendige Weitergestaltung des Gotteslobes (das ja wohl nicht

wie der alte römische Katechismus Jahrhunderte unverändert überdauern soll) kritische Anregungen geboten.* *red*

Die römisch-katholische Kirche holte mit dem seit Advent 1974 in allen deutschsprachigen Diözesen** als offizielles „Einheitsgesangbuch" (EGB) verbreiteten „Gotteslob" eine Entwicklung nach, die in den Evangelischen Kirchen deutscher Sprache schon um 1930 mit dem Stammteil des damaligen Deutschen Evangelischen Gesangbuchs und seit 1950 mit dem „Evangelischen Kirchengesangbuch" (EKG, mit landeskirchlichem Sondergut) zu einem gewissen Abschluß gekommen war.

I. Der Aufbau von EGB—EKG

Das EKG — ein Gesangbuch für den öffentlichen Gottesdienst

Das „Gotteslob" ist schwer mit dem EKG zu vergleichen. Ein evangelisches Gesangbuch ist in erster Linie eine Sammlung von Kirchenliedern für den öffentlichen Gottesdienst. Als Vorspann enthalten die landeskirchlichen Ausgaben größtenteils die Ordnung des dort üblichen Hauptgottesdienstes, teilweise auch der Tagzeitengottesdienste, der Beichtfeier und des Kindergottesdienstes. Im Anhang werden Gebete für Tageszeiten, Wochentage und besondere Anlässe geboten, meist der Katechismus (Auszüge aus Bekenntnisschriften), ein Kalender für das Kirchenjahr bzw. ein Verzeichnis der Perikopen und Predigttextreihen, ein historisches Verzeichnis der Liederdichter und -komponisten. Diese Anhänge spielen — leider — eine geringe Rolle. Selbst Gottesdienstbesucher haben meist noch nie entdeckt, daß es z. B. ein Hauptstück vom Amt der Schlüssel (Beichte) gibt oder einen Morgen- und Abendsegen mit dem Zeichen des Kreuzes, eine Anweisung zur Nottaufe, Gebete für Kranke und Sterbende. Im Liederteil selbst hat sich eine Ordnung nach inhaltlichen Gesichtspunkten durchgesetzt. Innerhalb einer jeden Gruppe sind die Lieder dann nach ihrer Entstehungszeit angeordnet. Um die unzähligen Text- und Melodievarianten zu überwinden, zu denen die Lieder in den zahlreichen Landeskirchen zersungen waren, ging das EKG — motiviert durch die hymnologische Forschung und durch die Singerneuerungsbewegung nach dem Ersten Weltkriege — grundsätzlich auf die Urfassung des Textes und der Singweise zurück, wobei die Melodiezuweisung möglichst den ältesten und besten Quellen folgte und versuchte, möglichst vielen Liedern ihre eigene Weise zu belassen oder zuzuweisen und die Sammel-Melodien zu Liedern gleichen Versmaßes zurückzudrängen. Diese chronologische Anordnung in jeder Gruppe erreichte nebenbei auch, daß bei überlegter Auswahl den Liedern der ersten reformatorischen Generationen im Gebrauch wieder der Vorrang gegeben werden konnte, während das (schon ohnehin im EKG nicht mehr übermäßig dargebotene) weniger gehaltvolle Liedgut der Aufklärung und des 19. Jahrhunderts in den zweiten Rang verwiesen wurde. Der Kanon der „Wochenlieder" als Kern eines „regulierten" Gemeindegesangs sorgte dafür, daß ein jährlich wiederkehrender Grundbestand von Liedern den Gemeinden vertraut wurde, die inhaltlich wertvoll, dem Skopos des Sonntags angepaßt und mit einer originalen Eigen-Melodie versehen waren [1].

* Der Beitrag erschien zuerst in der evangelischen Pastoralzeitschrift „Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft" 66 (1977) 168—187 und wurde nur geringfügig auf unseren Leserkreis hin redaktionell verändert.

** Bisher mit Ausnahme der Schweiz.

[1] Daß man (außer bei sehr barocken Textfassungen wie z. B. bei 48: Wie schön leuchtet der Morgenstern) auf den Originaltext zurückging, war methodisch richtig, auch wenn dabei Archaismen unvermeidlich waren, wollte man die seit den Aufklärungsgesangsbüchern eingerissene Banalisierung und Verwilderung der Textvarianten überwinden. Nachdem man sich nun bald eine Generation hindurch auf dieser Grundlage zusammengesungen hat, und nachdem andrerseits sich die Umgangssprache fortschreitend von der Sprache der Reformation und der deutschen Klassik wegentwickelt, nachdem diese in immer schneller folgenden Revisionen der Lutherbibel und der Agenden auch im kirchlichen Kernbereich nicht mehr festgehalten werden kann, wird für die nächste Generation eine neue Überprüfung des Liedbestandes und seiner Textfassungen unausweichlich. Diese darf aber nicht wieder zu einer ungeordneten improvisierten landschaftlichen Aufsplitterung führen — sie wird nunmehr auch in ökumenischer gemeinsamer Bemühung der Kirchen deutscher Sprache gesucht werden, nachdem die röm.-katholische Kirche zum volkssprachlichen Gottesdienst gefunden hat.

Das Gotteslob — auch ein Begleitbuch für das Leben mit der Kirche

Das „Gotteslob" stellt demgegenüber kein reines „Gesangbuch" (mit einigen Gebets- und Bekenntnisbeigaben) dar. Schon die bisherigen (vorkonziliaren) Diözesangesangbücher waren *Gebet-* und Gesangbücher. „Gotteslob" ist ein Begleitbuch für das Leben mit der Kirche, für den einzelnen Gläubigen, das christliche Haus, im Lebenskreis, im Tageslauf, dessen Mitte das „Rollenbuch" der aktiv den Gottesdienst mittragenden Gemeinde darstellt. Die Kirchenlieder und liturgischen Gesänge sind nicht in dogmatischer Gliederung und nicht in der historischen Abfolge einer Quellensammlung geordnet. Vielmehr werden in den einzelnen großen Abschnitten ohne Rücksicht auf die Entstehungszeit und Frömmigkeitsepoche in bunter Reihenfolge Lieder, Gemeindeverse, Antwortgesänge, Psalmen, ganze Vespern zusammengestellt.

Die Stoffe des EGB sind fortlaufend numeriert, im Stammteil von 1—791, so daß die Diözesananhänge mit 800 beginnen können. Diese Ziffern bezeichnen aber völlig verschiedene Materialien: Katechetische und pastorale Einführungen zu den Abschnitten, Gebete, Lieder, Gemeindeverse (Antiphonen), Vespern (und in diesen wieder weitergezählt Psalmen mit Kehrversen, Antwortgesänge, Cantica), Litaneien, ganze Andachten. Die Gesamt-Inhaltsübersicht vorn gibt nur die Nummern der einzelnen Stücke an. Der Aufschlüsselung dient je ein Verzeichnis der neutestamentlichen Gesänge, der Litaneien und litaneiartigen Gesänge und der Psalmen, vorn im Buch. Zum Schluß findet sich ein Alphabetisches Verzeichnis der Lieder und Gesänge, in dem aber jeweils nur durch beigesetzte Buchstaben zwischen Lied, nicht-liedmäßigem Gesang, Kehrvers, Kyrie-Litanei unterschieden werden kann. Ein letztes Quellenverzeichnis läßt Verlage, Autoren und Komponisten mit Kennziffern und -buchstaben mühsam auffinden.
Ein dem EKG entsprechendes chronologisches und frömmigkeitsgeschichtliches Verzeichnis der Verfasser der Texte und der Komponisten ist leider nicht vorhanden — ein wesentlicher Mangel, der die verstehende Einordnung der verschiedenen Texte und Ausdrucksformen für den Benutzer erschwert. Auch ein eigenes Verzeichnis der Kirchenlieder selbst, wie es für die Psalmen, Cantica und Litaneien geboten wird, fehlt, wie es sich für ein Buch, das trotz seiner Vielseitigkeit doch wesentlich auch Gesangbuch ist, gebührt hätte.

Die fünf Blöcke des „Gotteslobes"

In folgende große Blöcke ist das EGB gegliedert:

1. Persönliche Gebete (Nr. 1—35)
2. Christliches Leben aus den Sakramenten (Nr. 41—91)
3. Das Leben der Gemeinde im Kirchenjahr (Nr. 101—568)
4. Gemeinschaft der Heiligen (Nr. 569—664)
5. Wortgottesdienst, Stundengebet, Andacht (Nr. 665—791)

Niemand würde vermuten, daß mitten in den Block III von Nr. 351—540 der Kernteil des ganzen Buches eingehängt ist: Die Feier der heiligen Messe.
Dieser Gemeinde-Ordo der Messe steht nicht nur deshalb in der Buchmitte, weil, wie in der Meßagende, der Ordo am meisten aufgeschlagen wird. Daß er merkwürdigerweise bewußt in den Kirchenjahrsblock eingeordnet ist, scheint daraus hervorzugehen, daß ihm in III. die Stoffe von Advent bis Pfingsten, Lob und Dank, Vertrauen und Bitte vorausgehen und die restlichen Propriumsstoffe für Fronleichnam und Jesus Christus (bis zu den Liedern von der Wiederkunft) folgen. Das in III. angezeigte ‚Leben im Kirchenjahr', in welchen Block die nicht kirchenjahrsvarierte Ordnung der Messe eingefügt ist, bestimmt wiederum in V. den Inhalt der ‚Andachten' (von Advent bis zum Totengedenken). Überzeugend sind die sich überschneidenden Themen dieser Gliederung nicht.

1. Persönliche Gebete — ökumenisch und mit guter Anleitung

Wie in allen Abschnitten bringt die erste Nummer eine pastorale Einführung, eine Ermutigung zum Gebet. Diese Einführungen zu allen Abschnitten bilden eine Art Katechismus für Glauben und Leben der Gemeinde. Den „Grundgebeten" des Christen (natürlich mit den klassischen Anrufungen Mariens) folgt eine Sammlung persönlicher Gebete unter Motiven von Glaube, Hoffnung, Liebe, Hingabe, Umkehr; bemerkenswert auch eine Anleitung zu den Jesusgebeten ostkirchlicher Tradition. Für Not, Krankheit, Alter, Sterben, für den Morgen, die Mahlzeit, den Abend, zur Be-

reitung auf die Schriftlesung werden Gebete geboten, aus der Gebetsliteratur der Väter bis hin zu *Bonhoeffer* und *Hammarskjöld*. Fast alle wären ökumenisch verwendbar und hilfreich. Das Gebet in der Familie wird gut angeleitet, für Kinder und Jugendliche, Liebende und Eheleute, für die Kirche und ihre Stände, für das Leben „mitten in der Welt" gibt es Gebete und Betrachtungen — immer wird der Modellcharakter betont und so über den vorformulierten Wortlaut hinausgeführt. Grundgebete zu Maria, den Engeln und Heiligen folgen, u. a. der (Marien-) Rosenkranz. Schließlich folgen gute Gebete für Verstorbene, die jeder Christ mitbeten könnte.

2. Christliches Leben aus den Sakramenten — eine vorbildliche „Gemeindeagende"

Die Einführung (41) leitet aus der Menschwerdung des Herrn und der Begegnung mit der in Ihm erschienenen Menschenliebe Gottes die Heilsvermittlung in den Sakramenten ab, die dem Menschen in seiner Einheit von Leib und Seele geschenkt wird. Taufe, Firmung und Eucharistie werden als die Handlungen der Grundlegung und Eingliederung (Initiation) in Christus geschildert. Eine besondere Einführung gilt jeder einzelnen kirchlichen Handlung. Dann wird bei jeder Handlung von der Taufe bis hin zur Begräbnisfeier der Wortlaut und Ritus der wichtigsten Teile ihres Vollzugs wiedergegeben. Damit stellt dieser Abschnitt eine *Gemeindeagende* für die Sakramente und Segenshandlungen der Kirche dar. Wo findet der evangelische Christ die Texte, Fragen und Segensworte der Handlungen, durch die sein Leben von der Taufe an, in der Konfirmation, bei der Absolution, bei der Trauung bis zur Bestattung angesprochen, gesegnet, geprägt und in Dienst genommen wird? Wort und Ordnung des vom Herrn gestifteten und im Neuen Testament gegründeten Segenshandelns bleiben bei uns „geheime Verschlußsache", die nur der Pfarrer in seinen Agenden vorfindet (wenn er sie nicht jedesmal selbst „gestaltet"!) — das Gemeindeglied kann nirgends zur Vorbereitung oder zur nachträglichen Vergewisserung nachprüfen und nachbedenken, was ihm etwa im Taufbund, im Bekenntnis und Zuspruch bei der Konfirmation, bei der Trauung mitgegeben und zugemutet worden ist und wozu seine bekennende Antwort erfragt worden ist. Daß die röm.-katholische Kirche im Gemeindegebetbuch ihre Glieder in die Bedeutung der Segenshandlungen einführt, wie es die alte Kirche in den „mystagogischen Katechesen" getan hat, und daß sie Text und Ritus den Gemeindegliedern offenlegt, so daß sich ein jeder vergewissern kann, wozu er berufen und gebunden wird, ist vorbildlich. Daß die evangelische Kirche, die das allgemeine Priestertum aller Gläubigen bejaht, diese seelsorgerliche Anleitung und Hilfe ihren Gliedern vorenthält (leider auch, weil vielfach kein Konsensus darüber zu erreichen ist, was bei der Taufe, der Konfirmation, der kirchlichen Trauung oder dem Geleit der Verstorbenen zu geschehen hat), zeigt sich bei diesem Defizit unsres Gesangbuchs schmerzlich.

Sinndeutung, Texte und Riten der Sakramentshandlungen entsprechen den nach dem Konzil erneuerten Ordnungen. Über deren Tendenz wäre dogmatisch manches zu bemerken. Bei der Taufe etwa werden die Fragen der Absage und zum Taufbekenntnis nicht mehr an den Täufling, sondern — per „Sie" — an Eltern und Paten gerichtet. Nur noch bei der Firmung werden die Firmlinge mit Du angeredet. Für den „Christen in der Krankheit" wird die „Krankensalbung" (nicht mehr die „letzte Ölung") als seelsorgerliche Hilfe erschlossen und als hilfreicher Ritus angeboten. Ausführlich folgt die Begräbnisfeier mit Psalmen, Gebeten, Antiphonen („Zum Paradies..."), Bestattungsformeln, Lobgesang, so daß ein lebendiges Geleit durch die Gemeinde anstelle der Trostlosigkeit des stummen Trauerpublikums ermöglicht wird. — Am umfangreichsten ist Einführung und Gebetshilfe für „Buße und Beichte", eine wahre Gemeinde-Beichtagende. Zwei Bußgottesdienste führen in die neue Weise einer Beichtfeier der Gemeinde ein. Auch die vielfachen Hilfen für die Einzelbeichte haben jeden Schematismus der früheren „Osterpflicht"-Übung überwunden. Mehrere „Gewissensspiegel" für Erwachsene, Kinder, Schüler leiten zur

Selbstprüfung und rechten Vorbereitung auf die Absolution an, nicht mehr in kasuistischen Sündenkatalogen, sondern zu wirklichkeitsnahem Überdenken des eigenen Lebens, auch in seinen gesellschaftlichen Beziehungen. Die erneuerte Formel der Lossprechung (60,3) mit dem Gebet zur Danksagung gründet sich klar auf das Versöhungswerk Christi.

Als bei der Arbeit am Evangelischen Kirchengesangbuch der Liedbestand nach reformatorischen Gesichtspunkten gesichtet wurde, viele Dichtungen allzu individualistischer Frömmigkeit ausgeschieden oder ins zweite Glied gestellt wurden, tauchte die Erwägung auf, es müßte neben dem Kirchengesangbuch ein weiteres Hausbuch für die persönliche Frömmigkeit und als Weggeleit für die christliche Familie geben, das die im gottesdienstlichen Gesangbuch notwendigerweise nicht berücksichtigten Motive aufnehmen solle. Dieses Vorhaben ist von der Kirche her nie verwirklicht worden. Das EGB erfüllt dieses Bedürfnis in seinen ersten beiden Abschnitten in einer Weise, die für eine künftige Bearbeitung unsres Gesangbuchs Beachtung verdient. Unbeschadet der kontroversen Begriffsbestimmung der Sakramente wird hier das lebensbegleitende und prägende Handeln der Kirche erschlossen und in seinen Ausdrucksformen den Gemeindegliedern nahegebracht. Es gibt bei uns keine vergleichbare verbindliche Handreichung für diesen Dienst, die der Gemeinde so zugänglich wäre.

3. Das Leben der Gemeinde im Kirchenjahr

Dieser Block bildet das Kernstück des EGB. Daß — systematisch unstimmig — auch der Abschnitt über den Ordo Missae in diesen Proprium-Teil eingefügt ist, wurde bereits geschildert. Jedenfalls beginnt mit den kirchenjahrsbestimmten Liedern und Gesängen das, was wir eigentlich Gesangbuch nennen würden.

Auch hier wird zuvor in den Ur-Feiertag des Sonntags und jeweils in die einzelnen Festkreise und ihre Sonntage eingeführt. Sehr deutlich ist, daß nach der Perikopenreform die röm.-katholische Kirche nur noch zwei geprägte „Festzeiten" kennt: den Osterfestkreis und die diesem „nachgebildete" Zeit um das Geheimnis der Menschwerdung. Die Pfingstnovene vom Sonntag vor Pfingsten an schließt den Osterkreis ab. Alle andern Lieder sind locker zusammengestellt unter den Motiven „Lob und Dank" und „Vertrauen und Bitte", und — nach dem eingefügten Meßabschnitt — folgt noch „Fronleichnam" und zuletzt (!) als Sammeltitel „Jesus Christus". Sehr sinnvoll kann man diese Einteilung kaum nennen.

Problematisches Abweichen von der ökumenischen Perikopenordnung

Die röm.-katholische Kirche hat die bisherige abendländische Gemeinsamkeit der einjährigen Perikopenordnung verlassen und durch einen dreijährigen Ordo lectionum ersetzt. Er will in diesen drei Lesejahren (Mattäus-, Markus-, Lukas-Jahr) mit je drei Lesungen (AT, Epistel, Evangelium) pensummäßig die Fülle aller wertvollen Abschnitte der Bibel ausschöpfen (zu denen dann noch die Lesungen der Werktagsmessen und des Officium lectionis des Breviers kommen).

Von der Prägung des liturgischen Jahres bleibt damit nur die Zeit vom 1. Fastensonntag bis Pfingsten und vom 1. Advent bis Epiphanie. Alle andern Sonntage werden einfach durchnumeriert und mit fortlaufenden Lesungen gefüllt. Da die drei Evangelien, die die „Lesejahre" A bis C füllen, in Aufbau und Umfang verschieden sind, treten motivgleiche Perikopen der synoptischen Evangelien teilweise zu sehr verschiedenen Sonntagen in den verschiedenen Lesejahren auf. Mit diesem mehr quantitativen Pensum der Lesejahre verliert auch das meist vom Sonntags-Evangelium regierte Proprium des einzelnen Sonntags im bisherigen Kirchenjahr sein ordnendes Motiv. Das neue Missale (und der davon abhängige neue Sonntags-„Schott") hat aber nicht die Konsequenz daraus gezogen, nun drei Jahrgänge von Meß-Formularen neu zu komponieren, die jeweils auf die neue Hauptlesung bzw. die Konsonanz der drei jedem Sonntag zugeordneten Lesungen abgestimmt wären. Ob das vermehrte (Über-)Angebot an Perikopen in drei Jahren den Verlust der zentralen und ökumenischen einjährigen Reihe der altkirchlichen Perikopen aufwiegt, ob angesichts des auch in der kath. Kirche einsetzenden Schwindens eines kontinuierlichen Kirchenbesuches das Ziel einer umfassenden biblischen Unterweisung in Lesungen und Predigten kerygmatisch, pastoral und pädagogisch erreicht wird, wird

nicht nur von uns bezweifelt. Jedenfalls muß die römische Christenheit dies folgenschwere Experiment erst eine Generation lang erproben.

Fehlende Perikopenlisten, keine Entsprechung von Verkündigung und Gesang

Für das Gesangbuch hat der Zerfall der Perikopenordnung zur Folge, daß für „das Leben im Kirchenjahr" nur die ordnenden Motive für den Oster- und den Weihnachtskreis übrig bleiben. Überschriften für die übrigen Sonntage oder Gruppen von Sonntagen und Einführungen in ihr Proprium bieten sich nicht mehr an. Selbst eine Perikopenliste, wie sie jedes EKG (meist mit den als Kontexte dazu gehörenden Angaben über weitere Predigttexte, Wochenlied, Wochenspruch, Gebet des Sonntags, liturgische Farbe) bietet, fehlt. Man hätte denn die ausführlichen und komplizierten, auf viele Jahre mit Daten versehenen Tabellen für die drei Lesejahre aus dem neu bearbeiteten „Schott" abdrukken müssen. Im bisherigen lateinischen Missale lagen die Texte der Propriumsgesänge jeden Sonntags fest (auch hier ist im neuen Missale eine breite Auswahl möglich) — im lutherischen Gottesdienst entsprach dem ein mit dem Kanon der „Wochenlieder" wiedergewonnener „regulierter" Kirchengesang. Diese Kontinuität einer geordneten Auswahl des der Verkündigung antwortenden Kirchengesangs fehlt dem neuen EGB — einer der kerygmatisch und gemeindepädagogisch fühlbarsten Mängel dieses Buches.

Die geprägten Festkreise haben Einführungen in die biblische Typologie, die Geschichte der Kirchenjahrszeit, in hervorgehobene Tage und in das mit ihnen verbundene Brauchtum. Ihnen folgen Lieder und liedähnliche Gesänge [2].

Es folgen „Gemeindeverse" (Antiphonen und Responsorien) zur Eröffnung, zur Lesung, zum Taufgedächtnis, die durch eine Psalmodie des Vorsängers oder der Schola ergänzt werden (die in besonderen Vorsänger- und Chorbüchern enthalten sind). Nach entsprechenden Stücken verschiedenen Gepräges zur eigentlichen Passion steht dann eine ausgeführte Vesper in der Fastenzeit (189—194): Psalmen mit Kehrversen, neutestamentlicher Lobgesang (1. Petr 2,21—24), Antwortgesang, Kehrvers zum Magnificat.

Unter der Rubrik „Jesus Christus" finden sich ebenso bunt durchkomponierte neutestamentliche Gesänge, Übertragungen gregorianischer Gesänge, alte und neu erstellte Lieder, Morgen- und Abendlieder (die wiederum unter V. Stundengebet ihren Platz hätten), Gemeindeverse, litaneiartige Stücke verschiedenen Stils, Psalmbereimungen, Lieder zur Wiederkunft Christi.

Vor dem Konzil war in der römischen Messe der Gemeindegesang von Liedern eine volkstümliche Zutat, die nicht streng zum verbindlichen Vollzug der Liturgie erforderlich war. „Gültig" war nur die Rezitation aller Texte der Messe durch den geweihten Zelebranten, während das Volk nebenher, etwa in einer „Bet-Singmesse" mit mehr oder weniger zum Ordinarium und Proprium passenden Liedern und Paraphrasen der liturgischen Stücke beschäftigt werden konnte, oder auch während der liturgischen Zelebration aus Andachtsbüchern oder auswendig still „beten" konnte. Die gängige Vorstellung von der imponierenden Einheitlichkeit des röm.-katholischen Gottesdienstes vor dem Konzil entsprach allerdings durchaus nicht der Wirklichkeit. Zwar galt die Einheitsstruktur der tridentinischen römischen Messe. Die Ausführungsmöglichkeiten von der „stillen" Messe bis zum Pontifikalamt, das Maß der Gemeindebeteiligung, der musikalischen Ausgestaltung bot schon damals bedeutend mehr Variationsmöglichkeiten, als sie der landeskirchliche evangelische Gottesdienst mit den wenigen Einheitsmelodien der li-

[2] Welche Absicht ihrer Reihenfolge zugrunde liegt, vermag der Rezensent nicht zu erkennen. Weder eine historische Abfolge noch eine inhaltliche Gruppierung noch eine solche nach stilistischen Kriterien läßt sich z. B. bei den Nummern 160—170, in diesem Salat von Gesängen völlig disparaten Charakters erkennen. Ein maßgebender Kirchenmusiker, der zahlreiche Kehrverse und psalmodieartige Vertonungen beigesteuert hat, *Erhard Quack*, betont als „Grundregel", daß „im allgemeinen nicht mehrere Gesänge gleichen Typs aufeinander folgen sollen" und daß zur „kreativen Gestaltung" die Gesänge immer neu zusammengestellt werden sollen. Auch wenn man diesen jeder „stilistischen Prägnanz" entgegengesetzten Grundsatz akzeptieren könnte, der dem vorbereitenden Liturgen und Kirchenmusiker oder . . . der hilflosen Improvisation freien Raum gibt und bei konsequenter Durchführung die Gemeinde verwirrender Vielfalt von Ausdrucksformen aussetzen würde, so brauchte doch die Anordnung der Lieder, der Gesänge in „offenen", nicht-liedmäßigen Formen, der vertonten Bibeltexte, die Aufeinanderfolge traditioneller Kirchenlieder und offenbar bemüht thematisch neu-getexteter Gesänge nicht so verwirrend zu sein. Der Verzicht auf jede Ordnung des Jahres außerhalb der beiden geprägten Festzeiten führt zur Bündelung historisch, thematisch und stilistisch disparater Lieder und Liedformen unter wenigen Allgemeinstichworten.

turgischen Responsorien und dem Bestand der Kernlieder reformatorischer Tradition durchschnittlich aufwies. Die Liturgiekonstitution hat aber die Rollen aller Funktionsträger, des Kantors, der Lektoren, der Schola, der gesamten Gemeinde liturgisch aufgewertet: es soll „jeder, sei er Liturge oder Gläubiger, in der Ausübung seiner Aufgaben nur das und all das tun, was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt" (Art. 28). Auch der Gemeindegesang gehört zum gültigen liturgischen Handeln. Dann kann er aber nicht einer ungeordneten stets wechselnden Auswahl aus einem uferlosen, unübersehbaren Reservoir inhaltlich unvergleichbarer, stilistisch unkommensurabler Texte und Ausdrucksformen preisgegeben werden. *Fortsetzung folgt*

Glosse

Arno Schilson

Ein Schritt in die falsche Richtung

Kritische Bemerkungen
zur gegenwärtigen Praxis
sonntäglicher Kommunionfeiern

Von welcher Seite immer man es betrachtet — ob von der Wertschätzung des II. Vatikanums für das Gotteswort und für Wortgottesdienste, von der vertieften Theologie des Wortes her, von einem neuen Eucharistie- und Sakramentenverständnis oder aus ökumenischer Sicht —, die engagierten Ausführungen versuchen zu zeigen, daß die Praxis der sonntäglichen Kommunionfeiern ein Schritt in die falsche Richtung ist, mit dem zudem das dahinterliegende größere Problem des Priestermangels verdeckt wird. *red*

1. Die Situation

Sonntagsgottesdienste ohne Priester sind auch in unseren Breiten mittlerweile keine Seltenheit mehr; sie werden um so häufiger, als sich der Mangel an Priesterberufen bemerkbar macht. Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit solch sonntäglicher Versammlungen der Ortsgemeinde ohne den Vorsitz eines ordinierten Gemeindeleiters können kaum bestritten werden; christliche Gemeinde lebt aus der regelmäßigen Zusammenkunft zu gemeinschaftlichem Gottesdienst [1]. Dabei nimmt die Feier der Eucharistie den unumstritten ersten Rang ein; im Vorsitz bei dieser Hochform findet zugleich der Dienst der Gemeindeleitung seine vornehmste Aufgabe.

Mit dieser Feststellung drängen sich jedoch kritische Anfragen an die gegenwärtige Praxis auf, genauer gesagt: an die *Gestalt* solcher Sonntagsgottesdienste ohne Priester, die sich mit erstaunlicher und keineswegs selbstverständlicher Plausibilität zur Allgemein-Norm herausgebildet hat. Unter ausdrücklicher Berufung auf die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums (Art. 35, 4) und einige wichtige Folgedokumente werden in zahlreichen deutschsprachigen Diözesen kombinierte Wort- und Kommuniongottesdienste, sogenannte *Kommunionfeiern* als gültiger Ersatz der sonntäglichen Eucharistiefeier deklariert [2]. Das neue Gesangbuch „Gotteslob" bietet bereits ein Grundmodell für solche Kommunionfeiern als „Wortgottesdienst mit anschließender Kommunionausteilung" an für den Fall, daß in der sonntäglichen Gemeindeversammlung nicht die Eucharistie gefeiert werden kann [3].

[1] So schon *J. Hofinger — J. Kellner*, Der priesterlose Gottesdienst in den Missionen, in: *dies.* (Hrsg.), Liturgische Erneuerung in der Weltmission, Innsbruck 1957, 204—283, hier 211; vgl. auch den Beschluß „Gottesdienst" in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung I, Freiburg — Basel — Wien 1976, 202—205, bes. 204.

[2] So schon 1973 eine Empfehlung des Priesterrates von Wien (vgl. Gottesdienst 7, 1973, 105—107) unter Berufung auf Art. 37 (?) der Liturgiekonstitution (1963), Art. 33 der Instruktion „De cultu mysterii eucharistici" (1967) und unter Bezugnahme auf entsprechende Entscheidungen der Bischöfe von Limburg, Rottenburg und Speyer. Ähnlich neuestens der Erlaß „Sonntagsgottesdienst in der Urlaubszeit" im Amtsblatt der Diözese Rottenburg v. 23. 6. 1977, 95 f, sowie die Ausführungsbestimmungen des Trierer Bischofs zum entsprechenden Synodenbeschluß, in: Gottesdienst 11 (1977) 117. Zur Situation in der DDR vgl. den engagierten, Kommunionfeiern für Außenstellen befürwortenden Bericht von *H. Aufderbeck*, Sonntagsgottesdienste ohne Priester, in: *Th. Maas-Ewerd — Kl. Richter* (Hrsg.), Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Meßfeier, Freiburg 1976, 91—96 (Lit.).

[3] Gotteslob Nr. 370.

Auch die Synode der deutschen Bistümer hat diese Form der Kommunionfeier als letzte, ebenfalls wünschenswerte Möglichkeit der sonntäglichen Gemeindeversammlung ausdrücklich empfohlen, jedoch mit dem deutlichen Vorbehalt angesichts der gegenwärtigen „Notsituation“ [4].

Gerade auch Praktiker der Gemeindearbeit aber haben mittlerweile die Fragwürdigkeit und Problematik solcher Kommunionfeiern angesprochen und vor allem deren offenkundige Verwechselbarkeit mit der Eucharistiefeier aufgedeckt [5]. Allein mit einer liturgisch deutlicher erkennbaren Absetzung der Kommunionfeier gegenüber der Eucharistiefeier jedoch dürfte das Problem nicht hinlänglich bedacht, geschweige denn gelöst sein [6]; es liegt eine Ebene tiefer und bedarf intensiver theologischer Reflexion, die bislang zu fehlen scheint [7].

Die folgenden Bemerkungen sollen daher eher ein Anstoß zu weiterer Besinnung sein und wollen in bewußter Zuspitzung einige „blinde Flecke“ dieser Praxis anleuchten, um sie (erneut) zur Diskussion zu stellen. Wer die Entwicklung vor und nach dem II. Vatikanum hin zu einer größeren Wertschätzung und Eigenständigkeit des Gotteswortes in der Kirche bedenkt, wer die vielgestaltigen, von durchaus gemäßigten Theologen vorgelegten Bemühungen um eine Theologie des Wortes betrachtet, wer darüber hinaus die Erneuerung des Sakramentenverständnisses weg von allzu dinglich-werkzeughaft gedachten Kategorien hin zu einem in eher personalen und anthropologisch-sozialen Dimensionen zu erfassenden Handlungsgeschehen vor Augen hat [8], wer in durchaus katholischer Weise eucharistische Gegenwart enger in den Rahmen der Gedächtnisfeier des Herrentodes einbindet und die Aufbewahrung der eucharistischen Speise im ursprünglichen Sinn für die Kranken und bei der Feier Abwesende begreift, dem werden sonntägliche Kommunionfeiern ganzer christlicher Gemeinden (!) zum theologisch und pastoral bedenklichen Weg in einer schwierigen Zeit der Kirche, ja, zum Schritt in die falsche Richtung.

2. *Die Kommunionfeiern unterlaufen ...*

Zum einen demontieren nämlich die angefügten Kommuniongottesdienste Rang und Ansehen der theologisch und pastoral bedeutsamen und liturgisch hoch zu schätzenden Wortgottesdienste, zum anderen bedeuten sie eine entscheidende Erschwernis, wenn nicht gar ein Hindernis auf dem Weg zu einem umfassenden Verständnis der Eucharistiefeier als im Mahl vollzogener Gedächtnisfeier von Tod und Auferstehung Jesu Christi. Beide Bedenken sollen kurz erläutert werden:

2.1 ... die legitime Eigenständigkeit reiner Wortgottesdienste

Der Versuch, die gegenwärtige Praxis der Kommunionfeiern in Artikel 35, 4 der Liturgiekonstitution und die dort erwünschten „eigenen Wortgottesdienste ... (auch) an Sonntagen und Feiertagen, besonders da, wo kein Priester zur Verfügung steht“ [9] zu begründen, bleibt zumindest zweifelhaft. Die dort nach Einarbeitung eines Votums zweier argentinischer Bischöfe freigegebene und gewünschte Möglichkeit von Wortgottesdiensten betrifft

[4] Vgl. Beschluß „Gottesdienst“, aaO. (Anm. 1) 202—205, bes. 204 f.

[5] Vgl. die Leserbriefe von *D. Lippert* u. *F. Schmutz* in: Gottesdienst 10 (1976) 149 f; zahlreiche persönliche Gespräche mit verschiedenen Gemeindepriestern haben mir die hier geäußerten Bedenken nachdrücklich bestätigt.

[6] So vor allem *B. Kleinheyer*, Unterscheidungshilfen. Sonntagsgottesdienste ohne Priester. Zur Differenzierung von Kommunion- und Eucharistiefeier: ebd. 11 (1977), 57—59.

[7] Zu nennen sind daher nur die meist praktisch orientierten Beiträge in der Zeitschrift „Gottesdienst“: *R. Kaczynski*, Erfahrungen mit priesterlosen Sonntagsgottesdiensten: 7 (1973) 105—107, 111 f; *H. Fleckenstein*, Vermittlung von Erfahrung. Priesterlose Gottesdienste als Chance und Aufgabe: 10 (1976) 89—91: *J. Kard. Döpfner*, Wie wird es weitergehen? Zur Zukunft des sonntäglichen Gemeindegottesdienstes, ebd. 121 f; ferner die in Anm. 2 und 6 genannten Beiträge.

[8] Statt anderer vgl. *A. Schilson*, Sakramente und christliche Existenz. Versuch einer Grundlegung, in: Katechetische Blätter 102 (1977) Heft 10; *P. Hünermann*, Sakrament — Figur des Lebens, in: *R. Schaeffler — P. Hünermann*, Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament (= Quaestio disputata 77), Freiburg — Basel — Wien 1977, 51—87.

[9] Vgl. zum Folgenden *J. A. Jungmann*, in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil I, Freiburg — Basel — Wien 1966, 40 f und die entsprechenden, in dieselbe Richtung reiner Wortgottesdienste weisenden Ausführungsbestimmungen der Instruktion zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution „Über die hl. Liturgie“ v. 26. Sept. 1964, bes. Art. 37—39.

zunächst *reine* Wortgottesdienste. Nicht ohne Grund konnte daher die hier erkennbare Wertschätzung eigener Wortgottesdienste als eine der bedeutendsten liturgischen Errungenschaften bzw. Wiederentdeckungen des II. Vatikanums betrachtet werden. Demnach ist „das Wort der Schrift stark genug, um eine Gemeinde mit dem innersten Lebensstrom der Kirche in Verbindung zu bringen“ [10]. In dieselbe Richtung weist die Erkenntnis der gegenwärtigen Theologie, „der von der Bibeltheologie aus den Zeugnissen des NT erhobene Satz, daß Christus selbst in der Verkündigung präsent werde, (verlange) nach einer theologischen Begründung, die das gläubige Denken nicht weniger anfordert, als es etwa beim Erweis der eucharistischen Gegenwart Christi geschieht“ [11]. Wort und Sakrament dürfen daher keineswegs gegeneinander ausgespielt werden; es handelt sich dabei um verschiedene und eigentümliche Weisen der Zuwendung Gottes zu den Menschen und der Christusbegegnung [12]. Die in den letzten Jahren im katholischen Raum erkennbare Bemühung um eine Aufwertung der Verkündigung wird damit ebenso legitimiert wie in ihrer Notwendigkeit erwiesen.

Implizite Leugnung der wirksamen Christusbegegnung im Wort

In dieser Situation aber nimmt sich die Ergänzung der sonntäglichen Wortgottesdienste durch einen anschließenden Kommuniongottesdienst äußerst befremdlich aus. Muß auch beim Wort der Verkündigung von „Realpräsenz“ Christi, von wirklicher und wirksamer Christusbegegnung gesprochen werden, bleibt Gottes Wort und seine gläubige Annahme eine Heilswirklichkeit eigener Art, dann sollte bei der Unmöglichkeit einer sonntäglichen Eucharistiefeier auch ein Wortgottesdienst genügen können. Wo hingegen unbedenklich dieser sonntägliche Gemeindegottesdienst ohne Priester als Kommunionfeier gestaltet wird, da sind die eben genannten Erkenntnisse nicht ernst genommen, ja implizit geleugnet: Vertan wird damit eine echte Chance, der Verkündigung des Gotteswortes als Gnadenhandeln einen herausragenden Ort in der Liturgie der Gemeinde zu geben und so die vielfältigen Weisen der Gegenwart und Wirksamkeit Jesu Christi bewußt zu erkennen und zu erfahren. Der Eucharistiefeier als eigentlicher Hochform des Gemeindegottesdienstes ist dadurch nichts genommen, im Gegenteil: für eine ganze Gemeinde (!) bleibt sie eben nur zu „ersetzen“ um den Preis des Verzichts auf die eucharistische Begegnung mit dem Herrn zugunsten der ebenso lebendigen Begegnung mit ihm im Wort.

2.2 ... und die Bemühung um ein integrales Eucharistieverständnis

Auch die entsprechenden römischen Dekrete lassen sich ohne besonderes Bemühen in diese Richtung interpretieren; sie machen die gegenwärtige Praxis der Kommunionfeier viel weniger plausibel, als es zunächst scheinen mag. Die verbindlichen Hinweise zur Kommunionspendung außerhalb der Messe [13] setzen für solche Kommunionausteilung ausdrücklich die Verhinderung der Teilnemer an der gemeinsamen Eucharistiefeier *der Gemeinde* voraus; sie zielen also *nur* auf die besondere Situation *einzelner* Gemeindemitglieder. Diese nämlich sollen sich durch den Kommunionempfang außerhalb der Messe „nicht nur mit dem Opfer des Herrn, sondern auch mit der Gemeinde verbunden und durch deren brüderliche Liebe gestützt wissen“ [14]. Der Intention nach geht es hier also um alte und kranke Gemeindemitglieder, *nicht* aber um die *Gemeinde als ganze* — an deren eucharistischen Versammlung sollen die Verhinderten ja gerade durch die aufbewahrte eucharistische

[10] *J. A. Jungmann,* Die Erneuerung des Wortgottesdienstes, in: Lebendige Seelsorge 16 (1965) 155—158, hier 158.
[11] *L. Scheffczyk,* Von der Heilsmacht des Wortes. Grundzüge einer Theologie des Wortes, München 1966, 11; ähnlich deutlich auch in Nr. 6 der Studienausgabe „Kommunionspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe“, Einsiedeln — Freiburg 1976, 10.
[12] Vgl. dazu *R. Schulte,* Die Wort-Sakrament-Problematik in evangelischer und katholischer Theologie, in: Theologische Berichte VI: Liturgie als Verkündigung, Einsiedeln 1977, 81—119 (Lit.), bes. 111 ff und die wichtigen Hinweise zum Tridentinum 113 f.
[13] Vgl. Studienausgabe „Kommunionspendung ...“ (Anm. 11), bes. 15 ff.
[14] AaO. 16, Nr. 14.

Speise teilnehmen können. Daß eine ganze Gemeinde jedoch de facto durch die Kommunionfeiern in eine solche Situation versetzt wird, ist äußerst fragwürdig.

Grenzfall als Normalfall

Überdies wird damit ein Grenzfall der Teilnahme am eucharistischen Mahl für eine ganze Gemeinde zu oft geübter Allgemein-Praxis, was auf die Dauer zum Schaden einer theologischen und pastoralen Erneuerung des Eucharistieverständnisses geraten muß. Bereits die Unfähigkeit durchschnittlicher Christen, die nach dem Modell vom „Gotteslob" gestaltete Kommunionfeier hinreichend von der Eucharistiefeier zu unterscheiden, sollte hierfür ein warnendes Indiz sein. Wenn die Allgemeine Einführung zum Römischen Meßbuch in Nr. 56 h) den Wunsch äußert, in jeder Eucharistiefeier die Hostien neu zu konsekrieren, dann spricht sich darin die Absicht aus, die innere Verbundenheit des Einsetzungsberichtes, der Konsekrationsworte, mit dem Mahl sichtbar zu machen; überwunden werden soll damit jene Kommunionfrömmigkeit, die das Mahl selbst aus dem integralen Zusammenhang der Anamnese, der memoria ablöst und verselbständigt. Die Kommunionfeier in der hier vorgestellten Form jedoch enthält genau diese Gefahr eines Rückfalls bzw. der Verhaftung in einem Eucharistieverständnis, das über dem auf die „res et sacramentum", die konsekrierte Brotsgestalt, fixierten Blick deren Sinngebung durch das umfassendere „Sacramentum", das Zeichen der Gedächtnisfeier von Tod und Auferstehung im Mahl, vergißt. Die lebendige Erschließung der Sinngestalt der übrigen Sakramente durch die ihnen integrierten Wortelemente fehlt in der Kommunionfeier, weil Hochgebet und Einsetzungsbericht von ihr ausgeschlossen sein müssen, will sie nicht doch Eucharistiefeier sein.

Konsequenzen: reiner Wortgottesdienst — oder Eucharistiefeier

Die Bedenken gegenüber einer in der Gegenwart anzutreffenden häufigeren Praxis von Kommunionfeiern für ganze Gemeinden sind also gewichtig genug: Sowohl die wiedererwachte Wertschätzung der eigenen Dignität des Wortes in der Kirche als auch die Entwicklung hin zu einem umfassenden Eucharistieverständnis im Sinne der sakramentalen memoria Christi lassen sich damit nur schwer vereinbaren; aus theologischen Gründen ist die hier geübte Praxis daher abzulehnen. Die Konsequenz liegt auf der Hand — auch wenn sie zunächst hart erscheinen mag: wo in den Gemeinden sonntags kein Priester zur Verfügung steht, sollte in bewußter Sorge um die ganzheitliche Gestalt der Eucharistiefeier und die Hochschätzung (auch) der Verkündigung des Wortes Gottes ein reiner Wortgottesdienst gehalten und auf einen angefügten Kommuniongottesdienst verzichtet werden — ein solcher Wortgottesdienst ist seiner Grundgestalt nach schließlich alles andere als eine „Paraliturgie" [15]. Daß dabei die noch längst nicht ausgeschöpften vielfältigen Medien und Möglichkeiten der Verkündigung voll zur Geltung kommen müßten (und könnten!), ist selbstverständlich. Ein solch bewußter und durchaus verantwortbarer Verzicht auf Kommunionfeiern setzt zudem voraus, daß die Gemeinde sich in mehr oder weniger regelmäßigen Abständen sonntags zur Hochform der Eucharistiefeier versammelt und hier nun auf andere, eben sakramentale Weise Christus begegnet.

3. Anfragen aus ökumenischer Sicht

Doch ist mit dieser zunächst ziemlich radikal anmutenden Lösung nicht eine reichlich unbedachte Angleichung an den protestantischen Gottesdienst vollzogen? Keineswegs! Nach wie vor bleibt die Eucharistie die eigentliche Gestalt, die Hochform des sonntäglichen Gemeindegottesdienstes, da der bloße Wortgottesdienst erzwungen ist durch die gegenwärtige Notsituation. Eher schon mag die Kommunionfeier solche Bedenken erwecken — kommt doch der

[15] Das bekräftigt schon *J. A. Jungmann*, Wortgottesdienst im Lichte von Theologie und Geschichte, Regensburg 41965, bes. 123 f und 130, Anm. 50.

hier dem Wortgottesdienst angefügte Kommuniongottesdienst (freilich ohne Rezitation des Einsetzungsberichtes) der in vielen evangelischen Kirchen geübten Praxis bedenklich nahe, das Abendmahl dem eigentlich tragenden Wortgottesdienst nur noch anzufügen. Einer solchen, auch von evangelischer Seite zugestanden depravierten Form des sonntäglichen Gemeindegottesdienstes, der Eucharistiefeier, nun in vermehrter Weise faktisch zu entsprechen, erscheint allerdings wenig wünschenswert, gerade aus ökumenischer Perspektive. Die in der Frage der Eucharistie auf eine Einigung hindenkenden Dokumente zielen allesamt auf die Vollgestalt der eucharistischen Gedächtnisfeier und setzen dementsprechend die Akzente auf die Anamnese, die Epiklese und den antizipatorischen Charakter. Dem entspricht der Wunsch nach deutlicher Hervorhebung katholischerseits, „daß das primäre Ziel der Aufbewahrung der Elemente deren Austeilung an Kranke und bei der Feier Abwesende ist“ [16]. Beidem vermag die Kommunionfeier kaum vollauf gerecht zu werden. Ihre längerfristige Praxis als Form des sonntäglichen Gemeindegottesdienstes könnte sich daher zu einem neuen Hindernis im ökumenischen Bemühen entwickeln, das nicht unterschätzt werden sollte.

4. Eine Ausnahme als Dauerlösung?

Doch bleibt das hier vorgeschlagene Verfahren in der gegenwärtigen Situation den betroffenen Gemeinden gegenüber nicht reichlich lieblos, ja ist es ihnen überhaupt zumutbar? Diesem Einwand ist darum leicht zu begegnen, weil er das eigentliche Grundproblem genial übersieht und zudem kaschiert: Wirklich lieblos und unzumutbar kann doch erst eine Notlösung genannt werden, die aus der Not bereits eine Tugend macht und die wahren Probleme mehr oder weniger geschickt verschleiert, sich dadurch kaum als solche Ausnahmesituation erkennen läßt und so (gewollt oder ungewollt) eine Dauerlösung zu werden droht. Genau das aber bleibt die latente und mittlerweile auch erkennbare wie erkannte Gefahr der Kommunionfeiern; ihr Ausnahmecharakter, die Tatsache, daß es sich dabei eben nicht handelt „um eine Meßfeier, der lediglich das Hochgebet fehlt“ [17], wird offenbar den meisten Gemeindemitgliedern kaum bewußt, ebensowenig die darin sich offenbarende bzw. verbergende Situation eines wachsenden Priestermangels. Die vielfach als „Messe“ empfundene Kommunionfeier und dementsprechend auch die De-facto-Gemeindeleitung durch Pastoralreferenten oder Diakone (beide gleicherweise ohne Ordination zur Gemeindeleitung) stellen gleichermaßen eine Versorgung christlicher Gemeinden dar, die theologisch kaum nachvollziehbar, geschweige denn wünschenswert erscheint, von den Gläubigen selbst aber selten als „Notlösung“ empfunden wird [18]. Auf diese Weise wird nicht nur langfristig ein fragwürdiges Eucharistie- und Amtsverständnis gefördert, sondern ebenso die Einsicht der Gläubigen in die wirkliche Notsituation und die Erkenntnis des eigentlichen Problems verhindert und damit das wohlverstandene „Recht“ der Gemeinden auf ihren Priester wie auf eine sonntägliche Eucharistiefeier unterhöhlt [19]. Die betroffenen Gemeinden mögen sich schließlich durch sonntägliche Kommunionfeiern, die ihnen als „Quasi-Eucharistiefeiern“ erscheinen, und die Gemeindeleitung durch Nicht-Ordinierte, die in ihren Augen als „Quasi-Priester“ fungieren, durchaus zufriedenstellen lassen und ihrer unzureichenden Versorgung immer weni-

[16] Vgl. vor allem die im Sommer 1974 in Accra (Ghana) erarbeiteten Dokumente „Eine Taufe. Eine Eucharistie. Ein Amt. Drei Erklärungen erarbeitet und autorisiert von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung“, hg. v. G. *Müller-Fahrenholz*, Frankfurt ³1977; zur Eucharistie 13—20, Zitat: 20.

[17] Vgl. Beschluß „Gottesdienst“, aaO. (Anm. 1) 205.

[18] Zu den hier nur angedeuteten bedenklichen und kurzsichtigen Lösungen bei der Versorgung der Gemeinden vgl. vor allem W. *Kasper*, Die schädlichen Nebenwirkungen des Priestermangels, in: Stimmen der Zeit 195 (1977) 129—135; ausführlicher *F. Klostermann* (Hrsg.), Der Priestermangel und seine Konsequenzen. Einheit und Vielfalt der kirchlichen Ämter und Dienste, Düsseldorf 1977; *H. G. Koch*, Priestermangel und Sicherung der Seelsorge. Zur Situation der pastoralen Dienste, in: Herderkorrespondenz 31 (1977) 306—312.

[19] Vgl. den Leitartikel der gesamten Diakonia-Redaktion, Das Recht der Gemeinde auf ihren Priester, in: Diakonia 8 (1977) 217—221.

ger bewußt sein. Auf diese Weise könnten sich Notlösungen sehr rasch nicht mehr als Übergang, sondern als äußerst dauerhaft erweisen. Die wirkliche Lösung des anstehenden Problems, nicht zuletzt aber das Beschreiten von unkonventionellen, jedoch theologisch verantwortbaren Wegen zur Behebung des Priestermangels, wäre damit auf längere Sicht erschwert, wenn nicht gar blockiert. Wo Not nicht (mehr) als solche erkannt wird, kann Bereitschaft zur Abhilfe schließlich kaum erwartet werden! Darum ist aus theologischer Verantwortung rechtzeitig Einspruch zu erheben gegen jede Notlösung, die auf Dauer zum Schaden gereicht, weil sie mehr Probleme aufwirft als löst und die eigentliche Not verschleiert. Die Gemeinden brauchen Priester und sonntägliche Eucharistiefeiern — die Kommunionfeier bleibt ein Schritt in die falsche Richtung!

Franz Jantsch

Betrachtung eines Pfarrers nach dem Ende der Bischofssynode

Im Anschluß an die vorausgehenden Bischofssynoden haben wir entweder Synodenväter wie Bischof Weber oder unmittelbare Beobachter um einen Bericht gebeten. Diesmal bringen wir eine Stellungnahme eines Pfarrers, der sich seit Jahrzehnten in verschiedenen Gemeinden bemüht, durch eine lebendige Verkündigung und Gottesdienstgestaltung wie auch durch das geschriebene Wort Glauben zu wecken und zu fördern, Menschen zu kleineren und größeren Gruppen und Gemeinschaften zusammenzuführen, sie zu inspirieren und zu motivieren.* *red*

Das Wort Katechese klingt im Deutschen fürchterlich, vor allem für uns Ältere, die wir noch den „großen" Katechismus, diese zu Hackstroh gemachte Theologie, haben auswendig lernen müssen.

Die große Besinnung kam viel zu spät. Daß sich auch die Bischofssynode mit der Katechese beschäftigt hat, ohne eine wesentliche, wegweisende und neue Aussage gemacht zu haben, zeigt einmal mehr unsere Ratlosigkeit und Hilflosigkeit, wie wir unsere Traditionen der Jugend weitergeben können.

Vielleicht hätte man die Jugend selbst zu Worte kommen lassen müssen, wenigstens in kleineren Gremien. Die Synodalen sind durch Alter und Stellung zu weit entfernt von der Front. Sie hören und sehen nur aus zweiter Hand und vermittelt; die eigentliche Welt der modernen Jugend ist ihnen verschlossen und entrückt. Sie möchten hinüberrufen an das andere Ufer, aber der Ruf erreicht niemand, er spricht eine andere Sprache, hat eine fremde Intention. Von einer nach außen hin wirksamen Aussage der Synode kann kaum die Rede sein. Ein Kardinal soll gesagt haben, daß er selber nicht imstande sei, einem Nichtchristen den katholischen Glauben in einfachen Ausdrücken zu übermitteln. Die Aussage der amerikanischen Bischöfe, daß es sich bei der Zusammenfassung, die dem Papst übergeben wurde, nur um Platitüden handle, war sicher ehrlich. Und es war von den Synodalen auch ehrlich, daß sie kein einheitliches Dokument verfaßt haben, sondern die eigentliche Arbeit auf die verschiedenen Bischofskonferenzen abgeschoben haben. In Afrika etwa, wo man in kleinen Gruppen das Evangelium bespricht und erlebt, ist die Situation anders als in den meisten kommunistischen Ländern, wo das schlechthin verboten ist. Wieder anders ist es im goldenen Westen mit seiner Meinungsfreiheit, seiner materialistischen Übersättigung und den festen kirchlichen Strukturen, die bewahren, aber kaum erobern.

Bemerkungen, die aufhorchen ließen

Es fielen etliche gute Bemerkungen, die mich aufhorchen ließen. Etwa wenn Kardinal Suenens zu seinen Kollegen sagte, sie sollten keine selbstgefälligen Entschuldigungen und Anklagen gegen die böse moderne Welt vorbringen, sondern ihr Gewissen erforschen, um herauszufinden, warum die heutige Jugend wohl vom

* Vgl. dazu *F. Jantsch*, Man kann auch anders predigen, Verlag Herder, Wien 1970.

Evangelium, nicht aber von der Institution Kirche angezogen wird. — Gut gefallen hat mir auch der Vorschlag der Bischöfe von Thailand, die meinten, unsere jungen Leute sollten wie die buddhistischen jungen Leute einige Monate in einem Kloster leben. Aber wie läßt sich das im Westen durchführen? Als Modell wäre es ausgezeichnet. Es käme dabei auch nicht auf die Quantität, sondern auf die Qualität an. — Wichtig ist die Bemerkung, daß Katechese ein lebenslanger Prozeß ist und daß er mit Kindern und Jugendlichen nicht beendet wird. Die schwierigere Frage ist natürlich die nach dem *Wie*. Und darüber wird weiterhin versucht, diskutiert und werden Erfahrungen gesammelt, allerdings auf anderen Ebenen. Die Amerikaner betonten die Rolle der Frau in der religiösen Unterweisung, die Führung der Kinder durch Mutter und Nonne, sie beklagten den Zusammenbruch der Familien und das Versagen der meisten Pfarren im Dienst an den jungen Menschen. (Wenn allerdings ein Synodale meinte, mit der Muttergottesverehrung käme alles wieder ins rechte Lot, so dürfte er die Schwierigkeiten und den Wandel der Zeit übersehen haben. Das sind zu billige Rezepte. In seiner Kindheit war er wahrscheinlich einmal in einer Marianischen Kongregation und damals war — für ihn —, zumal in der Rückblende, die Welt noch heil.) — Gut war der Hinweis von Kardinal Lorscheider, daß sich die Kirche wieder ihrer prophetischen Sendung bewußt werden müsse. — Die Hinweise auf die Gemeindedimension, auf Sakramente und Charismen, auf das Evangelium, auf die Anpassung an verschiedene Kulturen sind von den Vätern aufgenommen und wiedergegeben worden. Aber wem ist das neu? Eine solch aufwendige Sache wie eine Weltsynode von Bischöfen dürfte sich wohl nicht auf *ein* Problem beschränken, sondern sollte die ganze notvolle Situation der Kirche offen diskutieren. Die Bischöfe drängten, scheint es, ohnehin darauf; doch dem stand der Wille des Papstes entgegen. Die Bischöfe haben auf diese charismatische und ehrwürdige Gestalt auch sonst sehr stark Rücksicht genommen, haben seinen Achtziger gebührend gefeiert und seine Versicherung entgegengenommen, daß er die Ruder nicht aus der Hand legen wird, solange er sie rühren kann.

Was hat sich für uns, als die eigentlichen Handlanger, die Männer am Ort, durch die Synode geändert? Im Grunde nichts. Wer sich ein wenig umgesehen hat in Praxis und Literatur, der wußte das Positive, das in Rom gesagt wurde, längst. Neues hat er nicht erfahren. Vor allem, was viele möchten, erfolgreiche Rezepte, werden auch jetzt nicht geliefert. Vielleicht wird das belastete Wort Katechese überhaupt einmal fallen gelassen. Vielleicht wenden wir uns von diesem Teilaspekt kirchlicher Verkündigung noch mehr ab. Jesus und die Apostel sind ja auch ohne Katechese ausgekommen. Sie haben verkündet, erweckt und berufen. Die alte Katechese der Nachaufklärungszeit beruhte auf der Annahme der Volkskirche und der absoluten Glaubensbereitschaft der Gemeinden. Wir müssen wieder neu anfangen. Unsere Aufgabe ist die Arbeit an mehreren Fronten; wir müssen die bestehenden Gemeinden und Gläubigen erwecken, begeistern und schulen, wir müssen die Zurückweichenden auffangen und die Abseitsstehenden anziehen. Da wird der Glaubensverkündigung in Kirche und Feier, aber auch dem geschriebenen Wort größere Bedeutung und Wirkung zukommen als der alten Katechese.

Bücher

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

Mit dem Titel dieses Buches, das aus einer Reihe von Gastvorlesungen im Herbst 1975 in Linz hervorgegangen ist, spricht Klostermann ein echt nachkonziliares Thema an. Die in Traditionen und Institutionen

festgefügte römisch-katholische Kirche wird nach dem 2. Vatikanischen Konzil in Bewegung gesehen bzw. gebracht. Dazu hilft die lang aus dem kirchlichen Raum verdrängte und ausgeschlossene Institutionskritik.

In 4 großen Kapiteln entfaltet Klostermann sein Thema: Kirche als Ereignis des Glaubens; Kirche als Ereignis in Gemeinde; Das Problem der Herrschaft und Institution in der Kirche; Kirche in der Krise?

Keinen Augenblick läßt Klostermann dabei einen Zweifel, daß er nicht nur als „objektiver" Wissenschaftler und Beobachter schreibt und schreiben will, sondern als engagierter und beteiligter Pastoraltheologe. „Das ‚Ereignis' steht eindeutig vor der Institution; denn wo sich nichts oder nichts mehr ereignet, erübrigt sich auch die Institution" (Vorwort). Auch im spannungsreichen Verhältnis zwischen Theologen und Bischöfen läßt er klar erkennen, auf wessen Seite er steht: auf der Seite der Theologen. So finden sich in dem Buch verständlicherweise immer wieder Vorschläge, Mahnungen und Appelle an die kirchliche Autorität, die freilich manchmal durch ihren belehrenden Tonfall irritieren (vgl. z. B. 106).

Kirche als Ereignis zu sehen, das ist modern. Die Zeit ist nun aber bald reif, in guter Dialektik auch die Notwendigkeit und den Wert der institutionellen Seite der Kirche zu sehen. Klostermann tut in seinem Buch einen wichtigen Schritt, über die üblichen kontestatorischen Aggressionen oder die achselzuckende Resignation gegenüber der institutionellen Kirche hinauszukommen und die Ergebnisse der heutigen Soziologie gesellschaftlicher Großorganisationen zu verarbeiten. Sorgfältig werden die heute oft mit Affekten und moralischen Imperativen verquickten Begriffe Macht, Gewalt, Legitimität, Organisation, Institution, Amt und Autorität mit Hilfe der aktuellen religionssoziologischen Literatur erläutert (55—66) und mit dem biblischen Begriff Exusia konfrontiert (73—80). In systematischen Überlegungen zu den einzelnen definierten Begriffen (81—113, wohl das Kernstück des ganzen Buchs) wird eine Beurteilung des jetzigen Zustands der kirchlichen Institution geboten, die zu einer Menge praktischer Vorschläge und Forderungen führt.

Auf diesem Weg kommt Klostermann über Polarisierungen hinaus: „Die Frage kann jedenfalls nicht sein, ob Institution oder nicht, sondern welcher Art die kirchliche Institution heute sein soll" (90). Dadurch werden seine Imperative wertvoll, wie die Art der innerkirchlichen Autoritätsausübung in Entsprechung zur Botschaft Jesu und dem Anruf der Zeit verändert werden soll. Deutlich zeigt sich das pastorale Anliegen des Theologen, der um die Zustimmung der Menschen ringt, die sich fast lautlos immer weiter von der institutionellen Kirche entfernen.

Das 4. Kapitel „Kirche in der Krise?" (zu dem der Rezensent aus Neugierde zuerst griff) verirrt und verwirrt sich freilich, wie andere Publikationen auch, beim Versuch einer Zeitanalyse und Prognose in der Vielfalt der Phänomene. Zwar werden alle Stichworte genannt, die in der einschlägigen Diskussion heute vorkommen (Kommunikationsverlust, Gettoisierung, partielle Identifikation, Subjektivierung des Glaubens, latente Kirche der Enttäuschten, Verhärtung der innerkirchlichen Gruppierungen, offene Konflikte und Kontestationen, verdunstende Kirchlichkeit usw.), aber eine vorsichtige, umfassende, ausgewogene Analyse kommt dabei nicht heraus, die den Verdacht willkürlicher Auswahl bestimmter Phänomene beseitigen könnte. Phänomene aus den verschiedensten Ländern, die ohne gesicherte Gewichtung aufgelistet und zusammengereiht werden, können nur bezweifelbare „Trendmeldungen" ergeben (124—127).

Im Ganzen: ein für die nachkonziliare Pastoral in der römisch-katholischen Kirche wichtiges Buch, interessant für alle, die nach dem euphorischen Aufbruch des Konzils die neuen Erkenntnisse und Verhaltensweisen in die vorgefundene institutionelle Kirche einzubauen suchen und so der angefangenen Erneuerung Dauer verschaffen wollen.

Raban Tilmann, Frankfurt a. M.

Prophetische Diakonie. Impulse und Modelle für eine zukunftsweisende Pastoral, hrsg. von *Helmut Erharter, Alfred Kirchmayr, Josef Lange, Josef Müller,* Verlag Herder, Wien 1977, 348 Seiten.

Dem verdienten Wiener Pastoraltheologen F. Klostermann ist von seinen Freunden und Kollegen zum 70. Geburtstag dieser Band mit Aufsätzen aus seinem Fachgebiet gewidmet worden. „Diakonie" ist hier im weiteren Sinne, als Dienst an Kirche und konkreter Gemeinde, verstanden. Es sind Ideen und Möglichkeiten einer künftigen Seelsorge dargestellt. Der erste Teil handelt von der Zukunft von Kirche und Gesellschaft, der zweite von der Erneuerung der Gemeinde und ihrer Dienste, der dritte vom Umgang mit Symbolen. — Viele bekannte und neue Gedanken werden ausgesprochen, zum Teil in einer gehobenen, von Psychologie und Soziologie befruchteten und beschwerten Sprache (etwa „Die Problematik der Rekrutierung und Sozialisierung neuer Mitglieder in der Kirche von morgen"). Die Ausdrücke „Sache mit Gott", „Sache des Evangeliums" könnte man langsam wieder einmotten. Meistens sind einfach „Gott" und „Evangelium" damit gemeint. Auch die „Identifikation" haben wir überstrapaziert.
Persönlich hat mich besonders die Geschichte des Österreichischen Pastoralinstituts interessiert, weil ich auch die früheren Träger gekannt und viele Jahre lang mitgearbeitet habe; der Beitrag zeigt aber auch, mit wie vielen aktuellen Themen und Problemen sich das heutige Pastoralinstitut befaßt. — Wie trocken und menschenfern war unsere pastorale Ausbildung, wenn wir etwa die Aufsätze über die weiterführende pastorale Bildung in Holland und über die pastorale Gesprächsführung lesen. Übrigens: Wie lange hat es gedauert, bis diese Methoden von Amerika zu uns kamen! Die Pastoralreferenten (ein schreckliches Wort) müßten eigentlich Zauberer sein. Wie stümperhaft stehen wir alten Pfarrer daneben. Allerdings habe ich auch von der Nähe noch keinen richtigen erfahren. — Was man alles in der Pastoral machen könnte/sollte! Aber wenn wir unsere Arbeiten katalogisieren würden, möchten vielleicht noch größere Listen zustandekommen.
Was uns Pfarrer am meisten bedrückt, kommt bei den Professoren kaum zur Sprache; sie reden ja akademisch, und wir haben den Schwarzen Peter auf jeden Fall in der Hand, wenn wir nicht alles das mit Erfolg tun, was sie uns vorschlagen. Wir haben es mit der Tücke des Objektes, dem Widerstand und Wankelmut der Menschen zu tun. Wieviel Neues müssen wir probieren, bis ein wenig gelingt! Die Anregungen nehmen wir von überall entgegen, auch von den Professoren, die schon mehr mit Papier als mit Menschen zu tun haben.
Sehr anregend sind die Ausführungen über die Sakramente. Zum Teil wird dadurch allerdings unsere Hilflosigkeit noch verstärkt. Was sind Sakramente wirklich? Woher kommen sie, wenn nicht, wie wir früher gehört haben, direkt von Jesus? Die ontische, die psychologische, soziologische, prophetische Dimension werden genannt; daraus wird manches verständlicher.
Alles in allem ein buntes, sehr anregendes Buch, das dem pastoralen Praktiker, auf deutsch gesagt, dem Pfarrer und seinen Mitarbeitern sehr zu empfehlen ist.

Franz Jantsch, Hinterbrühl

Helmut Harsch, Hilfe für Alkoholiker und andere Drogenabhängige, Matthias Grünewald Verlag, Mainz — Christian Kaiser Verlag, München 1976, 234 Seiten.

Sucht, Toxikomanie, (Drogen-)Abhängigkeit ist ein Zustand periodischer oder chronischer Vergiftung, der durch den wiederholten Gebrauch von Drogen oder Alkohol hervorgerufen wird. Ein Mensch ist süchtig, wenn er sich von einem Genußmittel aus eigener Kraft nicht mehr befreien kann, nachdem er sich daran gewöhnt hat, weil es ihn über Mißstimmungen, Mißempfindungen und Unzulänglichkeitsgefühle hinweghebt bzw. hinwegtäuscht. Meist kommt es über eine Süchtigkeit zur Sucht (-Krankheit), welche zu einer direkten

Einwirkung der verwendeten psychotropen Substanzen auf das Gehirn führt, sowie auch zu einer Erlebnisreaktion, die auf die cerebrale Störung zurückgeht. Der organische Defekt führt letztlich zum Verlust von Kritik, Überblick, Antrieb, Affektivität und zu Bewußtseinsstörungen.

Das vorliegende Buch ist von H., der Pastoralpsychologe und Professor am theologischen Seminar in Friedberg (Hessen) ist, geschrieben worden für die Drogenabhängigen selbst, insbesondere für die Alkohol- und „Medikamenten"-Abhängigen, für deren Angehörige und Freunde, für deren Arbeitgeber und Arbeitskollegen, wie für alle berufsmäßigen Helfer der Drogenabhängigen: Ärzte, Seelsorger, Sozialarbeiter etc. Es gliedert sich in einen diagnostischen, in einen therapeutischen und in einen kasuistischen Teil und bietet eine ausgezeichnete Einführung in den gesamten Problemkreis. Anstelle des Begriffes Sucht wurde der der Abhängigkeit eingeführt, diese hängt wiederum von der spezifischen Wirkung der Drogen ab, den Auswirkungen des sozialen Umfeldes und nicht zuletzt vom einzelnen Menschen in seiner körperlichen und seelischen Verfassung. Man unterscheidet zwischen physischer und psychischer Abhängigkeit, wird darunter aber doch nur zwei Seiten einer Gesamtsituation zu verstehen haben. Ausführlich werden Entwicklung und Verlauf der Abhängigkeit dargestellt, ebenso emotionelle und intellektive Veränderungen, ferner das therapeutische Vorgehen der Führung der Abhängigen.

Einige theologische Aspekte: Für nicht wenige Abhängige ist die Basis ihrer Nüchternheit, daß sie wieder Zugang zu ihrem Glauben an Gott gefunden haben. Dadurch erleben sie im Gebet, im Gottesdienst, im Abendmahl, im Lesen der Bibel, im Gespräch mit anderen intensiv und mit überwältigender Freude das Angenommensein und die Vergebung von einer Instanz, die größer ist als wir selbst, die wir nicht fassen, die wir nicht denkend definieren und der wir uns sachgemäß nur betend nähern können (114).

Auch ein Atheist könne über das Medium der Gruppe eine „heilsame-religiöse Beziehung" finden (116 ff). Theologisch gesehen zeigt sich für den Autor die „Drogenabhängigkeit danach als Ausdruck des Unglaubens und des Mißtrauens gegen Gott: Der Abhängige lebt aus der Angst, daß Gott ihm nicht das gibt, was gut für ihn ist und was er braucht. Deswegen glaubt er, selbst für sich sorgen und alles unter seine Kontrolle bringen zu müssen. Solche Gefühle des Mißtrauens gegen Gott kenne ich auch als Nichtabhängiger bei mir selbst und anderen Nichtabhängigen. Der Abhängige hat aber mit Hilfe der Droge die Möglichkeit, dieses Gefühl direkt zu aktualisieren. Er macht damit sichtbar, was den Menschen im allgemeinen gegenüber Gott und dem Leben bewegt" (129).

Dem Abhängigen fehlt die Sicherheit in seinem Leben. Er verspricht sich, diese mit verfehlten Selbstheilungsversuchen wieder zu gewinnen. Ein weiterer Schritt nähert den Abhängigen der Beichte: wir geben Gott, uns selbst und einem anderen Menschen gegenüber unverhüllt unsere Fehler zu (144, 147). Kritisch wäre wohl zu bemerken, daß das Überschreiten des Raumes immanenter Seligkeit im Rausch prinzipiell möglich ist, es wird aber nur allzu selten vorkommen; wie immer: für die Pastoral ergeben sich zahlreiche Aufgaben, die nur in einer abgestimmten Zusammenarbeit bewältigt werden können.

In einem Anhang finden sich die Anschriften von Institutionen, ferner Texte von Fragebögen sowie ein Literaturverzeichnis für die Verwirklichung praktischer Hilfe.

Gottfried Roth, Wien

Büchereinlauf

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

Albrecht Barbara, Freude an der Kirche, Kyrios-Verlag, Meitingen—Freising 1977.

Arbeitsgemeinschaft der Katholischen Aktion Österreichs (Hrsg. und Verleger), Chancen und Gefährdungen des Menschen heute, Wien 1977.

Bäumler Christof, Unterwegs zu einer Praxistheorie. Gesammelte Aufsätze zur kirchlichen Jugendarbeit 1963—1977, Chr. Kaiser Verlag, München 1977.

Beck Eleonore, Gottes Sohn kam in die Welt. Sachbuch zu den Weihnachtstexten, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1977.

Bühlmann Walbert, Missionsprozeß in Addis Abeba. Ein Bericht von morgen aus den Archiven von heute, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/M. 1977.

Dommershausen Werner, Die Umwelt Jesu. Politik und Kultur in neutestamentlicher Zeit, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1977.

Forster Karl (Hrsg.), Religiös ohne Kirche? Eine Herausforderung für Glaube und Kirche. Topos-Taschenbücher, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1977.

Franz von Assisi, Die Demut Gottes. Meditationen, Lieder, Gebete, ausgewählt, übersetzt, kommentiert und eingeleitet von *Anton Rotzetter* und *Elisabeth Hug,* Benziger Verlag, Zürich—Einsiedeln—Köln 1977.

Frossard André, Es gibt eine andere Welt, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1977.

Fuchs Konstantin, Sag ja zu dir. Selbstverwirklichung als Aufgabe des Christen, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1977.

Ganter Vinzenz Bernhard, Jugendarbeit in der Pfarrgemeinde, Kyrios-Verlag, Meitingen—Freising 1977.

Gieraths Gundolf (Hrsg.), Deutsche Mystiker. Eine Textauswahl, Benziger Verlag, Zürich—Einsiedeln—Köln 1977.

Greeley Andrew, Was am Christentum wesentlich ist, Verlag Styria, Graz—Wien—Köln 1977.

Hinder Paul, Grundrechte in der Kirche, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1977.

Jorissen Ingrid—Meyer Hans Bernhard, Zeichen und Symbole im Gottesdienst. Sichtbare Zeichen unsichtbarer Wirklichkeit, Tyrolia-Verlag, Innsbruck—Wien—München 1977.

Kalteyer Anton u. a., miteinander glauben. Wenn die Familie ein Kommunionkind hat . . ., Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1977.

Katholisches Bibelwerk eV Stuttgart (Hrsg.), Bibel im Jahr '78. Ihr werdet leben, Johann Michael Sailer Verlag, Nürnberg 1977.

Knoch Otto, „Wirst du an den Toten Wunder wirken?" Sterben, Tod und ewiges Leben im Zeugnis der Bibel. Ein besinnliches Lesebuch, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1977.

Kokkinakis Athenagoras, Geist und Glaube des Volkes Gottes. Eine Darlegung des orthodoxen Glaubens, Kyrios-Verlag, Meitingen—Freising 1977.

Lotz Johannes B., Wider den Un-Sinn. Zur Sinnkrise unseres Zeitalters, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1977.

Mayer-Scheu Josef, Seelsorge im Krankenhaus, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1977.

Müller Josef, Mit den Medien arbeiten. Für die Praxis der Verkündigung, Verlag Styria, Graz—Wien—Köln 1977.

Muggeridge Malcolm, Mutter Teresa. Ein Leben für die Ausgestoßenen, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1977.

von Padberg Lutz—Lohrey Walter, Der Griff nach den Kindern. Ideologische Herausforderung und die Antwort des christlichen Glaubens. Stephanus Verlag, Uhldingen 1977.

Papst Hans, Brecht und die Religion, Verlag Styria, Graz—Wien—Köln 1977.

Platz Vinzenz (Hrsg.), Ehe- und Familienpastoral. Konkrete Aufgaben und spirituelle Grundlegung, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1977.

Redhardt Jürgen, Wie religiös sind die Deutschen? Das psychologische Profil des Glaubens in der Bundesrepublik, Benziger Verlag, Zürich—Köln 1977.

Rotter Hans, Freiheit ohne Normen? Tyrolia-Verlag, Innsbruck—Wien—München 1977.

RU Grazer Gruppe (Hrsg. *Albert Höfer*), Lehrerhilfen zum Glaubensbuch 7. 7. Schultstufe, Heft 2. Moral: 4. bis 8. Gebot; Lehrerhilfen zum Glaubensbuch 8. 8. Schulstufe, Heft 1. Der Schüler zwischen Eltern, Gott und Klasse, Verlag Styria, Graz—Wien—Köln 1977.

Schillebeeckx Edward, Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1977.

Stary Othmar, Fürbitten und Einführungsworte für alle Sonntage und Feste der Lesejahre A. B. C, Verlag Styria, Graz—Wien—Köln 1977.

Steinkamp Hermann, Jugendarbeit als soziales Lernen. Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit. Zum Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD, Christian Kaiser-Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1977.

Stertenbrink Rudolf, In Bildern und Beispielen. Exemplarische Texte zur Besinnung und Verkündigung, Bd. 2, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1977.

Wallner Leo, Gedanken zum Nachdenken. Aus der Ö 3-Sendereihe: Einfach zum Nachdenken, Tyrolia-Verlag, Innsbruck—Wien—München 1977.

Walter Egon, Probleme junger Menschen. Neue Jugendpredigten, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1977.

Weiss Anton, Katechesen zum Gotteslob. Band 1, Für das 5.—8. Schuljahr, Verlag Styria, Graz—Wien—Köln 1977.

Zacher Manfred (Hrsg.), Katechese in der Gemeinde. Hinführung junger Menschen zur Firmung. Ein Werkbuch, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1977.

Mitarbeiter dieses Heftes

Wilhelm Zauner ist Professor für Pastoraltheologie an der Philosophisch-theologischen Hochschule der Diözese Linz.

Helmut Peukert ist Akademischer Oberrat für Systematische Theologie in Münster.

Ferdinand Klostermann war bis 1977 Professor für Pastoraltheologie an der Universität Wien.

Gottfried Griesl ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Salzburg.

Eugen F. Schildknecht, ist Verkehrspublizist mit den Spezialgebieten Unfallverhütung und Rettungswesen in Basel.

Reinhard Kuster, ev. Pfarrer, ist Präsident der Menschenrechtskommission des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes in Basel.

Andreas Szennay ist Erzabt von Pannonhalma, Professor für Fundamentaltheologie an der Theologischen Akademie Budapest und Chefredakteur der Zeitschrift „teológia".

Ferenc Tomka ist Professor für Pastoraltheologie an der Theologischen Lehranstalt in Eger/Ungarn.

Eugen Wiesnet, SJ, ist Dozent für Pastoraltheologie an der Universität in Innsbruck und Gefängnisseelsorger.

Bernhard Honsel ist Pfarrer in Ibbenbüren, Regionaldekan und diplomierter Eheberater.

Paul Weß ist Pfarrer in Wien/Machstraße.

Herbert Goltzen, Kirchenrat, ist evangelischer Pfarrer in Weißensee/BRD.

Franz Jantsch ist Pfarrer in der Hinterbrühl und in der Südstadt/NÖ.

Arno Schilson ist wissenschaftlicher Assistent an der theol. Fakultät der Universität Tübingen.

Die Verlage bedauern es sehr, durch die allgemeine Preis- und Lohnentwicklung gezwungen zu sein, den Preis für DIAKONIA mit DM 10 —, S 53,—, sfr. 10,50 für das Einzelheft bzw. DM 54,—, S 297,—, sfr. 55,— für das Jahresabonnement, DM 45,—, S 264 —, sfr. 46,—, für das Studentenabonnement ab 1. Jänner 1978 den allgemeinen Verhältnissen anpassen zu müssen. Wir bitten unsere Bezieher um Verständnis dafür.

DIE VERLAGE

Leitartikel

Norbert Greinacher

Kirche und Klassenkampf

In bestimmten Kreisen der Gesellschaft, der Wissenschaft und vor allem auch des deutschen Katholizismus von der Existenz von sozialen Klassen in unserer Gesellschaft zu sprechen ist anrüchig. Sehr schnell wird man als Ideologe, als Sympathisant, als Marxist oder Kommunist abqualifiziert.

Gustav Gundlach hatte in dieser Hinsicht keine Bedenken. Zwar betrachtete er klassenmäßige Differenzierung eines Volkes im Hinblick auf das Ideal als eine Anormalität. Er fügte aber sofort hinzu, daß eine ständische Gliederung des Staates nicht notwendig gegeben sein muß und daß „für die vom Ideal stets abfallende Wirklichkeit die Möglichkeit gegeben (ist), daß unter Umständen die klassenmäßige Differenzierung eine geeignete, gegebenenfalls sogar notwendige Form ist, den organischen Staatszweck zur Verwirklichung zu bringen“ [1]. Auch Papst Paul VI. spricht in seiner Ansprache vom 22. 5. 1966 bei der 75-Jahr-Feier von „Rerum novarum“ wie selbstverständlich von der „Arbeiterklasse“ [2].

Es gibt soziale Klassen

Und in der Tat: Wer den mit wissenschaftlichen Methoden erarbeiteten, umfassenden Sozialreport über die sozialen Lebensbedingungen in der Bundesrepublik Deutschland gelesen hat [3], wird an der Tatsache nicht herumkommen, daß wir es auch bei uns mit einer Klassengesellschaft zu tun haben. In diesem Bericht heißt es z. B.: „Berücksichtigt man auch die Rentnerhaushalte, so gehören noch immer die Hälfte aller Personen in der Bundesrepublik zur ‚Arbeiterbevölkerung‘. Wenn es also überhaupt sinnvoll ist, eine Gesellschaft nach ihrer modalen sozio-ökonomischen Kategorie zu kennzeichnen, so ist die Bundesrepublik noch immer von ihrer Sozialstruktur her eine ‚Arbeitergesellschaft‘ “ [4].

Gerade diese Tatsache aber, daß wir auch heute noch in einer Klassengesellschaft leben, wird immer wieder geleugnet, oft aus verständlichen Interessen! Zwar wird man klar sehen müssen, daß — um eine Unterscheidung von Karl Marx aufzunehmen — die sozialen Klassen heute oft keine „Klasse für sich“ sind, d. h. sich ihrer Situation nicht bewußt sind, wohl aber „Klassen an sich“,

1 Artikel „Klasse“ in: Staatslexikon III, Freiburg 51929, 383—392, hier 388.
2 Nr. 6. Zit. nach: Texte zur katholischen Soziallehre, o. O. 31976, 427—433, hier 432.
3 W. *Zapf* (Hrsg.), Lebensbedingungen in der Bundesrepublik. Sozialer Wandel und Wirtschaftsentwicklung, Frankfurt 1977.
4 Ebd. 201.

d. h. objektiv vorhanden sind. Angesichts dieser Verschleierung der Tatsache der Klassengesellschaft kann man nur Th. Geiger zustimmen: „Eine Klasse leugnet mit Entrüstung, Klasse zu sein, und führt einen erbitterten Klassenkampf gegen Wirklichkeit und Idee des Klassenkampfes“ [5].

Wo steht die Kirche?

Auch im Hinblick auf den Klassenkampf scheut sich Gustav Gundlach nicht zu schreiben: „Es wird vielmehr gegebenenfalls christliche Aufgabe sein müssen, das sittliche Wesen der Klasse und ihre Auseinandersetzung zu sichern, das sittliche Ziel des Klassenkampfes immer wieder zu betonen und praktisch und vor allem den gegenseitigen Verständigungswillen wie auch die Macht des Staates als des über den Auseinandersetzungen stehenden Faktors zu stärken“ [6]. Auch die Enzyklika „Quadragesimo anno“ geht — sicher unter dem Einfluß von Gundlach — von der Tatsache des Klassenkampfes aus (Nr. 83), ja die Notwendigkeit eines — allerdings „entgifteten“ — Klassenkampfes wird anerkannt (Nr. 114).

Auf diesem Hintergrund stellt sich aber dann zunächst die Frage: Wo steht denn die Kirche in diesem Klassenkampf tatsächlich? Diese Frage soll hier nicht abstrakt im Hinblick auf die Gesamtkirche, sondern konkret im Hinblick auf die Kirche im deutschsprachigen Bereich gestellt werden. Ist — so gesehen — das Urteil von Helmut Gollwitzer übertrieben: „Die Kirche stand im Klassenkampf geschlossen rechts von der Barrikade“ [7]? Wenn man den Vortrag von Julius Kardinal Döpfner vor dem Bundesverband der deutschen Industrie über die „ethischen Grundsätze einer Wirtschaftsführung“ vom 11. 3. 1975 liest, sieht man diese scharfe Beurteilung von Gollwitzer eher bestätigt. Unter ausdrücklicher Berufung darauf, daß er als Vertreter des kirchlichen Lehramtes spreche, hat Döpfner dort unter anderem ausgeführt: „Diese weithin ideologischen Angriffe auf die soziale Marktwirtschaft sind nur Teil einer Gesamttendenz, die nicht nur die Unternehmerschaft, sondern auch die Kirche und unsere gesamte freiheitliche Gesellschaft bedroht ... Kirche und Unternehmerschaft sehen sich also der gleichen Herausforderung gegenüber“ [8]. Damit sollen die Bemühungen von einzelnen Katholiken, von einzelnen katholischen Gruppen und Verbänden, die in eine

5 Die Klassengesellschaft im Schmelztiegel, Köln 1949, 168. Ähnlich *R. Dahrendorf*, Gesellschaft und Demokratie in Deutschland, München 1965, 148.
6 Artikel „Klassenkampf“ in: Staatslexikon III, Freiburg 51929, 394—399, hier 399.
7 Die kapitalistische Revolution, München 1974, 96.
8 Zitiert nach der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen Broschüre, S. 6 f.

ganz andere Richtung gehen, nicht diffamiert werden. Aber an der Tatsache, daß der Katholizismus in den deutschsprachigen Ländern (übrigens auch die theologische Wissenschaft) einseitig eher bürgerlich orientiert ist als an den Interessen der Arbeiterklasse, daran wird man nicht vorbeikommen. Und auch für die katholische Kirche in diesen deutschsprachigen Ländern gilt, was Papst Pius XI. 1925 in einem Gespräch mit Joseph Cardijn im Hinblick auf die ganze Kirche gesagt hat: „Es ist der größte Skandal der Kirche im 19. Jahrhundert, daß sie die Arbeiterklasse verloren hat“ [9]. Selbst eine angebliche Neutralität oder eine apolitische Haltung hilft der Kirche nicht weiter. Denn diese begünstigt natürlich nur die Positionen der stärkeren Klasse in unserer Gesellschaft.

Wo sollte sie stehen?

Wo sollte aber die Kirche stehen aufgrund ihrer biblischen und kirchlichen Traditionen angesichts der heutigen Situation? Zunächst ist zu betonen, daß die Kirche und die Christen sich einzusetzen haben für die Überwindung des Klassenhasses [10]. Haß und christliche Liebe schließen sich aus — individuell und kollektiv gesehen. Sodann ist — gegen den Marxismus — zu sagen, daß es der Kirche und den Christen gerade nicht darum gehen kann, die Herrschaft des Kapitals durch die Diktatur des Proletariats zu ersetzen. Die Herrschaft Gottes, die in Jesus Christus begonnen hat und seither, wenn auch nur punktuell und partiell, wirksam und gegenwärtig ist, schließt die Herrschaft, gar die Diktatur von einzelnen oder von Gruppen oder von einer Klasse — welcher auch immer — über andere aus.

Darüber hinaus gilt — und hier sind sich Christen und Marxisten im Ziel einig —, daß die Situation der Klassengesellschaft, der Klassenherrschaft und damit auch des Klassenkampfes überwunden werden muß zugunsten einer die Entfremdung überwindenden, gerechten und menschlichen Gesellschaft. Der Christ sollte sich im Engagement für eine Gesellschaft jenseits aller Klassengegensätze von den Marxisten nicht beschämen lassen.

Dies vorausgesetzt, müssen wir uns aber noch einmal der unausweichlichen Frage stellen: Wo soll denn die Kirche im Klassenkampf stehen, wenn sie die Sache Jesu und ihre Tradierungsgeschichte ernst nimmt? Sie muß sich immer wieder von neuem entscheiden. Enthaltung oder Neutralität sind nicht zu rechtfertigen.

Die peruanische Bischofskonferenz hat sich im offiziellen

[9] Cardijn hat mir die Authentizität des Zitates mit Brief vom 26. 4. 1960 bestätigt.
[10] Vgl. Quadragesimo anno Nr. 137.

Dokument zur Vorbereitung der Bischofssynode in Rom des Jahres 1971 entschieden. Diese Entscheidung ist angesichts einer anderen gesellschaftlichen Situation als der unseren gefällt worden. Sie hat jedoch auch exemplarische Bedeutung für uns. Es heißt dort u. a.: „Für die Kirchengemeinschaft Perus bedeutet dies, in einem persönlichen und gemeinschaftlichen Engagement für die Unterdrückten und Ausgestossenen einzutreten. Dieses Engagement schließt keinen Menschen von unserer Liebe aus. Uns für die vielfältig Unterdrückten zu engagieren, ist für uns eine wirksame Form der Liebe zu denen, die vielleicht unbewußt gerade durch ihre Rolle als Unterdrücker selbst Unterdrückte sind“ [11].

Zum Schluß sei nur noch angedeutet, daß der Klassenkampf heute längst die nationalen Grenzen gesprengt hat und zu einem internationalen Klassenkampf geworden ist, zu dem Kampf der wohlhabenden Minderheit im Norden gegen die notleidende Mehrheit der Menschheit im Süden. Aufgrund ihres eigenen Selbstverständnisses und ihrer traditionellen Internationalität ist die katholische Kirche in unseren Ländern an sich imstande, die ihr zukommende ungeheuer wichtige Aufgabe wahrzunehmen: Bei den Besitzenden das — noch nicht vorhandene — Bewußtsein zu schaffen, daß ohne Verzicht — sagen wir ruhig: ohne Opfer — nicht nur die unterprivilegierten Klassen schon jetzt dauernd vom Tode bedroht sind, sondern daß auch wir, die Privilegierten, langfristig unsere Position nicht werden halten können. Trotz aller bereits unternommenen Anstrengungen liegt hier eine schwierige und große Aufgabe vor uns, die internationale Klassenherrschaft und den internationalen Klassenkampf zu überwinden.

[11] Zitiert nach Diakonia 3 (1972) 120—128, hier 122.

Artikel

Alois Sustar

Diakonie in einer erneuerten Pastoral

Der folgende Beitrag ist eine gekürzte Fassung des Schlußreferates der Österreichischen Pastoraltagung in Wien vom 28. bis 30. Dezember 1977. Gerade diese Ausführungen passen gut in das vorliegende Schwerpunktheft über „Arbeiterpastoral" — ohne auf diese Thematik eingeengt zu sein —, weil die hier dargelegte diakonale Grundhaltung in der Gesamtpastoral eine notwendige Voraussetzung und Form der Arbeiterpastoral ist.*

*Obwohl es die Diakonie schwer hat, in der Pastoral als dritte Grundfunktion neben Verkündigung und Liturgie voll akzeptiert und realisiert zu werden, bewiesen rund 450 Pastoraltagungs-Teilnehmer** ihr Interesse an diesen anthropologischen, theologischen und pastoralen Referaten. Reinhold Lehmann (Frankfurt) bot in einer gesellschaftskritischen Situationsschilderung einen Überblick über die heutigen Tendenzen und Aufgaben; Maria Bührer (Burgdorf/Schweiz) zeigte als Psychotherapeutin die Folgen einer einseitigen Leistungsorientierung an den „Opfern" dieser Einstellung (Ehepartner, Kinder, Behinderte, alte Menschen, Kranke) auf; Raphael Schulte ging bei seiner systematisch-theologischen Fundierung von der Schöpfungstheologie aus; Rudolf Pesch (Frankfurt/München) hielt ein biblisch-kerygmatisches Plädoyer für eine Diakonie der Versöhnung der Welt und aller ihrer Bereiche (Erziehung, Arbeit und Wirtschaft, Medizin, Kunst, Politik); die Weltperspektiven der Caritas kamen im Referat Leopold Ungars (Wien) zur Geltung; von der konkreten Bemühung um den Aufbau einer diakonalen Gemeinde mit Hilfe der Gemeinwesenarbeit erzählte N. Hepp, über Nachbarschaftshilfe berichtete L. Etlinger und über die Bemühung um Integration der Behinderten M. Bruckmüller. — Eine solcherart diakonale Kirche und Gemeinde wäre auch für die Arbeiter, die es in allen Pfarren in mehr oder weniger großer Zahl gibt, einladend und glaubwürdig.* *red*

* Die (lediglich aus Platzgründen und mit Zustimmung des Autors vorgenommenen) Kürzungen betreffen insbesondere die Einleitung sowie Teil III und IV; wo etwas längere Abschnitte gestrichen wurden, ist dies mit Punkten (. . .) angezeigt. Der vollständige Text wird im Tagungsbericht (Diakonie der Gemeinde, im Auftrag des Österreichischen Pastoralinstituts herausgegeben von *J. Wiener* und *H. Erharter*, Verlag Herder Wien) voraussichtlich im Mai 1978 erscheinen. Er wird neben den Referaten und Arbeitskreisberichten der Pastoraltagung auch die Referate und Ergebnisse eines vorbereitenden Symposiums „Caritas und Pastoral" enthalten.

** Davon etwa 60 aus den „östlichen" Nachbarländern Österreichs (Jugoslawien. Ungarn, CSSR, Polen, DDR), ebenso viele aus der Bundesrepublik Deutschland und einige aus Italien, der Schweiz und Frankreich; größere Gruppen aus allen österreichischen Diözesen.

Einleitung:
Zeichen der Zeit

Alfred Delp erhob um die Jahreswende 1944/45 im Gefängnis die Forderung, die Kirchen müssen zur Diakonie zurückkehren. „Damit meine ich das Sich-Gesellen zum Menschen in allen seinen Situationen ..., das Nachgehen und Nachwandern auch in die äußersten Verlorenheiten und Verstiegenheiten der Menschen ..., die Sorge um den menschentümlichen Raum und die menschenwürdige Ordnung ..." [1].

Man darf tatsächlich sagen, daß der innere Zusammenhang zwischen Pastoral und Diakonie in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg immer deutlicher gesehen und betont wurde. Das 2. Vatikanische Konzil hat dieses Bewußtsein vor allem dadurch vertieft, daß es einerseits die gesamte Sendung der Kirche als Diakonie, als Dienst am Menschen und der Gesellschaft dargelegt, obwohl es das Wort Diakonia ein einziges Mal ausdrücklich verwendet (K 24), und anderseits den ganzen Menschen, mit Leib und Seele, in die Mitte ihrer Sorge hingestellt hat ...

Als Zeichen der Zeit, die den eingeleiteten Prozeß in der Bewußtseinsbildung, der theoretischen Vertiefung und der schrittweisen praktischen Verwirklichung zugleich ankündigen und immer unerbittlicher fordern, können außerdem noch angeführt werden die Synoden in den deutschsprachigen Ländern, die neuen Advent- und Fastenaktionen, die Themen verschiedenster Kongresse (der Caritas internationalis, des Internationalen Diakonatszentrums u. a.) sowie zahlreiche pastoraltheologische und caritaswissenschaftliche Publikationen ...

I. Gegenseitige Abgrenzung und Zuordnung von Pastoral und Diakonie

Es geht in den nachfolgenden Hinweisen lediglich um einige Akzente, die bei der gegenseitigen Abgrenzung und Zuordnung von Pastoral und Diakonie zu beachten sind.

1. Pastoral — Sorge um den ganzen Menschen

Pastoral ist nicht einfach Seelsorge, die sich bloß der Seele des Menschen in ihrem ewigen Heil annimmt, sondern die Sorge um den ganzen Menschen. Selbstverständlich umfaßt das Wohl des Menschen wesentlich auch die spezifisch religiöse Komponente, die Verwirklichung des Heiles, das Gott den Menschen in Jesus Christus durch die Kirche anbietet und schenkt, die Befreiung von Schuld, die Versöhnung mit Gott, das neue Leben und die Gestaltung des Lebens nach dem Willen Gottes mit all der Hilfe, die dem gläubigen Menschen in der Verkündigung, der Liturgie und den Sakramenten gegeben ist. Christliches Leben ist aber zuerst menschliches Leben. Deshalb hat die Pastoral auch die Aufgabe, sich

[1] Vgl. Stimmen der Zeit 102 (1977) 721.

um die möglichst große Entfaltung des Menschen als Person in der Gesellschaft zu kümmern. Damit wird die Pastoral keineswegs auf die bloße horizontale Dimension der Menschlichkeit reduziert. Sie nimmt aber die Grundlage des Menschseins ernst, ohne das es kein Christsein gibt.

Wenn man die Pastoral so versteht, gehört die Diakonie, der Dienst am Menschen, besonders auch am notleidenden aller Art, nach dem Vorbild Christi wesentlich dazu. Die Kirche als Volk Gottes ist eine Glaubens-, Kult- und Liebesgemeinschaft. Wenn sich die Glaubens- und die Kultgemeinschaft nicht in der Liebesgemeinschaft, die Verkündigung und die Liturgie nicht in der Diakonie vollenden und nicht dort ihre Frucht tragen, gibt es keine wahre Kirche Christi.

2. Diakonie — Gottes- und Menschendienst

Diakonie besagt ein Dreifaches. Ganz allgemein besagt sie Dienst, der immer zugleich Dienst Gottes und Dienst am Menschen ist, so daß es keinen wahren Gottesdienst ohne den Dienst am Menschen geben kann. Dieser Dienst ist zunächst der Dienst an der Wahrheit in Liebe. So ist die gesamte Pastoral, auch die Verkündigung und die Liturgie, Diakonie, d. h. Dienst in Liebe. Das 2. Vatikanische Konzil hat diesen Charakter der Sendung der Kirche und ihrer gesamten Tätigkeit mit aller Deutlichkeit herausgestellt.

Neben der allgemeinen Bedeutung der Diakonie als Dienst besagt die Diakonie im engeren Sinn die spezifische caritative Tätigkeit, wie sie in der Geschichte der Kirche immer gesehen, betont und geübt wurde. Dabei ist aber zu beachten, daß die caritative Tätigkeit weder bloß die organisierte Caritas noch bloß die leiblichen Werke der Barmherzigkeit umfaßt. Grundlegend ist die Liebe des Herzens, die Gesinnung, und nicht weniger wichtig als die leiblichen sind die geistigen Werke der Barmherzigkeit.

Oft zählt man zur Diakonie auch die soziale Hilfe und Beratung aller Art, die heute in vielem vom Staat übernommen werden. Diese Hilfe läßt sich stärker durch die soziale Gesetzgebung sichern und durch Steuergelder und staatliche Organisation gewährleisten. Die caritative und die soziale Hilfe lassen sich nicht genau gegeneinander abgrenzen . . .

Wenn die Sozialarbeit durch die Kirche und in der Kirche geleistet wird, geschieht dies gewöhnlich im Rahmen der caritativen Arbeit.

3. Diakonie — nur eine zusätzliche Aufgabe?

Es ist nicht zu leugnen, daß im Bewußtsein mancher Kreise in der kirchlichen Pastoral die Verkündigung und

die Liturgie allzusehr als die einzigen Hauptanliegen gesehen werden. Die Diakonie erscheint ihnen eher als eine zusätzliche Aufgabe, die einigen Idealisten oder Spezialisten überlassen werden kann. Die praktischen Folgerungen, die sich aus dem Evangelium für die Diakonie, für den Dienst am Menschen in seinen verschiedenen Formen ergeben, werden in der Verkündigung und in der Liturgie nicht genügend beachtet und zu wenig ausdrücklich formuliert. Aber auch wenn man die Diakonie und die Caritas betont, entspricht die Praxis nicht immer den Worten. Man gedenkt der Notleidenden oft bloß in Worten oder in eher bescheidenen symbolischen Gesten, die vom echten Dienen in Tat und Wahrheit, vom echten Teilen in Liebe noch weit entfernt sind. Vor allem hat man oft zu stark bloß die momentane materielle Armut vor Augen, während ihre Ursachen und andere Formen der menschlichen Not wie Einsamkeit, Hoffnungslosigkeit, Verzweiflung, gesellschaftliche Ächtung, Ausgeschlossensein aus der Gesellschaft kaum beachtet werden. Die Pastoral der Kirche in der Verkündigung und der Liturgie kümmert sich zu wenig um die 99, die vor allem der Diakonie in menschlicher Güte und christlicher Liebe bedürfen, und bleibt zu stark stehen bei dem einen, dem die Verkündigung und die Liturgie scheinbar genügen.

4. Nur eine Pflichterfüllung ...

Die Diakonie wird zu stark als gelegentliche und isolierte Pflichterfüllung und nicht als Bestandteil christlichen Lebens betrachtet. Deshalb herrscht die Ansicht, man könne seine Schuldigkeit abgelten durch gelegentliches Almosengeben oder kleine Hilfeleistungen. Man möchte sich durch finanzielle, verhältnismäßig sehr bescheidene Beiträge oder gelegentliche kleine Dienste sozusagen „loskaufen", um wieder seine Ruhe zu haben. Das Dienen in Liebe nach dem Vorbild Christi als ständige Lebensform erscheint als eine absolute Überforderung, die man nicht in Betracht zu ziehen wagt.

... aber kein Kriterium?

Auffallend ist, welche Kriterien und welche Rangordnung in der Bewertung der christlichen Pflichten und Tugenden oft gelten. Die Kriterien für einen sogenannten „guten" Christen, für eine lebendige christliche Gemeinde werden oft ganz anderswoher als von der Diakonie und der tätigen Nächstenliebe her genommen. Wer am Sonntag in die Kirche geht, wer regelmäßig die Sakramente empfängt, wer bei den offiziellen kirchlichen Veranstaltungen dabei ist, wer in der Gemeinde mitmacht, gilt als guter Christ. Nach der Dienst- und Hilfsbereitschaft und nach dem Einsatz für den notleidenden Nächsten wird zu wenig gefragt.

5. Wo liegen die Prioritäten?

Der Sinn für Proportionen und Dimensionen in der Diakonie und Caritas ist im Vergleich zur Sorge für sich selbst unterentwickelt, ob es ums Geld, um die Zeit oder um den Einsatz der eigenen Fähigkeiten geht. Das Wort des Herrn, er sei gekommen, nicht um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen, wird leicht — oft kaum bewußt — umgekehrt. Das Gebot, den Nächsten zu lieben wie sich selbst, wird in seiner Tragweite nicht erfaßt, geschweige denn erfüllt, und man lebt nach dem Grundsatz, es sei seliger zu nehmen als zu geben.

Da und dort entsteht in der Kirche der Eindruck, der geistige und tätige Einsatz gelte mehr den Institutionen, Bauten und Denkmälern als den lebendigen Menschen, mehr der Erhaltung der eigenen Position und der gesellschaftlichen Struktur als der Förderung des Menschen, mehr der Durchsetzung einer gesetzlichen Ordnung als der Rettung der Gefährdeten, mehr der Selbstverteidigung als der Hilfeleistung. Die Diakonie aus echter menschlicher Solidarität und christlicher Brüderlichkeit, die den konkreten Nächsten, den nahen und den fernen, in seiner leiblichen, geistigen, sozialen und religiösen Not ernst nimmt, wird vernachlässigt und verdrängt durch andere, angeblich dringendere Aufgaben.

Gewiß kann man allen diesen kritischen Feststellungen entgegenhalten, daß es in der Kirche, in der Geschichte und heute, immer sehr viel selbstlose Diakonie und tätige Nächstenliebe gab und gibt. Doch bei all diesen Tatsachen

Zwei Fragen

bleiben zwei Fragen bestehen: 1. Ist die Diakonie grundsätzlich und praktisch schon genügend in die Pastoral integriert? 2. Sind unsere Gemeinden, zusammen mit ihren Seelsorgern, aber auch die Kirchenleitungen, für die Diakonie schon genügend sensibilisiert?

II. Neue Ausgangssituation für die gegenseitige Zuordnung von Pastoral und Diakonie

Wenn nicht alles täuscht, lassen sich heute aber auch verschiedene günstige Voraussetzungen feststellen, die für die gegenseitige Zuordnung von Pastoral und Diakonie und für die Erneuerung der Pastoral im Sinn einer größeren Integration der Diakonie eine echte Chance bieten. Es sei versucht, einige davon zu nennen, ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit und ohne zu behaupten, daß sie überall gleich stark vorhanden sind.

1. Der Mitmensch als Bruder entdeckt

Man darf wohl sagen, daß der Sinn für den Mitmenschen als Bruder, vor allem bei der Jugend, stark im Wachsen begriffen ist. Durch verschiedene Bedrohungen des Menschen, durch die Erfahrung, wie gefährdet und verwundbar der Mensch in seiner Personwürde ist, durch die Tatsache, daß trotz allem materiellen Wohlstand die gei-

stige und existentielle Not bei vielen größer geworden ist, kommt es zu einem neuen Interesse um den Menschen, zu einer Neubesinnung auf die ethischen Grundlagen und Grundwerte, die für das wahrhaft menschliche Leben unersetzlich sind. Gewiß hat diese Neubesinnung ihren Grund auch in der Sorge um die eigene Existenz und die eigene Zukunft. Man weiß aber heute mehr denn je, wie sehr die Menschen eine Schicksalsgemeinschaft bilden. Niemand kann allein für sich seine Zukunft planen und sichern. Deshalb findet die Solidarität zunehmend einen neuen und wesentlichen Platz im Bewußtsein des heutigen Menschen. Die Solidarität und die Brüderlichkeit, besonders mit den Armen, Leidenden, Unterdrückten und Verfolgten, und zwar über alle sozialen, nationalen und konfessionellen Grenzen hinweg, wird immer mehr als eine der Grundforderungen des christlichen Lebens empfunden. Für viele Christen sind die Förderung des Menschen, seine Befreiung und allseitige Entfaltung, der Kampf gegen Ungerechtigkeit, Unterdrückung, Armut und Not, die Auflehnung gegen gesellschaftliche und wirtschaftliche Privilegien bestimmter Gruppen und gegen die Ausbeutung der Macht- und Wehrlosen geradezu das wichtigste Anliegen in der Verwirklichung der christlichen Botschaft. An der Bischofssynode im Jahr 1974 wurden viele Stimmen in dieser Richtung laut.

2. Mehr Solidaritätsbewußtsein durch bessere Informationen

Eine wertvolle Möglichkeit, das Solidaritätsbewußtsein zu wecken und zu vertiefen, ist dadurch gegeben, daß heute eine viel bessere Information und Dokumentation über die Lage der Mitmenschen möglich ist als früher. Die starke Erweiterung des Horizontes bringt es mit sich, daß sich Menschen immer weniger in ihre kleine individuelle Welt einsperren können. Sie werden, ob sie dies wollen oder nicht, viel stärker mit der sozialen Lage in der nahen und fernen Umwelt konfrontiert. Die sozialen Kommunikationsmittel leisten hier wertvolle Dienste.

3. Zusammenarbeit mit allen Gutgesinnten

Weiter ist die Tatsache zu beachten, daß die Betonung der Solidarität und die Notwendigkeit der gegenseitigen Hilfe, der Diakonie im weitesten Sinn des Wortes, heute keineswegs nur unter den Christen betont wird, ganz im Gegenteil. Viele nicht-christliche Weltanschauungen, die sich vom Sozialismus und Marxismus inspirieren lassen, heben die Verpflichtung, sich für den Mitmenschen einzusetzen, noch stärker hervor als manche Christen. Oft beanspruchen sie die ursprüngliche christliche Idee der Brüderlichkeit als ihr eigenes Programm. Damit sind die Christen herausgefordert, auf einer tieferen Grundlage

und mit einem andern Verstehhorizont die Brüderlichkeit zu leben und damit die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft im Dienst am Menschen unter Beweis zu stellen.

4. Gemeinschaft als Kriterium

Damit hängt zusammen, daß es in der Kirche und in den christlichen Gemeinden zu einer Neubesinnung über die Kriterien des christlichen Lebens kommt. Immer mehr setzt sich das Bewußtsein durch, daß es ohne echte Gemeinschaft keine Kirche und kein Christentum gibt. Die tätige und dienende Liebe wird zum wichtigsten Kriterium für das christliche Leben. Die Erkenntnis, daß es ohne Mitverantwortung für den Mitmenschen keine christliche Gemeinde geben kann, wird theoretisch immer besser untermauert und praktisch immer mehr gelebt. Das Ethos der Christen ist, wie besonders nach dem 2. Vatikanischen Konzil immer wieder betont wurde, nicht bloß ein Ethos der persönlichen Verantwortung für sich allein, sondern wesentlich der Mitverantwortung für andere und zusammen mit den andern.

5. Amt als Dienst

Es wurde bereits erwähnt, daß das Verständnis des Amtes in der Kirche auf dem Konzil als Dienst dargelegt wurde. Wie stark sich dieses neue Amtsverständnis durchsetzt und sich von manchen früheren Auffassungen und Formen abhebt, zeigt sich bereits im Verhalten vieler Vertreter der Hierarchie und der Seelsorger. Es kommt aber auch zum Ausdruck in der Schaffung neuer kirchlicher Ämter, bei denen der diakonische Charakter ganz im Vordergrund steht. Dies gilt nicht nur für den ständigen Diakonat, der allerdings in manchen Dingen sein Selbstverständnis und seine spezifische Eigenart noch sucht, sondern auch für die neuen Typen der kirchlichen Dienste, welche vor allem die Diakonie zu ihrer Aufgabe haben. Gemeint sind verschiedene Berater für Menschen, die Hilfe suchen, und für verschiedene Gruppen, die in Not sind. Der Dienst an diesen Menschen wird nicht einfach bloß der privaten Initiative überlassen, sondern in die offizielle Pastoral der Kirche integriert. Immer mehr Diözesen und Gemeinden kommen dazu, eigene diakonische und caritative Stellen und Beratungsdienste zu errichten, welche die Diakonie fördern, koordinieren und für die praktische Durchführung sorgen. Damit gehen manche Forderungen, die von den Synoden aufgestellt wurden, bereits in Erfüllung.

6. Neubesinnung der „Caritas“

Als günstige Voraussetzung für eine erneuerte Diakonie in einer erneuerten Pastoral ist schließlich die Neubesinnung der bereits bestehenden caritativen Organisationen zu nennen. Diese möchten aus dem Vereinswesen

der früheren Zeiten herauskommen und sich mit ihrer Tätigkeit in das Leben der Kirche und der Gemeinde integrieren. Sie wollen deshalb nicht bloß einzelne Aktionen organisieren und durchführen, sondern sie betrachten auch die Bewußtseinsbildung und die geistige Vertiefung und theologische Begründung der Diakonie und der Caritas als ihre Aufgabe. Wie die Bemühungen der offiziellen Caritas in den europäischen Ländern zeigen, sind sie bereit, auch ihre eigenen Strukturen und ihre Tätigkeit zu überprüfen, zu ändern und selber einen Beitrag zu leisten, um zu einer erneuerten Diakonie in einer erneuerten Pastoral zu kommen ...

7. Chance für die Erneuerung von Diakonie und Pastoral

Zusammenfassend kann man sagen, daß der Mentalitätswandel, den man vielerorts feststellt, tatsächlich eine günstige Ausgangslage und eine echte Chance für die Erneuerung der Diakonie und der Pastoral darstellt. Es gilt, diesen Mentalitätswandel in der Kirche, bei den Verantwortlichen und Seelsorgern wie auch in den Gemeinden aufzuspüren, wahrzunehmen, zu fördern und zu vertiefen. Wenn der Wandel da und dort nur langsam vor sich geht und auf manche Hindernisse und Schwierigkeiten stößt, darf dies jene, die die Zeichen der Zeit beachten und zu lesen verstehen, nicht entmutigen.

III. Wechselwirkung von Pastoral und Diakonie — Integration der Diakonie in die Pastoral

Keine Pastoral ohne Diakonie als wesentlicher Bestandteil. Keine Diakonie, die nicht in die Gesamtpastoral integriert wäre. — Was heißt das konkret und welche Aufgaben ergeben sich daraus?

1. Innere Einheit von Leiturgia, Martyria und Diakonia

Zwischen den drei Aufgaben der Kirche, Verkündigung, Liturgie und Diakonie, oder Leiturgia, Martyria und Diakonia, besteht eine innere Einheit. Die Verkündigung und die Liturgie sollen die Grundlagen, die Motivation und die Sinngebung für die Diakonie vermitteln und zu ihrer Animation beitragen. Dies soll nicht nur in der theoretischen Erörterung geschehen, sondern auch in der praktischen Verwirklichung in der Gemeinde. Wenn die Verkündigung in Predigt und Katechese, in der religiösen Erwachsenenbildung und in der Beeinflussung der öffentlichen Meinung nicht zum Tun der Wahrheit in der Liebe, zum Dienst am Menschen, besonders am Armen und notleidenden Nächsten, führt, erreicht sie ihr Ziel nicht. Wenn sich die Liturgie, vor allem die Feier der Eucharistie, nicht im Leben der Liebe in der Gemeinschaft auswirkt, fällt eine ihrer wesentlichen Dimensionen aus. Gewiß hat nicht jeder die gleichen Charismen und die gleichen Aufgaben. Auch die konkreten Verhältnisse und Bedürfnisse erfordern verschiedene Akzent-

setzungen. Grundsätzlich aber darf die diakonische Dimension der Verkündigung und der Liturgie nie ausbleiben. Nur so sind in der Welt von heute, vor allem auch für ungläubige Menschen, die Verkündigung und die Liturgie glaubwürdig. Je mehr sich aus der Verkündigung und Liturgie die innere Notwendigkeit zur Diakonie ergibt, um so mehr wird die Diakonie selber zur Verkündigung und zum Zeugnis und eine Einladung zur Liturgie.

2. Keine Isolation der Diakonie

Die Diakonie darf nicht von der Verkündigung und der Liturgie getrennt und isoliert werden. Christliche Diakonie ist immer mehr als bloßer Sozialdienst, humanitäre Hilfe oder organisierte Caritasaktion. Sie hat aus dem Wort Gottes und aus der Feier der Liturgie ihre eigene Spiritualität und ihr spezifisches christliches Ethos. Diese kommen nicht so sehr im Inhalt des diakonischen Dienstes zur Geltung — auch der Christ kann ja inhaltlich dem Menschen zunächst keinen andern materiellen Dienst leisten als der Nichtchrist. Er kann aber dem Dienst einen andern Sinn und eine neue heilsgeschichtliche Dimension geben. Indem sich nämlich die kirchliche Diakonie nicht bloß um die menschliche, sondern auch um die geistige und religiöse Not kümmert, hat sie dem Menschen wesentlich mehr zu bieten als bloße soziale Hilfe ...

Die christliche Diakonie soll aus ihrer inneren Einheit mit der Verkündigung und Liturgie die eigene Dynamik und Überzeugungskraft entwickeln, damit die Menschen auf den letzten Ursprung und die Quelle aufmerksam werden, aus denen sich die Diakonie bzw. die Menschen im diakonischen Einsatz nähren. Deshalb dürfen sich jene, die den diakonischen Einsatz leisten, von der Verkündigung und der Liturgie nicht entfernen, sondern sie sollen zuerst in sich selber die innere Einheit der drei Funktionen der Kirche erfahren ...

3. Kein gegenseitiges Ausspielen

Obwohl die Dienste in der Kirche verschieden und deshalb auch auf verschiedene Träger verteilt sind, dürfen Verkündigung, Liturgie und Diakonie nicht gegeneinander ausgespielt oder die eine auf Kosten der anderen betont, isoliert, verabsolutiert oder gar ideologisiert werden. Gewiß kann derjenige, der hauptamtlich den Dienst der Verkündigung oder der Liturgie zu versehen hat, nicht im gleichen Ausmaß die Aufgabe der Diakonie übernehmen, und umgekehrt. Wegen der inneren Zuordnung der drei Aufgaben zueinander müssen jedoch auch ihre jeweiligen Träger bzw. Vertreter einander zugeordnet sein. Nur wenn sich die Lehrer der Wahrheit, die Liturgen und diakonisch Tätigen als gleichwertige, wenn

auch verschiedenartige Diener Gottes und der Menschen verstehen, wenn sie sich gegenseitig ergänzen und helfen, kann der Leib Christi, die Kirche, durch ihre verschiedenen Dienste aus dem gleichen Geist auferbaut werden. Wer die Wahrheit verkündet, muß es so tun, daß sie zum Tun der Liebe im Dienst am Menschen führt. Wer die Liturgie feiert, muß das aus der Wahrheit tun, um Gott in Geist und Wahrheit zu verherrlichen, was aber die Liebe zum Menschen miteinbezieht, da sonst der Kult von Gott nicht angenommen wird. Und wer Diakonie übt, muß es zugleich im Dienst an der Wahrheit, in der Verherrlichung Gottes und im Dienst am Menschen tun. Gottesdienst und Menschendienst lassen sich nicht trennen, weil sich Gottesliebe und Nächstenliebe, Gott und Mensch nicht trennen lassen.

4. Gegenseitiges Kriterium

Diese drei Aufgaben der Kirche sind gegenseitig füreinander Prüfstein und Kriterium ihrer Echtheit. Wegen des bekannten Grundsatzes: lex orandi — lex credendi werden die gegenseitige Abhängigkeit und Überprüfung der Verkündigung und der Liturgie aneinander meistens gesehen und bejaht. Theoretisch gilt dies auch für die Diakonie in bezug auf die Verkündigung und Liturgie, wenigstens was ihre Auswirkung im Leben betrifft. Hat Christus doch gesagt, daß man seine Jünger an der Liebe zueinander erkennen wird (vgl. Joh 13,35). Praktisch aber wird diese Abhängigkeit und Überprüfung der Verkündigung und der Liturgie von und an der Diakonie nicht immer gesehen und gelebt. Eine erneuerte Pastoral müßte auch die Diakonie bei dieser Überprüfung stärker berücksichtigen. Schließlich hängt — vor allem für den heutigen Menschen — die Glaubwürdigkeit der Pastoral gerade von der Echtheit und vom Zeugnis der Diakonie ab.

5. Integrierende und stimulierende Funktion

Verkündigung, Liturgie und Diakonie haben aneinander und füreinander auch integrierende und stimulierende Funktion. Die Bezeichnung der drei Funktionen ist bekannt aus der gegenwärtigen Diskussion über das Proprium, die spezifische Eigenart einer christlichen Ethik [2]. Was dort über das spezifisch Christliche für ein autonomes Weltethos gesagt wird, darf analog auch auf die Verkündigung, die Liturgie und die Diakonie für ihre Funktion aneinander angewendet werden. Sie sollen sich gegenseitig integrieren, d. h. sich gegenseitig in Erinnerung rufen, daß keine ohne die anderen bestehen kann. Zwischen allen dreien besteht die innere Einheit aus dem

[2] Vgl. *A. Auer*, Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1971, 189—107.

gleichen Urgrund, im gleichen Sinnhorizont und auf das gleiche Ziel hin, wenn auch auf eine jeweils verschiedene Weise.

Verkündigung, Liturgie und Diakonie sollen sich gegenseitig anregen, herausfordern, dynamisieren, zur schöpferischen Entfaltung und zu einer immer größeren Effizienz verhelfen. So wird die ganze Pastoral eine neue innere Dynamik erhalten und sich ständig erneuern. Vermutlich kommt der Diakonie in bezug auf Verkündigung und Liturgie in einem besonderen Sinn die stimulierende Funktion zu. Doch würde auch die Diakonie selber ohne die Stimulierung durch Verkündigung und Liturgie leicht zur bloßen humanitären Hilfe herabsinken ...

6. Der Ort der Einheit — die Gemeinde ...

Der Ort, wo die innere Einheit und die Integration von Verkündigung, Liturgie und Diakonie im dargelegten Sinn zu geschehen haben, ist die Gemeinde. Es genügt nicht, wenn kirchliche Dokumente, theologische Traktate und pastorale Programme diese Einheit betonen. Erst wenn sich die Gemeinde als Gemeinschaft bewußt wird, daß es kein christliches Leben gibt ohne Verkündigung, Liturgie und Diakonie, ohne Dienst an Wahrheit, Gottesdienst und Liebesdienst am Menschen, und wenn sie dieses Bewußtsein in die Tat umsetzt, gibt es Kirche. Für die ersten beiden besteht nach dem traditionellen Verständnis der Kirche kein Problem. Nach dem heutigen Bewußtsein, das sich immer mehr durchsetzt, dürfte auch für die Diakonie immer weniger ein Problem bestehen. Man kann sogar die Tendenz beobachten, in der die Diakonie etwas zu einseitig auf Kosten der Verkündigung und der Liturgie betont wird. Wenn man von einem Extrem ins andere fällt, kommt man nicht zur richtigen Synthese, die der Wahrheit und der Liebe entspricht.

Da es sich hier vor allem um den richtigen Stellenwert der Diakonie im Leben der Gemeinde handelt, seien drei Gesichtspunkte erwähnt, unter denen die Diakonie in der Gemeinde zu beachten ist.

... als Ganzes ...

Erstens muß alles getan werden, daß sich nicht bloß einzelne, sondern die Gemeinde als Ganzes zur Diakonie verpflichtet und als Träger der Diakonie weiß. Alle in der Gemeinde und die Gemeinde als Ganzes sind verantwortlich für die Diakonie und dabei engagiert. Dies bedeutet keinen Gegensatz dazu, daß einige in der Gemeinde besondere Dienste der Diakonie übernehmen. Sie müssen aber von der ganzen Gemeinde getragen werden.

... im Ausgleich zwischen Spontaneität und Planung ...

Zweitens ist darauf hinzuweisen, daß in der Gemeinde der richtige Ausgleich zwischen Spontaneität, Planung, Organisation und Koordination gesucht werden muß. Weil die Diakonie zuerst eine Geistesgabe und die Frage des Herzens und der Gesinnung ist, darf man den Geist nicht auslöschen und die besonderen Charismen und Initiativen nicht geringschätzen. Aber in der Gemeinde braucht es auch Ordnung und Zusammenarbeit nach dem Prinzip der Solidarität und Subsidiarität. Deshalb haben bestimmte Werke und Stellen, Strukturen und Organisationen in der Gemeinde ihren berechtigten und unersetzlichen Platz.

... im Dienst an der Gemeinschaft

Drittens muß sich die Gemeinde bewußt sein, daß es nicht bloß um die Diakonie dem einzelnen gegenüber, um den Dienst am einzelnen Menschen geht, sondern auch um den Dienst an der Gemeinschaft. Dieser Dienst besteht darin, daß alle dazu beitragen, daß sich die Gemeinschaft ändert und erneuert und sich für die Diakonie verantwortlich weiß. Dies bedingt aber oft auch eine Änderung und Erneuerung der Strukturen, Institutionen und Ordnungen. Gewiß ist das Primäre die Änderung und die Erneuerung der Gesinnung und der Menschen. Da aber das Leben der Gemeinschaft auch von Strukturen, Gesetzen, Ordnungen und Institutionen abhängt, muß die Diakonie in der Gemeinde auch diesen ihre Aufmerksamkeit schenken. Dies bezieht sich nicht nur auf die innerkirchlichen Strukturen, Ordnungen und Institutionen, sondern auch auf die staatlichen. Im Bewußtsein echter Diakonie wissen sich die Christen auch dafür mitverantwortlich und sind zur Mitarbeit und Zusammenarbeit bereit.

IV. Einige praktische Aufgaben

Zum Schluß soll auf einige konkrete Aufgaben hingewiesen werden, die sich aus dem bisher Gesagten ergeben. Wo die Aufgaben bereits erfüllt sind, dürfte man wohl unter diesem Gesichtspunkt von einer erneuerten Diakonie in einer erneuerten Pastoral reden. Wo dies noch nicht ganz der Fall ist, werden die Aufgaben zu Forderungen, die man nicht übersehen soll.

1. Die Kirchenleitungen

An erster Stelle seien die kirchliche Hierarchie, die Kirchenleitungen und die von Amts wegen für die Kirche Verantwortlichen angesprochen. Wenn nämlich die kirchliche Hierarchie die Bedeutung der Diakonie nicht einsieht, wird diese schwerlich richtig in die Pastoral integriert.

Die Vertreter der Hierarchie, Bischöfe, Diözesanleitungen und andere Verantwortliche, haben vor allem eine dop-

pelte Aufgabe. Sie sollen die Diakonie in die offizielle Planung und Strategie der Pastoral aufnehmen. Wenn die Initiativen von unten erfolgen, sollen sie sich diese zu eigen machen und in ihren amtlichen Verlautbarungen, Hirtenbriefen und Erlässen der Diakonie den richtigen Stellenwert geben. Dazu gehören auch die Errichtung und Finanzierung der entsprechenden amtlichen diözesanen, regionalen oder pfarreilichen Stellen, Zentren, Werke und Institutionen, das Interesse für ihre Tätigkeit, die Ermunterung und jedwede Hilfe ...

Die andere Aufgabe der Vertreter der Hierarchie ist, daß sie selber durch ihr Beispiel vorangehen. Nur wenn die Amtsträger ihre Aufgabe tatsächlich im Dienst, in echter Diakonie sehen und auch der Stil ihrer Amtsführung wie auch ihre persönliche Lebensführung dem entsprechen, ist ihre Forderung und Förderung der Diakonie glaubwürdig.

2. Die Pastoraltheologen

Eine sehr wichtige Aufgabe haben die Pastoraltheologen in Zusammenarbeit mit den Vertretern anderer theologischer Disziplinen. Sie sollen immer mehr eine solide theologische Begründung der Diakonie, der diakonischen und caritativen Dienste sowohl vom Evangelium und von der Sendung der Kirche her wie auch von den konkreten Bedürfnissen der Menschen her erarbeiten. Sie sollen die integrierende, stimulierende und kritisierende Funktion im Verhältnis von Verkündigung, Liturgie und Diakonie wahrnehmen und Modelle der diakonischen Arbeit und der verschiedenen kirchlichen Dienste entwickeln ...

3. Die Seelsorger

Soll die Diakonie in der Gemeinde in die Pastoral integriert werden, dann fällt die entscheidende Aufgabe den Seelsorgern, vor allem den Leitern der Gemeinde, den Pfarrern, zu. Von ihrer Einstellung hängt es wohl am meisten ab, welchen Platz die Diakonie und die Caritas in der Pastoral und im Leben der Gemeinde haben werden. Als konkrete Aufgaben seien genannt:

Verkündigung

Ausrichtung der Verkündigung und der Liturgie auf die Diakonie, und Befruchtung, Motivierung und Sinngebung der Diakonie durch die Verkündigung und die Liturgie.

Sensibilisierung

Sensibilisierung und Animation der Gemeinde für die Diakonie als Vollzug des christlichen Lebens.

Planung

Systematischer Einbau der Diakonie in die Planung und Gestaltung der Pastoral und des kirchlichen Lebens in der Gemeinde.

Schwerpunkte

Schaffung von deutlichen Schwerpunkten und Modellen der Diakonie in der Pastoral und im Leben der Ge-

meinde, sei es im Laufe des Kirchenjahres, sei es bei besonderen Bedürfnissen und Notsituationen in der Gemeinde und darüber hinaus.

Aktionen — Unterstützung von konkreten Aktionen diakonischer und caritativer Art und ihre Auswertung für die Bewußtseinsbildung in der Gemeinde.

Seelsorgliche Begleitung — Menschliche und spirituelle Sorge für die in der Diakonie und Caritas Tätigen und deren seelsorgliche Begleitung.

Mitarbeitersuche — Gewinnung immer neuer Mitarbeiter, vor allem auch ehrenamtlicher, für die diakonische und caritative Arbeit, besonders auch unter der Jugend.

Koordination — Koordination der Diakonie in der Gemeinde, vor allem auch im Hinblick auf die Adressaten.

4. Die beruflich in der Diakonie Tätigen — Diejenigen, die beruflich in der Diakonie und in der Caritasarbeit stehen, haben vor allem die Aufgabe, sich in die Gesamtpastoral und in das Leben der Gemeinde integrieren zu lassen. Bei aller Selbständigkeit und notwendigen Unabhängigkeit ist die Zusammenarbeit mit der übrigen Seelsorge sehr wichtig ...

Aus der Spiritualität der Diakonie, die sich aus der Verkündigung und der Liturgie nährt, werden die in der Diakonie und in der Caritas Tätigen auch fähig sein, selbstlos zu dienen ...

5. Die Gemeinde — Wenn heute die aktive Rolle der Gemeinde bei der Verkündigung und bei der Liturgie betont wird, gilt dies um so mehr für die Diakonie.

Mitverantwortung — Die Gemeinde muß sich bewußt sein, daß sie die Diakonie und die Caritas nicht bloß den Seelsorgern und den Berufsarbeitern im diakonischen und caritativen Einsatz überlassen darf ... Kleinen Gruppen soll genügend Raum und Unterstützung in der Gemeinde gegeben werden.

Information — Um den Individualismus, die Gleichgültigkeit gegenüber dem Nächsten im Rückzug in seinen privaten Lebensraum zu sprengen und zu überwinden, soll eine möglichst gute Information über die Bedürfnisse, über die Notsituationen und über einzelne Menschen, die der Hilfe bedürfen, erfolgen, ohne die nötige Diskretion zu verletzen ...

Mitarbeit — Freiwillige und ehrenamtliche Mitarbeiter, die bereit sind, etwas von ihrer Zeit zu opfern und ihre menschlichen Qualitäten zur Verfügung zu stellen, sind oft noch mehr gesucht als Geld.

Öffentliche Meinung — Jene, die irgendwie im öffentlichen Leben der Gemeinde stehen, sollen dafür sorgen, daß immer mehr eine öffentliche Meinung entsteht, in der die Diakonie ihren gebührenden Platz hat. Dazu können Pfarrblätter und Lokal-

presse, Erwachsenenbildung, Fortbildungskurse und andere Veranstaltungen beitragen.

Neuer Lebensstil

Die Änderung des Lebensstils darf jedoch nicht bloß aus der Sorge um die eigene Sicherheit und Zukunft, sondern sie soll vor allem auch aus der Mitverantwortung für den Mitmenschen angestrebt werden. Menschen, denen man Gutes getan hat, werden als Zeugen in der Ewigkeit auftreten (Mt 25,31—46).

Wichtig ist, daß man irgendwo bzw. an verschiedenen Orten ansetzt. Menschlicher Einsatz ist unerläßlich. Die tragende Grundlage und die wirkende Kraft aber sind letztlich der Glaube an den Herrn und das Vertrauen auf seinen Geist, der alles neu schafft und das Antlitz der Erde, auch der Gemeinde und der Kirche, erneuert.

Oswald von Nell-Breuning

Arbeiterschaft und Kirche seit Beginn der industriellen Entwicklung

Eine der wichtigsten Ursachen für die große Distanz zwischen Kirche und Arbeiterschaft liegt darin, daß sich die Kirche im 19. Jahrhundert um das im Entstehen begriffene Arbeiterproletariat nicht oder zu spät gekümmert hat, sodaß sich die Arbeiter ihre Rechte oft gegen und ohne die Kirche erkämpfen mußten. Nell-Breuning leitet zunächst mit diesem geschichtlichen Überblick das Thema „Kirche und Arbeiter" ein; er stellt aber der Kirche seines Landes zum Schluß die Testfrage, wie sie es als Arbeitgeberin mit ihren eigenen Arbeitnehmern hält. red

Pius XI. hat es als den großen Skandal des 19. Jahrhunderts bezeichnet, daß die Kirche die Arbeiterschaft verloren habe. Die Echtheit dieses an *Cardijn*, den Gründer der CAJ, gerichteten Papstwortes ist schon zu seinen Lebzeiten, aber auch später immer wieder bezweifelt worden. Cardijn hat es nicht nur immer wieder gebraucht, sondern auch die Zweifel an seiner Echtheit entschieden zurückgewiesen. Was besagt dieses Wort? Es besagt nicht, die Arbeiterschaft sei von der Kirche abgefallen; es ist überhaupt keine Aussage über die Arbeiterschaft, sondern eine Aussage über die Kirche; sie, die Kirche, habe die Arbeiterschaft „verloren". Das könnte dahin verstanden werden, ursprünglich habe die Arbeiterschaft der Kirche angehört, sei ihr dann aber im 19. Jahrhundert verloren gegangen; sprachlich ist das wohl der nächstliegende Sinn; er kann aber nicht gemeint sein, denn *vor* dem 19. Jahrhundert, in der *vor-*

Der Skandal des 19. Jahrhunderts

industriellen Zeit, gab es die „Arbeiterschaft" noch gar nicht; sie ist erst mit dem Industriezeitalter, d. i. für Kontinentalwesteuropa im 19. Jahrhundert, entstanden (in England schon etwas früher, in den heute noch industriell unterentwickelten Ländern entsprechend später). Demnach müssen wir das Papstwort dahin verstehen, gleich bei ihrem Entstehen sei diese neue gesellschaftliche Gruppe, anstatt in die Kirche hineinzuwachsen, *außerhalb* der Kirche aufgewachsen.

Für den deutschsprachigen Raum mit seinen östlichen Randgebieten können wir es uns vielleicht so vorstellen.

Zur Entstehung der „Arbeiterschaft", des „Proletariats"

Die Auflösung der feudalen Bindungen, insbesondere die Bauernbefreiung im deutschen Osten und vorher schon im Österreich Josefs II. setzte große Mengen von Menschen frei, die im Westen aufstrebende Industrie zog sie an und sog sie auf. Mit den Industriegebieten und den von der Industrie geprägten und mit ihr wachsenden Städten erwuchs die neue gesellschaftliche Gruppe „Arbeiterschaft". Dort hätte sie von den kirchlichen Gemeinschaften angenommen, aufgenommen und eingegliedert werden müssen. Aber die neue gesellschaftliche Gruppe paßte in das bestehende Gefüge nicht hinein; so blieb man einander gesellschaftlich fremd und demzufolge — obwohl dem so nicht hätte sein dürfen — auch *kirchlich* fremd. Wenn heute noch beklagend festgestellt wird, die Kirche sei „mittelständisch", so dürfte das seine Ursache weithin darin haben, daß die Arbeiterschaft, das „Proletariat", wie man damals sagte, von den christlichen Gemeinden nicht als gleichberechtigt angesehen und aufgenommen wurde; mochten die Proletarier gleichberechtigt vor Gott sein, für die christliche Gemeinde waren sie es nicht. Verhältnismäßig am besten ist die Einbürgerung der Arbeiter in die kirchlichen Gemeinschaften vielleicht noch im Ruhrgebiet geglückt, wo die „Bergknappen" eine geachtete Stellung innehatten und bereit waren, die Zuwandernden daran teilnehmen zu lassen; so sind denn auch deren Nachfahren zum großen Teil bis heute mit der Kirche verbunden geblieben und halten ihr die Treue. Aufs Ganze gesehen aber bleibt die schmerzliche Tatsache, daß es der Kirche, hier besonders unserer, der katholischen Kirche, nicht gelungen ist, die Arbeiter an sich zu binden — nicht als wäre es den evangelischen Kirchen besser gelungen; nur unsere Aufmerksamkeit muß vorzugsweise den *Ursachen* gelten, die für die katholische Kirche kennzeichnend sind.

Nachdem die Reichskirche des hl. römischen Reiches deutscher Nation in den Wirren und an den Folgen der

Folgen des Zusammenbruchs der Reichskirche

französischen Revolution (Reichsdeputationshauptschluß 1803) zusammengebrochen war, mußte die Kirche im deutschen Raum alle ihre Kräfte darauf richten, ihre Organisation wieder aufzubauen und der Staatsgewalt die für ihre Wirksamkeit unerläßliche Freiheit mühsam abzuringen, die neuen Bischofsstühle mit echten Kirchenmännern zu besetzen und einen guten Seelsorgeklerus heranzubilden. Das allein erklärt vollauf, daß man damals dem Wandel der gesellschaftlichen Struktur, dem Entstehen und immer weiter ausgreifenden Wachstum der neuen gesellschaftlichen Gruppe, eben der Arbeiterschaft, nicht die gebührende Aufmerksamkeit schenkte und weder deren neuartige Lage (Mangel eines gesicherten Standortes in der Gesellschaft) noch deren Gewicht und Bedeutung für die Zukunft erkannte. Aber auch ganz unabhängig davon ist sehr gut zu verstehen, daß man nach allen von der französischen Revolution ausgegangenen Erschütterungen das Bedürfnis nach Wiederherstellung gesicherter Ordnung empfand und sich diese nur in Gestalt der gewohnten, tatsächlich aber zerbrochenen und endgültig vergangenen Ordnung vorstellen konnte. Was lag da näher als der Versuch, den Industriebetrieb in Denkkategorien einzufangen, die man dem bäuerlichen und handwerklichen Betrieb mit seinem Ineinander von Betrieb und Haushalt entlehnte? So übertrug man die hausväterliche Autorität und Funktion des Meisters und die hausmütterliche Funktion der Meistersfrau gegenüber dem in die Hausgemeinschaft eingegliederten Lehrling und Gesellen auf den industriellen Arbeitgeber, den „Fabrik-Herrn", und behandelte die Arbeitnehmer als unmündige, erziehungs- und führungsbedürftige Geschöpfe. Es hat seine Zeit gebraucht, bis der Unterschied zwischen dem vererblichen Los des zeitlebens im Abhängigkeitsverhältnis verbleibenden Industriearbeiters und dem — wenigstens nach überlieferter Vorstellung — nach vollendeter Lehrzeit zur Selbständigkeit aufsteigenden Handwerksgesellen begriffen wurde, bis man im Industriearbeiter nicht mehr den entlaufenen und heruntergekommenen Handwerksgesellen erblickte; noch in meiner Studienzeit behandelte die Moraltheologie die Beziehungen zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer beim 4. Gebot und zählte es zu den Pflichten des Arbeitgebers, den Arbeitnehmer sonntags zur Kirche zu *schicken*. — Als *Kettelers* und *Kolpings* Wege sich trennten, als Ketteler auf der Fuldaer Bischofskonferenz 1869 den Wunsch aussprechen konnte, Gott möge einen Mann senden, der für die *Arbeiter* das leiste, was

Übernahme handwerklicher Denkkategorien

Kettelers Weitblick . . .

Kolping für die *Gesellen* geleistet habe, da war zum ersten Mal von einem führenden Kirchenmann die neue Gestalt des Arbeiters und die Arbeiterschaft als neue gesellschaftliche Gruppe erkannt, aber weitere Jahrzehnte hat es gebraucht, bis diese Erkenntnis sich allgemein durchgesetzt hatte; noch das im Integralismusstreit vielberufene „Fuldaer Pastorale" von 1900 blieb hinter den Erkenntnissen, die Ketteler seinen bischöflichen Amtsbrüdern 1869 vorgetragen hatte, weit zurück.

... erst spät aufgegriffen

Aber welch langwierigen und mühsamen Weg hatte Ketteler selbst, den *Leo XIII.* als „notre grand prédécesseur" rühmte, zurücklegen müssen, um zu diesen Einsichten zu gelangen, und wie langsam ist die Kirche, auch das oberste kirchliche Lehramt, ihm gefolgt! Auch als allmählich die Einsicht von einer „Sozialen Frage" aufbrach, glaubte Ketteler zunächst und war es längere Zeit herrschende Meinung in der Kirche, sie *allein* sei imstande, sie zu lösen, weil sie *allein* über die nötigen Heilmittel verfüge. Indem die Kirche sich rühmte, sie, ja sie *allein* vermöge die beklagenswerte Lage der Arbeiter zum besseren zu wenden, belud sie sich mit untragbarer Verantwortung; sie erweckte unerfüllbare Erwartungen; sahen die Arbeiter sich in diesen Erwartungen enttäuscht — und diese Enttäuschung konnte nicht ausbleiben und ist nicht ausgeblieben —, dann mußten sie dies geradezu mangelndem guten Willen der Kirche zuschreiben. Wie schon Ketteler selbst, so hat später Leo XIII. diesen Anspruch herabgemildert; nicht mehr die Kirche allein, sondern *auch* sie habe zur Lösung der Sozialen Frage einen Beitrag zu leisten, ja dieser Beitrag sei unersetzlich, *ohne* die Kirche sei es nicht zu schaffen. Für Länder mit überwiegend christlicher Bevölkerung (nur diese sprach Leo XIII. tatsächlich an) traf und trifft das ohne Zweifel zu; nichtsdestoweniger blieb auch hier die *Leistung* der Kirche, d. i. nicht nur der wahrnehmbare *Erfolg,* sondern auch der tatsächliche *Einsatz,* weit hinter den geweckten Erwartungen zurück. Das gilt nicht nur für den Raum der sog. alten Welt, den die Päpste tatsächlich allein in ihren Botschaften ansprachen; es gilt ebenso für die Länder der neuen Welt, um die sich erst seit dem 2. Vatikanischen Konzil und den römischen Bischofssynoden unser Blickfeld erweitert hat. In keinem Teil der Welt gelang es der Kirche, in solcher Weise führend auf die soziale Entwicklung Einfluß zu nehmen, daß die Arbeiterschaft davon beeindruckt worden wäre und hätte die Überzeugung gewinnen können, die Kirche mache durch Taten wahr, was sie in Worten lehre; darin braucht kein Ver-

schulden der Kirche zu liegen; weithin fehlte ihr dazu schlechterdings die Möglichkeit.

Der Anteil katholischer Parlamentarier bei der sozialen Gesetzgebung

Wohl noch am meisten im Deutschen Reich, im zisleithanischen Österreich, in der Schweiz und in Holland hatten katholische Parlamentarier maßgeblichen Anteil an der sozialen Gesetzgebung und ist das auch dem Ansehen der Kirche bei der Arbeiterschaft zustatten gekommen; nicht umsonst ist in diesen Ländern auch heute noch ein größerer Teil der Arbeiterschaft der Kirche treuer als in anderen, namentlich romanischen Ländern. Aber auch hier blieb der Arbeiterschaft nicht verborgen, daß erstens diese katholischen Parlamentarier zwar im Sinn der *Lehre* ihrer Kirche handelten, aber nicht als verlängerter Arm der Kirche, sondern als *un*abhängige *politische* Partei, und zweitens, daß die kirchliche Hierarchie hier viel eher bremste als vorantrieb; man denke an die Zurückhaltung der Hierarchie gegenüber den Christlich-Sozialen im Gegensatz zu den Konservativen in Österreich, man denke an das Festhalten bis zur letzten Stunde an dem die Arbeiter deklassierenden Dreiklassenwahlrecht in Preußen.

Caritas oder Recht?

Blicken wir über den deutschen Sprachraum hinaus, dann sehen wir den Streit der beiden Schulen von *Angers* und von *Lüttich*. Die erstere wollte der Not der Arbeiter abhelfen durch caritative Maßnahmen, lehnte institutionelle Maßnahmen und namentlich staatliche Eingriffe grundsätzlich ab und erwartete alles von der Gesinnungsänderung der besitzenden Kreise; die letztere erkannte, daß die Not ihre Ursache in institutionalisiertem Unrecht oder jedenfalls fehlerhaften Institutionen habe und es darum auch institutioneller Maßnahmen bedürfe, um sie zu wenden. Aber auch nachdem Leo XIII. zugunsten der Staatsintervention entschieden hatte, wollte eine in der Kirche weitverbreitete Meinung immer noch daran festhalten, die bestehenden politischen, sozialen und ökonomischen Strukturen seien „gottgewollt"; es genüge, daß die Wohlhabenden etwas *von* ihrem Überfluß (keineswegs *den* Überfluß!) abgäben und die Minderbemittelten in Ergebung in Gottes heiligen Willen sich mit ihrer als unabwendbar angesehenen Lage abfänden. So mußte denn noch Pius XI. mit allem Nachdruck betonen, der Arbeiter habe es nicht nötig, sich mit Almosen abspeisen zu lassen; er verlange nur sein *Recht*.

Späte kirchliche Anerkennung gewerkschaftlicher Organisation

Man weiß — oder jedenfalls in der Arbeiterschaft ist es unvergessen —, wie lange die Kirche gebraucht hat, wie schwer sie sich tat und zum Teil heute noch tut, das Recht der Arbeiter zur *Selbsthilfe* vorbehaltlos anzuer-

kennen und es ihnen zu überlassen, sich so, wie sie es für richtig und wirkungsvoll halten, *gewerkschaftlich* zu organisieren. Während die Kirche den Bauern, den Kaufleuten und Handwerkern, überhaupt den Arbeit*gebern* es völlig überließ, sich nach ihrem Gutdünken zu organisieren, und nie einen Versuch machte, ihnen da hineinzureden, sollten die Arbeiter sich *nur* unter geistlicher Leitung in katholischen Verbänden zusammenschließen. Im deutschen Gewerkschaftsstreit gestand *Pius X.* 1912 den deutschen Bischöfen die Befugnis zu, den Beitritt katholischer Arbeiter zu interkonfessionellen christlichen Gewerkschaften zu „tolerieren"; 1931 wandelte *Pius XI.* die Tolerierung in Gutheißung um; erst 1961 hat *Johannes XXIII.* alle Gewerkschaften und deren Führer belobigt unter der einzigen Voraussetzung, daß sie willens sind, sich an das Sittengesetz zu halten. Man muß verstehen, wie diese jahrzehntelange Bevormundung die Arbeiter erbitterte und gegen die Kirche aufbrachte.

Das Richtige an der Marx'schen Gesellschaftsanalyse und -kritik . . .

In jüngster Zeit hat man viel Wesens daraus gemacht, katholische Gelehrte hätten das, was an der *Marx*schen Gesellschaftsanalyse und Gesellschaftskritik zutreffend sei, bereits *vor* Marx erkannt. Das soll umsoweniger bestritten werden, als Marx selbst anerkennt, er baue auf Erkenntnissen bürgerlicher Gelehrter auf. Wären diese, einzelnen katholischen Gelehrten bereits aufgegangenen Erkenntnisse vom kirchlichen Lehr- und Hirtenamt übernommen und in die seelsorgliche Praxis übertragen worden, dann hätte Marx bestimmt niemals das ungeheuere Ansehen und den ungeheueren Einfluß in der Arbeiterschaft erringen können; er wäre einfach *zu spät* gekommen. Als dann Marx diese zutreffenden Erkenntnisse, mit seinen Irrtümern und weltanschaulichen Irrlehren durchsetzt, ins öffentliche Bewußtsein und insbesondere in das Bewußtsein der Arbeiterschaft hineintrug, hat man kirchlicherseits versäumt, das Zutreffende anzuerkennen, hat vielmehr *pauschal* alles verworfen und sich damit ins Unrecht gesetzt. Bei der Arbeiterschaft mußte das den Argwohn erwecken, wenn die Kirche Marx und die von ihm sich herleitende Arbeiterbewegung ablehne, tue sie das nicht, weil Marx Lehren vortrage, die mit Wahrheiten des Glaubens unvereinbar sind, sondern weil sie es mit den „Kapitalisten" halte und gegen die Arbeiter voreingenommen sei.

. . . von katholischen Gelehrten vor Marx erkannt . . .

. . . aber von der Kirchenleitung erst spät aufgegriffen

Wichtige Stücke dieser Erkenntnisse, die in der Welt nicht unter dem Namen der katholischen Gelehrten, bei denen sie sich schon *vor* Marx finden, sondern erst unter dem Namen von *Karl Marx* bekannt und geläufig ge-

worden sind, hat Pius XI. 1931 in seine Enzyklika „Quadragesimo anno" übernommen. Ob einige davon in den am meisten fortgeschrittenen Ländern der alten Welt inzwischen überholt sind, ob oder inwieweit sie für die USA jemals zutrafen, braucht hier nicht untersucht zu werden; in den in der Entwicklung zurückgebliebenen Ländern sind sie inzwischen überall *hochaktuell* geworden. Leider hat seither Marx auch mit seinen weltanschaulich *un*annehmbaren Lehren bei Katholiken, die sich ernstlich mit sozialen Problemen und insbesondere mit der Lage der Arbeiterschaft befassen, nicht zuletzt bei Teilen des Klerus, Anklang und Beifall gefunden; der allzu pauschalen Ablehnung ist eine zu ernsten Besorgnissen Anlaß gebende Zustimmung gefolgt. Die römischen Bischofssynoden 1971 und 1974, namentlich die Ansprachen des Papstes zu Beginn und zum Abschluß beider Synoden, und das 1971er Dokument „De iustitia in mundo" sowie Teile des Apostolischen Lehrschreibens „Evangelii nuntiandi" (8. 12. 1975) geben Einblick in die zum Teil noch ungeklärte Lage. Bestimmt wird man sagen dürfen, daß in der lateinamerikanischen Kirche ein Aufbruch erfolgt ist, der hundert Jahre früher bei uns hier fällig gewesen wäre. Offenbar besteht auch im latein-amerikanischen Episkopat keine volle Einigkeit; die Mehrheit des Episkopats aber erscheint gewillt, dem Anstoß des Hl. Geistes zu folgen; so kann es zu echtem, ja leidenschaftlichem Ringen zwischen Kirche und atheistischem Kommunismus kommen um die Arbeiterschaft dieser Länder und damit um die Zukunft dieser Länder überhaupt.

Heute oft mangelnde Unterscheidung

Wer ist heute diese „Arbeiterschaft"?

Wenden wir den Blick zurück auf unsere *hiesige* Lage, dann fragen wir uns mit Recht (schon die Würzburger Synode mußte sich dieser Frage stellen): von *wem* reden wir, *wen* meinen wir denn eigentlich, wenn wir von „Kirche und Arbeiterschaft" sprechen, vor allem: *wer* versteht sich denn selbst als Angehöriger dieser „Arbeiterschaft"? Was das angeht, hat sich die Lage seit Mitte des 19. Jahrhunderts grundstürzend verändert. Damals waren Arbeiter und Angestellte unverwechselbar verschiedene gesellschaftliche Gruppen. Die wenigen Angestellten von damals, die Vorgänger unserer „leitenden Angestellten", die auch heute noch betriebsverfassungsrechtlich eine Sonderstellung einnehmen, waren Vertrauensleute des Unternehmers und standen den Arbeitern als Vertreter seiner Interessen (des wirklichen oder vermeintlichen „Kapitalinteresses") *gegenüber*. Die inzwischen oder doch in absehbarer Zeit zahlenmäßig den

Arbeitern gleichkommenden oder sie übertreffenden Angestellten sind mehr und mehr mit den Arbeitern zu einer soziologischen Einheit zusammengewachsen und haben sich — mit Ausnahme der schon erwähnten „leitenden Angestellten" — in ihrer großen Mehrheit in den gleichen Gewerkschaften mit den Arbeitern zusammen organisiert. Insgesamt ist der Anteil der selbständig Erwerbstätigen ständig zurückgegangen und geht weiter zurück; entsprechend ist der Anteil der *un*selbständig Erwerbstätigen gewachsen und steigt weiter. Selbst die Beamten — nicht nur die sog. Betriebsbeamten, sondern auch solche, die Träger ausgesprochen hoheitlicher Funktionen sind (Polizei!), verstehen sich als Lohn- oder Gehalts-„Abhängige", wenn schon nicht in völlig gleicher, so doch in vergleichbarer Lage wie Angestellte und Arbeiter, und schließen sich mit ihnen gewerkschaftlich zusammen. So ist unsere Gesellschaft eine Arbeitnehmergesellschaft geworden; demgemäß hat auch die KAB („Katholische Arbeiterbewegung") umfirmiert und nennt sich heute, wenn auch nicht ganz ohne Mißbehagen und Gefühl der Unsicherheit, „Katholische Arbeit*nehmer*-Bewegung".

Vielfältige Abstufungen

Wer ist unter diesen Umständen jene „Arbeiterschaft", um deren Verhältnis zur Kirche es geht? Zweifellos schwebt uns, wenn wir danach fragen, immer noch die Vorstellung vom Arbeiter und seiner Lage um die Mitte des 19. Jahrhunderts vor Augen. „Arbeiter" sind für uns, zur „Arbeiterschaft" zählen wir diejenigen, bei denen wir dieses Bild oder doch Züge dieses Bildes wiederzuerkennen glauben. Die „Arbeiter", das sind im *hier* gemeinten Sinn diejenigen, die heute noch dem Arbeiter von 1850 am nächsten stehen, deren Lage immer noch mehr oder weniger mit der ihrigen *gemeinsam* hat. In einem fortgeschrittenen Land mit ausgebauter sozialer Gesetzgebung mögen es vielleicht nur noch schwache Spuren sein, die an die Lage von 1850 erinnern; in zurückgebliebenen Ländern besteht diese Lage weithin noch in voller Härte; überall findet sie sich in einer Vielzahl von Abstufungen vor. Für die Distanz zur Kirche dürften gerade diese verschiedenen *Stufen* von entscheidender Bedeutung sein. „*Die* Kirche", verstanden als das hierarchisch verfaßte Sozialgebilde, steht in der gesellschaftlichen Ordnung *oben;* ihre Repräsentanten zählen eindeutig zu „denen da oben"; je tiefer der einzelne oder die gesellschaftliche Gruppe, der er angehört, im Ganzen der Gesellschaft steht, umso stärker ist oben *und* unten das Bewußtsein der *sozialen Distanz* entwickelt; gleich-

zeitig ist aber auch das Selbstbewußtsein der kleinen Mittelständler in der kirchlichen Gemeinde ausgeprägt genug, um sich denen, die durch untergeordnete, körperliche oder gar schmutzige Arbeit im Lohnarbeitsverhältnis den Lebensunterhalt verdienen müssen, überlegen zu fühlen und eine unsichtbare Scheidewand zwischen sich und ihnen aufzurichten.

Ganz unabhängig aber davon, wie weit oder eng man den Kreis derer zieht, die man zur Arbeiterschaft zählt oder die nach ihrem eigenen Selbstverständnis sich zu ihr zählen, bleibt die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Arbeit*nehmer*schaft insgesamt. Haben Kirche und Arbeitnehmerschaft, Kirche und diese große Mehrheit der heutigen Gesellschaft, das rechte Verhältnis zueinander und die rechte Unbefangenheit einander gegenüber gefunden oder sind sie noch auf der Suche danach?

Testfrage: die Kirche als Arbeitgeberin und ihre eigenen Arbeitnehmer

Unter den heutigen Umständen drängt sich da die *Test*frage geradezu auf nach dem Verhältnis der Kirche als Arbeitgeberin zu ihren eigenen Arbeitnehmern.

Mangels einer ausreichenden Zahl von Geistlichen, Ordensleuten und anderer, die auf Geltendmachen eigener Interessen verzichten, um sich ungeteilt dem Dienst der Kirche, ihrer apostolischen und caritativen Aufgaben hinzugeben, sah die Kirche sich genötigt, mehr und mehr Arbeitskräfte im Arbeitnehmerverhältnis einzustellen (in der Bundesrepublik Deutschland sind die beiden großen Kirchen [zusammen] nach Bund, Ländern und Gemeinden [ebenfalls zusammen] die *größten* Arbeitgeber!). Die Kirche, die einen Arbeitsvertrag abschließt, steht insoweit dem Arbeitnehmer wie auch dieser ihr in voller menschlicher Gleichberechtigung gegenüber, und *alle* Grundsätze, die sie in ihrer Soziallehre für das Arbeitgeber-/Arbeitnehmer-Verhältnis verkündet, gelten uneingeschränkt auch für sie. In diesem Fall entkleidet sie sich ihrer Hoheit und steigt auf die Ebene hinab, auf der Gleichgestellte in voller Freiheit der Willens*entschließung* einander begegnen und durch ihre Willens*einigung* wechselseitige Rechte und Pflichten begründen. Beim Staat kennen wir das schon lange. So unterschieden wir bereits beim monarchischen Staat den „Staat mit der Pickelhaube" und den „Staat mit Zylinderhut". Pickelhaube: der mit Hoheit bekleidete, gebieterisch auftretende, Rechts*normen* setzende Staat; Zylinderhut: der „Fiskus", d. i. der als schlichtes bürgerliches Rechtssubjekt auf der Ebene der Gleichberechtigung Rechts*geschäfte* schließende Staat; zu diesen zählen auch die Lohnarbeitsverträge, deren Bedingungen

er mit dem einzelnen Arbeitnehmer oder mit dessen Gewerkschaft gleichberechtigt vereinbart und derentwegen er sich auch im etwaigen Rechts*streit* mit ihm auf gleicher Ebene begegnet. Diesbezüglich ist die Kirche bislang hinter dem Staat zurückgeblieben. Zwar tritt sie bereits seit Leo XIII. („Rerum novarum" 1891) für das *Koalitionsrecht* der Arbeitnehmer ein (siehe jedoch oben S. 95 f); auch anerkennt sie den Streik als mindestens vorerst noch unentbehrlich und demzufolge auch das *Streikrecht;* nichtsdestoweniger erachtet sie es vorerst noch als untragbar, sich mit den Gewerkschaften auf die gleiche Ebene zu stellen und Arbeitsbedingungen auszuhandeln. Bis zur Stunde erläßt sie Arbeits- und Dienstordnungen *ein*seitig kraft ihrer hoheitlichen Gewalt und erwartet, daß die in ihren Dienst tretenden Arbeitnehmer sich diesen Ordnungen „unterwerfen", bietet ihnen Arbeitsverträge an, in denen sie die von der kirchlichen Behörde erlassene Arbeits- oder Dienstordnung in der *jeweiligen* Fassung im vorhinein als für sie verbindlich anerkennen. Und all das tun die kirchlichen Amtsträger — daran besteht nicht der allergeringste Zweifel — mit völlig *gutem Gewissen.* Dieses „gute Gewissen" der Prälaten und Juristen in den bischöflichen Behörden ist der untrügliche Beweis dafür, daß die „Amtskirche" (diese an sich wenig glückliche Ausdrucksweise möge hier einmal erlaubt sein) und die Arbeitnehmerschaft leider bis heute den Weg zueinander noch nicht gefunden haben.
Gerade im Interesse der Seelsorge kann man nur dringend wünschen, daß die Repräsentanten der Kirche und die Repräsentanten der Arbeitnehmerschaft lernen, unbefangen und aufgeschlossen einander auf der Ebene der Gleichberechtigung zu begegnen.

Anton Pelinka

Gibt es noch eine „Arbeiterklasse" — und was bedeutet dies für die Kirche?

Es gibt auch heute noch eine eigene „Arbeiterklasse", mit einem bestimmten gesellschaftlichen Milieu, mit einer eigenen „Arbeiterkultur" — ein für dieses Heft vorgesehener Beitrag, der darüber detailliertes Material bieten sollte, konnte leider nicht rechtzeitig fertiggestellt werden —, mit einem spezifischen wirtschaftlichen, politischen und religiösen Verhalten der Arbeiter. Diese Arbeiterschaft besser zu verstehen ist eine der entscheidenden Voraussetzungen für eine Arbeiterpastoral. red

Die Frage nach dem Bestehen einer Arbeiterklasse provoziert in der aktuellen sozialwissenschaftlichen Diskussion

Eine Streitfrage . . .

eine Art Glaubensbekenntnis: Für marxistische Sozialwissenschafter ist die Antwort ein ebenso selbstverständliches Ja, wie auch die Antwort für „bürgerliche" Sozialwissenschafter ein selbstverständliches Nein ist. Im Zusammenhang mit pastoralen Aufgaben der Kirche kann diese Provokation umgangen werden; pastorale Strategien der Kirche hängen ja nicht zwingend davon ab, wie man das Naheverhältnis der Arbeiter zu den Produktionsmitteln einschätzt, wie man die Frage nach dem Eigentum an Produktionsmitteln beantwortet. Für pastorale Strategien ist jedoch eine andere Frage gewichtig: Gibt es eine „Arbeiterklasse" im Sinne eines eindeutig definierbaren, gesellschaftlichen Milieus, das für Arbeiter spezifisch ist? Gibt es eine Subkultur der Arbeiter? Gibt es ein spezifisches politisches, ökonomisches, kulturelles, konfessionelles Verhalten der Arbeiter?

. . . und ein deutliches „Ja"

Eine so modifizierte Fragestellung kann, anders als die weltanschauliche Provokation einer ausschließlich an der klassischen, politischen Ökonomie ausgerichteten Fragestellung, mit Bezug auf einfache, nachprüfbare, empirische Daten beantwortet werden. Für die Industriestaaten West- und Mitteleuropas, sowie Nordamerikas, muß die Antwort eindeutig Ja lauten — es gibt eine spezifische Verhaltensform, die Arbeiter von anderen Gruppen der Gesellschaft unterscheidet; in diesem Sinne gibt es eindeutig eine „Arbeiterklasse".

Der empirische Begriff

Dieser empirische Begriff von Arbeiterklasse unterscheidet sich vom weltanschaulichen Begriff dadurch, daß er Arbeiter nicht eindeutig mit Arbeitnehmern oder Lohnabhängigen gleichsetzt; vielmehr umfaßt der empirische Begriff von Arbeiterklasse nicht die Gruppen, die man mit Begriffen wie Angestellte, „white-collar-workers", von den Arbeitern im engeren Sinne abgrenzt, obwohl sie ebenso durch ihr Nicht-Eigentum an Produktionsmitteln definiert werden können. Der hier verwendete Begriff von Arbeiterklasse unterscheidet also bewußt zwischen Arbeitern und Angestellten, zwischen „Handarbeitern" und „Kopfarbeitern", so wenig präzise diese Unterscheidung auch im Einzelfall sein mag. Gesellschaftliches Bewußtsein und soziales Verhalten unterscheidet aber eben entlang dieser Linie, die die einen Arbeitnehmer von den anderen Arbeitnehmern trennt, die Arbeiter von Angestellten scheidet.

Diese Unterscheidung bezieht sich gerade auch auf die Aufgeschlossenheit gegenüber der traditionellen Pastoral, ebenso wie sie sich auch auf das politische Verhalten bezieht. Der engere, empirische Begriff von Arbeiter-

klasse folgt einer deutlich nachvollziehbaren Trennungslinie, die durch das unterschiedliche gesellschaftliche Bewußtsein gezogen ist.

Arbeiter-Bewußtsein

Für die so bestimmte Arbeiterklasse lassen sich eindeutig Aussagen über die Ausrichtung eben dieses Bewußtseins machen. Für alle Länder des europäischen Kontinents, die durch liberal-kapitalistische Strukturen der Wirtschaft und durch liberal-demokratische Strukturen der Politik gekennzeichnet sind, läßt sich feststellen:

Arbeiter neigen, in ihrem politischen Verhalten, überproportional zu Linksparteien, zu Sozialdemokraten, zu Sozialisten, zu Kommunisten.

Arbeiter neigen, in ihrem konfessionellen Verhalten, überproportional zu kirchenfernen Mustern, und zwar sowohl in evangelisch dominierten, als auch in katholisch dominierten Ländern.

Diese spezifisch politische und religiöse Einstellung verbindet sich im Bewußtsein der empirisch definierten Arbeiterklasse mit einem Wert- und Verhaltenskonservatismus. Europäische und nordamerikanische Arbeiter neigen dazu — darin den Bauern sehr ähnlich —, an den für sie typischen und tradierten Wert- und Verhaltensmustern festzuhalten. So zeigen etwa Untersuchungen des sexuellen Verhaltens immer wieder, daß Arbeiter hier weniger „liberal" (im Sinne von freizügig) sind als etwa bürgerlich-städtische Schichten. So zeigen auch Repräsentativerhebungen immer wieder, daß Arbeiter gegenüber Neuerungen im Justizbereich, die auf Liberalisierung zielen, viel weniger aufgeschlossen sind als „Kopfarbeiter".

Dieser — relative — Konservatismus der Arbeiter bewirkt auch eine Verfestigung der politischen und der konfessionellen Einstellungen. Untersuchungen des Wählerverhaltens zeigen immer wieder, daß der Anteil der Arbeiter unter den Wechselwählern der verschiedensten Staaten unterdurchschnittlich ist. Und die Erfahrungswerte einer Arbeiterpastoral belegen auch die Festigkeit von kirchenfernen konfessionellen Einstellungen.

Dieses Zusammenfallen von politischen und von konfessionellen Besonderheiten der europäischen Arbeiterklasse ist auch der harte Kern aller Probleme, vor die eine besondere Arbeiterpastoral gestellt ist. Die Arbeiter stehen stärker als andere Großgruppen der Bevölkerung in einer latenten oder aktuellen Opposition zumindest zum herrschenden Wirtschaftssystem — und gleichzeitig stehen sie in ihrer Mehrzahl in latenter oder aktueller Opposition zu herrschenden kirchlichen Strukturen.

Ursachen

Diese Korrelation ist selbstverständlich nicht zufällig, sondern historisch erklärbar, kausal. Das europäische Proletariat, durch die Entwicklung des Kapitalismus in einen Zustand absoluter Verelendung gedrängt, sah sich im 19. Jahrhundert einer Kirche gegenüber, die — sowohl als katholische, als auch als evangelische Kirche — mehr oder minder deutlich im Bündnis mit den herrschenden Kräften von Politik und Wirtschaft war. Die gesellschaftliche Entfremdung, die das Proletariat in einem extremen Ausmaß erfuhr, zog folgerichtig auch eine kirchliche Entfremdung nach sich. Die Kirchenferne der europäischen Arbeiterklasse ist die Konsequenz ihrer sozialen Isolierung im 19. Jahrhundert.

Zählebige kirchliche Entfremdung

Die kirchliche Entfremdung erweist sich oft als zählebiger als die gesellschaftliche. Die großen Arbeiterparteien und die Gewerkschaften haben die Arbeiterklasse schrittweise in die Gesellschaft integriert und zu einem Machtfaktor im Staat werden lassen. Die Arbeiterklasse ist in den liberal-kapitalistischen und liberal-demokratischen Staaten nicht mehr in dem Ausmaß wirtschaftlich und politisch an den Rand gedrängt, wie dies vor 100 Jahren der Fall war. Trotz dieses Machtgewinns, trotz dieser Integration, gibt es jedoch keine entscheidenden Anzeichen einer Änderung der konfessionellen Distanz.

Kaum Gegnerschaft, aber Distanz

Zweifellos hat die Feindschaft zwischen Arbeiterklasse und Kirche eine Wandlung erfahren. Die scharfe Gegnerschaft zwischen sozialistischen Parteien und Gewerkschaften zur Kirche, aber auch der Kirche zu der organisierten Arbeiterbewegung, ist einem distanzierten, oft neutralen, oft sogar freundlichen Klima gewichen. Die Kirche ist kein Feindbild mehr. Doch an die Stelle der Feindschaft ist nicht Freundschaft, ist kein Naheverhältnis getreten — sondern weit verbreitete Gleichgültigkeit. Die Gegnerschaft ist überwunden, die Distanz ist geblieben.

Diese milieubedingte, klassen- und schichtenspezifische Distanz kann offenkundig auch nicht durch gute bis freundliche Kontakte auf oberster Ebene zwischen den Repräsentanten der Arbeiterbewegung (Parteien, Gewerkschaften) und der Kirche überbrückt werden. So wichtig solche Kontakte zur Auflockerung von Feindstellungen sind, so wenig bringen sie die Arbeiterklasse in die Kirchen, bzw. die Kirche zu den Arbeitern. Unabhängig von den ganz allgemein viel besseren Beziehungen zwischen Arbeiterparteien und Gewerkschaften auf der einen, der Kirchen auf der anderen Seite ist in Europa eine positive, persönliche, enge Beziehung zur Kir-

che nach wie vor Bestandteil eines bäuerlichen, oft eines bürgerlichen, kaum jedoch eines proletarischen Syndroms. Integration in die gelebte Kirche, ständige Teilnahme am kirchlichen Leben — das sind Verhaltensformen, die nach wie vor untypisch für Arbeiter sind. Anders als Bauern, weitgehend auch anders als Bürger (Selbständige und „white-collar-workers") verhalten sich Arbeiter, die in ihrem Alltagsleben an der Kirche Anteil nehmen, milieuwidrig. Während bei Bauern, teilweise bei Bürgern ein Milieudruck zugunsten eines kirchlichen Verhaltens erfolgt, erfolgt bei Arbeitern ein ebensolcher Milieudruck zuungunsten eines kirchlichen Verhaltens.

Die Antwort der Kirche ...

Die Antwort, die die Kirche (katholische Kirche, evangelische Kirche) auf diese Situation bisher gefunden hat, ist ebenso in sich schlüssig, wie sie auch nur wenig erfolgreich ist: Die Kirche demonstriert eine Loslösung von den alten Bindungen an Oberschichten, an herrschende Klassen, an Aristokratie und Großbürgertum, an Feudalismus und Kapitalismus. Nachdem die Erkenntnis, daß das enge Bündnis mit den herrschenden Kräften des 19. Jahrhunderts die Ursache für die Entfremdung der Arbeiterklasse von der Kirche war, schon seit langem selbstverständlich ist, hat die Kirche folgerichtig die Restbestände dieses Bündnisses demonstrativ auszuräumen begonnen. Daß diese Scheidung zwischen Thron und Altar, zwischen Kapital und Altar trotzdem nicht den erwünschten, pastoralen Erfolg gehabt hat, ist auf zwei Ursachen zurückzuführen:

Die Loslösung ist nicht vollständig und nicht überzeugend genug durchgeführt; nach wie vor werden bestimmte, nicht von der Arbeiterklasse bevorzugte Parteien (konservative, christlich-demokratische Parteien) von der Kirche bevorzugt; nach wie vor gibt es Äußerungen kirchlicher Funktionäre, die als Begünstigung kapitalistischer, manchmal auch feudalistischer Strukturen interpretiert werden können.

Auch dann, wenn die Loslösung erfolgreich und glaubwürdig ist, bedeutet das Ende der Gegnerschaft noch nicht das Ende der Distanz; die Kirche, zwar nicht mehr Feind, repräsentiert dennoch ein milieufremdes Element, dem man bestenfalls von seiten der Mehrzahl der Arbeiter freundliche Gleichgültigkeit entgegenbringt.

... und ihr Dilemma

Damit sind auch Grenzen der bisher bevorzugten, pastoral motivierten, kirchlichen Strategie aufgezeigt. Die Kirche kann sich einerseits nicht beliebig aus alten Bindungen lösen. Konservative und christlich-demokratische Parteien, christlich etikettierte Unternehmerverbände

und Gewerkschaften, traditionell kirchlich eingebundene Interessengruppen sind strukturell und personell zu eng mit der Kirche verflochten, als daß sie einfach beiseitegeschoben werden können. Aber auch dann, wenn eine „christlich" genannte Politik, wenn das Bündnis mit traditionellen Kräften endgültig überwunden ist, bleibt die Milieuprägung — das kirchliche Leben ist eben Bestandteil einer bäuerlich-bürgerlichen Kultur. Ein kirchliches Leben, das Bestandteil der proletarischen Kultur ist, ist nicht abzusehen.

Ist ein kirchlich-proletarisches Milieu möglich?

Es muß bezweifelt werden, ob es überhaupt gelingen kann, ein kirchlich-proletarisches Milieu im selben Ausmaß zu erzeugen, wie dies für das kirchlich-bäuerliche Milieu gilt. Dennoch ist es wohl die einzige, derzeit sich abzeichnende Chance für die Arbeiterpastoral. Die Formel von der „Entproletarisierung des Proletariats" war ein Fehlschlag. Die alternative Formel muß heißen: „Proletarisierung der Kirche".

Es kann nicht Aufgabe der Kirche sein, das Bestehen einer Arbeiterklasse im oben definierten Sinne einfach aufzulösen. Es kann nur die Aufgabe der Kirche sein, das nun einmal vorhandene Proletariat dadurch schrittweise zu gewinnen, indem sie, nach dem mehr oder minder deutlichen Friedensschluß mit den Repräsentanten der Arbeiterbewegung, nun selbst Bestandteil des proletarischen Milieus, der Arbeiterklasse wird. Die Kirche, die die Bauern anspricht, ist eine Bauernkirche. Die Kirche, die die Bürger anspricht ist eine Bürgerkirche. Die Kirche, die Arbeiter erfolgreich ansprechen will, muß eine Arbeiterkirche sein.

Literatur (Auszug)

Anti-Sozialismus aus Tradition? Memorandum des Bensberger Kreises zum Verhältnis von Christentum und Sozialismus heute, Reinbek 1976; *H. Büchele*, Christsein im gesellschaftlichen System. Sozialethische Reflexionen über den Zusammenhang von Glaube und sozio-ökonomischen Strukturen, Wien 1976; *F. Klüber*, Katholische Soziallehre und demokratischer Sozialismus, Bonn 1974; *A. M. Knoll*, Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht. Zur Frage der Freiheit, Wien 1962; *Th. F. O'Dea*, The Sociology of Religion, Englewood Cliffs 1966; *M. Reding*, Der politische Atheismus, Graz 1957; *P. M. Zulehner*, Einführung in den pastoralen Beruf. Ein Arbeitsbuch, München 1977.

Johann Ascherl

Kirche und Arbeiterschaft auf der deutschen Synode — Basis für die künftige Pastoral?

Der Synodenbeschluß „Kirche und Arbeiterschaft" der westdeutschen Synode hat in der inner- u. außerkirchlichen Öffentlichkeit erheblichen Staub aufgewirbelt. In einer großangelegten Gewissenserforschung werden schonungslos die Ursachen des „fortwirkenden Skandals" im Verhältnis zwischen Kirche und Arbeiterschaft aufgedeckt und wird daraus die Konsequenz abgeleitet, daß sich die Kirche für „mehr Gerechtigkeit und menschliche Entfaltung" in der Arbeitswelt einzusetzen habe. *red*

Die wichtigsten Texte der Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland von 1971—1975 zu unserem Thema sind die Beschlüsse „Kirche und Arbeiterschaft" und „Der ausländische Arbeitnehmer — eine Frage an die Kirche und die Gesellschaft". Entscheidend für die künftige Planung sind jedoch nicht nur diese Texte, sondern auch alle anderen Aussagen der Kirche und nicht zuletzt die Erwartungen der Arbeiterschaft.

1. Die Schwäche der Texte

Ein vorrangig caritatives Denken rechnet der Beschluß „Kirche und Arbeiterschaft" (1.3) zum „fortwirkenden Skandal". Im zwei Jahre vorher verabschiedeten Beschluß über die ausländischen Arbeiter dominiert dieses Denken. Im Vergleich auch zu anderen Beschlüssen zeigen sich Mängel; Texte schließen sich gegenseitig also nicht aus, sie müssen sich interpretieren und ergänzen.

Der enge Begriff „Arbeiter" — ein Kompromiß

Mit der Begriffsbestimmung „Arbeiter" hat die Synode nur einen relativ kleinen Teil der Arbeiter gemeint. Die genannten Merkmale gelten für die untere Schicht der Arbeitnehmerschaft, der größere Teil ist ausgeklammert. Auch für die Arbeiter, „die in Handwerksbetrieben und in Bereichen der privaten und öffentlichen Dienste beschäftigt sind" und nicht geringere Nöte haben als die Industriearbeiter, gelten die genannten Merkmale nicht [1]. Auf diesen eingeengten Arbeiterbegriff mußten sich die Synodalen einigen, um überhaupt ein Abstimmungsergebnis zu erreichen. Es stand dahinter die Angst, als „marxistisch" oder als „klassenkämpferisch" verdächtigt zu werden.

Synodentexte als „Gegenargument"

Dieser Kompromiß berechtigt zur Befürchtung, daß der Verbindlichkeitsgrad dieser Beschlüsse nicht für alle Beteiligten gleich groß ist. Wir stellen heute in der Diskussion mit Oberhirten, Akademieleitern und Vertretern des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken fest, daß Synodentexte manchmal nicht als Argumente, sondern als Gegenargumente wirken. Die Synode hat gesprochen, doch der Apparat hat sich nicht geändert. Wiederholt sich

[1] Referat Senator W. *Rothe*, Landesvorsitzender des DGB-Bayern, vor der evangelischen Landessynode Würzburg 1977.

das Schicksal des Konzils, daß Beschlüsse über die „Kirche in der Welt von heute" weniger aufregend sind als liturgische Erneuerungen? Analog kann man auch feststellen, daß Rom auf den „Ungehorsam" gegen Humanae vitae heftiger reagiert, als wenn Octogesima adveniens nicht beachtet wird.

2. Große Erwartungen

Trotzdem hat die Synode große Erwartungen geweckt. Die „Texte zur katholischen Soziallehre", eine Sammlung aller sozialen Rundschreiben und kirchlichen Dokumente mit einer Einführung von Oswald von Nell-Breuning, haben in zwei Jahren eine Auflagenhöhe von 40 000 erlebt [2]. Es sind auffallend viele Gewerkschaften und Gruppen außerhalb der Kirche unter den Interessenten.

Die KAB Süddeutschlands hat im Oktober 1977 ein Unterrichtsmodell für die 10. Klassen herausgegeben. Nach zwei Monaten mußte das Lehrerheft in die 2. Auflage gegeben werden [3]. Mit einem 3. Beispiel möge der Hinweis auf die Erwartungen abgeschlossen werden. Die Belegschaften mancher Betriebe, die durch Stillegungen bedroht waren, setzten in den letzten Jahren — nicht vergeblich — ihre Hoffnung darauf, daß die Kirche auf die menschliche Seite der Maßnahme hinweise, die Öffentlichkeit sensibilisiere und selbst Stellung beziehe — man erinnert sich an Vorgänge in der Dritten Welt. Darin zeigt sich nicht der Versuch, die Kirche in eine ihr fremde Rolle zu zwängen; vielmehr werden die Fragen in jene Bereiche gerückt, wo die Kirche gefordert ist.

3. Heutige Situation pastoral sehen

Nach „Kirche und Arbeiterschaft" 2.3.2 geht es um das Mehr*sein,* nicht Mehr*haben,* um ganzheitliche Verwirklichung des Menschseins [4].

Wille, mehr Mensch zu sein

Positiv zeigt sich dieser Wille, mehr Mensch zu sein, als „Zeichen der Zeit" dort, wo Arbeiterschaft, Dritte Welt und Frauen mündig werden wollen [5]. Auch die Römische Bischofssynode suchte die Kirche und ihre Verkündigung in die sozialen und gesellschaftlichen Bewegungen der Zeit zu integrieren [6]. Und in den sozialen und gesellschaftlichen Aussagen sucht heute das Lehramt der Kirche weniger sozial-philosophisch und mehr sozial-theologisch zu begründen. Sie sieht ihre Lehre nicht als ewiges System, sondern im geschichtlichen Prozeß [7].

Arbeitslosigkeit

Aber auch die Schattenseiten unserer Zeit verlangen

[2] Texte zur katholischen Soziallehre, Köln, 41977 (Bundesverband der KAB, Bernhard-Letterhaus-Straße 28, 5000 Köln 1).
[3] Für eine menschlichere Welt, — Grundlagen der katholischen Soziallehre (KAB, Pettenkoferstraße 8/III, 8000 München 2; Lehrer-Schülerheft und 5 Diapositive).
[4] Octogesima adveniens 1971: AAS 63 (1971) 401—441.
[5] Pacem in terris (1963) 39—45.
[6] De iustitia in mundo (1971) 4.6.
[7] Vgl. *Oswald von Nell-Breuning* in: Texte zur kath. Soziallehre, 11.

einen pastoralen Gesichtspunkt. Arbeitslosigkeit zerstört das Selbstwertgefühl. Ihre Ursachen sind meist konjunkturell oder institutionell bedingt; der betroffene Mensch erlebt sie als moralisches Versagen. Öffentlichkeit und eigene Familie zeigen mit den Fingern nach ihm. Der Mensch sucht eben mehr als Geld. Betroffen sind vor allem Frauen, unqualifizierte Arbeiter, Ausländer, ältere Arbeiter und erstmals Jugendliche [8].

Zu einer ähnlichen Diskriminierung führen Unterschiede in Behandlung und Belohnung aufgrund des Geschlechtes, der Stellung in Beruf und Branchenzugehörigkeit.

Zunahme von Nacht- und Schicht- und Sonntagsarbeit

Mangelnde Solidarität ist ein ungünstiges Klima für eine Kirche der Brüderlichkeit. Entsolidarisierend wirken die Zunahme der Nacht- und Schichtarbeit sowie der Sonntagsarbeit mit ihren negativen Folgen für Familien- und Gemeindeleben. Zu den durchgehend benachteiligten Gruppen gehören unqualifizierte Arbeiter, Ausländer, Frauen; Arbeiter befinden sich gegenüber Angestellten und Beamten in einer schlechteren Position.

Zunehmender Leistungsdruck — Belastung für die Schwächsten

Die drohende Entlassung erzeugt zunehmenden Leistungsdruck mit Konkurrenz zwischen jungen und alten, einheimischen und ausländischen, gesunden und kranken Arbeitern — wenn man noch wagt, sich krank zu melden — zwischen Nebenerwerbslandwirten (oft Pendlern) und „nur" Arbeitern, gut und weniger gut bezahlten, organisierten und unorganisierten Kollegen. Ein solches Klima voll Gereiztheit, Mißtrauen, Nervosität, Aggressivität, Depression und Feindschaft macht das Christsein am Arbeitsplatz schwer.

Ein Hindernis für ein christliches Europa ist es, wenn wir auch im neuen Ausländergesetz der Bundesrepublik Deutschland nach wie vor menschliche und familiäre Fragen rein arbeitsmarktpolitisch lösen wollen.

Betriebsräte zwischen den Mühlsteinen

Mitbestimmung bedeutet Mündigkeit. Der Betriebsrat jedoch, der bei Kündigungen oder Betriebsstillegungen mitmachen muß, gerät zwischen die Mühlsteine. Ihm bleibt der Schwarze Peter. Er ist für die Belegschaft greifbarer, deshalb ihren Vorwürfen und ihrer Mißachtung ausgesetzt. Kein Wunder, daß sich zu diesem Dienst immer weniger bereit finden.

4. Kirche und Arbeiterschaft in der Gemeinde

Für die Arbeiterpastoral gilt nach wie vor, was Pius XI. 1931 in Quadragesimo anno 141 gesagt hat: Arbeiter brauchen Apostel aus ihren eigenen Reihen, sie sind nicht Objekt sondern Subjekt der Seelsorge. Die pastorale Ausgangslage erfordert etwa folgende Imperative:

[8] Die folgenden Angaben beziehen sich auf *W. Zapf*, Lebensbedingungen in der Bundesrepublik Deutschland. — Sozialer Wandel und Wohlfahrtsentwicklung, Frankfurt 1977.

Pfarrgemeinderatswahlen	Sind alle Schichten, die Frauen, die Pendler, die Ausländer vertreten? Erfahrungsgemäß ist der Sachausschuß für Liturgie besser besetzt als der für Berufs- und Arbeitswelt. Der Ausschuß für soziale und caritative Aufgaben darf kein Ersatz sein!
Honoratioren	Ein Betriebsrat hat oft mehr Verantwortung zu tragen als ein Stadt- oder Gemeinderat. Werden diese Männer und Frauen geachtet, ermuntert, eingeladen? Oder haben Arbeitskampf, Gewerkschaft und Betriebsrat weiterhin den fremden, ja feindlichen Stallgeruch? Allerdings genügt eine Einladung zum Bischofsempfang nicht. Wochenlange Untersuchungen über die menschlichen Fragen im Bereich der Verantwortung dieser Betriebsräte, Personalräte und Jugendvertreter ermöglichen erst ein fruchtbares Gespräch.
Katholische Arbeiterbewegungen	Sicher tragen sie dazu bei, daß die Arbeitnehmer in der Kirche beheimatet werden. Sie dürfen jedoch nicht in erster Linie nach dem bewertet werden, was sie zum Gemeindeleben beitragen. Mehr noch müssen sie, beseelt vom Geist der Aktion und mit der Pädagogik der Aktion, die Cardijn im Sehen, Urteilen und Handeln aufzeigte, auf Sendung eingestellt werden — Sendung, mit der Arbeiterschaft und in der Arbeiterbewegung das gemeinsame Ziel zu suchen.
Kirchliche Dienste	Kirchliche Dienste sind nicht Köder, sie sollen beitragen zu einer „ganzheitlichen Verwirklichung ihres Menschseins" (3.1). Arbeiterbildung geht am Ziel vorbei, wenn damit nicht Bewußtseinsbildung, Solidarität und Stärkung der Arbeiterbewegung verbunden sind. Deshalb betont die Synode Bildung, Humanisierung der Arbeitswelt, Verantwortung (2.3.2), Gewerkschaften (2.3.3), Praxis und Aktion (3.4.4.1), Solidarität (3.4.4.3). Unsere Aufgabe besteht nicht in der Belehrung, sondern in der Beseelung, um aufzuzeigen, „was alles im täglichen Leben schon aus Glaube, Hoffnung, Liebe geschieht" und „welche besonderen Möglichkeiten die Arbeiter haben, das Evangelium zu leben" (3.4.4).
Ereignisse des Arbeitslebens	Die Ereignisse im Leben eines Arbeiters spielen eine Hauptrolle. Berufseintritt und Arbeitslosigkeit, Streik und 1. Mai, Betriebsrats-, Personalrats- und Jugendvertreterwahlen haben Schlüsselfunktion für Verkündigung, Liturgie, Bildungsarbeit und Aktion. So selbstverständlich wie früher gehören Kirchenjahr und Arbeitsjahr zusammen. Denn die Ereignisse haben heilsgeschichtliche Bedeutung, weil sie die Frage nach dem Sinn stellen und volles Menschsein fördern oder gefährden können.

Praxis

Hannjürg Neundorfer

Arbeiterseelsorge in der Großstadt

Was ist Arbeiterseelsorge? Der Autor gibt die Antwort aus dem Hintergrund mehrjähriger Tätigkeit als Arbeiterpriester, im Blick auf das Evangelium und auf die Aufgaben der Kirche, im Versuch einer gerechten Beurteilung des Verhältnisses der Arbeiter zur Kirche sowie ihrer Lebenssituation. Was hier an Grundsätzlichem und Konkretem — sowohl für die einzelne Pfarrei wie für überpfarrliche Bemühungen — dargelegt wird, ist eine kurzgefaßte Arbeiter-Pastoral-Theologie. *red*

1. Spezielle Arbeiterseelsorge?

1.1 Um wen geht es?

Der größte Teil der Kirchenmitglieder sowie der Teilnehmer an Veranstaltungen der Pfarrei sind Arbeitnehmer in ausführenden Funktionen. Wir rechnen dazu alle Arbeitnehmer, die unterhalb des akademischen Ausbildungsstandes sind. Der Synodenbeschluß „Kirche und Arbeiterschaft" bezeichnet als „Arbeiter" diejenigen, die „überwiegend in untergeordneten Positionen beschäftigt sind, wenig geschätzte und niedrig entlohnte Arbeit verrichten; sie haben den geringsten Ausbildungsstand, die geringsten Aufstiegschancen und den geringsten Anteil an den in unserer Gesellschaft geschätzten Gütern. Sie und ihre Angehörigen unterliegen der ganzen Härte der Unselbständigen" (2.1). — Diese Arbeiter (und auch ihre Arbeiterfamilien) werden durch die Verhältnisse am Arbeitsplatz erheblich geprägt. Sie sind diesen Einflüssen täglich etwa neun Stunden, jährlich etwa elf Monate und im ganzen etwa fünfundvierzig Jahre oder länger unterworfen.

Es ist klar, daß die Funktionsträger der Kirche von diesem Leben aus eigener Erfahrung wenig wissen können, und es ist deshalb verständlich, daß die Ziele der kirchlichen Zusammenkünfte für den Personenkreis der Arbeitnehmer häufig nur am Rand der Interessen und des Bewußtseins der Arbeiter liegen, so sehr die einzelnen Menschen auch gottgläubig sein mögen.

1.2 Der Blickwinkel des Evangeliums

Als Funktionsträger der Kirche Christi können wir die Menschen, denen wir zugeordnet sind, nur mit den Augen Jesu Christi betrachten. Für Jesus waren alle — ohne Ausnahme — das arme Volk Gottes. Er hat davor gewarnt, die „Kleinen" zu bedrücken, sie zu mißachten, sie zu übersehen („Achtet auf die Kleinen Leute! Ihre Engel im Himmel schauen allzeit das Angesicht meines Vaters im Himmel." — Mt 18,10). Er hat sie unabhängig von ihrer Betätigung in der damaligen Kirche für voll genommen. Er war mit seinen Jüngern (die er in besonderer Weise lehrte und denen er andere Auflagen machte als dem Volk Gottes, das von ihm Hilfe wollte) im Dienst des Volkes. Er hat anscheinend nicht darauf gedrängt, sie in eine Kirche aufzunehmen, sondern hat vielmehr aus der Kenntnis des Lebens gelehrt, die Menschen zusammengeführt, sie begleitet.

Es war Jesus klar, daß das Reich Gottes „nicht hier und nicht dort, sondern mitten unter euch" ist (Lk 17,21). Er sah Gottes Gegenwart im alltäglichen Leben. Gott ist die Liebe (vgl. 1 Joh 4,16). Liebe ist überall zu finden (Vergebung, Geduld, Vertrauen, Hilfe, Ertragen, sozialer Einsatz in irgendeinem Feld des menschlichen Zusammenlebens, Hoffnung auf Gerechtigkeit und die entsprechende wirtschaftliche, gesellschaftliche, politische Tätigkeit).

1.3 Die Aufgabe der Kirche Christi

Die Aufgabe der Kirche Christi entspricht der Aufgabe Jesu Christi. Wir können die Gegenwart Gottes im täglichen Leben erkennen, lieben, als Vollendung der Welt ansehen, herausstellen. Dies wird normalerweise auch bei Handlungen, Verhältnissen, Verbänden und Beziehungen geschehen, die nicht unter der Verantwortung der organisierten Kirche laufen. Die Aufgabe der Funktionsträger der Kirche geht viel

weiter, als dahin, „die Pfarrei zu erhalten". Sie müssen das Reich Gottes im Leben sehen, stützen, nennen, begleiten.
Für diese Aufgabe ist normalerweise die Pfarrei (bzw. das Dekanat oder die Diözese) zuständig, und zwar als Ganze. Es geht dabei nicht um neue Formen von Aktionen, sondern zuerst um eine Sicht des Lebens, eine Einstellung den Menschen gegenüber, die überall das Volk Gottes sind.
Die Pfarreien werden durch diese Sicht vielleicht nicht größer, zahlreicher, geordneter, sondern sie bekommen nur eine andere Stellung zum Leben und im gesamten Volk. Sie werden durch ihre Mitglieder, Wortführer und Priester den Lebensäußerungen und Hoffnungen der Menschen respektvoller, kooperationsbereiter und mit größerem Interesse gegenüberstehen, da sie das Reich und Wirken Gottes in ihnen erkennen.
Soweit es die Sorge um die Arbeiter betrifft, können sich die Pfarreien auf die Hilfe der speziellen Arbeiterseelsorge (Betriebsseelsorge, Verbände u. ä.) verlassen, deren Funktionsträger dafür freigestellt sind, in dem Milieu zu leben, in dem die Kirchenmitglieder täglich zu leben haben.

2. Die Arbeitnehmer in den Pfarreien

2.1 Tatsächlich sind in fast allen Großstadtpfarreien die Arbeiter (im oben angegebenen Sinn) in der überwiegenden Zahl. Wie treten sie in Erscheinung?
2.1.1 Sie verstehen sich als Christen, die als Kirchensteuerzahler (und damit als ordentliche Mitglieder) durch ihren finanziellen Beitrag die Ziele der Kirche unterstützen.
2.1.2 Sie nehmen die sozialen Angebote und Lehrangebote der Kirche in Anspruch, normalerweise mit großem Vertrauen, nämlich: den Kindergarten, den Religionsunterricht, die Sakramentenunterweisung, den Krankenpflegeverein, die Jugendgruppen.
2.1.3 Sie spenden — wenn auch häufig über ihre Frauen — für die Caritas und andere wohltätige Werke.
2.1.4 Sie nehmen an Gottesdiensten teil, entweder zu den Höhepunkten (Taufe, Hochzeit, Begräbnis) des Lebens, oder gelegentlich an Festen oder regelmäßig. Wollten wir die Arbeiter und ihre Angehörigen aus den Gottesdiensten weglassen, könnten wir die meisten Kirchen schließen.

In einem neuen Stadtviertel, dessen Aussehen durch Bungalows geprägt ist, sagte mir der Pfarrer: „Arbeiter gibt es bei uns so gut wie gar nicht. Man sieht es schon an den Häusern. Die Leute hier arbeiten alle in der Hauptverwaltung von Siemens". Nach dem Sonntagsgottesdienst stellte ich mich an die Tür und suchte mir ein paar Männer heraus, die Arbeiter waren. Der Pfarrer war etwas erstaunt. Das Erkennungszeichen war sehr oberflächlich: Ich hatte mir beim Kommunionausteilen die Hände angesehen. (Dabei arbeiten nicht sehr viele Arbeiter in der Industrie in einer Weise, daß die Hände auffällig gezeichnet sind.)

2.2 Die Arbeitnehmer treten als solche in den Pfarreien nicht in Erscheinung.

2.2.1 Sie treten zu wenig in den Räten in Erscheinung (in Pfarrgemeinderäten, Elternbeiräten); dies geschieht ähnlich in allen politischen Gremien.
2.2.2 Die Arbeitnehmer als solche haben im Gottesdienst (als der normalen Versammlung der Pfarrei) „nichts zu sagen", und ihre Fragen kommen nicht zur Sprache; auch in Versammlungen anderer Gremien ist dies ähnlich. Ihr Leben ist zu wenig bekannt. Fragen der Zukunft ganzer Branchen, Fragen von Engpässen bei der Arbeit, von Betriebsschwierigkeiten, nach beruflichem Erfolg (etwa der Fertigstellung eines großen Auftrags), nach Wahlen, nach den Interessen der Arbeiter bei wirtschaftlichen und politischen Entscheidungen und andere mehr werden höchstens innerhalb der Betriebe bzw. der Familien der Betroffenen behandelt. Je weniger hoch die Entscheidungsebene ist, umso weniger wird von diesen Dingen sogar am Arbeitsplatz gesprochen. Die Kirche folgt hier offensichtlich der Gesellschaft, die diejenigen nicht zu Wort kommen läßt, die „nichts zu melden haben".

2.3 Das Kirchenbewußtsein der Arbeiter

2.3.1 Die Arbeiter — nach der Definition des Synodenbeschlusses „Kirche und Arbeiterschaft" (2.1.) treten trotz eines grundsätzlichen Mißtrauens der Kirche gegenüber (vgl. „Kirche und Arbeiterschaft") nicht aus der Kirche aus. Obwohl „die Kirche" als fremd angesehen wird, ist die Kirchenzugehörigkeit ein Zeichen des Glaubens an Gott, der Bindung an den Geist, der Hoffnung auf eine Gerechtigkeit, die über die materielle Gerechtigkeit hinausgeht. Dieser Glaube ist allerdings ein privater Glaube, nicht von Gemeinschaft getragen.

Ein Metallarbeiter, Betriebsrat, evangelisch, gab in einem privaten Gespräch einem Kollegen den dringenden Rat zur ehelichen Treue. Seine Ratschläge begründete er so: „Du brauchst doch einen festen Grund". — „Was soll das heißen?" — „Du bist doch konfirmiert, da hast Du das gelernt." — „Ich weiß nicht, was mir das helfen soll." — „Wenn ich nicht so glauben würde, hätte ich auch schon längst den Betriebsrat hingeschmissen". Als ich mich in das Gespräch einmischte (die Beiden wußten nicht, daß ich zugehört hatte), bestätigte er nochmal, daß er gottgläubig sei, daß er „selbstverständlich" nicht zur Kirche gehe und daß er „selbstverständlich in der Kirche bleibe", auch wenn er nichts davon habe. Dieser Mann ist sicher kein Einzelfall.

Die Kirchenzugehörigkeit ist irgendwie volkskirchlich orientiert. Auch wenn die „kirchliche Lehre" nicht gekannt oder anerkannt wird, wird von der Kirche eine starke Stützung der Moral erwartet, Taufe, Erstkommunion, Firmung bzw. Konfirmation, Trauung und Begräbnis werden als selbstverständlich erbeten. Das eigene Leben wird durch solche sichtbare Zeichen an Gott angebunden.

Wenn ein Kontakt Kirche-Arbeitswelt hergestellt ist, werden leicht illusionäre Erwartungen wach, und man erwartet von einem kirchlichen Einsatz mehr, als er tatsächlich bringen kann.

Diese Kirchenzugehörigkeit können wir nicht als „Minimalchristentum" abwerten, denn darin steckt Verlangen nach Lebenssinn. Es ist erstaunlich, daß nach eineinhalb Jahrhunderten des Mißverständnisses und der Konfrontation noch immer solch starke Ansatzpunkte für die Frohe Botschaft vorhanden sind.

3. Einige Fragen aus dem Leben der Arbeiterschaft

Es gibt eine Reihe von Fragen, mit denen sich die Kirche (von der Pfarrei bis zu den Bischofskonferenzen) ausdrücklich befassen müßte. Dazu gehören folgende Fragen (die Auswahl ist nicht vollständig):

3.1 Die mangelnde Solidarität der Arbeiter bzw. der Arbeitnehmer. Zwar kennen sie die Auswirkung der Klassenlage, aber es ist keine Hoffnung da, daß die Lage zur Gerechtigkeit für den Einzelnen geändert werden kann. (Wir sprechen hier von den deutschen Arbeitern.) Die zur mittleren Schicht aufgestiegenen Arbeiter (Techniker, gewisse Facharbeiter) setzen sich vom klassischen Arbeiterbegriff ab, die Vereinzelung wird sichtbar. Dadurch steigt das Bewußtsein der Ohnmacht gegenüber der Gesellschaft oder auch gegenüber Verbänden, auf jeden Fall gegenüber den wirtschaftlichen Kräften und dem Betrieb.

Hier ist eine große Aufgabe der KAB neben allen anderen Gruppen in der Arbeiterbewegung (und in Zusammenarbeit mit ihnen), ein Selbstbewußtsein durch Zusammenführen der Menschen wieder aufzubauen.

3.2 Die mangelnde Gesundheit trotz körperlicher Sättigung

In den letzten Jahren wird die nervliche Belastung durch die Arbeit immer stärker und nähert sich der Unerträglichkeit. Durch die Teilung der Arbeitsvorgänge wie durch den zeitlichen Druck steigt die Belastung, die Kontinuität der Arbeit ist nicht mehr gewahrt, der eigene Arbeitsrhythmus ist nicht mehr gegeben. Die Massenfertigung scheint zu einer solchen Unmenschlichkeit zu zwingen. Aus der Ablehnung dieser Situation ist zum Teil das Streben nach Sachwerten zu erklären.

3.3 Unter der Zerteilung und gleichzeitigen zeitlichen Bewertung der Arbeitsleistung

haben ebenso wie die Arbeiter die Angehörigen der mittleren Führungsschicht (Ingenieure, Abteilungsleiter) zu leiden. Obwohl die materiellen Werte, an denen gearbeitet wird, immer größer werden, schwindet die Selbständigkeit und der persönliche Freiheitsraum immer mehr. Es erfolgt in gewissem Sinn eine immer stärker werdende Verproletarisierung auch dieses Personenkreises. Die Zielrichtung unserer Wirtschaft scheint uns keine andere Wahl zu lassen, als diese Unmenschlichkeit zu verstärken. Dies wiederum scheint dem Evangelium direkt zuwider zu laufen.

3.4 Die Gesellschaft ist in gefährlicher Weise gespalten.
Die Funktionsträger der Parteien, teilweise auch der Gewerkschaften und der Kirche, ebenso der Selbstverwaltungsorgane werden als fremd, nicht zugehörig empfunden. Man mißtraut ihnen und argwöhnt, daß sie sich auf Kosten der „kleinen Leute" hocharbeiten. Die sozialen Kontakte werden von der Öffentlichkeit zurückgezogen, sie bleiben innerhalb der Familie und des Freundeskreises, das politische Leben leidet größten Schaden.

3.5 Das grundsätzlich geforderte Wachstum der Wirtschaft bedroht den einzelnen Arbeitnehmer, und er weiß es. Konkret bedeutet das: Wir brauchen klare Stellungnahmen zur Nutzung der Rohstoffe, auch zur Nutzung der Kernkraft; ferner weitere Arbeiten zu den wirtschaftlichen Beziehungen der Völker (Grundlagen dafür bieten die Sozialenzykliken).

3.6 Durch die steigenden Ausbildungsanforderungen (z. B. qualifizierender Abschluß in den Hauptschulen, Verdoppelung der Anforderungen in den Facharbeiterberufen in den letzten fünfzehn Jahren) bleiben die Arbeiter, die diesen Anforderungen nicht gewachsen sind, immer weiter zurück. Sie werden gesellschaftlich nicht gesehen, sie nehmen gewöhnlich am Leben der Kirche nicht teil.
An den Nürnberger Berufsschulen sind zur Zeit allein 1500 männliche Jungarbeiter ohne Lehrvertrag, etwa ein Drittel von ihnen sind arbeitslos. Ihre Chancen, einen guten und dauerhaften Arbeitsplatz zu finden, sind gering, zumal sie durch steigende Anforderungen abgestoßen werden, und viele durch längere Arbeitslosigkeit, durch mangelnde Anpassungsfähigkeit und mangelnde Selbstachtung behindert sind.

Hier bildet sich — unbeachtet — ein neuer Stand von Armen heran. Auch ausländische Jugendliche gehören häufig zu dieser Gruppe.

4. Was kann die Pfarrei tun?

4.1 „Die Arbeiterseelsorge ist ein unverzichtbarer Bestandteil der Pfarrseelsorge" („Kirche und Arbeiterschaft" 3.6.1). Die vorgenannten Themen, aufgehängt und erklärt an Ereignissen aus dem Einzugsgebiet der Pfarrei, müssen behandelt werden. Dies kann geschehen durch Mitglieder des Ausschusses „Berufs- und Arbeitswelt", durch Aktionskreise der KAB, durch eigene Gesprächsrunden von Betroffenen mit dem Pfarrer. Es ist hier sicher nicht mit großen Teilnehmerzahlen zu rechnen, doch können solche Arbeiten von wenigen durchaus zu Ergebnissen in der Öffentlichkeit führen, z. B. zu gemeinsamen Veranstaltungen mit Betriebsräten von Betrieben, die im Einzugsgebiet der betreffenden Pfarrei liegen.

4.2 Der Religionsunterricht muß die sozialen Ziele des Evangeliums und die Lehre der Kirche vermitteln (Mater et Magistra 222).
Betriebsbesuche der Pfarrer und Besuche bei Betriebsräten schaffen Kenntnisse und Beziehungen.
Versammlungsthemen sowie Predigten (und Fürbitten im Gottesdienst) müssen bei gegebenem Anlaß die Fragen der Arbeitnehmer stellen und zur Beantwortung helfen. Solche Kundgaben vorzubereiten ist eine spezielle Aufgabe der KAB, der CAJ, des Ausschusses „Berufs- und Arbeitswelt". Aus ihnen können Stellungnahmen erwachsen als Zeichen der Kenntnis, der Solidarität und Verstärkung. Die Einsatzbereitschaft der Kirchenmitglieder in Verbänden und Gremien — auch außerhalb der Kirche ist Gottes Reich — kann dadurch gestärkt werden.

4.3 Eine Prioritätenliste der pfarrlichen Arbeit muß erstellt werden. Man kann nicht einfach von der Hand in den Mund leben und tun, was gerade sich anbietet.

In einem längeren Prozeß haben zwei Großstadtdekanate ihre künftige Linie festgelegt. Dabei waren die Nennungen der Prioritäten: 36 für „Familienarbeit", 18 für „Arbeitnehmerseelsorge", danach folgten weitere Nennungen. Mit dieser Festlegung wurde die Arbeit der Pfarreien auf Jahre hinaus bestimmt. Sie zeigt einen (freilich verständlichen) Rückzug aus dem Arbeitsmilieu. Man glaubt, beim besser bekannten Milieu der Familie mehr erreichen zu können. Sicher aber wird diese Festlegung einer weiteren Isolierung des Einzelnen in der Kirche und einer weiteren Isolierung der Pfarreien in der Gesellschaft Vorschub leisten. Die Chance, das Reich Gottes dort zu entdecken, wo die Wirtschaft das Leben ermöglicht, wo die Menschen um ihre Würde kämpfen, ist durch eine solche Entscheidung verringert worden. Eine Ursache für diese Entscheidung war sicher auch die mangelnde Effizienz der KAB und der Betriebsseelsorge, sowie die Sorge eines zahlenmäßig immer geringer werdenden Klerus, daß die Pfarreien zusammenbrechen.

4.4 Die Pfarreien müssen den Stil ihrer Zusammenkünfte (Versammlungen und Gottesdienste) überprüfen, ob er für Arbeiter annehmbar und mitvollziehbar ist.

5. Aufgabe der Betriebsseelsorge als diözesaner Einrichtung

Träger der Arbeiterseelsorge sind die Pfarrei und die Diözese, abgeleitet davon auch das Dekanat und die Region. Die Betriebsseelsorge als diözesane Einrichtung hat die entsprechende Hilfestellung zu leisten.

In der Erzdiözese Bamberg ist sie dem Erzbischöflichen Seelsorgeamt unterstellt, ihr Personal besteht zur Zeit aus zwei Priestern und einem Sekretär, eine zweite Planstelle für einen Sekretär ist vorhanden, aber nicht besetzt. In anderen Diözesen ist es ähnlich.

5.1 Die Betriebsseelsorge schafft Kontakt zu Betrieben. Normalerweise geht das über einzelne Arbeiter und dann über den Betriebsrat. Betriebsräte haben normalerweise als gewählte Vertreter nach dem Betriebsverfassungsgesetz großen Einfluß, und normalerweise sind sie durch die Gewerkschaften auch gut geschult. Aus diesen Kontakten (verbunden mit Besuchen im Betrieb) ergeben sich die notwendigen Kenntnisse der lokalen Situation. Die Kontakte zu Betriebsräten sind als direkte seelsorgerliche Kontakte Teilnahme am Leben der Arbeitnehmerschaft. Sie führen häufig auch zu Kontakt mit den Betriebsleitungen.

5.2 Die Betriebsseelsorge schafft ohne Schwierigkeit die nötigen Kontakte zu den Gewerkschaften. In den letzten Jahren beginnt sich das Verhältnis zwischen DGB und kirchlichen Funktionsträgern zu wandeln. Weiterhin wird Verbindung aufgenommen zu Vereinigungen von Leitenden Angestellten und Unternehmern.

5.3 Eine wichtige Aufgabe ist die Information des Klerus, das Herstellen von Verbindungen zu Vertretern der Arbeiterschaft, die Vorbereitung von Gesprächen, z. B. von Pfarrgemeinderäten mit Betriebsräten und Gewerkschaftsvertretern. Diese Veranstaltungen dienen der Fühlungnahme, sie können in besonderen Situationen zu Stellungnahmen der Kirche und zu Aktionen führen. Das Verhältnis zueinander wird dadurch entkrampft. Etliche Stellungnahmen und Aktionen zusammen mit der gesamten Arbeiterbewegung sind (anläßlich von betrieblichen Schwierigkeiten) von überörtlicher Bedeutung gewesen und haben auch zu Erfolgen beigetragen. Die Arbeitnehmerschaft von Großbetrieben und ganzen Regionen hat festgestellt, daß die Kirche auf ihrer Seite steht und daß die Gerechtigkeit und Menschenwürde ein integrierender Bestandteil der Frohen Botschaft ist.

5.4 Die Betriebsseelsorge bietet entsprechende Schulung für Arbeitnehmer an. Es geht nicht um Schulung im Sinn des Betriebsverfassungsgesetzes (obwohl subsidiär solches auch geschieht — normalerweise ist dies die Aufgabe der Gewerkschaften), sondern um Hilfen, die Gewerkschaften gewöhnlich nicht geben. In unserem Gebiet sind das beispielsweise Seminare (an Wochenenden) für Betriebsräte:
An Hand von Fachthemen wird die Situa-

tion der Betriebsräte auch menschlich aufgearbeitet. Diese Seminare gehen quer durch die verschiedenen Branchen (nicht wie die Schulungen der Gewerkschaften, die gewöhnlich branchenbezogen sind). In einem bestimmten Seminartyp, der sehr angenommen wird, kommen die Betriebsräte mit ihren Frauen (bzw. ihren Ehemännern). Demselben Ziel dienen Betriebsratskreise.

Die Betriebsseelsorge bietet auch Kurzkurse (mit Aufbaukursen) an: Sprecherziehung für Arbeitnehmervertreter. Diese Kurse dienen der Sicherheit im Auftreten und werden als große Hilfe angesehen. In Zusammenarbeit mit dem evangelischen „Amt für Industrie- und Sozialarbeit" werden Seminare für die Führungsschicht (Abteilungsleiter, Personalleitung) durchgeführt mit Themen wie: „Leistungsforderung", „Arbeit als Selbstverwirklichung und als Dienst". Damit wird der Arbeitnehmerschaft auf lange Sicht gedient.

5.5 Die Betriebsseelsorge bietet auch Hilfe zur Gruppenbildung. Es ist zwar sehr schwierig, Betriebsgruppen aufzubauen, und viele Versuche brechen wieder zusammen. Hier fehlt wohl die nötige Zusammenarbeit mit der KAB, obwohl diese bei Betriebsgruppen wegen des gesellschaftspolitischen Konzepts und einer gewissen parteipolitischen Nähe der KAB problematisch ist. Die Betriebsseelsorge, die ja nicht verbandlich organisiert und festgelegt ist, ist in ihrem Dienst an den Arbeitnehmern freier.

In unserem Bereich hat sich aus Wochenseminaren für arbeitslose Männer und Frauen eine Arbeitslosen-Initiative entwickelt.

Durch die Kontakte haben die Betriebsseelsorger auch etliche Hilfe in Einzelfällen zu leisten, zu der Pfarrer normalerweise keinen Zugang haben.

5.6 Eine ständige Hilfe leistet die Betriebsseelsorge in den Pfarreien, Dekanaten und der Diözese durch Mitarbeit beim Aufbau des Ausschusses „Berufs- und Arbeitswelt", durch Anregung und Hilfe bei Aktionen der Pfarreien (bis zur Übernahme von Veranstaltungen bei Missionen), durch ständige Mitarbeit bei der KAB und der CAJ, ebenso wie durch fallweise Mitarbeit in der Arbeiterbewegung (etwa bei gewerkschaftlichen Veranstaltungen und Seminaren).

6. Wichtiges Arbeitsmaterial für die Betriebsseelsorge

bietet der Beschluß der Synode in der Bundesrepublik „Kirche und Arbeiterschaft" mit seinen Empfehlungen. Das Ziel ist, den Menschen in ihren sozialen Beziehungen und ihren Bedrängnissen zum Leben zu helfen, nach dem Wort Jesu Christi „Ich bin gekommen, daß sie das Leben haben, und zwar in Fülle" (Joh 10,10). Das Ziel ist nicht der Kampf der Klassen, obwohl dabei die Betriebsseelsorge eine klare Stellung hat. Das Reich Gottes wächst überall, wir können nicht tatenlos daneben stehen. Hier sind wir als Kirche gefragt.

Hans Innerlohinger

Wege und Sackgassen einer Arbeiterpastoral

Der Autor dieses österreichischen Berichtes kommt aus der Praxis der Arbeiterpastoral. Er arbeitet seit 1963 als Werkskaplan in der Vöest-Alpine AG, Werk Linz (25.000 Beschäftigte). Er hat auch einige andere Bemühungen miterleben können. Die starke Prägung durch die eigene praktische Arbeit ist unverkennbar. red

„Arbeiterpastoral" oder auch „Arbeitnehmerpastoral" meint hier Seelsorge am und mit dem Menschen an der Basis unserer Betriebe, dem „kleinen Mann", auch wenn er im Angestelltenstatus ist.

1. Arbeiterpastoral in Österreich

In den meisten österreichischen Diözesen wird die Arbeiterpastoral noch ziemlich klein geschrieben. Die personellen und fi-

nanziellen Voraussetzungen für eine selbständige, schichtenspezifische Arbeiterpastoral wurden lediglich in der Diözese Linz, zum Teil auch in Graz und in St. Pölten, geschaffen. Sonst gibt es zumeist nur beachtenswerte Einzelinitiativen von Seelsorgern, KAJ- und KAB-Sekretären und ihren Mitarbeitern sowie von diözesanen Betriebspastoralreferenten. In der „Arbeitsgemeinschaft für Arbeitnehmer- und Betriebspastoral" (AGAB) werden Erfahrungen ausgetauscht und die Anliegen der Arbeiterpastoral diskutiert und vertreten. Im gesamtösterreichischen Betriebsseminar in Linz erhalten die meisten hauptamtlichen Mitarbeiter der KAJ und der Betriebspastoral ihre Ausbildung. Zudem veranstaltet dieses Bildungshaus Intensivkurse, die der einfachen Schicht der jungen Arbeiter angepaßt sind[1]. Grundsätzliche Fragen werden insbesondere auch in der „Katholischen Sozialakademie Österreichs" (Wien) diskutiert.

Die besondere Situation der Arbeiterpastoral und das entschiedene Eintreten der in der Arbeiterpastoral Tätigen für die Schwächsten führt neben anderem immer wieder auch zu Konflikten mit der Kirchenleitung. In sogenannten „Pastoralgesprächen" zwischen Vertretern der Arbeiterpastoral und der Amtskirche (1977, unter Leitung von Bischof Weber, Graz) konnten offene Fragen diskutiert werden, und man kann jetzt von einem klaren Ja zur Arbeiterpastoral sprechen. 1978 wird sich zudem die „Österreichische Pastoraltagung" in Wien mit dem Thema „Kirche und Arbeiter" befassen.

Obwohl Pfarreien auch Träger der Arbeiterpastoral sind und sein sollen, geschieht es doch nur selten, daß sich selbst in einer Pfarre, deren Bewohner mehrheitlich Arbeiter sind, eine gelungene Arbeiterpastoral entwickelt. Andere Gruppierungen und Schichten im herkömmlichen Bild der Pfarre dominieren zu stark, sie kennen die Situation der Arbeiter zu wenig und können sie auch nicht zur Sprache bringen.

[1] Einzelerfahrungen dieser bereits 13jährigen Bildungsarbeit sind in der Broschüre „Praxisorientierte Arbeitnehmerbildung", Linz 1977, publiziert worden. (Anschrift des Betriebsseminars: A-4020 Linz, Kapuzinerstraße 49).

Die meisten Priester sind auf Grund ihrer Herkunft und Ausbildung kaum arbeiterorientiert. In der Phase des Beginns sind auf jeden Fall überregionale Ansätze vorzuziehen. Ihre Chancen sind größer.

2. Brauchbare Wege und Erfahrungen

Die positiven Erfahrungen der Diözese Linz lassen sich unter vier Gesichtspunkten zusammenfassen:

2.1 Schwerpunkte setzen

auch wenn es am Beginn nur wenige sind. Projekte sich entwickeln lassen, auch zu eigenständigen Formen. Die jeweilige Situation, die Personen und ihre Fähigkeiten prägen das äußere Bild: Ob es nun mehr in Richtung Gemeindebildung geht oder mehr auf der Basis der Bewegungen — diese Freiheit ist gut. (So sind z. B. alle sechs Ansätze der Betriebsseelsorge der Diözese Linz verschieden gewachsen.) Dieser konzentrierte Einsatz von Personen in industriellen Schwerpunkten erreichte eine größere Nähe der Kirche zur Arbeitswelt. Diese Nähe bringt auch zahlreiche Kontakte zu vielen der Kirche fernstehenden Menschen und ihren Problemen.

2.2 Eine örtliche und geistige Heimat

ist für die Bemühungen der Arbeiterpastoral unbedingt notwendig. Das gesamtösterreichische Betriebsseminar ist nicht mehr wegzudenken. Die eigenen Zentren für große Betriebe und Industriezonen haben sich bewährt. Das gemeinsame Ringen um die Spiritualität der Arbeiterpastoral ist eine dauernde Aufgabe.

2.3 Breit und weit gefächerte Aus- und Weiterbildung

Regelmäßige Treffen der Betriebsseelsorger, Priesterkreise (Pfarrer aus Arbeitergebieten), Studientage, Seminare zu aktuellen Fragen, Monatskurse für Führer, Dreimonatskurse für junge Arbeiter, Viermonatskurse für Hauptamtliche, Studienfahrten, Materialien für alle Mitarbeiter vom diözesanen Referat, Industriepraktikum für Theologiestudenten, Intensivwochen für

Pfarrer. Die spezialisierte Arbeiterpastoral hat ihre Erfahrungen auch an die Pfarren weiterzugeben.

2.4 Die kleinen Gruppen (5—12)

deren Teilnehmer möglichst aus der gleichen Arbeits- und Lebenssituation kommen, haben methodisch Vorrang. In diesen Gruppen vollzieht sich die notwendige Gemeinschaft, laufen die Bildungsvorgänge und beginnen die Aktivitäten. Die Auseinandersetzung mit den Ereignissen des täglichen Lebens aus der Sicht des Glaubens, die eigene Umkehr, die Motivation zum Engagement und die Fähigkeit, mit anderen über den eigenen Glauben zu reden, sind daher Zielpunkte in der Bildungsarbeit der Zentren.
Möglichkeiten, die verändernde Botschaft Jesu in die Arbeitswelt zu bringen, sind das persönliche Apostolat und das, was jeder in seiner nächsten Umgebung in jeder Beziehung verändern kann. Für gemeinsame Aktivitäten haben wir gute Erfahrung mit der „gewaltfreien Aktion" gemacht[2]. Glaubwürdige Zeichen, welche Betroffenheit anzeigen, werden verstanden und angenommen, wie etwa die Gedenkfeier für die Verunglückten (in der Vöest die Barbarafeier) oder die Anteilnahme an mühsamen Situationen (in der Hl. Nacht alle aufsuchen, die arbeiten müssen).

3. Was hat sich nicht bewährt oder war nicht zielführend?

3.1 Einzelkämpfer

Alle Konzepte und Bemühungen, die ohne die Betroffenen selber gemacht wurden, haben sich nicht bewährt. Auch wo einzelne Priester und Laien in bester Absicht alle ihre Kräfte für die Arbeiter eingesetzt haben, mußten sie meistens den Platz wieder räumen, wenn sie ohne die Arbeiter wirken wollten. Neben der Zusammenarbeit mit Arbeitern und mit anderen in der Betriebspastoral Tätigen ist besonders auch die Unterstützung durch die Diözese entscheidend. Meine eigenen Bemühungen als Werkskaplan der Vöest wurden eigentlich erst dann erfolgreich, als die Arbeit vom Pastoralamt mitgetragen wurde, vom Referat Betriebsseelsorge, vom Arbeitskreis Industrie.

3.2 Arbeiterpastoral von „oben"

Im Raume Linz ging ein Versuch schief, da der dafür freigestellte Priester nur von „oben", von der Betriebsleitung kam (voll unterstützt, bis zu Kirchenbauplänen). Solche Bemühungen könnten sogar das Gegenteil erreichen. Wenn Betriebsbesuche nur von der Betriebsleitung her organisiert werden, sind sie Zeitverschwendung.

3.3 Vereinzelte Arbeiter im Pfarrgemeinderat

Manche Pfarre hat mit großer Anstrengung einen oder auch zwei Arbeiter in den Pfarrgemeinderat „gebracht", hin und wieder sogar einen echten „Roten". Ohne diese Bemühungen abwerten zu wollen, muß man doch sagen: Die meisten Vertreter aus der Arbeiterschicht fühlen sich in diesen Gremien nicht wohl und haben auch keine Chance, daß die Bemühungen der Pfarre in einem größeren Ausmaße der Arbeiterschaft gerecht werden. Manche Arbeiter im kirchlichen Bereich sind zudem keine typischen Arbeiter mehr, weil sie nicht mehr denken wie Arbeiter und das Gespür verloren haben, wie es der Schicht an der Basis der Betriebe wirklich geht und was sie von der Kirche erwarten.

3.4 Fehlende Planung

Erfolgversprechende Ansätze in Richtung Arbeiterpastoral gingen auch deswegen daneben, weil die Arbeit zwar mit Eifer begonnen wurde, aber ohne eine saubere Analyse der Situation im betreffenden Gebiet und ohne klare Entscheidung, was wirklich geschehen soll: eine Pfarre gründen oder schichtenspezifisch arbeiten.

3.5 Mangelnde Solidarität

Überall dort, wo in den Bemühungen um und für die Arbeiter keine dauernde, ehrliche und glaubwürdige Stellung auf Seite der „Kleinen" der Gesellschaft, der Be-

[2] Vgl. *Hildegard Goss-Mayr*, Der Mensch vor dem Unrecht, aus der Schriftenreihe „Soziale Brennpunkte", herausgegeben von der Kath. Sozialakademie Österreichs, Wien 1976.

triebe bezogen wurde, ist es zu keiner Arbeiterpastoral gekommen. Es gab Bibelrunden, in denen sich Arbeiter und Akademiker desselben Betriebes zusammensetzten und gute Gespräche über die Bibel führten. Wenn sie dann aber den eigentlichen Problemen nicht mehr ausgewichen sind, ist die Gruppe meist eingegangen, noch unfähig, alles das aufzuarbeiten, was die Wirklichkeit und die Belastungen ihres täglichen Lebens ausmacht. Zur Fruchtbarkeit gehört also die schichtenspezifische Grundentscheidung. Vielleicht liegt im Fehlen solcher Ansätze der Grund, warum z. B. manche der sonst fruchtbaren religiösen Bewegungen (365, Focolare, Cursillo, Legio, Bewegung für eine bessere Welt etc.) für die Arbeiterpastoral kaum etwas gebracht haben.

3.6 Belastende Auseinandersetzungen

Ursachen zum Mißlingen liegen auch bei Kirchenleitungen. Die Synoden haben gute Texte geschaffen, aber die kirchlichen Entscheidungen fallen oft anders aus. Zudem gibt es überall dort, wo im Auftrage der Kirche Gruppen in dieser Richtung tätig sind, wiederholt Auseinandersetzungen mit den Kirchenleitungen. Die Arbeiterpastoral muß sich zu oft verteidigen und um ihre Existenz kämpfen. Die oft zu großen Erwartungen im Sinn einer Rückführung in die Kirche müssen enttäuscht werden. Auch dort, wo es relativ gut „läuft", machen sich fehlende Ausbildung, fehlende Fachleute und zuwenig Personal bemerkbar. Mitreden kann einer aber nur dann, wenn zur Glaubensüberzeugung auch die notwendige Sachinformation kommt.

3.7 Symbolaustausch ohne Folgen

Gut gemeint sind Bemühungen in Richtung Arbeiterpastoral, wenn in mehrheitlich industriellen Pfarren, z. B. beim Erntedank statt Feldfrüchten Produkte des Betriebes zum Altar getragen werden. Der Symbolaustausch ist zuwenig, wenn sonst alles in der bäuerlich-bürgerlichen Welt bleibt. Erntedank ist für den Industriearbeiter kaum mehr erlebbar. Dort, wo wir es versuchen, rutscht es allzuleicht in die Folklore ab.

4. Für weitere Schritte und Wege

4.1 Von den Grundempfindungen und Grunderfahrungen der Arbeiter ausgehen.

Jede Pastoral, insbesondere die Arbeiterpastoral, muß vom Leben ausgehen, und sie muß zur Erlösung führen, dem Menschen Heil bringen. Eine Arbeiterpastoral muß bei den Grundempfindungen und Grunderfahrungen der industriellen Basisschicht anknüpfen. Es gibt viele Ängste: Angst vor Neuem, Unbekanntem, vor Ämtern und Chefs, vor Veränderungen, vor der Zukunft etc. Die Arbeiter erleben fast überall Undurchsichtigkeit und Undurchschaubarkeit, mit dem Gefühl des laufend Betrogenwerdens. Die Arbeitsbedingungen sind geprägt von fast totaler Abhängigkeit; es gibt kaum eine Mitsprache und keine Macht. Die Arbeiter halten oft auch untereinander nur wenig zusammen; ihre Berufe haben in der Gesellschaft das geringste Ansehen. Die Gefahr eines Unfalltodes ist viermal größer als im Durchschnitt. Die Sicherheit des Arbeitsplatzes ist in diesen Schichten am geringsten. Das Lohngefälle, an dessen unterster Stelle sie stehen, ist so hoch, daß nur mehr Resignation möglich ist, bis zum Haß gegen die „Oberen". Für alles, was schief geht, tragen sie persönlich die Verantwortung und müssen es auch selber ausbaden. Die Wege zur Arbeit sind in dieser Schicht oft die längsten. Schichtarbeit, ihre Sprachentwicklung[3] und die körperliche Schwere der Arbeit sind tatsächlich Bildungsbarrieren. Nicht selten wird ihnen gesagt: „Daran seid ihr selber schuld!" Ein schwer überwindbarer Fatalismus — „du bist eben nur ein Arbeiter" — ist in ihren Einstellungen zu erkennen.

Diese Grunderfahrungen der Arbeiter, der Kleinen der Betriebe, erfährt einer erst dann voll, wenn er sich einläßt auf sie, wenn er ganz zu ihnen gehört, ganz auf ihrer Seite steht, sich für sie entschieden hat. Wenn in diesem Bereich Personen ihre pastorale Arbeit ernst nehmen, dann gibt

[3] *Heinz Christian Schalk*, Schichtenspezifische Sprachunterschiede bei Erwachsenen, in: Erwachsenenbildung in Österreich, 27 (1976) H. 5.

es nur ein Ziel: kirchliche Arbeit, Verkündigung des Evangeliums muß hier Heil bringen, muß hier in dieser Situation zur Erlösung werden.

4.2 Niemand kann zwei Herren dienen, auch nicht die Kirche.

Heilung bringen wollen heißt zunächst fragen, woher das Unheil kommt. Der Bischof von Brixen—Bozen, Dr. J. Gargitter, hat vor kurzem formuliert: „Sagen wir es doch einmal offen, daß das Denken und Urteilen unserer Priester und katholischen Laien noch sehr vom kapitalistischen Weltbild geformt und getragen ist“ [4]. Dieses kommt in Ost und West in der Arbeitswelt zur vollen Geltung. In unseren Betrieben gibt es die verschiedenen Schichten. Oben Macht, Geld, Entscheidungsfreiheit, Information, Wissen. Je weiter unten, umso mehr Unfreiheit, Angst, Unsicherheit, Armut. Und die obere Schicht führt den Klassenkampf, nicht die untere. Klassenkampf heißt: Die Schicht, die über alles verfügt, will nicht teilen. Dagegen wehrt sich da und dort die untere Schicht. So ist die Situation immer noch. Jetzt in der Krise kommt sie noch stärker zum Tragen.

Solange die Kirche mehr Angst hat vor dem Marxismus als Glauben an die verändernde Kraft des Evangeliums, wird sich nicht viel ändern. Jesus fordert Entscheidungen, keine Kompromisse. Eigentlich dürfte es keine Frage sein, auf wessen Seite die Kirche stehen muß. Die Kirche (inbesondere auch die Bischöfe) sollten den „Mächtigen“ wenigstens helfen, ihre Macht richtig zu gebrauchen, davon abzulassen, die Menschen zu „Armen“ zu machen.

4.3 Die christliche Betriebsgemeinde Vöest — ihre Entscheidung zur schichtenspezifischen Arbeit

Die aus der Betriebsarbeit der KAJ entstandene christliche Betriebsgemeinde Vöest (ca. 200 erwachsene Personen) ist nach Jahren der Entwicklung genau zu diesem Punkt gekommen: Sie mußte sich entscheiden, wem sie dient, auf wessen Seite sie eigentlich steht. Der Weg war mühsam, bis es zu dieser Formulierung glaubhaft kam: „Die einzelnen Gemeindemitglieder sowie die Gemeinde als Ganzes sind bestrebt, in der Arbeits- und Berufswelt der Vöest sich für alles einzusetzen und alles zu fördern, was zu einer Veränderung der Welt und des Lebens im Sinne Jesu beitragen kann. Erstes Anliegen ist der Mensch der Basis des Werkes, der kleine Mann, sein Selbstwertgefühl, seine Arbeits- und Lebenssituation. Da die Strukturen und Grundsätze des menschlichen Zusammenlebens und der Wirtschaft Ausdruck des Denkens und der Machtverhältnisse der gesamten Gesellschaft sind, ist die Auseinandersetzung mit diesen Fragen in Richtung auf eine gerechtere Verteilung von Einkommen und Macht notwendig“ [5]. Es kam des öfteren zu harten Auseinandersetzungen mit Spitzenmanagern; es kam zu Konflikten innerhalb der Gemeinde, weil sie noch unfähig war und ist, den „Großen“ eine Bekehrung zu ermöglichen. Es verließen die extrem Linken die Gemeinde, weil ihnen an Evangelium und Kirche nichts lag. Die Entscheidung, schichtenspezifisch zu arbeiten, ist richtig und muß durchgestanden werden.

4.4 Ein paar echte Aufgaben (und damit auch Chancen) für die Kirche

Wenn da und dort Gewerkschaften leider nicht mehr verläßlicher Partner der Arbeiter, des kleinen Mannes, sind, sollten Christen ihr Möglichstes tun, ihre Aufgabe sehen und wahrnehmen. Vielfach stehen heute Arbeiter, sich selbst überlassen, auf der einen Seite den Führungskräften gegenüber, auf der anderen den Funktionären. Die Kirche könnte zur echten Demokratie beitragen, indem sie den notwendigen Pluralismus der Parteien in ihren Gemeinden und Reihen möglich macht und vorzeigt, daß Zusammenarbeit möglich ist. Und sie könnte mitwirken, daß das kapitalistische Denken, das alle Parteien und Verbände durchzieht, zugunsten eines am Menschen orientierten Denkens abgebaut wird.

[4] Kathpress vom 3. 6. 77, Nr. 111/Beilage.

[5] „Ziele — Form — Zugehörigkeit“, erarbeitet als ihre Zielsetzung von der christlichen Betriebsgemeinde Vöest, A-4023, Linz, Wahringerstraße 30.

Die Kirche könnte einen großen Beitrag leisten zum vollkommenen Neuland „Arbeiterbildung". Sie muß allerdings ihr Modell der „Erwachsenenbildung" erweitern mit den Erfahrungen der Arbeiterpastoral. Die Kirche kann mitarbeiten, daß die Mitbestimmung dort und da nicht nur Gesetz bleibt (sie kann es in eigenen Betrieben vorzeigen!), sie kann helfen und Mut machen, daß Betriebsleitungen Veränderungen ermöglichen, die über das Humanismusgedusel hinausgehen.

4.5 Zu den großen Möglichkeiten der Arbeiterpastoral gehört nach wie vor auch alles, was im Rahmen der allgemeinen Pastoral an Begegnungen mit Arbeitern und Arbeiterfamilien geschieht: Taufe, Trauungen, Begräbnisse, Familienrunden etc. Entscheidend wäre hier der Stellenwert dieser Begegnungsmöglichkeiten: ob z. B. bei Arbeitern die gleiche Sorgfalt aufgewendet wird wie bei Höhergestellten, etwa bei der Vorbereitung und Gestaltung einer Trauung.

Untersuchungen der Gegenwart[6] zeigen, daß gerade der Arbeiter nur bei außertourlichen Ereignissen des Lebens, bei nichtnormalen Situationen mit der Kirche in Kontakt kommt. D. h. mit dem normalen, täglichen, mühsamen Leben kommt der Glaube nicht zusammen. Hier begleitet ihn keine Kirche, setzt sie keine helfenden, klärenden Zeichen. Die Arbeiterpastoral versucht diesen Weg im Rahmen der Gesamtkirche. Ihre Aktivitäten müssen geplant weitergeführt und ausgebaut werden. Sicher wird da und dort von selber etwas passieren; entscheidend in der Zukunft der Kirche wird aber doch sein, was wir jetzt schon gemeinsam im voraus gewollt haben.

4.6 Ein Jahr Liturgie und die Darstellung einer Gruppe der christlichen Betriebsgemeinde Vöest aus dem Arbeitsjahr 1976/77.

4.61 Eine Erwachsenenrunde

Sieben Ehepaare aus dem Arbeiterstand treffen sich alle drei Wochen reihum in den Wohnungen. Ihre Berufe sind: Weichenschmierer, Schlosser, Kranführer, Lagerarbeiter, Fließbandarbeiter. Sämtliche Frauen sind „Nur"-Hausfrauen. Zusammen haben sie 23 Kinder. Einer ist Vorarbeiter, je einer ist Vertrauensmann einer Partei.

Programm eines Arbeitsjahres:

— Beteiligung an der Zielsetzungsdebatte der ganzen Gemeinde (2 Abende, 7 Thesen dienen als Vorlage)
— Gestaltung eines Gemeindegottesdienstes zum Thema „bewußt sterben" aus der Reihe „Euthanasie" (4 Abende: Vorbereitung nach Inhalt und Form, Durchführung und Nachbesprechung)
— Die Arbeitssituation am Fließband (Mitglied der Gruppe, Grundbedürfnisse am Arbeitsplatz, Konkurrenz Mensch-Maschine)
— Ausarbeiten des Unbehagens in der Gruppe (Form der Diskussion, Disziplin bei Wortmeldungen, aufgestaute Aversionen einzelner, warum nicht einmal tratschen?)
— Silberhochzeit eines Paares: Hausmesse, Mahl, Gespräch über die verschiedenen Zeiten, Einstellungen und Ideologien; Fähigkeit anders zu werden
— Das Altwerden (Einstieg mit kurzer Dia-Meditation)
— Analyse der Situation eines Vorarbeiters (Mitglied der Gruppe), er ist letztes Glied der Machthierarchie, Aufzeichnen der Strukturen von Betrieb und Gesellschaft
— Die Lage der Kirche: Strukturen und Strömungen (Ausgangspunkt: ein bekannter Priester mußte seine Aufgaben wegen Heirat beenden)
— Gartenfest zum Abschluß des Jahres.

4.62 Liturgie der Gemeinde

Als Leitsatz gilt: „Das Gedächtnis an Christus in der gemeinsamen Feier der Liturgie soll Ausgangspunkt für das Handeln der Gemeinde und ihrer Mitglieder sein. Basis dieser Feier bilden die Erfahrungen und Erkenntnisse aus der Welt der Arbeit, aus der Familie und aus anderen Bereichen".

[6] *Paul M. Zulehner,* Heirat — Geburt — Tod, Wien 1977.

Inhaltliche Schwerpunkte 1976/77:
Herbst: Fragen der Euthanasie und der Hl. Schrift — *Advent und Weihnacht:* Glauben und Vertrauen — *Nachweihnacht:* Familienfragen — *Fastenzeit:* Buße, Umkehr, Vergebung — *Osterfestwoche:* Macht und Ohnmacht — *Nachösterliche Zeit:* „Klüfte" unter uns: in der Gemeinde, Ehe, Kollegen, Arbeiter: Angestellte in der Vöest, Klassenkampf heute, Frauen im Beruf nur zweite Wahl, Geisteskranke.
Die inhaltliche Planung der Anliegen macht ein zentraler Liturgiekreis, die einzelnen Feiern ein kleines Team oder eine der Gruppen aus der Gemeinde. Die formale Gestaltung der Feier richtet sich sehr stark nach der Frage: Wie kann das Anliegen zum Anliegen aller werden, wie kann es zu einem Umdenken und Verändern kommen.

Paul Schobel

Betriebsseelsorge in der Diözese Rottenburg

Eine Empfehlung der BRD-Synode sieht die Freistellung von Geistlichen für die Arbeiterseelsorge vor. Sie sollen in Kooperation mit Verbänden und Pfarrgemeinden für den Aufbau einer spezifischen Arbeiter- und Betriebsseelsorge Verantwortung tragen. — In der Diözese Rottenburg arbeiten seit einigen Jahren vier sogenannte Betriebsseelsorger (zwei Diözesangeistliche, ein Ordensmann, ein ständiger Diakon).
Im folgenden berichtet der Betriebsseelsorger im Industrieballungsraum Böblingen/Sindelfingen aus seinen Erfahrungen und zeigt auf, wie die Kirche den Weg zu den Arbeitern suchen und finden kann.
red

I. Was tut denn ein Betriebsseelsorger?

„Was tut man denn als Betriebsseelsorger?" — Diese oft ärgerlich empfundene Frage erwies sich für das Team der Betriebsseelsorge insofern als wertvoll, als wir rasch gezwungen waren, eine klare Konzeption unserer Arbeit zu entwerfen. Diese liegt gegenwärtig dem Bischöflichen Ordinariat zur Bearbeitung und Entscheidung vor.

Die Schwerpunkte unseres Einsatzes sind:

1. Übersicht über die wirtschaftliche Struktur eines Raumes

Als ich vor 4 Jahren die neuerrichtete Stelle der Betriebsseelsorge im Gebiet Böblingen/Sindelfingen antrat, begann ich zunächst damit, mir ein Bild der Erwerbs- und Wirtschaftsstruktur dieses Raumes zu machen. Die dazu notwendigen Informationen konnten über Behörden, Kammern, Gewerkschaften usw. gewonnen werden: Anzahl und Struktur der wichtigsten Industrie- und Handelsbetriebe einschließlich des Öffentlichen Dienstes, Beschäftigtenzahlen, Einzugsgebiete, Pendlerströme usw. Die wichtigsten Daten wurden in einer eigenen Betriebs-Kartei zusammengefaßt, die nun ein wichtiges Hilfsmittel der eigentlichen Arbeiterseelsorge darstellt. Ebenso stehen diese Daten den Pfarrern zur Verfügung, die ja kaum über das notwendige Wissen im sozio-ökonomischen Bereich ihrer Gemeinde verfügen.

2. Kontakt zu Vertretungen und Instanzen der Arbeitswelt

Nach dieser ersten Bestandsaufnahme ging es nun sehr bald darum, Kontakt zu den Instanzen und Vertretern der Arbeitswelt und vor allem in die Betriebe selbst herzustellen.
— Die *Betriebs- und Personalräte* samt den *betrieblichen Jugendvertretern* sind als die gewählten Sprecher der Arbeitnehmerschaft die wichtigste Zielgruppe.
Das Erscheinen eines Pfarrers in den Betriebsratsbüros weckt zunächst ungläubiges Erstaunen. „Seit wann interessiert sich denn die Kirche für die Betriebe?" In diesen ersten Kontaktgesprächen mit Betriebsräten geht es darum, sich einen Überblick über die Belegschaft und die Situation im jeweiligen Betrieb zu verschaffen: Arbeitsbedingungen, Entlohnung, Sozialleis-

stungen, Arbeitszeit usw. sind wichtige Stichworte. Die anfängliche Skepsis kann natürlich nur nach und nach überwunden werden. Es ist eine Frage der Zeit, bis langsam Vertrauen wächst. Zunächst schaut man einfach mal zu, was „der Pfarrer" so macht, wo und wann er zu welchen Problemen Stellung bezieht und wo vor allem sein Standort erkennbar wird, was andere Kollegen von ihm sagen, wie man in Gewerkschaftskreisen über ihn spricht usw. Man traut „der Kirche" nicht so recht über den Weg. Vielleicht, so mutmaßt man, ist die Betriebsseelsorge die neueste Masche, um die Leute zur Kirche zurückzuholen; sie als Steuerzahler bei der Stange zu halten, und höchstwahrscheinlich steckt hinter diesem plötzlichen, augenfälligen Bemühen gar eine politische Partei.

— Ähnliche Reaktionen erlebt man bei den *Gewerkschaften*. Sie sind die nächste, wichtige Anlaufstelle des Betriebsseelsorgers. Und auch hier ist die Skepsis verständlich: Zu lange hat die Kirche in den entscheidenden sozialen Auseinandersetzungen gefehlt. Zu sehr wird sie darüber hinaus auf der „anderen" Seite vermutet, zuwenig habe sie sich um die Belange der arbeitenden Bevölkerung gekümmert. Auch hier gilt es, mühsam Brücken zu schlagen, Mißtrauen abzubauen. Auch hier wird die Furcht verbalisiert, es ginge letztlich um Partei- oder Gesellschaftspolitik, um raffiniert eingefädelte Eroberung bereits anderweitig besetzter Domänen.

— Zu guterletzt muß ein „heißer Draht" zu einigen *Behörden* installiert werden. Gute menschliche Kontakte des Betriebsseelsorgers zu Arbeitsamt, Sozial- und Wohnungsämtern, Behörden und Betreuungsstellen für ausländische Arbeitnehmer erleichtern später Hilfesuchenden den Vorstoß in diese Amtsstuben erheblich. Denn mit der Betriebsseelsorge, so weist die Erfahrung, ist ein gutes Stück praktischer Sozialarbeit verbunden.

3. Präsenz in der Arbeitswelt

Dieses Bemühen um Kontakt in die Arbeitswelt dient dem einen Ziel, dort nach und nach als „anwesend" registriert zu werden. Denn die Kirche, so scheint es, ist einfach gar nicht da in der Welt des Arbeitens und Wirtschaftens.

So betrachte ich es als mein Ziel, daß im Verlauf einiger Jahre eigentlich jedem Arbeiter in diesem Gebiet bekannt sein müßte, daß ein Seelsorger (wenn schon nicht die Kirche als solche) und — wie noch zu erläutern sein wird — eine „Gemeinde" für ihn da sein wollen, klar erkennbar auf seiner Seite, im Dialog und in der Auseinandersetzung mit allen anderen gesellschaftlichen Kräften.

Ist die Betriebsseelsorge also „parteiisch"? — Diese Frage erweist sich in der Tat als das sprichwörtlich „heiße Eisen", das es anzufassen gilt. Kein Zweifel kann darüber bestehen, daß eine klare Analyse unserer Wirtschafts- und Sozialordnung bestehende Interessengegensätze aufweist. Sie ignorieren oder gar leugnen zu wollen, wäre töricht. Denn auf diesem Interessengegensatz scheint ja das System unserer Wirtschaft zu beruhen. Der Kirche aber ist in diesen Auseinandersetzungen eindeutig vom Evangelium her der Platz an der Seite des Schwächeren zugewiesen. Wird sie diesen auch konsequent beziehen oder einfach in der Mitte zwischen den Fronten verharren? Was tut sie, um aus dem Verdacht herauszukommen, sie treibe es selbst mit Macht und Kapital? Die Kirche — das sind „die anderen", „die da oben", sagen die Arbeiter...

So wage ich die These: *Für viele Arbeiter wird die Kirche nur glaubwürdig erfahrbar, wenn sie diese als „Kirche auf ihrer Seite" erleben und begreifen können.* Trotz vieler gutgemeinter Aussagen und Forderungen der „Katholischen Soziallehre" ist es der Kirche im Verlauf der Geschichte nicht gelungen, sich dem Arbeiter als „seine" Kirche begreiflich zu machen. Vielleicht liegt gerade hierin die Kluft zwischen Kirche und Arbeiterschaft mit begründet, daß sie zwar viel *für* den Arbeiter, aber zu wenig *mit* ihm getan hat.

Im Betriebsseelsorger (wie auch in den Arbeitnehmerverbänden) müssen die Arbeiter Kirche erleben können, die solidarisch auf ihrer Seite steht. „Parteiisch" zu sein, heißt ja ganz gewiß nicht, einfach ein Feindbild zu übernehmen und von vorne-

herein darauf verzichten zu wollen, Brükken zu schlagen und Gegensätze abzubauen. Im Gegenteil! Kirchliche „Parteinahme" wird man nicht zuletzt daran erkennen müssen, *wie* der Dialog und die Auseinandersetzung mit Arbeitgebern und Kapitalseignern geführt wird.

Gelegenheit, solchermaßen „Flagge zu zeigen", gibt es im gegenwärtig gespannten sozialen Klima leider zur Genüge.

— Da sind z. B. die *Lohnbewegungen,* die mehr und mehr grundsätzlichen Charakter annehmen: geht es um lineare Anhebung der Einkommen oder kann über die Lohngestaltung mehr soziale Gerechtigkeit durch Sockel- oder Festbeträge angestrebt werden? Schafft der Verzicht auf höhere Abschlüsse neue Arbeitsplätze? Was sagt hier „die Kirche"?

— Grundlegende *Fragen der sozialen Ordnung* sind weitgehend noch ungelöst: die „Humanisierung" der Arbeit angesichts zunehmenden Leistungsdrucks und bedrohlicher Rationalisierung, die Frage eines „Rechts auf Arbeit", der ganze Komplex der betrieblichen und überbetrieblichen Mitbestimmung angesichts des immer noch bestehenden Machtungleichgewichts, die Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand. Darf die Kirche in diesen Auseinandersetzungen fehlen? Es wäre zu wenig, wollte man lediglich die Aussagen der „Kath. Soziallehre" auf ohnehin stark veränderte Situationen anzuwenden versuchen. Es gilt vielmehr, diese im Dialog und in der Auseinandersetzung „fortzuschreiben".

— Und darüberhinaus sind es dann *die täglichen Konflikte* im Betrieb, die den Einsatz des Seelsorgers erforderlich machen: Arbeitsbedingungen, Betriebsklima, Führungsprobleme, zwischenmenschliche Beziehungen, Ungerechtigkeiten, Gesetzwidrigkeiten usw. Hier öffnet sich ein weites Feld für Trost, Ermutigung, Vermittlung, Kritik und notfalls kämpferischen Einsatz zur Veränderung ungerechter Strukturen.

— Die Nagelprobe solch beständigen Einsatzes — von manchen als „kirchliche Sozialromantik" apostrophiert — ist vor allem dann gegeben, wenn es zu *ungerechtfertigten Kündigungen* oder gar zu *Betriebszusammenbrüchen und Stillegungen* kommt. Das Streben nach Gerechtigkeit erlaube und gebiete es, sagt die Synode, „diese Auseinandersetzung, wenn andere Mittel nicht reichen, auch kämpferisch und mit Druck zu führen". Aber wird die Kirche den Mut dafür aufbringen? Einige Beispiele aus jüngster Vergangenheit, wo Verbände und Pfarrgemeinden, Pfarrer und gar einzelne Bischöfe auf Initiative der Betriebsseelsorge sich in diesen Kampf eingelassen haben, berechtigen zur Hoffnung.

In meinem Fall hatte ich inzwischen dreimal Gelegenheit, mich als Vertreter der Kirche bei Betriebsstillegungen auf die Seite der betroffenen Arbeiter zu stellen, mitzuhelfen, mitzukämpfen mit der Gewerkschaft, Ursachen zu analysieren, Mißstände anzuprangern. Erst dieser Kampf hat inzwischen auf seiten der Gewerkschaften Gewißheit verschafft, daß mein Bemühen redlich und meine Absicht glaubwürdig seien.

Das eigentliche Ziel

Kontakt zur und Präsenz in der Arbeitswelt sind jedoch nur Vorstufen des eigentlichen Einsatzes eines Betriebsseelsorgers. Dienst in dem Sinn, daß sie dem eigentlichen Ziel dienstbar sein sollen, nämlich *Menschen aus der Arbeitswelt für die Sache Jesu, die Botschaft der Befreiung, für die Öffnung zueinander und zu Gott zu gewinnen.* Das ist die Hauptaufgabe auch der Betriebsseelsorge. Alles, was zuvor beschrieben war, kann lediglich als Voraussetzung, als Zeugnis dienen. In der Aufgabe der Gemeindebildung also trifft sich der Betriebsseelsorger, der leider oft noch als „Sonderseelsorger" apostrophiert wird, mit dem Gemeindeseelsorger in seiner Funktion. Müßig wäre die Frage, welcher Art diese neuzubildende Gemeinde sein soll. Wo Menschen sich vom Evangelium her auf den Weg machen, bilden sie Kirche, territorialer oder personaler Art. Die weithin sichtbare Angst vor irgendwelchen „Basisgemeinden" ist unevangelisch und läßt vermuten, daß allenfalls „Führungsprobleme" mittels einer fragwürdigen Einheitsidee kaschiert werden sollen. Nie konnte Gemeinde schlechthin und ausschließlich allein mit der Pfarrgemeinde

identifiziert werden. Letztere scheint ohnehin, wie die Untersuchungen zeigen, außerstande, die der Kirche entfremdete Arbeiterschaft zu motivieren und zu „befreien" aus dem Geist des Evangeliums heraus.

II. Wer ist die Gemeinde?

Ist die Ortsgemeinde identisch mit den dort wohnenden Christen, so müßte die „Betriebsgemeinde" letztlich aus all den im Einzugsgebiet Beschäftigten bestehen. Dabei liegt der besondere Schwerpunkt — der Intention der Synode zufolge — wirklich auf den „Ärmsten und Kleinsten", jenen Arbeitern also, auf die die ursprünglichen Merkmale der Abhängigkeit, der Fremdbestimmung und der Existenzunsicherheit noch am deutlichsten zutreffen. Sie sind ja auch weitgehend identisch mit jenen, die der Kirche ohnehin fremd geblieben oder fremd geworden sind. So betrachtet, versteht sich die Betriebsseelsorge als ein ursprünglich missionarisches Instrument.

Als außerordentlich erschwerend für den Auftrag der Gemeindebildung in der Arbeiterschaft selbst erweist sich die Tatsache, daß Betriebe heutzutage das gesellschaftlich wohl geschlossenste Gebilde überhaupt darstellen. Der Kirche ist es zwar längst gelungen, in Krankenhäusern, Universitäten, Schulen, ja sogar in Kasernen freien Zugang zu haben, um dort Seelsorge treiben zu können, weithin aber noch nicht, einem Betriebsseelsorger freien Zugang in den Betrieb zu gewährleisten. (Von einer anderen, positiveren Erfahrung berichtet Pfarrer Linser, in: Pfarrseelsorge — von der Gemeinde mitverantwortet, Wien 1977.) Vermutlich ist diese Notwendigkeit noch gar nicht erkannt worden. Allein schon diese Tatsache rechtfertigt den Einsatz der eigentlichen Arbeiterpriester, die in noch stärkerer Identität die Lebens- und Arbeitssituation der Arbeiterschaft zu teilen suchen.

Bleibt also — von den Betriebsräten und einigen offiziellen Betriebsbesuchen abgesehen, nur der Ansatz im Freizeitbereich: Hausbesuche, Gewerkschaftsveranstaltungen, Arbeiterkneipen (besonders nach der Spätschicht, Kontakte, Kontakte ... Dahinter steht immer die Absicht, auf diesem Weg zur konkreten Gruppenbildung zu kommen. Ist der Anfang erst mal geschafft, sind es ja die Mitarbeiter selbst, die werben und suchen.

Vielzahl schichtenspezifischer Gruppen

Ein wichtiger Begriff ist damit bereits genannt: die *Gruppe*. So wie die Pfarrgemeinde sich formiert in der Gottesdienstgemeinde, so formiert sich die „Industrie-Gemeinde" in einer Vielzahl möglichst schichtenspezifischer Gruppen. Natürlich geschieht diese Gruppenarbeit in Koordination und besser noch in Kooperation mit den kirchlichen Arbeitnehmerorganisationen KAB (Kath. Arbeitnehmer-Bewegung) und CAJ (Christliche Arbeiter-Jugend). Es wäre niemandem gedient, würde der Betriebsseelsorger eine Reihe von Gruppen auf seine Person hin fixieren. Daß allerdings gerade der Weg mit der manchmal beharrenden, parteipolitisch oft einseitig fixierten KAB sich zu einem besonderen Problemfeld gestaltet, versteht sich am Rande. Am Beispiel der Betriebsseelsorge Böblingen/Sindelfingen aufgezeigt, ergibt sich dort gegenwärtig folgendes Gruppenspektrum:

Neben 6 KAB- und 4 CAJ-Gruppen, deren Zielsetzung und Arbeitsweise wohl nicht näher beschrieben zu werden brauchen, ist der Aufbau eines Betriebs- und Personalrätekreises, eines Jugendvertreterkreises, einer Gruppe von Schicht- und Akkordarbeiter/innen, einer Gruppe berufstätiger Frauen, eines Aktionskreises ehemaliger CAJ-ler und verschiedener betriebsbezogener Gruppierungen gelungen. Alle Gruppen treffen sich monatlich.

Am „leichtesten" fiel der Aufbau des Betriebs- und Personalrätekreises, da dieser Personenkreis über das Mandat „faßbar" ist. Geschätzt wird von den Teilnehmern die Tatsache, daß hier aus allen Branchen, Gewerkschaften, Parteien und Konfessionen über die gemeinsame Verantwortung als Betriebsrat berichtet wird. Eine „Marktlücke" also, die seitens der Gewerkschaft, mit der der Kreis eine gute Zusammenarbeit pflegt, nicht vollständig abgedeckt ist.

Bedeutend schwieriger war es, mit den Fließbandarbeitern von Daimler-Benz „in's Geschäft" zu kommen. Hier gelang der Aufbau nur dadurch, daß ich selbst für 4 Monate ans Band arbeiten ging. Tausende von Flugblättern — an den Werkstoren verteilt — haben keinen einzigen Interessenten gebracht. Ich bin überzeugt, daß bei der Häufung so extremer Arbeitsbedingungen (Schicht, Fließband usw.) eine Motivation nur durch persönlichen Einsatz gelingen kann. Ein Argument mehr für die Notwendigkeit der Arbeiterpriester neben und zusätzlich zu den Betriebsseelsorgern!

Allen Gruppen ist mehr oder weniger gemeinsam, daß miteinander versucht wird, vom Arbeiterleben auszugehen, Zusammenhänge erkennen zu lassen, sich mehr Wissen zu verschaffen, gemeinsam zu fragen nach dem Sinn dieses Lebens. Viele Gesprächsrunden führen in die tiefsten Fragestellungen hinein, die auch oft explizite Verkündigung erfordern. Implizit geschieht sie in allem, was im Leben dieser Menschen geschieht und reflektiert wird: Solidarität, Freude, Erkenntnis der eigenen Lebenslage, Leid, das man miteinander erträgt.

Um alle Gruppen schließt sich ein loses Angebot größerer Bildungs-Veranstaltungen, gemeinsamer Feier und vor allem einer monatlichen Eucharistie. Der Einladung zur Eucharistiefeier folgen naturgemäß zunächst einmal die, die noch Zugang haben. Jeder Teilnehmer aber hat die Möglichkeit, einen „Fernstehenden" einzuladen, ihn vorzubereiten und zu begleiten. Im Laufe der Zeit werden vielleicht auch die „Kasualien", Hochzeiten, Taufen usw. mehr in der Gruppe gefeiert werden können.

Unsere Erfahrungen in der Diözese Rottenburg erweisen die Betriebsseelsorge als den spezifischen Dienst, den die Kirche der Arbeiterschaft schuldig ist und auf den auch die Kirchlichen Arbeitnehmerverbände angewiesen sind. Wenn es der Kirche ernst ist darum, mitzuwirken für „mehr Gerechtigkeit und menschliche Entfaltung" in der Arbeitswelt, die Abhängigkeit und Existenzenge der arbeitenden Menschen abzubauen, wird sie nicht weiterhin nur etwas *für* die Arbeiter tun dürfen, sie muß *mit* ihnen solidarisch sein und bezeugen, daß Gott sich als der Gott der Armen und Unterdrückten erwiesen hat. Eine neue, vertiefte Zuwendung der Kirche zur Arbeiterschaft, auch international gedacht, setzt die „Bekehrung" der Kirche selbst voraus. „Das bist ja Du, der so denkt und handelt, aber schau doch mal Deine Kirche an ...", sagen die Arbeiter. Um nocheinmal die Synode zu zitieren:

„Der Weg in der Nachfolge Jesu ruft uns immer neu in ein solidarisches Verhältnis zu den Armen und Schwachen unserer Lebenswelt überhaupt.

Eine kirchliche Gemeinschaft kann es sich leisten, von den Klugen und Mächtigen verachtet zu werden, aber sie kann es sich um dieser Nachfolge willen nicht leisten, von den Armen und Kleinen verachtet zu werden. Sie sind nämlich die Privilegierten bei Jesus. Sie müssen auch die Privilegierten seiner Kirche sein." („Unsere Hoffnung" 3.2)

Die Einrichtung einer spezifischen Heilssorge für die Arbeiterschaft in allen Industrieballungsräumen könnte der erste Schritt dieser Bekehrung sein. Die Betriebs- oder Arbeiterseelsorge eröffnet ein weites Feld des Dienstes für „Laientheologen", Diakone und Priester. Soll es dabei wirklich auch um Gemeindebildung gehen, wird gerade der Priester ebensowenig entbehrlich sein, wie er in der Pfarrgemeinde unentbehrlich ist. Darüberhinaus wurde bereits auf die Bedeutung und Notwendigkeit der Arbeiterpriester hingewiesen. Ihr Zeugnis ist, das habe ich in meinen eigenen Betriebseinsätzen erfahren, glaubwürdig und überzeugend.

Die Frage sei zum Schluß erlaubt:

Wird sich das Synodenpapier „Kirche und Arbeiterschaft" als „Papiertiger" erweisen oder wird man den darin ausgesprochenen „Empfehlungen" Folge leisten? Rastlose Aktivitäten auf diese Neuorientierung hin sind in den Ordinariaten bislang noch nicht erkennbar. Soll auch dieses Papier wie so viele gutgemeinte Sozial-Enzykliken in kirchlichen Regalen verstauben?

Karl Brunner

Ein Pfarrer erfährt die Fabrik

Impressionen und Reflexionen

Auch wer nur einen kurzen Einsatz in einer Fabrik leistet, macht die Erfahrung, daß man sehr rasch Kontakt findet, daß der Arbeiter Fragen und Probleme spontan und klarer zum Ausdruck bringt als etwa daheim beim Hausbesuch und daß er sehr interessiert ist an Fragen über Kirche und Glaube. *red*

Erfahrungen in Pfarreien

In Pfarreien, in denen die Bevölkerung sich zum größten Teil aus Industriearbeitern rekrutiert, macht es auf jeden Seelsorger Eindruck, wenn sich Männer und Frauen, die tagaus—tagein ihre Arbeit an den Maschinen in der Fabrik, hinter dem Büropult, am Computer, auf dem Bau, im Gewerbe usw. leisten, Zeit haben, die Versammlungen der sozialen Standesvereine der Pfarrei zu besuchen, ein Thema zu diskutieren und miteinander Kameradschaft zu pflegen. Es macht Eindruck, wenn Väter, die die meiste Zeit des Tages auswärts arbeiten und erst am Abend müde nach Hause kommen, sich Zeit nehmen für die Familie, Lebensinhalt und Lebensform der Familie prägen, wirkliche Erzieher und Väter sind und sich nicht von einer primitiven „Neureichheit" anstecken lassen.

Es macht andererseits ebensosehr Eindruck im negativen Sinne, wenn der weitaus größte Teil der Industriebevölkerung sich nicht um das Angebot bekümmert, das die Pfarrei speziell für die werktätige Bevölkerung anbietet. Es macht Eindruck, wenn man bei Hausbesuchen freundlich und nett empfangen wird und auf die Einladung, doch einmal an einer Zusammenkunft der Arbeiter und Angestellten teilzunehmen, eine glatte Absage bekommt: „Das brauche ich nicht — ich habe schon meine Kollegen — ich will meine Ruhe haben — ich verstehe euere Probleme nicht — ihr redet über die Köpfe hinweg — ich habe andere Fragen, usw." Sehr oft können Männer daheim gar nicht angetroffen werden, auch am Abend nicht. Sie sind beim Jassen, beim Kegeln, bei Kollegen. Sie wollen in ihrer Welt bleiben. Zu oft überläßt der Vater die Aufgabe der Kindererziehung der Mutter, er will sich nicht auch noch mit diesen Sorgen befassen.

Was machen wir falsch?

Solche Erfahrungen ließen in mir den Gedanken aufkommen, daß wir in der Pfarrei etwas falsch machen, die seelsorgerliche Betreuung der Industriebevölkerung nicht richtig anpacken. Irgendwo wird eine Kluft nicht übersprungen, der Kontakt wird nicht hergestellt. Zwar stehen für die spezielle Betreuung der Industriebevölkerung Arbeiterseelsorger zur Verfügung. Aber auch der Arbeiterseelsorger begegnet der gleichen Ablehnung und hat mit den gleichen Schwierigkeiten zu kämpfen. Wie könnte es anders sein! Er macht ungefähr das Gleiche, was allgemein von der Pfarrei her getan wird: hält Vorträge, Einkehrtage, zeigt Lichtbilder, bemüht sich um Weiterbildung, führt verschiedenste Kurse durch, organisiert Betriebsbesichtigungen, Ausflüge, Treffen, Aktionen, usw. Für Besuche bei Fernstehenden hat er gar keine Zeit mehr. Und so ergibt sich auch beim Arbeiterseelsorger das gleiche Bild: Jene, die am Leben der Pfarrei sowieso schon teilnehmen, machen mit, der größte Teil der Industriebevölkerung steht aber auch seinem Angebot ablehnend und teilnahmslos gegenüber.

Eine Überlegung

Ich trug mich längere Zeit mit dem Gedanken, in einer Fabrik zu arbeiten, um mit den Arbeitern in lebensnaheren Kontakt zu kommen, ja ich hatte zeitweise die Absicht, überhaupt als Arbeiterpriester nach französischem Muster in einer Fabrik zu verbleiben. Diese Absicht zerschlug sich aber sehr bald, weil ich einsah, daß ich mit 50 Jahren zu alt bin, um noch einen konkreten Beitrag zu leisten für eine effizientere Seelsorge an den Werktätigen. Zwar wußte ich, daß in Frankreich die Arbeiterpriester von kirchlicher Seite her auf Ablehnung stießen, daß aber heute gegen

800 Arbeiterpriester in Fabriken tätig sind und vor wenigen Jahren einer aus ihren Reihen Bischof wurde mit der Aufgabe, sich der Arbeiterpriester anzunehmen. Leider kam bei uns in der Schweiz die Möglichkeit einer effizienteren Seelsorge der Werktätigen durch Arbeiterpriester nie in ernsthafte Diskussion, wohl deshalb, weil für die ordentliche, pfarreiliche Seelsorge je länger je weniger Priester zur Verfügung standen und die Wünsche der Kirchgemeinden nach geweihten Seelsorgern nicht mehr erfüllt werden konnten und noch längere Zeit nicht erfüllt werden können.

Ich leistete einen kurzen Einsatz in einer Fabrik, um festzustellen, ob ich physisch eine solche Arbeit überhaupt durchstehen könne. Es war mir klar, daß in kurzer Zeit keine Seelsorgsarbeit möglich sei. Und dennoch ist mir aufgefallen, daß sehr rasch Kontakt gefunden wird, daß der Arbeiter und der Angestellte Fragen und Probleme spontaner und klarer zum Ausdruck bringt als daheim beim Hausbesuch oder bei einer Zusammenkunft und daß der Werktätige sehr interessiert ist an Fragen über Kirche und Glauben, vor allem auch jener, der daheim dem Pfarreileben ferne steht. In einem langen Abendgespräch sagte mir ein Arbeiter gerade heraus: „... das hätte ich nie einem Pfarrer gesagt!". Auf meine Entgegnung: „Ich bin ja auch ein Pfarrer", kam prompt die Antwort: „Sie sind ein anderer, Sie interessieren sich für uns, sonst wären Sie nicht hier!" Damit kam zum Ausdruck, daß der Arbeiter das unbestimmte Gefühl hat, der Pfarrer daheim kennt meine Welt, meine Fragen und Probleme nicht.

Konkretere und lebensnahere Kontakte schaffen ...

Wie ein roter Faden durchzieht das Anliegen, daß Glaube und Leben, Religion und Alltag sich wieder besser zusammenfinden, die Sitzungen des II. Vatikanischen Konzils. Die Welt des Glaubens darf sich nicht nur innerhalb der Kirchenmauern abspielen — und außerhalb der Kirchenmauern ist eine andere Welt. Der Glaube muß Bezug zum alltäglichen Leben, mit seinen Sorgen, Nöten und Freuden, zur Arbeit, zur Umwelt, zum Mitmenschen haben. Das gleiche Anliegen versuchte die Synode 72 zu konkretisieren. Daß man in dieser Beziehung auf keine Erfahrung bauen konnte, zeigen die verabschiedeten Texte des Bistums Basel „Verantwortung des Christen in Arbeit und Wirtschaft", wo viel Gutes über die Vermenschlichung der Arbeit und des Arbeitsklimas geschrieben wird, wo der Mensch in den Mittelpunkt des Wirtschaftslebens gestellt wird, aber nicht gesagt werden kann, wie das konkret geschehen soll.

Es wäre zu überlegen, ob nicht junge Leute, die Priester werden wollen, sich aber für schulischen Religionsunterricht nicht eignen, für den Einsatz als Arbeiterpriester ausgebildet werden müßten. Heute muß sozusagen jeder Neupriester in den schulischen Unterricht einsteigen, auch wenn er dazu wenig oder keine Befähigung hat. Solche Arbeiterpriester könnten einen konkreteren und lebensnaheren Kontakt schaffen mit der Welt des Werktätigen, könnten ihre Erfahrungen an die Seelsorger in den Pfarreien weitergeben, damit auch sie in eine lebendigere Beziehung zur Industriewelt kommen. Es wäre weiter zu überlegen, ob nicht auch bei uns (wie dies in Österreich z. B. in Verbindung mit dem Betriebsseminar in Linz geschieht) Pfarrer und Vikare ab und zu 1—2monatige Arbeit in einer Fabrik leisten könnten, um zu konkreterem Kontakt zu kommen. Es ist hier ähnlich wie mit der Jugendseelsorge. Wo ein Seelsorger mit den Jungen sich regelmäßig treffen kann, in Lagern und Aktionen mit ihnen lebt und Aufgaben mitträgt, fühlen sich die Jungen angesprochen. Wo aber bloß referiert und theoretisiert wird, wird der Junge nicht mehr angesprochen. So wie ein Pfarrer oder Vikar für die Zeit eines Ferienlagers freigestellt wird, sollte auch die Möglichkeit bestehen, daß Priester, die die Welt der Industrie besser kennen lernen wollen, in der Fabrik einige Zeit arbeiten können und so in konkreten Kontakt treten mit dem

Leben im Betrieb. Für eine solche Kontaktnahme genügt eine Betriebsbesichtigung oder ein einwöchiger Industriekurs nicht; denn in einem solchen Kurs will man den Seelsorgern ein möglichst weites Spektrum des Betriebes zeigen, was das alltägliche Bild der Arbeit in einem verschönerten Lichte zeigt — und damit verfälscht. Die Eintönigkeit des Alltages und die Härte der Arbeit kommen dabei nicht zum Ausdruck.
Wie der Einsatz eines Pfarreiseelsorgers in einer Fabrik geschehen kann, muß gründlich durchberaten werden. Für diese Zeit muß die Arbeit in der Pfarrei gleichwohl geleistet werden. Es müssen Aushilfen organisiert werden, was beim heutigen Mangel an Priestern nicht leicht zu bewerkstelligen ist.

... damit die Verkündigung der Botschaft Christi wirklichkeitsbezogener und glaubhafter wird.

Ich werde oft gefragt: „Hat sich dein Einsatz in einer Fabrik gelohnt, ist deine Tätigkeit den Arbeitern gegenüber jetzt eine andere, kommen jetzt mehr Leute in die Versammlungen und Zusammenkünfte?"

Soziale Aufgaben

Da ich nur noch kurze Zeit in der früheren Pfarrei blieb, änderte sich dort nichts und von der neuen Pfarrei kann ich noch nichts sagen, da ich vorläufig immer noch mit Hausbesuchen beschäftigt bin. Ich lege auf zwei Punkte besonderes Gewicht. Ich versuche den Arbeitern soziale Aufgaben zu geben, ähnlich wie das früher in Vinzenzkonferenzen für Akademiker geschah. Hier findet der Arbeiter einen Ausgleich zu seinem alltäglichen Wirken und Schaffen mit der toten Materie. Monatliche Betreuung und Kontaktnahme mit Einzelgängern, Kontaktlosen, benachteiligten Familien ist auch für einen Arbeiter möglich. Der Arbeiter darf aber nicht überfordert werden.

Familie als Zentrum der Pfarrei

Als zweites versuche ich die Familie wieder mehr ins Zentrum der Pfarrei zu stellen. Bei solchen Familientreffen, wozu die ganze Pfarrei eingeladen wird, leisten die Arbeiter weitaus die größten Dienste. Gerade hier spürt der Arbeiter, daß seine eigene Familie und die Familien seiner Kollegen der erste Ort seiner sozialen Betätigung sind. Er will aber nicht über die Familie theoretisieren — er will für die Familien etwas tun, gestalten, Impulse geben; hier wird er kreativ. Durch solches Tun werden Brücken geschlagen zu allen Schichten und Gruppierungen innerhalb einer Pfarrei.

Mehr Verständnis für die Arbeiter

Noch einen letzten Hinweis will ich anfügen: Seit meinem Aufenthalt in der Fabrik verstehe ich den Arbeiter besser. Ich begreife, daß es ihn Mühe kostet, am Abend zu einem Vortrag zu gehen; daß er gerne seine Ruhe haben will. Ich weiß, daß jede Versammlung von Arbeitern immer eine Note kameradschaftlichen Kontaktes aufweisen muß. Nach meinem Fabrikeinsatz sprach ich auch konkreter und lebensnaher in den Predigten. Es gelang mir besser als früher, den Kontakt mit dem Leben zu finden. Daß die Verkündigung der Botschaft Christi lebensnaher und daher glaubhafter wird, wird immer eines der wichtigsten Ziele der pfarreilichen Seelsorgsarbeit sein müssen.

Konrad Pölzl

Ausländische Arbeiter — Minderheit innerhalb der Arbeiterschaft und innerhalb der Ortskirche

Als ein Beispiel für die vielen Spezialprobleme, die sich im Rahmen einer Arbeiterpastoral stellen, wird im folgenden überblicksartig die menschliche, gesellschaftliche und religiöse Situation der Gastarbeiter geschildert und werden Konsequenzen für eine bessere Einstellung diesen Menschen gegenüber und für ihre allmähliche Integration gezogen. *red*

„Arbeiter, vor allem un- und angelernte Arbeiter, sind überwiegend in untergeord-

neten Positionen beschäftigt, verrichten wenig geschätzte und niedrig entlohnte Arbeit. Sie werden am ehesten von wirtschaftlichen Krisen betroffen; bei Kurzarbeit und Arbeitslosigkeit erfahren sie eher als andere Gesellschaftsschichten ihre äußere Existenzenge und Daseinsunsicherheit“ [1].

Diese Beschreibung der „Arbeiter“ durch die Gemeinsame Synode trifft ganz besonders auf jene Gruppe innerhalb der Arbeitnehmerschaft zu, die unter dem Zwang wirtschaftlicher Notlage auf der Suche nach Arbeit ihr angestammtes Heimatland verlassen und sich auf ungewisse Dauer in die Fremde begeben, die große Gruppe der ausländischen Arbeiter. Zu Beginn des Jahres 1975 lebten über 7,5 Mio als ausländische Arbeiter in den verschiedenen Ländern von West-Europa und, wenn man ihre Familienangehörigen dazurechnet, sogar 13,5 Mio. Die Suche nach Arbeit mit allen Zielen und Wünschen, die hinter diesem Wort stehen, hat eine Völkerwanderung ausgelöst, die als ein typisches Kennzeichen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts angesehen werden muß. Eine Völkerwanderung, über deren Ausmaße und Auswirkungen in den Heimatländern und in den Aufnahmeländern anfangs keinerlei Vorstellung vorhanden war und bis heute nicht besteht. Das zahlenmäßige Phänomen, das mit seiner Größe die konkrete Vorstellungskraft übersteigt und daher kaum mehr Erfahrungswert vermittelt — was bleibt, ist der Respekt vor der statistischen Größe —, verdichtet sich erst in konkrete Erfahrung, wenn die Lebensschicksale einzelner Arbeitsemigranten und ihrer Familien verfolgt werden, wenn der Verlust an bisheriger menschlicher Gemeinschaft und ihrer künftigen Entwicklung in den Heimatgemeinden und die seelischen Leiden innerer und äußerer Heimatlosigkeit, verbunden mit radikalen Einbrüchen in die bisherige Wertorientierung in den Blick genommen werden, wenn offene oder versteckte, vermeintliche oder tatsächliche Diskriminierung für ganze Familiengenerationen bis auf Kinder und Kindeskinder zur Lebensatmosphäre wird. Haben die sogenannten zivilisierten Gesellschaften West-Europas auf diese Situation eine Reaktion gezeigt, die der Menschenwürde, welche hinter jedem Einzelschicksal der statistischen Großzahl steht, gerecht wird? Wird die Gesellschaft, die sich unter dem Namen christlich dem Auftrag Christi verpflichtet weiß, in ihrem amtlichen Auftreten, in ihren Gemeinschaften und in ihren einzelnen Gliedern dieser herausfordernden Situation gerecht?

Im Aufnahmeland als Mitbewohner mit minderen Lebensrechten

Quer durch West-Europa, in allen Ländern, in denen ausländische Arbeiter beschäftigt werden, wird dieses Thema primär unter wirtschafts- und arbeitsmarktpolitischer Sicht behandelt. Verbal zwar geleugnet, de facto aber bestätigt, bilden die ausländischen Arbeiter die industrielle Reservearmee mit Konjunkturpuffer-Funktion. In allen betroffenen Ländern genießen die einheimischen Arbeiter rechtlich einen Vorrang auf dem Arbeitsmarkt [2].

Das eingangs angeführte Zitat mit der Beschreibung der Situation der Arbeiterschaft muß für die ausländischen Arbeitnehmer durch den Aspekt ergänzt werden, daß den ausländischen Arbeitern, auch wenn sie schon lange im fremden Land ohne Beanstandungen leben und ihre Arbeitskraft zur Verfügung stellen, nur beschränkte Aufenthalts- und Arbeitsrechte eingeräumt werden. Die ausländischen Arbeiter stehen damit in der Regel unter einem Gesetz, das ihnen eine selbständige langfristige Zukunftsplanung unmöglich macht, und das häufig auf ihre möglichen familiären Bindungen keine Rücksicht nimmt. Sie leben im Aufnahmeland als Mitbewohner mit existentiell spürbar ge-

[1] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, Nr. 2.1, S. 338.

[2] Für die Bundesrepublik Deutschland informieren über das Auf und Ab in der Ausländerpolitik und die dabei durchgehaltenen Trends hervorragend zusammenfassend *H. Becher*, Die ausländischen Arbeitnehmer in der Bundesrepublik, in: Herder-Korrespondenz 28 (1974) 71—77 und *N. Sommer*, Erst Gast — jetzt vornehmlich Last?: ebd. 31 (1977) S. 395—400.

minderten und eingeschränkten Lebensrechten. Die Kritik an den geltenden Ausländergesetzen formuliert sich allenthalben von seiten jener Institutionen, die auch in solcher Situation den Primat bei der Menschenwürde und den Grundrechten jedes einzelnen Menschen sehen, und die nicht national- und gruppenegoistischen Interessen den Vorrang einräumen. In diesem Sinne hat sich die Kirche in fast allen Staaten West-Europas, in denen ausländische Arbeiter die gesuchte Arbeit fanden, für die vollen Rechte dieser Mitbewohner im Land engagiert [3]. Die Gewerkschaften stehen in ihren Aussagen unter dem Druck der einheimischen Arbeiter. Eine echte Solidarisierung scheint hier nur in Zeiten der Hochkonjunktur zu gelingen. In Zeiten der Rezession zeigt die sonst übliche verbale Propagierung der internationalen Solidarität der Arbeiterklasse ihre Risse. Die Parteien als staatstragende Gruppierungen der Gesellschaft formulieren ihre nicht selten widersprüchlichen Absichten entsprechend den hinter den Parteien stehenden Gruppen, vor allem von Wirtschaft und Gewerkschaften. In der Regel herrscht Einigkeit beim Vorrang der einheimischen Arbeiterklasse. Differenzierter sind die Aussagen zur Assimilations- bzw. Reintegrationspolitik sowie zum Recht der Familienzusammenführung bei den Ausländern. Da Ausländer in der Regel kein aktives Wahlrecht im Aufnahmeland haben, besitzt die Ausländerproblematik nur einen geringen Stellenwert im Interesse der Parlamentarier. Die Angst vor der Wählermeinung verbunden mit dem Werben um die Stimme des Wählers führt im Zweifelsfall schnell zum Verzicht auf unpopuläre Reformen und zur Vermeidung programmatischer Festlegungen, die von der einheimischen Bevölkerung Verständnis und aus Solidarität gewisse Einschränkungen abverlangen könnten, auch wenn diese Solidarität und die Anerkennung der Leistung der Ausländer zum wirtschaftlichen Wohlstand heute üblicherweise zum Grundwortschatz aller politischen Reden gehören.

Unterschiedliche Einstellungen gegenüber Gastarbeitern

Die Haltung der einheimischen Gesellschaft im Aufnahmeland ist im allgemeinen nicht homogen. „Hilfsarbeiter leben in echter Konkurrenz zu Ausländern, andererseits haben sie durch Ausländerbeschäftigung gewisse Aufstiegschancen“ [4]. Angst vor Überfremdung, mangelnde Erfahrungen mit der Andersartigkeit der Ausländer, nicht selten geprägt von negativen Klischees, führen zu einer distanzierten Haltung. Man will nicht gestört werden, woraus sich ein Desinteresse an der Getto-Situation der Ausländer entwickelt. Das Verhalten der Gesellschaft in den Aufnahmeländern gegenüber den Arbeitsmigranten scheint erneut die soziologische Gesetzmäßigkeit, die sich wiederholt in der Geschichte abzeichnet, zu bestätigen, daß alle Gruppen, besonders aber nationale Gruppierungen, stets Schwierigkeiten haben, Fremde in ihrer Mitte aufzunehmen und ihnen chancengleichen Lebensraum einzuräumen. In diesem gesellschaftlichen Kontext spielt die öffentliche Meinung, besonders wie sie in den Massenmedien in Erscheinung tritt, die größte Rolle. Gerade in der Demokratie ist sie wegen ihrer möglichen Auswirkungen auf Wahlergebnisse ein entscheidendes Instrument. Boulevard-Blätter schüren oft die Fremdenangst, Rundfunk und Fernsehen wirken dagegen eher ausgleichend.

Beheimatung in der Kirche?

Die Synode der Bistümer Deutschlands hat in ihrem speziellen Beschluß „Die ausländischen Arbeitnehmer — Eine Frage an die Kirche und die Gesellschaft“ [5] den Auftrag für die Kirche Christi und ihre Glie-

[3] So befaßten sich alle deutschsprachigen Synoden mit ausführlichen Aussagen zu dem Problembereich: Ausländische Arbeiter — Eine Frage an die Kirche und die Gesellschaft, vgl. *R. Völkl*, Diakonie und Caritas in den Dokumenten der deutschsprachigen Synoden, hrsg. vom Deutschen Caritasverband, Freiburg 1977, S. 98—101.

[4] *H. Becher*, Eine Million Rückfahrkarten — ist das die Lösung? Vortrag im Bildungswerk der Konrad-Adenauer-Stiftung am 7. 11. 1976, veröffentlicht in: Journal G, Nr. 9/10, Mai 1977, S. 73.

[5] Veröffentlicht in: Gemeinsame Synode, a.a.O. S. 375—410.

der in die gesellschaftspolitische Dimension der Heilsverkündigung gestellt. „Die Kirche hat den Auftrag, der Verwirklichung des Reiches Gottes zu dienen. So wirkt sie zugleich am Heil der Menschen. Dieser Auftrag kennt keine nationalen Grenzen. Sie nimmt sich vor allem der Fremden und Bedrängten an, macht sich die Leiden und Anliegen der Randgruppen und der Unterdrückten zu eigen und tritt als Anwalt und Verteidiger ihrer Rechte auf. — ...Der Mensch muß wirklich als Mensch und darf nicht als bloße Arbeitskraft behandelt werden...." [6].

Kirchliche Appelle an die Gesellschaft

Die Aufgabe, der sich die Kirche hierzu verpflichtet sieht, geht in eine doppelte Richtung, einerseits an die Gesellschaft, innerhalb derer die Kirche lebt und wirken will, andererseits an die Kirche selbst, an ihre eigenen Institutionen, an alle ihre Gliederungen und ihre einzelnen Mitglieder. Innerkirchlich die Ziele von Gleichheit und Brüderlichkeit gegenüber Ausländern durchzusetzen durch Kooperation, Partnerschaft, Gerechtigkeit und Chancengleichheit stößt nicht selten auf ähnliche Widerstände wie bei anderen Großgruppen. Eigeninteresse und nationalistischer Patriotismus haben meist auch in kirchlichen Institutionen, kirchlichen Gemeinden und im Denken des Einzelnen eine prioritäre Stellung gegenüber der neuen Wirklichkeit und dem neuen Status durch die Taufe, über den schon Paulus an die Gemeinden Galatiens schreibt: „Da gilt nicht mehr Jude und Hellene, nicht Sklave und Freier, nicht Mann und Frau; denn alle seid ihr eins in Christus" (Gal 3,28).

Es ist besonders bemerkenswert, daß die Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland in ihrem Beschluß wiederholt und eindeutig die gesellschaftspolitische Dimension des Problems der ausländischen Arbeiter hervorhebt und die staatlichen und gesellschaftlichen Institutionen mit konkreten Hinweisen auf die Notsituation und auf mögliche Lösungen in die Verantwortung ruft. Sie macht deutlich, daß angesichts einer solchen Entwicklung, die ihre Ursachen in strukturellen und gesellschaftspolitischen Ungleichheiten hat, caritative Maßnahmen, auf die nicht verzichtet werden kann, nicht mehr ausreichen, und das Entscheidende von Gesellschaft und Staat geleistet werden muß. Die Synode steckt den Horizont für eine menschenwürdige Ausländerpolitik auch klar ab, indem sie davon spricht, die gesellschaftlichen Strukturen seien so zu gestalten, „daß dem ausländischen Arbeitnehmer und seiner Familie ein Höchstmaß an Rechtssicherheit, ein größtmögliches Maß an eigener Entscheidungsfreiheit und Mitwirkung, volle Gleichheit der Chancen und sozialen Sicherung, kulturelle und religiös-kirchliche Eigenständigkeit gewährleistet und so ein Leben ermöglicht wird, das der Würde des Menschen entspricht" [7].

Mit ihren Interventionen und öffentlichen Stellungnahmen gegenüber Regierungen und Institutionen haben die Kirchen — jedenfalls für den Bereich der Bundesrepublik — entscheidend auch die Gestaltung der Ausländerpolitik, wenn oft schon nicht bis zu einer Verbesserung so doch im Sinne einer Mäßigung mitbestimmt. Durch diese Anwaltsfunktion wurden auch für die öffentliche Meinung die Probleme und möglichen Lösungen ins Bewußtsein gerückt.

Ausländerpastoral

An diesem Appell an Gesellschaft und Staat für eine menschenwürdige Ausländerpolitik muß sich die Kirche auch in ihrem eigenen Bereich messen lassen. Zweifellos wurden in allen Ländern große Bemühungen von seiten der Kirche für den Ausländerpastoraldienst und für die Sozialdienste für die Ausländer unternommen. So wurde beispielsweise vom Deutschen Caritasverband seit Beginn der Arbeitsmigration in die Bundesrepublik Deutschland im Jahre 1955 ein Sozialdienst für ausländische Mitbürger eingerichtet, der inzwischen ca. 360 Sozialberater in 300 Sozialberatungsstellen umfaßt. Die Finanzierung wird durch die Unterstützung seitens der Diözesen überwiegend von der Caritas

[6] Ebd. Nr. B. I., S. 379—381.

[7] Ebd. Nr. B. II. 2, S. 383.

selbst aufgebracht. Dieses beachtliche Engagement verdeutlicht sich an den Zahlen für die Jahre von 1964 bis einschließlich 1976: In dieser Zeit betrugen die Gesamtaufwendungen 141,1 Mio DM, davon kamen nur 45,5 Mio DM aus öffentlichen Zuschüssen und 95,6 Mio DM aus kirchlich-caritativen Eigenleistungen.

Erwartungen und Fragen

In einigen Diözesen der Bundesrepublik haben die Ausländer durch amtliche Verordnungen einen eindeutigen Platz in der Ortskirche mit allen Rechten zur Mitwirkung und Kooperation durch gewählte Vertretung in den verschiedenen Räten auf den verschiedenen Ebenen von Gemeinde, Bezirk und Diözese erhalten. In der Bundesrepublik hat die Synode, auf der die Ausländer bei einem Katholikenanteil von 10% der Gesamtzahl der Katholiken in der Bundesrepublik unter 348 Synodalen noch durch nur 4 Vertreter unterrepräsentiert waren, eine positive Entwicklung eingeleitet. Das institutionelle Einfügen der Ausländer und ihrer Vertreter in die Ortskirche ist ein notwendiger und bedeutsamer Schritt, um die Gleichheit der Gläubigen auch bewußtwerden zu lassen. Eine spontane, brüderliche Aufnahme der Ausländer in die christlichen Gemeinden ist weitgehend leider bisher ausgeblieben. Auch im Ausbildungscurriculum der Theologen zum priesterlichen Dienst ist bisher eine spezielle Einführung in die Ausländerpastoral als unerledigt zu verzeichnen. Ein noch weites offenes Feld brüderlicher Aufnahme liegt bei den katholischen Vereinen und Verbänden, hier ganz besonders bei den Jugendverbänden. Vielfach beginnen sich begrüßenswerterweise die Ausländer selbst in Vereinen zu organisieren. Sie benötigen dabei Beratung und Organisationshilfen, aber auch die Erfahrung der bewußten Annahme. Es dürfte sich bald herausstellen, daß sie beispielsweise als nationale Sektionen bei den einheimischen Verbänden und Vereinen einen Prozeß der gegenseitigen Bereicherung auslösen könnten. Schließlich bleibt die Frage, ob es nicht eine brüderliche Geste wäre, wenigstens den großen katholischen Nationalitäten je einen Weihbischof zu geben, wie es für größere nationale Minderheiten im Ausland bisher selbstverständlich war. Auch die Bischofskonferenz und die überdiözesanen Entscheidungsgremien wirken maßgeblich als Integrationsebenen. Auch bleibt die Frage offen, inwieweit die ausländischen Arbeiter bei ihrem hohen Katholikenanteil in obersten katholischen Laiengremien wie z. B. im Zentralkomitee der Deutschen Katholiken repräsentativ vertreten sind.

Das Bemühen um Lösung dieser offenen Fragen signalisiert den ausländischen Arbeitern, daß sie in der Ortskirche nicht nur verbal, sondern auch de facto als Brüder anerkannt und angenommen sind. Nur aus diesem Bewußtsein erwächst ihnen in ihrer bedrängten Situation die Kraft, auch als Fremde zum vielgestaltigen Reichtum der Kirche beizutragen und ihn aufleuchten zu lassen.

Sigmund Kripp

Die Kirche der anderen

Von der Lebens- und Kirchenerfahrung junger Arbeiter

Im Jugendzentrum Fellbach bei Stuttgart treffen sich auch verschiedene Gruppen junger Arbeiter. P. Kripp beschreibt im folgenden Situationsbericht, was diesen jungen Menschen wichtig ist, wie solidarisch und wie unsozial sie sein können — und wie fern ihnen die Kirche ist. *red*

Wie von selbst erklärt sich aus der Lebenssituation junger Arbeiter ihre Einstellung zu den Kirchen, deren Leiter sich in ganz anderen Lebensumständen befinden. An Hand von ein paar Beispielen möchte ich aus der Lebenssituation junger Arbeiter berichten, bruchstückhaft und oft undifferenziert. Mein Anliegen ist es, Tendenzen aufzuzeigen und Zusammenhänge sichtbar zu machen.

Einige Tendenzen der Lebenserfahrung junger Arbeiter

Bildungsnachteile

Beim Besuch eines modernen Schulzentrums machten mich Hauptschüler darauf aufmerksam, daß dort, wo auf dem Fußboden der Teppichbelag beginnt, der Realschultrakt seinen Anfang nähme. Sie hatten bereits bemerkt, daß bessere Bildung höheren Komfort mit sich bringt. Diese Erfahrung setzt sich bei der Lehrstellensuche fort. Teppich-Gebildete werden bevorzugt, Steinboden-Kinder müssen sich mit dem Rest der offenen Stellen begnügen. Realschüler und Gymnasiasten, die nicht weiterstudieren können, haben die Möglichkeit, auf Lehrstellen auszuweichen. Die durch sie verdrängten Hauptschüler sind die ersten Wirtschaftskrisenopfer. Die Nachteile einer Wirtschaftskrise werden nicht gleichmäßig verteilt. Am meisten treffen sie die sozial Schwächsten.

Geltungsbedürfnis

Lehrlinge versuchen ihre Individualität, die sie in Schule und Betrieb häufig nur bedingt entwickeln können, in der Freizeit zu entfalten. Sie möchten beachtet werden, jemand sein, etwas gelten.
In ihrem Milieu ist man jemand, wenn man eine frisierte Karre fährt, Mädchen aufreißt oder einen Wortführer zum Freund hat. Das Prestige eines Mädchens ist eng mit dem Prestige seines Freundes verbunden.
Lederbekleidung hebt das Prestige, ebenso Nieten auf der Jacke. Sie erfüllen die Funktion der Federn beim Pfau, der Krone beim König oder der Tiara beim Papst. All diese Symbole drücken Stärke, Anspruch auf Macht und Autorität aus.

Komfort

Mittelstandssöhne lieben es während der Ferien unter freiem Himmel zu übernachten, selbst zu kochen, dem Komfort zu entfliehen. Sehr anders können die Erwartungen von bildungsschwächeren Jugendlichen sein. Sie träumen vom bequemen Hotel, geben lässig dem Kellner viel zu hohes Trinkgeld oder herrschen ihn an, wenn sie warten müssen. Sie kosten es aus, bedient zu werden, Boß zu sein. Lieber gehen sie gar nicht auf Urlaub, als dort auf Komfort zu verzichten.
Im gleichen Stil wird das Wochenende verlebt: Disco-Besuch, Trinken. Der Sonntag kotzt sie an, weil der Samstag nicht den Erwartungen entsprochen hat und am Montag der sinnlose Wochenzyklus wieder von neuem beginnt.

Wer zu einer Clique gehört

hat Wurzeln geschlagen, fühlt sich sicher. Man trifft sich. Stundenlang. Es wird geredet. Eigentlich immer über das gleiche. Den Arbeitsplatz, die Freunde, die Gruppe; über Motorräder, Autos und Geld. Es ist gar nicht so wichtig, über was geredet wird. Verbale Kommunikation ist nicht die Stärke dieser Jugendlichen, obwohl sie große Sprüche lieben.
Wichtig ist, daß miteinander gesprochen wird, daß die Gruppe beisammen ist, Zusammengehörigkeit, Freundschaft, ausgedrückt wird. Wer hinter sich Gesinnungsgenossen weiß, ist stark. Oft gibt sich die Gruppe einen Namen: „Chicago" zum Beispiel. Das bedeutet nochmals „wir sind die Stärksten". So ein Name ist für andere eine ständige Herausforderung, kann allein schon zum Anlaß für einen Konflikt werden.

Geld ist Ziel Nr. 1

Zwar zögern auch die beschriebenen Lehrlinge, Geld mit Glück gleichzusetzen. „Aber wer Geld hat" sagte einer „hat eine Sorge weniger: die Sorge ums Geld". Geld ist außerdem ein konkretes Ziel, das man nennen kann, dessen Wert sich messen läßt. Junge Arbeiter sind, ihrer Ideologie nach, häufig Kleinkapitalisten. Sie möchten Eigentum besitzen. Von Gleichheit reden sie, solange sie weniger als andere aus ihrer Umgebung haben. Die Not der Ärmeren interessiert sie eigentlich nicht. Die sind selber schuld, wenn es ihnen schlecht geht. SPD wählen sie, weil die „christlichen" Parteien die Interessen der Arbeitgeber vertreten, die den ihren widersprechen.

„Brüderlichkeit, Gleichheit, Freiheit" sind leere Sprüche. Was zählt, ist das „Fett". — Marxistische Ideologie ist nicht gefragt. Wenn man sie antrifft, dann bei Schülern und Studenten, die kaum in Kommunikation mit den beschriebenen Arbeitern stehen.

Gastarbeiter sind häufig für deutsche Lehrlinge und Hilfsarbeiter Konkurrenten, die ihnen Arbeitsplatz und Verdienst wegnehmen. Die Einheimischen stoßen sich am andersartigen, südländischen, Gebaren. Für die Schwierigkeiten dieser Jungen und Mädchen in einem fremden Land interessieren sie sich nicht. Sie verstärken diese Schwierigkeiten eher durch ihre Ablehnung. „Gastarbeiter sind an ihren Problemen selber schuld, sie sollen heimgehen." — Einziges Plus: deutsche Lehrlinge fühlen sich besser als Gastarbeiter, sie sind nicht die Letzten auf der sozialen Rangskala unserer Gesellschaft.

Junge Gastarbeiter

leben anders als ihre deutschen Kollegen. Sie sind zumeist stärker in die Familie eingebunden, fühlen sich für ihren ganzen Clan mitverantwortlich. Die ganze Familie spart für die Wohnungseinrichtung der heiratswilligen Schwester, die dieser als Mitgift gegeben wird. Der Achtzehnjährige gibt selbstverständlich sein Gehalt in die Familienkasse.

16jährige Gastarbeiter haben selten Mopeds oder Hauptschulabschluß. Sonntags legen sie Wert auf elegante Kleidung. Ihre Familien verdienen in Deutschland und bauen in Italien, was ihren Zwiespalt zeigt.

Ihre soziale Schwäche kompensieren Ausländer durch verstärkte Gruppenbildung und selbstverständlichen Zusammenschluß gegen alle Angriffe, die sich gegen einen aus ihrer Mitte richten mögen. Dabei ist es egal, ob der Betroffene schuldig oder unschuldig ist. — Gemeinsam mit deutschen Gleichaltrigen schätzen sie als Arbeit nur körperliche Arbeit ein, sehen sie in den Intellektuellen die Bevorzugten dieser Gesellschaft. — Kommunistisch wählen junge Italiener, weil sie sich nur von dieser politischen Kraft eine Verbesserung ihrer Lebensumstände erwarten.

Zur Demokratie haben sie, ähnlich wie ihre deutschen Kollegen, ein gestörtes Verhältnis; es fällt ihnen schwer, gemeinsam Verantwortung zu übernehmen, gemeinsam verbindliche Entscheidungen zu treffen.

Viele Jugendliche fühlen sich Politik und Gesellschaft ausgeliefert. Sie spüren, daß sie veränderungsbedürftige Zustände nicht verändern können. Sie fühlen sich häufig benachteiligt und mit dem Spruch „die Meschen sind nun einmal nicht gleich" abgespeist.

Dem Staat gegenüber sind viele skeptisch

Sie registrieren weniger positive Erfahrungen mit Ausbildungsförderung, Sozialversicherung, Kinderbeihilfe oder Jugendschutzgesetz, als vielmehr die Abzüge auf dem Lohnstreifen, Konflikte mit der Polizei oder Prüfungsängste. Politiker gelten häufig als Menschen, denen jedes Mittel recht ist, um an die Macht zu kommen, an der Macht zu bleiben und sich zu bereichern. Man glaubt ihnen nicht.

Beziehung zur Kirche

Von seiten der geschilderten Jugendlichen ist die Beziehung zu den Kirchen gleichgültig bis ablehnend, von den Kirchen zu den Jugendlichen hilflos bis (an)klagend.

Die Jugendlichen erwarten sich nichts von den Kirchen. Sie heben nicht ihre soziale Stellung, verbessern nicht ihre ökonomische Situation, vermitteln nicht den ersehnten Arbeitsplatz, ermöglichen nicht die Weiterbildung auf der Schule. Stattdessen rufen sich die Kirchen monatlich durch den Kirchensteuerabzug auf dem Lohnstreifen ins Gedächtnis.

Was schlimmer ist: die Kirchen vermitteln keinen Lebensinhalt. Sie füllen nicht die Leere im sich wiederholenden öden Wochenzyklus.

In den Augen so mancher Hilfsarbeiter gehört die Kirche den anderen, den Wohlhabenden. Sie predigt eine den Reichen nützliche Moral: Gehorsam, Pflichtbewußtsein, Respekt vor der Macht. Sie sagt: „Du sollst nicht begehren deines

Nächsten Gut"; was ganz im Sinne der Besitzenden ist.

Die christlichen Kirchen sind selbst reich. Besonders die katholische. Fernsehübertragener Glanz aus dem Vatikan ruft nicht Bewunderung, sondern Neid hervor. Der Papst scheint unendlich wohlhabend zu sein. Mit Abstrichen gilt dies auch für die Geistlichkeit anderer Konfessionen. Die Priester und Pastoren zählen zur besitzenden Klasse, zu denen, die sicher nicht arbeitslos werden. Ihren Unterhalt lassen sie sich zum Teil von Menschen bezahlen, die sich selbst nicht als gläubig einschätzen und die Kirchensteuer nicht aus Überzeugung, sondern wegen des sozialen Druckes bezahlen.

Neue Gemeindezentren, Pfarrkindergärten und Kirchen rufen nicht den Eindruck bescheidenen Lebensstils hervor. Sie lindern auch kaum die Not Unterprivilegierter, sondern dienen mehr dem Wohl derer, denen es schon ganz gut geht. All diese Gebäude können den mangelnden geistigen Elan der heutigen Kirchen nicht wettmachen.

Kirchenfunktionäre sind Intellektuelle. Intellektuelle genießen bei den Arbeitern zur Zeit wenig Sympathien. Das drängt Priester und Pastoren noch zusätzlich ins Out.

Die Kirchen verkünden das Evangelium hauptsächlich verbal. Es wäre wichtig, nonverbale Verkündigungsmethoden zu entwickeln, um Lehrlingen christliche Inhalte zu vermitteln.

Die Kirchen haben Macht. So werden sie von Jugendlichen in die Reihe der ungeliebten Mächtigen aufgenommen, gegen die man sich wehren muß, um seine Rechte durchzusetzen. (Die Gewerkschaften sind nun einmal nicht aus Gehorsam entstanden.)

Die hauptamtlichen Vertreter der Kirchen predigen ihren Gott. Das ist der Gott der Theologen, das ist ein bürgerlicher Gott. Der bürgerliche Theologe versucht durch seine Theologie Antworten auf seine Lebensfragen zu finden. So haben wir eine bürgerliche Theologie, ein bürgerliches Christentum entwickelt.

Junge Arbeiter erlöst ein bürgerliches Christentum nicht. Daher müssen wir Priester, wollen wir nicht weiterhin hilflos Jungarbeiter abschreiben, wie Kapitalisten ihre verbrauchten Maschinen, uns mit den Lebensbedingungen dieser jungen Menschen solidarisieren, indem wir leben und arbeiten wie sie, um dann zusammen mit ihnen die Theologie, die sie erlöst, zu entwickeln. Sie erlösen heißt, sie auf dem Weg zum Glück, zu ihrem Glück, zu ihrem unbekannten Gott, den sie heute noch im Essen und Trinken, im Geld und in der Macht vergeblich suchen, zu begleiten. Das bedeutet für Bischöfe, Priester und Theologen: Auszug aus Palästen, bürgerlichen Klöstern und Fakultäten, Aufgabe von Besitz und Kunst, und es bedeutet auch immer wieder leben von eigener Hände Arbeit, mit dem vollen Risiko, diese Arbeit auch zu verlieren.

Herbert Goltzen

Das neue Gotteslob — Gemeinde- und Hausbuch

Fortsetzung: Messe, Wortgottesdienste, Andachten

Im ersten Teil bot der Autor einen Vergleich des „Einheitsgesangbuches" mit dem in seiner Kirche schon seit 1950 in Verwendung stehenden „Evangelischen Kirchengesangbuch". Er fand viel anerkennendes in den persönlichen Gebeten wie in dem Teil über Sakramente. Hingegen kritisierte er das Abweichen von der ökumenischen Perikopenordnung und die Anordnung des Hauptteiles, nämlich der Feier der hl. Messe innerhalb des Kirchenjahres. Im folgenden kommentiert er auch Teil 4 des EGB über die Gemeinschaft der Heiligen. *red*

Die Feier der Gemeindemesse

In der Buchmitte steht also von 351 bis 540 die Feier der hl. Messe. Über die „Ein-

führung" kann man sich freuen. Das Zeichen des Mahles — Die Feier des Herrenmahles — Das Opfer Christi — Unsere Teilnahme am Opfer Christi — Zeichen der kommenden Herrlichkeit: unter diesen Stichpunkten wird die „eucharistia, die große Danksagung der Kirche für das Heilswerk Gottes in Christus Jesus" gedeutet. Auch in der Betrachtung unsrer Hineinnahme in sein Opfer bleibt eindeutig, daß Er es ist, der uns in seinem Gehorsam bis zum Tod als der Hohepriester des Neuen Bundes ein für allemal mit Gott verbunden hat.

Nach einem Schema des Aufbaus der Messe wird die Gemeindemesse in ihren Texten beschrieben und wiedergegeben. Daß in den drei Formen der Begrüßung mit dem Schuldbekenntnis der traditionelle Introitus überhaupt nicht mehr angedeutet wird, ist ein Verlust. — Die Ordinariumsstücke werden in der ökumenischen Textfassung geboten. Im Wortgottesdienst (355) folgt den drei bzw. zwei Lesungen nun die Homilie (355,6), als „Teil der Liturgie" an allen Sonn- und Feiertagen vorgeschrieben, die im früheren römischen Meßordo keinen konstitutiven Platz hatte. Erst nach ihr steht das Credo, das nicht, wie leider durchschnittlich noch bei uns, den engen Zusammenhang von Text und Predigt unterbricht. Als Normalform der Fürbitten (gegenüber der tridentinischen Meßform ebenfalls wieder erneuert) erscheint die Beantwortung der Anliegen durch Fürbittrufe der Gemeinde.

Die schönen, der Berakha nachgebildeten Gebete zur Zurüstung von Brot und Wein werden ausgedruckt.

Entgegen dem lateinischen Römischen Meßbuch und seiner Allgemeinen Einführung, wo der (wenig revidierte) römische Kanon als erstes Hochgebet vorgesehen wird, gibt das deutsche EGB an erster Stelle (360) das neue eucharistische Hochgebet II wieder; es hat in der Praxis, was bei der Konzeption der drei neuen Hochgebete nicht vorgesehen war, den Vorrang gewonnen. Dieses Hochgebet, dem ältesten vollständig überlieferten Eucharistiegebet des Bischofs *Hippolyt* von Rom nachgebildet, wenn auch mit einer kennzeichnenden „römischen" Voranstellung der epikletischen Bitte vor den Einsetzungsworten, wird bereits seit Jahren ebenfalls in reformatorischen Kirchen der Ökumene verwendet. Die Verwendung als wichtigstes Hochgebet im deutschen EGB können wir als ökumenisches Zeichen begrüßen.

Die Vertonung des ökumenischen Vaterunsertextes sollte neben der in evangelischen Agenden hergebrachten auch in den Gebrauch der evangelischen Kirchen übernommen werden. Dem Friedensgruß folgt jetzt fakultativ, was im lateinischen Meßordo vorgesehen und in romanischen Ländern bereits üblich war, auch im deutschen EGB die Aufforderung, einander „ein Zeichen des Friedens und der Versöhnung" zu geben, also sich etwa die Hand zu reichen, ein sprechendes Zeichen für die Gemeinschaft der Gläubigen im Herrenmahl. Bei der Kommunionspendung wird im Gesangbuchtext wie selbstverständlich auch die Spendung des Kelches geschildert — die Praxis wird diese vom Konzil eröffnete Kommunion unter beiden Gestalten erst einzuholen haben. Anhangsweise werden unter 367—369 die weiteren Hochgebete des Missale wiedergegeben: das erste (der römische Meßkanon), das dritte (neukonzipierte, theologisch „römischste") und das vierte (ostkirchlicher Tradition nachgebildete) Hochgebet.

Neu ist der Aufriß einer Kommunionfeier (370), die beim Fehlen eines ordinierten Vorstehers von einem beauftragten Laien geleitet werden kann; in ihr wird einem eigenständigen Wortgottesdienst eine Kommunionfeier (ohne priesterliches Hochgebet) mit zuvor gesegneten Gaben angeschlossen. Ähnlich wird auch die Krankenkommunion (371) durch Diakone oder Kommunionhelfer dem Kranken und seiner Hausgemeinschaft gebracht. Eine Reihe von Betrachtungstexten aus breiter kirchlicher Tradition folgt (372—375).

Lateinische Akklamationen und Gesänge

Das Konzil hatte einen Teil des Gottesdienstes in der Volkssprache freigeben wollen, um dem Volk die aktive Teilnahme am „Tisch des Gotteswortes" zu erschließen. Ursprünglich sollten mindestens die

„Präsidialgebete", also auch das eucharistische Gebet, lateinisch bleiben. Die nachkonziliare Liturgiereform drängte darüber hinaus, da gerade auch die zentrale Verkündigung und Vergegenwärtigung der Heilstat Christi die ganze Gemeinde „angeht". So wurde der gesamte Gottesdienst in der Muttersprache gefordert und die dazu nötigen Übersetzungen bereitgestellt. Im Unterschied zu dem reformatorisch geprägten Volksteil beginnt für die röm.-katholischen Gemeinden die Formung einer deutschen Liturgiesprache erst jetzt mit dem 1975 und 1976 eingeführten Gesangbuch und Meßbuch.

Dennoch ist damit die lateinische Liturgiesprache, in der die authentischen liturgischen Bücher und Formulare der röm.-katholischen Kirche neu erscheinen, keineswegs abgeschafft. Ein Grundbestand lateinischer Choralgesänge für die Messe ist auf Wunsch *Pauls VI.* in Jubilate Deo (Libreria Vaticana 1974) gesammelt. Er wird in die volkssprachigen Gebet- und Gesangbücher, also auch in das „Gotteslob" übernommen. In 376—379 finden sich die für die Gemeinde nötigen Akklamationen und das Vaterunser, in 401—424 bleiben 5 vollständige lateinische Choralmessen erhalten, deren Weisen aus dem Graduale Romanum zusammengestellt sind, wobei die Stücke der ersten Choralmesse (Missa mundi) verschiedenen der traditionellen Messen der letzten Vatikanischen Ausgabe entnommen sind. Die Klagen traditionalistischer Gruppen (und intellektueller Ästheten) über die Unterdrückung der alten Kultsprache und des mit ihr verbundenen Erbes gregorianischer und andrer Meßvertonungen sind daher unbegründet.

Freilich wird es dem röm.-katholischen Gottesdienst kaum anders ergehen als dem lutherischen, dem *Luther* in der Formula missae (in der Wertschätzung der alten Sprachen als der „Scheiden des Geistes") durchaus neben dem deutschen Gottesdienst sein Recht erhalten wollte, wo in Stiften und Schulen die Voraussetzungen zu seiner Pflege blieben. Faktisch ist bei uns schon vor dem Auslaufen der humanistischen Lateinschulen die lateinische Gottesdienstsprache erloschen — und in den wenigen Jahren seit der provisorischen Einführung der Gemeindemesse 1969 sind lateinische Hochämter fast nur noch in Klosterkirchen und in Bruchstücken zu hören. Die traditionalistische Opposition, die etwa im Festhalten an der seit der Fastenzeit 1976 (mit römischer juristischer Konsequenz) verbotenen tridentinischen Meßform die Maßregelung durch die Kurie provoziert, wird, abgedrängt in die kirchliche Illegalität, das Verschwinden der lateinischen Gottesdienstform gegen ihre Absicht fördern ... Da viele neu geschaffene liturgische Texte, etwa die der neuen Hochgebete, auch die des deutschen Stundengebetes und die der revidierten Sakramentsriten, noch nie lateinisch praktiziert worden waren, sondern zuerst in der Volkssprache dem Gebrauch durch Priester und Gemeinden begegnen, werden diese ohnehin (trotz der in Rom erstellten lateinischen Urfassung) gar nicht erst im lateinischen Vollzug erscheinen.

Deutsche Meßgesänge

Sechs Reihen deutscher Meßordinarien weist das EGB vertont auf, die mit Kennamen überschrieben sind (Alban-, Florian-, Leopold-, Paulus-, Mainzer Dom- und Allerheiligen-Messe). Alle Vertonungen versuchen im Gegensatz zu vielfachen Versuchen der früheren volksliturgischen Bewegung und auch zu der Tradition der reformatorischen Kirchenordnungen, (wie sie das Handbuch der deutschen evangelischen Kirchenmusik ausweist) keine Adaption der gregorianischen Meßpsalmodie an den deutschen Text. Die deutschen Melodien sind fast durchgehend syllabisch (also ent-melismatisiert) und metrisch und rhythmisch notiert und von heutigen Kirchenmusikern erstellt. Nur das Credo III ist von *Kahlefeld* deutsch unterlegt (449). Ein unglückliches Gebilde ist die Zusammenziehung von Luthers Glaubenslied zu einer Strophe, die als ökumenisch bezeichnet wird (450).

Eine Reihe vertonter einzelner Ordinariumsstücke im ökumenischen Text sind außerdem angefügt. Zur unklaren Anlage des EGB gehört es, daß darüber hinaus z. B. insgesamt 60 Kyrie-Lieder und Gesänge in ganz verschiedenen Abschnitten des Buches verstreut sind, nebst zwölf Kirchenliedern in der Form der ‚Leise', die ebenfalls als Eröffnungsgesang mit angehängtem Kyrieeleis verwendet werden können. Da im Kyrie-Abschnitt der Meßgesänge sogar Verweise auf diese verstreuten Kyrie-Formen fehlen, wird die Auswertung dieses Angebots sehr erschwert. Dem ‚ökumenischen' (= Ö) Glorialied „Allein Gott in der Höh' sei Ehr" fehlt die 4. Strophe vom Hl. Geist! [3]

[3] Außer den mit Namen bezeichneten deutschen Meßordinarien werden noch sechs „Reihen" von

Zu großes Angebot und verwirrende Vielfalt

Über die Bewährung dieses großen Angebots, das fast als Überangebot angesehen werden muß, kann nur lange Gemeindepraxis entscheiden. Ist es dem Kernteil der Eucharistiefeier, der im Unterschied zu den de tempore wechselnden Texten des Wortteils das Gedächtnis des Erlösungswerkes Christi in wesentlich gleicher Fassung verkündigt, angemessen, wenn die Gemeindeantworten und die begleitenden Gesänge in einer so übergroßen Auswahl in so verschiedenen Stilarten angeboten werden? Ist es geraten, im Stil der Bet-Sing-Messe das Ordinarium zu variieren und zu umspielen? Sind nicht etwa wenige strenge Heilig-Weisen der Anbetung der Gegenwart des Herrn förderlicher als eine Fülle von liedhaften Paraphrasen, die zu einem unruhigen Wechsel einlädt? Soll man zum Kyrie oder zum Agnus Dei immer neu das Gesangbuch aufschlagen, wenn die Fülle von Ausführungsmöglichkeiten ausgewertet werden soll? Werden die Gemeinden, die weithin still der Messe zu folgen gewohnt waren oder das Hören durchkomponierter und orchestrierter „Messen" liebten, nun im extremen Gegensatz dazu bei jedem Stück der Sakramentsliturgie vor die übermäßige Vielfalt von Texten und Weisen verschiedenster Herkunft gestellt werden? Würden singfreudige evangelische Gemeinden, die aber außer der Vertrautheit mit einem reichen Bestand von Gemeindeliedern oft leider nur das ganze Jahr hindurch eine und dieselbe Singweise der im engeren Sinn liturgischen Stücke kannten, mit einem Angebot von Dutzenden von Ausführungsmöglichkeiten zu jedem einzelnen Stück ihrer liturgischen Antwort fertig werden? — Abgesehen von der Beurteilung der musikalischen „Richtigkeit", Schönheit und Singbarkeit jedes einzelnen Satzes bleiben diese Fragen angesichts der verwirrenden Vielfalt der „Reihen" und der frei zu kombinierenden Einzelsätze des „Gotteslobs" zu stellen.

Mangelhafte ökumenische Zusammenarbeit

Nachdem dies überreiche Angebot unter dem Zeitdruck der Einführung der Liturgiebücher der nachkonziliaren Reform vorgelegt werden mußte, bleibt auch das Bedauern, daß der ökumenischen Zusammenarbeit bei der Übertragung der liturgischen Texte keine Zusammenarbeit bei deren Vertonung gefolgt ist. Die evangelische Kirchenmusik hat dabei nicht zum Zuge kommen können. So bleiben die ökumenischen Ordinariumstexte (außer dem Vaterunser und dem Apostolikum) im evangelischen Bereich vorerst auf dem Papier und wirken, da auf Jahre hinaus nur im röm.-katholischen Gottesdienst erscheinend, als konfessionelles Sondergut, als welches sie durchaus nicht gemeint sind.

4. Gemeinschaft der Heiligen

Unter diesem Titel sind die Gesänge, Gemeindeverse, Vespern über Maria, die Engel und Heiligen, über das Leben im Glauben, über die Kirche und Tod und Vollendung zusammengefaßt. Dogmatisch bemerkenswert ist, daß in dieser Thematik des dritten Glaubensartikels auch die Marienfrömmigkeit und die Verehrung der Heiligen untergebracht ist, die damit eindeutig der Seite der erlösten Menschheit, der Gemeinschaft der Kirche zugeordnet erscheint. Die Einführung zu den Mariengesängen differenziert die Marienfeste, die als Herrenfeste zu verstehen sind, von denen des 19. und 20. Jahrhunderts (unbefleckte Empfängnis und Aufnahme in den Himmel) und den „weiteren volkstümlichen Marienfesten". Daß spezifisch röm.-katholische Frömmigkeit in den 26 Mariengesängen vertreten ist, versteht sich für das EGB. Aber bemerkenswert ist das Be-

Meßgesängen angeboten. Teilweise stellen sie nach dem Muster der früheren Bet-Sing-Messen Lieder und Liedstrophen als volksliturgischen Ersatz für Ordinariums- und Propriumsstücke bereit. Unter ihnen erscheinen manche Gesänge evangelischer Herkunft (ö 470: O Lamm Gottes unschuldig — ö 473: Im Frieden dein — 491: Das „Steinauer" Heilig — ö 482: Christe, du Lamm Gottes — ö 474: Nun jauchzt dem Herren, alle Welt — ö 494: Gott sei gelobet und gebenedeiet (verstümmelt!) — ö 499: Ehre sei dir, Christe. Die vierte Reihe versucht einige kirchentonartliche Vertonungen. Überwiegend sind die Liedsätze neu erstellt. Eine Fülle von einzelnen Eröffnungsgesängen, Kyrie-Litaneien, Gemeindeversen, 23 Halleluja-Rufe (!), Lieder zur Gabenbereitung und Kommuniongesänge schließen sich den „Reihen" an.

mühen und der Mut, auch Lieder mit bekannt überschwänglicher Gefühlshaltung zu entsentimentalisieren. Dies geschieht bei bekannten Marienliedern, die unter Beibehaltung der Schlagzeile teilweise völlig umgedichtet worden sind. Auffallend z. B. 594: Maria, dich lieben ist allzeit mein Sinn. Außer der leicht veränderten Anfangszeile sind alle 6 Strophen von *Friedrich Dörr* 1972 neugedichtet, so daß ein menschlich ansprechendes Bild der Begnadeten mit den Zügen des Neuen Testaments entsteht, das „fast auch für Protestanten singbar" erscheint. Ob die Volksfrömmigkeit dies akzeptieren wird, bleibt abzuwarten [4].

5. *Wortgottesdienst, Stundengebet, Andacht*

Zum „Wortgottesdienst", einer eigenständigen Form, die nicht ein Torso der Messe ist, werden fast ausschließlich evangelische Morgenlieder geboten (auch in III. [Jesus Christus] standen Morgen- und Abendlieder). Abendlieder stehen zum Stundengebet nach der Komplet. Welcher Hore 706: Tedeum (Übertragung von *Guardini)* zugeordnet werden soll, bleibt offen.

Das Stundengebet aller Tagzeiten beginnt (gemäß der Neuordnung des Breviers) immer mit dem Hymnus (bzw. einem andern Lied), dem morgens ein Psalm, ein alttestamentlicher Lobgesang und ein Psalm, abends zwei Psalmen und ein neutestamentlicher Lobgesang folgen, während nach der Lesung morgens das Benedictus, abends das Magnificat traditionsgemäß stehen. Auch das Nachtgebet hat danach denselben Aufbau: Hymnus — drei Nachtpsalmen — nach Kurzlesung und Antwort das Nunc dimittis. Ob diese Nivellierung der Struktur, die das Morgenlob und die Vesper im Aufbau den kleinen Horen und der Komplet angleicht, sachgemäß ist, bleibt fraglich.

Psalmen

Das EGB bietet anschließend an die Ordnungen des Stundengebets einen Block von 54 Psalmen an (708—761). Jeder Psalm ist mit einem Kehrvers und dem Modell der Psallierweise versehen; die Textsilbe, in der die Kadenz vom Tenor abgeht, ist unterstrichen. Die Psalmen werden ihrer Reihenfolge nach gedruckt. Da 20 Psalmen bereits an andern Stellen ausgedruckt erscheinen (innerhalb der Vespern des Kirchenjahres, auch als neu komponierte Gesänge in offenen melodischen Formen), wird auf sie an der betreffenden Stelle verwiesen [5].

Das EGB hat die Zielvorstellung, daß etwa ein Fünftel bis ein Viertel des Gemeindegesanges psalmodisch ausgeführt werden soll: in den Antwortpsalmen nach Lesungen, zu denen das EGB eine Unzahl von Kurzantiphonen (Gemeindeversen) bietet, während Kantor oder Schola die Psalmverse singen — oder indem die Gemeinde selbst in Gruppen oder im Wechsel mit dem Chor einen ganzen Psalm gegenchörig singt.

Die an der Vorbereitung des EGB beteiligten Kirchenmusiker strebten eine deutsche Psalmodie an, die in der deutsch betenden Gemeinde ohne Künstelei und ohne komplizierte Ausweichregeln ausführbar sein sollte, wenn die Wiedergewinnung eines muttersprachlichen Psalmgesanges nicht von vornherein als sinnwidrig und unmög-

[4] Unter den Liedern von den Engeln und Heiligen stehen einige, die auch unser Singen bereichern könnten: 605: eine gute Neuübertragung von *Melanchthons* Engellied (EKG 115) — 607: Laßt uns den Engel preisen (T: *M. L. Thurmair* M: Valet will ich dir geben) — 610: ein sehr schönes Lied von den Aposteln als Glaubenszeugen (T: *M. L. Thurmair,* M: *E. Quack).* Daß in diesem Abschnitt noch einmal Lieder „Leben aus dem Glauben" untergebracht sind, die ebenso in III. hätten stehen können, ist nicht ganz einsichtig. Unter den Liedern von der Kirche sei das schöne ö 634 hervorgehoben: Dank sei dir, Vater, für das ewge Leben, das zugleich ein kostbares Abendmahlslied ist. Das außer der 1. Strophe völlig umgedichtete 639: Ein Haus voll Glorie schauet . . . könnte nun auch unsre Freude an der Kirche aussagen. Die Lieder von „Tod und Vollendung" (hier getrennt von den Liedern von der Wiederkunft Christi unter III.) enthalten u. a. 3 nicht als ö bezeichnete jedoch evangelische Lieder (657: Ach wie flüchtig, 659: O Welt, ich muß dich lassen, 662: Christus, der ist mein Leben).

[5] Im EKG (luth. Ausgaben) stehen Ordnungen des Stundengebets (Morgen-, Abend- und Nachtgebet). In ihnen ist der Platz für das Psalmgebet (Psalmodie) angegeben. Im EKG Bayern ist wenigstens ein Psalm mit Antiphon eingedruckt, ins Nachtgebet die drei Nachtpsalmen. Aber sonst fehlen die für die Ausführung dieser Rubrik erforderlichen Psalmen. Das EKG Oldenburg hat in seinem Beiheft eine Auswahl von 42 Psalmen. Ausführbar ist das Stundengebet aber nur, wenn außer den Liedern im Gesangbuch eine genügende Psalmenauswahl steht.

lich erscheinen sollte. Die erste Voraussetzung dazu war eine Psalmenübersetzung, bei der die Gestaltung der akzenttragenden Worte sinnwidrige Spannungen zum Psalmodieakzent nicht aufkommen läßt. Die ökumenische Psalmenübersetzung (innerhalb der röm.-katholischen Einheitsbibel) ist unter Mitarbeit der Kirchenmusiker sorgfältig, oft mühsam sprachlich so gearbeitet worden, daß die Vers- und Wortakzente für die acht bzw. neun Psalmtonweisen tragfähig wurden. Die Psalmodiekommission des EGB konnte dann für so vorbereitete Texte die deutschen Psallierregeln und die Modelle der Psalmtonweisen festlegen.

Die Regelung hat sich bewußt vom moralischen Druck einer möglichst regeltreuen Übernahme lateinischer Gregorianik freigemacht und sucht eine sprachgerechte deutsche liturgische Rezitation, die auch der Gemeinde zugänglich wird. Die relative Notierung der Kirchentonarten mit ihren Schlüsseln ist hier aufgegeben; die Weisen sind im üblichen Fünf-Linien-System mit Vorzeichen notiert.
Es bleiben manche u. E. nicht gelungene Regelungen dieser deutschen Modellpsalmodie übrig; trotz der kirchenamtlichen Verbreitung dieses Typus wird vermutlich die Erfahrung der Gemeinschaften in beiden Konfessionen, die seit Jahrzehnten mit deutscher Psalmodie leben, zu denen auch röm.-katholische Kommunitäten gehören, noch zu einigen Korrekturen führen. Auch die „ökumenische" Psalmenübersetzung, deren Sprachgestalt und Satzbau wesentlich im Blick auf diese Psalmodieregeln geschaffen wurde, hat ihre Probe noch nicht bestanden — nach eigener Mitarbeit und mehrjähriger täglicher Erprobung ist es einem durch den Umgang mit dem Psalter der Lutherbibel geprägten Beter nicht gelungen, sich in die Kernworte dieser Übersetzung einzubeten.

Inhaltlich wären bei dem Block der Psalmen, die nicht innerhalb von Festvespern fest liturgisch eingeordnet sind, doch Ratschläge für ihre liturgische Zuordnung zu bestimmten Kirchenjahreszeiten, Wochentagen oder Tageszeiten erwünscht, die die freie Auswahl nicht zu behindern brauchen. Die Abkehr vom Kirchenjahr (abgesehen von den beiden Festkreisen), der Verzicht auf eine jährlich wiederkehrende Sonntagsprägung und eine davon motivierte Leseordnung für die Jahreswochen ist der Grund für das Fehlen einer solchen Handreichung für einen geregelten Gebrauch des reichen Stoffes an Texten. Dies Fehlen wird die Aneignung eines gemeinsamen Grundbestandes aus dem reichen Angebot von liturgischen Texten, gerade auch der Psalmodie, sehr erschweren.

Litaneien

Das EKG hat nur die eine Litanei Luthers dem frommen Gebrauch erhalten. Ihr Passionston und der stereotype Fürbittenteil machen sie nur für wenige Anlässe geeignet, so daß diese Gebetsform leider keinen rechten Ort im Leben der Gemeinde gefunden hat. Das EGB bietet eine reiche Auswahl dieser in der röm.-katholischen Frömmigkeit geliebten Gebetsform an. Abgesehen von den spezifisch konfessionell geprägten marianischen und Heiligen-Litaneien finden sich teils neu geformte Litaneien, die auch für die Andacht unserer Gemeinden ein Gewinn wären: so die Jesus-Litanei, die Litanei vom Leiden Jesu, die Litanei vom hl. Sakrament. Die Litanei von der Gegenwart Gottes (T: *Huub Oosterhuis),* eindringliche Aussage des Sinn und Frieden suchenden Menschen unserer Zeit, wird leider mit ihrer schwierigen Melodie *(Bernard Huijbers)* kaum ausführbar sein.

Andachten

Der letzte Abschnitt des EGB bringt ein reiches Angebot von Andachten. Außerhalb der großen Liturgie der Messe und des Stundengebets gehören diese pia exercitia zu den Elementen der Frömmigkeit, die stark bindende und Heimat in der Kirche wirkende Kraft üben. Während in unsern „Andachten" doch wieder die Predigt oder „Ansprache", die den Pfarrer oder Gemeinschaftsleiter voraussetzt, die unentbehrliche Mitte darstellt, die regellos von Liedern und Gebet/Vaterunser umrahmt wird, wird hier eine Weise der Verkündigung, Betrachtung und gemeinsam vollzogenen Verehrung und des Gebets geübt, die die Gemeinde vollziehen kann.

Fortsetzung und Schluß folgt

Bücher

Bewußtseinsspaltung im Glauben?

Otto Hermann Pesch, Kleines katholisches Glaubensbuch (Topos-Taschenbuch Nr. 29), Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz ^{5}1976, 136 Seiten.
Wilhelm Grafl, Glaubensfragen klar gestellt, Verlag Styria, Graz—Wien—Köln 1975, 248 Seiten.

Wer einmal die Schriftenstände an den Kirchtüren studiert, wer Mentalität und Aufmachung der „Neuen Bildpost" und anderer Erzeugnisse theologischer Boulevardpresse betrachtet, wer die Texte mancher Andachtsbildchen liest, die noch immer an Grundschulkinder zur Belohnung für Fleiß und Mitarbeit verabreicht werden, wer theologische Diskussionen beim Müttervereine oder im Männerwerk, bei Bildungsveranstaltungen oder beim Frühschoppen nach der Sonntagsmesse verfolgt, der wird erschreckt feststellen müssen, daß all die bewundernswerte „Anstrengung des Begriffes", wie wir sie in der modernen theologischen Literatur mit Freude und Dankbarkeit erleben dürfen, an der Basis nahezu spurlos vorübergegangen ist und noch immer spurlos vorübergeht. Daß auch die Prediger weithin die theologische und exegetische Arbeit noch nicht zur Kenntnis genommen haben oder zumindest nicht imstande sind, das Erkannte verständlich genug darzulegen, sei nur am Rande vermerkt.
Gibt es in der Theologie, im Glauben, inzwischen ein „noetisches Schisma", eine intellektuelle Bewußtseinsspaltung, ein Schichtenproblem zwischen Oben und Unten, Gebildeten und Ungebildeten? Ist der Glaube nur noch für die Gebildeten vollziehbar, und werden die Ungebildeten mehr oder minder in einem primitiven Aber- oder Halbglauben belassen? Droht die Spannung zwischen dem erreichten Fortschritt der theologischen Wissenschaft und dem theologischen Erkenntnisstand an der Basis das Kirchenvolk zu zerreißen? Ist das Schisma überhaupt noch aufzuhalten? (Die Ereignisse um Bischof Lefèbvre sollten auch unter diesem Aspekt einmal gewertet werden.)
Was tun? Rahner oder Küng oder Schillebeeckx Vorwürfe machen, daß sie so gescheite dicke Bücher schreiben? Oder die moderne Theologie überhaupt verteufeln, daß sie sich auf ein so hohes intellektuelles Niveau begibt?
Sicher muß der eingeschlagene Weg weiterverfolgt werden. Aber es müssen ernsthafte Anstrengungen unternommen werden, die Erkenntnisse und Ergebnisse der modernen Theologie und Exegese so darzulegen, daß sie auch von „einigermaßen Ungebildeten" ihrem Bildungsniveau entsprechend mitvollzogen werden können. Der Glaube ist nun einmal nicht (allein) für die Intellektuellen da. Jesus wählte sich nicht die gescheitesten Leute seiner Zeit aus, um seine Botschaft weiterzutragen, sondern die Analphabeten, die Ungebildeten; er hielt keine gescheiten Vorträge und verfaßte keine dicken Bücher, sondern redete zum einfachen Volk — und das verstand ihn!
Diese Tatsache darf nicht zu dem Schluß verleiten, nun zweitausend Jahre theologischen Denkens einfach ignorieren zu wollen. Die Urkirche hat den Prozeß des intellektuellen Durchdringens des Glaubens eingeleitet: die Briefe des Paulus und das theologisch hoch befrachtete Johannesevangelium gehören zum Kanon des Neuen Testaments. Das kirchliche Lehramt hat sich mehrmals in aller Form zum theologischen Fortschritt bekannt (I. Vatikanum, Pius X., II. Vatikanum). Die Theologie darf nicht aufs tote Gleis abgeschoben werden. Wohl aber müssen sich die Theologen und das Lehramt ernsthaft etwas einfallen lassen, damit die mühsame theologische Arbeit des Konzils, der Synoden und der Theologen selbst auch und gerade an der Basis ihre Früchte zeitigt. Hier scheint mir eine wichtige Aufgabe für „Theologen der Vermittlung" zu liegen: die Schriften der großen theologischen Denker in die Sprache des Volkes zu übersetzen. Hier liegt eine didaktische und methodische Aufgabe von hohem Rang und großer Dringlich-

keit. Sie erfordert nicht nur umfassende Kenntnis des heutigen Standes der theologischen Wissenschaft, sondern auch gründlichen Einblick in die Sprache und die Mentalität der Adressaten an der Basis. Diese sollten vom Niveau allzu anspruchsloser theologischer Trivialliteratur auf eine Basis gehoben werden, die angesichts des Standes heutiger Theologie und gesellschaftlicher Allgemeinbildung verantwortbar ist. Sie sollten dazu gebracht werden zu erkennen, daß Theologie nicht etwas ist „für die da oben", sondern in gleicher Weise auch für „die da unten", für die Lohnabhängigen mit Hauptschulabschluß und für die Fließbandarbeiter, die Mühe haben, ihren eigenen Namen richtig zu schreiben. Oberstes Ziel solch theologisch-didaktischen Mühens darf es nicht sein, ein möglichst vollständiges Wissen von Glaubenswahrheiten zu vermitteln, die völlig beziehungslos zu den Problemen des täglichen Lebens ein Eigen- und Sonderdasein führen, sondern Theologie so zu artikulieren, daß jeder — auch der einfachste — damit etwas für sein Leben anfangen kann, daß der Glaube für ihn wichtig und notwendig wird, daß er eine Antwort gibt auf die Fragen nach dem Sinn des Lebens.

Die zwei vorliegenden Bücher stellen einen Versuch in dieser Richtung dar: Pesch betont, daß er sich mit diesem Buch einem Test unterziehen möchte: „Es muß doch möglich sein, ganz einfach vom Glauben zu reden und zugleich so, daß alles, was die wissenschaftliche Theologie in neuerer Zeit dazugelernt hat, darin mit zum Tragen kommt" (9). Und Grafl schreibt: „Es handelt sich hier nicht um ein wissenschaftliches Buch, wenn es auch auf dem heutigen Stand der Theologie aufbaut und diesbezüglich eine Linie vertritt, die als fortschrittliche Mitte bezeichnet werden könnte ... Auf die Verständlichkeit in der Darstellung wurde größter Wert gelegt" (10).

In beiden Büchern werden als Überschrift zu den einzelnen Kapiteln Fragen gestellt — ähnlich wie wir es früher vom Katechismus her gewohnt waren. Was die gewählten Themen anbetrifft, so beschränkt sich Pesch mehr oder minder auf Fragen der systematischen Theologie. In ihrer Beantwortung bevorzugt er einen kommunikativen Stil: Er nimmt den Leser ins Gespräch hinein, bringt Beispiele aus dem Alltag und gibt für jene, die auf Grund seiner Ausführungen vielleicht Geschmack an der Theologie bekommen haben, Hinweise auf weiterführende Literatur. Grafl steckt den Rahmen etwas weiter: Er diskutiert neben systematischen Themen auch aktuelle exegetische und moraltheologische Einzelfragen (Erschaffung der Welt in 6 Tagen? — Adam und Eva, die ersten Menschen? — Empfängnisregelung oder Fristenlösung? u. a.), legt alles etwas breiter an und bevorzugt einen mehr lehrhaft-informativen Stil. Ich frage mich bei diesem Buch allerdings, ob es nicht doch schon wieder etwas zu umfangreich geraten ist und ob die recht einfallslose grafische Gestaltung nicht manchen potentiellen Leser vom Kauf oder von der Lektüre abhält. Allerdings decken beide Bücher nur das Bedürfnis einer ganz bestimmten Leserschicht ab: Menschen, die bereits gläubig sind oder die zumindest ein gewisses Interesse an Fragen des christlichen Glaubens besitzen. Und selbst für diese dürften, trotz des dezidiert geäußerten Bemühens der Autoren um einfaches Reden vom Glauben, noch manche intellektuellen Probleme beim Lesen entstehen.

Noch ein weiterer Gesichtspunkt erscheint erwähnenswert. Beide Bücher geben Antwort auf Fragen, knüpfen also bereits bei einem vorgegebenen anfänglichen Interesse an. Für viele unserer Zeitgenossen ist dieses anfängliche Interesse aber schon nicht mehr vorhanden. Ihnen ist nicht selten durch einen autoritären Stil in Religionsunterricht und Katechese die Fragefreudigkeit gründlich vermiest worden nach dem (falschen) Motto: Wer fragt, der zweifelt; und Zweifel ist Sünde. Und schließlich kommt für manche noch das sicher nicht immer unberechtigte Vorurteil hinzu: Was hat der Glaube überhaupt mit meinem Leben zu tun? Was soll ich mich (noch) mit etwas belasten und beschäftigen, was sowieso zu meinem Alltag jeglichen Bezug verloren hat?

Wann kommt ein Buch, das jenen Leserkreis anspricht — und das ist sicher kein kleiner! —, dem das Fragen ausgetrieben wurde und der nicht mehr von der Bedeutsamkeit des Glaubens für unseren Alltag überzeugt ist? Wann erscheint eine Publikation, die — ähnlich wie es Rahner in seinem Grundkurs tut — den Leser erst einmal in seiner konkreten Situation anspricht, ihm die Augen öffnet und ihn dann behutsam an der Hand nimmt und vor das Geheimnis Gottes führt?

Norbert Scholl, Wilhelmsfeld

Nächstenliebe als Mit-Sein

Herbert Büchele, Christsein im gesellschaftlichen System, Europa Verlag, Wien 1976, 104 Seiten.

Vorweg kann gesagt werden, daß dieses Werk packend ist und, um seinen Sinngehalt voll zu erfassen, ein zweimaliges Durchlesen zu empfehlen ist. Büchele ist es zweifellos gelungen, die Anforderungen des Christentums zur aktuellen Situation auf eine zeitgemäße Form zu bringen. Inhaltlich ist besonders die „Ich = Wir-Beziehung" herauszustellen, die die Nächstenliebe in einem anderen Licht, nämlich nicht in einem drängenden Soll, sondern in einem vom besseren Erkennen her resultierenden gern gegebenen Ja sieht. Der Anstoß liegt hier nicht im Gebot, sondern im Begreifen logischer Zusammenhänge des Verhältnisses des „Ich" zur Gesellschaft, die Voraussetzung für das Ich ist. Es leuchtet nicht sofort ein, daß gerade die Selbstwerdung die Voraussetzung für das Aufgehen im „Wir" ist. Diese Selbstwerdung erscheint überhaupt Angelpunkt für jede neue Entwicklung zu sein, die auf Gewaltlosigkeit aufgebaut ist und Strukturänderung als stille Revolution im Wege der Selbständerung des Menschen herbeiführen will; ein Vorgang dem man sich unwillkürlich entgegenstellt, der aber in seiner Logik letztlich zwingend ist. Das starke Selbst wird zum Grundpfeiler der Überwindung einseitiger kollektivistischer oder individualistischer Verhaltensformen, zum Ausgleich zwischen direkter und repräsentativer Demokratie und schließlich zur Voraussetzung für die Etablierung der Mitverantwortung im Spannungsfeld zwischen dem Oben und Unten. Das neue Ich = Wir-Verständnis hebt den Zwang zur egoistischen Bestätigung zum Mehrseinmüssen auf.

Wie mutet doch Nächstenliebe abstrakt an gegenüber der Aussage über die Einschätzung aller anderen, die ich schätze und liebe, weil ich der von ihnen beschenkte bin. Nicht mehr das Für-, sondern das Mit-den Hilfsbedürftigen- und Vergessenen-Handeln hebt jede Hilfe aus dem Bereich der Demütigung heraus.

Sicherlich ist zur obigen Problematik schon vieler gesagt und vertreten worden. In Kombination mit dem Neuen aber, das Büchele in den Raum stellt und das durch das gesamte Werk leuchtende Bestreben des Autors, helfen zu wollen, am Christentum und seinen Werten auch andere teilhaben zu lassen, sich hineinfallen zu lassen in den Willen Gottes und im Vertrauen darauf erst den wichtigsten Schritt getan zu haben, entsteht eine Aussage, deren Wirkung noch nicht abzusehen ist.

Franz Stummer, Wien.

Büchereinlauf

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

Aubert R. u. a., Geschichte der Kirche, Band V/2: Vom Kirchenstaat zur Weltkirche. Der Katholizismus der angelsächsischen Welt. Der Katholizismus in Lateinamerika. Von den Missionen zu den jungen Kirchen. Die katholischen orientalischen Kirchen, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1977.

Baudler Georg, Wahrer Gott als wahrer Mensch. Entwürfe zu einer narrativen Christologie, Kösel-Verlag, München 1977.

Blasig Winfried (Hrsg.), Sonntag für Kinder. Kindergottesdienste für jeden Sonn- und Feiertag im Kirchenjahr. 7. Heft, Vom 1. Adventsonntag bis zum 5. Fastensonntag (orientiert am Lesejahr A), Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1977.

Born Gudrun, Probleme praktisch lösen. Nachbarschaftshilfe in einer Gemeinde, Lambertus-Verlag, Freiburg im Breisgau 1975.

Broch Thomas, Das Problem der Freiheit im Werk von Pierre Teilhard de Chardin. Tübinger theologische Studien, Band 10, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1977.

Deutscher Katecheten-Verein e. V. (Hrsg. und Verleger), in Verbindung mit der KAB Süddeutschlands und der KAB, Landesverband Rottenburg, e. V., Für eine menschlichere Welt. Grundlagen der katholischen Soziallehre. Unterrichtsmodell ab 10. Schuljahr, München 1977.

Dietrich Wolfgang, Dia-Themen 5. Gebet. Dias für Unterricht, Gruppen- und Gemeindear-

beit, Christophorus-Verlag Herder, Freiburg— Burckhardthaus-Verlag, Gelnhausen — Berlin 1977.

Dordett Alexander, Eheschließung und Geisteskrankheit. Eine Darstellung nach der Rechtsprechung der S. Romana Rota, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1977.

Evers Georg — Plum Dagmar, Mission. Unterwegs zur Weltkirche. Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung Band 6, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1977.

Ferrari d'Occhieppo Konradin, Der Stern der Weisen. Geschichte oder Legende? Verlag Herold, Wien — München ²1977.

Fischer Klaus P., Zufall oder Fügung? Reihe: Theologische Meditationen 47, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1977.

Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, hrsg. im Auftrag des Präsidiums der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz. Ergänzungsband: Arbeitspapiere der Sachkommission. Offizielle Gesamtausgabe, Bd. II, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1977.

Greinacher Norbert — Klostermann Ferdinand, Freie Kirche in freier Gesellschaft. Südamerika — eine Herausforderung für die Kirchen Europas. Reihe: Kritische Texte 16, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1977.

Hamburger Gerd, Verfolgte Christen. Berichte aus unserer Zeit, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1977.

Kaspar Franz — Zeller Dieter, Predigten zum Lesejahr A, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1977.

Keel Othmar, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln ²1977.

Läpple Alfred, Von der Exegese zur Katechese. Werkbuch zur Bibel, Band 4. Das Neue Testament II, Don Bosco Verlag, München 1977.

Lange Josef — Liss Bernhard, Zielgruppe Familie. Materialien für Familiengruppen und kirchliche Familienarbeit, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1977.

Lücker Maria Alberta (Hrsg.), Neue Perspektiven des Friedens. Zweite Weltkonferenz der Religionen für den Frieden. Löwen/Belgien 1974. Dokumente und Berichte, Jugenddienst-Verlag, Wuppertal 1975.

Marhold Wolfgang u. a., Religion als Beruf. Band I: Identität der Theologen. Band II: Legitimation und Alternativen, Kohlhammer Urban-Taschenbücher, Band 625 und Band 626, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart — Berlin — Köln — Mainz 1977.

Metz Johann Baptist, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1977.

Metz Johann Baptist — Rahner Karl, Ermutigung zum Gebet, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1977.

Müller Josef, Kinder lernen beten, Don Bosco Verlag, München 1977.

Muth Ludwig, Anwalt der jungen Leser. Der Buchhandel vor dem Problem des „Pillenknicks". Jahresgabe 1977 für die Freunde unseres Hauses, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1977.

Nigg Walter, Lesebuch für Christen. Texte für alle Tage. Herderbücherei, Band 650, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1978.

Orden in Diskussion. Berichte zu Ordensfragen. Kommentare der Schweizer Ordensbefragung 1970—72. 11 Hefte, Pastoralkommission der Vereinigung der Höheren Ordensoberen der Schweiz (Hrsg. und Verleger), Freiburg/Schweiz 1974—1977.

Plock Heinrich — Probst Manfred — Richter Klemens, Hausgottesdienste mit Kranken. Eine Handreichung für Priester, Diakone und Kommunalhelfer, Benziger Verlag, Einsiedeln — Zürich, Verlag Herder, Freiburg — Wien 1977.

Rahner Karl, Von der Not und dem Segen des Gebetes, Herderbücherei, Band 647, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien ⁸1977.

Reikerstorfer Johann (Hrsg.), Zeit des Geistes. Zur heilsgeschichtlichen Herkunft der Kirche, Wiener Dom-Verlag, Wien 1977.

Rohmann Klaus, Vollendung im Nichts? Eine Dokumentation der amerikanischen „Gott-ist-tot-Theologie", Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1977.

Rotzetter Anton, Die Funktion der franziskanischen Bewegung in der Kirche. Eine pastoraltheologische Interpretation der grundlegenden franziskanischen Texte, Tau-Verlag, Schwyz 1977.

Schaube Werner, Ins Gespräch kommen. 45 Themen für den RU — Sekundarstufe II. Lehrerarbeitsbuch und Schülertextheft, Don Bosco Verlag, München 1977.

ders., Jugendgebet heute. Neue Möglichkeiten durch neue Formen, Don Bosco Verlag, München 1977.

Schmied Gerhard, Pfarrgemeinderat und Kommunikation. Zur Soziologie einer neuen Institution, Erich Wewel Verlag, München — Freiburg/Br. 1974.

Seitz Manfred — Mohaupt Lutz (Hrsg.), Gottesdienst und öffentliche Meinung. Kommentare und Untersuchungen zur Gottesdienstumfrage der VELKD, Calwer Verlag, Stuttgart — Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1977.

Sperna-Weiland Jan (Hauptredaktion), Antworten. Ein Vergleich der großen Weltreligionen in Wort und Bild, Benziger Verlag, Zürich — Köln — Verlag Ernst Kaufmann, Lahr 1977.

Vasari Emilio, Der verbannte Kardinal, Verlag Herold, Wien — München 1977.

Watts C. A. H., Depressionen erkennen und heilen, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1977.

Mitarbeiter dieses Heftes

Norbert Greinacher ist Professor für Praktische Theologie an der Universität Tübingen.

Alois Sustar war Professor für Moraltheologie in Chur, Regens des Priesterseminars, Promotor der Diözesansynode, bis 1977 Sekretär der Europäischen Bischofskonferenz und ist seit Anfang 1977 mit besonderen pastoralen Aufgaben in der Diözese Laibach/Jugoslawien beauftragt.

Oswald von Nell-Breuning, SJ, em. Professor für Ethik und christliche Soziallehre an der Philosophisch-theologischen Hochschule Frankfurt/Main; Lehrtätigkeit an der Akademie der Arbeit Frankfurt.

Anton Pelinka ist Professor für Politikwissenschaft an der Universität Innsbruck.

Johann Ascherl ist Verbandspräses der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Süddeutschlands.

Hannjürg Neundorfer ist Pfarrer und Leiter des Referates Arbeiter- und Betriebsseelsorge in Nürnberg.

Hans Innerlohinger ist Werkskaplan der Vöest-Alpine/Werk Linz (christliche Betriebsgemeinde).

Paul Schobel ist Industriepfarrer in Böblingen (Betriebsseelsorge in der Diözese Rottenburg).

Karl Brunner ist Pfarrer in Reiden/Schweiz.

Konrad Pölzl, Dr. theol., Diplomvolkswirt, ist Leiter der Abteilung Eingliederungshilfe beim Deutschen Caritasverband in Freiburg/Br.

Sigmund Kripp, SJ, ist Leiter des Jugendzentrums der Stadt Fellbach/BRD.

Herbert Goltzen, Kirchenrat, ist evangelischer Pfarrer in Weißensee/BRD.

Leitartikel

Maria Bührer

Die Angst in der Kirche

Offenheit für die Ängste der Menschen

„Der Bruch mit Traditionen wird niemals ohne tiefe Angst geschehen können." Wie wahr diese Feststellung Mitscherlichs ist, erleben wir, wenn wir mit offenem Herzen und wachen Sinnen den existentiellen Nöten des heutigen Menschen begegnen, der sich in dem raschen Wandel gesellschaftlicher Verhältnisse oft kaum mehr zurechtfindet. Den Ängsten und Nöten und aufschreienden Fragen kann und darf die Kirche sich nicht verschließen, ohne ihren Auftrag zu verraten. Sie hat die befreiende Botschaft Jesu zu verkündigen und zu bezeugen, gerade den von Daseinsängsten um und um getriebenen Menschen, die als Randsiedler der Gesellschaft (und der Kirche) am Sinn ihres Lebens zweifeln und verzweifeln, weil sie nirgendwo beheimatet sind, der Zugehörigkeit und des Angenommenseins durch mitmenschliche Zuwendung entbehren. Die Kirche als Sakrament des Heiles sollte, an Jesu Leben und Handeln orientiert, der Befreiung des Menschen aus Ängsten und Zwängen dienen.

Identitätskrise und Angst

Nun befindet sich aber die Kirche selber in einer schweren Identitätskrise. Und zwar nicht, weil sie sich nach jahrhundertelanger Verweigerung endlich auf die Welt hin öffnete, sondern weil dies sehr spät erfolgte, in einem geschichtlichen Zeitpunkt, da die sozialen und politischen Veränderungen der Gesellschaft und die diesen Wandlungen zugrundeliegenden oder aus ihnen erwachsenen Bewußtseinsänderungen längst in Gang gesetzt waren. Die Wahrnehmung des Entwicklungsabstandes zwischen Kirche und Gesellschaft potenziert die Identitätskrise und löst massive Ängste aus.

Erst Beginn einer Identitätsfindung

Seit dem II. Vaticanum hat sich in der Kirche wohl vieles verändert, was aber bei weitem nicht heißt, die Kirche habe die Identitätskrise überstanden, ein neues Selbstverständnis, die ihr zukommende Rolle in einer pluralen Gesellschaft, eine lebensnahe Sprache, die Fähigkeit, Konflikte auszuhalten und zu bewältigen etc., schon gefunden. Der Prozeß und die damit verbundene Verunsicherung dauern an. Die Vorbedingung der Identitätsfindung, nämlich die Ablösung von früheren, einem andern Bezugsrahmen angemessenen, aber den heutigen Realitäten nicht mehr entsprechenden Lebensformen, aus überlebten Verhältnissen entstammenden Verhaltensnormen, einer früheren Bewußtseinslage gemäßen, heute

aber nicht mehr verantwortbaren (weil unverständlichen) Form der Glaubensverkündigung und der pastoralen Praxis etc. — diese notwendige Ablösung steht weithin noch aus. Der relativ (!) geringe Widerstand gegen die Erneuerung der Liturgie ist kein eindeutiger Beweis für die Lernfähigkeit und -willigkeit der Kirche, wird aber gern als solcher strapaziert. Die Liturgiereform war von der höchsten kirchlichen Autorität *verordnet!* Viele Pfarrer und kirchentreuen Laien konnten ihre mehr oder weniger verhohlene Angst, die Neugestaltung der Eucharistiefeier signalisiere den Abfall von der Orthodoxie, die Kirche gerate aus den Fugen u. dgl., noch einigermaßen unter Berufung auf „Roma locuta — causa finita" bewältigen, also sich mit der Verpflichtung zum kirchlichen Gehorsam absichern. Die Durchsetzung der Reform hat wohl zu einer veränderten liturgischen Praxis geführt, jedoch nicht unbedingt zu einer geistigen Erneuerung. Sehr vereinfachend gesagt: man mußte nur umschalten, ohne notwendigerweise auch umzudenken.

Beängstigender Pluralismus in der Theologie . . .

Weitaus beängstigender wirkt auf einen Teil der Amtsträger und des „Kirchenvolkes" der Pluralismus in der Theologie („Was soll man denn heute glauben?"). Ferner die Emanzipation der Laien: sie wollen nicht länger als unmündige Kinder der alles-wissenden und für alles sorgenden „Mutter Kirche" gelten. Sie verstehen sich, und zwar redlicherweise, als erwachsene Menschen und Christen. Sie übernehmen im Wagnis der Freiheit die Verantwortung für ihr persönliches Leben und für das Miteinander in Kirche und Gesellschaft. Mancher Pfarrer oder Bischof will aus lauter Angst vor der Angst nicht wahrhaben, daß kirchliche Christen nicht nur in Fragen der Geburtenregelung ihre eigenen Wege gehen (und dies nicht aus Gewissenlosigkeit, sondern aus Gewissenhaftigkeit!), sondern in unzähligen konkreten Situationen einer sehr komplex gewordenen Lebenswirklichkeit sittlich relevante Entscheidungen treffen *müssen,* die ihnen niemand abnehmen kann und für die kein noch so ausgeklügeltes kirchliches Gebots-Verbots-Schema Entscheidungshilfen zu bieten vermag. — Und wie beängstigend wird die (häufig verdrängte) Tatsache, daß es heute keinen uniformen Glauben mehr gibt, sondern den *einen* Glauben in der Vielfalt von Charismen; und auch in der Vielfalt persönlicher Lebens- und Glaubensgeschichten, persönlicher Lebens- und Glaubenserfahrungen — mit einem breiten Spektrum von Reifegraden. Personaler Glaube als die Antwort des Menschen auf das Betroffensein von Gott ist weitgehend abhängig von der indivi-

. . . und im Glauben

duellen personalen Reife = Selbstfindung = Identität; und diese ihrerseits ist nicht in der Selbstgenügsamkeit individualistischer Manier zu erlangen, sondern verdankt sich der mitmenschlichen Hilfe: vorab der Erfahrung von Vertrauen und Liebe, die den Andern so annimmt, wie er ist, und ihm verhilft, immer mehr er selber zu werden.

Folgen der Angst für die Amtsausübung

Freilich: es gibt die Angst in der Kirche nicht nur bei den Amtsträgern, sondern auch bei Laien; die Angst vor Veränderung, die Angst vor der Freiheit, die Angst vor der Zukunft. Die Angst der Amtsträger fällt aber insofern mehr ins Gewicht, als sie die Weise der Amtsausübung bestimmt: sie können mit autoritativen Entscheiden den Entwicklungsprozeß in der Kirche blockieren, die auf der Suche nach einer neuen Identität notwendigen Experimente unterbinden, die Erziehung des Christen zu Freiheit und Verantwortung desavouieren, die Öffnung der Kirche auf neue Einsichten und Erfahrungen und damit auf Zukunft hin verbarrikadieren.

Überwindung der Angst durch ihr Eingeständnis

Die gegenwärtige Krise der Kirche wird nur überwunden, wenn es gelingt, die Angst zu überwinden. Voraussetzung dazu ist jedoch das Eingeständnis der Angst — statt so zu tun, als gäbe es sie überhaupt nicht. Angsthaben ist menschlich. Weder der einzelne Christ noch die Kirche müssen sich schämen, wenn sie Angst befällt. Weder der Einzelne noch die Kirche haben ja schon die Vollreife erlangt, sind erst im Werden begriffen und sind darum Krisen ausgesetzt, und sie sind sündige Menschen, also befreiungs- und erlösungsbedürftig.

Vielleicht kann ein Hinweis helfen zum Eingeständnis der eigenen Angst: Sie ist nämlich ein zweideutiges Phänomen. Sie ist furchtbar und kann fruchtbar werden. Zum erstgenannten Aspekt erübrigt sich ein Kommentar. Die Furchtbarkeit der Angst und ihrer Mächtigkeit (die durch Verdrängungsmechanismen nicht entkräftet, sondern verstärkt wird) ist hinlänglich bekannt. Wir wissen es wahrlich zur Genüge, daß Angst den Menschen verstören und zerstören kann, sei es, daß sie alle Antriebskräfte lähmt, sei es, daß sie in unkontrollierte Aggressionen umschlägt. Aber eben: auch der andere Aspekt muß gesehen und verstanden sein: die Signalfunktion der Angst. Sie zeigt die Veränderungsbedürftigkeit einer Situation an — im Leben des Einzelnen wie im Leben einer Institution. Sie rüttelt, wenn sie zum Bewußtsein kommen darf, den Menschen auf, die aktuelle Situation zu reflektieren, sie drängt zu Entscheidungen und zu einem situationsverändernden Handeln. So steht die Angst im Dienst der Existenzentfaltung, die ja nie am

Angst — nicht nur Lähmung, sondern Antrieb zur Entfaltung

Sterben vorbei geschieht, sondern unter dem Gesetz von „Stirb und Werde". Die Angst kann nur überwunden werden im Wagnis der Freiheit, im Sich-einlassen auf das andrängende Neue, das ja als das Fremde und Unvertraute unheimlich, also be-ängstigend wirkt. Die Angst wird nur überwunden in einem je größeren Vertrauen. Für die Überwindung der Angst in der Kirche heißt das konkret: ein Klima des Vertrauens schaffen, in dem Menschsein gedeihen kann; Abbau von Vorurteilen; sich den vorhandenen Konflikten stellen und sie in gegenseitiger Achtung austragen; Mut zu neuen Einsichten und Erfahrungen. Und nicht zuletzt: Vertrauen auf den in der Kirche gegenwärtigen Herrn und seinen Geist, der dort zur Wirkung kommt, wo sich die Kirche, alle Sicherungen los-lassend, den Aufgaben des Heute und der ankommenden Zukunft öffnet.

Artikel

Karl Frielingsdorf

Der geistliche Aktivismus — eine Versuchung unserer Zeit

Der Beitrag von U. Jaekel über den „Streß" in Heft 4/77 hat so starkes und positives Echo ausgelöst, daß wir dieser Problematik einen weiteren Beitrag widmen. War Jaekel vorwiegend dem Streß bei Priestern nachgegangen, so beleuchtet Frielingsdorf ein dem Streß noch vorgelagertes Phänomen: nämlich den geistlichen Aktivismus, wie er bei Priestern, Ordensleuten und anderen engagierten Christen häufig auftritt. Anhand konkreter Beispiele deckt der Autor die Einseitigkeit des Leistungs- und Erfolgsdenkens und der tatsächlichen Prioritäten auf, beschreibt die negativen Folgen für den einzelnen wie für ganze Gruppen, lehnt die Begründung für den geistlichen Aktivismus, wie sie in einer einseitig überbetonten „Nächstenliebe" gesehen wird, als verfehlt ab und zeigt schließlich den Weg, sich aus dem Leistungszwang zu befreien: Selbstbesinnung, Gebet und Muße, die Suche nach einem neuen, tragfähigen Lebensmodell, die Wiederaufnahme des geistlichen Gesprächs und eine entsprechende Basis für die Nächstenliebe in einer gesunden Selbstliebe wie in der Gottesliebe. *red*

1. Hoffnung ist wie eine Raupe auf der Autobahn

In einer Metaphermeditation über die Hoffnung drückte die Oberin eines großen Konventes ihre eigene Hoffnung in folgendem Bild aus: „Hoffnung ist für mich wie eine

Raupe, die bei Stoßverkehr über die Autobahn kriecht"! Diese Aussage einer Ordensschwester, die sich in der Leitung ihres Konvents und eines großen Krankenhauses restlos überfordert fühlte, mag vielleicht ein extremes Beispiel sein. Aber ist diese Aussage nicht doch schon exemplarisch für eine weitverbreitete *Hoffnungslosigkeit,* die wie ein drückendes Tief auf der Kirche lastet? Hat sich in den letzten Jahren nicht so etwas wie eine kollektive Resignation und depressive Stimmung in vielen Konventen, Gemeinden, Ordinariaten und Diözesen entwickelt? Es scheint immer weniger Christen und Verkünder der Frohbotschaft zu geben, deren Leben etwas von der Gelassenheit und Hoffnung des Auferstehungsglaubens ausstrahlt.

Natürlich hat ein so komplexes Problem sehr verschiedene Ursachen. Wir wollen uns in diesem Beitrag auf eine wichtige Ursache beschränken, auf die ich in den letzten Jahren immer wieder gestoßen bin. Bei der Auswertung von mehr als 120 pastoralpsychologischen Wochenkursen und in zahlreichen Einzel- und Gruppenberatungen habe ich den Eindruck gewonnen: Eine Hauptursache für die weitverbreitete Hoffnungslosigkeit und Resignation in der Kirche liegt im geistlichen Aktivismus und Streß, einer großen Versuchung unserer Zeit.

2. Aktivismus und Streß, ein Phänomen unserer Zeit

Vom Schüler bis zum Topmanager ...

Es ist müßig, den Menschen in unseren Ländern beweisen zu wollen, daß sie im *Streß leben.* Denn nicht erst der Topmanager mit seinem 20-Stunden-Arbeitstag, sondern auch schon das Kleinkind, der Schüler, der Student, die Hausfrau, der Arbeiter und Angestellte, alle leiden sie unter einer Überforderung und klagen über Streß. Natürlich gibt es unterdessen auch zahlreiche Bücher zu diesem Thema. Es liegen Forschungsergebnisse vor über den Streß in der Schule, am Arbeitsplatz und in der Freizeit. Auch in der Bundesrepublik sind in den letzten Jahren zahlreiche Zentren für Entspannung, Entstressung, Kommunikation, Meditation, Kreativität etc. in meist abgelegenen, ländlichen Gegenden entstanden, wo streßgeschädigten Menschen Erholung für Leib und Seele angeboten wird. Offensichtlich haben immer mehr Menschen das Bedürfnis, aus ihrer beruflichen und privaten Streßsituation herauszukommen. Sie suchen nach Hilfe, um aus dem Teufelskreis von Leistungsdruck und Aktivismus zu entfliehen, der sie oft bis in ihre Freizeit und Ferien hinein bestimmt, wenn sie z. B. an Wochenenden weiterarbeiten oder auch im Urlaub möglichst viele Kilometer und Besichtigungen machen wollen.

... Überforderungen durch zu hohe Leistungsnormen und Umwelterwartungen

Es sind nicht allzu viele Menschen, denen es gelingt, das Steuer gegen alle Widerstände und Trends der Umwelt selbständig in die Hand zu nehmen und für ihr Leben andere Prioritäten zu setzen. Wer von uns wüßte nicht aus eigener Erfahrung, wie schwer es ist, den Leistungsnormen und Erwartungen der anderen zu widerstehen und im richtigen Augenblick nein zu sagen. Deshalb infizieren sich viele an dieser Zeitkrankheit des Aktivismus. Sie setzen sich solange der Überforderung aus und übernehmen immer mehr Aufgaben, bis die Sicherung durchbrennt und es zu psychischen und physischen Reaktionen kommt, vom Herzinfarkt über psychosomatische Störungen bis zum völligen Zusammenbruch.

Eingespielte „Streßmelodien"

Doch tritt mit der dann folgenden Zwangspause nicht schon automatisch eine grundlegende Änderung und Heilung ein. Wenn die „Streßmelodien" „Du mußt noch mehr leisten" — „Du mußt doch besser sein als die anderen" — „Du darfst niemals die Erwartungen der anderen enttäuschen" — „Du hast noch nicht genug getan im Vergleich zu ..." — „Das bist Du Dir selbst und Deinem Namen schuldig" — „Sonst wirst Du überrundet ..." etc., wenn diese Melodien jahrelang in die Lebensplatte eingeprägt und eingespielt sind, dann wird die Nadel nach der Zwangspause in der gewohnten Umwelt allzuschnell wieder in die alte Rille rutschen. Es sei denn, die Zwangspause wird zu einer schöpferischen Pause, in der die eintönige und einsilbige Streßmelodie überprüft und durch andere Variationen ergänzt und ersetzt wird.

3. Der geistliche Aktivismus und Streß in der Kirche

3.1 Trotz Widerspruchs zur biblischen und kirchlichen Überlieferung — eine Realität

Wenn einer die Worte Glauben, Kirche, Christentum, Theologie oder Orden hört und spontan assoziiert, so wird er diese wohl kaum mit Vorstellungen wie Aktivismus, Leistung, Erfolgsdenken oder Streß in Verbindung bringen. Denn diese Vorstellungen widersprechen offensichtlich nicht nur der neutestamentlichen Botschaft, sie sind auch nicht in der geistlichen Überlieferung der Kirche beheimatet. Und doch ist das Wort vom „Umhergehen der Erfolgs- und Leistungsteufel in der Kirche von heute" keine bloße Erfindung. Fragen wir uns doch einmal, nach welchen Kriterien bei uns selbst, in den Gemeinden, in Kommunitäten, in Diözesen Entscheidungen getroffen werden. Spielt nicht unterdessen der Terminkalender vielfach eine wichtigere Rolle als das Brevier, als das Gebetbuch? Wie oft sind materielle Gesichtspunkte bei seelsorglichen Projekten ausschlaggebend? Wer kennt nicht die von Termin zu Termin gehetzten geistlichen Topmanager, von denen erwartet wird, daß sie für alle und alles Zeit haben, nur nicht für sich selbst?

Oder in welchem Verhältnis stehen Aktivitäten, Tagungen, Besprechungen etc. zu Zeiten der Stille, des Gebetes, der Muße im normalen Tagesablauf eines Pfarrers, eines Pastoralreferenten, einer Oberin, eines Theologieprofessors, eines Bischofs, eines Theologiestudenten oder eines christlichen Laien? Welche Prioritäten bestimmen in Wirklichkeit unser Leben?

3.2 Beispiele:

Die folgenden Beispiele aus meiner Beratungs- und pastoralpsychologischen Fortbildungstätigkeit sind typisch für den Trend zum Aktivismus und zur Überforderung im kirchlichen Bereich.

Chefarzt

Ein vielbeschäftigter Chefarzt, der sich auch noch in der Ehe- und Lebensberatung engagieren wollte: „Freie Zeit für mich? Das kenne ich als Katholik nicht. Da bin ich anders erzogen worden. Ich lebe für meine Arbeit und meine Kranken. ... Sie fragen nach einem Hobby? Mein Hobby ist halt meine Arbeit ..." — In seinem einseitigen Aktivismus bemerkte der Arzt gar nicht, daß er seit Jahren seine Familie vernachlässigte und eine schwere Ehekrise heraufbeschworen hatte.

Dechant

„Seit Jahren bin ich von morgens bis abends gefordert. Die Arbeit schlägt über mir zusammen und macht mir immer weniger Freude, sie zermürbt mich allmählich. Exerzitien habe ich seit Jahren nicht mehr gemacht. Wer soll mich denn vertreten? Zum Meditieren komme ich schon lange nicht mehr, und beim Brevierbeten schlafe ich oft abends ein. Wie soll man da noch innerlich Kraft und Zuversicht schöpfen?" — Dieser Dechant steht stellvertretend für viele Priester, die sich aus übertriebenem Pflichtbewußtsein, aus Angst vor Prestigeverlust (ohne mich geht es nicht), aus Mißtrauen gegen die Mitarbeiter oder nach dem Motto „ein Priester muß immer für die anderen da sein" ständig überfordern. Schließlich landen sie im Teufelskreis des Aktivismus, den sie oft vor sich selbst als Einsatz für den Nächsten verteidigen. Weil sie keine Zeit mehr für sich und Gott haben, verlieren sie nicht nur die Freude an der seelsorglichen Arbeit. Sie laufen oft innerlich leer, geraten in ernste Identitätskrisen und flüchten aus der Resignation in die Aktivität. Man kann sich mit Recht fragen, inwieweit ihre Seelsorge noch von Hoffnung und Glauben getragen ist.

Kaplan

„Ich bin immer beschäftigt. Überall, wo einer fehlt, muß ich als Jüngster einspringen. Im Dekanat bin ich der reinste Lückenbüßer. Die Ämter, die früher drei Kapläne unter sich aufteilten, habe ich jetzt alleine zu verwalten. Aber dafür bin ich ja Priester geworden. Da hat es der Pastoralreferent besser. Der arbeitet seine gut vierzig Stunden und hat seine freien Abende und Wochenenden. Ich halte oft fünf Messen mit Predigt am Wochenende. Sonst habe ich zum Beten und Meditieren keine Zeit. Für mich ist halt Arbeit Gebet." — Die Frage ist, wielange der Kaplan eine solche Belastung ohne größeren Schaden aushalten kann.

Frau eines Referenten (zu ihrem Mann)

„Du kannst den Bezirksvikar am Wochenende doch nicht im Stich lassen. Dann muß halt die Familie in Gottes Namen wieder zurückstehen." — In diesem wie im folgenden Beispiel zeigt sich, wie sich ein Streßmodell vom Vorgesetzten auf die Mitarbeiter übertragen kann.

Hauptamtlicher Diakon

„Meine Frau war zuerst Feuer und Flamme, als ich aus einem sicheren Beruf in den kirchlichen Dienst ging. Jetzt haben wir dauernd Streit, weil der Dekan von mir verlangt, daß ich genau wie er am Wochenende durcharbeite. Bei allem guten Willen sind wir jetzt in einer schweren Ehekrise, u. a. weil ich abends zu spät nach Hause komme und meinen freien Tag nicht einhalte. Aber ich habe einfach ein schlechtes Gewissen, um 22.00 Uhr Schluß zu machen, wenn mein Chef bis lange nach Mitternacht arbeitet ..."

Höherer Ordensoberer

„Eigentlich rotiere ich schon seit Jahren, fühle mich überfordert, habe keine Zeit auszuspannen. Ich werde von der Arbeit aufgefressen. Aber ich habe ja gelernt, die Zähne zusammenzubeißen, und es geht ja auch weiter. Aber fragen Sie mich nicht, wie ..."

Ein weltweites Problem

Als ich vor einiger Zeit mit mehr als vierzig Ordensoberinnen aus fünf verschiedenen Erdteilen über die christliche Hoffnung und religiöse Identität sprach und meditierte, merkten wir schon bald, daß der geistliche Aktivismus keine typisch europäisch-amerikanische Erscheinung ist, sondern ebenso in Afrika und in Asien als Problem empfunden wird. Jede Oberin stellte dann im Laufe der Woche einen Prioritätenkatalog für ihren normalen Tag, eine Woche, einen Monat und das vergangene Jahr auf. Dabei bestätigte sich eine Erfahrung, die ich in den letzten Jahren vielfach im kirchlichen Bereich gemacht habe. Eine relativ große Zahl nennen bereits als erste Prioritäten Leistungen und Aktivitäten. Sie sind ganz erstaunt, wenn sie entdecken, daß so wichtige Dinge wie die Beziehung zu Gott, Zeiten des Gebetes und der Muße, Stille und Meditation oder auch die Eucharistie in ihrem Leben keinen allzu großen Stellenwert haben.

Bei anderen stehen zwar die letztgenannten Prioritäten. Aber bei einer ehrlichen Realitätskontrolle, wieviel Zeit sie täglich, wöchentlich und jährlich für diese Prioritäten aufwenden, zeigt sich schon bald, daß dies vielleicht die erwünschten, aber nicht die realen Prioritäten ihres Lebens sind.

Die Beispiele ließen sich beliebig fortsetzen. Sie zeigen, wie sehr so gefährliche Zeittrends wie das Leistungs- und Erfolgsdenken, einseitiger Aktivismus und Streß bereits in den kirchlichen Bereich eingedrungen sind.

3.3 Die Folgen

Die Folgen dieser ständigen Überforderung, des einsei-

tigen Aktivismus, des Leistungszwangs und des daraus resultierenden geistlichen Streß wurden zum Teil schon in den vorausgehenden Beispielen deutlich: diese allezeit tätigen Christen, die immer noch mehr tun, immer aktiver sein wollen, die keine Zeit mehr für sich selbst, für Gebet, Ruhe und Ausspannung haben, werden meist nach einiger Zeit ein Opfer ihres Aktivismus. Je leerer und ausgelaugter sie sich fühlen, je trostloser und aussichtsloser sie ihre Situation und die Zukunft empfinden, desto mehr flüchten sie wieder in die Arbeit. Sie können oft die Stille, das Alleinsein und die Ruhe nicht mehr ertragen. Nicht selten verlieren sie allmählich die Freude am Gebet, an den Exerzitien, an der Eucharistie, ja man kann sogar gelegentlich die Bemerkung hören, das Gebet nehme ihnen die Zeit für das Wesentliche, den Dienst am Nächsten, weg. Wen wundert es, daß solch aktivistische Seelsorger sich innerlich von Gott und den Menschen verlassen fühlen, sich als Verlierer sehen und letztlich resignieren. Sie geben, da ihnen die Zeit zur Reflexion und zum Gebet fehlt, auch Gott kaum noch eine Chance, ihnen eine wesentliche Botschaft zu vermitteln und ihrem Leben vielleicht noch eine neue Richtung zu geben.

Solche gestreßten Seelsorger greifen häufiger zu Kompensationsmitteln (Alkohol) und werden in ihren Aggressionen gegen ihre Umgebung und gegen sich selbst immer unberechenbarer (Depressionen bis hin zur Suizidgefährdung). Weiter versuchen sie sich mit verschiedenen Abwehrmechanismen (Rationalisieren, Sublimieren, Regression, Projektion, Verschiebung etc.) über ihren eigenen Zustand und die Reaktionen der Umwelt hinwegzutäuschen. Dabei wird nicht selten der ungezügelte Aktivismus und das Erfolgsdenken als Nächstenliebe oder eine ständige Überforderung als Opferbereitschaft oder die Streßsituation als Kreuz gedeutet. Gerade diese religiösen Fehlinterpretationen machen es oft so schwer, die schädlichen Zeitgeister Aktivismus — Leistung — Streß, wenn sie in christlichem Gewand auftreten, in einer richtigen Unterscheidung der Geister zu entlarven.

4. Selbstbesinnung, Gebet und Muße gegen Aktivismus und Leistungszwang

Wenn heute in den Zentren für Entspannung und Entstressung von Therapeuten betont wird, daß der Mensch Zeiten der Ruhe, der stillen Reflexion, der Meditation und Muße notwendig braucht, dann greifen sie eine Grunderfahrung der geistlichen Tradition auf. Was der hl. Benedikt mit seinem „ora et labora" (bete und arbeite) meint oder was der hl. Ignatius mit dem „contemplativus in actione" (beschaulich in der Tätigkeit) aus-

4.1 *Ora* et labora

drückt, weist darauf hin, daß sich das Leben des Christen nicht in einem einseitigen Aktivismus erschöpfen darf. Neben der Nächstenliebe steht gleichberechtigt die Selbstliebe, die beide in der Gottesliebe verwurzelt sind. Aus der Hl. Schrift und aus dem Leben der Heiligen wissen wir, daß sich Jesus, die Propheten und viele Heilige zwar oft bis zur Erschöpfung im Dienst für den Nächsten verzehrt haben. Aber sie verfielen dabei nicht in einen übertriebenen Aktivismus und Leistungsstreß, weil sie sich immer wieder in die kreative Einsamkeit der Wüste zurückgezogen haben, um sich im Gebet dem Anruf Gottes zu öffnen und ihre Seelsorge im Angesicht Gottes zu planen und zu überdenken. Wieviele Monate und Jahre haben Jesus und die Propheten im „Abseits" gelebt, um sich vorzubereiten und neue Kraft zu schöpfen. Aus dem Neuen Testament erfahren wir weiter, daß Jesus sich vor größeren Aufgaben allein zum Gebet auf einen Berg zurückgezogen hat. In der Begegnung mit Maria und Martha hat uns Jesus auf die zwei wesentlichen Aspekte christlichen Lebens und christlichen Apostolates hingewiesen: auf der einen Seite das Gespräch mit Gott im Gebet und in der Selbstbesinnung verbunden mit Muße und Entspannung; auf der anderen Seite die Aktivität und der Einsatz für den Nächsten.

Diese wenigen Hinweise machen uns bereits eines deutlich: Was uns Medizin und Psychologie über den gesunden Lebensrhythmus und die physisch-psychische Belastbarkeit des Menschen sagen, wird in der christlichen Glaubenslehre nicht nur bestätigt, sondern existentiell vertieft und von der letzten Sinnfrage her gedeutet. Kein Mensch kann unbegrenzt lebendiges Wasser aus dem Brunnen seines Lebens schöpfen. Jeder menschliche Brunnen muß versiegen, wenn er nicht aus Gott, der unerschöpflichen Kraftquelle unseres Lebens, immer wieder neu lebendiges Wasser erhält.

4.2 Die Wurzeln des Engagements für den Nächsten

Vielleicht können uns die aktuellen Energie- und Wachstumskrisen verbunden mit den vielen individuellen Krisensituationen die eigenen Grenzen wieder deutlicher machen. Wir müssen uns die Frage gefallen lassen, ob wir mit dem Ruf nach mehr Aktivismus, Leistung und Engagement für den Nächsten noch in der Nachfolge Christi stehen, wenn nicht unsere Aktivität von Zeiten der stillen Besinnung und des Gebetes getragen wird. Damit ist grundsätzlich nichts gegen das wachsende soziale Engagement gerade der jungen Generation gesagt. Im Gegenteil, diese engagierten Christen stehen sicher in der Nachfolge Jesu, wenn sie wie er kompromißlos

auf die oft unerträgliche Ungerechtigkeit in unserer Welt hinweisen und für die Armen und Notleidenden eintreten. Aber der Teufelskreis Aktivismus — Leistung — Streß beginnt dort, wo die Arbeit zum einzigen Gebet des Christen wird, wenn das Gebot der Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe einseitig zu(un)gunsten der Nächstenliebe verkürzt und verfälscht wird: Liebe deinen Nächsten über alles. Die Humanwissenschaften lehren uns ebenso wie die christliche Tradition, daß sich erst aus einer gesunden Selbstliebe (nicht zu verwechseln mit Egoismus) eine echte Liebe zu Gott und dem Nächsten entwickeln kann. Dagegen haben Aktivismus und Streß häufig narzißtische Wurzeln. Sie zerstören auf die Dauer nicht nur den Menschen selbst, sondern auch seine positiven Beziehungen zu Gott und dem Mitmenschen.

4.3 Spezifische Aufgabe des Christentums ...

Angesichts der oben beschriebenen Erfahrungen stellt sich die Frage, ob die spezifische Aufgabe des Christentums in unserer Zeit nicht gerade darin besteht, dem aktivistischen Leistungstrend zu widerstehen. Wir sollten uns wieder mehr auf das Wesentliche unseres Glaubens besinnen und die christliche Hoffnung und Auferstehung in unserem Leben sichtbar machen: daß der dreieinige Gott uns in Jesus Christus ein Unterpfand seiner Liebe geschenkt hat; daß Jesus alles Glück und Leid menschlichen Lebens auf sich genommen und uns erlöst hat; daß in ihm unser oft gekreuzigtes irdisches Leben von Ewigkeit her geplant und in Ewigkeit aufgehoben ist. Dieser unser Glaube und unsere Hoffnung über den Tod hinaus können aber nicht in der Hektik und einseitigen Aktivität eines Turmbaus zu Babel wachsen, auch wenn im Namen der Nächstenliebe gebaut wird.

... gegen den aufklärerischen und marxistischen Traum vom Übermenschen und von der Selbsterlösung

Ist es uns eigentlich klar, in welchem Ausmaß *aufklärerisches und marxistisches Denken* diese aktivistische Nächstenliebe bereits durchdrungen hat: Wenn der Mensch nur seine ganze Kraft und Intelligenz einsetzt, wenn die Menschheit ihre letzten Leistungsreserven mobilisiert, dann werden schließlich alle sozialen und individuellen Probleme gelöst werden.

Trotz aller gegenteiligen Erfahrungen scheint die Urversuchung der Menschheit, der Traum vom Übermenschen, von der Selbsterlösung und vom irdischen Paradies auch im heutigen Christentum noch wirksam zu sein. Wie ist es anders zu erklären, daß die Nächstenliebe in Aktivismus und Leistungszwang ausartet, daß unser unermüdlicher Einsatz für eine bessere und gerechtere Welt so oft in Resignation und Hoffnungslosigkeit umschlägt, wie bei denen, die keine Hoffnung haben?

Liegt es nicht häufig daran, daß wir — bei allem guten Willen — uns ebenso wie die weltimmanent orientierten Humanisten (deren Einsatz sehr anzuerkennen ist) für die Baumeister halten und letztlich nur auf die eigenen Kräfte verlassen; daß wir so tun, als könnten wir aus eigener Kraft eine heile und friedvolle Welt schaffen; daß wir glauben, wir würden die Baupläne unseres Lebens und der Welt besser kennen als Gott?

Vielleicht ist die Versuchung zur Selbsterlösung heute größer geworden, weil das Baumaterial und die technischen Mittel viel perfekter sind als zur Zeit des Turmbaus zu Babel. Aber wenn wir — um bei diesem Bild zu bleiben — immer nur hektisch weiterbauen an unserem Turm, werden die Mauern immer höher, die Dunkelheit und Isolierung immer größer und unerträglicher. Die Leistung ist zwar groß, d. h. wir haben einen hohen Turm gebaut, aber wir sind in diesem Turm der Aktivität gefangen und von Gott und den anderen Menschen getrennt. Wir müssen deshalb von Zeit zu Zeit unseren Turm der Aktivität und Leistung verlassen und ihn aus der nötigen Distanz der Selbstbesinnung und des Gebetes betrachten. Wenn wir ihn dann bei unseren meditativen Spaziergängen und Ausflügen und Besuchen mit anderen Türmen vergleichen und am Himmel messen, können wir unsere Grenzen, aber auch unsere Möglichkeiten und Fortschritte realistischer einschätzen. Dann werden wir besser sehen, wo unsere Hilfe gebraucht wird, und feststellen, daß unsere Türme nicht in den Himmel ragen, aber daß sie alle vom Himmel umschlossen sind. Aus der meditativen und kreativen Distanz werden wir auch unseren eigenen Turm nicht schon für den Himmel oder die Hölle halten. Vielleicht werden wir bei der Heimkehr einige zu schnell errichtete Mauern in unserem Turm abreißen und Türen einbauen, die wir für Gott, für die anderen und uns selbst nach innen und außen offenhalten und abschließen können.

5. Einige Gedanken zur Überwindung des geistlichen Aktivismus

5.1 Das Bild vom Lebensturm

Das Bild vom Lebensturm ist reich und anregend. Ich möchte meine Gedanken, die sich an diesem Turm emporgerankt haben, abschließen und zusammenfassen.

Wir sind ausgegangen von der um sich greifenden Resignation und Hoffnungslosigkeit in der Kirche und fanden als Hauptursachen den vom Zeittrend favorisierten Aktivismus, den Leistungszwang und den damit verbundenen Streß. Weiter konnten wir sehen, daß gerade ein als Nächstenliebe mißdeuteter und getarnter Aktivismus die eigentlichen Quellen unseres Glaubens und unserer Hoffnung verschütten kann, und bei vielen streß-

geschädigten Priestern, Ordensleuten und Laien bereits zu Leerlauf und Resignation sowie psychosomatischen Störungen geführt hat.

Welche Möglichkeiten gibt es nun, aus dem aktivistischen Teufelskreis herauszukommen?

5.2 Leben aus dem Glauben

Am Anfang müßte eine Besinnung auf die wesentlichen Elemente unseres christlichen Glaubens und Lebens in der Nachfolge Christi stehen. Um eine solche grundlegende Besinnung durchzuführen, brauchen wir genügend Zeit, z. B. Exerzitien oder „Kloster auf Zeit". Denn eine solche Reflexion kann nur in einem Raum der Stille, des Gebetes, des geistlichen Gesprächs fernab von den täglichen Aktivitäten und Verpflichtungen gelingen.

5.3 „Revision de vie"

Diese fundamentale „Revision de vie" setzt also schon die Einsicht und das Bewußtsein voraus, daß solche Zeiten der Stille, der Selbstbesinnung und des Gebetes für das Leben eines Christen notwendig sind. Mir scheint, hier wäre langfristig ein Umdenken und eine kollektive Bewußtseinsänderung in der Kirche vonnöten, damit wir die Stille, das Gebet in seinen vielfältigen Formen, die Kreativität und die Innerlichkeit des geistlichen Lebens wieder mehr bejahen und schätzen lernen. Dann würde unsere Seelsorge nicht mehr so leicht in Aktivismus und Leistung ausarten.

Wie finde und realisiere ich die eigentlichen Prioritäten?

Natürlich muß sich hier jeder von uns die Frage stellen: welche *Prioritäten* bestimmen mein Leben, welche Kriterien und Maßstäbe spielen bei mir letztlich eine Rolle? Ganz konkret: Wieviel Zeit nehme ich mir an einem normalen Tag, in einer Woche, in einem Monat, in einem Jahr für mich persönlich, für Selbstbesinnung, Gebet und Entspannung? In welchem Verhältnis stehen diese Zeiten der Stille und geistlichen Reflexion zu den Zeiten der Aktivität und Leistung? Gestehe ich mir die lebensnotwendige eiserne Ration an geistlichem Leben und Freizeit zu, ohne Schuldgefühle?

Gibt es in meinem Leben wirklich

— eine Zeit für Gott, eine Zeit für die andern und eine Zeit für mich selbst?
— eine Zeit für die Stille und Muße und eine Zeit für die Aktivitäten?
— eine Zeit zum Beten und eine Zeit zum Arbeiten?
— eine Zeit zum Säen, eine Zeit zum Wachsen und eine Zeit zum Ernten?
— eine Zeit für die Wüste und eine Zeit für die Oase?
— eine Zeit für die Einsamkeit und eine Zeit für die Gemeinsamkeit?
— eine Zeit für das Kreuz und für die Auferstehung . . .?

5.4 Mein Lebensmodell

Bei dieser Reflexion über sich selbst kann eine weitere Fragestellung hilfreich sein: Welches Lebensmodell biete ich den Menschen meiner Umgebung als Priester, als Oberin, als Bischof, als Vater, als Lehrer, als Diakon, als kirchlicher Mitarbeiter etc. an? Strahlt mein Leben mehr Hoffnung und Zuversicht oder mehr Resignation und Hoffnungslosigkeit oder gar Verzweiflung aus? Wirke ich wie ein termingehetzter geistlicher Manager, oder nehme ich mir Zeit für Selbstbesinnung, Gebet, Erholung, Mitarbeiter, Familie etc.? Habe ich meinen freien Tag in der Woche, wo ich das tun und lassen kann, was mir Spaß macht, ohne daß gleich der Zeigefinger des Eltern-Ichs droht: Wie kannst Du nur so sinnlos die Zeit mit Musizieren und Lesen vertun? Was hättest Du alles in diesen Stunden arbeiten können? Wie kannst Du einfach schwimmen oder ins Theater gehen, es könnte doch etwas Unvorhergesehenes in der Gemeinde passieren. Wo bleibt Dein Verantwortungsgefühl? Was denken die anderen von Dir wenn ...? Du mußt als Pfarrer, als Bischof, als Oberin, als kirchlicher Mitarbeiter immer für alle da und erreichbar sein ... Diese „fragwürdigen Elternbotschaften" sind in der Erziehung tief eingeprägt worden und treiben uns oft dem Aktivismus und Erfolgsdenken in die Arme, wenn wir sie nicht an der christlichen Glaubensbotschaft messen und korrigieren.

5.5 Geistliche Gespräche und Gesprächspartner

Es gelingt einem in Aktivismus und Leistungszwang verstrickten Menschen nur selten, sich ohne fremde Hilfe aus dem Netz der Resignation und Hoffnungslosigkeit zu befreien. Er ist zu sehr in seinem Turm eingeschlossen und von seinen Aktivitäten „besessen", um aus der nötigen Distanz eine echte Realitätskontrolle oder gar eine bleibende Änderung durchführen zu können. Er braucht deshalb notwendig einen erfahrenen und klugen geistlichen Gesprächspartner, der ihm bei der Unterscheidung der Geister und bei der Suche nach einem vollkommeneren Leben in der Nachfolge Jesu hilft und der ihn auf diesem Weg beratend und betend begleitet. Dieser geistliche Berater ist umso unentbehrlicher, als heute weithin die früheren strukturellen Hilfen und Sicherheiten fehlen, die das geistliche Leben selbstverständlich in den Tagesablauf integriert und mitgetragen haben, z. B. geregelte Gebetszeiten, Brevier, tägliche Meditation, Eucharistiefeier, Besuch beim Spiritual, öftere Beichte, jährliche Exerzitien etc. Diese Strukturen muß sich heute jeder mehr oder weniger selbstverantwortlich suchen und auferlegen.

In den neueren Dekreten und theologischen Ausbildungs-

ordnungen oder auch in den vielfach überarbeiteten Ordensregeln wird zwar ebenso wie in Gesprächen über dieses Thema immer wieder die Bedeutung des geistlichen Lebens und der Kreativität theoretisch sehr herausgestellt. Aber in der Wirklichkeit sind es oft andere, entgegengesetzte Prinzipien, die den Ablauf eines Tages oder eines Jahres bestimmen, so daß nicht selten die eiserne Ration des geistlichen Lebens angebrochen und sogar aufgebraucht wird. Um einen solchen Ausverkauf der geistlichen Werte zu verhindern, um den Aktivismus und den Leistungszwang in ihre Grenzen zu verweisen, um eine realistische Umkehr und Veränderung in kleinen Schritten zu planen und durchzuführen, ist der geistliche Gesprächspartner unentbehrlich. Es ist sicher kein Zufall, daß die gute Tradition des regelmäßigen geistlichen Gesprächs im Klerus und auch in den Ordensgemeinschaften offensichtlich immer mehr verlorengeht. Gleichzeitig häufen sich aber die Klagen, daß von den Verantwortlichen zu wenig für die spirituelle Aus- und Weiterbildung sowie für die seelsorgliche Betreuung der Seelsorger getan wird. Die Vermutung liegt nahe, daß wir heute ein so großes Defizit an qualifizierten geistlichen Gesprächspartnern und „Seelenführern" haben, weil die geistlichen Werte unter dem aktivistischen Leistungsprinzip in der Kirche vernachlässigt wurden. Es ist an der Zeit, daß wir uns wieder mehr an der geistlichen Lehre Jesu als an den aktivistischen Trends orientieren.

5.6 Sich selbst finden oder verlieren

Die Botschaft Jesu für unsere Zeit heißt nicht: noch mehr Aktivitäten, mehr Leistungen, mehr Erfolg, mehr Streß oder „liebe Deinen Nächsten über alles". Der Akzent liegt vielmehr auf einer geordneten Gottes- und Selbstliebe, die erst die Selbstbesinnung, das persönliche Gebet, die Kreativität und Entspannung ermöglichen. Diese wiederum sind die Voraussetzung für eine gesunde religiöse Persönlichkeitsentwicklung und zugleich die geistliche Kraftquelle für jede Nächstenliebe und jedes apostolische Wirken. Im geistlichen Aktivismus verlieren wir letztlich uns selbst und müssen resignieren. In der Stille des Gebetes und der Selbstbesinnung und in Zeiten der Entspannung finden wir uns selbst, werden innerlich frei und können im Vertrauen auf die Hilfe Gottes Zuversicht für uns und die anderen gewinnen, eine Hoffnung, die über dieses Leben hinausreicht. Dann kann aus der eingangs erwähnten Metapher der Hoffnungslosigkeit, eine Metapher der Zuversicht werden: „Hoffnung ist für mich wie eine Raupe, die sich in einen Schmetterling verwandelt!"

Josef Breuss

Was macht eine apostolische Schrift zum Evangelium?

Während die Theologie bisher vorwiegend der Frage nachgegangen ist, worin die „Apostolizität" der Evangelien gründe, will Breuss zeigen, daß die Frage nach der „Evangelizität" der apostolischen Schriften für Theologie, Kirche und Pastoral von unmittelbarerer Bedeutung ist: geht es der Kirche doch darum, das Evangelium wirklich als „Frohbotschaft" zu verkünden und vorzuleben. Wodurch wird aber nun ein literarisches Gebilde, das sich auf Jesus bezieht, zum Evangelium, worin zeigt sich diese „Evangelizität", auf welche Weise entfaltet das Evangelium seinen Charakter als Frohbotschaft, wie kann man dem Evangelium ansehen, daß es eine frohe Botschaft ist? (Wie man einem Witz ansehen kann, daß er „lustig" ist, müßte Evangelium „froh" exemplifizieren.) Um diese „Evangelizität" darzustellen, geht Breuss vom Vergleich mit anderen Kunstwerken (der bildenden Kunst wie der Sprache) aus, führt in die Eigenart der Evangelien ein (die Spannung zwischen offener Sprache und Gleichnis), kommt auf diesem Weg zum alten sensus spiritualis und zur Erkenntnis, daß dann, wenn Verkündigung als Zeugnis geschieht, in ihr Gott selbst sichtbar und hörbar wird. *red*

Was macht eine apostolische Schrift zum Evangelium?

„Glaubwürdig", weil „apostolisch"

Seit der Aufklärung ist in der Exegese immer wieder die Apostolizität der Evangelien diskutiert worden. Im Hintergrund stand die Frage nach der Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Schriften, wobei „Glaubwürdigkeit" im Sinne von historischer Zuverlässigkeit verstanden wurde. Die Forschung hat uns gezeigt, daß ein Evangelium seiner Natur nach kein Tatsachenbericht sein kann und daß die Glaubwürdigkeit nicht steht und fällt mit der historischen Zuverlässigkeit.

Diese Beobachtungen haben zu einer Verschiebung in der Fragestellung geführt: Wir fragen heute nicht mehr so sehr nach der Apostolizität der Evangelien, sondern eher nach der Evangelizität der apostolischen Schriften, nach dem, was ein Evangelium zu dem macht, was es ist. Dabei stellt sich die Frage nach der *Einstellung*, die von einem Evangelium gefordert ist, damit man es als solches wahrnehmen kann. Es taucht die alte Unterscheidung zwischen sensus litteralis und spiritualis neu auf. Das Evangelium soll nicht als Tatsachenbericht, als Legende, Mythos usw., sondern eben als Evangelium gelesen werden. Eine in jeder Hinsicht korrekte Darstellung des Lebens Jesu ist noch kein Evangelium, sondern ein historischer Bericht. Es gibt eben zwei Klassen von literarischen Gebilden, die sich auf Jesus beziehen: solche,

Evangelizität und neue Einstellung

die Evangelium sind, und solche, die es nicht sind. Wodurch wird ein literarisches Gebilde, das sich auf Jesus bezieht, zum Evangelium? Die nächstliegende Antwort lautet: dadurch, daß der Text im Kanon steht. Diese Antwort ist ungenügend, denn ein Evangelium kann nicht nur von äußerer Autorität zehren. Man muß es

Evangelium muß „froh" exemplifizieren

dem Evangelium ansehen können, daß es eine frohe Botschaft ist, wie man es einem Witz ansehen kann, daß er lustig ist. Es ist nicht nötig, daß das Evangelium etwas Frohes darstellt, aber es muß „froh" exemplifizieren und zu jenen Aussagen gehören, die sich froh anhören.

Wir sehen diesen Unterschied zwischen Gegenstand der Darstellung und Exemplifizierung am besten in der Kunst. Bilder und Texte müssen gelesen werden.

1. Darstellung und Exemplifizierung

Bei Kunstwerken ist zu unterscheiden zwischen dem, was sie darstellen (referent), und dem, was sie exemplifizieren. So kann z. B. eine Winterlandschaft, die Darstellung von etwas Kaltem, sehr warm wirken; es exemplifiziert warm und gehört zu jenen Gegenständen, die sich warm ansehen. Eine rasche Handlung kann sehr umständlich erzählt werden, „lang" kann kurz exemplifizieren usw. Beim Lesen eines Kunstwerkes muß man vermutlich besonders auf das achten, was exemplifiziert wird. Wir können z. B. eine Darstellung der Stadt Bern von P. Klee als Skizze verwenden, aber dann haben wir das Bild vermutlich nicht richtig gelesen; jeder Stadtplan leistet bessere Dienste als dieses Bild. Klee wollte eben keine Skizze bieten, sondern ein Kunstwerk schaffen. Nicht der dargestellte Gegenstand macht das Kunstwerk zu dem, was es ist, sondern die Darstellungsweise.

Für Kunstwerke entscheidend: die Darstellungsweise

Darum muß das Lesen von Kunstwerken gelernt werden; sie fordern eine ihnen angepaßte Betrachtungsweise. In kunsttheoretischen Studien begegnen wir öfters der Meinung, der Umgang mit Kunstwerken beeinflusse unsere Wahrnehmung; die Kunst leiste einen Beitrag zur Erkenntnis. Tatsächlich können Künstler die Wirklichkeit neu organisieren und auf diesem Weg das Sehen und Hören beeinflussen: „Die Eingrenzungen neuer Elemente oder Klassen oder vertrauter Elemente durch Kennzeichen neuer Art oder durch neue Kombination

Vermittlung neuer Einsichten und Sehweisen

alter Kennzeichen kann neue Einsicht vermitteln" [1]. Kunstwerke suggerieren eine bestimmte Weise der Wahrnehmung, die sich dann auch im alltäglichen Leben auswirkt: „Wie ein Manet, Monet oder Cézanne unsere nachfolgende Sehweise der Welt beeinflußt, ist für unse-

1 *N. Goodman*, Sprachen der Kunst. Ein Ansatz zu einer Symboltheorie, Frankfurt 1973, 44.

re Beurteilung genau so wichtig wie eine direkte Konfrontation“ [2]. N. Goodman meint darum, der „absurde und peinliche Mythos von der Isoliertheit der ästhetischen Erfahrung“ könne zum alten Eisen geworfen werden.

Mitgestalter der Wirklichkeit

Selbstverständlich stehen hier im Hintergrund solcher Thesen philosophische Positionen, und zwar besonders die These, daß wir an der Gestaltung der uns erscheinenden Wirklichkeit mitbeteiligt sind. Manche Philosophen vertreten sogar die Meinung, die Wirklichkeit sei ein Kontinuum, das man ganz beliebig segmentieren kann.

Das Wie bestimmende Eigenschaften

Für unser Anliegen ist der Unterschied wichtig zwischen den Eigenschaften, welche die Schrift einer Person (Gegenstand) zuschreibt, und den *Eigenschaften, welche bestimmen, wie wir den Text lesen.* Die Dogmatik beschäftigt sich intensiv mit den Eigenschaften, die Gott und Jesus zugeschrieben werden, aber vielleicht verstehen wir erst dann, in welchem Sinn z. B. Gott mächtig ist, wenn wir wissen, was mit „Evangelium“ gemeint ist.

Die Unterscheidung zwischen Darstellung und Exemplifizierung hat uns auf ein Problem aufmerksam gemacht, sie bietet uns aber keine Hilfe zur Lösung. Eine Möglichkeit, die Eigenschaften des Textes zu erfassen, besteht darin, daß wir von jenen Prädikaten ausgehen, welche das Evangelium sich selbst zuschreibt. Dabei halten wir uns vorteilhaft an solche Prädikate des „Wortes Gottes“, die das Alte Testament nicht verwendet. Zu diesen gehören „offene Rede“ und „geheime Rede“ (Parabel).

2. Offene Rede und Gleichnisrede

Markus bietet in der sogenannten ersten Leidensankündigung eine Kurzfassung des Evangeliums. Dieses „Evangelium im Evangelium“ lautet: „Und er begann sie zu belehren, der Menschensohn müsse vieles leiden und von den Ältesten und Hohenpriestern und Schriftgelehrten verworfen und getötet werden und nach drei Tagen auferstehen“ (8,31). Markus bezeichnet dieses Evangelium im Evangelium als „offene Rede“: „Er sprach das Wort *(tòn lógon)* offen aus“ (8,32 a). „Das Wort“ ist eine Abkürzung für die Lehre Jesu. Das Evangelium ist also offene Rede. Diese Auskunft hilft uns aber nicht weiter, denn wir wissen nicht, in welchem Sinn „das Wort“ offene Rede ist. Mit „offener Rede“ ist das Evangelium gemeint; es gilt die Gleichung: offene Rede = Evangelium. Auf den ersten Blick mag die Wendung „offene Rede“ als Signal für den kerygmatischen Charakter des

[2] Ebd. 261.

Textes erscheinen. Bei näherem Zusehen erweist sich „offene Rede" als synonym mit „Evangelium" [3].

Offene Rede als Deutung und Zeugnis der Schrift

Die offene Rede besteht in der Lehre Jesu über den Weg des Menschensohnes. Jesus bietet eine Deutung des Begriffs „Menschensohn" (Messias) und damit der Schrift, die den Jüngern zuwider ist. Jesus bietet keine neue Lehre; er verweist nur auf die Schrift. Darum können wir seine Lehre auch als Zeugnis bezeichnen: Jesus tritt als Zeuge des alttestamentlichen Gottes Jahwe auf; er macht die Schrift eindeutig. Markus gibt zu verstehen, daß nur Jesus die Schrift richtig versteht; nur er kann den in ihr vorgezeichneten Weg gehen. Jesus erfüllt das Alte Testament, indem er nach Jerusalem geht. Seine Lehre ist identisch mit dem durch die Passion erfüllten Alten Testament. Jesus fügt der Schrift nichts hinzu; er macht nur sichtbar durch Vollzug (Realisierung). Wir verstehen nun, warum der Evangelist die Lehre Jesu als offen charakterisiert: Nur Jesus kann das Bekenntnis ablegen und so die Schrift erfüllen. Dem Widerstand des Petrus bei der ersten Leidensverkündigung entspricht sein Verhalten bei der Passion: Er legt im Namen der Jünger ein Antibekenntnis ab. Markus deutet an, daß Jesus durch seinen Weg ein Schriftverständnis vermittelt hat, auf das die Jünger von sich aus nie gekommen wären (Mt 16,17). Offen ist die Rede Jesu nicht durch die Zahl der Adressaten, sondern in qualitativer Hinsicht: Indem er die Schrift „erfüllt", eröffnet er einen Weg, der Juden und Heiden offen steht. Nach Markus kann jeder Mensch im Weg Jesu seinen Weg entdecken. Von der offenen Rede lassen sich also Perikopen ableiten wie die Tempelreinigung (Gericht über den Tempel, Beendigung des Kultes, Zugang für die Heiden), die Gerichtsszene vor Pilatus (Jesus tritt als König vor den Heiden auf) und die Darstellung des Todes Jesu (der Tod ermöglicht das Bekenntnis des Heiden). Die offene Rede Jesu, die Passion, verwandelt nach Markus die Schrift: Sie wird zum Zeugnis für den Weg des „Menschensohnes", weil Jesus Zeugnis ablegt für sie. In der Schrift kann man den Weg Jesu entdecken (8,31). Wir

Bekenntnis Jesu und Antibekenntnis des Petrus

Öffnung eines neuen Weges für Juden und Heiden ...

[3] Nach der Theorie der Sprechakte unterscheidet man zwischen dem propositionalen Gehalt und den Sprechakten. Vom gleichen propositionalen Gehalt („Paul" — „rauchen") lassen sich eben verschiedene Sprechakte ableiten: „Paul raucht" (Behauptung); „Raucht Paul" (Frage) usw. Ein Indikator zeigt den Sprechakt an. Von dieser Theorie her stellt sich die Frage nach dem Bekenntnis als Sprechakt sui generis und dem Verhältnis zwischen Passion und Evangelium. Ist das Lesen des Evangeliums als Tätigkeit (Nachvollzug des Sprechaktes „Bekenntnis") nicht bereits Nachfolge? Die Theorie der Sprechakte kann Zusammenhänge zwischen Evangelium und Sakrament (Nachfolge) sichtbar machen, die sonst verborgen bleiben. Die beste Darstellung finden wir bei *J. R. Searle*, Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1971.

finden das Motiv von der Verwandlung der Schrift durch die Passion sehr oft bei den Vätern. Im Neuen Testament ist die Kanageschichte das beste Beispiel: Jesus wird selbst zum neuen Wein, wenn seine „Stunde" gekommen ist.

... durch die Passion

Fassen wir zusammen: Jesu Rede ist offen, weil er das Alte Testament offenbar macht und den Willen Jahwes aufdeckt. Diese *Enthüllung der Schrift* geschieht durch die Passion; sie öffnet den Heiden den Zugang zur Schrift. Es gibt Mission, weil das Evangelium seiner Natur nach die Geschichte enthüllt und eindeutig macht.

Geheime Rede ...

Markus charakterisiert bekanntlich die Lehre Jesu auch als *geheim*. Am Ende der Perikopenreihe, die aus Gleichnissen besteht, lesen wir: „In vielen derartigen Gleichnissen redete er zu ihnen das Wort *(tòn lógon)*, wie sie es zu hören vermochten. Ohne Gleichnis aber sprach er nicht zu ihnen. Wenn sie aber allein waren, löste er seinen Jüngern alles auf" (4,34 f). Der Evangelist deutet mit dieser Bemerkung an, daß das Thema der Gleichnisse „das Wort" (vom Weg des Menschensohnes) ist. Uns interessiert aber nicht dieses Detail, sondern die Tatsache, daß nach Markus die Lehre Jesu insgesamt geheim ist. Sie muß geheim sein, denn sie besteht ja im „Wort", der Lehre vom Weg des Menschensohnes (8,31). Die Worte Jesu sind unverständlich, weil er einen Zugang zur Schrift hat wie kein anderer, weil nur er den im Alten Testament sichtbaren „Willen Jahwes" (Plan) verstehen und erfüllen kann. Weil nur Jesus das Bekenntnis (offene Rede) ablegen kann, darum ist seine Lehre geheim. Wenn der Evangelist Mk 8,32 die Lehre Jesu als offen charakterisiert, bleibt er der Parabeltheorie treu. Petrus beweist durch sein Verhalten, daß die offene Rede für ihn ein Geheimnis ist. Von der Gleichnisrede in diesem Sinn läßt sich das *Messiasgeheimnis* ableiten: Die Taten Jesu sind so unverständlich wie seine Worte, denn sie sind Ausdruck jenes Verhältnisses zur Schrift, das Jesus vorbehalten ist. Die Wunderperikopen sind also Passionsgeschichten. Jesus verwandelt das leibliche Dasein der Menschen durch seinen Weg nach Jerusalem (8,31). Weil er den in der Schrift vorgezeichneten Weg gehen kann, treibt er Dämonen aus (Überwindung des Widerstandes gegen das Bekenntnis), macht er Blinde sehend (Befähigung, die Schrift zu lesen), heilt Lahme (Überwindung der Unfähigkeit zur Nachfolge) und erweckt er Tote. Jesus wirkt also die Wunder dank seiner *Ohnmacht*, die sich in der Passion zeigt. Durch seinen Weg nach Jerusalem verändert er das leiblich-gesellschaftliche Dasein von

... weil nur Jesus den „Willen Jahwes" verstehen und erfüllen kann

Gleichnisrede und Messiasgeheimnis

Menschen. Zu jeder Wundergeschichte gehören also die Worte: „Der Menschensohn muß vieles leiden . . ." (8,31).

Wundergeschichten als Bekenntnis zur Passion

Es wäre nachzuweisen, daß die Komposition der markinischen Wundergeschichten durch das *Bekenntnis* und *nicht durch die Struktur heidnischer Wundergeschichten* geprägt ist. Wundergeschichten, Gleichnisse, Streitgespräche und Passionsgeschichte sind Abwandlungen des Themas, das Mk 8,31 vorgegeben ist. Diese literarischen Gattungen bilden die Oberflächenstruktur; die Tiefenstruktur ist das Bekenntnis, das im Evangelium entfaltet wird.

Eigenschaften des Evangeliums

Nach den bisherigen Beobachtungen weist das Evangelium folgende Eigenschaften auf:

(1) Das Evangelium verweist auf den *historischen Jesus.* Es gibt keine apostolische Schrift ohne diesen Bezug. Das Evangelium gehört also zur Klasse jener literarischen Gebilde, welche die Jesusgeschichte repräsentieren.

(2) Das Evangelium ist eine Relecture des Alten Testaments, *erfüllte Schrift.* Es gibt kein Evangelium ohne Bezug zum Alten Testament. Das Kerygma legt die Geschichte Israels frei; es kommt nicht additiv zum Alten Testament hinzu, sondern enthüllt nur und macht die Schrift eindeutig.

(3) Das Evangelium ist *Niederschlag eines Identifizierungsprozesses,* der durch den Weg Jesu möglich wurde. Erst nach dem Tod ist Jesus als „Menschensohn", „Messias", „Sohn Gottes" usw. erkennbar. Sein Tod vermittelt einen neuen Zugang zur Schrift und dadurch ein neues Verhältnis zum Gott des Alten Testaments. Das Evangelium repräsentiert Jesus wie viele andere Darstellungen. Es weicht von diesen ab, indem es *„Messias" exemplifiziert.* Der Evangelist entwirft ein Bild von „Messias", das für uns nicht ohne weiteres lesbar ist. „Messias" steht doch für unsere Hoffnungen, und es ist nicht selbstverständlich, daß sich unsere Intentionen ausgerechnet durch das Verstehen der Schrift erfüllen.

Trinitarische Struktur des Bekenntnisses

Die aufgezählten Eigenschaften des Evangeliums lassen auf eine *trinitarische Struktur* des Bekenntnisses schließen: Jesus (2. Person) gibt sich durch seinen Tod (d. h. in seinem Geist: 3. Person) als Erfüllung der Schrift (1. Person) zu erkennen. Das Sich-zu-erkennen-geben („Erscheinungen") muß also identisch sein mit dem Tod.

Die Rolle des Zeugen — Enthüllung und Verwandlung der Geschichte

Auf diesem Hintergrund wird die Rolle des Zeugen klarer: Der Zeuge vergegenwärtigt den Weg Jesu, indem er auf die Schrift verweist und so „Messias" exemplifiziert. Er bringt nichts Neues, sondern macht nur sichtbar. Die Offenbarung besteht also nicht in Informationen

über Gott, den Sinn des Lebens, Leben nach dem Tod usw., sondern in der *Enthüllung* der Geschichte. Darum kann Markus die Passion Jesu als endzeitliches (eschatologisches) Geschehen charakterisieren. Der Evangelist sieht im Tod Jesu nicht nur ein Ereignis *in* der Geschichte, sondern den Anfang einer Verwandlung *der* Geschichte. Das Verhältnis zwischen Jesus und Geschichte ist nach Mk 8,31 asymmetrisch: Die Juden können Jesus verwerfen, aber sie können ihn nicht aus der Geschichte ausstoßen. Indem Jesus getötet wird, wird er zum „Menschensohn", d. h. zum Gericht der Geschichte. Die Bedeutung der Geschichte Jesu ist nicht relativ zur Geschichte, sondern umgekehrt: Jesus macht die Geschichte eindeutig. Man braucht nicht das Ende der Geschichte abzuwarten, um zu wissen, wer Jesus ist. Dieses Verhältnis der Zeugen zu Jesus dürfte die Struktur des Markusevangeliums insgesamt entscheidend bestimmen: Jesus tritt immer als Herr der Geschichte auf, der durch seinen Weg die Zeit und dadurch das leiblich-gesellschaftliche Dasein der Menschen verwandelt. Wir sehen das besonders deutlich in der Passionsgeschichte: Jesus handelt als Herr der Ereignisse; er läßt sich das Gesetz des Handelns nie entreißen. Die Ereignisse kommen so, wie er sie „vorhersieht", weil er die Schrift kennt, und dabei erfüllt sich das Alte Testament. In allen Ereignissen der Passion erfüllen sich die Intentionen Jesu und die der Schrift. Außerdem versteht Markus die Ereignisse als exemplarisch für das Leben der Jünger. Darum folgt auf die Leidensverkündigungen die Jüngerbelehrung.

Die geforderte Einstellung: Nachfolge Jesu

Nun sind wir bei der Frage nach der Einstellung, die das Evangelium seiner Natur nach fordert. Nach Markus kann sich Jesus nur dem Jünger in der Nachfolge als „Messias" (Herr der Zeit) zu erkennen geben. Das ist die einzige Möglichkeit der Verifizierung. Es kann auch keine andere geben, denn „die Wahrheit der Schrift erfahren" ist identisch mit der Beobachtung, daß sich die Schrift erfüllt.

Wenn das Evangelium seiner sprachlichen Natur entsprechend erfaßt wird, erschließt sich der „sensus spiritualis".

3. Sensus litteralis und spiritualis

Das Evangelium erhebt den Anspruch, uns mit unseren Erwartungen und Hoffnungen zu konfrontieren. Sie erfüllen sich, indem wir sie entdecken. Das Evangelium verstehen heißt also, eine Entsprechung sehen zwischen Schrift und Geschichte. Das Evangelium suggeriert durch seine sprachliche Organisation diese Einstellung, eine Veränderung der Wahrnehmung und der leiblichen Or-

ganisation. Die „Lehre" Jesu ist uns zunächst zuwider, wie das Verhalten des Petrus demonstriert. Er glaubt, seine Erwartungen und die seines Volkes genau zu kennen, und er sieht einen Widerspruch zwischen dem Wort Jesu und den Erwartungen. Nach Markus sind die Jünger insgesamt blind für den Weg Jesu; er muß ihnen die Augen öffnen. Petrus weiß zwar, wer Jesus ist, aber er versteht seine eigene Aussage nicht.

Es gibt also mindestens drei verschiedene Einstellungen zur Schrift:

(1) *Falsche Einstellungen.* Die Schrift gilt als Text unter anderen; Jesus ist „einer der Propheten".

(2) Die Schrift wird als Evangelium anerkannt, aber nicht als solches wahrgenommen. Der Text wird in den vorgegebenen Horizont des Verstehens integriert. Es kommt zu *keiner Verwandlung der Wahrnehmung,* sondern höchstens zu einer Erweiterung des (religiösen) Wissens und zur Vermehrung der Bewußtseinsinhalte. Der Leser bleibt Herr der Ereignisse, und seine aktuelle Gegenwart beherrscht die Szene.

(3) Die Schrift wird *als „Evangelium" erkannt.* Der Leser sieht an der Geschichte die Notwendigkeit des Weges Jesu (Mk 8,31). Jesus wird in der Schrift als „Messias" erkannt, als Herr der Ereignisse. Die aktuelle Gegenwart des Lesers hört auf, die Szene zu beherrschen. Diese Vergegenwärtigung der Passion bedeutet nach Markus eine Veränderung des leiblichen Daseins; der Widerstand gegen unsere Erwartungen wird gebrochen (Dämonenaustreibungen). Nicht der zeitliche Abstand trennt uns von der Jesusgeschichte als endzeitlichem Geschehen, sondern der Widerstand gegen die „Lehre" vom Weg des Menschensohnes (Mk 8,31).

Einsicht in den Weg Jesu durch die Nachfolge

Der sensus litteralis entspricht der gewöhnlichen Einstellung. Der sensus spiritualis ist identisch mit dem Glauben und der christlichen Freiheit (Augustinus), der Einsicht in den Weg Jesu durch die Nachfolge. Der Gläubige entdeckt eine Entsprechung zwischen seinen Intentionen und der Schrift, zwischen Geschichte und Evangelium. Die Entsprechung ist nicht vorgegeben wie ein Sachverhalt; sie kündigt sich an als eine Möglichkeit. Das Leben und die Geschichte werden zu Zeugnissen für die Schrift, und umgekehrt wird die Schrift zur Orientierung für das Leben. Zur Erfüllung der Schrift gehört also nicht nur der Weg Jesu, sondern auch der seiner Jünger: die Auferstehung realisiert sich im Leben der Gläubigen, wo sich Jesus vergegenwärtigt.

Wir können heute nicht mehr von zwei Schriftsinnen

sprechen; es gibt nur ein Ausdrucksphänomen „Evangelium", aber es gibt mehrere Einstellungen diesem Ausdrucksphänomen gegenüber, und je nach der Einstellung hat der Leser es auch mit einem anderen intentionalen Gegenstand zu tun. Wir können die Einstellung aber nicht beliebig wählen. Das Evangelium verlangt wie ein Kunstwerk ihm genau angepaßte Strukturierung durch die Wahrnehmung. Es gilt auch hier: „Die wahre Methode folgt der Natur der zu erforschenden Sachen, nicht aber unseren Vorurteilen" [4].

Die Glaubenserfahrung ist genau so wenig vom alltäglichen Leben isolierbar wie die ästhetische Erfahrung. Die Art und Weise, wie wir das Evangelium strukturieren und betrachten, wirkt sich in der Betrachtung und Strukturierung der Wirklichkeit aus. Der Gläubige muß die Ereignisse anders an sich herankommen lassen als ein Mensch, der sich als Herr der Zeit aufspielt.

Die Unterscheidung zwischen sensus litteralis und spiritualis führt uns zu einem entsprechenden Verständnis von Verkündigung als Zeugnis, dem die bloße Behauptung religiöser Wahrheiten gegenübersteht.

4. Behauptung und Zeugnis

Das geläufigste Modell von Verkündigung orientiert sich an der Vorstellung der Vermittlung religiöser Wahrheiten. Dieses Modell hat seine Berechtigung, ist aber nicht unproblematisch, und zwar aus folgenden Gründen:

Zwei Gefahren:

1) Der Verkündiger — Sachwalter einer religiösen Sonderwelt

Es besteht die Gefahr, daß der Verkündiger zum Sachwalter einer religiösen Sonderwelt wird, zu der nur eine privilegierte Schicht religiös Begabter Zugang hat. Die Sonderwelt besteht in einer aus dem Geschichtsverlauf herausgenommenen Geschichte, die immer vergangener wird und beständig an Aktualität verliert. Die Sonderwelt besteht besonders im Übernatürlichen, Jenseitigen, Unsichtbaren, das der Wahrnehmung entzogen ist und darum Glauben verlangt. Der religiös Unbegabte lehnt dieses Leben in zwei Welten ab. Er orientiert sich lieber an der geschichtlichen Wirklichkeit als am Unsichtbaren.

2) Religiöse Inhalte — an den Menschen vorbei

Die sachorientierte Verkündigung macht aus dem Evangelium eine Reihe religiöser Urteile, die additiv zum vorhandenen Wissen hinzukommen. Das Interesse des Verkündigers kann sich so sehr auf die Vermittlung religiöser Inhalte konzentrieren, daß er nicht merkt, was die Adressaten brauchen. Die Verabreichung religiöser Wahrheiten läßt die Fragen verstummen und kann die Entwicklung der Person hemmen. Darum ist der Ein-

[4] *E. Husserl*, Philosophie als strenge Wissenschaft, in: Logos. Internat Zeitschrift für Philosophie und Kultur 1 (1910) 289—341, hier 309 f.

satz der dogmatischen Dampfwalze gefährlich. In der Verkündigung und religiösen Erziehung macht sich ein Absolutheitsanspruch geltend, der sich nicht auf das Evangelium berufen kann.

Verkündigung als Zeugnis — Selbsterscheinung des Evangeliums

Der Verkündigung als Behauptung in diesem Sinn steht die Verkündigung als Zeugnis gegenüber. Sie dient der Selbsterscheinung des Evangeliums. Die Schrift ist das, was sie zu sein vorgibt, aber sie ist auf Menschen angewiesen, die aus eigener Anschauung reden (Augenzeugen des Wortes) und die Farben der Schrift zum Leuchten bringen. Verkündigung als Zeugnis ist Enthüllung der Schrift und des Lebens. Eine Verkündigung, die sich als Zeugnis versteht, macht ernst mit der Tatsache, daß Jesus nur auf dem Hintergrund des Alten Testaments identifiziert werden konnte. Es gibt vielleicht religiöse Wahrheiten an sich. Das Evangelium hingegen ist *Enthüllung* und *Erfüllung* von Erwartungen. Jeder Adressat bringt sein „Altes Testament" mit, und nur in ihm kann sich Jesus als Christus zu erkennen geben.

Sachorientierte oder personorientierte Pastoral

Eine sachorientierte Pastoral unterdrückt dieses Alte Testament und damit auch das „Messias" im Bekenntnis. Die personorientierte Pastoral hingegen führt zur *Verifizierung* des Evangeliums. Die Adressaten sollten selbst sehen, daß sich ihre Geschichte und die Schrift erfüllen kann. Das Bekenntnis dient also nicht als selbstverständlicher Ausgangspunkt und vorgegebene Größe; es konstituiert sich in der Auseinandersetzung als deren Ziel. Die Wahrheit der Schrift darf nicht problemlos vorausgesetzt werden; es gibt keine Abkürzung für den Weg von Jerusalem nach Emmaus. Verkündiger und Adressaten stehen in der gleichen Situation des Suchens nach der Wahrheit der Schrift, die sich auch in unserer Zeit erfüllen soll. Der Zeuge redet nicht nur über die Wunder Jesu; er leistet einen Beitrag, daß diese Machttaten heute noch geschehen: Das Wasser des „Alten Testaments" soll sich in Wein verwandeln, Blinde sollen sehend, Besessene befreit werden und Tote sollen auferstehen. Die Evangelien reden nicht von einer immer ferneren Vergangenheit, sondern von dem, was heute geschieht.

Der Zeuge verweist also nicht auf das Unsichtbare, Jenseitige, Ewige, Transzendente, sondern auf *Sichtbares und Hörbares,* das freilich systematisch unterdrückt wird, weil uns die Lehre Jesu vom Weg des Menschensohnes genau so zuwider ist wie dem Petrus bei der ersten Leidensverkündigung (Mk 8,31). Die Verkündigung zielt also auf eine solche Verwandlung des leiblichen Daseins, daß die Adressaten das Evangelium als solches erfassen kön-

nen und sich in ihm finden. Dieses Ziel wird nicht erreicht, wenn den Adressaten alle möglichen Wahrheiten über den Kopf gestülpt werden; es ist immer nur der nächste mögliche Schritt anzustreben.

Der säkularisierte Mensch hat wenig übrig für die „religiöse Rede", die verhüllte Schrift, aber er wird vielleicht aufmerksam, wenn er bemerkt, daß es nicht um religiöse Wahrheiten geht, sondern um sein Leben, wenn er sich mit seiner eigenen Geschichte konfrontiert sieht. Die personorientierte Pastoral entlastet auch den Verkündiger. Er muß nicht mehr um jeden Preis seine Wahrheiten an den Mann bringen. Die Schwierigkeiten bei der Verkündigung werden nicht gelöst durch die Verkleidung religiöser Inhalte in eine dem heutigen Menschen entsprechende Sprache. Entscheidend ist vielmehr das Verhältnis des Zeugen zur Glaubensüberlieferung und zu den Adressaten. Die personorientierte Pastoral trifft also mehrere Fliegen mit einem Schlag.

Fassen wir zusammen: Verkündigung als Information zielt auf die Vermittlung religiöser Inhalte. Verkündigung als Zeugnis ist von der Situation des Suchens nach der Wahrheit der Schrift geprägt, wobei der Verkündiger als Zeuge im Dienste des Evangeliums und der Adressaten steht. Die personorientierte Pastoral ist realitätsbezogen: Es gibt etwas zu sehen und zu hören; das Evangelium wird nicht einfach als „zu glauben" vorgestellt.

Abschließend wollen wir uns mit einem typischen Merkmal der sachorientierten Pastoral beschäftigen, nämlich mit der analytischen Verwendung des Wortes „Gott".

5. Die analytische Verwendung des Wortes „Gott"

Es gibt bekanntlich Begriffe, deren Inhalt wir kennen, ohne in der Wirklichkeit nachzuschauen und alle Fälle zu prüfen. Wir wissen z. B., daß alle Junggesellen ledig sind. „Junggeselle" dient eben als Abkürzung für eine Kennzeichnung. Manche Theologen vertreten die Ansicht, daß auch „Gott" als eine solche Abkürzung verwendet wird. Die Aussage: „Es gibt einen Gott und er ist allmächtig" wäre nach B. Russells Theorie der Beschreibung wie folgt zu lesen: Es gibt 1 und nur 1 X, und dieses X ist Gott und X ist allmächtig ($\exists$ X [Gott X $\wedge$ allmächtig X]. Y [Gott Y $\wedge$ allmächtig Y] $\supset$ X = Y). Zum Inhalt des Begriffes Gott gehört eben Allmacht. Da unsere Begriffe nicht ohne weiteres auf Gott übertragbar sind, wird ein *Analogieverfahren* zur Reinigung und Anpassung vorgeschlagen: Eigenschaften werden von Gott ausgesagt (via affirmationis), nachdem sie von Unvollkommenheiten gereinigt sind (via negationis). Die via

eminentiae „steigert die geschöpflichen Vollkommenheiten bei ihrer Übertragung auf Gott ins Unendliche“ [5].

Mit dieser Gottesvorstellung gehen wir an die Schrift heran. Das Resultat ist ein religiöses Schriftverständnis: Jesus als der Sohn Gottes war allmächtig; er konnte jedes Wunder vollbringen usw.

In welchem Sinn ist Gott allmächtig?

Wenn wir Gott Allmacht zuschreiben, müssen wir wissen, in welchem Sinn das gemeint ist. Wir gewinnen auch sonst unsere Begriffe durch Begegnung mit der Wirklichkeit. Warum soll das bei Gott anders sein? Man kann einwenden: Gott ist unsichtbar; niemand hat ihn je gesehen. Darum sind wir auf die Aussagen einiger privilegierter Zeugen (Propheten, Jesus) angewiesen. Weil wir im Dunkel des Glaubens leben, ist für uns „Gott“ nur eine Abkürzung für eine Kennzeichnung, aber kein Name [6].

Unbiblischer Gottesbegriff

Tatsächlich bleibt uns nichts anderes übrig, als die Schrift zu befragen, wenn wir Auskunft suchen über die Eigenschaften Gottes. Wir sollen sie aber nicht als Information, sondern als Evangelium lesen: Die Macht Gottes zeigt sich im Weg des Menschensohnes (Mk 8,31). Unsere Vorstellungen von Gott werden nicht durch ein Analogieverfahren gereinigt, sondern durch die Begegnung mit der Schrift als Evangelium. Petrus zweifelt nicht an der Allmacht Gottes, aber er hat davon eine falsche Vorstellung, die er von sich aus nicht korrigieren kann (Mk 8,32 f). Christen glauben nicht an ein allmächtiges höheres Wesen, sondern an den Gott, der sich im Weg Jesu gezeigt hat. Es gibt darum keine rechte Vorstellung von der Allmacht Gottes ohne die Erfassung der Schrift als Evangelium. Wer weiß, was mit „Evangelium“ gemeint ist, weiß auch, was mit „allmächtiger Gott“ gemeint ist. Statt die Begriffe der Schrift von unserem Leben her inhaltlich zu füllen, sollten wir vermutlich unsere Begriffe von der Schrift her füllen. Als Ausgangspunkt dienen natürlich unsere aus dem alltäglichen Leben gewonnenen Begriffe, die aber durch die Begegnung mit der Schrift laufend korrigiert werden müssen. Diese Reinigung der Begriffe erfolgt nicht durch ein philosophisches Verfahren, sondern durch die Umkehr. — Wenn „Gott“ uns kein Name, sondern nur die Abkürzung für eine Kennzeichnung ist, dann leben wir nicht nur im Dunkel des Glaubens, sondern im Dunkeln schlechthin. Veränderungen unserer Vorstellungen von Gott betreffen nicht nur die „Seele“ (Innerlichkeit), sondern das leibliche Verhalten.

5 *L. Ott*, Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg 1961, 24.
6 *J. M. Bocheński*, Logik der Religion, Köln 1968, 65.

Selbstverständlich sind damit noch lange nicht alle Probleme in Zusammenhang mit der Verwendung des Wortes „Gott" gelöst. Der analytische Gebrauch scheint aber unbefriedigend zu sein, da auf diese Weise die Schrift zur Informationsquelle über Gott degradiert wird. Wir beurteilen Kunstwerke auch nicht nach dem, was sie darstellen, sondern nach dem, was sie exemplifizieren.

Das religiöse Schriftverständnis beruht letzten Endes auf einem unbiblischen Gottesbegriff: Man geht von einem Absoluten aus und interpretiert von dort her die Schrift. Typisch für dieses unbiblische Denken ist die Rede vom „Transzendenten", „Jenseitigen" und „Unsichtbaren" als dem spezifisch Christlichen. Diese Begriffe finden wir auch in der zeitgenössischen Philosophie. Die Phänomenologen streiten über die Transzendenz der wahrgenommenen Dinge und über die Dimension des Unendlichen (Jenseitigen) im Sichtbaren. Worin besteht der spezifisch christliche Gebrauch dieser Begriffe? Wir sind wieder auf die Schrift verwiesen, und sie spricht nicht von der „Transzendenz" Gottes, sondern von seiner geheimnisvollen Gegenwart. Unter dem Transzendenten, Jenseitigen und Unsichtbaren kann man sich alles Mögliche vorstellen, und Aussagen über diesen Bereich sind nicht verifizierbar. Das Evangelium hingegen bestimmt unsere Vorstellungen von Gott und Mensch sehr klar. Der Gott, von dem die Schrift redet, ist nicht unsichtbar und jenseitig. Er gibt sich zu erkennen, und zwar in der Passion Jesu. „Gott sehen" und „seine Stimme hören" ist durch den geschichtlichen Weg Jesu zu einer Beziehung unter Menschen geworden, zu einer Weise des Mitseins, welche die Menschen von sich aus nicht gefunden hätten. Wenn wir das Wort „Gott" erklären wollen, können wir nicht auf die Mitmenschlichkeit schlechthin verweisen; sie ist zweideutig. Wir müssen auf jene Formen des Zusammenlebens hinweisen, die Jesus ermöglicht hat. Der Glaubensvollzug in der Kirche ist die Frucht der Passion; wer dieses „Werk" sieht, sieht den Vater (Joh 14,10). Der biblische Gott wird nicht an der Unendlichkeit des Kosmos erkannt, sondern an der Geste des Brotbrechens. Das Alte Testament erklärt „Jahwe" mit dem Hinweis auf große Taten in der Geschichte (Rettung am Schilfmeer, Landnahme, usw.). Im Neuen Testament wird „Gott" exemplifiziert durch Menschen in der Nachfolge Christi. — Begriffe wie „Transzendenz" und „das Unsichtbare" dürfen nicht als spezifisch christlich ausgegeben werden, weil sie unbiblisch sind und ein Gespräch mit den Wissenschaften und Religionen nicht aufkom-

„Gott sehen" schafft „Mitsein" mit Menschen

men lassen. Die Pädagogik wird z. B. nur benutzt, um religiöse Inhalte besser zu vermitteln, aber die Ansätze dieser Wissenschaft bleiben unberührt wie Dogmen. Dem Dogmatismus der „absoluten Religion" können die empirischen Wissenschaften nur ihren Dogmatismus entgegenstellen. Der Mythos vorfabrizierter Wahrheiten führt unweigerlich zum Skeptizismus. Er lebt von einem Absolutheitsanspruch, der sich nicht auf die Schrift berufen kann.

Zusammenfassung

1) Das Evangelium ist ein sprachliches Gebilde, das Jesus repräsentiert und „Messias" exemplifiziert. Es fordert eine ihm entsprechende Wahrnehmung, die sich von der alltäglichen Erfahrung nicht isolieren läßt.

2) Die Schrift erfüllt sich für uns, wenn sie in ihrer Evangelizität erfaßt wird. Diese Verwandlung der Wahrnehmung kann durch keinen anderen Kulturgegenstand (Kunstwerk, wissenschaftliche Arbeit) erreicht werden. Darum besteht die Verkündigung in der Hinführung zum sensus spiritualis der Schrift.

3) Die Schrift ist auf das Zeugnis angewiesen. Verkündigung als Zeugnis verlangt eine personorientierte Pastoral, die sich mit dem nächsten möglichen Schritt begnügt.

4) Die analytische Verwendung des Wortes „Gott" führt zu einem verzerrten Schriftverständnis. Die Begriffe „Transzendenz" und „Unsichtbares" können das spezifisch Christliche nicht charakterisieren. Der Begriff „Gott" wird exemplifiziert durch Formen des Zusammenlebens, die auf Jesus zurückgehen.

Karl Grüner

Die Teilnehmer am „Gespräch der Kirche"

Gedanken zum Welttag der Kommunikationsmittel am 7. Mai 1978

Mit diesem Beitrag wird versucht, die „soziale Kommunikation" als gemeinsames Gespräch aller verständlich zu machen. (Das ist genau das Thema, das mit dem etwas umständlichen Titel „Die Empfänger der sozialen Kommunikation: ihre Erwartungen, Rechte und Pflichten" des Welttages der Kommunikationsmittel eigentlich gemeint ist.) Der Autor unterscheidet zwischen dem „Gespräch in der Kirche", das mehr den privaten Bereich betrifft, und dem Gespräch der Kirche" über Themen von öffentlicher Bedeutung. An einem konkreten Beispiel aus der Praxis exemplifiziert er die verschiedenen Gesprächsphasen und Formen der Beteiligung. Ein maßgeblicher Bestandteil dieses Gesprächs ist die Verkündigung, die nicht auf Information eingeengt werden darf. — Die Kommunikationsmittel haben die Funktion, das „Gespräch der Kirche" technisch zu ermöglichen. Eine

besondere Rolle kommt dabei, vor allem auch im Hinblick auf die Einbeziehung distanzierter Christen, Neuzugezogener usw. in das Gespräch, dem Pfarrblatt zu, wenn es nicht (wie bisher noch zu häufig) als „Einweginformation" des Pfarrers, sondern als Gesprächsform der Pfarrgemeinde ausgestaltet wird. *red*

Mit dem Motto des diesjährigen „Welttags der sozialen Kommunikationsmittel" ist der Päpstlichen Kommission für die Instrumente der sozialen Kommunikation sicher nicht der große Wurf gelungen. Schon die unhandliche Formulierung: „Die Empfänger der sozialen Kommunikation: ihre Erwartungen, Rechte und Pflichten" verrät wenig Gespür und Einfühlungsvermögen in die Arbeitsweise der Kommunikationsmedien. Man stelle sich dieses Bandwurm-Motto auf Plakaten, Handzetteln oder als Schlagzeile in Zeitungen vor! Jeder halbwegs gute Redakteur wird sich winden, ein solches Ungetüm zu veröffentlichen. Und so dürfte wohl auch aus diesem Grund im Jahr 1978, wie in den vergangenen Jahren, der „Welttag" von den Medien der sozialen Kommunikation, um derentwillen er eigentlich vom Konzil konzipiert worden war, kaum oder gar nicht beachtet werden.

Ein „Bandwurm-Motto"

Am ehesten mag das Motto noch die Schulmeister ansprechen, da es sich wie das Thema eines Besinnungsaufsatzes mit vorgegebener Gliederung anhört.

Neben dieser Kritik an der Formulierung des Mottos möge auch eine Auseinandersetzung mit seinem Inhalt gestattet sein, die dann weiterführt zur eigentlichen Thematik dieses Beitrags.

Die zwei Irrtümer des Modells „Sender—Empfänger":

Das Wort „Empfänger" ist im Zusammenhang mit „sozialer Kommunikation" nicht korrekt. Es ist dem allgemein verbreiteten, jedoch einseitig verkürzten und somit unrichtigen publizistischen Massenkommunikationsmodell entlehnt[1], das soziale Kommunikation von einem Kommunikator (Sender) ausgehen und durch die Vermittlung eines technischen Mediums bei einem dispersen Publikum als Rezipienten (Empfänger) enden läßt.

Auch durch eine stärkere Differenzierung dieses Grundmodells, wie sie Maletzke vornimmt[2], indem er Sender und Empfänger jeweils in ein soziales Bezugsfeld mit bestimmten Einflüssen und Abhängigkeiten einbettet und dem Empfänger die Möglichkeit einräumt, durch Leserbriefe zu reagieren, wird das Modell nicht richtiger.

1 Vgl. z. B. bei *P. Pleyer*, Informationen zur Massenkommunikationslehre, Münster 1974, 52.
2 *G. Maletzke*, Psychologie der Massenkommunikation, Hamburg 1963.

Der Kommunikator — nicht Ausgangspunkt, sondern Vermittler

Es enthält zwei Irrtümer. Erstens ist der Kommunikator (Journalist) nur in Ausnahmefällen Ausgangspunkt einer Kommunikation (z. B. als Kommentator im Fernsehen), im Normalfall aber deren Vermittler und somit im Modell dem Medium zuzuordnen.

Beginn, nicht Ende des Kommunikationsprozesses

Zweitens endet der Kommunikationsprozeß noch nicht damit, daß eine Botschaft einen oder viele Empfänger erreicht hat. Das „Gespräch der Gesellschaft", wie man statt sozialer Kommunikation auch sagen könnte, wird im Gegenteil durch diesen Prozeß entweder erst richtig in Gang gebracht oder aufrechterhalten und weitergeführt.

Das sachlich richtigere Modell der sozialen Kommunikation haben die Mitglieder der oben genannten Päpstlichen Kommission in der Pastoralinstruktion „Communio et Progressio" (Nr. 19) selbst beschrieben:

„Die neue Technik für den Austausch unter den Menschen versammelt die Zeitgenossen sozusagen um einen runden Tisch. So kommen sie in dem Streben nach Brüderlichkeit und gemeinsamem Handeln miteinander ins Gespräch. Denn durch diese Instrumente wird das tägliche Gespräch der einzelnen aufgenommen, angeregt und weithin verbreitet. So wird das öffentliche Gespräch der ganzen Gesellschaft durch diese Medien ermöglicht und überall vernehmbar."

Es wäre demnach folgerichtig, anstatt von „Empfängern der sozialen Kommunikation" von „Teilnehmern am Gespräch der Gesellschaft" zu reden.

Das „Gespräch der Kirche"

Kirche steht nicht außerhalb der Gesellschaft, sondern in ihr. Sie existiert deshalb unter den Bedingungen der Möglichkeiten dieser Gesellschaft. Dazu gehört auch, daß das Gespräch der Kirche nach den gleichen Gesetzmäßigkeiten abläuft wie das Gespräch der Gesellschaft. Insofern Kirche und Gesellschaft oft mit den gleichen Dingen dieser Welt zu tun haben, wird das Gespräch der Kirche vielfach auch inhaltlich dem Gespräch der Gesellschaft angeglichen sein. Ebenso wird sich das Gespräch der Gesellschaft gelegentlich mit kirchlichen Themen befassen, wenn diese auch über den kirchlichen Bereich hinaus öffentlich relevant sind (z. B. Verhältnis Staat-Kirche, Kirchensteuer, Abtreibungsthematik usw.).

Gespräch *der* Kirche und Gespräch *in der* Kirche

Das Gespräch *in der* Kirche ist nicht gleichzusetzen mit dem Gespräch *der* Kirche. Während ersteres sich überwiegend um die „human relations" des privaten Bereichs dreht und sich im Face-to-face-Kontakt in der Familie, der Nachbarschaft, am Arbeitsplatz usw. abspielt, hat letzteres die Themen, die von öffentlicher, den privaten Bereich übersteigender Bedeutung sind, zum Inhalt.

Es gibt natürlich Überschneidungen. Wenn z. B. ein privates Problem (etwa die soziale Notsituation einer Familie) zu seiner Lösung das Engagement einer ganzen Gemeinde erfordert, wird es zu einer Angelegenheit von öffentlichem Interesse und (mit aller menschlich geforderten Diskretion) zum Inhalt des Gesprächs *der* Kirche (Gemeinde). Umgekehrt werden natürlich auch öffentliche Themen ständig zum Gegenstand des privaten Gesprächs *in der* Kirche. Man kann noch weitergehen und sagen, daß das öffentliche Gespräch *der* Kirche das private Gespräch über öffentlich relevante Themen zur Voraussetzung hat. In der Regel gibt es zu einem Problem nicht nur *eine* begründete Meinung, sondern mehrere. Der Satz: „tot capita tot sensus" (so viele Köpfe, so viele Meinungen) ist allerdings auch nicht richtig. Vielmehr existieren verschiedene Meinungs*gruppen* nebeneinander. Und wenn man sich selbst eine Meinung bildet, heißt das meist, daß man sich einer solchen Meinungsgruppe anschließt. Dieser Prozeß aber vollzieht sich weitgehend im privaten Bereich. Gespräche am Arbeitsplatz, in der Familie, in Gruppen, unter Freunden sind viel entscheidender für die Bildung von Meinung als eine einmal ins öffentliche Gespräch gebrachte Meinung (z. B. eines Fernsehkommentators), die bestenfalls den Anstoß zum Gespräch im privaten Bereich geben kann [3].

Das Gespräch der Gesellschaft — am „runden Tisch"

Durch diese Tatsache wird die soziale Kommunikation, also das Gespräch *der* Gesellschaft (bzw. der Kirche) keineswegs abgewertet. In ihr haben die verschiedenen Meinungsgruppen Gelegenheit, ihre Ansichten öffentlich darzulegen. Das geschieht üblicherweise in der Form, daß Repräsentanten der (formellen oder informellen) Meinungsgruppen in den Medien, also am „runden Tisch" zu Wort kommen. Diese sprechen dann nicht nur für sich, sondern auch für die jeweilige Gruppe, die sich mit ihren Äußerungen identifiziert.

Ein Beispiel und ein Modell sollen diese Zusammenhänge veranschaulichen.

Ein Beispiel: Orgel oder Jugendräume?

In einer Großstadtgemeinde taucht ein Problem auf: Die Orgel, die gleich nach dem Krieg mit teilweise minder-

[3] Vgl. hierzu die Untersuchungen von Elihu Katz und Paul Lazarsfeld über den zwei- bzw. mehrstufigen Kommunikationsfluß. Sie weisen nach, daß die Bildung oder Änderung von Einstellungen und Meinungen durch die Massenkommunikationsmittel bestenfalls angestoßen werden kann. Entscheidend für die Übernahme einer Meinung ist für den Betreffenden die individuelle Kommunikation mit einem sog. „opinion-leader", den er wegen seines fachlichen Wissens auf diesem bestimmten Gebiet und wegen seiner qualifizierten Meinung schätzt und zu dem er persönliche Beziehungen unterhält. *E. Katz*, Die Verbreitung neuer Ideen und Praktiken, in: *W. Schramm*, Grundfragen der Kommunikationsforschung, München [4]1971, 99 ff; *P. Lazarsfeld — H. Menzel*, Massenmedien und personaler Einfluß: ebd., 117 ff.

wertigen Materialien, aber unter großen finanziellen Opfern der Gemeindemitglieder erstellt wurde, ist dringend erneuerungsbedürftig. Der Organist und Chorleiter bringt dieses Anliegen vor den Pfarrgemeinderat. Er fordert die Anschaffung einer völlig neuen Orgel, da sich die Reparatur des (erst 25 Jahre) alten Instruments

PGR-Sitzung

nicht mehr lohne. Einige Pfarrgemeinderatsmitglieder widersprechen ihm. Ein Vertreter der älteren Generation gibt zu bedenken, daß die meisten Leute, die die jetzige Orgel mit ihren Beiträgen finanziert haben, noch leben und sicher nicht einsehen, daß sie nach so kurzer Zeit schon wieder für eine neue Orgel spenden sollen. Der Jugendvertreter ist auch gegen eine Neuanschaffung, da er wichtigere Aufgaben in der Gemeinde sieht, z. B. den Bau von Jugendräumen.

Veröffentlichung im Pfarrblatt

Durch die Veröffentlichung des Sitzungsprotokolls im Pfarrblatt erfährt die Gemeinde von dem Problem. Das Gespräch *in der* Gemeinde beginnt: man unterhält sich darüber in den Familien, im Seniorenkreis, in den Jugendgruppen, am Stammtisch, mit der Nachbarin, beim Bäcker usw. Ziemlich bald lassen sich verschiedene Meinungsgruppen ausmachen: der Kirchenchor macht sich völlig die Meinung seines Chorleiters zu eigen und fordert eine neue Orgel. Die Jugendlichen stehen geschlossen hinter ihrem Mann im Pfarrgemeinderat. Sie sind dafür, die alte Orgel instand zu setzen und im übrigen Geld für ein neues Jugendheim zu sammeln.

Alternativen

Ein Lehrer, der im Liturgischen Arbeitskreis mitarbeitet, kann eine Reihe vor allem junger Erwachsener und einige ältere Leute dafür gewinnen, statt einer großen neuen Orgel eine kleine zu fordern, die neben dem Altarraum anstelle des jetzigen Seitenaltars aufgestellt wird. Auf diese Weise würden Organist und Schola bzw. Chor sichtbarer in die Liturgie miteinbezogen.

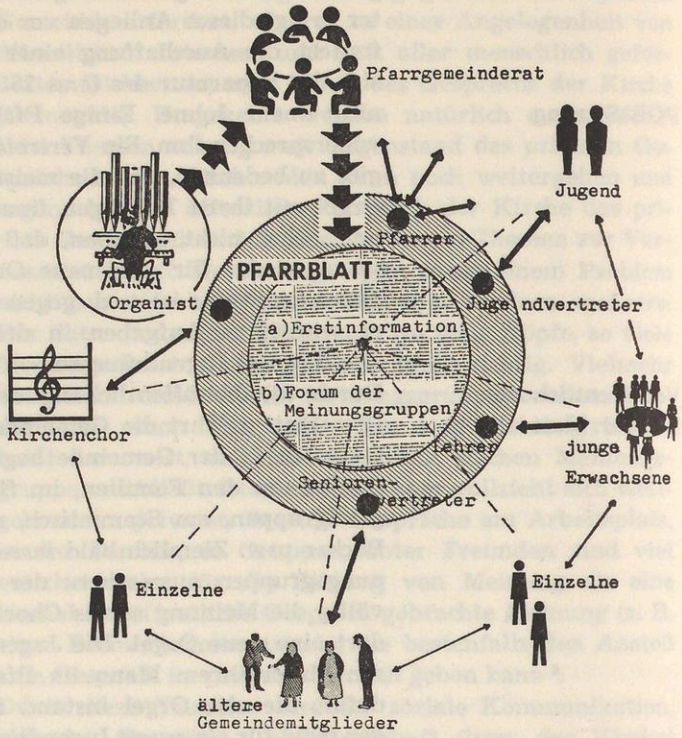
Gespräch *der* Gemeinde

Nach einiger Zeit des Gesprächs auf privater Ebene wird das Thema wieder im Pfarrblatt aufgegriffen. Alle vorhandenen Meinungsgruppen kommen nun durch ihren Repräsentanten zu Wort. Das Gespräch *in der* Gemeinde ist nun zum öffentlichen Gespräch *der* Gemeinde geworden, und nahezu alle Gemeindemitglieder sind mit ihrer Meinung an diesem öffentlichen Gespräch beteiligt.

Sinnvoller Kompromiß

Nach Monaten öffentlicher Diskussion zwischen den Repräsentanten kommt es zu einer Kompromißlösung im Pfarrgemeinderat, die durch eine Annäherung der Meinungsgruppen untereinander möglich wurde: Die alte Orgel soll stufenweise erneuert werden, wobei die noch brauchbaren Elemente erhalten bleiben sollen.

Im Modell stellt sich dieser Kommunikationsprozeß etwa so dar:



Der Organist ist Ausgangspartner des Gesprächs über die Orgelerneuerung. Er informiert den Pfarrgemeinderat. Das Pfarrblatt unterrichtet die Gemeinde über das Problem (Erstinformation). In der Gemeinde bilden sich in privaten Gesprächen Meinungsgruppen heraus. Die Repräsentanten dieser Gruppen kommen daraufhin am „runden Tisch" Pfarrblatt zu Wort und führen stellvertretend auf diesem Forum das inzwischen öffentliche Gespräch der Gemeinde zum Thema Orgelerneuerung.

Verkündigung = Information — Information = Verkündigung?

Wir haben wahllos aus dem Gesamtspektrum des Gesprächs der Kirche ein konkretes Beispiel aus einer Gemeinde herausgegriffen, um den formalen Ablauf des vorgestellten Kommunikationsmodells zu exemplifizieren. Nun kann man natürlich auch nach den Inhalten des öffentlichen Gesprächs der Kirche fragen.

Wenn man, wie Wolfgang Bartholomäus, davon ausgeht, daß „Kirche da existent [ist], wo Menschen sich über das (im, unter dem) Evangelium verständigen" [4] und

[4] *W. Bartholomäus*, Evangelium als Information. Elemente einer theologischen Kommunikationstheorie am Beispiel der Osterbotschaft, Zürich—Einsiedeln—Köln 1972, 242.

wenn man Verkündigung als „quasisakramentale, gnadenhafte Innenseite kirchlicher Kommunikationsprozesse“ [5] ansieht, dann besteht die Gefahr, daß man jeglichem kirchlichen Sprechen eine gnadenhafte Innenseite zuerkennt und es somit zur Verkündigung hochjubelt. Und da Verkündigung in der Kirche schließlich der Kontrolle des Lehramts untersteht, ist schon ein Hintertürchen geöffnet, durch das sich innerkirchliche Informationen vor der ach so indiskreten Öffentlichkeit in das gesicherte Interieur vatikanischer, bischöflicher oder pfarrherrlicher „Geheimarchive“ flüchten können. Signifikanter Ausdruck dieser Haltung war das bekannte Interview von Erzbischof Giovanni Benelli im „Rheinischen Merkur“ im Dezember 1976, in dem er formulierte: „Die Kirche sieht in der Nachrichtenvermittlung eine Aufgabe, die zur Verkündigung gehört.“ Mit dieser Haltung, die auch aus Äußerungen Pauls VI. erkennbar ist [6], setzt sich Giselbert Deussen auseinander: „Jedes Wort, jeder Buchstabe, jede Geste scheinen in der Kirche pauschal Verkündigung zu sein. Jedes kirchliche Tönchen wird mit hehrer Metaphysik befrachtet und aus dem irdischen Korridor in einen himmlischen Informationsfluß verrückt, in dem Rechte und Pflichten, Normen und Gesetzlichkeiten der Welt aufgehoben scheinen.“ [7]

Verkündigung als *Bestandteil* des Gesprächs der Kirche

Verkündigung mit kirchlicher Information oder generell mit allen innerkirchlichen Kommunikationsprozessen (als deren gnadenhafte Innenseite) gleichzusetzen, ist das Produkt einer überzogenen Theologisierung kommunikationswissenschaftlicher Erkenntnisse. Wir kommen der Wahrheit vermutlich näher, wenn wir Verkündigung als einen maßgeblichen *Bestandteil* des Gesprächs der Kirche ansehen, der natürlich die übrigen Inhalte kirchlichen Sprechens und Handelns beeinflussen und prägen sollte, jedoch nicht mit ihnen identisch zu setzen ist. Wenn sich also ein Pfarrer in der Lokalzeitung über finanzielle, architektonische, künstlerische oder andere Probleme beim Bau eines Pfarrzentrums äußert, so steht dahinter im weitesten Sinne natürlich das pastorale Anliegen, daß dieser Bau nach seiner Fertigstellung der Gemeinde zur besseren Verwirklichung des Evangeliums in Gemeinschaft dienen kann. Seine unmittelbare Äußerung deshalb als Verkündigung anzusehen, wäre jedoch etwas übertrieben.

5 Ebd., 241.
6 Vgl. Ansprache Pauls VI. am 26. 11. 65, deutsch in: Herder-Korrespondenz 20 (1966) 53.
7 G. *Deussen*, Information als Verkündigung? Zum Problem des Informationsrechtes in der Kirche, in: Communicatio Socialis 10 (1977) 171.

Die besondere Qualität der Verkündigung: Glaubenszeugnis am „runden Tisch“

Verkündigung — nun im engeren Sinn — hat gegenüber den anderen Dimensionen des Gesprächs der Kirche eine besondere Qualität: die Qualität des Glaubens, die dadurch charakterisiert ist, daß nach christlicher Auffassung Gott selbst in ihr zu Wort kommt. Es besteht jedoch kein Anlaß, deshalb für die Verkündigung andere Gesetzmäßigkeiten zu postulieren als für die anderen Inhalte menschlicher Kommunikation[8]. Wenn Gott selbst sich als Jesus von Nazareth unter die Bedingungen des Menschseins gestellt[9] und Menschen sein Wort zur Verkündigung anvertraut hat, kann man davon ausgehen, daß sich diese Verkündigung auch unter den Bedingungen und Gesetzmäßigkeiten zwischenmenschlicher Kommunikation vollziehen kann und soll.

Statisch gesehen (als Momentaufnahme) erscheint Verkündigung von der Kanzel oder durch Medien als ein einseitiger Prozeß. Doch die Momentaufnahme zeigt nur einen Ausschnitt der Wirklichkeit, nicht diese selbst. Vollständiger wird das Bild, wenn man Verkündigung als dynamischen Prozeß sieht. Dann sind nicht mehr hier der Verkündiger und dort die Hörer des Wortes. Vielmehr werden die Hörer durch die gläubige Annahme des Wortes selbst wieder zu Verkündigern, die durch ihr eigenes Wort und Beispiel auf andere ein- und auf den ursprünglichen Verkündiger (der ja eigentlich nur Vermittler ist) zurückwirken. Man kann also auch für die Verkündigung das Modell des runden Tisches zugrundelegen (mag er die Form der Predigt, des geistlichen Wortes im Pfarrblatt, des Gesprächskreises, der Katechese usw. annehmen . . .), an dem alle, die Platz genommen haben, ihren Beitrag leisten und abwechselnd Hörer und Verkündiger der Botschaft sind.

Gemeindekommunikation: zwischen Privatheit und Öffentlichkeit

Je nach Größe einer Pfarrgemeinde wird das Gespräch *in der* Gemeinde mit dem Gespräch *der* Gemeinde mehr oder weniger identisch sein. In kleinen Dorfgemeinschaften gibt es Kommunikatoren, die für rasche Verbreitung von Informationen, auch solchen öffentlicher Art, im Bereich der privaten Kommunikation sorgen (z. B. Bäcker, Metzger, Krämer, Frisör, Stammtisch usw.). Je größer die Gemeinde, umso weniger sind beide identisch, und man muß dafür sorgen, daß neben dem Gespräch *in der* Gemeinde, auch das Gespräch *der* Gemeinde organisiert wird.

[8] Bartholomäus formuliert dieses Faktum so: „Die kirchliche Kommunikation des Evangeliums erfolgt nicht (allein) aus den Möglichkeiten der Publizistik. Dennoch verbleibt sie unter deren Bedingungen. *Bartholomäus*, a. a. O., 57.

[9] Vgl. Communio et Progressio 11: „Er (Jesus) verkündete die göttliche Botschaft verbindlich, mit Macht und ohne Kompromiß. Andererseits glich er sich ihnen in der Art und Weise des Redens und Denkens an, da er aus ihrer Situation heraus sprach.“

Lokalzeitung und Pfarrblatt

In der politischen Gemeinde geschieht dies in der Regel mit Hilfe des Mediums Lokalzeitung (Stadtanzeiger, Stadtviertelzeitung usw.), die periodisch erscheint. In dieser Zeitung sind Neuigkeiten aus dem Bereich des öffentlichen Lebens der Gemeinde (also z. B. aus der Arbeit des Gemeinderats, der Vereine und Verbände, der Kirchen, des Sport- und Kulturlebens) zu finden und solche aus dem privaten Bereich, von denen die Betroffenen meinen, daß sie die Öffentlichkeit oder Teile davon interessieren (z. B. Geschäftsanzeigen, Jubiläen, Geburtstage, Todesanzeigen usw.).

Analog zur Lokalzeitung wäre im Bereich der Pfarrgemeinde das Pfarrblatt zu sehen, vorausgesetzt, es ist kein Amtsblatt des Pfarrers oder des Pfarrgemeinderats, sondern ein Gesprächsforum, eben der „runde Tisch", an dem das Gespräch der Gemeinde ausgetragen werden kann.

Wenn man das round-table-Modell an die Lokalzeitung anlegt, findet man in den meisten Fällen die wichtigsten Forderungen erfüllt: es kommen potenziell alle zu Wort, die in der Gemeinde etwas zu sagen haben, die bestimmte Gruppen oder Richtungen repräsentieren.

Anstöße zur Meinungsbildung

Der Leser ist nicht reiner Empfänger, sondern er wird als regelmäßiger Rezipient in das Gespräch der Gemeinde miteinbezogen. Er bekommt Informationen, die für ihn Anstöße zur Meinungsbildung sind. Er kann sich einer Meinungsgruppe anschließen, was wohl meist im privaten Bereich geschieht, und fühlt sich dann durch deren Sprecher repräsentiert, d. h. er läßt seine Meinung durch ihn ausdrücken und fühlt sich bestätigt, wenn er sie gedruckt wiederfindet. Bei bestimmten Anlässen kann er sich auch selbst, ohne Vermittlung durch den Repräsentanten, zu Wort melden: in Anzeigen, bei Jubiläen oder anderen Gelegenheiten.

Das Pfarrblatt kann die gleiche Funktion erfüllen, wenn es periodisch erscheint und von einem Redaktionsteam gemacht wird, das es versteht, die verschiedenen Gruppen und Meinungen, bzw. deren Repräsentanten ausfindig zu machen und sie zu Wort kommen zu lassen — sei es in Originalmitteilung (selbstverfaßter Beitrag, Interview, Leserbrief) oder in einer von der Redaktion bearbeiteten Mitteilung. Letztere bietet beim begrenzten Umfang des Pfarrblattes mehr Möglichkeiten, die Vielfalt der Meinungen wiederzugeben.

Integrationsmedien . . .

Die Möglichkeit der Teilnahme am Gespräch der Gemeinde begünstigt beim Leser der Lokalzeitung bzw. des Pfarrblattes eine Integration in die jeweilige Gemeinde und die Identifikation mit ihr. Besonders deutlich spürt

man das beim Zuzug in eine neue Gemeinde. Zunächst besteht diese für den Neubürger nur aus Häusern, Straßen, Behörden, Geschäften und einzelnen Menschen. Sie unterscheidet sich dadurch nicht wesentlich von anderen Gemeinden. Man sucht jedoch nach Identifikationspunkten und -figuren. Es werden zunächst Nachbarn sein, bestimmte Läden und ihr Verkaufspersonal, Postbote, Frisör, vielleicht noch Kirche und Pfarrer, Personen, denen man häufiger begegnet, deren Gesichter man sich merkt und mit denen man eventuell auch mal spricht.

Die Situation ändert sich jedoch, sobald man die Lokalzeitung abonniert oder ein Pfarrblatt mehrmals erhalten hat. Nun erfährt man, was in der Gemeinde passiert, welche Probleme es gibt, welche Personen eine Rolle spielen usw. Man beginnt langsam an den Problemen Anteil zu nehmen, bezieht Position im kommunalpolitischen Kräftefeld, beteiligt sich am Gespräch der Gemeinde, kurz: man fühlt sich alsbald dazugehörig, in die Gemeinde integriert.

.. insbesondere auch für Neuzugezogene und distanzierte Gemeindemitglieder

Der Integrationseffekt des Pfarrblattes ist, wie das Beispiel zeigt, für die Neuzugezogenen, aber auch für die distanziert kirchlichen Gemeindemitglieder wichtig. Letzteren ist gemeinsam, daß sie sich am aktiven Leben der Pfarrgemeinde nicht beteiligen und auch die Gottesdienste nicht regelmäßig besuchen. Unterschiedlich sind jedoch die Motive für ihre Distanz, unterschiedlich auch der Grad ihrer Nichtpartizipation am Gemeindeleben. Man wird diese Abstufungen in der „Fernstehendenpastoral" sehr genau zu beachten haben. Uns interessiert hier vor allem, ob und wieweit es gelingen kann, Distanzierte mit Hilfe des Pfarrblattes am Gespräch der Gemeinde zu beteiligen und sie dadurch wenigstens teilweise zu integrieren.

Zum Gespräch einladen — nicht es aufdrängen!

Zunächst ist festzustellen, daß das Pfarrblatt, wenn seine Verteilung nicht, wie leider weithin üblich, mit dem Pfarrbesuchsdienst gekoppelt ist, dem Distanzierten die Chance läßt, seine meist selbst gewählte Distanz nicht unter dem Zwang eines persönlichen Gesprächs aufgeben zu müssen.

Ob er dann das Informationsangebot des Pfarrblattes annimmt, hängt natürlich von vielen persönlichen Faktoren ab, die von den Herstellern des Pfarrblattes nicht zu beeinflussen sind (u. a. von der Fülle der täglich zu bewältigenden Post). Man kann aber davon ausgehen, daß ein ansprechend aufgemachtes Pfarrblatt eher zum Lesen reizt als ein lieblos auf einem DIN-A-4-Saugpostblatt abgezogener Text.

Hat sich der distanzierte Christ zum Lesen des Pfarrblattes entschlossen, so ist von entscheidender Bedeutung, ob er in dem Blatt auch Informationen oder Aussagen findet, die in seinem persönlichen Leben irgend eine Rolle spielen, mit denen er sich zu identifizieren vermag. Ist dies der Fall, so besteht eine konkrete Chance, daß er sich zumindest auf diesem partiellen Gebiet am Gespräch der Gemeinde beteiligen wird. Vielleicht versucht er, in seinem Bekanntenkreis nähere Informationen zu erhalten. Jedenfalls ist sein Interesse geweckt.

Berichte über „human relations"

Voraussetzung hierfür ist freilich auf Seiten des Pfarrblattes, daß es Informationen und Beiträge nicht nur aus dem Bereich der Verkündigung und der Liturgie enthält, da ein Distanzierter erfahrungsgemäß damit weniger anzufangen weiß, sondern beispielsweise Berichte über „human relations" (was passiert wem und wer hilft wem?), soziale Aktivitäten, Rechenschaft über Verwendung von Kirchensteuermitteln, kommunalpolitische Themen, soweit die kirchliche Gemeinde betroffen ist oder sich engagiert. Und was noch wichtiger ist: die Pfarrblattredakteure müssen sich unbedingt eines kirchlichen Insider-Jargons enthalten!

Zusammenfassung

Die sozialen Kommunikationsmittel haben nach dem Kommunikationsmodell von „Communio et Progressio" die Funktion, das „Gespräch der Gesellschaft" und analog dazu das „Gespräch der Kirche" technisch zu ermöglichen. Im Gespräch wechseln die Rollen des Senders und Empfängers ständig. Das publizistische Massenkommunikationsmodell, das die soziale Kommunikation auf eine einseitige Funktion zwischen Sender und Empfänger verkürzt, wird der Realität deshalb nicht gerecht. Es gibt nur eine Momentaufnahme wieder. Der Prozeß geht jedoch weiter. Der Empfänger bleibt nicht so passiv, wie es gewöhnlich behauptet wird. Er greift durch Meinungsbildung und -äußerung (entweder selbst oder durch einen Repräsentanten vermittelt) aktiv in den sozialen Kommunikationsprozeß ein. Das Kommunikationsmodell, das die Medien mit einem „runden Tisch" vergleicht, an dem alle, die in Gesellschaft bzw. Kirche etwas zu sagen haben, Platz nehmen können, entspricht deshalb eher der Wirklichkeit.

Zwischen privatem und öffentlichem Gespräch besteht eine Wechselwirkung. So geschieht Meinungsbildung und Einstellungsänderung vor allem im privaten Bereich, wird aber nicht selten von öffentlichen Kommunikanten angestoßen und findet als „öffentliche Meinung" wieder Eingang in das „Gespräch der Gesellschaft/Kirche". Öf-

fentlicher und privater Kommunikation ist also beispielsweise in der Gemeindepastoral ihre je spezifische Rolle zuzuerkennen. Gleichzeitig ist aber auch ihre gegenseitige Abhängigkeit und wechselseitige Ergänzung zu beachten und für die pastorale Planung nutzbar zu machen (z. B. bei der Durchführung von Aktionen, der Einführung von Neuerungen usw.). Lokalzeitung bzw. Pfarrblatt können dabei die entscheidende „round-table"-Rolle spielen.

Wichtig ist das Pfarrblatt schließlich als eine mögliche Integrationshilfe für distanzierte Gemeindemitglieder. Voraussetzung ist aber, daß es in einer verständlichen Sprache auch auf Interessen, Probleme und Bedürfnisse dieser Gruppe eingeht. Dann kann es eine echte Hilfe sein, den einen oder anderen distanzierten Christen wieder am „Gespräch der Gemeinde" zu beteiligen und ihn so, wenn auch nicht totaliter, so doch in einem für ihn selbst vertretbaren Rahmen in das Gemeindeleben zu integrieren.

Josef Lange

Möglichkeiten und Grenzen der Gruppendynamik im kirchlichen Bereich

In einer Phase polemischer Auseinandersetzungen zwischen Gegnern und Befürwortern der Gruppendynamik bietet der folgende Beitrag eine Orientierung darüber, was Gruppendynamik eigentlich ist, was sie leisten kann und was nicht, wo ihre besonderen Chancen zur Verbesserung der „pastoralen Kompetenz" und überhaupt zur Zusammenarbeit von Gruppen in der Kirche liegen, wo aber auch ihre Grenzen und die Möglichkeiten zum Mißbrauch zu finden sind. Der Autor kennt, als ausgebildeter Trainer, die Probleme von innen, bejaht die Gruppendynamik als eine wissenschaftlich fundierte und in der Praxis vielfach bewährte Methode der Sensibilisierung des Einzelnen im Umgang mit anderen, insbesondere in Gruppen; er weist dementsprechend polemische Angriffe zurück und widerlegt sie, warnt aber zugleich vor dem möglichen Mißbrauch. *red*

1. Gruppendynamik — Hilfe oder Gefahr für die Pastoral?

In der Beurteilung von Gruppendynamik scheiden sich offenbar die Meinungen in der Kirche:

— Priesterseminare und theologische Fakultäten bieten ihren Studenten seit Jahren gruppendynamische Kurse an und verweisen auf die positiven Auswirkungen für den pastoralen Beruf. Auch in der Priesterfortbildung und Bildungsarbeit mit Erwachsenen sind gruppendynamische Übungen und Methoden nicht mehr wegzudenken; das vermehrte Kursangebot gruppendynamischer Kommunikations- und Sensibilitätstrainings in Bildungszentren und Exerzitienhäusern sowie die Praxisberichte über gruppendynamisch orientierte Gemeindearbeit sprechen für sich.

— Andererseits wird in manchen Kreisen der Kirche in letzter Zeit eine heftige Polemik gegen Gruppendynamik geführt. Für viele ist sie überhaupt nur Modeerscheinung oder Religionsersatz einer degenerierten Luxusgesellschaft. Sie wird als Scharlatanerie bezeichnet, als „konterrevolutionäres Gegenmilieu", als „Schule des Verrats" [1], als „zutiefst profan und unchristlich", von der „insgesamt ... höchst negative und bedrohliche Wirkungen ausgehen" [2]. Vor allem hat das „Deutsche Institut für Bildung und Wissen" [3] den Versuch unternommen, mit tendenziösen und polemischen Aussagen die Gruppendynamik zu diffamieren, was zum Teil auch gelungen zu sein scheint, da zahlreiche deutschsprachige Bistumsblätter darüber berichtet haben. Allerdings arbeitet dieses „Gutachten" mit einem derart undifferenzierten Begriff der Gruppendynamik und mit solch pauschalen Äußerungen, daß es Fachleuten nicht schwerfällt, sie zu widerlegen [4].

Was soll man also von Gruppendynamik halten? Handelt es sich um eine „Invasion glaubens- und kirchenfremder oder sogar -feindlicher Ideologien und Praktiken", oder handelt es sich um eine ernsthafte und deshalb begrüßenswerte Möglichkeit, die Aus- und Fortbildung der Seelsorge und die pastorale Praxis effizienter zu gestalten?

2. Was ist Gruppendynamik?

Der Begriff Gruppendynamik ist erst seit etwa vierzig Jahren in Gebrauch, wobei er immer wieder Bedeutungsschwankungen unterlag.

Gruppendynamik bezeichnet heute in erster Linie bewußt angewandte, wissenschaftlich fundierte Techniken und Metho-

1 *H. Günther,* Gibt es eine christliche Rechtfertigung der Gruppendynamik? in: Stimmen der Zeit 101 (1976) 305—318, hier 305.

2 Journal, Informationsdienst des „Deutschen Instituts für Bildung und Wissen" 15 (1977) Heft 1, S. 2.

3 Ebd. S. 3—19. Das genannte „IBW" veröffentlicht in diesem Heft eine „Warnung vor undifferenzierter Anwendung der Gruppendynamik im kirchlichen Bereich" aufgrund eines „Gutachtens" von Henning Günther, Clemens und Rudolf Willecke.

4 Vgl. z. B. *G. Portele,* Ahnungslosigkeit oder Bösartigkeit? in: Gruppendynamik 8 (1977) 301—304; *M. Frickel,* Gruppendynamik im kirchlichen Bereich? in: Erwachsenenbildung 23 (1977) 163—166.

den, mit denen systematisch Erfahrungs- und Lernprozesse zur Verbesserung der „sozialen Kompetenz", also der Fähigkeit, mit sich selbst und anderen angemessen umgehen zu können, in Gang gesetzt werden [5].

Unter Gruppendynamik versteht man weiters die theoretische und praktische Erforschung von Kleingruppen, die eine der grundlegenden Strukturen zwischenmenschlichen Kontaktes und zwischenmenschlicher Kommunikation darstellen. Solche Gruppen können sein: Freundeskreise, Freizeitgruppen und Familien — vor allem aber auch Arbeitsgruppen und Teams in den Berufsfeldern.

Gruppendynamik, besser: Dynamik von Gruppen nennt man schließlich auch alle sozialpsychologischen Phänomene und Gesetzmäßigkeiten, die in Gruppen auftreten, ob sie nun erforscht werden (was meist in künstlich geschaffenen Laboratoriumsgruppen geschieht) oder nicht.

2.1 Praxisnahe Wissenschaft

Obwohl Gruppendynamik als Teil der Kleingruppenforschung in den USA als „exakte" Wissenschaft geboren wurde — man wollte in den 30er Jahren gleich den Naturgesetzen die Gesetze des menschlichen Zusammenlebens in Gruppen erforschen, sie möglichst in mathematische Formeln bringen sowie in Laborsituationen mit Kleingruppen experimentieren —, hat sie sich im Zuge einer raschen Entfaltung als praxisnahe Wissenschaft entwickelt. Kurt Lewin und seine Schule waren die ersten, die seit 1946 die Dynamik von Gruppen als didaktisches Element nutzbar machten und das Kommunikationsverhalten in Gruppen gezielt trainierten. Bald interessierten sich auch Bildungsinstitutionen und Wirtschaftsunternehmen. Die einen, weil sie sich eine soziale Integration der Adressaten in und neben der Wissensvermittlung erwarteten, die anderen, weil sie sahen, daß sich die komplexe soziale Betriebssituation nachteilig auf die Leistung auswirkt; sie erhofften sich eine Verbesserung des sozialen Klimas und von Führungseigenschaften in Gruppen sowie das Handhaben von Konflikten zum Zweck der Leistungssteigerung bei gleichzeitiger Zufriedenheit.

Damit aber war auch die Möglichkeit der Manipulation von Menschen im Dienste inhumaner Interessen gegeben, z. B. durch gruppendynamische Betriebskurse, die vordergründig zwar größere Arbeitszufriedenheit anzielten, tatsächlich aber u. U. zu einer stärkeren Ausbeutung der Arbeitskraft führten, oder durch profitorientierte Sensitivity-Institute, die unbefriedigte menschliche Bedürfnisse nach Anerkennung und Nähe für ihre Zwecke ausnützen — Bedürfnisse, wie sie eine oft inhumane Arbeitswelt (mit Konkurrenzverhalten, Angst vor Versagen, Leistungsdruck und wiederholtem Erleben der persönlichen Ohnmacht) hervorbringt, — oder auch Elternhaus, Schule und Kirche, die oft nicht mehr hinreichend zu eigenverantwortlicher Lebensführung erziehen.

2.2 Ziele

Gruppendynamische Theorien und Techniken sind Instrumentarien, die in sehr verschiedenen Absichten und Zielsetzungen gebraucht werden können. Wer sich ihrer wissenschaftlich und praktisch bedient, muß um der Objektivität willen Auskunft darüber geben, in welcher Weise und welchem Interesse er sie handhabt.

Gruppendynamik *als Theorie* gibt Anleitung zum Erkennen zwischenmenschlicher Dynamik in Gruppen; Gruppendynamik *als Methodik und Didaktik* bietet Hilfe zum rechten Verhalten in bezug auf die erkannten Zusammenhänge. (Dabei darf die Analyse des Gruppenprozesses nicht die Einbettung und Verflochtenheit in die übergreifenden sozialen Zusammenhänge außer acht lassen.) Sich selbst erkennen und entwickeln, Kommunikationsvorgänge bewußtmachen und verbessern, Strukturen humanisieren und Teamleistungen steigern ist deshalb das Kernangebot der meisten Gruppentrainings.

Konkretes Nahziel gruppendynamischer

[5] Vgl. *H. E. Lück*, Zum Begriff der Gruppendynamik, in: Gruppendynamik 3 (1972) 123—126; *A. Heigl-Evers* (Hrsg.), Gruppendynamik, Göttingen 1973.

Trainings ist meist die Verbesserung der Sensitivität. Sie umfaßt

— eine größere Wahrnehmungsfähigkeit für eigene und fremde Gefühle, Einstellungen und Reaktionen,
— die Einsicht in eigene und fremde Einstellungs- und Verhaltensweisen in Gruppen, deren Strukturen und Prozesse wie z. B. Macht- und Vertrauensstrukturen, Kooperation, Willensbildung und Entscheidungsfindung,
— eine realistischere Einschätzung von Verhaltensfolgen,
— eigene Verhaltensänderung, z. B. hinsichtlich größerer Offenheit, Akzeptierung und wertschätzenden Verhaltens anderen gegenüber,
— eine bessere Rückmeldung hinsichtlich der Wirkung eigenen Verhaltens, wenn z. B. offen und hilfreich die Empfindungen ausgesprochen werden, die das eigene Verhalten auslöst.

Langfristig soll der Lernerfolg im Verlauf des Trainings in der alltäglichen Praxis des Trainierten gefestigt werden. Deshalb sollen

— die gesellschaftlichen und arbeitsplatzorientierten Bedingungen des Berufs reflektiert werden,
— der Erziehungsvorgang in Familie, Schule und Umwelt des einzelnen und deren Auswirkungen bewußt gemacht werden,
— das Verhalten des einzelnen in der Trainingsgruppe, sein Umgehen mit Autorität, Normen, Abwehrmechanismen und Konflikten aufgezeigt werden,
— Autorität vor allem als Sachautorität begründet werden durch bewußte Übertragung von Einfluß auf den Kompetenten anstelle ausschließlich formaler Autorität durch über- und untergeordnete Rollenzuschreibung,
— die persönliche und gruppenorientierte Entwicklung im Training immer wieder als Modell für andere soziale Räume einsichtig und übertragbar gemacht werden.

Auch wenn bisher die Trennlinie zu willkürlichen Sensibilitätstrainings, zu Begegnungs- und Erfahrungsgruppen (Encounter) oder zu Verhaltenstrainings noch nicht klar gezogen ist, läßt sich für verantwortlich betriebene Gruppendynamik feststellen: Jede spezifische gruppendynamische Praxis entspricht einem Lernmodell, in dem Individuen Gruppenprozesse erkennen und handhaben lernen. Dabei geschieht auch jene Selbsterfahrung, die dem einzelnen seine Persönlichkeit und Position besser klarmacht. Wird die Analyse über einzelne Kleingruppen hinaus ausgedehnt, geht es um Organisationsschulung oder Institutionsanalyse, um das Sich-selbst-Organisieren von Gruppen und deren Zusammenarbeit.

2.3 Techniken und Methoden

Der alle Trainingsformen verbindende Faktor ist das Prinzip des *Erfahrenslernens in der Gruppe.* Dieses Lernprinzip beruht auf der Erkenntnis, daß Lernen nicht nur auf verstandesmäßiger Einsicht (kognitive Ebene) beruht, sondern auch das gefühlsmäßige Erleben (emotionale Ebene), die Intensität der Betroffenheit und die Handlungsaktivität (soziale Verhaltensebene) einschließt.
Eine Lernoptimierung setzt somit die Fähigkeit voraus, *lernhemmende, emotional-affektive Mechanismen,* wie Verteidigungshaltung, übersteigertes Konkurrenzdenken, lähmende Apathie und destruktive Aggressivität, zu erkennen und zu überwinden; dagegen *lernfördernde Faktoren* wie Freude und Lust am Experimentieren, Interesse für Lösungsmethoden für praktische Probleme, Wunsch nach Kommunikation und gegenseitiger Unterstützung zu aktivieren.
Viele effizienzhemmende Konflikte in Lerngruppen und Arbeitsteams wurzeln in unreflektierten sozialen Rollen, im Prestige- und Konkurrenzdenken oder in aggressiv-verletzenden Verhaltensweisen. Hier bieten die unterschiedlichen gruppendynamischen Trainingsformen Aufarbeitungsmöglichkeiten an [6].

2.3.1 *Die Kleingruppe als der optimale Ort für das Studium von Gruppenprozessen*

Kleine Trainingsgruppen von 8—12 Mitgliedern mit 1 oder 2 Fachleuten („Trainer") ermöglichen es, die Phänomene der Gruppenentwicklung zu beobachten und

[6] Ausführliche Information über gruppendynamische Verfahren findet sich z. B. in *A. M. Däumling u. a.,* Angewandte Gruppendynamik, Stuttgart 1974; *M.-L. Bödiker — W. Lange,* Gruppendynamische Trainingsformen, Reinbeck 1975.

deren Ursachen zu reflektieren. Die Gruppe ist damit gleichzeitig Untersuchungsobjekt und -subjekt mittels spezifischer Techniken und Methoden:

— Die *Trainingsgruppentechnik („T-Gruppe")* beruht auf dem „Prinzip der minimalen Situationsdefinition", indem vom Leitungsteam außer Raum und Zeit die Ausgangssituation der Gruppe unstrukturiert belassen wird unter Verzicht auf autoritäre Führung und vorgegebene Gesprächsthemen. Das Verhältnis zur Autorität und zu persönlicher Nähe sind dabei die Hauptprobleme, die die Gruppe lösen muß.
Die T-Gruppe als eine Art „Therapie für Normale" [7] wird vor allem in Sensitivity-Trainings von 5—10 Tagen verwendet. Es geht dabei um den Abbau gegenseitiger Abhängigkeit und den Aufbau größerer emotionaler Stabilität im Umgang mit sich selbst und anderen. Ziel für den Teilnehmer ist es, verstärkt herauszufinden, wie er sich in einer Gruppe verhält, ob er gegen Gruppennormen opponiert oder sich ihnen konformistisch anpaßt, ob er den eigenen und fremden Einfluß abschätzen und realitätsbezogene Kompromisse schließen kann.

— Ursprüngliche und wichtigste Komponente des Gruppentrainings ist das *Feedback,* d. h. die *verbale Rückmeldung der Reaktionen,* die das Verhalten der verschiedenen Gruppenmitglieder bei anderen auslöst. Im Gegensatz zur üblichen Alltagssituation bekommt damit der einzelne die Chance, mehr darüber zu erfahren, welchen Eindruck er auf andere im „Hier und Jetzt" macht.

— *Soziogrammübungen* erheben die informellen Beziehungen in einer Gruppe, wobei Beliebtheit, Einfluß und Fremdheit der Teilnehmer untereinander meist graphisch dargestellt werden.

— Das *Rollenspiel,* bei dem konfliktgeladene Szenen aus Familie oder Beruf eines Teilnehmers von diesem selbst oder von anderen Teilnehmern gespielt werden, trägt zum Verständnis der eigenen Rolle wie der der anderen bei.

— *Tests und Fragebogen* können die Beziehung des einzelnen zur Autorität bewußt machen, das Verhältnis von Identität zur sozialen Rolle, den Zusammenhalt der Gruppe u. a.

— Die *„themenzentrierte Interaktionsmethode"* von Ruth Cohn („TZI-Methode") nimmt auf emotionelle Störungen in Arbeits- und Teamgruppen besonders Rücksicht: Ärger, Desinteresse oder Konflikte der Teilnehmer untereinander haben absoluten Vorrang im Gruppengespräch; im verbesserten emotionalen Klima können dann die Arbeits- und Fachbesprechungen bedeutend effizienter geführt werden [8].

2.3.2 *Das gruppendynamische Laboratorium als Experimentierfeld für Organisationstraining*

Gruppendynamische Laboratorien umfassen in der Regel 20—60 Teilnehmer mit 2—8 Trainern und dauern 10—14 Tage. Sie zielen auf die Erfahrung von Organisationsprozessen in der Großgruppe, auf Interaktion zwischen Gruppen und den sich daraus ergebenden Konflikten, Problemen und Strategien, sowie deren Handhabung. Wesentliche Erfahrungselemente sind Kooperation und Kommunikation, die für eine realistische, gemeinsame Erfüllung von Aufgaben in Organisationen erforderlich sind.
Kleinere Übungs-, Planungs- und Aktionsgruppen mit zeitweiliger Anwendung der Trainingsgruppentechnik gehören neben Plenarveranstaltungen zum Design. Durch diese gleichzeitig ablaufenden Klein- und Großgruppenprozesse kann rational und emotional an dem verbreiteten Irrtum gearbeitet werden, durch Befriedigung von individualistischen Bedürfnissen ließen sich Probleme des sozialen Zusammenlebens und eingefahrener Sozialstrukturen lösen.
So vermögen diese Großgruppenseminare Einsichten in das politische Verhalten und dessen Konsequenzen zu eröffnen und emanzipatorische Prozesse in Gang zu setzen. Sie vermeiden leichter die bei Sensitivity-Trainings gegebene Gefahr, daß die Teilnehmer von ihren individuellen Problemen nicht loskommen und den Bezug zu weiteren sozialen Dimensionen wie Beruf, Organisation und Gesellschaft verlieren.

[7] *P. Sbandi,* Gruppenpsychologie, München 1973, S. 178.

[8] Über diese und andere gruppendynamische Methoden informieren *K. Antons,* Praxis der Gruppendynamik, Göttingen [2]1974; *K. W. Vopel — R. E. Kirsten,* Kommunikation und Kooperation, München 1974; *R. Mucchielli,* Gruppendynamik, Salzburg 1972; *F. Zöchbauer,* Kommunikationstraining, Heidelberg 1974. Vgl. bes. auch *S. Polzin — H. Leonhard,* Themenzentrierte Interaktionen, in: Diakonia 7 (1976) 149—157.

2.3.3 *Organisationsberatung*

Organisationstraining im engeren Sinn sind Interventionen von gruppendynamischen Fachleuten in eine bestehende Organisation, wie es Schule, Krankenhaus, Verwaltungsbehörde und Industriebetrieb darstellen. Sie suchen durch begleitende Beobachtung spezifische Organisationsprobleme zu bewältigen: Informationsfluß, Beteiligung an Entscheidungen, Verhältnis von Leitungs- und Fachautorität, Kompetenzabgrenzung, Legitimationsnachweis (organisationseigene Ideologie).

Die Organisationsberatung begleitet also langfristig die Entwicklung eines sozialen Systems. Dabei bildet die Supervision der Zielgruppe ein wesentliches Element [9].

3. *Gruppendynamik in der kirchlichen Praxis*

Gruppendynamik als angewandte sozialwissenschaftliche Methode entwickelte sich zunehmend auf verschiedenen Arbeitsfeldern im Kontext von Pädagogik, Erwachsenenbildung, Industrie, Sozialarbeit, Hochschuldidaktik und Verwaltung.

Insbesondere seit etwa 1970 hat sich Gruppendynamik rascher auch im Raum der deutschsprachigen Kirchen durchzusetzen begonnen. Es lassen sich heute kaum mehr kirchliche Arbeitsfelder vorstellen, die gruppendynamische Verfahren nicht in irgendeiner Form aufgenommen haben oder aufnehmen werden.

Vielfältige Interessen bilden den Motor einer Expansion gruppendynamischer Methoden in der Kirche: Bemühung um neue Formen christlicher Lebenspraxis, soziales Engagement, Brauchbarkeit und Nützlichkeit für eine effektivere pastorale Arbeit, Kommunikationsprobleme und emotionale Bedürfnisse, Schwierigkeiten in der Realitätsbewältigung [10].

3.1 Gruppenpastoral

Abgesehen von der pastoralen Sorge um den einzelnen hat es Gemeindearbeit überwiegend mit Gruppen zu tun und vollzieht sich meist in zwischenmenschlichen Beziehungen. Ein ekklesiologisches Denken und Handeln ohne jede Wahrnehmung der sozial-psychologischen Ebene ist nicht möglich, außer man bezieht prinzipiell christliche Existenz individualistisch nur auf die jenseitige Welt und „überspringt" den geschichtlich-sozialen Lebensbereich. Auch im Verständnis der Bibel vollzieht sich ja Gemeindebildung in den zwischenmenschlichen Prozessen des Hörens und Vertrauens [11].

Pastorale Tätigkeit an und in Gruppen wurde jedoch bisher überwiegend nur von ihren theologischen und pädagogischen Zielvorstellungen her betrachtet. Die seelsorgliche Gruppe selbst war von der kritischen Beobachtung und Reflexion meist ausgenommen. Inzwischen wird immer mehr bewußt:

— Pastorale Tätigkeit an und in Gruppen unterliegt wie jede Gruppenarbeit den Regeln und Prozessen der Dynamik von Gruppen. Wo Menschen zusammenkommen, entwickeln sich in dieser Ansammlung intrapsychische und interpersonale Bezüge, die sich meist unbewußt auswirken, selbst wenn scheinbar „nichts geschieht".

— Gruppendynamische Methoden können wesentliche Hilfen für die gruppenpastorale Tätigkeit bieten. Zahlreiche Gruppenprobleme werden verständlich und begreiflich, wenn gruppendynamische Kenntnisse und Erfahrungen vorhanden sind.

Zwar hat es pastorale Zielgruppen immer schon gegeben. Was aber heute neu und lobenswert ist, sind die Versuche, gruppendynamische Gesetzmäßigkeiten auch methodisch bewußt zu berücksichtigen, wenn etwa *Predigtkreise und Familienrunden*

[9] Vgl. Schwerpunktthema „Veränderung in Organisationen", in: Gruppendynamik 6 (1975) 1—49 und 7 (1976) 81—119; *P. Fürstenau*, Institutionenberatung: ebd. 1 (1970) 219—233.

[10] Die bisher zum Thema erschienenen Publikationen bemühen sich vor allem darum, die Möglichkeiten des Arbeitens mit gruppendynamischen Erkenntnissen und Methoden in der Kirche anhand von Modellen und Beispielen zu beschreiben. Vgl. *K.-W. Dahm — H. Stenger*, Gruppendynamik in der kirchlichen Praxis, München 1974; Schwerpunktthema „Gruppendynamik im kirchlichen Feld", in: Gruppendynamik 5 (1974) 315—356; Heft „Theologie und Gruppendynamik", in: Wege zum Menschen 27 (1975) 177—256.

[11] Vgl. dazu *D. Emeis*, Die Gruppe in der Kirche, in: Diakonia 4 (1973) 222—234; *ders.*, Gruppen als Mitträger der Gemeinde: ebd. 7 (1976) 20—30; *A. Hollweg*, Gruppe, Gesellschaft, Diakonie, Stuttgart 1976, 63—78.

eingerichtet werden. Nur von Vorteil kann das Wissen sein, daß auch im *Pfarrgemeinderat,* in der *Bibelstunde* und im *Gottesdienst* die psychosozialen Beziehungen unter den Teilnehmern eine wichtige Rolle spielen, daß also Spannungen, Sympathie und Antipathie, emotionelle Zuwendung und Angst, Neid und Rivalität sich unmittelbar auswirken auf den Versuch, das Leben aus dem Glauben zu intensivieren.

Hier ist auch der Ort, wo die Gruppendynamik rezipiert werden könnte für die neugeschaffenen oder noch zu schaffenden Gremien innerhalb der Kirche. Allerdings dürften sich vorerst die traditionellen Führungsstile aufgrund von formaler Über- und Unterordnung als resistent erweisen gegenüber einem stärker gruppendynamisch orientierten Autoritätsstil, welcher in der Willensbildung und Entscheidungsfindung gruppenbezogen und nur in der Durchführung der Beschlüsse eher „autoritär" agiert [12].

Neuerdings wird in einzelnen Gemeinden bereits eine spezielle Form der Seelsorge — „Seelsorge durch die Gruppe" [13] — praktiziert. Eigens dafür zusammengestellte Seelsorgegruppen machen mit der Lehre vom „Priestertum aller Gläubigen" ernst und werden einander gegenseitig zu Seelsorgern. Im Zentrum steht die Erfahrung, daß man trotz seiner von den anderen genau erkannten Schwächen, ja gerade deshalb angenommen wird. Insofern eine intakte Gruppe größtmögliche Wahrhaftigkeit bei größtmöglicher Freiheit durch grundsätzlich bedingungslose Annahme praktiziert, wird sie für Glaubende zum Medium der Heilsbotschaft.

3.2 Anwendung in Religionspädagogik, Jugend- und Erwachsenenbildung

Im Bereich von *Religionsunterricht, Firmvorbereitung und Jugendarbeit* scheint die Anwendung gruppendynamischer Lehrverfahren innerhalb der Kirche am weitesten entwickelt [14]. Offensichtlich besteht auch heute noch ein dringender Bedarf in Kirche und Gesellschaft, die durch überbetonte Sachlichkeit verdrängte emotionale Wirklichkeit mit ihren Konflikten aufzuarbeiten. Zahlreiche Jugendliche und Erwachsene fühlen neuerdings den Hunger nach Emotionalität, Kreativität und Expressivität; sie interessieren sich für die Bildung von Kleingruppen und drängen zu Gemeindefesten, Kreativitätsabenden und Gruppentrainings, um „sich selbst und andere zu befreien" [15] vom heutigen Öffentlichkeits- und Arbeitsstil und vom auch in der Kirche beheimateten Erziehungsideal, das die Äußerung von Gefühlen für unschicklich hielt. Trotz der Gefahr, daß Sensitivity-Gruppen vor ihrer sozialen Verantwortung fliehen und nur persönliche Nähe finden wollen, bleibt es ein aktueller diakonischer Dienst der Gemeinde, gezielt Spielräume menschlicher Nähe und zweckfreier Kommunikation anzubieten, wo Menschen einander gleichsam „absichtslos" treffen und verkümmerte Erlebnisfähigkeit durch Gespräch und Gruppenerfahrung reaktivieren können.

Unzweifelbar sind auch die Vorzüge der Arbeit in kleinen Gruppen innerhalb der *Erwachsenenbildung.* In ihnen können die Ängste vieler Menschen eher überwunden werden, sich zu Wort zu melden und ihren Beitrag zu leisten, was sie in einem größeren Plenum selten wagen. Durch die Beteiligung möglichst aller Gruppenmitglieder beim Durcharbeiten einer Sache besteht die Chance, daß sich die Sache selbst in ihrer Vielschichtigkeit besser zeigen kann, wobei gerade die kleinere Zahl der Teil-

[12] Vgl. dazu etwa die Versuche bei Geö/Würzburg-Lengsfeld: Ein Wochenende mit dem Pfarrgemeinderat, in: signum 49 (1977) 93 f; *A. Ferschinger,* Gruppendynamische Anregungen für die Zusammenarbeit mit dem Pfarrgemeinderat, in: Lebendige Seelsorge 23 (1972) 189—196; *J. Scharrer,* Modelle zur Verbesserung der Kommunikation in den Pfarrgemeinden, in: signum 46 (1974) 10—13.

[13] Vgl. *D. Stollberg,* Seelsorge durch die Gruppe, Stuttgart 1971 (und die vorausgehenden Anmerkungen).

[14] Vgl. etwa *F.Kaspar,* Gruppendynamik/Gruppenpädagogik — Mode oder Methode im Religionsunterricht? in: *O. Betz — F. Kaspar* (Hrsg.), Die Gruppe als Weg, München 1973, 41—58; *P. Müller,* Reflektierte Gruppe — methodische Grundform kirchlicher Jugendarbeit, in: Katechetische Blätter 102 (1977) 812—822; *K. Frielingsdorf,* Lernen in Gruppen, Zürich 1973; *B. Grom,* Methoden für Religionsunterricht, Jugendarbeit und Erwachsenenbildung, Düsseldorf 1976.

[15] Untertitel von *H. E. Richter,* Die Gruppe. Hoffnung auf einen neuen Weg, sich selbst und andere zu befreien, Reinbeck 1972; vgl. auch *J. Lange,* Kommunitäre Lebensformen auf dem Weg zum Glück? in: Entschluß 32 (1977) Heft 8/9, 25—29.

nehmer auch eine größere Konzentration auf einzelne Aspekte möglich macht.

Da jede Weiterbildung herausfordernden Begegnungscharakter beinhaltet, wird vielfach übersehen, daß auch konventionelle Verfahren (z. B. Vorträge) tiefgreifende latente Verunsicherungen auslösen können. Die Klage der Teilnehmer, daß sie nach Bildungsveranstaltungen allein gelassen werden, ist bekannt. Gruppendynamische Techniken [16] machen diese psychischen Prozesse nicht nur transparent, sondern sie machen auch „lernfähig".

3.3 Training pastoralen Kommunikationsverhaltens

In kirchlichen Berufen geht es gleichsam professionell um Kommunikation. Das Beherrschen der Hauptkommunikationsforformen — die Einweg-Kommunikation (Predigt, Vortrag), der Dialog (Seelsorgegespräch) und die Gruppenkommunikation (Unterricht, Jugendarbeit, Pfarrgemeinderat) — gehören zum Handwerkzeug des Pfarrers. Doch die stark historisierende und individualisierende theologische Ausbildung war bisher primär auf Predigt, Liturgie, Beichte und Einzelgespräch ausgerichtet.

Mit der Ausbreitung gruppendynamisch organisierter Ausbildungs- und Fortbildungsveranstaltungen zur Einübung bisher vernachlässigter Kommunikationsformen hat sich ein starkes Interesse vieler junger Theologen an der seelsorglichen Gesprächsführung, an Beratung und an effizienter Kommunikation im pastoralen Team und in Gemeindegruppen entwickelt. Diesem Bedürfnis kommen seit einigen Jahren vor allem die Zentren für Priesterfortbildung (Freising, Mainz) — vereinzelt auch theologische Fakultäten und Priesterseminare — durch Kursangebote gruppendynamisch orientierter Kommunikationstrainings und Selbsterfahrungsgruppen für kirchliche Mitarbeiter nach, in denen berufliche Pseudo-Identität, formalisierte Selbstwertstabilisierung und professionalisiertes Kommunikationsverhalten bewußt werden können. Dabei geht es nicht darum, aus dem Seelsorger einen Gruppendynamiker oder Psychologen mit halbem Wissen zu machen, sondern primär dem Studierenden und dann dem in der Berufsarbeit stehenden Seelsorger auch zum eigenen Reifen, zur Selbstwahrnehmung, zur positiven Gestaltung seiner Verhaltensweisen und seiner mitmenschlichen Beziehungen zu verhelfen [17].

Entscheidend gefördert wurde diese Entwicklung durch die „Klinische Seelsorge-Ausbildung" (KSA), die besonders seit etwa 1950 in den USA als „Clinical Pastoral Training" (CPT) ausgebaut wurde. In Absicht und Anlage gleicht das KSA-Modell anderen gruppendynamischen Laboratorien. Die Kurse dauern jedoch 6 Wochen bis 3 Monate, wobei Selbsterfahrung und Gruppenprozeß mit externen Aufgaben verklammert sind: vor allem mit seelsorglichen Gesprächen am Krankenbett, mit der Abfassung von Gesprächsprotokollen (Verbatims) sowie mit der Reflexion des eigenen Kommunikationsverhaltens unter Leitung eines Supervisors [18].

3.4 Gemeindeberatung und Organisationsentwicklung in der Kirche

Gemeindeberatung zielt auf Neubesinnung, gegebenenfalls Veränderung von Zielen, Wertvorstellungen, Verhalten und Organisationsformen in der Gemeinde. Sie geht davon aus, daß die Voraussetzungen für das Konzept einer Erneuerung oder Veränderung einer Gemeinde in ihr selbst vorhanden sind.

Der Gemeindeberater versucht daher in Analogie zur Organisationsberatung, der

[16] Vgl. z. B. *X. Fiederle*, Rollenspiel in der Erwachsenenbildung, in: Erwachsenenbildung 23 (1977) 145—156; *U. Völker*, Die themenzentrierte interaktionelle Methode in der Erwachsenenbildung: ebd. 138—145.

[17] Vgl. die Modellberichte bei *K. Frielingsdorf — G. Stöcklin*, Seelsorge als Sorge um Menschen. Pastoralpsychologische Modelle für die Fortbildung von Theologen und Mitarbeitern im kirchlichen Bereich, Mainz 1976; *A. Arens* (Hrsg.), Pastorale Bildung. Erfahrungen und Impulse zur Ausbildung und Fortbildung für den kirchlichen Dienst, Trier 1976; *G. Heinemann*, Die Zielgruppenarbeit in der Priesterausbildung des Pastoralseminars, in: *L. Bertsch — K. H. Rentmeister* (Hrsg.), Zielgruppen, Frankfurt 1977, 181—193.

[18] Vgl. *W. Becher*, Klinische Seelsorgeausbildung in der Bundesrepublik Deutschland, in: Gruppendynamik 5 (1974) 320—328; *T. Brocher*, Gruppendynamische Methode in der Klinischen Seelsorgeausbildung, in: Wege zum Menschen 25 (1973) 89—97.

Gemeinde zu helfen, ihre Probleme und Aufgaben im gesellschaftlichen Umfeld möglichst klar zu erkennen, eigene Möglichkeiten zu entdecken, eigene Zielvorstellungen zu entwickeln und sich selbst so zu organisieren, daß diese Ziele erreicht werden können. Die Distanz des außenstehenden Beraters, seine analytischen Fähigkeiten, gruppendynamische Einsichten und Techniken fördern den Prozeß gemeindlicher „Selbsterfahrung". Der Lernprozeß findet also inmitten der Gemeinde statt, insofern als das tatsächliche Leben dieser Gemeinde als Medium des Erlernens besserer Wege für die Bewältigung der Arbeit in dieser Gemeinde dient.

Spezielle Laboratorien für Gemeindeberatung und Organisationsentwicklung in der Kirche unternehmen den Versuch, Kirchengemeinden und anderen kirchlichen Organisationssystemen das Konzept einer Gemeindeberatung nahezubringen und die erforderlichen Mitarbeiter auszubilden [19]. Es wäre zu fragen, ob nicht manche Erfahrungen aus der Gemeindeberatung auch auf die Beratung diözesaner Ordinariate, kirchlicher Verbände oder der Bischofskonferenzen angewandt werden könnten.

4. *Grenzen und Problematik*

Gruppendynamische Methoden stellen Anforderungen an die Flexibilität, die Wahrnehmungs- und Einsichtsfähigkeit sowie an die Bereitschaft der Teilnehmer, erlebte Einsichten auf die eigene Person anzuwenden. Dies fällt weniger bei gelegentlich angewandten gruppendynamischen Techniken ins Gewicht als bei speziellen Trainingsgruppen und „Laboratorien". Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, aber auch die Schwierigkeit, psychisch und physisch belastete Interessenten von den *intensiveren* Gruppendynamik-Verfahren abzuhalten. Grundsätzlich sollte davon ausgegangen werden, daß Gruppendynamik nur mit „Gesunden" bestimmte Zielsetzungen — etwa die Ausbildung zum Trainer — programmieren kann, auch wenn in gruppendynamischen Verfahren ein therapeutischer Effekt als Nebenwirkung auftritt. Im Gegensatz zur Gruppenpsychotherapie geht es aber nicht um diese Therapie, sondern um systematische Angebote für emotionales und kognitives Lernen.

Die Begeisterung über die in Gruppen stets einsetzende Dynamik findet dort ihre Grenze, wo entweder die Gruppe als Selbstzweck für dramatisch verlaufende, seelische Exhibitionsbedürfnisse mißbraucht oder die zunehmende Regression mehr in den Dienst aggressiver und sexueller Bedürfnisse gestellt wird als zur Ich-Stärkung und damit zur besseren Realitätskontrolle. Es muß im Ermessen des einzelnen Teilnehmers bleiben, worüber und wieweit er sich der Gruppe offenbaren möchte.

Auch ist das Risiko der — gewiß seltenen — Dekompensation („Zusammenbruch") einzelner Laboratoriumsteilnehmer nicht zu übersehen, auf die von einer Gruppe forcierter emotionaler Druck ausgeübt wird, indem z. B. unkontrollierte Möglichkeiten der Sündenbock-Strategie der Aufbesserung des Selbstgefühls der Majorität dienen.

Umso wichtiger erscheint die Verantwortung des Leiters oder des Leitungsteams gruppendynamischer Veranstaltungen. Ohne Zweifel hängt der Wert eines Trainingsseminars entscheidend von der Qualifikation und menschlichen Reife des Trainers ab, da dilettantenhafte Anwendung gruppendynamischer Verfahren bedenkliche Auswirkungen haben kann. Die Schnelligkeit und Intensität der sich entwickelnden Prozesse stellen hohe Anforderungen an seine Ausbildungsqualifikation. Unter fehlenden Ausbildungsvoraussetzungen, Methodenkonfusion und mangelnder Zieldefinition kann Gruppendynamik zu einer Pseudoaktivität oder einem Tummelplatz persönlicher Prestigebedürfnisse werden, da gruppendynamische Methoden ebenso zur Vermehrung der Selbständigkeit von Gruppenmitgliedern verwendet werden können wie zu deren Manipulation. Unkritisch-unerfahrene oder gar unausgebildete, aber hoch begeisterte

[19] Vgl. *I. Adam — E. R. Schmidt*, Gemeindeberatung, Berlin 1977, bes. 83—145.

„Trainer" werden leicht zum risikoreichen Experimentieren in Gruppen verleitet und untergraben das Ansehen der Gruppendynamik, die sich als theoretisch fundierte Methodologie heute auf über 30 Jahre praktischer, empirischer Kontrolle berufen kann.

Insofern also ist der Warnung vor „undifferenzierter Anwendung der Gruppendynamik im kirchlichen Bereich" [20] beizupflichten. Wenn ein Pfarrer, Religionspädagoge oder Erwachsenenbildner gruppendynamische Techniken zur effizienteren Arbeit einsetzt, muß die Differenz zu Laboratoriumsmethoden hinsichtlich Intensität, Teilnehmern und Zielen gewahrt bleiben. Ein kritisches Durchdenken der jeweiligen Methoden und ihrer Anwendung ist nötig, um falsche Hoffnungen und vermeintliche Sicherheiten immer wieder zu korrigieren [21]. Hoch gesteckte Erwartungen in Richtung auf Neubelebung der Seelsorgepraxis sind zu relativieren, da eine direkte Übertragung solcher künstlicher Laborsituationen auf Gruppen im sozialen Feld nicht ohne weiteres möglich ist. Zu Recht werden Gruppendynamik-Kurse kritisiert, die individualistisch die Veränderung beim einzelnen Teilnehmer im Kurs anzielen, die objektive Lebenssituation („Back-Home-Situation") jedoch ausklammern und sich selbst zur Herrschaft entwickeln, indem sie zur teuren Konsumware für eine privilegierte Elite werden.

Vielmehr ist ein kritischer Vermittlungsvorgang zwischenzuschalten, um gruppendynamische Erkenntnisse aus Intensiv-Seminaren sinnvoll auf Zielgruppen in der Gemeinde und auf kirchliche Organisationsstrukturen anwenden zu können. Zu wünschen wäre bei den gruppendynamischen Aus- und Fortbildungsseminaren eine anschließende Supervision durch den Trainer auch im alltäglichen Praxisfeld.

Die kontrollierte kompetente Anwendung gruppendynamischer Verfahren aber ermöglicht auch im kirchlichen Bereich eine erhebliche Erweiterung der individuellen Erfahrung der Gemeindemitglieder und vor allem der Seelsorger, die beruflich viel mit Menschen zu tun haben.

[20] Journal 15 (1977) 2; vgl. auch *B. Sieland*, Zur Kritik an gruppendynamischen Laboratorien, in: Gruppendynamik 7 (1976) 441—454.

[21] Vgl. die beispielhafte Anwendung bei *F. Gahbauer*, Gruppendynamik und Kloster, in: Erbe und Auftrag 53 (1977) 193—204, hier 199—204.

Heinrich Pompey

Kontaktstudium: Seelsorge für leidende Menschen

Bericht über ein zweijähriges Zusatzstudium für Seelsorger an der Universität Würzburg

Wer den folgenden Bericht über das offenbar sehr gelungene und für die beteiligten Priester, Ordensfrauen und Laien fruchtbare Kontaktstudium liest, wird mit dem Autor (und Hauptverantwortlichen dieses Kurses) bedauern, daß aus Geldmangel dieses Modell vorläufig an westdeutschen Hochschulen einmalig bleiben soll. Was die 25 ausgewählten, in der Praxis stehenden Teilnehmer da in den fünf Hauptarbeitsblöcken von jeweils elf vollen Ausbildungstagen an Kenntnissen und Fähigkeiten mitbekommen haben und wie partnerschaftlich erwachsen der gesamte Kurs anscheinend verlaufen ist, das scheint tatsächlich sehr nachahmenswert zu sein und läßt die Frage stellen, ob nicht vielleicht die Kirchen selbst, die ja insgesamt für die Aus- und Weiterbildung sehr viele Mittel investieren, auch zu solchen Kursen ihren (personellen und finanziellen) Beitrag leisten könnten. *red*

Erstmals ist an einer westdeutschen Universität ein Zusatzstudium von zwei Jahren für Seelsorger (Priester, Ordensfrauen und Laien) zu Ende gegangen. In ihrer neuen Hochschulgesetzgebung fordern Bundesregierung (HSCHRG § 2, 3) und Bayer. Staatsregierung (Bayer. HSCHG. Art 2, 2) die Beteiligung der Hochschulen an der Fort- und Weiterbildung derjenigen, die dem akademischen Berufsbild des jeweiligen Faches entsprechen. Dieser dritten Aufgabenstellung der Universität — neben Forschung und Ausbildung der Studenten

— kommt der Fachbereich Kath. Theologie Würzburg bereits seit fünf Jahren durch zahlreiche, vor allem interdisziplinäre Veranstaltungen zu verschiedenen aktuellen Fragen der heutigen Theologie und Seelsorge nach. In dem nun abgeschlossenen Ausbildungsprojekt wurde ein zur Zeit besonders brennendes Problemfeld der Seelsorge herausgegriffen: die Seelsorge in menschlichen Konfliktsituationen.

Die Organisation des Kontaktstudiums

Die fachliche Leitung des Kontaktstudiums lag bei Universitäts-Dozent Dr. H. Pompey, Theologe und Psychologe vom Institut für Praktische Theologie. Alle organisatorischen Aufgaben wurden vom Institut der Orden, Frankfurt, und vom Theologisch-Pastoralen Institut, Mainz, übernommen; ebenfalls stellten diese Institute zwei zusätzliche Fachkräfte für die gruppenpsychologische und die spirituelle Begleitung. Von den fast 50 Bewerbern für dieses Zusatzstudium wurden 25 Teilnehmer ausgewählt. Die Teilnehmer sind beruflich tätig in den verschiedenen seelsorglichen Beratungsdiensten: Telefonseelsorge, Krankenseelsorge, Gefängnisseelsorge, Gemeindearbeit, Exerzitien, Seelsorge in Ordens- und Priestergemeinschaften usw. Sie kamen aus fast allen westdeutschen Diözesen sowie aus Österreich und der Schweiz.

Im Herbst 1975 begann das Kontaktstudium mit einer größeren Arbeitseinheit und endete im Oktober 1977. Der zeitliche Arbeitsschwerpunkt lag in den fünf Hauptarbeitsblöcken, die jeweils 11 volle Ausbildungstage umfaßten und während der Semesterferien (= vorlesungsfreie Studienzeit) stattfanden. In den größeren Zwischenzeiten wurden darüber hinaus jeweils 2 bis 3 Treffen zur Supervision der eigenen Seelsorgspraxis von mindestens 2 Tagen durchgeführt, so daß insgesamt jeder Teilnehmer 85 direkte Ausbildungstage mit ungefähr 680 Stunden neben seiner fortlaufenden Seelsorgsarbeit absolvierte.

Ausbildungsinhalte und Arbeitsweise

Im Mittelpunkt der Arbeit des zweijährigen Kurses stand die kirchliche Heilssorge für den leidenden Menschen, insbesondere das partnerzentrierte helfende Seelsorgsgespräch als eine entscheidende pastorale Hilfsmöglichkeit in existentieller und psychisch belastender Not.

Da menschliches Leid alle Lebensdimensionen erfaßt, muß die kirchliche Seelsorge für den einzelnen neben der religiösen Dimension vor allem auch die psycho-physische Wirklichkeit des Leids berücksichtigen, sei es bei der Einschätzung der jeweiligen Not und Krisensituation oder sei es bei der Gestaltung der pastoralen Hilfe. Kirchliche Heilssorge am leidenden Menschen setzt daher neben pastoraltheologischem auch pastoralpsychologisches Wissen und Können voraus. Zahlreich sind die von den Humanwissenschaften entwickelten Hilfsmöglichkeiten für Menschen in stark erlebtem und erlittenem Leid, ebenso vielfältig sind die Bemühungen, die Erkenntnisse der Humanwissenschaften für die Seelsorge zu nutzen.

Dieser Kurs sollte zur Methode der partnerzentrierten helfenden seelsorglichen Gesprächsführung befähigen (Pastoral Counseling). Keineswegs bestand die Absicht, die Teilnehmer zu Quasi-Psychotherapeuten auszubilden. Deutlich konnten die Grenzen des Pastoral Counseling zu den verschiedenen Methoden der Psychotherapie aufgezeigt werden.

Die zwei Hauptziele

des Kurses lassen sich grob umschreiben:

1. Erwerb pastoraltheologischer und pastoralpsychologischer Kenntnisse zur kritischen Beurteilung von helfenden seelsorglichen Gesprächskontakten,
2. Befähigung zur effektiven Anwendung des partnerzentrierten Gesprächsverhaltens, d. h. im Gespräch mit anderen in hohem Maße echt, offen, emotional hilfreich und diszipliniert zu sein bzw. in seelsorglichen Begegnungen mit leidenden Menschen die Theologie der Wahrheit und der Liebe heilend verwirklichen zu können.

Die vorwiegend *theoriebezogenen Lerninhalte* waren unter anderem: Geschichte und Notwendigkeit der helfenden Seelsorge,

Konfliktpsychologie, Kommunikationspsychologie, Lerntheorien, Problemsituationen wie Angst, Vereinsamung, Traurigkeit u.a. und ihr religiöser Stellenwert sowie ihre theologische Bedeutung, die speziellen Voraussetzungen der partnerzentrierten Gesprächsseelsorge, die theologische Grundlegung der Konfliktseelsorge usw.

Die *handlungsbezogenen Lerninhalte* lauteten: praktische Befähigung zu einem hilfreichen seelsorglichen Gesprächsverhalten und die Bildung einer entsprechenden psychologisch und theologisch begründeten Gesprächseinstellung des Seelsorgers. Da eine seelsorgliche Gesprächsbegegnung nur hilfreich verläuft, wenn der Seelsorger selbst mit sich und seinen eigenen Problemen umgehen kann — theologisch heißt das, mit sich, seinen Mitmenschen und mit Gott versöhnt zu sein —, war die praktische Ausbildung außerdem durch kritische Selbstreflexionen wie durch helfende tägliche Meditationen und Gottesdienste mitbestimmt. Die in der praktischen Übungsarbeit gewonnenen wertvollen Erkenntnisse über die eigene Persönlichkeit und das eigene Gesprächsverhalten hielten die Teilnehmer nach jeder Arbeitssitzung in Erfahrungsprotokollen fest. Diese privaten Aufzeichnungen dienten der bewußten Selbstwahrnehmung, Selbstkontrolle und zur dauerhaften Registrierung der eigenen Einstellungs- und Verhaltensänderung im Blick auf ein helfendes seelsorgliches Gesprächsverhalten. Der Leitung wie den anderen Teilnehmern mußten die Aufzeichnungen nicht zugänglich gemacht werden. Erstaunlich war jedoch die Bereitschaft, freiwillig über diese eigenen Erfahrungen mit anderen zu sprechen bzw. sie durch Fremdeinschätzungen der anderen Teilnehmer korrigieren zu lassen.

Die formale Gestaltung des Lerngeschehens

wie die inhaltliche Schwerpunktsetzung in den einzelnen Ausbildungseinheiten (= 11-Tage-Blocks) wurde von den Teilnehmern gemeinsam in täglichen Planungssitzungen mit der Leitung verantwortet. Es wechselten Plenumssitzungen mit Kleingruppenarbeit oder mit Zweierübungen. Die theoriebezogenen Vorlesungen standen nicht am Anfang, sondern am Ende der Erfahrungsübungen, d. h. lernmethodisch: zunächst erfahren und dann reflektieren. Wurden in den Supervisionstreffen zwischen den einzelnen Ausbildungsblöcken primär eigene Praxis kritisch begleitet und theoriebezogene Papiere bearbeitet, so hatte jeder Teilnehmer für sich zur Intensivierung seiner Ausbildung eine schriftliche Studie zu einem in der Seelsorge immer wieder auftretenden existentiellen-leidhaften Erfahrungszustand anzufertigen, so zu den Themen: Untreue, Selbstwertverlust, Aggression, Hoffnungslosigkeit, Trauer, Überforderung, Erfolglosigkeit, Enttäuschung, Vereinsamung, Sinnlosigkeit usw., und zwar entweder auf psychologischer oder theologischer Theoriebasis.

Die seelsorglichen Beratungsprobleme als Hauptgegenstand

Gegenstand der Arbeit waren neben der eigenen Persönlichkeitsbildung die vielfältigen konkreten seelsorglichen Beratungsprobleme der Teilnehmer: z. B.

— aus der *Telefonseelsorge:* Selbstmordabsichten eines Anrufers, Daueranrufer, sexuelle Verhaltensprobleme, Vereinsamung u.a.

— aus der *Gefängnisseelsorge:* Begleitung jugendlicher Strafgefangener, drohender Verlust des Partners durch die Inhaftierung, Annahme der Strafe u. a.

— aus der *Krankenseelsorge:* Begleitung von Sterbenden, die Bejahung unheilbarer Krankheit durch den Patienten, Sorge um die Familie oder um den Arbeitsplatz, Lebenssinnfindung u. a.

— aus der *Beratungsseelsorge:* Eheprobleme, Erziehungs- und Familienschwierigkeiten, hoffnungslose Traurigkeit, allgemeine Lebensangst, religiös-sittliche Zwangsvorstellungen, religiöse Lebensorientierung u. a.

— aus der *Gemeindeseelsorge:* Hausbesuche, Gestaltung der seelsorglichen Kurzkontakte, unterrichtsbegleitende Gespräche, das Beichtgespräch u. a.

— aus der *Seelsorge für Ordens- und Prie-*

sterkommunitäten: Verlust der Berufung, beruflicher Streß, sexuelle Probleme, Vereinsamung, verborgene Aggressivitäten, Unechtheit, fehlende berufliche und persönliche Identität, das Vorgesetztengespräch, die spirituelle Begleitung u. a.
Die so aus der Praxis der Teilnehmer mitgebrachten Probleme wurden nicht theoriebezogen diskutiert, sondern zunächst in Form eines Rollenspiels auf Tonband oder auf ein Videogerät aufgezeichnet, in dem ein Teilnehmer die Position des Seelsorgers und ein anderer die des ratsuchenden Partners spielte, und dann gemeinsam das Gesprächsverhalten des Seelsorgers hinsichtlich fördernder oder hinderlicher Verhaltensweisen eingeschätzt. Soweit Teilnehmer sich bereiterklärten — erstaunlich groß war wiederum die Bereitschaft fast aller Teilnehmer —, konnten in Zweiergesprächen auch eigene religiöse oder Lebens-Probleme angesprochen, auf Band aufgenommen und anschließend in der Gruppe als reale Gesprächssituationen hinsichtlich der helfenden Begleitung (Mikroanalyse) und der allgemeinen Problemstellung (Makroanalyse) durchgesprochen werden. Darüber hinaus war es vielen Teilnehmern möglich, mit Zustimmung ihrer ratsuchenden Klienten echte Gesprächsbegegnungen auf Tonband aufzunehmen und durch die Gruppe beurteilen zu lassen. Damit war der direkte Praxisbezug des Kontaktstudiums ständig garantiert.

Effektivitätskontrolle und Resonanz

Der Ausbildungserfolg zeigte sich nicht allein darin, daß im Verlauf dieser zweijährigen Ausbildung nur zwei Teilnehmer — und zwar gleich nach der ersten Arbeitseinheit — aus dem Kurs ausstiegen, sondern vor allem in den außerordentlich positiven Berichten der einzelnen Teilnehmer, sei es bezüglich ihrer eigenen Persönlichkeitsentwicklung wie hinsichtlich ihres helfenden Gesprächsverhaltens gegenüber leidenden Menschen, aber auch gegenüber ihren dienstlichen Mitarbeitern und gegenüber den vielen Mitchristen, denen sie in ihrer seelsorglichen Arbeit begegnen. Einhellig wurde gewünscht, das durchgeführte Projekt ebenfalls für andere seelsorgliche Aufgabenfelder oder für spezielle Gebiete der Konfliktseelsorge (Gefängnis, Krankenhaus, usw.) durchzuführen und in dieser Intensivform zu wiederholen; denn nur in diesem Zeitumfang sei ein praxiswirksamer Lerneffekt zu erreichen.
Die fortlaufende Untersuchung der psychischen Veränderungen bei den Teilnehmern (mit Hilfe psychodiagnostischer Testverfahren im Anschluß an jede der 5 Arbeitseinheiten) konnte eine deutliche psychische Stabilisierung der Teilnehmer erweisen, kein Teilnehmer befand sich am Ende der Ausbildung noch im psychisch-labilen Bereich. Ebenso war eine leichte Zunahme der Extraversion eingetreten, d. h. Abkehr von Selbstzentrierung und Hinwendung zum anderen, wie die mit dem MPI (ein Instrument zur Bestimmung psychisch labiler und extraversiver Tendenzen) gemessenen Gruppenergebnisse erweisen. Dabei erfolgte die feststellbare extraversive Tendenz — hier bedeutsam in dem Sinne, sich selbst lassen und einem anderen zuwenden zu können — nicht durch Ausprägung direktiver Verhaltenseinstellungen. Für die „nichtdirektive Einstellung", d. h. den sich anvertrauenden Gesprächspartner anzunehmen wie er ist und nicht durch Kontrolle und Lenkung zu entmündigen *, erreichten alle Kursteilnehmer einen Wert im Mittelfeld (gemessen mit Hilfe des FDE, ein Fragebogen zur direktiven Einstellung). Die Mittelfeldergebnisse bedeuten, daß die Teilnehmer nicht in dem Maße nondirektiv wurden, daß ihrer eigenen Seelsorgerpersönlichkeit keine Dialog-Bedeutung mehr zukommt. Somit wurde nachweislich keiner unechten Gesprächsbefähigung Vorschub geleistet.
Zum Abschluß des Kontaktstudiums vereinbarten die Teilnehmer zusätzlich ein freiwilliges Arbeitstreffen von einer Woche mit einem rein spekulativ-theologischen Thema: Die Beziehung als Ort soteriologischer Erfahrung bzw. zur Theologie der Beziehung.

* Zur praktisch-theologischen Berechtigung eines entsprechenden seelsorglichen Gesprächsverhaltens vgl. *H. Pompey*, Hilfe in Vereinsamung durch Begegnung aus Glaube und Liebe, in: Theologie der Gegenwart 20 (1977) 89—93.

Diese Ergebnisse, die psychologischen Daten (zunehmende psychische Stabilität, Abbau von Selbstbespiegelung, ausgeglichene Nichtdirektivität usw.) sowie ein neu aufgebrochenes theologisches Interesse sind ein eindrucksvoller Beweis dafür, wie unbegründet die derzeitigen Vorwürfe gegen psycho-sozial orientierte Methoden in der Seelsorgeausbildung sind, zumal wenn die pädagogischen Prozesse theologisch-kritisch kontrolliert und gestaltet werden.

Die *Prüfung des Lernerfolges*

war sehr ungewöhnlich. Bei der Befähigung zu einem so schwierigen seelsorglichen Praxisfeld: der helfenden Seelsorge für leidende Menschen, konnte nicht eine mündliche oder schriftliche Prüfung des Wissensstandes der einzelnen Teilnehmer durch den Fachdozenten stehen. Jeder Teilnehmer wurde angehalten, aufgrund der in diesen zwei Jahren stets angefertigten persönlichen Protokolle zur eigenen Erfahrung und Selbsterkenntnis über seinen Lernfortschritt sich ein Urteil zu bilden. Sodann stellten die Kleingruppen anhand der zum Kursbeginn aufgestellten Lernziele den jeweils erreichten Wissens- und Fähigkeitsstand fest. Im Verlauf des Kurses waren durch die Kleingruppen außerdem für die einzelnen Teilnehmer mit Hilfe von fest umschriebenen Beurteilungsbögen Einschätzungen zum hilfreichen Gesprächsverhalten in den vorgespielten (durch Tonband- oder Videogerät aufgezeichneten) Rollen- oder Realgesprächen vorgenommen worden, die nun ebenfalls den einzelnen Teilnehmern wie der Kleingruppe zur gesamten Beurteilung zur Verfügung standen.

Außerdem hatte jeder Teilnehmer Einblick in die nach den 5 Ausbildungsphasen ermittelten psychologischen Veränderungsdaten. Die daraus sichtbaren Veränderungstendenzen konnten ebenfalls bei der Selbst- und Fremdeinschätzung berücksichtigt werden.

Anhand dieser Selbsteinschätzung, der Gruppenbeurteilung und nach einem freiwilligen Gespräch mit dem Fachdozenten nahmen die Teilnehmer — schließlich handelte es sich um Männer und Frauen, die in einer verantwortlichen Praxis stehen — die Einschätzung ihrer erworbenen Fähigkeiten selbst vor. Es war sehr eindrucksvoll, wie kritisch und differenziert jeder einzelne die erworbenen Fähigkeiten beurteilte. Für die Praxis ist diese reale Selbsteinschätzung wichtiger als eine abstrakte Benotung durch den Dozenten. Allen Teilnehmern wurde der erfolgreiche Besuch des Kontaktstudiums bestätigt.

Ausblick auf weitere Projekte

Das abgeschlossene Projekt erweist, in welcher Form und mit welcher Effizienz die vom Gesetzgeber geforderte Fort- und Weiterbildung für Berufspraktiker — in diesem Fall für Theologen in einem bestimmten seelsorglichen Arbeitsfeld — an Hochschulen möglich ist. Leider wird jedoch das in Würzburg exemplarisch durchgeführte längerfristige Kontaktstudium vorläufig an den westdeutschen Hochschulen einmalig bleiben, da weder ausreichende Personal- noch Sachmittel zur erneuten Durchführung und zur notwendigen Grundlagenforschung bereitgestellt werden können, obschon viele Seelsorger eine Zusatzausbildung z. B. in Seelsorge für leidende Menschen wünschen, insbesondere angesichts der zunehmenden Ehe- und Familienprobleme und der vielfältigen seelischen Lebensschwierigkeiten des heutigen Menschen.

Praxis

Rosa Schweizer

Der Behinderte in der Gemeinde — aus der Sicht eines Rollstuhlfahrers

Wenn man alle Formen einer körperlichen oder geistigen Behinderung zusammennimmt, ist ein erheblicher Prozentsatz — man spricht von rund 10 Prozent! — der Menschen in unseren Ländern davon unmittelbar betroffen; berücksichtigt man

auch noch die Angehörigen, dann ist es schlechthin erstaunlich, welch geringe Beachtung dieses Problem in der Öffentlichkeit und auch in der Kirche findet. Dabei fehlt es vor allem an Information und Unterweisung, damit Behinderte und Nichtbehinderte zu einem unbelasteten Kontakt miteinander finden und damit die Behinderten in die Gemeinschaft besser integriert werden. — Da es gerade Aufgabe der Christen wäre, die Behinderten aus ihrer Zurückgezogenheit herauszuholen, veröffentlichen wir im folgenden einen Beitrag einer schwer körperbehinderten Frau, die neben ihrer Berufstätigkeit ein Jusstudium abgeschlossen hat und jetzt noch neben ihrer Familie (mit zwei Kindern) als Spitzensportlerin im Versehrtensport aktiv ist. Der Beitrag kann uns die Augen öffnen, wo gerade heute die Diakonie der Gemeinde gefragt ist.* *red*

Gelähmte — in Gesellschaft unsichtbar

Immer wieder wundere ich mich, daß ich fast nie einen Rollstuhlfahrer in den Sonntagsmessen sehe, und stelle mir die Frage, woran dies wohl liegen mag. Überlege ich dann aber weiter und denke an meine häufigen Theater- und Konzertbesuche, so muß ich ehrlich zugeben, daß ich dort auch nur ganz selten Gelähmte treffe. Vielleicht liegt der Grund für dieses Phänomen in der Scheu des Behinderten, sich bei Massenveranstaltungen zu zeigen. Jedenfalls ist das Problem des Behinderten in seiner Umwelt zu komplex, um es mit gutem Willen allein ohne entsprechende Information und Unterweisung lösen zu können.

Was verstehen wir unter Behinderten?

Im allgemeinen sind Behinderte Menschen, die irgendwie gezeichnet sind, deren Verhaltens- und Erscheinungsbild in einer bestimmten Weise und zu einem bestimmten Grad von der Breite der allgemein anerkannten Norm abweicht. Dabei müssen wir uns immer wieder vor Augen führen, daß der behinderte Mensch *eine spezifische Erscheinungsweise des allgemeinen menschlichen Daseins,* eine von unendlich weiten Möglichkeiten menschlicher Existenz ist und daß wir im behinderten Menschen vieles von dem finden, was alle anderen bewegt. Bei diesen Grundsatzüberlegungen sollten wir nicht vergessen, daß Menschenwürde unverlierbar ist, mögen die Daseinsbedingungen noch so behindernd und leidvoll sein. *Im Behindertsein, im Leid, im Unvollkommen- und Begrenztsein liegt ein unabdingbarer Bestandteil jeglicher Existenz des Menschen.*

Von der Warte des Rollstuhlfahrers und aus meiner eigenen Erfahrung von 20 Jahren mit einer kompletten Querschnittlähmung führe ich die Entfremdung zwischen Katholiken und Behinderten unter anderem auf folgende Phänomene zurück:

Der durch einen Unfall schwer Versehrte sieht sich plötzlich nicht nur mit dem eigenen Anderssein, sondern auch mit einer anderen Umgebung, sich anders verhaltenden Menschen und einschneidenden Existenzfragen konfrontiert. In dieser äußersten Not, nämlich von heute auf morgen die sicheren Grundlagen seines Lebens verloren zu haben, wenden sich oft gerade auch solche „Freunde" und Verwandten von ihm ab, die sich als gute Katholiken so gerne mit christlicher Nächstenliebe „mündlich" befassen. Dann kommt noch in den ersten Monaten nach dem Unfall die große Glaubenskrise, die oft mit der nicht zu beantwortenden Frage beginnt, „warum gerade ich" mit diesem Schicksal geschlagen wurde.

Wo bleibt die seelsorgliche Beratung?

Hier könnte die Krankenhausseelsorge wahre Wunder wirken, wenn sie vorhanden und effizient wäre. In den Rehabilitationszentren, wohin fast alle neuen Querschnittsgelähmten (und nicht nur sie, sondern auch Amputierte und sonstige Schwerversehrte) kommen, müßte ein in der Behindertenseelsorge geschulter Geistlicher oder engagierter Laie bei der psychischen Bewältigung des Leidens helfen. Zur

* Vgl. dazu auch den Beitrag von Maria Bruckmüller, Integration der Behinderten in die Gemeinde, in: Diakonie der Gemeinde, Tagungsbericht der Österreichischen Pastoraltagung vom 28.—30. Dezember 1977 in Wien-Lainz, hrsg. im Auftrag des Österreichischen Pastoralinstituts von *Josef Wiener* und *Helmut Erharter,* Verlag Herder, Wien 1978.

Zeit sieht es z. B. im Rehabilitationszentrum in Tobelbad (Stmk.) so aus, daß jeden Sonn- und Feiertag ein überlasteter Priester die Messe zelebriert, ohne die oft monate-, ja sogar jahrelang im Spital befindlichen Patienten zur aktiven Mitgestaltung des Gottesdienstes zu motivieren oder ihnen wenigstens das Gefühl einer Schicksalsgemeinschaft zu geben. Ein kurzer anschließender Streifzug durch die Abteilungen mit den schwersten Fällen beendet die gesamte seelsorgliche Aktivität an diesem mir für das spätere religiöse Leben von Behinderten so wichtig erscheinenden Ort. — Wer selbst einmal längere Zeit im Spital gelegen ist, weiß, wie langsam dort ein Tag vergeht, wie dankbar man für jedes Gespräch, jede persönliche Zuwendung und Anteilnahme ist. Hier könnte bei der Verhinderung von Selbstmordversuchen, von Alkoholexzessen und schweren Depressionen segensreich gewirkt werden.

Information und Vorbereitung der Heimatgemeinde

Außerdem würde ich vorschlagen, daß jeder Pfarrer vom Rehabilitationszentrum aus verständigt wird, wenn ein Behinderter wieder in seine Heimatgemeinde entlassen wird. Ist doch die erste Zeit zu Hause die größte Bewährungsprobe, z. B. für den Rollstuhlfahrer: aus dem stufenlosen, mit breiten Türen und Lift versehenen Zentrum kehrt er in eine Welt voller architektonischer Barrieren, beruflicher Schwierigkeiten, finanzieller Sorgen und anfänglich oft ohne Transportmöglichkeit zurück. Jetzt bietet sich die einmalige Chance echter Bewährung für eine christliche Gemeinde, den Außenseiter, der vom Übermaß der Probleme oft erdrückt wird, in die Gemeinschaft gelebter christlicher Nächstenliebe zu integrieren.

Aufnahme in pfarrliche Gruppen

Die Normreaktion des Rollstuhlfahrers nach einigen vielleicht fehlgeschlagenen Versuchen, wieder in die Öffentlichkeit zu treten, ist die der Distanzierung, aus der ihn der von Kindheit vertraute Pfarrer oder ein dynamischer Pfarrgemeinderat behutsam herausholen könnte. Es gibt so viele Gruppen (Jugend-, Frauen-, Männer-, Familienrunden, usw.) in der Pfarre, die durch die Aufnahme eines Behinderten selbst große Bereicherung erfahren würden. Die menschliche Beziehung von Behinderten und Nichtbehinderten wird immer nur auf der Basis der Seinsebenbürtigkeit bestehen können, d. h. es wird sich um einen wechselseitigen Bezug handeln müssen. Viele Behinderte sind nicht nur gewillt, sondern durchaus auch fähig, am vollen Leben ihrer Umgebung und an den Aktivitäten ihrer Altersgenossen teilzunehmen. Aber die Behinderung belastet meist so sehr, daß der Betroffene nicht den Weg in die Jugendgruppe und zu den Veranstaltungen der Pfarre findet. Er ist darauf angewiesen, daß andere den ersten Schritt für ihn tun, ihn in seiner Umgebung aufsuchen, ihn einladen und ihm Gemeinschaft anbieten.

Die dauernde Behinderung, zumal wenn sie so sichtbar wie bei einem Rollstuhlfahrer ist, berührt den Menschen im Kern seines Wesens und stellt ihm mit allen Konsequenzen die Frage, ob er jemals am Leben der Gemeinschaft voll teilhaben kann. Die verständnisvolle Aufnahme in einer pfarrlichen Gruppe und die einfühlsame Führung durch den Leiter dieser Runde können einerseits dazu beitragen, Resignation zu überwinden und mit der Behinderung fertig zu werden. Die Verunsicherung, die der Nichtbehinderte oft empfindet, wenn er dem Rollstuhlfahrer entgegentritt, kann andererseits durch die Sicherheit und Selbstverständlichkeit des Verhaltens von seiten des Behinderten wirksam beeinflußt werden.

Als Mensch unter Menschen leben

Der Behinderte muß lernen, selbstverständlich als Mensch unter Menschen zu leben, so hilft er vielleicht mit, die vielen Vorurteile abzubauen, die noch immer bestehen. Aus diesem Grunde bin ich persönlich dagegen, daß die Kirche etwa die Gruppierungen von Behinderten untereinander fördert. Abgesehen davon, daß solche Verbände bereits in großer Zahl be-

stehen und sowohl von öffentlicher wie privater Seite unterstützt werden, sehe ich eine ungeheure Bereicherung für die Gruppe der „Gesunden" in der Annahme des Andersartigen und in der hautnahen Konfrontation mit dem Leid. Ich selbst arbeite seit mehr als 10 Jahren in der Aktion 365 mit und möchte diese Gemeinschaft, die jahrelang brauchte, um die Bedürfnisse eines Rollstuhlfahrers zu verstehen, nicht mehr missen. Wie oft wurde mir hier spontane Hilfe zuteil und wie oft durfte auch ich helfen! Je größer der Kreis von Menschen wird, die mit dem Rollstuhl umgehen können, umso freier und sicherer wird der Betroffene werden.

Praktische Schwierigkeiten beseitigen!

Hat der gläubige Behinderte das notwendige Maß an Selbständigkeit und Selbstsicherheit erworben, um am aktiven Leben in der Pfarrgemeinde teilnehmen zu können, dann wird er zuerst an den Stufen zum Gotteshaus scheitern. Bei ein wenig gutem Willen könnte sich oft ein Zugang z. B. über die Sakristei oder durch den Pfarrhof mit Hilfe einer Rampe für den Rollstuhlfahrer machen lassen. Möchte ein Behinderter beichten, so könnte ihn der Seelsorger in ein Aussprachezimmer bitten. Ich selbst mußte leider die Erfahrung machen, daß dieses Einfühlungsvermögen für selbstverständlich erscheinende Dinge nur sehr selten bei der Geistlichkeit vorhanden ist. Jahrelang stand ich vor dem Beichtstuhl, wartete dann, bis ich die letzte war, und sprach mit dem Priester, der seinen „sicheren Verschlag" nicht verließ, in aller Öffentlichkeit. Ebenso erging es mir oft beim Kommunionempfang, als noch das trennende, durch eine oder mehrere Stufen erhöhte Gitter existierte. In vielen Fällen mußte mein nichtbehinderter Mann, früher meine Mutter, den kommunionspendenden Priester höflich bitten, doch seine „Umzäunung" zu verlassen und auch mir die Hostie zu bringen, obwohl ich schon lange vor dem Gitter gewartet hatte. Diese Bewährungsprobe könnte dem Rollstuhlfahrer bei etwas mehr Entgegenkommen durchaus erspart werden.

Mehr Diskretion!

Beim Brautunterricht hätte ich mir auch etwas mehr Zuspruch als reine Ablehnung gewünscht. Hat nicht der Behinderte ebenso Anspruch auf gereifte Geschlechtlichkeit wie andere Menschen? Sicher wird er in der Auswahl seines Partners sehr sorgfältig sein; hat er aber den Entschluß zum gemeinsamen Leben gefaßt und möchte kirchlich heiraten, sollte er nicht mit einer Fülle von möglichen Problemen, Ratschlägen, Bedenken besonders im Hinblick auf die Nachkommenschaft förmlich erdrückt werden. Natürlich sehe ich ein, daß mancher Priester nur einmal in seinem Leben mit diesen Fragen konfrontiert ist und ihm auch das nötige Fachwissen fehlt, doch könnte ich mir gut vorstellen, daß es in einer Diözese neben dem Jugend-, Studenten-, Männer-, Familienseelsorger auch einen Experten für Behinderte gäbe. Vielleicht würde dieser dann auch in Österreich eine Liste jener Bildungs-, Exerzitien- und Ferienhäuser, die von der Kirche betrieben werden, herausgeben, die für Rollstuhlfahrer geeignet sind oder nicht, wie sie in der BRD bereits existiert.

Eine positive Erfahrung

Abschließend möchte ich noch eine sehr positive Erfahrung über die Zusammenarbeit zwischen einer Klosterschule und Behinderten erwähnen. Alle zwei Jahre veranstaltet der Verband der Querschnittsgelähmten Österreichs ein internationales Sportfest in den Heimschulen der Schulbrüder in Wien-Strebersdorf. 1977 kamen mehr als 200 Rollstuhlfahrer aus 11 Ländern, welchen von seiten der Schulbrüder das größte Verständnis entgegengebracht wurde: sei es durch den Aufbau von verschiedenen Rampen, um fast alle Zugänge erreichbar zu machen, sei es durch Aushängen der Toilettetüren, um diese auch für breitere Rollstühle passierbar zu machen, und schließlich durch selbstverständliche Hilfsbereitschaft bei allen oft plötzlich auftauchenden Problemen. Auch bei diesem Anlaß wäre es wünschenswert, wenn die Kirche nicht nur durch die Stiftung eines Pokales, sondern auch durch

die Entsendung eines Vertreters, z. B. bei der Eröffnung der Spiele, präsent wäre. Dieser könnte dann mit den vielen gelähmten jungen Menschen ins Gespräch kommen, und man könnte wertvolle Gedanken gegenseitig austauschen.
Noch stellt der Behinderte in der Pfarrgemeinde die Ausnahme dar, doch ist es für mich vorstellbar, daß er mit gutem Willen von beiden Seiten schon bald zum integrierten Bestandteil einer lebendigen Gemeinschaft im Glauben werden könnte.

Roland Hinnen

Bußfeier: Die Heilung des Gelähmten

Hinweise zur Gestaltung

Vorbereiten: Diaprojektor, Leinwand; Diaserie „Jesus und der Gelähmte" (Stiftung Docete Hilversum)*; Licht in Kirche abgedunkelt; Orgelmusik (Organist) **; den Gläubigen beim Betreten der Kirche den Handzettel „Bekenntnis der Schuld" austeilen; Personal: Priester, Lektor, Person am Projektor.
Dia-Vorführung: Auch wenn während eines Dias eine Handlung vorgesehen ist, muß das Dia zuerst einen Augenblick vorher von den Gläubigen angeschaut werden können. — Das eine Dia bleibt stehen, bis das nächste drankommt.

1. Zum Beginn
— Wenn die Leute die Kirche betreten, leuchtet ihnen bereits *Dia 1* entgegen.
— Wenn der Priester einzieht, beginnt das *Orgel*spiel.
— Kurze Stille, damit das Dia von allen verinnerlicht werden kann. Stehen.

2. Einführung
A: Was ist da drin wohl los? Von überall her, aus allen Gassen kommen Menschen — alle auf dieses Haus zu. Hier passiert etwas, das alle anzieht. Ein Gedränge ist vor der Tür. Jeder will dabei sein. Das will sich keiner entgehen lassen.

* Dia-Reihenfolge: 1, 2, 4, 5, 8, 6, 10, 11, 12.
** Lieder: KGB 455, 1—3; 31, 1. 5. 8.; 664, 1—3 = GL 520, 112, 1. 5. 8., 637.

Die gehen nicht hin, weil sie *müssen;* die gehen hin, weil sie *wollen.* Sie fürchten, sonst etwas für ihr *Leben* zu verpassen.
Da drin im Haus ist einer, den man *sehen* muß; einer, den man unbedingt *hören* muß; einer, der etwas *anbietet,* was es sonst nirgendwo gibt.
Markus berichtet: „Nach ein paar Tagen kam Jesus nach Kafarnaum zurück. Bald wußte jeder, daß er wieder zu Hause war. Die Menschen strömten zusammen, so zahlreich, daß bald kein Platz mehr blieb, nicht einmal draußen vor der Tür. Jesus verkündete ihnen seine Botschaft" (Mk 2, 1—2).
Die Menschen strömten zusammen. Gehören auch wir zu ihnen? Was erwarten wir heute abend, daß wir hier in diesem Haus zusammen gekommen sind? Geht es auch uns um Jesus, diese entscheidende Person? Wollen wir ihn unbedingt sehen, unbedingt hören? Was treibt uns zu ihm hin?

3. Stille

4. Lied: Liebster Jesus, wir sind hier (455, 1—3/520). Nachher sich setzen.

5. Gewissenserforschung
Dia 2
5.1 Gelähmt
B: Ein Gelähmter wird herbeigebracht. Andere müssen ihn bringen. Selber kann er nicht gehen. Er ist lahm. Wo er einmal liegt, da bleibt er auch. Fortbewegen kann er sich nicht. Er ist blockiert, fixiert, unbeweglich. Er selber bewegt sich nicht und er bringt auch nichts in Bewegung.
— Könnte *ich* dieser Lahme sein?
— Bin ich resigniert? Erwarte ich von meinem Leben nichts mehr?
— Fehlt mir ein gesundes Selbstvertrauen? Leugne ich meine Talente? Sehe ich an mir nur Versagen, nur Bosheit?
— Bin ich gelähmt vor Angst, es nicht recht machen zu können — und tue darum lieber nichts? Getraue ich mich nicht zu den Menschen, weil ich hier noch fremd bin?
— Bin ich blockiert in meinem Verhalten zu den Mitmenschen? Sehe ich nur noch den Nachbarn, der mir auf die Nerven geht? Halten mich Vorurteile von ihm zu-

rück? Bringe ich es nicht fertig, auf einen Gegner zuzugehen und ihm die Hand zu reichen?

— Wie ist das Leben in meiner Ehe und in meiner Familie? Ist da noch Leben, Bewegung, Spontaneität, geistiger Austausch? Passiert noch etwas, wenn wir miteinander reden? Welche bedrängenden Fragen sparen wir aus — und warum? Löse ich den Ehepartner von seiner Stummheit?

— Traue ich den Mitmenschen noch zu, daß sie sich ändern, verändern können? Verzweifle ich an der heutigen Jugend, an der heutigen Gesellschaft, an der heutigen Kirche?

— Bringt mich Jesus noch in Bewegung? Bringt er es noch zustande, mich aus meinem Haus zu bringen — in die Gemeinschaft jener, die zu ihm gehören wollen? Möchte ich noch zu Jesus hin? Oder lasse ich mich wenigstens zu ihm hinbringen, vielleicht auch wider Willen?

— Und was bedeutet mir Gott, von dem er die Gute Nachricht bringt? Bin ich Gott gegenüber ein Holzklotz, unbeweglich, sprachlos, herzlos? Setze ich mich mit Gott auseinander? Spreche ich meine Freude vor ihm aus? Schreie ich meine Not zu ihm hin? Rechne ich damit, daß er der Gott-mit-uns ist?

Dia 4

5.2 Den andern hinbringen

Vier Männer bringen den Gelähmten zu Jesus. Seine Not spricht sie an, bringt sie in Bewegung. Sie packen zu und tragen ihn zu Jesus.

Wie stehe ich zu dem, was um mich und in der weiten Welt vor sich geht?

— Will ich die Not sehen — oder schaue ich weg? Kümmere ich mich um den Nachbarn, der mich braucht? Spüre ich, daß jemand ein gutes Wort erwartet — und gebe ich es ihm? Versuche ich den Kontakt mit meinem Ehepartner, mit meiner Tochter, mit meinem Sohn, die es vielleicht schwer haben, sich auszusprechen?

— Wie stehe ich zu den stillen Notleidenden mitten unter uns? Kümmere ich mich um die Geschiedenen? Lade ich Schlüsselkinder zu mir ein? Nehme ich mir Zeit für Gemütskranke? Trage ich dazu bei, daß Behinderte in unseren Gemeinschaften integriert sind?

Möchte ich andere zu Jesus hinbringen? Ist Jesus mir soviel wert, daß ich ihn auch meinen Lieben gönnen möchte? Führe ich meine Kinder zu Jesus hin?

— Getraue ich mich, wie diese vier Männer, zu meinem Glauben an Jesus zu stehen? Auch in der Öffentlichkeit? Auch in der Politik? Auch am Arbeitsplatz?

— Getraue ich mich, im Gespräch den Standpunkt Jesu zu vertreten und Gesprächspartner auf sein Leben und seine Botschaft hinzuweisen?

— Bemühe ich mich selber überhaupt um Jesus? Strenge ich mich an, meinen Glauben an ihn zu verankern und zu vertiefen? Traue ich Jesus soviel zu, wie diese vier Männer?

— Trage ich andere vor Jesus hin? Wenigstens im fürbittenden Gebet? Möchte ich andere durch Jesus erlösen lassen?

— Fühlen wir uns als Christengemeinde verantwortlich für jene um uns, die nicht an Jesus glauben können oder es nicht wollen? Tragen wir sie geistigerweise vor Jesus — in unseren Gottesdiensten?

6. Kurze *Stille,* dann verhaltenes *Orgelspiel,* welches das Nachdenken fördert und unterstützt.

7. Bekenntnis unserer Schuld

Zuerst *Dia 5* kurz ansehen, dann *alle:*

Gott, barmherziger Vater!
Vor Dir bekennen wir unsere Schuld:
Du hast uns Füße gegeben.
Wir könnten uns aufmachen und hingehen,
wir könnten uns interessieren und bewegen,
wir könnten auf den andern zugehen.
Wir haben es nicht getan.
Wir sind lahm und gelähmt.
Du hast uns Hände gegeben.
Wir könnten zupacken und lindern,
wir könnten umarmen und bergen,
wir könnten stützen und führen.
Wir haben es nicht getan.
Wir sind lahm und gelähmt.
Du hast uns den Mund gegeben.
Wir könnten loben und trösten,
wir könnten verbinden und vergeben,

wir könnten beten und verkünden.
Wir haben es nicht getan.
Wir sind lahm und gelähmt.
Du hast uns das Herz gegeben.
Wir könnten mitfühlen und lieben,
wir könnten glauben und hoffen,
wir könnten treu sein und redlich.
Wir haben es nicht getan.
Wir sind lahm und gelähmt.
Vor Dir bekennen wir unsere Schuld:
Gott, barmherziger Vater!
Dia 8

8. Predigt (B)

9. Stille

10. Bitte um Erbarmen
Zuerst *Dia 6* kurz anschauen, dann
Lied: Herr, send herab uns deinen Sohn (31, 1.5.8./112).

11. Verkündigung der Vergebung
Zuerst *Dia 10,* dann
A: Markus berichtet: ... (Mk 2,3—5).
Genauso verkünde ich nun euch
im Namen und Auftrag unseres Herrn
Jesus Christus:
Eure Schuld ist euch vergeben.
Gott hat eure Sünden getilgt:
der Vater
durch den Sohn
im Heiligen Geist.
Markus fährt fort: ... (Mk 2,6—12).

12. Kurze Stille, dann
Dia 11 kurz anschauen, stehen lassen.

13. Lied: Laßt uns loben, Brüder, loben (664/637).
Dia 12

14. Vorsatz:
B: Der Mann kann wieder gehen. Vorher war er lahm und gelähmt, jetzt hat ihn Jesus geheilt. Der Mann kann wieder gehen. Vorher war er in Schuld, jetzt hat ihn Jesus geheiligt.
Fröhlich, beglückt, beschwingt geht er nun seinen Weg. Fröhlich, beglückt und beschwingt dürfen auch wir jetzt wieder auf den Weg gehen. Wir *können* wieder gehen: Füße, Hände, Mund und Herz sind von der lähmenden Last befreit.
„Steh auf, geh nach Hause!" sagt Jesus auch zu uns. Er schickt uns dorthin zurück, woher wir gekommen sind: zu unserem Ehepartner, zu unsern Kindern, an unsern Arbeitsplatz, an unsern Stammtisch, in die Politik.
Damit wir dort Füße, Hände, Mund und Herz gebrauchen, nachdem sie befreit sind. Wir *können* neu beginnen. Was wollen wir tun? Was soll sich nach dieser Bußfeier in meinem Leben ändern? Wo will ich ansetzen?

15. Stille

16. Segen
A: Der Gott des Friedens befähige euch zu allem Guten, sodaß ihr seinen Willen tut.
Er wirke in Euch durch Jesus Christus, was vor ihm wohlgefällig ist. (Hebr. 13,20 bis 21).
So segne und geleite Euch der barmherzige Gott: der Vater, der Sohn und der Heilige Geist.
Gehet hin — in Frieden!

16. Fröhliches *Orgelspiel*
Dia stehen lassen!

Raban Tilmann

Erfahrungen mit Buße und Beichte in unserem Dekanat

Im Frühjahr 1977 haben sich die Pflichtkonferenzen der Seelsorger des Bistums Limburg mit dem Thema „Buße und Beichte" befaßt. Das Ordinariat hatte für diesen Erfahrungsaustausch einige Fragen zur Verfügung gestellt. Im folgenden bringen wir eine etwas gekürzte Fassung des Protokolls der betreffenden Konferenz des Dekanates Frankfurt-Nord. red

Zur Situation der Beichte in unserem Dekanat

— In den Pfarrkirchen hat die Beichtzahl katastrophal nachgelassen; vorwiegend scheint Beichte gesucht zu werden von psychisch Geängstigten, Normenskrupulanten, Neurotikern, für die die Beichte ja nun gerade nicht geschaffen ist.

— Kinder und Jugendliche kommen nicht

mehr auf den Gedanken, daß es irgendwie nützlich sein könnte zu beichten; teilweise liegt dem aber auch eine Hilflosigkeit zugrunde, die man da und dort durch sporadisch angebotene Gespräche zur Beichtpraxis aufzufangen versucht; die Hilflosigkeit läßt bisweilen nach einer „Formelbeichte" greifen und bringt dadurch die „Gesprächsbeichte" in Gefahr.

— In Krankenhäusern wurde früher häufig vor Operationen gebeichtet; dies hat abgenommen, dafür ist heute eher nach der Operation das Bedürfnis zur Beichte zu erfahren. Auch alte Menschen erbitten nur selten die Beichte vor der (Kranken-)Kommunion.

— Ältere Menschen haben oftmals die Vorstellung, sie müßten beichten, weil es so erwartet werde; sie zeigen sich dann aber „befreit", wenn sie erfahren, daß sie nicht beichten müssen; der Ausdruck „müssen" verweist darauf, wie wichtig es immer noch ist, über die Grenzen der Verpflichtung, zu beichten, aufzuklären. Die Schwierigkeiten mit der Beichte sind also kein typisches Problem junger Christen.

— Die Beichtpraxis hängt oft mit den in Gemeinden und Familien noch lebendigen Bräuchen zusammen. Aber auch die verschiedenen Bemühungen wie briefliche Einladungen der Kinder, begleitende Predigtreihen, Appelle an die Eltern usw. bewirken keine stärkere Zunahme. Es gibt im allgemeinen nicht weniger Beichten, weil zu wenig Beichtzeiten angeboten werden, sondern die Reduzierung von Beichtzeiten folgt einem Fernbleiben Beichtwilliger über längere Zeit.

— Eine eigene Situation zeigt nach wie vor der Bereich „Wallfahrt, Exerzitien...": hier ist ein lebendiger Beichtbedarf zu bemerken, und zwar auch dann, wenn nicht eigens dazu aufgefordert wird; auf Einkehrtagen wurde z. T. von den Teilnehmern ausdrücklich nach einer Beichtmöglichkeit verlangt.

Zusammenfassend kann man daher feststellen, daß die Beichte nicht von den Seelsorgern in Mißkredit gebracht wurde, sondern daß dazu vielfältige Ursachen zusammengespielt haben.

Um die Beichte wieder deutlicher ins Bewußtsein zu heben, erinnerte Papst Paul VI. an die „Pflicht zu beichten", schränkte aber dann doch auf die Voraussetzung einer „schweren Sünde" ein.

Verhältnis Beichte und Bußgottesdienst

Die Teilnahme an den (jährlich durchschnittlich 2, maximal 5) Bußgottesdiensten ist im allgemeinen gleichbleibend stark. Regelmäßig im Advent und in der Fastenzeit, überwiegend sonntags und als eigener Gottesdienst. Ein Wortgottesdienst mit Bußcharakter findet stärkere Anteilnahme als ein anderer Wortgottesdienst.

Bußgottesdienst bedeutet nicht, man nimmt die Buße nicht ernst; mitunter erscheint eine formelhafte Beichte „leichter" zu sein. Persönliche Probleme können aber doch am besten in einem Beichtgespräch gelöst werden.

Ein Gebet um Lossprechung tritt an die Stelle einer eigentlichen Lossprechungsformel. Die Gläubigen würden auch bei uns, wie es in der Schweiz erlaubt ist, eine Lossprechung in Form einer Generalabsolution erwarten. Es bleiben Unsicherheiten und z. T. auch eine mindere Einschätzung: „Ich war n u r zum Bußgottesdienst." Deshalb lehnen manche Seelsorger den Bußgottesdienst ab, da er die falsche Praxis einer „vorgetäuschten" Lossprechung (z. B. wenn wiederverheiratete Geschiedene nach der Teilnahme am Bußgottesdienst einfach zur Kommunion gehen) fördere oder zu einer „Inflation der Beichte" führe. Dabei ist allerdings die Frage eines „Sakramentalismus" zu bedenken: Gott vergibt ja nicht nur im Sakrament.

Wertvoll sind Bußgottesdienste für verschiedene Zielgruppen (ältere Menschen, Kinder). Jugendliche nehmen auch an Bußgottesdiensten selten teil und sind bisweilen noch eher über ein Beichtgespräch zur Buße bereit. Wo die Kirchlichkeit wenig entwickelt ist, wird auch ein Kirchengebot kaum beachtet werden.

Zur Frage der Bußgesinnung

Es scheint, daß die Bußgesinnung gegenwärtig — trotz der guten Teilnahme an

Bußgottesdiensten — schwächer ist als früher, abzulesen insbesondere am starken Rückgang der Beichte. Dazu einige weitere Erfahrungen:
Manche suchen Umkehr und Vergebung ohne ausdrückliche Verbindung mit der Kirche/Gemeinde. Wo der Gemeindebezug oder überhaupt der Glaube nur schwach ist, wird zunächst auch die Bereitschaft zur Umkehr kaum feststellbar sein.
Die Relativierung der Normen — was immer die Ursachen dafür sind — erschwert die Bereitschaft zur Umkehr. Allerdings kann dadurch gerade auch das persönliche Gewissensurteil herausgefordert werden und das sittliche Bewußtsein steigen. Man ist persönlichkeitsbewußter geworden, durch den Umgang mit Gesellschaftskritik, revolutionären Ansätzen usw. ist man nicht mehr so leicht bereit, alles, was bisher als „Sünde" galt, weiterhin als Sünde zu bezeichnen.
Es dürfen aber auch andere Zusammenhänge nicht übersehen werden: Wir sind verwöhnte Kinder der Wohlstandsgesellschaft; unsere Argumentationen können zur Ausflucht werden, um unsere Bequemlichkeit nicht zu treffen u. a. Wenn sich von hier aus eine Unfähigkeit zum Umkehren nachweisen ließe, dann würde das bedeuten, daß die Beichtkrise schon da war, noch ehe die Zahl der Beichtenden zurückging; dann wäre es nicht einfachhin eine Beichtkrise, sondern eine Bußkrise. Die Krise des Bußsakramentes erscheint als Vertrauenskrise gegenüber der Kirche als Institution; gegenüber den von der Kirche als gültige Weisung für wesentliche Lebensbereiche gemachten Forderungen (Beispiel: humanae vitae). Die mündiger gewordenen Christen sehen darin wie auch in manchen Formen früherer Beichtpraxis ein überholtes „Herrschaftsgebaren des Klerus".

Depression oder Optimismus?

Müssen wir nach all dem nicht deprimiert sein? Oder sollten wir nicht davon ausgehen, daß das Angebot (!) der frohen Botschaft (einschließlich „Umkehr") gut ist und, etwa im Beichtgespräch und im Bußgottesdienst, sein Interesse findet? Umkehr ist durchaus zu erwarten, vielleicht auch in den (gesellschafts-)kritischen Ansätzen unserer Zeit. Das Vertrauen in Kirche und Priester kann wiedergewonnen werden, gerade weil der Priester nicht mehr der Entrückte ist. Es ist also durchaus ein Optimismus erlaubt. Gerade das Beichtgespräch zeigt, wie Schuld im Angesicht Gottes aufgearbeitet, wie Lebenskrisen bewältigt werden können. Die Form des Gesprächs hilft mit, auch ein eventuell „falsches" Wort des Priesters gemeinsam zu korrigieren.
Die Priester sollten allerdings noch besser für die Gesprächsführung ausgebildet werden; ebenso dazu, wie sie zeitgemäße Formen einer „Buße" finden können.
Zur Sprachregelung: Es soll ausdrücklich von *Bußgottesdienst* und nicht von *Bußandacht* gesprochen werden, da durch das Wort „Andacht" die Buße zu einer bloßen Andachtsübung herabgestuft erscheinen kann.

Herbert Goltzen

Das neue Gotteslob — Gemeinde- und Hausbuch

Schluß

Dieser letzte Teil des auf Heft 1—3 aufgeteilten Beitrages bringt noch einige kritische Bemerkungen zum Gesangbuch, legt die Kriterien für die Auswahl alter und neuer Gemeindelieder dar, und würdigt neben verschiedenen Neubearbeitungen insbesondere die aktive Rolle der Gemeinde. *red*

6. Und das Gesangbuch?

Die Anlage des Buches, das Gebetbuch, Anleitung zum Gang durch das Kirchenjahr, Rollenbuch der Gemeinde für die Mitfeier der Messe, Gemeinde-„Brevier" für das Stundengebet, Andachtsbuch für die außerliturgische Frömmigkeit zugleich ist,

bringt es mit sich, daß es keinen geschlossenen Block „Kirchenlieder" enthält, wie wir es aus evangelischen Gesangbüchern gewohnt sind. Ferner enthält es unter den Gesängen (außer den eigentlichen liturgischen Responsorien für das Ordinarium) Gemeindegesänge mit neuer Funktion: Gemeindeverse (Kurz-Antiphonen) für die Kantoren- und Schola-Psalmodie, die die früheren Introiten, Graduale- und Tractus-Gesänge, Offertoriums- und Kommunionverse für den deutschen Gottesdienst ersetzen. Schließlich finden sich unter den liederartigen Gesängen viele in „offener" Form, also nicht-gereimte und nicht-strophisch gegliederte Texte in freier Vertonung, die in verschiedenem Wechsel ausgeführt werden können.

Um einen Überblick über das zu erhalten, was wir im evangelischen und im röm.-katholischen Bereich traditionell Kirchenlied nannten, muß man sich mühsam das eigentliche „Gesangbuch" aus dem vielfältigen und oft nach keinem erkennbaren System geordneten Angebot von Gesängen heraussuchen. Ein gesondertes Verzeichnis der Lieder fehlt. Wer an Hand dieses Buches Unterricht in Hymnologie oder bescheiden eine Einführung in das Kirchenlied für Jugend, Gemeindeglieder oder Kantoren und Pfarrer geben wollte, geriete in Verlegenheit. Hoffen wir, daß das angezeigte achtbändige „Werkbuch" diese Mängel ergänzt!

Die Gemeindelieder

Das EGB enthält 250 Gemeindelieder, verteilt auf die Abschnitte III, IV und V. Von den schätzungsweise 10 000 in den bisherigen Diözesangesangbüchern verbreiteten Gesängen ist natürlich nur ein geringer Bestand erhalten, auch wenn man die etwa 250 nicht-liedmäßigen Gesänge des EGB hinzurechnet. An die grundsätzliche Wiedergabe der originalen Texte und Melodien, wie sie das EKG vor einer Generation anstrebte, ist nicht gedacht. Die Überarbeitung beschränkt sich nicht auf eine schonende sprachliche Glättung altertümlicher Endungen oder ungefüger Wortstellungen. Man spürt vielfach eine Sachkritik an den Aussagen eines Liedes, einen theologischen Puritanismus, der barocke und gefühlsbetonte Wendungen beseitigt. Ja vielfach wird von bekannten Kirchenliedern nur die volkstümliche Schlagzeile oder die erste Strophe erhalten, das übrige völlig neugedichtet. Dies betrifft nicht nur Übernahmen aus reformatorischer Tradition, sondern auch spezifisch „katholisch"-fromme Lieder, fühlbar auch Marien-Gesänge.

Gäbe es ein Verzeichnis der Herkunft und Entstehungszeit der Gesänge, würde der verblüffende Eindruck einer Sammlung für die Gegenwart neugeschaffener Gebrauchslieder entstehen. Man fühlt sich an das unbekümmerte Liedschaffen der Reformationszeit erinnert, das in Anlehnung an überliefertes Gut die Lieder für den Gebrauch des neuentstehenden deutschen Gemeindegottesdienstes übertrug, zurechtdichtete und neu erstellte [6].

Die Grundsätze der Textbearbeitung, der Übertragung historischer Hymnen und Kirchenlieder und der Gewinnung neuer Motive sind von der „Arbeitsgemeinschaft für Ökumenisches Liedgut" (AÖL) gewonnen worden, die einen Stamm „Gemeinsame Kirchenlieder" (GKL), Gesänge der

6 Beispiel: Für die Fasten- und Passionszeit und Ostern bis Pfingsten enthält das EGB 56 Lieder, darunter 3 vorreformatorische lateinische Hymnen und Sequenzen.
Davon sind 12 Lieder vorreformatorisch, dazu je zwei Übertragungen von *Veni Creator* und Victimae paschali und eine Übertragung von *Veni Creator Spiritus*.
7 reformatorische Lieder des 16. Jhs.
8 des frühen 17. Jhs., überwiegend evangelischer Dichter.
Aus dem 18. Jh. gibt es nur 1 Bearbeitung eines Liedes von *Erasmus Alber* durch den Aufklärer *Joh. Sam. Dietrich*, der in keinem Gesangbuch mehr vertreten ist!
Das 19. Jh. ist nur mit 4 Bearbeitungen lateinischer Lieder, darunter der Improperien (schwach!) vertreten!
24 Lieder sind im 20. Jh. geschaffen, und zwar überwiegend eigens für das EGB! Unter ihnen sind ausgezeichnete Texte der Verkündigung und des Lobes der Heilstaten dieser Zeit. Dazu kommen noch 8 Bearbeitungen, Umdichtungen wertvoller alter Kirchenlieder in der Sprache unsrer Zeit. Darunter muß *Marie Luise Thurmair* mit 8 Liedern und *Georg Thurmair* mit 3 Liedern genannt werden. Auch wenn der Beitrag besonders von M. L. Thurmair im Rahmen des EGB ungewöhnlich hoch erscheint, so werden viele ihrer Lieder und Übertragungen zum bleibenden Besitz der deutschen Gottesdienstgemeinde werden.
Unter der Gruppe „Lob und Dank" stehen 23 Lieder. Davon entstammen 12 dem 16. und 17. Jh., allerdings sind 4 davon neu bearbeitet. 11 Lieder sind aus dem 20. Jh. !

deutschsprachigen Christenheit, Berlin-Regensburg 1973, herausgegeben hat. Von den 102 GKL sind 86 als ‚ö' bezeichnete in das EGB aufgenommen (eins davon ist aus dem Bestand der GKL ausgeschieden worden). Aber über diese ö-Lieder hinaus enthält das EGB weitere 24 faktisch ökumenische Lieder, die bereits im EKG standen oder evangelischer Herkunft sind [7].

Der reformierte Hymnologe *Markus Jenny* (Schweiz), der maßgebend bei Auswahl, Neu- und Umdichtung mitgewirkt hat, schlüsselt auf, daß vom Liedbestand des EGB 31,4% ö-Lieder sind, 42,5% röm.-katholischer Tradition, 21,1% evangelischer Tradition entstammen, 15,7% gemeinsamer Herkunft sind (seit der Reformation in verschiedener Bearbeitung verbreitet, oder wo Text oder Singweise einer der beiden Konfessionen entstammen) — während nach 1950 entstandene Liedertexte von 14,3% röm.-katholischen und 6,4% evangelischen Autoren stammen. Dogmatisch fing die röm.-katholische Kirche erst mühsam an, das Kirche-Sein der ecclesiae und der communitates ecclesiales außerhalb der römischen Kirche in der Kirchenkonstitution des II. Vatikanums zu buchstabieren. In der unbefangenen Aufnahme der Spiritualität — oder sagen wir besser: des pneumatischen Erbes — der Frömmigkeit und des Kirchenliedes, das endlich auch für den röm.-katholischen Gottesdienst liturgischen Rang gewonnen hat, ist implizit eine Entscheidung vorweggenommen, daß eine Communio im Gotteslob sich verwirklicht: Ecclesia cantat [8]!

Das EGB ist trotz der bisherigen Diözesan-Gesang- und Gebetbücher nicht, wie es bei den generationsmäßig folgenden evangelischen Gesangbuchsreformen der Fall war, eine Fortführung einer schon bestehenden Tradition, sondern stellt zusammen mit dem Deutschen Meßbuch einen Neuanfang dar, der den röm.-katholischen Gemeinden die Handreichung für die verbindliche Übernahme ihrer „Rolle" im priesterlichen Dienst als Gottes Volk bereitstellt. Ein Gesangbuch mit an 21% in jüngster Gegenwart entstandener und wohl großenteils bewußt „erstellter" Lieder ist ein Wagnis. Man wird nicht erwarten, daß alle neuen Angebote bleibender Besitz der Gemeinden werden. Jedes Gesangbuch enthielt „tote Männer" — historische Kostbarkeiten, die trotz aller Quellentreue nicht wieder zu repristinieren waren und theologisch konzipierte nach Programm „gemachte" Innovationen, die schon bald mangels sprachlicher und melodischer Kraft ihre Aktualität wieder verloren.

[7] Unter ihnen sind auch für uns neu entdeckt: 226: Nun freut euch hier und überall und 549: O Herz des Königs aller Welt, beide von *Paul Gerhardt;* 229: Ihr Christen, höchst erfreuet euch von *Erasmus Alber,* und 567: Der Herr bricht ein um Mitternacht, von *Joh. Christoph Rube* 1712 (M. *Joh. Crüger* 1640), das im alten Oldenburgischen Gesangbuch gestanden hatte.

[8] Einige Fehlentscheidungen seien nicht verschwiegen.
In ö 113: Mit Ernst, o Menschenkinder — ist die 3. Strophe von dem „Herz, das Demut liebet . . ." gestrichen, obwohl sie nur Jes 40 in Fortführung der 2. Strophe auf Christus hin auslegt — sollte die reformatorische Erkenntnis der superbia zu bitter empfunden worden sein? In ö 132: Es ist ein Ros entsprungen — mußte die 2. Strophe zweigleisig gedruckt werden: röm.-katholisch „und blieb doch reine Magd"; „ö" „welches uns selig macht". — Gehört die Aussage von der Geburt Jesu aus der Jungfrau und das Bekenntnis aller Reformatoren zu der bleibenden Reinheit der Jungfrau und Gottesmutter (auch post partum!) nicht mehr zum evangelischen Glaubenszeugnis?
Bedenklich ist die Verstümmelung von ö 163: Aus tiefer Not! Hier ist aus Luthers Strophe 2a (verstümmelt!) + 3a eine Strophe kompiliert und aus Luthers 4a + 5b eine weitere. Die Aussagen „Bei dir gilt nichts denn Gnad und Gunst — es ist doch unser Tun umsonst — vor dir niemand sich rühmen kann — auf mein Verdienst nicht trauen . . ." sind verharmlost oder gestrichen. Wenn das Selbstverständnis der anima naturaliter christiana und der doch immer noch respektablen cooperatio zur Erlösung die herben Aussagen des Psalms im Verständnis der paulinischen Verkündigung nicht verträgt, hätte man auf dies Kernlied verzichten sollen, anstatt es banal zu verhunzen. In GKL hatte man sich auf den unverfälschten Text von Str. 3 mit einer biblischen Anmerkung einigen können.
Schade ist ist, daß in ö 494: Gott sei gelobet Luthers trinitarisch entfaltende Abgesänge in Str. 2 und 3 nicht aufgenommen wurden, so daß alle drei Strophen jetzt mit demselben Abgesang der ersten Strophe schließen.
ö 457: Allein Gott in der Höh ist eine Reimform des Gloria mit dem Laudamus. Unbegreiflich, daß man die 4. Strophe vom Hl. Geist gestrichen hat, die den Abschluß des Laudamus wiedergibt und damit den trinitarischen Aufbau des liturgischen Originals und seiner Bereimung zerstört! Wie röm.-katholische Volksfrömmigkeit sich mit der fühlbar puritanischen, die Grenzen neutestamentlicher Aussagen bedenkenden Bearbeitung, teils völligen Umdichtung beliebter Marienlieder abfinden wird, mag inner-katholischer Beurteilung überlassen bleiben. Von den 26 spezifischen Marienliedern werden mindestens 25 kaum in ein evangelisches Gesangbuch aufgenommen werden können. Aber es könnte der Tag kommen, wo — endlich — Luthers Lied „Sie ist mir lieb, die werte Magd" in die GKL aufgenommen und aus dem EGB 594: Maria dich lieben . . . von uns mitgesungen werden kann.

Wenige Hinweise auf neues Gut mögen gewagt werden. Die GKL mußten auf Abendmahlslieder verzichten, um den Anschein einer bereits offiziellen „Interkommunion" zu vermeiden! Dennoch sollten zwei kostbare Sakramentslieder den dürftigen Bestand unserer Abendmahlslieder vermehren: 544: Das Geheimnis laßt uns künden — eine tiefe Neudichtung des Pange lingua von *Thomas von Aquin* durch *M. L. Thurmair*.
634: Dank sei dir, Vater, für das ewge Leben ebenfalls von *M. L. Thurmair* mit dem Anklang an das Eucharistiegebet der Didache. Auch 538: O heilger Leib des Herrn — wünschte man sich für unsern Gebrauch.
610: Gelobt sei Gott in aller Welt — anstelle des holprigen Verlegenheitsliedes EKG 117 für Aposteltage. *Melanchthons* Engellied EKG 115 hat in EGB 605 eine gute Neufassung erhalten; auch 607: Laßt uns den Engel preisen — wäre für Michaelis zu empfehlen.
639: Ein Haus voll Glorie schauet — hat durch die Neudichtung der Strophen 2—5 seinen triumphalistischen Fanfarenklang verloren; es ist zu einem Lied der sich auf Christus allein gründenden Kirche geworden, in der das wandernde Gottesvolk sich bergen kann. So könnten wir es nun gern singen.
In der gegenwärtigen Lage war es dem EGB möglich, ein Motiv in Liedern zu berücksichtigen, das der Christenheit heute dringlicher bewußt geworden ist: die diakonische Verantwortung, die mitmenschliche Verbundenheit, der Einsatz nicht nur für den einzelnen Nächsten, für die hungernde und Frieden suchende Welt. Das EKG bietet dafür fast nur 246: Ein wahrer Glaube Gotts Zorn stillt — und das moralisierende EKG Bayern 484: So jemand spricht: Ich liebe Gott. Das EGB bringt unter „Leben aus dem Glauben" von 617 bis 624 eine Reihe Lieder, die die Menschlichkeit des Herrn und den Ruf zur Weitergabe seiner Liebe an die Glieder seines Leibes aussagen.

Gemeindeverse und Antwortgesänge

In jedem Abschnitt, zusammengestellt mit Liedern und Gesängen „offener Form", bietet das EGB Sätze für eine völlig neue liturgische Funktion der Gemeinde: Gemeindeverse und Antwortgesänge. Die gegenchörige Psalmodie gehört eigentlich dem Chor, der sich regelmäßig im Tagzeitengebet sammelnden Gemeinschaft. Nur das bayerische EKG macht den Versuch, in den dort abgedruckten B-Introiten die ganze Sonntagsgemeinde psalmodieren zu lassen (wobei die Kehrverse dort umgekehrt nur dem Chor zugänglich sind!).
Mit der Aufwertung der „Rollen", die den verschiedenen Funktionsträgern der Liturgie zufallen, empfängt die Gemeinde neu den Auftrag, dem gehörten Wort zu antworten und das liturgische Geschehen zu begleiten. Außer den wenigen stereotypen Akklamationen und Responsen war dies bisher nur möglich in der Form des Strophenliedes, das auch bei sorgfältiger Auswahl inhaltlich nicht immer eine eigentliche Antwort darstellen kann. Das EGB bietet nun den Typus kurzer biblischer und bekenntnismäßiger Verse, die der Kantor (Psalmist) vorsingt und die alle unmittelbar nach- und mitsingen können. Der Kantor oder eine kleine Schola kann dann Psalmabschnitte singen, die den Weg des Gottesdienstes begleiten (zum Eingang, zum Dankopfer oder zum Herbeibringen der Gaben für das hl. Mahl, zum Gang zum Altar), während alle nach jedem Abschnitt (und nach dem Gloria Patri) von neuem diesen Kehrvers aufnehmen. Besonders nach den Schriftlesungen ist ein so dem gehörten Wort antwortender Psalmgesang, bei dem die Gemeinde für den kurzen nachzusingenden Kehrvers gar nicht erst das Gesangbuch aufzuschlagen braucht, der sich inhaltlich und melodisch unmittelbar einprägt, der die kurzen Psalmverse des Chors umrahmt, eine straffe, dem Wort der Lesung angepaßte Form der Beteiligung. Die große Liedform des Gradualliedes (= Wochenlied), die für diesen Zwischengesang seit dem EKG bei uns vorgesehen war, ist nicht recht zur Entfaltung gekommen, weil seine Antwortfunktion nicht verstanden wurde und weil das der Lesung nicht so „hautnah" angepaßte Lied inhaltlich und stilistisch vielfach den Zusammenhang der beiden Schriftlesungen und der Predigt eher unterbrach als förderte. Der Antwortgesang dagegen faßt den Verkündigungsteil straff zusammen und kann die hörende Aufnahme des Wortes durch Vorsänger und Gemeinde lebendig ausdrücken. Eine Andeutung dieser Funktion boten bisher

schon die Halleluja-Verse der Agende, die allerdings den meisten Pastoren, Kantoren und Gemeinden unbekannt geblieben sind.

Die vielen Gemeindeverse und Antwortgesänge, die das EGB anbietet, einzeln zu erproben, zu ordnen und zu sichten, ist noch unmöglich. Mit ihrer Vertonung hatten Kirchenmusiker der musikalischen Erneuerungsbewegung eine großartige Aufgabe: *Heinrich Rohr, Erhard Quack, Fritz Schieri, Josef Seuffert, Johann Aengenvoort, Walter Lipphardt, Philipp Harnoncourt* seien vor allen genannt. Unvermeidlich aber zeigt sich auch bei dieser „Serien"-Erstellung dieser Kleinform ein gewisser Schematismus (der übrigens auch bei den unzähligen Antiphonen des Antiphonale monasticum nicht zu verkennen war).

Die Praxis jeder Gemeinde wird sich auf eine bescheidene Auswahl beschränken — oder, was für eine lebendige Kantorenpraxis sinnvoller wäre, diese Kleinform nur als Modell nehmen, um ohne Buch einen passenden Kurzvers, den der Kantor (nach Abstimmung mit dem Lektor oder dem leitenden Liturgen) vorsingt, durch die Gemeinde nachsingen und wiederholen zu lassen. Dabei könnte bei geprägten Sonntagen durchaus *ein* Kehrvers (mit wechselnden Psalmabschnitten der Schola) den ganzen Gottesdienst durchziehen. — Wo die Psalmodie des Tagzeitengebets wieder lebendig wird, werden deren Kurz-Antiphonen von der Übung der Kehrverse des Hauptgottesdienstes Hilfe empfangen — und umgekehrt.

7. Die Zumutung und große Chance des EGB für Gemeinden, Familien und einzelne

Das Angebot und der Anspruch des „Gotteslobes" geht über den Gebrauch als Kirchenliederbuch hinaus. Wenn es nur in der Kirche ausliegt — Gemeinden beider Konfessionen bieten heute oft diesen Service —, erfüllt es seinen Anspruch nicht. Es ist in seinen ersten beiden Abschnitten ein christliches Hausbuch und eine Gemeinde-Agende für die Sakramente, die kirchlichen Handlungen, die dem Christen von der Taufe bis zur Bestattung begegnen. Es stellt in seinen pastoralen und liturgischen Einführungen einen kurzen Gemeindekatechismus dar. Es ist in den Abschnitten III. und IV. eine Gemeinde-Agende für den sonntäglichen Hauptgottesdienst, die Messe. In V. bietet es eine Handreichung für die Heiligung der Zeit im Tagzeitengebet, ein Gemeinde-Brevier, und ein Angebot für die außerliturgische Frömmigkeit.

Es setzt voraus, daß die klerikale Alleindarbietung des Priesters (oder Pastors), der den Gottesdienst allein „hält", überwunden wird. Alle Funktionsträger der Gemeinde, die Lektoren, Kantoren, der Organist, die liturgische Schola und der Kirchenchor, die Helfer am Tisch des Herrn, die Gruppen in der Gemeinde und die Gemeinde in ihrer Gesamtheit, haben ihre Rolle aktiv zu spielen. Dazu gibt der Gemeinde das EGB die Handreichung, zusammen mit den begleitenden Büchern für die andern Funktionsträger, vom Deutschen Meßbuch für den Priester angefangen. Eine große Aufgabe der Erziehung und Zusammenführung aller Beteiligten zum gemeinsamen Dienst der im Namen Jesu Christi versammelten Gemeinde ist mit diesem umfassenden Angebot zugemutet.

Der völlige Neueinsatz, der mit der Freigabe des volkssprachlichen Gottesdienstes und mit der Aufwertung der Beteiligung der Gemeinde zur gültigen liturgischen Funktion gegeben ist, forderte die Gewinnung einer gegenwärtigen deutschen Liturgiesprache und die Bereitstellung neuer Ausdrucksformen für das Glaubenszeugnis und Gotteslob des ganzen Volkes. Dieser Neuanfang konnte nicht an eine jahrhundertelange Übung gemeindlichen Singens und Liturgierens anknüpfen, wie sie in der Geschichte des evangelischen Gesangbuchs gegeben war. Daher hat man gewagt, ein so mutiges Angebot neuer Ausdrucksformen — auch über das Kirchenlied hinaus — vorzulegen und die Lieder selbst nicht nur aus der Gesangbuchtradition zu übernehmen, sondern sie großenteils neuzudichten und vieles thematisch neu zu erstellen. Trotz zehnjähriger umfassender Vorarbeit mit Teilveröffentlichungen für Erprobungsgemeinden liegt die Bewährungsprobe noch vor den Gemeinden. Man möchte wünschen, daß sich die Gewohn-

heit nicht in den Diözesananhängen mit dritter Qualität konserviert. Dann könnte ein Gebet- und Gesangbuch dieses Typus zu dem Haus- und Gemeindebuch werden, mit dem neben der Bibel der mündige Christ leben kann.

Bücher

Heinrich Ludwig

Katholische Kirche — Soziallehre — Arbeiterschaft

Der folgende Beitrag ist nicht nur ein Literaturbericht, der für das Schwerpunktheft „Arbeiterpastoral" (Heft 2, 1978) vorgesehen war, sondern auch eine kritische Auseinandersetzung mit manchen Tendenzen der heutigen „Katholischen Soziallehre", die sich stärker an vorkonziliaren Vorstellungen orientieren. Der Beitrag ergänzt daher manche grundsätzliche Aussagen des Schwerpunktheftes. Das Schwergewicht liegt allerdings bei einer informativen Vorstellung und kritischen Beurteilung einschlägiger Werke. *red*

Die Diskussion des Verhältnisses von katholischer Kirche und Arbeiterschaft wird gegenwärtig in Westdeutschland von zwei Ereignissen bzw. deren Folgewirkungen bestimmt: einmal von der im Gefolge des Katholikentages von Mönchen-Gladbach zu beobachtenden Zunahme der Literatur über die Katholische Soziallehre und zum anderen von dem Synodenbeschluß „Kirche und Arbeiterschaft".

Die in Mönchen-Gladbach erhobene Forderung nach der Wiederbelebung der Katholischen Soziallehre und besonders die Art und Weise der ersten Versuche, dieser Aufforderung nachzukommen, erweckte bei vielen die Angst vor vorkonziliarer Bevormundung. Nicht ganz unbegründet; mit großem Aufwand wurden und werden Broschüren- und Heftreihen unters Volk gebracht, deren Autoren vorwiegend zu jener Richtung der Kath. Soziallehre zählen, für die mit der Aufwertung des Faktors Arbeit seit Johannes XXIII. „eine Reprimitivierung der Katholischen Soziallehre"[1] eingetreten ist oder für die die Positionen des Synodenpapiers und die seines maßgeblichen Autors Nell-Breuning „Ausdruck eines ideologisch-politischen Standortwechsels" sind, vor allem, weil Nell-Breunings „heutiger Standort in der Frage der Übernahme der Marxschen Lehren mit der katholisch-sozialen Position nicht zu vereinbaren ist"[2].

Es ist auffallend, wie hier katholische Soziallehre nach wie vor literarisch überwiegend im Gewande Pius XII. und Gustav Gundlachs auftritt. Überaus ängstlich werden dem durch das Konzil geforderten Nachdenken über die eigenen Grundlagen mit immer neu variierten Zitatenzusammenstellungen Grenzzäune entgegengestellt. Gestützt wird diese Vorgehensweise von einem Selbstverständnis, wonach das vieldiskutierte Verhältnis von Theorie und Praxis als Einbahnstraße zu sehen sei: von der lehramtlich kirchlichen Sozialverkündigung über die darüber wissenschaftlich reflektierende Katholische Soziallehre zu dem Sozialkatholizismus, der dies alles anzuwenden bzw. sich daran zu halten habe. Die Geschichte der katholisch-sozialen Bewegung sieht aber dann doch anders aus, und im theoretischen Selbstverständnis zeigen sich Gegenreaktionen, die „Wert darauf legen, daß Katholische Soziallehre immer schon geprägt war von einem Selbstverständnis, das eine organisierte Katholische Arbeiterbewegung in praktischer Auseinandersetzung und theoretischer Durchdringung gewonnen hat und immer wieder neu gewinnen will."

Dies vorauszuschicken erscheint notwendig, um zu verdeutlichen, in welchem Kontext gegenwärtig geschrieben und gestritten

[1] Vgl. *W. Weber*, Die Aussagen der katholischen Soziallehre, besonders des II. Vatikanischen Konzils, zur Mitbestimmung, in: *A. Rauscher* (Hrsg.), Mitbestimmung, Köln 1968, 251—261; hier 254.

[2] Vgl. *A. Rauscher*, Im Schatten von Karl Marx? Kritische Anmerkungen zur Synodenvorlage „Kirche und Arbeiterschaft", in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, hrsg. von *W. Weber*, 17 (1976), 76—93, hier 90. Vgl. dazu den Beitrag von *O. von Nell-Breuning*, in: Diakonia 9 (1978) H. 2, 91—100.

wird. So hat die KAB eine neue Schriftenreihe begonnen, von der die beiden ersten Bände erschienen sind.

1. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Mit einer Einführung von *Oswald von Nell-Breuning,* Köln 1975, 556 Seiten.
2. Dokumente zur Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Arbeiterschaft am Beispiel der KAB, Köln 1976, Bd. II, 1 u. II, 2, zus. 1552 Seiten.

Beide Bände sind geprägt von den Anliegen und Erfahrungen der KAB, auch im Zusammenhang mit den Diskussionen um den Synodenbeschluß „Kirche und Arbeiterschaft". Dort hatte ja besonders der Teil 1 „Ein fortwirkender Skandal" die Kritiker auf den Plan gerufen. Beide Bände zusammen sind geeignet, sich ein eigenständiges Urteil zu bilden. Im ersten Band werden neben den Sozialenzykliken, neben „Gaudium et spes", „Octogesima Adveniens", „Gerechtigkeit in der Welt" auch die wichtigsten Dokumente über das Verhalten der Amtskirche zu den Selbsthilfeorganisationen der Arbeiter abgedruckt. Für Deutschland ist der „Gewerkschaftsstreit" das erschütterndste und aufschlußreichste Beispiel dieser Auseinandersetzungen: diese Periode zeigt wie in einem Brennglas den Skandal, von dem die Synode sagt, daß er fortwirkt.
Der zweite Band dieser Schriftenreihe erweitert die Beobachtung dieses Ringens aus der Sicht der KAB, zeigt, daß vieles, was in Gesellschaft, Staat und Kirche heute (zumindest theoretisch) Allgemeingut geworden ist, erkämpft werden mußte. In diesen Dokumenten der Praxis und des Selbstverständnisses wird der originäre Beitrag der organisierten katholischen Arbeiterschaft zur Entwicklung der Katholischen Soziallehre deutlich. Auch hierbei spielt der Gewerkschaftsstreit eine nicht zu unterschätzende Rolle. Nichts verdeutlicht dies besser als die jetzt erstmals zugänglichen Lebenserinnerungen von Prälat Otto Müller, des 1944 in Gestapohaft umgekommenen langjährigen Sekretärs und Vorsitzenden der katholischen Arbeitervereine Westdeutschlands.
Zur wissenschaftlichen Vertiefung sei auf zwei weitere Arbeiten verwiesen, die in diesem Zusammenhang wichtig und weiterführend sind:

3. *Rudolf Brack,* Deutscher Episkopat und Gewerkschaftsstreit 1900—1914, Böhlau-Verlag, Köln—Wien 1976 (= Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte Bd. 9), 448 Seiten.
4. *Johannes Horstmann,* Katholizismus und moderne Welt. Katholikentage, Wirtschaft, Wissenschaft — 1848 bis 1914, Verlag Ferdinand Schöningh, München—Paderborn—Wien 1976 (= Abhandlungen zur Sozialethik Bd. 13), 184 Seiten.

Es sei kurz auf einige Argumentationen eingegangen, um die zentralen Aussagen zu verdeutlichen: „Dem Arbeiterstande kann nicht versagt werden, was anderen Ständen gestattet ist. Dieses doppelte Maß würden die Arbeiter — auch die katholischen Arbeiter — notwendig entweder als eine Ungerechtigkeit empfinden oder zum mindesten als eine übel angebrachte Bevormundung ablehnen" argumentierte für die Christlichen Gewerkschaften unter dem Pseudonym Rhenanus der spätere Reichsarbeitsminister Heinrich Brauns (Horstmann 77). Auch Bischof Schulte von Paderborn stand auf dieser Seite. In einem Gutachten für Pius X. stellt er fest, „daß sich die Arbeiter fragten, wo noch andere wirtschaftliche interkonfessionelle Verbände zu finden seien, die ebenso klar Stellung genommen hätten ‚zur kirchlichen Autorität und zur Respektierung der Entscheidungen derselben in religiösen und sittlichen Fragen des wirtschaftlichen Lebens' wie die christlichen Gewerkschaften. Die Arbeiter fragten außerdem, warum man ‚alle anderen wirtschaftlichen Verbände ganz frei ihre Wege gehen lasse', so z. B. ‚die interkonfessionellen Stahlwerkverbände, Kohlensyndikate, ... die gewaltigen Aktiengesellschaften, Trusts, die Trade-Unions usw." trotz ihres machtvollen Eingriffs in die Preispolitik, in Aussperrungen von Arbei-

tern, in Aussperrung von Lieferantengruppen, trotz unheilvoller Folgen so vieler ihrer Spekulationen". Er stellt abschließend fest: „Da es nach katholischer Lehre keine Verschiedenheit der Moral für die verschiedenen Klassen gibt, so muß gewiß auch jeder Schein vermieden werden, als ob es verschiedene Moral in Behandlung der Klassen gäbe" (Brack 287 f).

Dagegen beharrte der Trierer Bischof Korum auf dem unumwundenen Recht der Kirche, „auch in sozialen und wirtschaftlichen Fragen ihre Autorität geltend zu machen" und hielt eine im Vergleich zu anderen Verbänden unterschiedliche Behandlung der Arbeiterfrage für notwendig und gerechtfertigt, da sich „große Scharen von ungebildeten Arbeitern ... gegen die Autorität der Kirche" erhoben hätten (Brack 293). Die integralistische Berlin-Trierer Richtung argumentierte ganz in einem „paternalen Standesdenken gegenüber der angeblich unmündigen christlichen Arbeiterschaft, der das Recht abgesprochen wurde, für die eigenen wirtschaftlichen Interessen in speziell hierfür zuständigen Vereinigungen — notfalls auch mit Streikmaßnahmen — einzutreten und die gesellschaftliche Ordnung in eigener Initiative und Verantwortlichkeit mitzugestalten" (436).

Für die Berliner war ein Streik ein Verstoß gegen die gottgewollte Ordnung, der den Christen nicht erlaubt sei. „Im Streik unterbrächen die Arbeiter ihre Standesbeziehungen zu den Arbeitgebern, die dadurch an der Ausnutzung ihres natürlichen Eigentumsrechtes, welches sie nur mit Hilfe der Arbeiter verwirklichen könnten, gehindert würden" (Horstmann 73). — Diese wenigen Beispiele können verdeutlichen, daß es „im Gewerkschaftsstreit primär um das Gewerkschaftsprinzip als solches" ging. Der Widerstand gegen die Emanzipation des Arbeiterstandes zur gesellschaftlichen Integration beruhte hauptsächlich darauf, daß die Gegner der Gewerkschaften an der ständischen Berufsordnung orientiert waren.

Die Arbeit von Brack kommt auch zu dem Ergebnis, daß die bisherige Ansicht, „der Gewerkschaftsstreit sei im wesentlichen auf publizistischer Ebene ausgetragen worden" (Kudera), nicht aufrecht erhalten werden kann, sondern daß der deutsche Episkopat und Papst Pius X. bzw. dessen Ratgeber am Gewerkschaftsstreit sogar einen maßgeblichen Anteil hatten, insbesondere mit dem Fuldaer Pastorale vom Jahr 1900, das den Ausschlag für den Beginn und teilweise auch für den weiteren Verlauf dieser Auseinandersetzung gegeben hatte.

Ohne starke Organisationen auf Seiten der christlichen Gewerkschaften (Arbeitervereine, Volksverein, Zentrum) wäre ein Sieg des Integralismus in Deutschland wahrscheinlich gewesen. Die finanzielle und organisatorische Unabhängigkeit dieser Organisationen hat ihren leidenschaftlichen Kampf ums Überleben und für Positionen, die uns heute selbstverständlich geworden sind, in einem nicht zu unterschätzenden Maße erleichtert.

Aber wichtig für das Verständnis dieser größten Zerreißprobe des deutschen sozialen Katholizismus und der „kirchlichen Belastbarkeit" der aktiven Priester und Laien ist das damalige Kirchenverständnis, das Selbstverständnis der Laien und, damit zusammenhängend, das Verhältnis des Katholizismus zur modernen Welt. Daher schickt Horstmann seiner Darstellung des Gewerkschaftsstreites ein Kapitel voraus über Selbstverständnis und Möglichkeiten der Laien, wie es sich vor allem auf den Katholikentagen zeigte. Ihm folgt ein weiteres Kapitel über die „Görresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland". Auf diese Weise wird das Spannungsverhältnis zwischen katholischer Glaubenswelt und deutscher Kulturwelt der damaligen Zeit deutlicher dargestellt. Erinnert sei hier lediglich daran, daß es darüber hinaus in dieser Auseinandersetzung mit dem Integralismus auch den Zentrumsstreit und den Literaturstreit gab.

5. *Franz Prinz*, Kirche und Arbeiterschaft, gestern — heute — morgen, Olzog-Verlag, München—Wien 1974, 375 Seiten.

Wer sich einen Überblick verschaffen will über historische Fakten und Zusammen-

hänge des sozialen Katholizismus — auch um die bisher geschilderten Auseinandersetzungen einordnen zu können —, sei auf diese Arbeit verwiesen. Der Verfasser ist seit Jahrzehnten in der sozialen Arbeit tätig und mit den Fragen unmittelbar konfrontiert.

Die Lektüre dieses zu begrüßenden und im Ganzen zu empfehlenden Buches hinterläßt einen etwas zwiespältigen Eindruck. Nicht nur der 1. Teil beginnt mit der Behauptung, daß in der Aufklärung und in der französischen Revolution die tieferen Ursachen zu sehen seien auch für das Verhalten der Arbeiterschaft zur Kirche: dieses sei sozusagen nur der konsequente Schlußpunkt der geschichtlichen Entwicklung, einer Entwicklung, die nur als Abfallsgeschichte von Kirche und Christentum gedeutet wird. Das aber ist seit der in Theologie und Religionsoziologie breit geführten Säkularisierungsdiskussion so undifferenziert nicht mehr möglich.

Entstanden ist dieses Buch als Vorbereitung des Synodenbeschlusses „Kirche und Arbeiterschaft". Dieser macht sich allerdings die hier angebotene Perspektive nicht zu eigen: Er erforscht mehr das eigene Gewissen als das der anderen. Das Buch zeigt auch, wie sehr eine solche Perspektive von einem klaren Gegner lebt. Die marxistischen Ansätze der Jungsozialisten z. B. werden augenfällig überbetont und ihre Bedeutung für die Programmatik der SPD überbewertet.

Die begrüßenswerte Seite dieses Buches betrifft den quantitativ und qualitativ größeren Anteil: es ist eine Fundgrube an Fakten und historischen Zusammenhängen. Daher gehört es in die Hand eines jeden, der in Arbeiterseelsorge und Erwachsenenbildung mit dem Thema zu tun hat. Mit der Perspektive des Synodenbeschlusses und den Fakten dieses Buches gewinnt der Leser einen soliden Überblick über die Geschichte der Industrialisierung, des Verhältnisses von Kirche und Sozialismus, Gewerkschaften, soziale Frage und Kapitalismus, über die KAB und die christlichen Gewerkschaften, den Volksverein und das Zentrum bis hin zu religionssoziologischen Aussagen über die religiöse Lage der Arbeiterschaft und systematischen Aussagen über die Heilssendung der Kirche. Die angegebene weiterführende Literatur und vor allem die Fundstellenangaben in den Fußnoten ermöglichen eine schnelle Einarbeitung auch in Einzelfragen, die notwendigerweise bei einem Überblick zu kurz kommen.

6. *Heinrich Hamm,* Arbeit — Ethik — Menschenrecht. Sicherung der Arbeitsplätze als sozialethische Forderung, Lahn-Verlag, Limburg 1976 (= Werdende Welt. Analysen und Aspekte zur Orientierung des Christen Bd. 23), 136 Seiten.

Hamms Arbeit geht nicht von abstrakten Begriffsbildungen aus, sondern von der Tatsache, daß Arbeit immer eingebunden ist in den äußeren Rahmen der Wirtschaftsform und der gesamtwirtschaftlichen Zielsetzungen einer Volkswirtschaft. Ökonomische Entscheidungen legen daher auch schon vielfach die sozialen Möglichkeiten fest, werden so also zu sozialpolitischen, ja zu sittlichen Entscheidungen. Christliche Sozialverkündigung müsse diesen Zusammenhang ernstnehmen und ihre Wertvorstellung in diesen Prozeß einbringen.

Er scheint zunächst seinem eigenen Ansatz zu widersprechen, wenn er das 1. Kapitel „Das Wesen und die Deutung der menschlichen Arbeit" nennt. Doch es ist ein Gang durch die Geschichte des Verständnisses von Arbeit, der ihn dazu befähigt, im 2. Kapitel „Das Recht auf Arbeit" begründen zu können, auch wiederum in historischer Darstellung der außerkirchlichen und kirchlichen Deutungen und Begründungen. Die beiden Hauptkapitel befassen sich dann mit der „Arbeitslosigkeit als ökonomisch bedingtes soziales Problem" und mit der „Arbeitslosigkeit als menschliches Leid".

Ein informatives Buch, wenn auch an manchen Stellen m. E. nicht ganz konsequent; z. B. ist nicht ganz ersichtlich, wie man mit der Synode bejahen kann, „daß die Wirtschaft im Dienste des Menschen stehen muß und nicht der Mensch im Dienste der

Wirtschaft" und gleichzeitig — gegen die Synode — das sogenannte Rotationsprinzip akzeptieren kann, d. h. jene Lösung, bei der Gastarbeiter im Interesse der Wirtschaft (ihrer Heimatländer?) „nach einigen Jahren der Beschäftigung in der Bundesrepublik gezwungen werden können, in ihre Heimat zurückzukehren, um durch neue ersetzt zu werden" (123 f). Wird nicht gerade so die Rede vom „Waren-Charakter" der ausländischen Arbeitnehmer bestätigt?

7. *Adolf Kruppa — S. Streckel — M. Jung,* Arbeit — Menschenwürde, Grundrecht, Bildung, Osnabrück 1976 (= Osnabrücker Studien. Wirtschafts- und sozialwissenschaftliche Reihe Bd. 1), 130 Seiten.

Mit diesem Band stellt der „WISO-Arbeitskreis Osnabrück" seine Diskussion in 3 Beiträgen vor: 1. Arbeit ist mehr als bezahlte Beschäftigung. Über den Begriff und die Bedeutung der Arbeit im modernen Denken (A. Kruppa); 2. Das Recht auf Arbeit. Eine aktuelle Forderung zur Änderung des Grundgesetzes? (S. Streckel) und 3. Die Arbeit als Bildungsfaktor (M. Jung). Während in sozialistischen Ländern die offizielle Lehre gelte, „daß die Menschwerdung sich durch Arbeit vollzieht, gewinnt man bei uns den Eindrick, als ob sich hier Humanität *trotz* Arbeit, Menschenwürde *gegen* wirtschaftliche Leistung durchsetzen muß". Daher — so heißt es im Vorwort — bewegten sich die Diskussionen im WISO-Arbeitskreis „immer wieder um Grundbegriffe wie Arbeit, Leistung, Menschenrechte, Humanität, Bildung und andere". Die drei Beiträge sind informativ, verständlich und konkret. Von ihren jeweiligen Fachdisziplinen aus beziehen die Autoren auf interessante Art und Weise immer wieder auch theologische Argumentationen mit in ihre Darstellungen ein. So verschafft die Lektüre gerade auch dem Theologen und Seelsorger einen Einblick und eine Einführung in den Diskussionsstand aktueller Argumentationen.
Wer in Arbeiterseelsorge und -bildung engagiert ist, sollte sich — immer noch oder immer wieder — über die Mitbestimmungsfrage informieren. Daher sei verwiesen auf

8. *Josef Weis,* Wirtschaftliche Mitbestimmung. Element einer menschenwürdigen Wirtschaftsordnung. Lahn-Verlag, Limburg 1975 (= Werdende Welt. Analysen und Aspekte zur Orientierung des Christen Bd. 21), 240 Seiten.

Weis war Wirtschaftsreferent beim DGB-Landesbezirk Hessen. Die Kernfrage seines Buches lautet: Ist das Wirtschaftsunternehmen eine Summe von Produktionsmitteln in der Hand eines oder mehrerer Eigentümer? — Oder ist es Leistungsverbund der Arbeitseinsetzer und Sacheinsetzer? An dieser Frage scheiden sich die Geister. Ist das Wirtschaftsunternehmen aber ein Leistungsverbund der gleichgewichtigen Faktoren Arbeit und Kapital, dann ergibt sich daraus logisch das Recht des Partners Arbeitseinsetzer auf Mitbestimmung in wirtschaftlichen Angelegenheiten. Der Verfasser hält diese letztere Auffassung vom Unternehmen für die richtige, was er ausführlich und kritisch begründet. Er unterstützt seine Beweisführung durch die einschlägigen Erklärungen der christlichen Kirchen. Hier liegt eine verständliche und weiterführende Darstellung der Argumentationen und Ansätze in Sachen wirtschaftlicher Mitbestimmung vor. Sie hilft auch dem Verständnis und der Diskussion aktueller Vorstellungen, z. B. der neuesten Anregung der KAB über ein neues Unternehmensrecht.

Über die Verehrung der Mutter Jesu *

Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung, hrsg. von *Wolfgang Beinert,* Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1977, 320 Seiten.

Der Herausgeber, der neun Theologen für die Arbeit an diesem Buch gewinnen konnte, schreibt im Vorwort, daß es eine Theologie mit pastoraler Ausrichtung bieten

* Vgl. den gleichnamigen Beitrag von *G. Bachl,* in: Diakonia 8 (1977) 150—167.

wolle und damit den „Leser in den Stand setzen, ehrlichen Herzens Maria zu verehren und sich so dem Lebensgeheimnis Christi zu nähern, damit er selber menschlicher werde“ (8). Im ersten Teil wird dafür von den Grundlagen gehandelt, und zwar von Beinert selbst in zwei Aufsätzen über eine zeitgemäße Marienverehrung und ihre theologischen Perspektiven. E. Jungclausen schildert die Marienverehrung im östlichen Christentum; H. Petri bringt einen Beitrag über „Reformatorische Frömmigkeit und Maria“. Im zweiten Teil, der den Kern des Werkes darstellen soll, wird unter der Überschrift „Maria im liturgischen Leben der Kirche“ der Versuch gemacht, die Texte aufzuschließen, welche die erneuerte Kultordnung der katholischen Kirche bringt; das Stundengebet und die Sakramentenfeier werden berücksichtigt, der größere Teil der Darstellung aber gilt den Marienfesten, zu denen jeweils ein „liturgiegeschichtlicher Hinweis“ (H. J. Schultz), „dogmatische Grundlagen“ (L. Scheffczyk) und „meditative Entfaltung“ (G. Voss) geboten werden. Der dritte Teil bringt Beiträge zur „Marienverehrung in Andacht und Brauchtum“: zum Engel des Herrn und zum Rosenkranz (A. Klein), über „Marianische Wortgottesdienste mit Hilfe von ‚Gotteslob‘ “ (P. Nordhues) und schließlich über Marienmonate und Wallfahrten (P. Lippert). H. U. von Balthasar steuert einen Epilog bei, in dem er „die marianische Prägung der Kirche“ behandelt.

Die Nützlichkeit des Buches wird sich gewiß im pastoralen Gebrauch zeigen; es bietet eine längst fällige und verläßliche Einweisung in die Marienverehrung des Stils, der Paul VI. vorgeschwebt hat, als er das Apostolische Schreiben über den rechten Marienkult verfaßte. Wie schon die liturgische Reform aus der unübersehbaren Galerie weggelassen und ausgewählt und das Gewählte von allerlei Zutaten befreit hat, so verfährt auch diese Handreichung nach einer Methode der stillschweigenden Reduzierung und behutsamen Auffrischung; als Ergebnis soll ein gesicherter Fundus an Sätzen und Bildern erscheinen, gereinigt von den Krusten der Tradition, durchsichtiger auf das Evangelium und geeignet, der weithin erlöschenden Innigkeit zu Maria einen neuen Anlaß zu stiften. Es wird freilich auch Leser geben, gerade unter den Seelsorgern, denen damit nicht genug getan ist; sie können die Empfindung haben, das Buch gleite über offene Fragespalten hinweg, als klafften sie nicht. Ein solcher Leser wird es vermissen, daß der Sitz im Leben, den die traditionelle Marienverehrung hatte, kaum geschildert und begründet, daher auch sein (nur regionaler?) Verlust und seine Verlegung nicht einsichtig gemacht werden. Er möchte in der gegenwärtigen Lage mehr Aufklärung, und zwar vom Kern des Christlichen her; dazu gehört doch das Gottesverhältnis wie es Jesus Christus darstellt? Hatte der überlieferte „glühende“ Marienkult seine Notwendigkeit nicht aus einer bestimmten Entwicklung des Gottesgefühls und aus der Weise, wie die Mittlerschaft des Christus gesehen und erlebt wurde? Die seelische Plausibilität, die der Madonna, der Mutter der Gnade und der schönen Liebe, der nur von Gott berührten Frau und der absolut zuverlässigen Fürbitterin zukam, lag viel tiefer als alle rechten Sätze über sie reichen mochten; wenn sich nun das Klima geändert und die Gestalt sich von ihrer warmen Heimat in der anima christiana entfernt hat, wird dann eine kosmetische Operation an den überlieferten Bildern sie wieder in die alten Zusammenhänge und in die so schmerzlich vermißte innige Notwendigkeit zurückbringen? Leben wird nur vom Leben verändert, Gestalten werden von Gestalten abgelöst. Aber ist es nicht ein Merkmal aller neueren Literatur über Maria, daß sie voll ist von abstrakten Beteuerungen des Konkreten, das an ihr zu finden sein soll? Können sie über die biographische Leere hinweghelfen? Machen sie nicht den Prediger erst recht verlegen, wenn er bei der Vorbereitung seiner Homilie etwa den Gedanken fassen will, Maria sei „der vollkommen erlöste Mensch“, oder „das Modell der neuen Frau“ oder ein „Leitstern für alle ..., die nach genuinem Humanismus streben (45)“, und er beim Versuch, diese allgemeinen Formeln an

konkreten Ereignissen der Vita Mariae wahrzumachen, von den biblischen Texten selbst schroff zurückgewiesen wird? Brauchen wir nicht, um der im Vorwort beschworenen Ehrlichkeit der Marienverehrung nahe zu kommen, eine Logik des Konkreten? Wäre sie vielleicht abzulesen am faktischen Eindruck der Mutter Jesu auf die Zeugen seiner Sendung, und hätte Ehrlichkeit etwas zu tun mit dem Mut, endlich diesen Eindruck wahrzunehmen und zur Regel aller Zuwendung zu ihr zu machen? Wäre das zu wenig? Vielleicht braucht das Gedächtnis dieser Frau heute die Befreiung von den superlativen Überhäufungen und von den — unter welchen Inspirationen immer — erdachten Abstraktionen der Theologen? Obwohl ich das Buch auch zum Schluß noch loben will, kann ich einem Leser solche Fragen nicht verdenken. *Gottfried Bachl, Linz*

Büchereinlauf

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

Adams Jay E., „Ich bin am Ende". Biblische Prinzipien der Seelsorge in akuten Krisenfällen. Mit praktischen Anleitungen, Brunnen Verlag, Gießen — Basel 1977.

Bertsch Ludwig — Rentmeister Karl-Heinz (Hrsg.), Zielgruppen, Brennpunkte kirchlichen Lebens, Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1977.

Büchele Herwig — Hoefnagels Harry — Kreisky Bruno, Kirche und demokratischer Sozialismus, Europaverlag, Wien — München — Zürich 1978.

Fleckner Johannes, Thomas Kardinal Tien. Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Steyler Verlag, St. Augustin 1975.

Gotkin Janet & Paul, Zu viel Zorn, zu viele Tränen. Ein persönlicher Sieg über die Psychiatrie. Deutsch von Walter Hähnle, Radius-Verlag, Stuttgart 1977.

Greshake Gisbert, Der Preis der Liebe. Besinnung über das Leid, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1978.

Haug Egbert — Gutschera Herbert — Achtnich Elisabeth, Arbeitsblätter für Erwachsene: 1. Gesprächsgruppen in der Kirche, Burckhardthaus-Verlag, Gelnhausen — Berlin — Christophorus-Verlag Herder, Freiburg i. Br. — Laetare-Verlag, Stein 1977.

Kasper Walter (Hrsg.), Absolutheit des Christentums. Reihe: Quaestiones disputatae 79, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1977.

Knauer Peter, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1978.

Leimgruber Stephan, Das Sprechen vom Geist. Religiöse Sprache und Erfahrung am Beispiel der Firmung. Reihe: Studien zur Praktischen Theologie 16, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1978.

Lotz Johannes B., Wenn ihr heute Vater unser betet. Meditationen, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1978.

Maliński M., Auch du. Ein Kreuzweg, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1978.

Müller Josef, Religionsunterricht — ein Schulfach. Zur Praxis der Unterrichtsgestaltung, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1977.

Mayer Frederick, Schöpferisch älter werden, Tyrolia-Verlag, Innsbruck — Wien — München 1978.

Nordhues Paul — Wagner Alois, Predigten zum Gotteslob, Band 3. Gesänge zur Eucharistie und Christuslieder, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1977.

Österreichisches Katholisches Bibelwerk (Hrsg. und Verleger), Bibelwerk-Information. Tätigkeit des Bibelwerkes — Dienstleistungen — Produktion — Bücherverzeichnis, Klosterneuburg o. J.

Rivinius Karl J., Mission und Politik. Eine unveröffentlichte Korrespondenz zwischen Mitgliedern der „Steyler Missionsgesellschaft" und dem Zentrumspolitiker Carl Bachem, Steyler Verlag, St. Augustin 1977.

Schamoni Wilhelm, Wunder sind Tatsachen. Eine Dokumentation aus Heiligsprechungsakten, Johann Wilhelm Naumann-Verlag, Würzburg — Christiana-Verlag, Stein a. Rhein — Veritas-Verlag, Linz ^{3}1976.

Schulz Manfred-Heinz und elf Kinder seiner Gemeinde, Wie wir den Glauben als Freude erleben. Das Kinderbuch zu „Was macht Gott den ganzen Tag?", Matthias-Grünewald-Verlag 1978.

Selg Ottfried, Pfarrgemeinderats-Wahl. Chance zur Gemeindebildung. Informationen für die Seelsorge, Heft 39/40, O. S. A.-Verlag, Steppach 1977.

Stachel Günter — Mieth Dietmar, Ethisch handeln lernen. Zu Konzeption und Inhalt ethischer Erziehung, Benziger Verlag, Zürich 1978.

Steiner Anton — Weymann Volker (Hrsg.), Wunder Jesu. Bibelarbeit in der Gemeinde: Themen und Materialien Band 2, Friedrich Reinhardt Verlag, Basel — Benziger Verlag, Zürich — Köln 1978.

Stiftung Deutsche Jugendmarke e. V. (Hrsg. und Verleger), Jahresbericht 1977, Bonn o. J.

Weisung in Freude. Aus der jüdischen Überlieferung. Reihe: Herderbücherei „Texte zum Nachdenken" Band 633, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1978.

Mitarbeiter dieses Heftes

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

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

Josef Breuss, Dr. theol., ist Privatdozent für Pastoraltheologie an der Universität Freiburg/Schweiz.

Karl Grüner, Diplomtheologe, war Kirchenzeitungsredakteur und in der Erwachsenenbildung als Referent für Kommunikations- und Medienpädagogik tätig; er ist derzeit wissenschaftlicher Mitarbeiter am Pastoraltheologischen Seminar der Kirchlichen Gesamthochschule Eichstätt/BRD.

Heinrich Pompey ist Univ.-Dozent für Praktische Theologie im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Würzburg.

Josef Lange, Dr. theol., Mag. der Soziologie und Sozialpsychologie, ist Lektor für Pastoralsoziologie an der Kath.-theol. Fakultät der Universität Wien.

Rosa Schweizer, Dr. jur., Hausfrau, war in der Sozialversicherung in Wien tätig.

Roland Hinnen ist Pfarrer in Allschwil/Schweiz.

Raban Tilmann, Dr. theol., ist Pfarrer in Frankfurt am Main.

Herbert Goltzen, Kirchenrat, ist evangelischer Pfarrer in Weißensee/BRD.

Leitartikel

Alois Müller

Gib einem Hungernden einen Fisch...

Lieber Diakonia-Leser,
mit diesem Titel wollte ich Sie hereinlegen. Dieser Leitartikel handelt nämlich nicht über „Hilfe zur Selbsthilfe" in den Entwicklungsländern. Er will auch nicht ein Prinzip der pastoralen Praxis verkünden. Ich will vielmehr bei Ihnen einmal dafür um Verständnis werben, wie wir Diakonia-„redakteure" und „-redaktoren" unsere — Ihre Zeitschrift sehen und machen.

1. Unsere Zeitschrift will ganz gewiß der Praxis der Kirche und dem Praktiker der Kirche dienen. Der im Kirchendienst Stehende soll nach Lektüre der Diakonia mehr Ideen haben und besser wissen, was er in seinem konkreten Dienst tun oder wie er es tun soll. Wir bemühen uns also immer um „Praxisartikel", welche diesem Ziel dienen. Sie sind die Fische für den hungernden Praktiker, hoffentlich häufiger schmackhaft als ungenießbar zubereitet.

2. Aber eben: Von dieser Kost wird auch der Praktiker nur einen Tag lang satt. Wenn wir ihm wirklich helfen wollen, wenn er sich wirklich helfen lassen will, muß er selber fischen lernen. Solche Lehrgänge wollen die „Grundsatzartikel" sein. Sie wollen das Rüstzeug vermitteln, wie man mit den verschiedenen Problemen der Praxis überhaupt umgeht. Ein solches Programm hat nun eine große Raumtiefe. Es kann um Prinzipien der praktischen Theologie gehen, aber auch um Exegese und Dogmatik für den Verkündiger, um Humanwissenschaften für den Gemeindeleiter oder die Seelsorge im engeren Sinn.

Von diesen Artikeln darf man in der Regel keinen unmittelbaren pastorellen Nutzeffekt erwarten; dazu sind sie nicht geschrieben und nicht in die Diakonia hineingekommen. Sie sollen eine Langzeitwirkung entfalten dadurch, daß ihre Gedankengänge und Erkenntnisse zum geistigen Besitz des Lesers werden, aus dem heraus er in die Lage versetzt wird, in eigener Denkarbeit besser mit seinen Problemen umzugehen.

Die Art und Weise des Nutzens ist beim Lesen meist noch gar nicht auszumachen. Also ist eher zu warnen vor einem raschen Urteil: „Der da bietet mir ja doch nichts für die Praxis"... Ich glaube vielmehr: Alles, was wir überhaupt geistig erwerben, trägt irgendeinmal eine Frucht, die wir sonst so nicht hätten hervorbringen können.

Wir freuen uns übrigens sehr, in den Gesprächen mit Praktikern verschiedener Länder, die wir auf unseren Redaktionskonferenzen regelmäßig führen, zu erfahren, daß viele Seelsorger gerade auch die Grundsatzartikel mit Interesse lesen.

3. Sind Sie ein Geistlicher oder Laie, dessen Aufgabenkreis die Pfarrseelsorge ist oder eng mit dieser verbunden ist, werden Sie sich vielleich manchmal fragen: Was sollen in einer Zeitschrift mit vorwiegend diesem Leserpublikum Abhandlungen über ganz andere Praxisfelder und Praxisebenen der Kirche? Sie sollen den Pfarrseelsorger daran erinnern, daß er seine Arbeit stets im größeren, gesamtkirchlichen, ja gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang sehen und verstehen muß. Sonst sieht er auch seine Aufgabe nicht ganz richtig. Am schönsten ist halt ein Kirchturm noch allemal vor einem möglichst weiten und klaren Horizont. Und es sollen auch jene hin und wieder einen mehr auf ihre Aufgaben bezogenen Beitrag erhalten, die in diesen anderen Praxisfeldern arbeiten.

4. Und nicht wahr, Sie sorgen sich auch um den pastoralen Nachwuchs, der Ihnen heute und morgen an die Hand geht und übermorgen die Last von den Schultern nimmt? Dann müssen auch Sie es gutheissen, daß Diakonia gelegentlich Artikel über die pastorale Wissenschaft, ihre Lehre und Forschung bringt — für Sie vielleicht kaum attraktiv, für die Theologiestudenten und die Pastoraldozenten aber unentbehrlich. Wo sollte denn der *pastoraltheologische* Puls schlagen — das sind allenthalben die Zeitschriftenartikel —, wenn nicht in einer Pastoralzeitschrift, die das Fischen lehren will?

Sie sind es sicher nicht leid, mit Ihrem Abonnementsbetrag nicht nur Ihre eigene Lektüre, sondern ein wenig auch die Ausbildung des Nachwuchses zu fördern. Der Nachwuchs dankt es Ihnen. Denn folgendes sind die Aussagen zweier Hochschulbibliothekare, die jedem Diakonia-Redaktor bis in den Magen wohltun: „Diakonia ist die Zeitschrift, die bei uns am meisten gelesen wird" und „Diakonia ist die Zeitschrift, die bei uns am meisten geklaut wird". — Aber sagen Sie, bitte, Ihren Mitbrüdern, daß man sie auch abonnieren kann.

Es gab schon alterfahrene Fischer, die eines Morgens erklären mußten: „Herr, wir haben uns die ganze Nacht gemüht und haben nichts gefangen". Gegen diese Erfahrung kann Diakonia Sie nicht versichern und Ihnen keine Rezepte anbieten. Es muß Ihr ureigenster Beitrag sein, dann fortzufahren: „Aber auf Dein Wort hin . . ."

Artikel

Helmuth Vetter

Schmerz — Leid — Leiden

Zur Frage nach dem Sinn des Schmerzes

Die heutige Gesellschaft ist in Gefahr, den Schmerz so vollständig aus dem Leben des Menschen zu verbannen, daß auch die Frage nach dem Sinn von Schmerz, Leid und Leiden weithin verdrängt und nicht mehr gestellt wird. In einer Reihe von philosophischen Gedankenschritten versucht der Autor zu zeigen, daß gerade der Schmerz dazu beitragen kann, den Menschen aus seiner egoistischen Verengung heraus- und zu sich selbst hinzuführen. Der Mensch lernt das Menschsein wieder als Mit-Sein zu verstehen und zu leben. — Die Überlegungen führen schließlich zu vielfältigen Diensten und Aufgaben der Seelsorge wie der christlichen Gemeinde als ganzer. red

1. Zur Art der Fragestellung — Lebensganzes und Spezialistentum

Wir können heute ein merkwürdiges Phänomen beobachten: Je mehr die Medizin in der Bekämpfung der Schmerzen voranschreitet, desto weniger Raum bleibt für die Frage nach dem Sinn des Schmerzes für das Leben des Menschen. Während die Fachleute sich vielfach nur noch mit der Frage beschäftigen, wie Schmerzen auszuschalten seien, überläßt man die Sinnfrage allenfalls privater Unterhaltung, stößt man sie nicht überhaupt als überflüssig ab. Ethik und ärztliche Kunst geraten auf diese Weise in ein beziehungsloses Nebeneinander. Ihre Trennung ist freilich nur die Folge eines umfassenderen Geschehens. Es ist ein oft beklagtes Merkmal unserer Zeit, daß wir in unserem Wissen um Details zwar weiter sind als alle Zeiten zuvor, dafür aber zunehmend die Fähigkeit verloren haben, die Unzahl der einzelnen Fragen und Antworten noch einem sinnvollen Ganzen zuzuordnen: Die Integrationsfähigkeit scheint der Fähigkeit zur Analyse gerade indirekt proportional zu sein.

Philosophie als Frage nach dem Ganzen

Wenn es nun richtig ist, daß die Philosophie ihrem Wesen nach die Frage nach dem Ganzen ist [1], so kann auch das Phänomen des Schmerzes im Rahmen einer philosophischen Betrachtung kein isoliertes Thema sein. Es muß vielmehr eigens zum Gegenstand philosophischer Überlegungen erhoben werden, daß der Schmerz gemeinhin nicht mehr im größeren Lebenszusammenhang gesehen wird. Mit dem Versuch, die Vollstruktur, innerhalb derer von Schmerz sinnvoll die Rede sein kann,

[1] Vgl. dazu *K. Hemmerle*, Das problematische Verhältnis von Philosophie und Theologie, in: Philosophisches Jahrbuch 2 (1977) 235.

ans Licht zu heben, ist demnach die Frage nach den Ursachen der Unfähigkeit zur Integration und der daraus entspringenden Verkürzung der Problemsicht verbunden.

2. Zugang zur Thematik über die sprachliche Überlieferung

Die gesuchte Vollstruktur ist in einer gewissen Weise immer schon in der Sprache und durch die Sprache enthüllt. Daher soll im Rückgang auf die sprachlichen Wurzeln ein erster Zugang zum Phänomen des Schmerzes versucht werden [2].

Pathos

Blicken wir auf den Anfang der uns heute noch mitbestimmenden abendländischen Überlieferung, so finden wir im Wort *pathos* den angesprochenen Bezug zum Ganzen. Unter *pathos* verstanden die Griechen mehr als das dumpfe Erleiden von äußeren Widerfahrnissen, mehr als die bloße Reaktion auf Reize, aber auch mehr als nur Passivität im Erleiden von Unglück. Gewiß gehört all dies *auch* zur Bedeutungsvielfalt dieses Wortes, doch darüber hinaus bezeichnet es einen Sachverhalt, den man, ungeachtet aller Unterschiede, mit einem Ausdruck von Sigmund Freud als *Trauerarbeit* bezeichnen könnte. Eine Wendung wie „durch Leiden lernen" weist darauf hin.

„Schmerz"

Unser deutsches Wort „Schmerz" geht gleichfalls auf das Griechische zurück. Das althochdeutsche „smerzo" verweist auf das griechische *smerdaleos* „gräßlich" (ursprünglich und wörtlich „aufreibend"), entsprechend englisch „smart" — „scharf, beißend, schneidig". Hier ist das leibliche Moment in den Vordergrund gerückt.

„Leid"

Die psychische Seite hingegen kommt stärker im Wort „Leid" zum Tragen. Althochdeutsch „leid" heißt „das Betrübende", altnordisch „leidr" — „feindlich, verhaßt", entsprechend englisch „loath" — „abgeneigt". Leid bedeutet hier Böses, das einem zugefügt wird.

„Leiden"

Meint „Leid" das äußere Widerfahrnis psychischer Art (was das Leibliche nicht auszuschließen braucht, ja in gewisser Weise immer einschließt), so bezeichnet „leiden" die Reaktion darauf. Althochdeutsch „lidan" bedeutet „erdulden". Hier nur von Reaktion zu sprechen, wäre freilich irreführend, zeigt doch die Etymologie auf das gerade Gegenteil: Ursprünglich bedeutet „lidan" — „fahren, gehen", was über eine Zwischenstufe „durchgehen" zu dem auch uns noch geläufigen „durchmachen" („er hat Schweres durchgemacht") führt. Darin kommt zum Ausdruck, daß Leiden eine Form der Erfahrung darstellt — Erfahrung ist aber nie bloß passive Hinnahme, sondern aktive Auseinandersetzung mit dem Widerfahrenen.

[2] Zum folgenden vgl. die einschlägigen Wörterbücher, für das Griechische etwa *Hjalmar Friks* Etymologisches Wörterbuch, für das Deutsche *Friedrich Kluge*.

Versuch einer terminologischen Abgrenzung von Schmerz, Leid und Leiden

Die überlieferten Sprachformen bieten somit ein einfaches Schema an, um Schmerz, Leid und Leiden terminologisch auseinanderzuhalten. Ein solcher Klassifikationsversuch kann freilich nie rein durchgehalten werden, wollte man nicht der lebendigen Sprache ein Schema aufdrängen, das ihrer naturgemäßen Vieldeutigkeit völlig unangemessen wäre. So kennt der Sprachgebrauch einen „Seelenschmerz", wie anderseits ein „Fußleiden" etwas rein Somatisches zu sein scheint. Unter diesem Vorbehalt ist zwischen Schmerz und Leid einerseits, Leiden anderseits ein Unterschied zu machen; sind jene die Formen der „von außen" kommenden Widrigkeiten, so bezeichnet dieses die Verarbeitung jener. Immer aber sind Schmerz, Leid und Leiden als Momente eines einheitlichen Geschehens zu verstehen — als übergeordneter Begriff dürfte für den gesamten Komplex am ehesten das Wort Schmerz fungieren —; immer ist mit der Nennung eines dieser Momente auch indirekt Bezug auf die beiden anderen genommen. Gerade die einseitige Berücksichtigung eines dieser Momente (etwa im Rahmen der pharmakologischen *Schmerz*bekämpfung) entspricht ja einer bereits reduzierten Sicht auf den Gesamtzusammenhang.

Was die Unterscheidung des somatischen Schmerzes vom Leiden betrifft, so darf auf einen Beitrag von *Andree Emery* hingewiesen werden. Es heißt hier u. a.:

„Zum besseren Verständnis der Beziehung zwischen Leiden und Schmerz ist es vielleicht von Nutzen, über gewisse Unterscheidungen nachzudenken, die auf neurologischen Erkenntnissen beruhen. Schmerzreize gehen von den Nervendendriten aus. Sie werden an das Rückenmark und von dort an den Thalamus geleitet, wo die Empfindungen nach Reizquellen geordnet werden. Auf der Ebene des Thalamus werden die autonomen Reaktionen als Reflexbewegungen ausgelöst, und es kommt zur Schmerzempfindung. Von diesem Punkt wird die Sinnesempfindung an den Cortex weitergeleitet, wo der Schmerz ‚erfahren' wird. Dieser Unterschied zwischen Empfindung und Erfahrung ist wichtig: die Thalamusempfindung ist unbewußte Schmerzwahrnehmung, während das Schmerzerlebnis im Cortex kognitive Wahrnehmung ist, die im Bewußtsein vorhanden und somit der Selbstbeobachtung zugänglich ist. Die Reaktion auf der Cortexebene ist verwickelt und unterschiedlich und untersteht bis zu einem gewissen Grad der Kontrolle des betreffenden Menschen.

Ein Mensch verfügt über mehrere Möglichkeiten, auf den Schmerz zu reagieren, aber eine davon ist sicherlich das Leiden" [3].

[3] *A. Emery*, Leiden und Schmerz, in: Internationale katholische Zeitchrift 6 (1977) 210.

3. Die psychosomatische Einheit im Schmerzgeschehen

Parallelität von Psychischem und Somatischem

Man spricht von somatischen Erkrankungen und damit verbundenen Schmerzen und von psychischen Erkrankungen. Damit ist die ursprüngliche Einheit von Leib und Seele noch nicht geleugnet, achtet man nur darauf, daß das Somatische nicht ohne das Psychische zu denken ist und umgekehrt. Es sind hier lediglich Akzentuierungen vorzunehmen.

Daß psychischen Störungen somatische Begleiterscheinungen zuzuordnen sind, ist nicht nur allbekannt (man denke hier — noch nicht als Krankheitsfall im eigentlichen Sinne — an die mit Schweißausbrüchen begleitete Verlegenheit, an das Erröten als Indiz für psychische Veränderungen u. dgl.), sondern hat auch eine Betonung des Somatischen für den Behandlungsfall mit sich gebracht.

Überschreitung des „bloß" Somatischen in Richtung auf psychische Komponenten

Hat aber das, was hier für das Somatische als Begleiter von psychischen Störungen gilt, auch umgekehrt Geltung? Was soll ein Beinbruch über das schlicht Somatische hinaus noch an Problemen bieten? Tatsächlich spielen mehrere Momente eine Rolle, die das Leibliche in größerem Zusammenhang erscheinen lassen: die Disposition für den Fall — oder Unfall — selbst (eine seelische Labilität, die nicht mit technischem Ungeschick allein gleichzusetzen ist — die Unfälle im Straßenverkehr sprechen hier eine beredte Sprache), die Disposition zum Schmerzerleiden (die „Empfindlichkeit", die nicht als bloße „Wehleidigkeit" abzutun ist) und schließlich der für den Heilungsprozeß so wichtige Wille zur Gesundung. Ein in diesem Zusammenhang zumeist genanntes und besonders signifikantes Beispiel ist das Zwölffingerdarmgeschwür, häufiger Gegenstand von Untersuchungen der klassischen Psychosomatik [4]. Man wird dem Fall somatischer Beschädigung offenbar erst dann gerecht, wenn man das Somatische überschreitet und in einen Zusammenhang mit dem Psychischen bringt. Als ein weiteres wichtiges Beispiel wäre der sogenannte Phantomschmerz zu nennen, der dann aufzutreten scheint, wenn der Betroffene den Verlust des Körperteils nicht bewältigen kann. — Doch was heißt hier „psychisch" und „somatisch" und worin besteht die vorgängige Einheit beider?

4. Die Einheit von Leib und Seele im Geist

Ohne auf die komplizierte Wortgeschichte der beiden Begriffe Leib und Seele in diesem Rahmen eingehen zu können, läßt sich das Psychische dahingehend interpre-

[4] Zur Auseinandersetzung mit der psychosomatischen Medizin und als Vorbild einer „ganzheitlichen" Betrachtungsweise überhaupt verweise ich auf die fundamentale Arbeit von *M. Boss*, Grundriß der Medizin und der Psychologie. Bern u. a. ²1975.

Weltbezug des Psychischen und die Frage nach dem Menschen

tieren, daß mit ihm der Weltbezug des individuellen Leibes ins Spiel kommt. Hier stellt sich nun die nach Kant fundamentalste aller philosophischen Fragen, die Frage nach dem Menschen.

Mensch als Mensch: ein „Verhältnis"

Der Versuch einer Antwort kann hier nur behelfsweise und stark verkürzt vorgenommen werden. Es geht dabei um die Frage, was *der Mensch als Mensch* sei. Heute wird er vielfach von seiner Funktion für die Gesellschaft her interpretiert — *als Gesellschaftswesen* —, doch würde dies angesichts unserer Fragestellung bereits eine Verkürzung bedeuten. Die Frage ist, welche spezifische Seinsweise dem Menschen zukommt, vermöge welcher nur ihm eigenen Dynamik und kraft welcher Auszeichnung er sich von allen anderen Lebewesen unterscheide. Im Versuch einer Antwort greifen wir auf Sören Kierkegaard zurück:

„Der Mensch ist Geist. Was aber ist Geist? Geist ist das Selbst. Was aber ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das an dem Verhältnisse, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält" [5].

Geist, Selbst, Verhältnis

Kierkegaard begreift hier den Menschen ganz einfach von seinem Geistsein her, bestimmt dieses als Selbst (d. h. als Einheit, Einigkeit mit sich, Identität, Heil!) und das Selbst wiederum vom „Verhältnis" aus. In der Einfachheit der Antwort ist ein großer Reichtum beschlossen, den es vom Begriff des Verhältnisses aus zu verstehen gilt.

Verflochtenheit von Selbst und Welt

Daß der Mensch ein Verhältnis ist, besagt einmal, daß er nicht unmittelbar wie das Tier lebt, sondern daß er sich *eigens* zu seiner Umwelt verhält. Er geht in seiner Welt nicht auf, sondern nimmt zu ihr Stellung. All dem zuvor verhält er sich aber zu sich selbst, d. h. in der Art und Weise, wie er über sich entschieden hat und ständig entscheidet, hat er über sein Welt-Verhältnis entschieden. Die Verweigerung solcher Entscheidung zu sich selbst ist auch eine Antwort, die denn auch ihren Ausdruck in der Verantwortungslosigkeit zur Mitwelt findet. Der Mensch versteht sich von der Welt her und antwortet auf diese, das Verhältnis von Selbst und Welt ist somit in eine Struktur von Bedeutungen eingebettet, einen mehr oder weniger wechselnden Interpretationshorizont, aus dem heraus das Ich „seine" Welt deutet und sich zu dieser verhält.

Schmerz als Bruch im Weltverhältnis

Der Mensch lebt dabei zumeist in seiner Welt, ohne seinem Verhalten besonderes Augenmerk zu schenken. Er

[5] *Sören Kierkegaard*, Die Krankheit zum Tode, Düsseldorf 1957, 8 ff.

reflektiert nicht darauf, wie er sich in seiner Welt entfaltet. Er spielt seine Rolle, z. B. die im Berufsleben, ohne auf dieses Spiel eigens aufzumerken. Erst wenn das Spiel nicht mehr funktioniert, erhebt sich die Frage nach dessen Sinn. Der Bruch im Weltverhältnis führt, ausdrücklich oder nicht, auf die Frage nach Sinn [6]. Ein solcher Bruch nun wird im Schmerz sichtbar und fühlbar.

Lebensbedeutsamkeit des Schmerzes

In diesem Punkt liegt die besondere Bedeutung, die dem Schmerz für das gesamte menschliche Leben zukommt. Während nämlich im „normalen" Dahinleben von jener Dynamik des Spieles einfachhin Gebrauch gemacht wird, setzt der Schmerz das große Fragezeichen. Nicht weil Fragezeichen nötig sind, ist der Schmerz wichtig, sondern weil das fraglose Dahinleben eine Gefahr für das Leben selbst in sich birgt. Es ist dies der Egoismus, der das Leben in seiner Normalität beständig begleitet. Die Gefahr aller Normalität ist es, in sich selbst das Zentrum und den einzig rechten Sinn zu erblicken — was immer eine Ausschließung des Anderen, der nicht „mitspielen" will, mit sich bringt. Der Schmerz bewirkt eine heilsame „Dezentralisierung" des Ich in seiner Selbstliebe. Was die Lebensbedeutsamkeit des Schmerzes angeht, sagt *Immanuel Kant* in seiner „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht": „Der Schmerz ist der Stachel der Thätigkeit, und in dieser fühlen wir allererst unser Leben; ohne diesen würde Leblosigkeit eintreten" [7].

5. Therapie als Dienst am Wort

Zwei Reaktionen

Indem der Schmerz das Individuum aus seinen vertrauten Beziehungen zur Welt herausdrängt, wird es dezentralisiert. Hier sind zwei Reaktionen zu beobachten: Entweder es wird die Frage nach dem Sinn eigens ergriffen und neu gestellt, oder der Betroffene zieht sich ins Schweigen zurück. Beide Stellungnahmen sind allerdings vergleichbar und fordern vergleichbare Therapie heraus: Neu zur Frage nach sich selbst zu stoßen bedeutet, eine Strecke der Antwortlosigkeit zu durchmessen, auf die geläufige Sprache zu verzichten — ein Schweigen hier wie in dem anderen Fall, wenn auch in verschiedener Absicht. Beide, der Fragende und der trotzig Schweigende stehen in einer Situation von Sprachnot.

Kierkegaard bestimmte den Menschen vorweg als Geist. Geist ist hier nicht in erster Linie vom Intellekt her zu deuten, sondern von der Sprache: Daß *logos* zugleich

[6] Was hier „Welt" in vollem Sinn bedeutet, wird, deutlicher als in philosophischer Analyse, in einer Briefstelle wie dieser sichtbar: „Es ist ein so namenloses Unglück, wenn einem die Welt entzweibricht." (Georg Trakl im November 1913 an Ludwig von Ficker.)

[7] Kants Werke. Akademieausgabe, Band VII, 231.

„Vernunft" und „Wort" bedeutet, entspricht einer tiefen Weisheit der Sprache: Der Mensch ist Mensch, sofern er spricht. Die erste Form der Therapie (die nicht allein den Arzt betrifft, sondern jeden, der dem Kranken hilfreich zur Seite steht), liegt daher darin, dem Patienten die Möglichkeit zu geben, sein Ich zur Sprache zu bringen: „sich auszusprechen". Es gilt, ihm zu *seiner* Artikulation der Situation zu verhelfen; er ist wesentlich Gesprächspartner und kein „Fall".

Zur Sprache verhelfen

Wenn der Therapeut dem Patienten zu dessen eigener Möglichkeit sprachlichen Ausdruckes verhelfen will, so geschieht dies nicht in der Absicht, jenen mit einer „Weltanschauung" zu überzeugen. Er bietet keine Theodizee, keine Rechtfertigung des Leidens in dieser Welt an, noch gibt er den billigen Trost, den wissenschaftlicher Fortschritt verheißt. Alles kommt hier auf die rechte Weise des Gewährenlassens an, vermöge dessen ein Raum des Miteinanderseins eröffnet wird. Zur Sprache verhelfen darf nicht heißen, zum Reden zu überreden, zuweilen genügt hier die bloße Gegenwart des Helfenden: Die Mitteilung folgt aus dem Miteinandersein. Es darf hier nicht vergessen werden, daß das Wort „Therapie" nicht nur und nicht einmal in erster Linie „Heilung" im engeren medizinischen Sinn bedeutet, sondern einfach „Dienst": *therapeia* und *diakonia* sind Synonyme. In diesem therapeutischen Dienst sollen Arzt, Seelsorger, Pfleger und Angehörige zusammenwirken, damit dem Patienten tatsächlich zum Heil an Leib und Seele verholfen wird.

Therapie als Dienst

Sympathie

Dienst zum Heil (Therapie, Diakonie) ist keine Verlegenheitslösung, die einer bestimmten Organisationsform entspränge. Der „therapeutische" Gedanke, der angesichts des Schmerzes erwächst, erweist sich über die Technik der Hilfe hinaus als fruchtbar. In ihm kommt ein anderer Gedanke zum Tragen; der einer gegenseitigen Verbundenheit der Menschen. Indem im Schmerz die Einsicht reift, daß es mit der eigenen Kraft allein nichts sei (und nicht nur beim Patienten), entsteht ein neues Verhältnis zum Sein: An die Stelle des in der Scheingewißheit seiner selbst steckenden Egoismus tritt das Für-andere-sein und wird als die eigentliche Weise menschlichen Daseins erkannt. Die Überlieferung hatte dafür den Namen „Mitleiden". Mitleiden ist nicht Schwäche, wie dies vielfach behauptet wird, sondern freudige Zuwendung zum Nächsten: Das aus dem Griechischen kommende Wort „Sympathie" drückt diesen Sachverhalt aus.

Ein Weg zur „Gemeindekirche"

Die solcherart verstandene Sympathie entspricht einem zentralen Gedanken des Neuen Testaments. Mitleiden und Mitfreude sind in der Einheit der Gemeinde in Jesus Christus begründet. Aus diesem Einssein folgert Paulus im ersten Brief an die Korinther (12,26): „Und wenn *ein* Glied leidet, leiden alle mit; wenn *ein* Glied ausgezeichnet wird, freuen sich alle Glieder mit." Einträchtige Sorge der Gemeindeglieder füreinander, helfende Fürsorge in allen Bereichen, also auch und in einem besonderen Maß im Bereich der Sorge für die Schwachen und Kranken — hier zeigt sich die Wirklichkeit der christlichen Gemeinde. Ob dies immer ausreichend deutlich war, mag dahingestellt sein. Was festzuhalten ist, ist dies, daß das Zusammenwirken der verschiedenen „Therapeuten" über den Einzelfall hinaus ein Zeichen von „Gemeindekirche" ist[8] bzw. dort, wo Gemeinde nicht mehr intakt ist, ein wesentlicher Anstoß zu einer Erneuerung lebendigen Miteinanderseins werden kann.

6. Bedenklichkeiten des naturwissenschaftlichen Reduktionismus

Eigentümlichkeiten des naturwissenschaftlichen Vorgehens

Die voranstehenden Überlegungen hatten zum Ziel, den Schmerz unter ständiger Bezugnahme auf das Ganze des menschlichen Lebens zu verstehen. Sie stehen damit in einem entschiedenen Gegensatz zum Anspruch des Vorgehens der naturwissenschaftlichen Weise der Schmerzbehandlung. Die Betrachtungsweise innerhalb der naturwissenschaftlichen Medizin ist selbstverständlich in ihren Grenzen sinnvoll — niemand wird gegen eine Bekämpfung von Schmerzen etwas einzuwenden haben. (Auf die persönlichkeitsbildende Kraft des Schmerzes darf nicht zu stark gesetzt werden — man denke daran, wie häufig langes Siechtum zum völligen Zerfall der Persönlichkeit zu führen imstande ist.) Die Naturwissenschaft erhebt allerdings über ein bestimmtes Gebiet der Bearbeitung ihrer Gegenstände hinaus den Anspruch auf Universalität. Dieser Universalitätsanspruch steht zugleich in einem Gegensatz zum Reduktionismus, als dessen eine Folge die Ausklammerung ethischer Fragen bereits angedeutet wurde. Der Reduktionismus dieser Vorgangsweise besteht darin, daß er vorweg festlegt, was an dem zu untersuchenden Gegenstand das eigentlich Untersuchungswürdige sei. Und dies ist dessen Quantifizierbarkeit. Die Meßbarkeit und Berechenbarkeit der Gegenstände wird zum Maß des Vorgehens. Was sich diesem Maß nicht fügen will, wird als unwissenschaftlich und deshalb nicht bedenkenswert beiseite getan.

Die letzte Konsequenz solchen Vorgehens wird von der

[8] Vgl. *P. Weß*, Gemeindekirche — Zukunft der Volkskirche, Wien 1976.

Kybernetik gezogen. *Karl Steinbuch* stellt in diesem Zusammenhang fest: „Es wird angenommen, daß das Lebensgeschehen und die psychischen Vorgänge aus der Anordnung und physikalischen Wechselwirkung der Teile des Organismus im Prinzip vollständig geklärt werden können“ [9].

Rückführung von Psychischem auf Physisches

Gemäß diesem Erklärungsvorgang wird der Schmerz (wie im übrigen alle psychischen Vorgänge) aus „Erregungen“ in den Nervenzellen abgeleitet. — Nach diesem Schema von Reiz und Reaktion können zwar bestimmte Fragen der Lokalisation aufgeklärt werden, die für eine gezielte pharmakologische Behandlung von Bedeutung sind. Zu einem Verstehen dieses Geschehens in seiner Gesamtheit, wie dies für die Therapie im vollen Sinne notwendig wäre, tragen sie aber nichts bei. Der Versuch, den Komplex des Psychischen aus neurophysiologischen Daten herzuleiten, ist methodisch nicht zu rechtfertigen.

Dieser Vorgang der Reduktion bringt aber zudem zwei große Gefahren mit sich: erstens den Medikamentenmißbrauch (der erst dann zum öffentlichen Ärgernis wurde, als die Frage der Finanzierbarkeit in den Vordergrund rückte) und zweitens die Verdrängung des Negativen aus dem Bewußtsein der Öffentlichkeit.

7. Medikamentenmißbrauch als eine Folge des Verzichts auf eine „ganzheitliche“ Fragestellung

Helga Hausmann hat in einer sehr instruktiven sozialpsychologischen Arbeit den oft genannten und dennoch erstaunlichen Zusammenhang zwischen pharmakologischer Schmerzbekämpfung und psychischer Verdrängung des Schmerzgeschehens festgestellt und sagt hiezu:

Heilmittelgebrauch und Schmerzverdrängung

„Der Mensch unseres Kulturkreises ist seinem Schmerz nicht mehr machtlos ausgeliefert; er ist nicht mehr gezwungen, ihn einfach hinzunehmen. Zur Bekämpfung seiner Beschwerden stehen ihm Pharmaka zur Verfügung, — chemische Stoffe, die von außen, ohne persönliche Mithilfe die gewünschte Wirkung ausüben. Vom Wirkungsvorgang spürt die Person nichts außer dem Resultat: Schmerzfreiheit, — zumindest aber Linderung. Eine innere Beziehung zum Arzneimittelgeschehen kann demzufolge beim Konsumenten schwerlich zustandekommen. Diese Situation hat ernste Konsequenzen, u. a. diejenige, daß gewisse Arzneimittel heute in beunruhigenden Quantitäten eingenommen werden“ [10].

Kopfschmerz als Beispiel

Die Autorin ist diesem Problem in ihrer Arbeit am Beispiel des immer stärker verbreiteten Kopfschmerzes nachgegangen und konnte dabei zeigen, in welchem Maß über das somatische Geschehen hinaus psychologische und soziologische Komponenten bei seinem Entstehen eine wesentliche Rolle spielen. Das Psychische ist dabei

[9] Zitiert nach *M. Boss*, a. a. O. 53.
[10] *H. Hausmann*, Psychologie des Schmerzes und Schmerzmittelmißbrauchs, Bern 1958, 132.

nicht nur nachfolgende Begleiterscheinung, Hausmann konnte auch zeigen, wiesehr körperliche Abwehrreaktionen von vornherein im Dienst des gesamtseelischen Geschehens stehen. Sie beruft sich dabei auf den Philosophen und Psychiater Karl Jaspers, der das hier in Frage Stehende mit den Worten umschrieb: „Es ist, als ob die Seele die Organe wähle, in denen sie durch Störungen sich kundgibt, oder die Funktionen, in deren Vollzug sie sich verwirrend einschaltet“ [11].

Physikalische Betrachtungsweise und chemische Beantwortung der Situation im strengen Sinn inhuman

Wiederum zeigt sich die Notwendigkeit einer Betrachtungsweise, die über das bloß Somatische hinausweist. Wird dieses zudem physikalisch interpretiert, so ist ein solches Modell sowohl für die Entstehungsgeschichte (die Ätiologie) ungenügend als gar für die Therapie unzureichend. Hausmann behauptet auf Grund ihrer Untersuchungen, die Furcht vor dem Schmerz (Algophobie) gehöre zur Natur des Menschen; so ist die ausschließlich chemische Bearbeitung dieses Phänomens in einem genauen Sinne inhuman.

8. Eine „Kultur der Analgetika“

Zusammengehörigkeit von Positivem und Negativem bleibt heutiger Lebensauffassung vielfach verschlossen

Diese Furcht vor dem Schmerz ist nur eine besondere Form einer der menschlichen Natur eigentümlichen Tendenz, vor der Auseinandersetzung mit dem eigenen Selbst zurückzuweichen. Es ist dies eine Art von Trägheitsprinzip, nicht ohne Sinn. Man lebt nicht ständig in Extremsituationen; die Selbstverständlichkeit von Lebensbejahung ist in sich noch nicht egoistisch. Anderseits unterdrückt dieses Trägheitsprinzip die korrektive Wirkung, die vom Schmerz ausgeht. Wir sahen es früher: Indem wir selbstverständlich aus Sinnhorizonten leben, neigen wir permanent zur Selbstsucht und Selbstgerechtigkeit. Die Dezentralisierung, die hier der Schmerz bewirkt, ist für die der Erstarrung zuneigende mitmenschliche Ordnung innovierend. Es bedarf der Anstrengung, daß die Quellen neu zu fließen beginnen — aber diese der Positivität notwendige Negativität ist es, die dem Menschen der Gegenwart in immer höherem Maße unzugänglich wird. (Nicht auf allen Gebieten; auf dem des Sportes z. B. ist der Gedanke der Askese — was „Übung“ bedeutet — keineswegs verdächtig.) Die Algophobie pervertiert hier zur „Kultur der Analgetika“, um eine Formulierung des polnischen Philosophen *Leszek Kolakowski* zu gebrauchen. Dieser erblickt ein besonderes Kennzeichen unserer Zivilisation darin, „daß die Absicherung vor dem Leiden jeden Preis wert sei“ und sagt dann zum Symptomatischen des Heilmittelmißbrauchs:

[11] Zitiert nach *Hausmann*, a. a. O. 159.

„Es scheint, als ob die Angst vor der Krankheit zuweilen bedrohlicher wäre als die Krankheit selber und die Angst vor dem Schmerz schlimmer als der Schmerz, es hat den Anschein, als ob unsere Zivilisation in der Häufung von Hilfs- und Ersatzeinrichtungen für den Organismus einen ausweglosen Weg beschritten hätte; erforderlich wird nunmehr die permanente Erfindung neuer Mittel und neuer Prothesen zur Bekämpfung der unbeabsichtigten negativen Nebenwirkungen, die durch die Anwendung der früheren Mittel und Prothesen entstanden sind. Vor allem der Mißbrauch mit analgetischen, sedativen und neuroleptischen Mitteln scheint geradezu eine Bestätigung der düsteren Diagnosen zu sein, die vor Jahrzehnten von jenen Philosophen gestellt worden sind, die das auszeichnende Merkmal unserer Kultur im fortschreitenden Schwund der biologischen Potenzen des menschlichen Organismus zugunsten künstlicher Ersatzvorrichtungen sahen. Wir gewöhnen uns an einen Lebensrhythmus, der von der einander ablösenden Neutralisation von Weck- und Beruhigungsmitteln bestimmt ist, wie wenn der berühmte Reklameslogan ‚Künstliche Beine — besser als echte' seine ersten Triumphe auf dem Gebiet der Neurochemie feiern würde" [12].

Konsequenzen

Der Rhythmus, von dem hier Kolakowski spricht, ist kein Lebensrhythmus mehr. Zu diesem gehört die Negativität wie das Ausatmen zum Einatmen. Die Veränderung, die hier vor sich geht, ist nicht allein auf den Schmerz beschränkt: So ist der Tod nicht mehr Gegenstand öffentlichen Gespräches — mit der Konsequenz, daß das Leben selbst unernst genommen wird; die Einsamkeit wird gemieden — mit der Konsequenz der Konformität eines Beisammenseins, das kein echtes Füreinandersein sein kann; das Leid, welches zur Liebe gehört wie der Schatten zum Licht, wird hinwegdisputiert — mit der Konsequenz, daß sich im Bereich der Sexualität ein künstlicher Zynismus breitmacht [13].

Veränderung der Ökonomie des Lebens hat Folgen

Wird die Ökonomie des Lebens verändert, so führt dies zu einer Verlagerung im Gleichgewicht, und das Negative sucht sich andere Ausgänge. *Ernst Jünger* sagt dazu:

„Kein Anspruch ist jedoch gewisser als der, den der Schmerz an das Leben besitzt. Wo an Schmerz gespart wird, stellt sich das Gleichgewicht nach den Gesetzen einer ganz bestimmten Ökonomie wieder her, und man kann unter Abwandlung eines bekannten Wortes von einer ‚List des Schmerzes' sprechen, die ihr Ziel auf allen Wegen erreicht ... Das Gefäß, das dem vollen Zustrom verschlossen ist, wird tropfenweis erfüllt. So ist die Langeweile nichts anderes als die Auflösung des Schmerzes in der Zeit" [14].

12 *L. Kolakowski*, Die Gegenwärtigkeit des Mythos, München ²1974, 114 f.
13 *Kolakowski*, a. a. O. 116 f.
14 *E. Jünger*, Werke Bd. 5, Essays I, Stuttgart o. J., 161 f.

9. Dienen in Liebe

Liebe und Schmerz

Die Frage nach dem Schmerz gehört also zu den Themen, an denen sich der Mensch stets neu zu bewähren hat. Vermeidet er die Probleme, so nimmt er von seinem Wesen, und seine Fähigkeit verkümmert, nach seinen vollen Möglichkeiten zu leben. Diese bestehen nicht im „Ausleben", vielmehr in der Liebe, die ihrem innersten Wesen nach Dienst ist. Dienen heißt nicht Knechtsein, wie uns eine sich auf Hegels Dialektik von Herr und Knecht berufende Ideologie heute weismachen will — Dienen ist selbstlose Hingabe aus Freude.

Nächstenliebe

Martin Luther hat in seinem Kommentar zum Galaterbrief des Apostels Paulus die verschiedenen Momente, die sich hier zusammenschließen — natürlicher Egoismus, Prüfung im Leiden und Beharrlichkeit der Liebe — hinsichtlich ihrer Grundeinheit als Aufgabe für den Christen beschrieben. Luther sagt im Anschluß an Gal 5,14 — „Denn das ganze Gesetz wird in *einem* Wort erfüllt, in dem: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" —:

„Darum ist das Kreuz die Bewährung und der sogenannte ‚Prüfstein' der Liebe... Die natürliche Liebe möchte es süß und geruhig haben, ja bei ihr wird die Freundschaft — wie der Dichter sagt —, dadurch erprobt, daß sie Nutzen bringt; sie sucht das Ihre und ist darauf aus, das Gute nur immer in Empfang zu nehmen. Die christliche Liebe dagegen ist eine tapfere Liebe: sie harrt aus mitten in aller Bedrängnis, bei ihr wird die Freundschaft dadurch erprobt, daß sie selbst Dienste leistet; sie sucht das, was des andern ist und ist nicht zu nehmen, sondern zu geben bereit" [15].

Georg Baudler

Die Hoffnung auf das endgültige Heil Gottes

Narrative Eschatologie in Verkündigung und Religionspädagogik

Im folgenden wird der Versuch gemacht, in der (für viele vielleicht ungewohnten) Weise der narrativen Theologie so vom Reich Gottes zu sprechen, daß die heutigen Menschen wieder hinhören und verstehen lernen. Sicher ist auch die narrative Theologie nur eine begrenzte Weise, einige zentrale Aussagen der christlichen Botschaft verständlich zu machen. Aber wer bedenkt, wie wenig die Menschen oft mit Begriffen wie Auferstehung, Erlösung, ewiges Leben, Himmel u. dgl. anfangen können, wird es begrüßen, für seine Verkündigung wie für den Religionsunterricht diese neue, vielleicht verständlichere Form der Darstellung versuchen zu können. red

Eine müde Botschaft?

Die Utopie eines Lebens in Freiheit, in Frieden und sozialer Gerechtigkeit, wie sie die jüdisch-christliche Tra-

15 *Martin Luther*, Kommentar zum Galaterbrief, München—Hamburg 1968 (Calwer Luther-Ausgabe, Bd. 10), 231.

dition als messianisches Reich und als Gottesreich der Endzeit vor Augen stellt, sagt den meisten Menschen unseres säkularisierten Zeitalters nichts mehr; dieser Traum ist für sie zum „Schaum" zerflossen, der nichts mit ihrer „realen" Tageswelt zu tun hat, er hat die Leuchtkraft verloren, die das stets lauernde Chaos ein Stück weit zurückdrängt und ihm ein Stückchen Kosmos abzuringen vermag.

Verdinglichte statt einer „träumerischen" Eschatologie

Hier stellt sich an die Verkündigung und den Religionsunterricht wie an die Theologie die Frage, ob nicht ihre Art des Umgangs mit der eschatologischen Überlieferung zu dieser Entwicklung beigetragen hat. Wurden diese „letzten Dinge" nicht häufig zu sehr eben als *„Dinge"* betrachtet, als gegenständlich faßbare Zustände, die sich am Ende des einzelnen Lebens und am Ende der Geschichte einstellen werden? Wurden diese Verheißungen in solcher Betrachtensweise nicht ihres utopiehaften, traumhaften Charakters entkleidet? Bedürfen sie nicht notwendig dieses „Traumcharakters", um plausibel zu sein und zu „leuchten"[1]? Nur so können sie Menschen begeistern, zum Mit-Träumen und Weiter-Träumen anregen, um dadurch die Voraussetzung zu schaffen, daß wenigstens einzelne Elemente dieses Traums in unsere Tagwelt einfließen und Wirklichkeit werden können.

Neue Plausibilität und Leuchtkraft

Mit Hilfe der narrativen Theologie scheint es nun möglich zu sein, der eschatologischen Überlieferung diese ihre Plausibilität und „Leuchtkraft" zurückzugewinnen. Wir wollen daher in Form einer Erzählskizze zeigen, wie eschatologische Überlieferung in der Form einer narrativen Theologie aussehen könnte[2]. Dabei kann es sich hier nur um einen allgemeinen Erzählrahmen handeln, der „vor Ort", in Religionsstunden, Katechesen und Predigten in je verschiedener, situations- und adressatenbezogener Weise aufgefüllt werden müßte.

Ehe jedoch sinnvoll erzählt werden kann, muß die menschliche Situation umschrieben werden, auf die hin erzählt wird. Der Erzähler, der „auf Papier" erzählt und seine Zuhörer nicht konkret und lebendig vor sich hat, muß an gemeinsame Erfahrungen appellieren, die den Verstehenshorizont der zu erzählenden Geschichte bilden

[1] Wenn hier und im folgenden vom Begriff „Traum" die Rede ist, so ist damit der *Tag*-Traum im Sinne Ernst Blochs zu verstehen (ohne ihn so scharf wie Bloch vom Nachttraum zu unterscheiden), der zur Verwirklichung in der Tageswelt drängt und in dem Sinne auf Realität hin ausgerichtet ist. Dieser Begriff von Traum kann deshalb, wie dies hier geschieht, gleichbedeutend mit „Utopie" verwendet werden (vgl. *E. Bloch*, Prinzip Hoffnung, Bd. 1, bes. Kap. 14, 86—128).

[2] Was ich unter „narrativer Theologie" verstehe, habe ich in meinen ausführlicheren „Entwürfen zu einer narrativen Christologie" dargelegt (vgl. *G. Baudler*, Wahrer Gott als wahrer Mensch. Entwürfe zu einer narrativen Christologie, München 1977, bes. 11—45).

können und bilden sollen. Nach dieser „Einstimmung" soll in einem ersten Kapitel eine Erzählskizze der alttestamentlichen Eschatologie und in einem zweiten eine Erzählskizze der neutestamentlichen Eschatologie versucht werden.

„Einstimmung": der Traum vom ewigen Glück und Frieden der Völker

Alle Menschen aller Zeiten und aller Völker sehnen sich nach einer „Heiligen Zeit", einem „goldenen Zeitalter", einer Zeit ewigen Glücks und ewigen Friedens [3], wenigstens nach einer Unterbrechung des kontinuierlichen Zeitablaufs. Gewöhnlich leben wir in einem kontinuierlichen Zeitablauf, eben in dem, was wir Alltag nennen. Diesen kontinuierlichen Zeitablauf, wo die Termine festliegen, wo immer auch schon, wenn auch unbewußt, der letzte Termin, der Abschlußtermin mitgesetzt ist, hat Heidegger mit dem Stichwort „Sein zum Tode" umschrieben. Nicht nur für die Erwachsenen wird der „Alltagstrott" häufig zum Streß, in den sie die Leistungsgesellschaft hineintreibt; sondern bereits das Kind, das zur Schule geht, das seine Schularbeiten erledigen muß, ist aus dem Paradies der Kindheit herausgefallen, aus dem träumerischen Zustand des freien Spiels, und in die harte, nüchterne Realität hineingestellt, und es sehnt sich danach, Schule und Schularbeiten, eben diesen kontinuierlichen Zeitablauf, wieder zu vergessen, indem es zurückkehrt in die Welt des Spiels [4]. Das Kind sucht eine Daseinsstruktur, wo die Alltags-Zeit nicht mehr gilt, wo es nicht mehr 12.00 Uhr mittags ist und man zum Essen heimgehen muß, sondern wo die dritte Spielrunde begonnen hat, auf die mit heiliger Notwendigkeit noch eine vierte Spielrunde folgen muß. Oft wissen die Kinder dann gar nicht mehr, was „Mittag" ist und „12.00 Uhr" und was da zu tun ist; sie vergessen das. Dieses Vergessen ist Indiz der Erfüllung, in der sie stehen: Spiel ist für das Kind Bei-sich-selbst-Sein, „Heilige Zeit".

Auch wir Erwachsenen haben, wenn auch verschüttet und depraviert, diese Sehnsucht: daß der Alltagstrott einmal, wenn auch „nur für kurze Zeit", durchbrochen wird, daß wir uns mit Freunden zusammenfinden und lustig trinken und spielen, daß wir Urlaub machen, auf die Jagd gehen oder zum Segeln, oder Musik hören oder uns vom Fußballspiel begeistern lassen. Das ist noch ein Rest der archaischen Ursehnsucht des Menschen, wieder zurückzukehren in die „erfüllte Zeit", in die Zeit einer absoluten Geborgenheit, die als Kind jeder (wenigstens im Mutterschoß) erfahren hat.

[3] Vgl. *M. Eliade*, Die Religionen und das Heilige, Salzburg 1954.
[4] Vgl. *P. L. Berger*, Auf den Spuren der Engel, Frankfurt 1971, 86—90.

Arbeit als heiliger Nachvollzug

Wenn der archaische Mensch jedes Jahr neu seinen Pflug in die Erde senkte, dann war das für ihn keine „Arbeit", die ihn seiner selbst entfremdet und von ihm als mühsame Plage empfunden wurde; sondern er verstand seine Tat als heiligen Nachvollzug der Tat des Kulturheros, der am Anfang erstmals die Erde gepflügt und für die Aussaat bereitet hat[5]. Wenn er ein Feuer entzündete oder das Feuer am Herd hütete, dann war das nicht einfach ein notwendiges Tun, das er vollbrachte, weil er kochen mußte oder weil ihn fror, sondern das war immer *auch* der Versuch, solches Tun zu verstehen und zu vollziehen als Nachvollzug jener Prometheus-Tat, die das Feuer auf die Erde gebracht hat. In den Fruchtbarkeitsfesten vollzogen die archaischen Menschen das Geschlechtsleben als Nachvollzug des Naturkreislaufes; Zeugen, Gebären, Reifen, Altern, Sterben und das neue Emporkommen des Lebens im Frühjahr zeugten von einer mythischen Kraft, die in ihrer Geschlechtlichkeit wirkte und in die sie sich einfügten. Wenn eine Nomadensippe kein Gras mehr vorfand für ihre Tiere und dann aufbrach, um ein neues Weideland zu suchen, dann war das nicht einfach die nackte Notwendigkeit, weil die Tiere sonst verhungerten, sondern dieser Aufbruch, das Abbrechen der Zelte und das Wandern in ein neues Land, war immer ein Aufbruch in ein „Heiliges Land", in ein „gelobtes Land", in das Land, wo Milch und Honig fließt, in ein Land, das eine ewige Heimat gewährt.

Ursehnsucht nach „Heiliger Zeit"

Diese Ursehnsucht des Menschen, den profanen, kontinuierlichen Zeitablauf durch erfüllte Zeit, durch „Heilige Zeit", durch eine „Hierophanie", eine Erscheinung des Heiligen, des Ganzen, dessen, was den Menschen erfüllt, ihn ganz beansprucht, immer wieder zu durchbrechen und in diese erfüllte Zeit einzutauchen, setzt voraus, daß in ihm ein Urwissen davon angelegt ist, daß es solche „Heilige Zeit" gibt, daß sie da ist, daß sie das Leben des Menschen umgreift, daß er aus ihr heraus geboren ist und daß sie immer wieder in dieses Leben einbrechen und es befreien kann. Aus diesem Urwissen und dieser Ursehnsucht erwächst immer wieder neu — auch noch beim total entfremdeten und versklavten Arbeiter des 19. Jahrhunderts, worauf uns Feuerbach aufmerksam gemacht hat — der Traum vom anderen Leben. Aber es ist anders, als Feuerbach es darstellt. Nicht: *weil* der Mensch so träumt, weiß er um Gott, sondern weil der Mensch um Gott weiß, weil er irgendwo und irgendwann

[5] Vgl. *M. Eliade*, a.a.O.; *K. Goldammer*, die Formenwelt des Religiösen, Stuttgart 1960, 38 ff.

— vielleicht ohne es zu wissen: vielleicht in ganz früher Kindheit (ja vielleicht „nur" in der Geborgenheit des Mutterleibes) — einen bergenden Gott erfahren hat, träumt er von ihm; und keine Macht der Welt kann ihn daran hindern.

Erstes Erzählkapitel

Eine im ägyptischen Staatssystem im 2. Jahrtausend v. Chr. versklavte Nomadensippe träumte von Freiheit, von Selbstbestimmung, träumte, obwohl sie versklavt und eigentlich gar keine Nomadensippe mehr war, von Aufbruch, vom Wandern in ein „Gelobtes Land". Voraussetzung war, daß diese Sippe solchen Aufbruch schon als Heiliges Ereignis erfahren hatte. Vor Generationen war sie auf Wanderungen gewesen, hatte erfahren, wie lebenswichtig es war, daß, wenn etwa das Weidegebiet für die wachsende Sippe und ihre Herden nicht mehr ausreichte, einer aus ihrer Sippe die Kraft besaß, zu sagen, es sei Zeit aufzubrechen, neues Land zu suchen, jenseits der Berge; das Volk stimmte erleichtert und befreit ein in diesen Entschluß, und erfuhr die Hoffnung und die Erfüllung des Aufbruchs als Anruf des Seins, als Anruf Gottes: des Gottes Abrahams, Jakobs und Isaaks — jener starken Nomadenführer, von denen sich die Sippen erzählten.

Weil diese Sippe also schon Gott in solchen Aufbrüchen erfahren hatte, konnte sie den Traum von Freiheit und Wanderung nicht vergessen. Zu einer bestimmten Zeit und vermittelt durch einen bestimmten Mann, namens Mose, war die Kraft dieser Utopie so stark, daß sie nach Verwirklichung drängte, obwohl die Umstände dies unmöglich zu machen schienen.

Der „unmögliche" Aufbruch

Und der ungeheure, der „unmögliche" Aufbruch gelang. Die „profane" Zeit ägyptischer Knechtschaft wurde aufgebrochen in einer Aufbruchshierophanie unerhörten Ausmaßes und unerhörter Gewalt. Die Befreiung gelang, die Sippe lebte in und durch diese Befreiung wieder in heiliger, in erfüllter Zeit.

Das Besondere dieser Aufbruchshierophanie bestand nun darin: Diese Sippe identifizierte den Gott des Mose, der *diesen* (so unerhörten) Aufbruch bewirkte, als einen Gott mit Namen. Eine Frau namens Mirjam sah in dieser Mächtigkeit des Mose, welche die Kraft zum Entschluß und zur Durchführung dieses Aufbruchs vermittelte, nicht bloß einen anonymen Gott, sondern sie identifizierte den „Gott des Mose" als einen Gott, der einen bestimmten, von Mose unabhängigen Charakter verlangte: „*Jahwe* hat uns gerettet, Roß und Reiter warf er ins

Meer“ (Ex 15, 21). Der Gott des Mose zeigte in dieser Aufbruchshierophanie seinen Namen, seinen Charakter, sein Gesicht, er wurde zum Du, zum Gegenüber, dem man vertrauen, mit dem man einen Bund schließen konnte.

Erfahrung der Mächtigkeit des Bundesgottes

Auf ihren Wanderungen erfuhr dann die Sippe immer neu die Mächtigkeit dieses Bundesgottes. Sie erlebte diese Mächtigkeit vor allem dadurch, daß die anderen Sippen, die ihnen auf den Wanderungen begegneten, so ergriffen waren von den Erzählungen dieses Gottes, daß sie den Gott ihrer Sippe mit diesem Gott des Mose zu identifizieren begannen und daß dadurch aus der einen kleinen Sippe, die aus Ägypten aufbrach, allmählich ein Volk Israel wurde, das schließlich in das Land Kanaan einbrach und sich dort Land eroberte. Dieses Geschehen erlebten die Sippe und das anwachsende Volk als die Tat und die Mächtigkeit des von Ägypten her erfahrenen Gottes. All das war ein Leben in „Heiliger Zeit“, in erfüllter Zeit, weil in ihm die Profanität des in Ägypten erlittenen „Seins zum Tode“ durchbrochen war.

Nach der Landnahme wurden die Stämme seßhaft. Die Gegenwart des Bundesgottes Jahwe wurde institutionalisiert: Es gab fest angestellte Priester und Kult-Propheten, einen Tempel, einen vorgeschriebenen Kult, einen König und Hofbeamte. Jahwe aber ließ sich nur schlecht von Tempelpriestern und Hofbeamten verwalten; er verlor nach der Seßhaftwerdung im Volke an Mächtigkeit.

Der Ruf der Propheten: Gerechtigkeit und Friede

In dieser Zeit traten die vorexilischen Propheten auf. Sie erinnerten das Volk an den großen Traum der Freiheit und der Gerechtigkeit, den Jahwe, der Gott des Mose, in Ägypten geweckt hatte und der in der Befreiungstat und während der Wüstenwanderung ansatzhaft schon Wirklichkeit geworden war, nun aber vergessen schien. Das immer wiederkehrende Thema des Propheten Amos lautete: „Hört dies, die ihr Arme zertretet und die Elenden im Lande zugrunde richtet. Ihr denkt dabei: wann ist endlich der Neumond vorüber, daß wir Getreide verkaufen können, oder der Sabbat, daß wir Korn feilbieten können, wir wollen das Maß kleiner und den Preis größer machen, mit falscher Ware täuschen. Wir wollen Bedürftige um Geld kaufen und Arme um ein paar Schuhe. Noch den Abfall vom Korn wollen wir anbringen. Geschworen hat der Herr beim Stolze Jakobs, keiner ihrer Taten werde ich jemals vergessen“ (Amos 8,4—7). Die „Heilige Zeit“ war verloren, das Volk war zurückgeglitten in neue Entfremdung, in ein neues Ägypten, da der Starke den Schwachen übermächtigte

und der Reiche den Armen ausbeutete. Wenn es nicht zurückkehrte in den ursprünglichen Zustand, wo die Menschen noch gleich und brüderlich miteinander verbunden waren und noch wirklich Jahwe unmittelbar ihr Gott war, drohten Ende, Untergang und Zerstreuung: dann würde dieser Gott nicht mehr ihr Gott sein, dann wären sie, wie Hosea (2,2) sagt, ein „Nicht-mehr-Volk", dann verlören sie sich in Zerstreuung und Untergang.

Diesem drohenden Ende gegenüber versuchten die Propheten den Traum des Befreier-Gottes, den Traum des Friedens und der Gerechtigkeit, wieder in das Bewußtsein zu rufen, um dadurch den Untergang aufzuhalten. Jesaja zeichnete das Bild dieser Utopie eines Reiches lebendigen Friedens: „Beim Lamm wird verweilen der Wolf, der Leopard weidet beim Böcklein, Kalb und Löwe mästen sich gemeinsam, ein kleiner Knabe kann sie hüten ... Nirgends handelt man böse und verderbt auf meinem ganzen Heiligen Berg. Denn angefüllt ist das Land von der Erkenntnis des Herrn, wie von Wasser, die das Meer bedecken" (Jes 11,6—9). Das war der „Traum von Ägypten her", den die vorexilischen Propheten neu in das Bewußtsein riefen: die Utopie eines Zusammenlebens der Menschen, in dem der Starke und Mächtige nicht mehr den Schwachen und Armen auffrißt, sondern beide miteinander spielen, brüderlich, in Gleichheit und in Frieden.

Die Mächtigkeit Gottes auch in der Verbannung Israels

Aber es gelang nicht, die Bekehrung herbeizuführen. Das vorhergesagte Ende trat ein: Zerfall, Eroberung des Reiches Israel, Zerstreuung, Deportation in die babylonische Gefangenschaft. Dabei aber ereignete sich eine Art „religionsgeschichtliches Wunder" besonderer Art, das geschichtlich deutlich greifbar ist: Das vernichtete, zerschlagene Volk Israel hielt, obwohl es vernichtet und geschlagen war, an seinem Gott fest. Die geschichtliche Erfahrung war sonst umgekehrt: Wenn ein Volk ein anderes eroberte, dann bedeutete das, daß der Gott des Eroberervolkes mächtiger war als der Gott des eroberten Volkes; deshalb hat ein erobertes Volk seinen Gott abgelegt, preisgegeben, und sich dem Gott des Eroberervolkes zugewandt. Bei Israel war es nicht so. Es war in Fremde, in Verbannung und Unfreiheit und hielt doch an dem Gott fest, der ihm einst, so paradox das in der gegenwärtigen Situation war, den Traum der Freiheit und geschichtlichen Selbständigkeit eingegeben hatte. Es gestand sich ein, daß sein Zustand an ihm selbst lag und nicht an seinem Gott, und glaubte, daß Gott weiter mächtig sei und daß er es einst retten und befreien würde.

Die Israeliten hofften auf einen zweiten Auszug aus der Versklavung. Sie träumten von einer neuen Mächtigkeit des Volkes Israel. Das war der Traum der Exilspropheten und der nachexilischen Propheten. Je länger die Fremdherrschaft und die nationale Ohnmacht anhielten — auch nach der Heimkehr aus der babylonischen Gefangenschaft wechselten sich ja die Fremdherrscher in Israel ab —, je länger das Volk in Knechtschaft lag, desto kühner und desto ungeheurer wurde ihr messianischer Traum.

Der Traum von einem Weltreich des Friedens

Jetzt ging es nicht mehr nur um die Wiederherstellung der nationalen Einheit in einem Leben in Frieden und Gerechtigkeit, sondern gerade jetzt, da Israel so ohnmächtig war, träumte es von einem Weltreich, das unter seinem Befreier-König Frieden und Gerechtigkeit in alle Welt hin ausbreiten und in einem ungeheuren Gericht alle Widersacher dieser Utopie vernichten würde. In der Predigt des dritten, des nachexilischen Jesaja, war Jahwe der Keltertreter, dessen Gewand rot bespritzt ist vom Blute der Völker, die er zertritt. Und seine Vision vom messianischen Reich war bei aller Friedfertigkeit doch die Vision eines mächtigen Volkes Israel, das eine Weltherrschaft aufrichtet und zu dem alle Völker kommen, um ihm Tribut zu zahlen. „Völker wallen zu deinem Licht und Könige zu deinem strahlenden Lichtglanz. Erhebe deine Augen ringsum und schau, denn alle haben sich versammelt und kommen zu dir ..." (Jes 60, 1 ff).

Kosmische Interpretation

Eine zweite Steigerung dieses Traumes lag darin, daß Israel dieses ersehnte Weltreich als ein kosmisches Ereignis interpretierte. In der apokalyptischen Vision des Daniel ist das ersehnte messianische Reich, die „Malkut Jahwe", das neue Mächtigwerden Jahwes, gar kein geschichtliches, politisches Ereignis mehr, das sich einmal in Raum und Zeit abspielen wird. Es ist keine Unterbrechung des profanen Zeitablaufs mehr durch eine „Heilige Zeit"; sondern dieser apokalyptische Traum bedeutet das absolute Ende von Raum und Zeit überhaupt, es bedeutet den Anbruch einer neuen, einer unverlierbaren, einer „ewigen Heiligen Zeit". Es ist ein kosmisches Ereignis, das ausgemalt wird in den Polen der Zerstörung des Alten — und der Schaffung des Neuen.

In dieser Radikalisierung des messianischen Traums ist mit Hilfe der menschlichen Traumkraft die Todesgrenze durchbrochen, „durchträumt" worden. Darum heißt es dann in der Apokalypse: Der Tod wird nicht mehr sein (Apk 21, 4). Es ist ja eine neue Schöpfung. Die Toten

werden auferstehen zu einem neuen Leben und unvergänglichen Leben. Vor und mit diesem Anbruch der neuen Welt erfolgt die radikale Zerstörung des Alten, die Vernichtung der profanen Zeit, das „Weltgericht", der Untergang des „Seins zum Tode".

In dieser Übersteigerung der messianischen Utopie lag die Gefahr, daß sich die Bilder verzerrten, ihren Bezug zur Lebenswirklichkeit verloren und daß sich die messianische Utopie in dieser Übersteigerung selber zerstörte. Die Menschen würden dann eines Tages aufwachen in der hoffnungslosen, traumlosen Profanität einer durchrationalisierten, total verwalteten Welt, wie sie etwa Aldous Huxley und George Orwell in ihren Romanen gezeichnet haben [6].

Zweites Erzählkapitel:

Es gab einen Juden, der den Traum vom messianischen Reich mit der Intensität des jüdisch-orientalischen Menschen mitträumte; einen Menschen, der sich mit jeder Faser seines Leibes und seiner Seele diesem Traum verschrieb; einen Menschen, der die Gefahr der verschiedenen Zerrbilder erkannte: Er sah, wie etwa bei den Essenern (Apokalyptikern) die messianische Utopie zur Groteske zerrann und wie im Gegenschlag dazu die Zeloten den Traum verfälschten zu einem politischen Programm. In dieser „Schere" drohte der Freiheitstraum eines unterdrückten Volkes zerfasert und verschlissen zu werden. Während die Essener sich in die Wüste zurückzogen und betäubt von Schmerz und unerfüllter Hoffnung [7] die Augen vor der Unterdrückung und Ausbeutung ihrer Landsleute durch die Römer schlossen und nur auf das apokalyptische Ende von Welt und Zeit starrten, hatten Schmerz und unerfüllte Hoffnung die Zeloten in anderer Weise blind gemacht [8]; sie glaubten, Jahwe herbeizwingen zu können, wenn sie den Aufstand vom Zaun brä-

Zwei Gefahren für den messianischen Traum

[6] Vgl *A. Huxley*, Schöne neue Welt, Frankfurt — Hamburg 1965 und *G. Orwell*, Farm der Tiere, Zürich 1946 (ebenso sein Roman „1984").

[7] Es ist klar, daß solche Hinweise auf (historisch zu vermutende) psychologische Gegebenheiten, die im heutigen Verstehenshorizont für die Plausibilität einer Erzählung konstitutiv sind, keine eindimensionale kausale Ableitung der Apokalyptik aus den politisch-sozialen Zuständen der Zeit behaupten wollen. Der Charakter der Darstellung als einer „Erzählung", einer „Geschichte" widerspricht ja deutlich einer wissenschaftlich-historischen Ableitung; diese sollte mit jener nicht verwechselt werden. Die narrative Sprachform soll deutlich machen, daß das Verständnis der Apokalyptik als einer psychologischen Reaktion auf die geschichtliche Lage im Sinne von W. Schmithals „in jedem Fall nur *eine*, d. h. keine notwendige Reaktion unter verschiedenen wirklichen Reaktionen auf jene vermuteten besonderen Zeitumstände darstellte, wie der zu allen Zeiten harte Schicksalsdruck auch gesteigerten Lebenswillen hervorgerufen hat". (*W. Schmithals*, Die Apokalyptik, Göttingen 1973, 112). Unsere Erzählung greift eben diese *eine* Reaktion heraus, um damit die eschatologische Überlieferung und ihre (Über-)Steigerung in der Apokalyptik in einen *möglichen* plausiblen Erzählzusammenhang zu bringen.

[8] Vgl. *O. Cullmann*, Jesus und die Revolutionäre seiner Zeit, Tübingen 1970.

chen (der dann im Jahre 70 Jerusalem dem Erdboden gleich machte).

Jesus stand zwischen den beiden Fronten. Er erkannte die Gefahr, daß in diesen Fronten der Messias-Traum, die Utopie des „Reiches Gottes", der „Malkut Jahwe", zerstört werden würde. Deshalb versuchte er, die beiden Elemente zu verbinden, das Überschießend-Zerstörerische an ihnen abzuwehren und die Jahwe-Utopie eines Lebens in Freiheit, Frieden und sozialer Gerechtigkeit zu bewahren und lebendig zu erhalten. So berief er einerseits Apokalyptiker, Schüler des Johannes, und andererseits zelotische Freiheitskämpfer zu seinen engsten Mitarbeitern. Denn mehr als Apokalyptiker und Zeloten litt er selbst an der Unterdrückung und Selbstentfremdung seines Volkes, die er als Jahwe-Ferne erfuhr. Er litt in einer Offenheit und Tiefe, in der das Leid nicht mehr blind, sondern sehend macht.

Eine Utopie für die Wirklichkeit

Geduldig und in kleinen Schritten versuchte er, der messianischen Utopie eine, wenn auch noch so schmale Bahn zu brechen in die konkrete Wirklichkeit hinein: „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist das neue Mächtigwerden Jahwes schon zu Euch gekommen", dann braucht ihr nicht mehr gebannt auf ein kosmisches Ereignis hinzustarren, das einmal kommen wird (vgl. Lk 11,30 par. Mt 12,28); und den Johannes-Schülern sagte er: „Geht und berichtet ihm, der im Gefängnis leidet, was ihr hört und seht: Gelähmte gehen wieder und blind Gewordene sehen, Ausgestoßene sind angenommen und Armen werden die Verheißungen zugesagt; und selig ist, wer sich an mir nicht ärgert." In diesen Worten ist ausgedrückt, daß es darauf ankommt, hier und jetzt, überall, wo sich Not zeigt, diese Not zu lindern und zu heilen; und wo dies geschieht, dort geschieht „Malkut Jahwe", Anbruch der Gottesherrschaft.

So versuchte Jesus, die messianische Utopie zu retten. Aber der Versuch mißlang. Vor allem die Zeloten unter seinen Mitarbeitern verstanden ihn nicht. Für sie war Jesus der lang ersehnte Führer und Befreier des Volkes Israel, der wie kein anderer die Massen zu begeistern verstand und der, da er selbst ständig zögerte, in politischen „Zugzwang" gebracht werden mußte. Vielleicht bestand der in seiner Motivation so dunkle „Verrat" des Judas darin, daß er Jesus in eine Situation hineinmanipulierte, wo dieser nach jüdischer Auffassung eigentlich nicht mehr anders hätte handeln können, als das Volk auf seine Seite zu rufen und sich durch diesen „Volksentscheid" vor der korrupten jüdischen Obrigkeit, die

mit den Römern paktierte, zu rechtfertigen [9] — und dadurch das riesige Pulverfaß zu entzünden, das die vielen Tausende zum Paschafest nach Jerusalem gepilgerten Juden bildeten.

Jesu Treue bis in den Tod

Aber Jesus, auf diese Weise durch Manipulation seiner eigenen Freunde zwischen die Räder gekommen, reagierte nicht so, wie zu erwarten war. Er blieb sich selbst und *seinem* Traum der „Malkut Jahwe" treu; er verstummte [10]. Auch angesichts des Todes ließ er sich weder in die Rolle des Zeloten noch in die des weltfremden apokalyptischen Schwärmers zwängen. Das Johanneische „Mein Reich ist nicht von dieser Welt" (Joh 18,36) kam aber zu spät. Pilatus entschied im Zweifel lieber *gegen* den Angeklagten. Das war sicherer. So ganz weltfremd schien Jesu Rede vom „neuen Reich" ja nicht zu sein, hatten doch so hochpolitische Dinge wie die Steuerfrage (vgl. Mk 12,13—17 par.) und der Tempel (vgl. Mt 21, 12—17 und Lk 13,1—3) darin eine Rolle gespielt.

Vor allem aber: er hatte verdächtige Freunde. Da war der Galgen die sicherste Lösung. Und Jesus verstummte. Lieber nahm er den römischen Kreuzesgalgen auf sich, als *seine* Utopie der „Malkut Jahwe" und *seine* Sehnsucht nach dem messianischen Reich zu verleugnen. Er starb für die *Wahrheit* seines Traums des messianischen Reiches (vgl. Joh 18,37 b).

Dies war das scheinbar Absurde, das die Anhänger und Freunde Jesu nicht verstehen konnten. Denn Jahwe war ja gewissermaßen ein „Nationalgott", der Gott des Volkes Israel. Wenn einer von diesem Volke ausgeliefert und verstoßen wurde, dann bedeutete diese Trennung von Jahwe den Tod in Gottverlassenheit. Konnte nicht einer, der ihn kannte, ganz sicher sein, daß „dieser" Jesus seine Zugehörigkeit zum Volke Israel verteidigen und sich gegen die Auslieferung wehren würde? Ein Jesus, der dies *nicht* tat, war seinen Anhängern fremd. „Diesen" Menschen kannte ein Petrus nicht mehr. Er hatte ihn nie gesehen (vgl. Mk 14,71 par.). Das war nicht mehr der Jesus, mit dem er durch das Land gezogen war, um die Verheißung der Gottesherrschaft lebendig zu machen in seinem Volk. Das war ein anderer Jesus. Das war der, der sich von seinem Volk trennen, ausliefern ließ, ohne nur einen Schwertstreich zu tun. Deshalb ließen sie ihn im Stich und zerstreuten sich — das Ende des messia-

[9] Vgl. zu dieser Deutung *O. Cullmann*, Die Christologie des NT, 51975, 125.

[10] Vor allem *E. Schillebeeckx* (Jesus, Freiburg—Basel—Wien 1975, 277—288) ist der Meinung, daß in erster Linie das Schweigen Jesu vor dem Hohen Rat historisch ist und erst die nachösterliche Kirche dieses Schweigen als ein „vernichtendes Sprechen Jesu" ausgelegt und ihm in den Mund gelegt habe.

nisch-jüdischen Traums des neuen Mächtigseins Jahwes schien gekommen, der Traum schien ausgeträumt.

Das Ende als Verwandlung

Aber das Ende war nur Verwandlung: Jesu Freunde kamen nicht von ihm los. Obwohl tot, begegnete er ihnen in einer neuen, einer ungeahnten, nicht wegzuinterpretierenden Lebendigkeit. Die Bilder der Ostergeschichten, in denen davon erzählt wird, überschlagen sich. Einmal ist Jesus körperlich da, er läßt sich anfassen, er kann essen, er spricht mit den Jüngern, dann wieder geht er durch Wände und verschlossene Türen, als wäre er vollkommen unkörperlich; er wird nicht erkannt, er verschwindet ganz plötzlich. In diesen Bildern drückt sich noch das unbewältigte Erleben der Anhänger Jesu aus, die den messianischen Traum verloren glaubten und nun in dieser ihrer Resignation Jesus in einer neuen Lebendigkeit erfuhren. Aber sie wußten damit noch nichts Rechtes anzufangen, sie konnten es nicht einordnen in ihre Welt, ihr Begreifen und in ihr Leben.

Fünfzig Tage nach dem Tode Jesu war in Jerusalem ein jüdisches Fest, das Erntedank- und Bundeserneuerungsfest, das „Pfingsten" (Pentekoste) heißt. Als gläubige Juden gingen Jesu ehemalige Freunde nach Jerusalem, trafen sich dort wieder in den alten Häusern, wo sie mit Jesus gewohnt hatten, und tauschten ihre Hoffnungen, Ängste und insbesondere ihre Erlebnisse und Erfahrungen aus, die sie mit dem Satz umschrieben: „Jesus ist uns erschienen". Und indem sie die Erlebnisse seit der Gefangennahme Jesu aus den Überlieferungen ihres Volkes zu deuten begannen, erkannten sie, daß Jahwe Jesus von den Toten auferweckt hat. Diese zweite Erscheinung des Jahwe-Gottes war für sie ganz ähnlich derjenigen, welche die Mosessippe in Ägypten erfahren hatte. Jetzt erfolgte der seit dem Exil ersehnte zweite Exodus, der zweite Aufbruch: Der jüdisch-nationale Traum messianischer Gottesherrschaft verwandelte sich in den Menschheitstraum vom Reiche Gottes und in die Hoffnung jedes einzelnen Menschen auf ein ewiges Leben bei Gott. Jetzt begann der neue Bund, die neue Sicht der Verheißungen Jahwes, die neue Sichtweise des Lebens und der Welt.

Jahwe — Gott aller Menschen

Der Vorhang des Tempels zerriß mit dem Tode Jesu (Mk 15,38 par.). Dieses Bild für den zweiten Exodus besagt, daß Jahwe bei dem gekreuzigten Jesus geblieben ist, obwohl dieser von seinem Volk verworfen und an Heiden ausgeliefert worden war. Damit wurde Jahwe als Gott *aller* Menschen erkannt, als Gott eines jeden einzelnen, als Gott gerade des Geringen, des Mißachteten, eben des Gekreuzigten, des Ausgelieferten. Wie Mirjam

Jahwe als den Befreiergott der versklavten Mosessippe identifizierte, so identifizierten als erste die Frauen um Jesus Jahwe als jene Macht, die den Gekreuzigten als Auferstandenen erscheinen ließ und ihn zur bleibenden, totalen und unüberbietbaren Gotteserscheinung machte; Jesus erwies sich so in einzigartiger Weise als Gottes Sohn [11]. Dieses Bekenntnis legt deshalb die Passionsgeschichte dem heidnischen Hauptmann in den Mund. Denn die Utopie eines Lebens in Frieden, Freiheit und sozialer Gerechtigkeit kann in grundsätzlich gleicher Weise die Hoffnung aller Menschen sein. „Da ist nicht mehr Jude oder Heide, Herr oder Sklave, Mann oder Frau; alle sind ‚einer' in Christus Jesus" (Gal 3,28). Jahwe ist jetzt der Bundesgott der Menschen, des einzelnen wie der gesamten Menschheit. Alle Menschen, jeder einzelne, der sich der messianischen Utopie Jesu öffnet, wird, wie Jesus, von der Mächtigkeit, die Jahwe heißt, erfaßt, getragen, geliebt. Er wird dem „profanen" Zeitablauf entrissen, wird in „Heilige Zeit" versetzt, in das „Reich seines geliebten Sohnes", des Jesus aus Nazareth. — Das ist der neue Bund, der alle Menschen umfaßt. Die Kirche ist der Ort, wo die Menschen sich erinnern, wo der Gekreuzigte immer wieder in seiner todesjenseitigen Lebendigkeit aufgeht — und damit jene konkrete geschichtliche Utopie menschlichen Seins und Lebens, die der erhöhte Gekreuzigte ist und darstellt. Alle Menschen, jeder einzelne, ob arm oder reich, ob jung oder alt, ob gebildet oder ungebildet, ob kirchlich gesinnt oder der Kirche entfremdet, sollen von Jesus und seiner Utopie erfaßt und begeistert werden.

Jesus, der von den Toten auferweckte Kyrios

Jahwe hat sich im Gekreuzigten als „Gott der Lebendigen" erwiesen (Mk 12,27 par.). Darum ist Jesus nicht tot; weil sie ihn, den Toten und Gekreuzigten, als lebendigleibhaftig zu ihnen sprechend und Gemeinschaft stiftend erfahren hatten, konnten sie den Gott des Lebens in ihm identifizieren. Er, Jahwe, lebt in diesem getöteten Jesus, und damit lebt Jesus in einer neuen Seinsweise. „Diesen Jesus", das ist eines der ältesten Glaubensbekenntnisse des Neuen Testaments, „den ihr getötet und ans Kreuz gehängt habt, den hat Jahwe von den Toten auferweckt und zum Kyrios gemacht" (Apg 5,30 f), er hat ihn in sein

[11] Die Erzählskizze bewegt sich hier im Rahmen einer sogenannten „Aufstiegs-Christologie" oder „Heilsgeschichtlichen Christologie", welche die Grundlage und „Bleibende Basis" jeder „Abstiegs-Christologie" oder „Metaphysischen Christologie" ist. Theologie, Verkündigung und Religionspädagogik müssen „unten" ansetzen und von dort her neue Plausibilitätsstrukturen für die Botschaft der christlichen Überlieferung entwickeln. Vgl. *K. Rahner*, Die zwei Grundtypen der Christologie, in: Schriften zur Theologie Bd. 10, Zürich—Einsiedeln—Köln 1972, 227—238, sowie *G. Baudler*, a. a. O.

eigenes Leben hineingenommen und ihn auf einzigartige Weise zu seinem Sohn gemacht. *Dieser* Jesus ist deshalb das letzte Ziel menschlicher Sehnsucht nach Leben und Freiheit. Er ist der Orientierungs- und Zielpunkt menschlichen Lebens. *Seine* Art zu leben ist Leben in unverlierbarer „Heiliger Zeit". Einem jeden Menschen, ob „Parther, Meder oder Elamiter ... ob Römer, Jude und Proselyt, Kreter oder Araber" (vgl. Apg 2,9 ff) — das erkannten die Anhänger Jesu auf dem Pentekoste-Fest zu Jerusalem — ist der Himmel Jesu offen. Denn als Gott des Verworfenen und Gekreuzigten kann Jahwe von keiner Menschengruppe mehr okkupiert und in Beschlag genommen werden.

Die Utopie Jesu und die anderen Traumbilder

Freilich können Menschen sich der Utopie Jesu verschließen. Sie können sich gegen ihn versperren, sie können verkrampft an anderen Traumbildern festhalten: am Traum nationaler Größe und Macht, der auch nach der furchtbaren Tragödie des Zweiten Weltkrieges noch keineswegs überall ausgeträumt ist; oder am Traum persönlicher, in Besitz und Ansehen sich dokumentierender Mächtigkeit, der Utopie des Durchschnittsmenschen unserer Tage; oder am Traum des „citius, altius, fortius" eines unbegrenzten technischen Fortschritts, der gegenwärtig zu einem schrecklichen Alptraum anzuwachsen droht; oder auch am Traum einer kleinbürgerlichen Idylle und lustgetränkten Zufriedenheit, die sich um nichts „da draußen" kümmert.

Aber die Utopie Jesu, die in dessen Leben und Tod für uns zur „Utopie Jesus" wurde, der Traum, den Jahwe in Ägypten eingab und immer neu eingibt, ist doch mächtiger als alle anderen „Träume". Er setzt sich am Ende in der Gesamtheit der Menschen durch — allerdings in einem schmerzlichen Prozeß: „Sie werden zwar alle gerettet werden, aber so wie durch Feuer" (vgl. 1 Kor 3,12—15). Wenn jedoch die Utopie Jesu sich im Menschen Bahn gebrochen hat, dann trägt dieser messianische Traum kraft der Mächtigkeit Gottes ihn über den Tod hinaus in ein Leben unverlierbarer „Heiliger Zeit", so wie er Jesus noch über den schrecklichen Tod am Kreuzesgalgen hinausgetragen hat in das neue Leben [12].

Jeder Mensch kann sich auf seine Weise der Utopie Jesu

[12] Zur Frage, ob dieser Läuterungsprozeß im wesentlichen während des Lebens geschieht oder ob er in jener empirisch nicht beobachtbaren „Dunkelzone" des Übergangs vom Leben zum Tod seine wichtigste Phase hat und an sein Ziel kommt, wobei er (je nach dem Aspekt der Betrachtung) zum Teil diesseits und zum Teil jenseits der Todesgrenze verläuft (sogenannte „Endentscheidungshypothese", bes. nach *L. Boros*, Mysterium mortis, Olten/Freiburg 1962, bes. S. 138—150), vgl. *G. Greshake — G. Lohfink*, Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit, Freiburg—Basel—Wien 1975, bes. 121—130.

öffnen, ihm seine eigene, seine ganz persönliche Färbung geben; oder er kann sich auf seine ihm je eigene Weise verschließen. Jeder kann sein eigenes Selbst, seine Eigenart, seine Persönlichkeit in diesen Traum einbringen, und so sein Selbst durch die Krise des Todes hinüberretten in die unverlierbare „Heilige Zeit" der eschatologischen Herrschaft Jahwes. Denn Jahwe ist der Gott, der den Menschen damals wie heute, den einzelnen wie den Völkern [13], die Sehnsucht nach einem unvergänglichen Leben in Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden unauslöschlich in die Seele geschrieben hat und der auch schon begonnen hat — für alle bezeugt in der Befreiung der Mosessippe aus Ägypten und in der Auferweckung des Gekreuzigten vom Tode —, diese seine Verheißung einzulösen.

Öffnung für die Utopie Jesu

Das Ziel des Erzählens war, einen gewissen „Geschmack" zu wecken an narrativer Theologie (hier: Eschatologie), die in besonderer Weise Bezugswissenschaft eines erfahrungsorientierten Religionsunterrichts wie einer lebensnahen Verkündigung sein kann. Unser Verkündigungs- und religionspädagogischer Auftrag (in bezug auf die eschatologische Überlieferung) besteht nicht darin, den Menschen ein „Wissen" darüber zu vermitteln, was einmal nach dem Untergang der Welt und dem Tode des einzelnen Menschen sein wird. Vielmehr ist es unsere Aufgabe, die Menschen aufzuschließen für die biblisch bezeugte Utopie Israels und die Utopie Jesu: sie zu befähigen, diesen Traum, den Jahwe eingab und eingibt, in sich selbst zu entdecken und ihn mit jener Intensität und Leidenschaft zu träumen, die ihn in den Tag hinein vordringen und ihn ein (wenn auch noch so winziges) Stück weit zur Wirklichkeit unseres Lebens und unserer Welt werden läßt.

[13] In dieser genauen Parallelität von Rettung und Befreiung der Völker und Rettung und Befreiung des einzelnen Menschen zeigt sich — was aus Raumgründen hier nicht mehr erzählerisch ausgeführt werden kann — die grundsätzliche Fähigkeit der narrativen Eschatologie, die heute weithin sichtbare (und oft gar nicht mehr als Problem empfundene) Aufspaltung von allgemeiner Eschatologie, wie sie in der „Politischen Theologie" (*J. Metz, Sölle*), der „Theologie der Hoffnung" (*J. Moltmann*) und der „. . . Befreiung" (*G. Gutiérrez*) zum Ausdruck kommt, und individueller Eschatologie, die gegenwärtig vor allem um die von L. Boros in die Diskussion gebrachte „Endentscheidungshypothese" kreist, zu überwinden (vgl. *Greshake*, a. a. O., 121 ff). In dieser Aufspaltung von allgemeiner und individueller Eschatologie wird nicht mehr deutlich, daß und wie diese beiden Aspekte ein und derselben Überlieferung aufeinander bezogen sind und sich gegenseitig fordern: Denn ohne das „Gottesreich" aller wäre der „Himmel" des Einzelnen ein privatistischer Genuß („Rette Deine Seele") und ohne den „Himmel" des Einzelnen wäre das „Gottesreich" ein Kollektiv.

Karl Heinz Schmitt

Pastorale Fortbildung als Hilfe zur Lebensbewältigung

Lerntheoretische Überlegungen zur theologischen Fortbildung — am Beispiel Christologie*

Mancher Priester ist mit den Fortbildungsveranstaltungen und ihrem Ergebnis nicht recht zufrieden; und mancher Veranstalter klagt über rückläufige Teilnehmerzahlen und mangelnde Motivation. Eine der Ursachen dafür dürfte darin liegen, daß den Teilnehmern nicht exakt genug deutlich werden konnte, welche Erkenntnisse, Einstellungen und Verhaltensweisen sie lernen können und sollen. — Die folgenden Überlegungen sollen Veranstaltern wie Teilnehmern an solchen Fortbildungstagen und -wochen zeigen, wie das Lernen in der pastoralen Fortbildung eine Hilfe zur Lebensbewältigung aus dem Glauben sein kann, und zwar im persönlichen, beruflichen und gesellschaftlichen Leben: indem nämlich die Lernziele im kognitiven, affektiven und pragmatischen Bereich in einem partnerschaftlichen Prozeß zwischen Lernenden und Lehrenden angestrebt werden. — Viele Seelsorger und Erwachsenenbildner haben zudem auch selbst für verschiedenste Gruppen ähnliche Bildungsveranstaltungen zu planen, und sie erfahren aus diesem Beitrag vielleicht manches, was sie bisher weniger beachtet haben. red

1. Theologische Fortbildung als „organisiertes Lernen"

Die folgenden Überlegungen gehen davon aus, daß auch für den Theologen die Fortführung des Lernens nach der beruflichen Grundausbildung erforderlich ist. Der Priester bleibt ein „Lernender im Glauben"; er sucht seinen Glauben immer wieder neu in der theologischen Reflexion vor dem Zeugnis der Hl. Schrift und der Tradition der Kirche zu verantworten, und er befragt theologische Aussagen auf ihre Lebensrelevanz hin.

Die theologische Fortbildung sollte ihm dabei eine Hilfe sein. Gerade gegen sie bestehen aber zum Teil Vorbehalte, wofür sich eine Reihe von Gründen erkennen läßt:

— Fixiertes Rollenverständnis in einer sich pluralisierenden Gesellschaft;
— Angst vor weiterer Verunsicherung in der persönlichen Einstellung und den beruflich-praktischen Konsequenzen;
— Erfahrung bzw. Vermutung mangelnder Lebens- und Praxisrelevanz theologischer Aus- und Fortbildung;
— Schwierigkeiten bei der Realisierung und Übertragung des schon bisher Gelernten in Vollzüge des Glaubens und der Pastoral;
— Mangelnde oder negative Erfahrungen mit ungewohnten Lernformen.

Diese Vorbehalte wären im Einzelfall näher zu prüfen; sie sollten aber als eine kritische Anfrage an die Inten-

* Dieser Beitrag ist die überarbeitete Fassung eines bei der Bundeskonferenz für theologische und pastorale Fortbildung der Deutschen Bistümer im Februar 1978 gehaltenen Referats.

tion und die Lernorganisation theologischer Fortbildung ernst genommen werden. Ich möchte deshalb im folgenden den Versuch machen, unter Berücksichtigung lerntheoretischer und lernpsychologischer Erkenntnisse in der Pädagogik bzw. Andragogik, die Intentionen und Bedingungen des Theologie- bzw. Glaubens-Lernens näher zu analysieren, um daraus entsprechende Konsequenzen für die Planung von theologischen Fortbildungsveranstaltungen zu ermitteln. Dabei soll von dem in der heutigen Erwachsenenbildung entwickelten Begriff des Lernens ausgegangen werden.

1.1 Intentionen des „Lernens"

„Lernen" intendiert eine relativ dauernde Verhaltens- und Einstellungsänderung bzw. -bestärkung und betrifft die kognitive, affektive und pragmatische Dimension menschlichen Lebens; es soll zur Persönlichkeitsentfaltung, Lebensbewältigung und Berufsbewältigung führen [1]. Dazu bedarf es der Daseinserhellung und des Daseinswissens [2], das zu einem „Überzeugungswissen" und zur Lebensorientierung in den entscheidenden Wirklichkeitsbezügen (Besitz, Macht und Sexualität) führen will.

Dieses Lernen ist besonders heute nicht mehr in das Belieben des einzelnen gestellt, sondern wird herausgefordert durch eine sich permanent in allen Bereichen wandelnde Gesellschaft, die jeweils wieder neue Anforderungen stellt. Ein „Lernen" geschieht dabei tagtäglich im Gespräch, in Begegnungen und in der Konfrontation mit neuen Situationen, die man zu bewältigen hat. Von Zeit zu Zeit aber bedarf es eines intensiveren, organisierten und bewußten Lernens, um mit schwierigeren, persönlichen und sozialen Situationen fertig zu werden.

1.2 Lernen im Glauben — Theologische Fortbildung

Der christliche Glaube will eine solche Hilfe zur Lebensbewältigung sein, er will ein Lebenswissen vermitteln, das letztlich auf Überzeugung beruht. Er bietet ein Daseinswissen an, das sich als die Lebensnot-wendend erweisen muß [3]. Aufgrund der inkarnatorischen Struktur des Glaubens kann solches Lebenswissen aber kaum anders vermittelt und erworben werden als jedes andere Daseinswissen. Für unser Thema lautet daher die Frage: Welche christologischen Aussagen können dem heutigen Menschen zur Lebensbewältigung helfen? Damit wird keiner anthropologischen Engführung das Wort geredet,

[1] *J. H. Knoll*, Erwachsenenbildung, Aufgaben — Möglichkeiten — Perspektiven, Stuttgart 1972.
[2] Vgl. *F. Pöggeler*, Erwachsenenbildung. Einführung in die Andragogik, München 1977.
[3] Vgl. *K. Rahner*, Glaubensvollzug und Glaubenshilfe heute, in: Handbuch der Pastoraltheologie, III, Freiburg 1968, 518—527; *W. Kasper u. a.*, Heilssendung der Kirche (Pastorale Bd. I) Mainz ^{2}1970, 25—28.

sondern lediglich der anthropologische Bedingungsrahmen abgesteckt, innerhalb dessen sich Theologie als lebensnotwendendes Daseinswissen erweisen muß.

Theologische Fortbildung soll ein Lernen ermöglichen, das dem einzelnen neue Sicherheit im Erkennen, Beurteilen und Verhalten sowohl im persönlichen wie im beruflich-pastoralen Bereich gibt. Verunsicherungen sind keine Lernziele, allenfalls Schritte innerhalb eines Lernvorganges.

Bedingungen des Lernens [4]

Ein Beweggrund zum Lernen ergibt sich, wenn das Wissen des Menschen im Widerspruch zu seinem Handeln und auch zu seiner Einstellung steht. Man spricht hier von der „kognitiven Dissonanz", die der Mensch zu mindern versucht. Das neue Gleichgewicht von Wissen und Tun wird dabei vielfach nicht durch eine Korrektur des Verhaltens, sondern durch eine Manipulation des Wissens herbeigeführt. Entweder man nimmt ohnehin nur diejenigen Informationen zur Kenntnis, die das eigene Weltbild bestätigen (selektive Informationsaufnahme) oder man versucht die Informationsquelle als unglaubwürdig und irrelevant zu disqualifizieren, oder man interpretiert die Informationen so, daß sie der eigenen Meinung entsprechen (selektive Informationsverarbeitung), oder man betont diejenigen Teilaspekte über Gebühr, die die eigene Position bestätigen und wertet die Gegenargumente ab [5]. Als Konsequenz für den Lernprozeß mit Erwachsenen ergibt sich hieraus: Wer Meinungsänderung durch frontale Argumentation und Information zu erreichen versucht, verunsichert dabei den Partner und provoziert eher einen Bumerangeffekt als einen Meinungswandel. Es gilt daher vor allem zuerst Vertrauen zu wecken, um allmählich den Toleranzbereich für seine Aussage zu erweitern. Der sachlich klare Inhalt oder die logische, schlüssige Argumentation allein führen keineswegs schon zu Einstellungs- und Verhaltensänderungen.

Für den Lernprozeß wichtige Bezüge

Die Lernpsychologie hat darüber hinaus einige grundsätzliche Bezüge ermittelt, die für den Lernprozeß ebenso wesentlich sind wie die Struktur des zu lernenden Inhalts:

— Lernen ist ein aktives Tun zwischen dem, der etwas vermitteln will, und dem Empfänger;
— Lernen ist abhängig von den individuellen und persönlichen Voraussetzungen des Lehrenden wie auch des Lernenden;

[4] Vgl. *H. Löwe*, Lernpsychologie, Berlin 1971; *A. G. Brandenburg*, Der Lernerfolg im Erwachsenenalter, Göttingen 1974.
[5] Vgl. *L. Festinger*, Die Lehre von der *„kognitiven Dissonanz"*, in: *W. Schramm* (Hrsg.), Grundfragen der Kommunikationsforschung, München ⁴1971, 27 ff.

— Lernen ist abhängig von den sozialen Bezügen, in denen der Lernende und der Lehrende stehen;
— Lernen ist in besonderer Weise abhängig von der Organisation des Lernprozesses und dabei insbesondere auch von den Methoden.

Lehrende und Lernende befinden sich somit immer in einem „Lernfeld“ [6], in dem verschiedene Faktoren den Lernprozeß mit beeinflussen, ihn entweder behindern oder effektiv werden lassen. Dabei sind entscheidend die zwei Faktoren: Erfahrung und Motivation [7].

1) Erfahrung

Erfahrungen sind begründet in der Lebensgeschichte eines Menschen. Es werden damit Vorgänge bezeichnet, in denen der Mensch aufgrund seines Kontaktes zu der ihn umgebenden Wirklichkeit diese so interpretiert, daß er mit dieser Wirklichkeit rational, emotional und in seinem Verhalten übereinstimmt. Zu unterscheiden ist allerdings zwischen *Erlebnis* und *Erfahrung*. Viele führen ihre Erfahrung als Argument an, wenn sie Erlebnisse meinen. Erlebnisse werden aber erst dadurch zu Erfahrungen, daß sie bewußt bedacht, aufeinander bezogen und verglichen werden. Schon dies geschieht in unterschiedlicher Intensität. In dem Augenblick, wo durch neue Erfahrungen die Übereinstimmung zwischen persönlichem Verhalten und umgebender Wirklichkeit zerstört wird, kann dies als schmerzlich erlebt werden und macht es ein Umlernen notwendig.

Solch neue Erfahrungen können sowohl durch massive Veränderungen der Wirklichkeit wie auch durch Reflexion gemachter Erlebnisse hervorgerufen werden: so z. B. durch die Konfrontation mit neueren exegetischen bzw. systematisch-theologischen Erkenntnissen im Bereich der Christologie oder auch aufgrund einer bewußten Reflexion der eigenen Christusfrömmigkeit. Dabei setzt jede Lernfähigkeit die Einsicht voraus, daß eigene Erfahrungen niemals abgeschlossen sind. Wer damit beginnt, seine Erfahrungen absolut zu setzen, und wer sich durch Lernverweigerung weiteren Erfahrungen verschließt, verliert mit der Zeit an Lernfähigkeit.

2) Motivation

Ohne Motivation gibt es kein Lernen. Man unterscheidet zwischen sogenannten primären und sekundären Motivationen. In der (Priester-)Fortbildung sind solche Motivationen primär, die direkt auf die in der Fortbildungsveranstaltung intendierten Lernziele gerichtet sind, und jene sekundär, die mehr oder minder außerhalb dieses Zielspektrums liegen (so z. B. die Teilnahme an einer

[6] *H. Tietgens — J. Weinberg*, Erwachsene im Feld des Lehrens und Lernens, Braunschweig 1971.
[7] Vgl. *D. Emeis — K. H. Schmitt*, Grundkurs Gemeindekatechese, Freiburg 1977, 65 ff.

Veranstaltung wegen der jahrgangsweisen Erfassung eines bestimmten Kurses). Meistens werden primäre und sekundäre Motivationen vermischt und bei den einzelnen Teilnehmern verschieden stark vorhanden sein. Von daher unterscheiden sich auch die jeweiligen Interessen der Teilnehmer: mehr am Thema und/oder mehr an den anderen Teilnehmern interessiert. Die unter dieser Rücksicht möglicherweise innerhalb einer Gruppe weit auseinander-liegenden Motivationen müßten geklärt und vor allem in den entsprechenden Sozialformen des Lernens berücksichtigt werden.

Erwartungen ...

Von den Motivationen zu unterscheiden sind die Erwartungen der Teilnehmer. Aufgrund bisheriger Erfahrungen bzw. Vermutungen hinsichtlich von Fortbildungsveranstaltungen können sich bestimmte Erwartungen ausgeprägt haben (z. B. sachliche Informationen zu neueren theologischen Erkenntnissen im Bereich der Christologie, obwohl die Teilnehmer faktisch eher motiviert sind, über ihre persönliche Christusfrömmigkeit und Christusbeziehung zu reflektieren).

Bei den Erwartungen spielen folgende Elemente ineinander:

— das Selbstverständnis der Teilnehmer von den eigenen Bedürfnissen;
— die Einstellung der Teilnehmer zu der Fortbildungsveranstaltung;
— die Rolle und das Selbstverständnis, das den Teilnehmern zugedacht ist im Verlauf der Fortbildungsveranstaltung;
— die normativen Erwartungen des Veranstalters.

... und Erwartungsunsicherheit

Der Veranstalter muß daher bei den Teilnehmern mit einer anfänglichen Erwartungsunsicherheit rechnen. Diese kann keineswegs dadurch gelöst werden, daß man direkt die Erwartungen der Teilnehmer abfragt, sondern dadurch, daß die Teilnehmer möglichst rechtzeitig einen für sie erkennbaren Erfolg der Veranstaltung absehen können (sogenannte Erfolgsantizipation). Damit wird auch die bestmögliche Motivation erreicht. So müßte z. B. bei einer Fortbildungsveranstaltung zum Thema „Christologie" sehr bald erkennbar werden können, welche Bedeutung dieser Lernprozeß z. B. für die Predigtpraxis, für die Katechese oder auch für persönliche Christusbeziehung haben kann.

2. Didaktik als systematische Begründung der Organisation von Lernprozessen

Beim didaktischen Problem geht es um die Frage, in welcher Weise die Auswahl und die Anordnung des Lernangebotes zu einem möglichst großen Lernerfolg beitragen kann. Dafür ist wichtig, Lehrintentionen und Lernbedingungen in eine wirksame Beziehung zueinander zu

bringen. Die Überlegungen einer effizienten sowie sach- und personengerechten Ermittlung und Zuordnung von Inhalten, Zielen, Methoden und Medien des Lernens haben ihren Niederschlag gefunden in unterschiedlichen theoretischen Konzepten der Didaktik. Man unterscheidet heute allgemein zwischen einer bildungstheoretisch (W. Klafki), einer informationstheoretisch (H. G. Frank, F. V. Cube) und einer lerntheoretisch (P. Heimann, W. Schulz) bestimmten Didaktik.

Der *lerntheoretische* Ansatz geht davon aus, daß der Adressat bestimmte „Qualifikationen" erreichen soll, mit deren Hilfe er dann konkrete Lebenssituationen zu erkennen und zu bewältigen vermag. Diese Qualifikationen werden weitgehend ermittelt aus den gesellschaftlichen Notwendigkeiten. Sie werden als *Lernziele* beschrieben. Diese Lernziele werden aufgrund einer Analyse dessen erhoben, was in einer jeweils veränderten individuellen und gesellschaftlichen Lebensform an Kenntnissen, Erfahrungen und Verhaltensweisen zu lernen notwendig ist, um zu einem menschlich erfüllten und verantwortlichen Leben zu finden.

Der *informationstheoretische* Ansatz will den besten und kürzesten Weg zur Erreichung des jeweiligen Zieles finden. Diese Theorie des optimalen Lernens, das einer permanenten Erfolgskontrolle unterliegen muß, kann sich ausschließlich auf exakt kontrollierbare Lernerfolge beziehen. Die Lerninhalte ergeben sich dabei nach dem kybernetischen Modell jeweils wieder neu aus im Verlauf des Lernprozesses zu bewältigenden Lebenssituationen. Dahinter steht eine Theorie der Wertfreiheit aller Bildung.

Der *bildungstheoretische* Ansatz gründet im Versuch, auf hermeneutischem Weg das anthropologisch Relevante eines Inhalts unter Berücksichtigung der Zielgruppe wie auch der gesellschaftlichen Anforderung im weitesten Sinne zu ermitteln. Er geht aus von der Vorgegebenheit eines Vermittlungsinhaltes, der jedoch daran gemessen wird, inwieweit er der Personwerdung des Menschen dient. Als Instrumentarium zur Ermittlung dient ihm hierbei die „didaktische Analyse" (s. u.).

Zur Gestaltung der Lernprozesse bei der Vermittlung theologischer Inhalte scheint mir der bildungstheoretische Ansatz der angemessenste zu sein, da hier dem unableitbaren Anspruch des Offenbarungsgehaltes im Glauben am ehesten Rechnung getragen wird. Wichtige Elemente der beiden anderen didaktischen Ansätze sollten hierbei jedoch einbezogen werden.

3. Funktion von Analyse und Planung in der Fortbildung

In diesem Abschnitt werden einige Kategorien vorgestellt, mit deren Hilfe Lernprozesse analysiert und geplant werden können. Die Gültigkeit dieser Kategorien wird allerdings relativiert durch (mindestens) vier didaktische Grundprinzipien: durch Selbstwahl, Partnerschaft im Lernen, Freiwilligkeit der Teilnahme sowie Freiheit der Meinungsäußerung. Besonders die didaktische Selbstwahl — d. h. die Möglichkeit, daß die Teilnehmer weitgehend selber bestimmen sollten, was, wann, wozu, zu welchem Zeitpunkt und wie sie lernen wollen — relativiert eine notwendige vorgängige Planung von Lernprozessen. Sie erfordert eine ständige didaktische Reflexion im Verlauf des Lernvorgangs; im voraus festgelegte Lernziele müssen jeweils wieder neu im Verlauf eines längeren Lernprozesses durch die Zustimmung der Teilnehmer bestätigt bzw. verändert werden. Eine solche Veränderung kann jedoch nur geschehen im Rahmen der vorgegebenen Bedingungen und Möglichkeiten (z. B. Kompetenz des Referenten, zur Verfügung stehende Zeit usw.) sowie aufgrund der Zustimmung aller am Fortbildungsprozeß Beteiligten. Unter dieser Rücksicht haben sich Lehrende und Lernende auch als Partner zu verstehen, die sich miteinander in einer Korrelationsbewegung von Fragen und Antworten auf einen Lernprozeß einlassen und ihr jeweiliges Wissen, Empfinden sowie ihre Praxiserfahrung miteinbringen.

Die Berücksichtigung dieser Faktoren schützt zwar Referenten und Teilnehmer vor einem zu einseitigen analytischen Planungs- und Organisationsdenken, sie darf jedoch nicht zu einer Zufälligkeit und Beliebigkeit von Lernprozessen führen. Vielmehr kann durch die exemplarische Einübung von Analyse und Planung von Lernprozessen in der Praxis gerade die Aufmerksamkeit für den Plural von Faktoren, die ein Handlungsfeld mitbestimmen, gefördert werden. Analyse und Planung bieten somit ein Instrumentarium an, mit dessen Hilfe die verschiedenen Praxiserfahrungen einander zugeordnet, miteinander verglichen, auf ihre Bedingungen hin befragt und verarbeitet werden können. Sie sollen nicht den spontanen Umgang der Menschen miteinander ersetzen, wohl aber den Gefahren unkontrollierbarer Spontaneität bzw. einer Fehlplanung von Lernprozessen vorbeugen.

4. Didaktische Analyse als Planungshilfe

Mit Hilfe der didaktischen Analyse können unter Berücksichtigung wesentlicher Lernfaktoren Lernziele ermittelt werden, die sowohl dem Inhalt wie auch der entsprechenden Zielgruppe im Lernprozeß gerecht werden

und die eine Planung entsprechender Lernprozesse ermöglichen.

Dabei werden die Methoden und Medien noch einmal in Abhängigkeit von den Zielen sowie von dem Referenten und der Zielgruppe zu sehen sein.

Der folgende Frageraster zur didaktischen Analyse kann einerseits dem Referenten einer Fortbildungsveranstaltung zur eigenen Planung dienen, gleichzeitig aber auch als Modell der Umsetzung für die Teilnehmer im Verlauf der Fortbildungsveranstaltung oder für eine Katechese benutzt werden.

Didaktische Analyse

(1) Die Frage nach der Struktur des Inhaltes: Welches sind die einzelnen Momente des Inhaltes? Welche verschiedenen Sinn- und Bedeutungsschichten hat der Inhalt? Welche theologischen Grundpositionen können mit dem Inhalt verbunden werden?

Die genauere Analyse des Inhaltes gehört zur Selbstverständlichkeit bei der Planung und Vorbereitung einer entsprechenden Fortbildungsveranstaltung.

(2) Welche Bedeutung hat der betreffende Inhalt bereits in der Erkenntnis, in der Einstellung und in der Lebens- und Glaubenspraxis der Teilnehmer (bzw. bestimmter Zielgruppen)?

Mit Lebens- und Glaubenserfahrung ist hier sowohl der persönliche und der beruflich-kirchliche wie auch der gesellschaftliche Bereich gemeint. Nur so kann die Ausgangslage im Lernprozeß klarer berücksichtigt werden.

(3) Welche Bedeutung hat der Inhalt für die Bewältigung gegenwärtiger und zukünftiger Lebenssituationen der Teilnehmer (bzw. bestimmter Teilnehmergruppen)?

Auch die Lebensbedeutung eines Inhaltes sowie der in ihm enthaltene Anspruch und Zuspruch sollen unter Berücksichtigung der unterschiedlichen Situationen im persönlichen Leben, im beruflich-kirchlichen und im gesellschaftlichen Zusammenleben artikuliert werden. Damit ist die didaktische Fragestellung abgehoben von z. T. noch wirksamen Fragehaltungen, die vor allem an dem Grad der Verbindlichkeit von Glaubensaussagen interessiert waren bzw. sind. Orthodoxie kann unter didaktischer Rücksicht nicht ein disziplinierender Selbstzweck sein, sondern muß sich als Lebenshilfe erweisen!

(4) Welche Veränderungen in den bisherigen Kenntnissen, Einstellungen und Verhaltensweisen werden durch die Inhalte den Teilnehmern (bzw. bestimmten Zielgruppen) zugemutet?

Insofern jeder Lernvorgang bestimmte Veränderungen meint, müssen Lernhilfen jedoch bisherige Kenntnisse, Einstellungen und Verhaltensweisen als Ausgangssituation berücksichtigen.

(5) Welche Schwierigkeiten werden die Teilnehmer (bzw. bestimmte Zielgruppen) vermutlich haben auf der Ebene der Erkenntnis, der Einstellung oder auch des Verhaltens?

Aufgrund der persönlichen Lebens- und Glaubensgeschichte, aber auch im Kontext eines bestimmten „Zeitgeistes" in Kirche und Gesellschaft werden einige Lernvorgänge den Teilnehmern besondere Schwierigkeiten bereiten.

(6) Wie kann der Inhalt in der Erfahrungswelt der Teilnehmer (bzw. bestimmter Zielgruppen) fragwürdig, aktuell und anschaulich gemacht werden?

Hier soll nicht nach einem vordergründigen, Interesse weckenden „Einstieg" für den Lernprozeß gesucht werden, sondern nach einem lebens- bzw. berufsrelevanten Ansatz in der Erfahrungswelt der Teilnehmer.

5. Bestimmung von Lernzielen

Entsprechend der Zielsetzung von Lernen als einer Verhaltens- und Einstellungsänderung zur Bewältigung entsprechender Lebenssituationen genügt es innerhalb der Erwachsenenbildung nicht mehr, bestimmte Inhalte und Lehrstoffe anzugeben. Vielmehr bedarf es einer genaueren Bestimmung dessen, was in einem Lernvorgang auf seiten des Lernenden erreicht werden soll, also der „Lernziele" [8].

1) Unterscheidungen

Auf die Unterscheidung in Global-(Richt-)Ziele, Grobziele und Feinziele (Einzelziele) kann hier nicht in differenzierter Weise eingegangen werden. Nur so viel sei angedeutet: *Global- bzw. Richtziele* umschreiben jeweils die grundlegende Zielperspektive (z. B. der pastoralen Fortbildung überhaupt); *Grobziele* benennen bereits bestimmte Bereiche, in oder an denen Einstellungen erworben bzw. Verhalten gelernt werden soll (z. B. „Die Bedeutung neuerer christologischer Ansätze für die Pastoral erkennen"); die *Fein- oder Einzelziele* kennzeichnen als eigentliche „Lernziele" bestimmte Erkenntnisse, Einstellungen und Verhaltensweisen, die erworben werden sollen.

2) Genaue Umschreibung und weitgehende Überprüfbarkeit

Die Ermittlung und Festlegung solcher „Lernziele" scheint notwendig sowohl für eine didaktisch verantwortete Strukturierung des Lernvorganges als auch für die Beurteilung des Lernerfolges. Der Lehrende wird dadurch veranlaßt, seine Lehrplanung zu konkretisieren und weitgehend auch zu objektivieren, und dem Lernenden wird durchsichtig, welches Verhalten und welche Einstellung im Lernvorgang angestrebt wird. Lernziele sind umso präziser, je genauer sie die zu erlernenden Kenntnisse, Einstellungen und Fertigkeiten bzw. Verhaltensweisen umschreiben. Dabei werden nicht alle Lernziele einer empirischen Überprüfbarkeit entsprechen können. Während es *im kognitiven Bereich* weit-

[8] Vgl. R. F. *Mager*, Lernziele und programmierter Unterricht, Weinheim 1969.

gehend möglich sein wird (z. B. neuere Ansätze der Christologie nennen können), wird dies *im affektiven Bereich* der Einstellungen und Bewertungen schwieriger (z. B. die Präexistenz Jesu Christi beim Vater als Grundlage des persönlichen Glaubens annehmen). In diesem Bereich geht es vor allem um Sensibilisierung, Einstellungsveränderung und Bewertung, die nur schwer empirisch überprüfbar sind. *Im pragmatischen Bereich* werden eine Reihe von Fertigkeiten als überprüfbare Lernziele angegeben werden können (z. B. ein Glaubensseminar zur Bedeutung der Auferstehung Jesu konzipieren). Auch hier ist nur ein kleiner Ausschnitt des Lernerfolges während einer Veranstaltung überprüfbar, da sich das meiste erst in der pastoralen Praxis vor Ort zeigen kann! Hier kann die persönliche Erfolgserfahrung eine entsprechende positive Lernverstärkung herbeiführen. Insgesamt ist festzustellen, daß sich nahezu alle bleibenden längerfristigen persönlichen Verhaltensänderungen im persönlich-privaten oder auch im beruflichen Bereich weitgehend einer Überprüfung entziehen. Diese Änderungen sind aber oft entscheidende Lernziele gerade in der Priesterfortbildung.

Trotz dieser hier gegebenen Problematik der „Operationalisierung" von Lernzielen würden wir ihre positive Auswirkung auf den Erfolg jeden Lernprozesses jedoch sträflich vernachlässigen, wenn wir ihre präzisierende und motivierende Kraft nicht nutzten. Innerhalb der pastoralen Fortbildung vernachlässigen wir häufig entsprechende affektive Lernziele und pragmatische Konsequenzen und Konkretionen.

6. Strukturierung des Lernprozesses

Die ermittelten Lernziele strukturieren aber noch keinen konkreten Lernprozeß. Sie dürfen deshalb nicht mit Lernschritten im Lernvorgang selber verwechselt werden. Ein Lernvorgang ist deshalb nicht schon effektiv, wenn er bei den kognitiven Zielen beginnt und über emotionale und affektive Ziele zu praktischen Verhaltenskonsequenzen führt. Die Strukturierung eines Lernvorganges ist vielmehr lernpsychologisch zu begründen. Dabei kann die Lernpsychologie einen konkreten Anhalt und möglicherweise auch eine theologische Fundierung in einer Art „Korrelationstheologie" finden, wie sie vor allen Dingen von Paul Tillich entwickelt wurde [9].

So wird als Ziel für den evangelischen Erwachsenenkatechismus angegeben, daß er die Menschen bei ihrer Alltagserfahrung und ihren ethischen Problemen aufsuchen möchte, ihr religiöses Wissen ordnen und ergänzen, im Raum ihres Denkens die Bedeutung der religiösen Dimension bewußt machen und zu einer persönlichen und gemeinsamen Frömmigkeit und Gottesbeziehung sowie

[9] Vgl. hierzu *Vito Di Chio*, Didaktik des Glaubens. Die Korrelationsmethode in der religiösen Erwachsenenbildung der Gegenwart, Zürich — Einsiedeln — Köln 1975. Diesem didaktisch-theologischen Ansatz ist z. B. auch der Evangelische Erwachsenenkatechismus, Gütersloh [1]1975 verpflichtet.

zur *praktischen Bewährung des Erfahrenen* einladen. Dabei werden *Lebenssituationen,* wie Glück, Leid, Alter, Tod, Liebe oder konkrete Lebensbereiche, wie Familie, Beruf, Politik, Staat und Kirche in ihrer eigenen Problematik beschrieben, aber dann in das Ganze der großen christlichen Hauptfragen eingebettet. Die Einzelfrage wird jeweils auf ihre Berührungsfläche zur Mitte hin abgetastet. Der Leser soll spüren, daß christlicher Glaube einen *Gesamtzusammenhang* und einen *Erfahrungsbereich in Christenheit und Kirche* besitzt.

Angewandt auf die Planung von Lernprozessen zu bestimmten theologischen Inhalten in der Fortbildung, könnte sich folgendes Strukturierungsschema ergeben:

1) Zugangsmotivation

Im ersten Lernschritt müßten die Teilnehmer erfahren, daß sie in ihrer persönlichen, beruflichen und gesellschaftlichen Lebens- und Glaubenssituation betroffen sind. Dabei wird für den Referenten zu überlegen sein, wie dieser Wirklichkeitsraum angesprochen und durch welche Methoden er näherhin erschlossen werden kann. Dieser erste Lernschritt sollte unter der Leitfrage stehen: „Wo betrifft dieser Inhalt die Teilnehmer?"

2) Information

Im zweiten Lernschritt wird das Grundwissen zu vermitteln sein, das notwendig ist, um sich ernsthaft mit dem entsprechenden Thema zu befassen. Es wird sachgerecht in geschichtlicher, phänomenologischer und systematischer Weise zur Sprache gebracht werden. Dabei ist zu fragen, wie das ganze und zerstreute Wissen organisch geordnet und zusammengefaßt werden kann, wie Erinnerungswissen auf seiten der Teilnehmer bestätigt, Ergänzungen geleistet und Akzente korrigiert werden können. Wo ergeben sich Anknüpfungspunkte im bisherigen Erfahrungsbereich der Teilnehmer? Dieser Lernschritt steht unter der Leitfrage: „Was müssen die Teilnehmer wissen?"

3) Problemvertiefung und Reflexion

Im dritten Schritt werden die Teilnehmer angesichts einer Vielheit alternativer Lösungen und Antworten zu einer persönlichen Stellungnahme herausgefordert werden müssen. Hier ist der Ort, Traditionen zu hinterfragen, Inhalte und Probleme auf die Gegenwart hin zu konkretisieren und mögliche offene Fragen zu erarbeiten. Dieser dritte Lernschritt steht unter der Leitfrage: „Wie nehmen die Teilnehmer Stellung?"

4) Konkretion und Verhaltensformen

Hierbei gilt es den Inhalt auf seine möglichen Handlungskonsequenzen zu befragen und entsprechende Lebenshilfen der Vergangenheit, der Gegenwart und Zukunft aufzuzeigen. Dabei soll vor allen Dingen auch die „politische Dimension des Glaubens" deutlich werden. Dieser Lernschritt steht unter der Leitfrage: „Was können die Teilnehmer nun tun?"

5) Planungsskizze eine Studienwoche über „Heutige Ansätze in der Christologie"

Im folgenden soll exemplarisch der mögliche Verlauf einer themenorientierten theologischen Fortbildungsveranstaltung skizziert werden.

Die Zielgruppe sind Priester, die aus Anlaß ihres 25jähri-

gen Priesterjubiläums zu einer Studienwoche zusammengekommen sind.

Einführung der Teilnehmer

„Sie haben alle Ihre theologische Ausbildung weit vor dem II. Vatikanischen Konzil abgeschlossen. Ihr Christusbild ist vielleicht geprägt von Büchern wie R. Guardini, Der Herr, oder auch K. Adam, Jesus Christus.
Erlebnismäßig sind viele von Ihnen noch getragen von einer Christkönigsfrömmigkeit der 50er Jahre, den ersten Jahren Ihres priesterlichen Dienstes. Vor allem sicher auch in der Jugendarbeit. Dieses Christusbild ist eng verbunden mit dem entsprechenden Kirchenverständnis dieser Zeit.
Anerkannter Öffentlichkeitsanspruch der Kirche, Stabilität und politischer Einfluß korrespondieren mit einem statischen, auch vom „Herrschaftsdenken" geprägten Christusverständnis. Anfragen und Verunsicherungen in der Christologie werden deshalb empfindungsmäßig im Zusammenhang gesehen mit Anfragen und Verunsicherungen in der Kirche.
Vom Lebensalter wie auch von der beruflichen Entwicklung her sind die meisten auf dem Höhepunkt angelangt bzw. haben diesen gerade überschritten. Das Bedürfnis, ein Lebenswerk geschaffen zu haben, etwas Stabiles erreicht zu haben, prägt die Lebenseinstellung vieler. Verunsicherungen in Einstellungen und Verhaltensweisen werden leicht als Bedrohung des Lebenswerkes empfunden" [10].

Grobziel . . .

Unter Berücksichtigung dieser Ausgangslage bei der Zielgruppe einerseits, sowie der verschiedenen christologischen Ansätze andererseits könnte als Grobziel der Studienwoche gelten: Verschiedene Vorstellungs- und Denkansätze in der Christologie als mögliche Zugänge zur Person Jesu Christi zu sehen.

. . . und Feinziele

Als Teilziele wären dabei anzustreben:
1) unterschiedliche Jesusbilder und -vorstellungen in der Geschichte des Glaubens kennenlernen (kognitives Ziel);
2) sich der persönlichen Christusvorstellung bewußt werden (affektives Ziel);
3) mögliche Formen der Christusverkündigung heute erarbeiten (praxisorientiertes Ziel).

Verlaufsplan

Die folgende Skizze eines Verlaufsplanes bietet inhaltliche und methodische Hinweise [11].

1) Zugangsmotivation

Leitfrage: Wo betrifft der Inhalt die Teilnehmer?
— Fülle gegenwärtiger christologischer Ansätze;

Kurzreferat
Gruppenarbeit

— Diskussion um die „Gottessohnschaft" Jesu Christi;
— Auseinandersetzung mit dem Theologen H. Küng u. a.

[10] Diese Analyse der Zielgruppe ist zugegebenermaßen recht grob und damit unter Umständen für eine konkrete Zielgruppe dieser Altersstufe auch nicht genau zutreffend. Sie bedarf deshalb in jedem Einzelfall nochmals der kritischen Überprüfung und Konkretisierung.
[11] Sehr viele gute inhaltliche und didaktische Anregungen zu dieser Thematik finden sich in *H. Frankemölle*, Jesus von Nazareth, Mainz 1976.

	Untersuchung und Ermittlung verschiedener Christusbilder und -vorstellungen in den Liedern des „Gotteslobes“ oder Betrachtung von Christusbildern aus der Kunstgeschichte. Welche Christusvorstellung in den Liedern bzw. welches Bild aus der Kunst sagt mir am meisten zu? Warum?
2) Information	Leitfrage: Was müssen die Teilnehmer wissen?
Referat	— Verschiedene Jesusbilder im Neuen Testament; — Gründe für diese Vielfalt; — Theologische Zugänge zu Jesus Christus heute (Christologie).
3) Problemvertiefung und Reflexion	Leitfrage: Wie nehmen die Teilnehmer Stellung?
Gruppenarbeit	— Überprüfung der verschiedenen christologischen Ansätze; — hinsichtlich ihrer Bedeutsamkeit für Menschen in unterschiedlichen Lebenssituationen; — für unsere gegenwärtige kirchliche Situation; — für den Denk- und Verstehenshorizont unserer Zeit.
4) Konkretion und Verhaltensformen	Leitfrage: Was können die Teilnehmer tun?
Gruppenarbeit nach Interessengruppen	— Vorbereitung einer Christuspredigt für Jugendliche; — Eine Christuspredigt am Krankentag der Gemeinde, oder — Untersuchung des Christusverständnisses in den verschiedensten katechetischen Arbeitsmaterialien zur Eucharistievorbereitung, zur Firmvorbereitung unter der Frage: In welcher Beziehung steht dieses hier aufgezeigte Christusbild zur Lebenssituation der Zielgruppe? oder — Skizzierung eines Glaubensgespräches mit Eltern von Erstkommunionkindern zum Thema „Jesus Christus“.

Willem J. Berger

„Ihr aber, für wen haltet ihr mich?"
Eine Redaktion bekennt Farbe

Im Jahre 1975 faßte die Redaktion der niederländischen Zeitschrift „praktische theologie" den Plan, in einer Sondernummer die Stellung Jesu Christi in der praktischen Theologie sowie in der Arbeit praktischer Seelsorger Hollands zu erläutern. Die Redaktion hielt ein solches Unternehmen nur dann für sinnvoll, wenn jedes Mitglied der Redaktion selbst zunächst so ehrlich und persönlich wie möglich auf die Frage bei Mt 16,15 eine Antwort geben würde. — Die Zusammenfassung der sieben Einzelbeiträge vermittelt einen lebendigen Eindruck von der Entwicklung des Christusbildes wie der Christusbeziehung bei Theologen verschiedener Kirchen. Wer selbst einen ähnlichen Weg gegangen ist, mag diese Aussagen als Hilfe für das bessere Verständnis dieser Entwicklung empfinden. Für alle mag es ein Anstoß sein, sich immer neu auf Jesus einzulassen und den Menschen ein glaubwürdiges Christusbild zu vermitteln. red*

Man könnte zunächst die Frage stellen, weshalb wir die Beiträge von uns sieben Redaktionsmitgliedern zur Frage nach Jesus Christus nicht unverkürzt abgedruckt haben. Wir haben das nicht getan, weil keiner der sieben Autoren sich selbst als genügend repräsentativ betrachtete. Wohl glauben wir, daß jeder von uns auf seine eigene Art und Weise einen Teil jener gemeinsamen Veränderung miterlebt hat, welche die Beziehung niederländischer Menschen zu Jesus ziemlich tiefgehend geprägt hat.

Wir hoffen, daß der Leser Wiedererkennungsmomente findet, die es ihm ermöglichen, seine eigene Geschichte wie auch die Geschichte der ihm Anvertrauten leichter zu erfassen, zu besprechen und auszuwerten. Wenn der Leser das eine oder andere Redaktionsmitglied zu erkennen glaubt, ist das kein Unglück. In der Zusammenfassung wurden weder persönliche Mitteilungen gestrichen noch wurde absolute Anonymität angestrebt. Letztere wäre unmöglich, weil die Redaktion ja bekannt ist, handelt es sich doch um einen streng reformatorischen (kalvinischen) evangelischen Pastor, um zwei Pastoren der (gemäßigten) niederländisch-reformierten Kirche und um vier katholische Theologen.

1. Die eigene Glaubensgeschichte und die damit verbundenen Wandlungen

Jeder der Verfasser erwähnt in der Geschichte seines Umgangs mit Jesus eine „bedeutende Wandlung", die manchmal krisenhafte Formen annimmt.

— „Ich bin in einer traditionellen niederländisch-reformierten Gemeinde erzogen worden. Dort blieben für uns über Jesus Christus keine Fragen offen; wir hatten nur Gewißheiten, und diese fanden sich immer wieder bestätigt. Das zählte zum normalen Leben."

— „Von meiner Jugend an hatte ich eine persönliche Beziehung zu Jesus Christus; ich sprach mit ihm, dachte an ihn, widmete mich ihm ganz, ich verehrte ihn und vielleicht liebte ich ihn auch. Das geschah in sehr konkreten Formen ... Es war eigentlich ziemlich intensiv ... und es vollzog sich ohne viele Probleme. — Diese ganze Welt von früher ist jetzt abgebröckelt. Das begann um das Jahr 1956, vielleicht noch früher. Das ganze Lebensmodell wurde unwirklich, es begann mich zu ärgern. Ich hatte den Eindruck, als wäre Jesus nicht ‚echt', auf jeden Fall nicht Fleisch und Blut."

— „Im Jahre 1963 oder 1964 wurde ich mir blitzartig *(in ictu oculi)* dessen bewußt, daß Beten zu Gott als einer Person vielleicht eine schreckliche Illusion sein könnte: Erschaffst du oder rufst du dir nicht einen Gott ins Dasein, indem du betest? Daraus erfolgte eine bedeutende Krise."

— „Sehr lange war Gott der Unbekannte und Jesus der Bekannte. Wir wußten, was wir von ihm erwarten konnten für ein Leben in Seligkeit. Wir (Diener der Kirche, Gemeindemitglieder und Gläubige im all-

* Siehe „praktische theologie" 1977, Heft 6, S. 369—378; übersetzt von Nikolaus Greitemann.

gemeinen) haben das Eingeständnis lange hinausschieben können, daß er (Jesus) ein Unbekannter geworden ist. Jetzt ist das Hinausschieben nicht mehr möglich. Er ist ein Unbekannter geworden."

— „Vor 1967 lebte ich in einer theoretisch-theologischen Erkenntniswelt sowie in einer rationalen Erlebniswelt. Empfindungen wurden nur zugelassen, sofern sie platonisch-fromm konkretisiert werden konnten. Ich lebte einzig aus der Erkenntnis und glaubte, anderen helfen zu können, indem ich diese Erkenntnis auf sie übertrug. (Das geschah wohl mit einigem Engagement.) In der Mitte der Sechziger Jahre fühlte ich mich von zwei Veröffentlichungen (von A. Hulsbosch und P. Schoonenberg) stark angesprochen: Beide Verfasser unternahmen den ersten Versuch, die traditionellen Glaubensaussagen im Rahmen einer evolutionistisch verstandenen Welt neu zu überdenken. Dieser Gedanke ließ mich nicht mehr los: nicht nur vernunftmäßig, sondern auch emotionell. Trotzdem dauerte es einige Jahre, bis dieses erneuerte theologische Denken Früchte trug. Dazu war zunächst eine völlige persönliche Neuorientierung notwendig."

Zusammenfassend kann man in dieser Wandlung einige Hauptpunkte verzeichnen:

— eine gewisse Selbstverständlichkeit gerät in Verlust, auch eine unbefangene Naivität,
— dieser Verlust der Unbefangenheit hat etwas mit einer Anzahl von Entdeckungen zu tun:
— ich weiß eigentlich nicht, wer Jesus ist,
— ich weiß eigentlich nicht, was ich mit ihm tue,
— ich weiß eigentlich nicht, was ich für ihn empfinde,
— ich weiß eigentlich nicht, was ich von ihm denke.

Diese Wandlung und dieser Verlust der Unbefangenheit dürfen nicht bagatellisiert werden, sondern sie müssen z. B. in Beziehungstherapien und/oder -trainings aufgearbeitet werden. Wir geraten dann mehr oder weniger schockartig auf die Spur unseres naiven Selbstverständnisses: etwa auf die Art, wie wir unbewußt uns selbst in den Mittelpunkt stellen.

2. Das eigene Selbstverständnis

Die Frage Jesu: „Für wen haltet ihr mich", wirft — in solchen krisenhaften Umständen — den Angesprochenen auf sich selbst zurück: Wer und was bin ich eigentlich?

— „Ich bin anders als ihr auf der anderen Seite. Ihr lernt gut gemeinte, ehrlich gemeinte Sätze auswendig, während ich hinter jedem dieser Sätze eine konkrete Situation oder eine Person als Ergänzung einsetze. Innerhalb des Wandlungsprozesses finde ich zwei Fixpunkte: meine Motivation, mich mit Menschen zu befassen und für sie aufgeschlossen zu sein, und ferner meine Überzeugung, daß man sich mit ‚Diakonia' befassen muß, will man überhaupt etwas über Glauben aussagen."

— „Ich vermute, daß ich jahrelang mehr oder weniger authentische religiöse Gefühle auf ihn (Jesus) projiziert habe... Meine Beziehung zu ihm war eine konkret gefärbte Beziehung zu Gott, in der viele menschliche Fragen nach Intimität, Wärme, Schutz ihren Platz fanden. In allen Krisen fällt mir auf, daß mein Glaube an Gott nie richtig erschüttert wurde. Das Bewußtsein des Geheimnisvollen, das einen umfaßt, das Gefühl der Nähe, das süßer ist als das, was man selbst ist, hat sich als stärker erwiesen als viele Zweifel über Bibel, Kirche, Jenseits und Jesus Christus. Daß ich aufhöre,... Christ zu sein, könnte ich mir vorstellen, daß ich aufhöre, ein Glaubender zu sein, kaum."

— „In der Krise ging der Sinn für das Geheimnis nicht verloren, und daß wir uns früher manches eingeredet hätten, habe ich nie unterschrieben. Ich entdeckte, wie abhängig wir voneinander sind: wer ich bin — das liegt auch in den Händen anderer, und somit muß ich meinerseits das Dasein anderer hinnehmen. Dabei erfährt man, daß man Glück haben muß, und das Glück haben wir alle nicht in unseren Händen... Beten gehört auch zum Leben, auch schon deshalb, weil wir einander ständig ‚bitten und danken'."

— „... Ich bemerke, daß wir immer mehr

in die Lage geraten, daß wir selbst die offenen Stellen ausfüllen müssen ..."

— „Die starke, plötzliche Konfrontation mit der ganzen Dynamik der Emotionalität in mir selbst und in anderen ... war für mich ein gewaltiger Umsturz. Auf eine bis dahin ‚nicht erlebte' Art bin ich dort mir selbst und anderen begegnet. Auf einer Ebene der Konkretheit, wo nichts mehr ‚allgemeingültig', sondern alles ‚einmalig' ist."

— „Wenn Jesus mir die Frage aus Mt 16,15 stellt, so muß ‚ich' das Wort ergreifen. Dieses ‚Ich' ist eine Komplexität, es ist das ganz persönliche ‚Ich', aber auch das ‚Ich' der verschiedenen Rollen, die ich zu spielen habe ... In meiner Antwort läßt sich vielleicht keine klare Linie entdecken; aber manchmal stehen die Teile ohne Verbindung nebeneinander, und dann zeigen sich viele Lücken. Ich muß dabei an ein noch nicht fertiges Mosaikspiel denken."

Nochmals zusammenfassend könnte man feststellen, daß die krisenhafte Wandlung in der Beziehung zu Jesus an diesen Respondenten gewisse Folgen für die Erhellung des eigenen Selbstverständnisses gezeitigt hat:

— Ich bin ein Mensch, der auf andere Menschen bezogen ist und für sie arbeiten möchte;
— ich habe mich selbst versteckt und muß jetzt mehr in den Vordergrund treten und Stellung beziehen;
— ich entdecke, daß mein normales Leben ein Geheimnis ist;
— ich entdecke, daß mein Leben ein unfertiges Mosaikspiel ist;
— ich entdecke die Kraft meiner Gottesüberzeugung.

Es muß also festgestellt werden, daß die von einem kulturellen Kontext stimulierte Krise im Verhältnis zu Jesus die Respondenten dazu gebracht hat, sich selbst im Zusammenhang mit ihrer „religiösen Qualität", mit den religiösen Faktoren ihrer eigenen Person, mit ihrer eigenen Motivation sowie mit ihren eigenen Rollen im Leben zu untersuchen. Von dort versuchen sie dann ihre Beziehung zu Jesus neu zu beschreiben und zu definieren.

3. Die Beziehung zu Jesus jetzt

— „Ich bin mir bewußt, daß ich ziemlich radikalisiert bin infolge der Übersetzung des Evangeliums auf dem Umweg über den Mitmenschen, der in einer schwierigen Situation verkehrt. Die Botschaft, das Verhalten und die Umgebung Jesu Christi — sie sind für mich jetzt viel mehr die eigentlichen Bezugspunkte als die Person Jesu."

— „Für wen haltet ihr mich? Auf das Evangelium kann ich nicht verzichten als einen der Orientierungspunkte in meinem Leben. (Andere Orientierungen sind: mein eigenes kritisches Denken und Erfahren sowie jede Person, die etwas in Worten auszudrücken oder etwas zu sein versucht.) Jesus Christus ist wichtig für mich, aber — so vermute ich — eher insoweit er durch andere vermittelt wird und nicht so sehr auf direktem Weg. Was ist das genau? Warum kann ich nicht auf das Evangelium verzichten? Es ist ‚Weisheit', aber Weisheit, die mich weiter trägt, als dorthin, wohin ich jemals selbst kommen könnte? Ist *er* es dann, der mich ergriffen hat? Ich ‚erlebe' das eigentlich nicht so. Ich habe eher den Eindruck, seine Botschaft zu predigen als ihn selbst. Ist das berechtigt? Ist es zu wenig? Muß ich mich bekehren? Ist das ein Problem, mit dem auch andere zu kämpfen haben?"

— „Beim Versuch, meinem Glauben eine konkrete Form zu geben, muß ich vielleicht lernen, mit zwei unbekannten Größen zu arbeiten. Wenn ich ausgehe vom Bekenntnis: Jesus ist Herr, habe ich mit zwei unbekannten Größen zu tun. Was das ist, daß *ich* ihn als Herrn bekenne, muß sich zeigen in *meiner* Art, zu leben, ...; das ist in sich nicht offensichtlich. Würde ich nicht glauben, daß er der Herr ist, würde ich anders leben ... Diese Art, anders zu leben, ist ein Versuch, konkret auszudrücken, was dieses (zweite) unbekannte Herr-Sein konkret beinhaltet. Daß dies aber so gewagt und gesucht wird, stützt sich auf das Vertrauen zu der anderen unbekannten Größe, daß das, was sich in ihm gezeigt hat, erhalten bleibt."

— „Im Augenblick versuche ich, Jesus Christus in meine Nähe zu bekommen,

a) indem ich mich auf seine Bergpredigt orientiere, b) indem ich mich in die geschichtliche Frage vertiefe: Wer war er? c) Indem ich namentlich seine Passionsberichte lese (wobei wohl auch ein Gefühl der Unwirklichkeit auftritt). Beim Glauben, Feiern und Bekennen, auch bei der Eucharistie, seinem Gedächtnis, stelle ich fest, daß es sich eigentlich um Gott handelt und daß er (Jesus) etwas schattenhaft dabei mitspielt."

— „Was mich betrifft, stelle ich in letzter Zeit fest, daß ich das Verhalten und die Aussagen Jesu als ein kritisches Modell anbiete, damit ich den manchmal grenzenlos naiven Charakter gewisser Aussagen über religiöse und mystische Erfahrungen überprüfen kann."

— „Jesus ist für mich aufs neue Mensch und er selbst geworden: einer der vielen und dennoch einmalig. Seitdem sehe ich auch allmählich ein, daß er eine deutliche Mittelposition vertritt zwischen der Selbstbefreiung des (vereinfacht dargestellten) Buddhismus und der Unterworfenheit des Islam, der alles Heil vom schicksalbestimmenden Allah erwartet."

— „Er ist für mich nicht jemand, der Kirchen als Religionsgemeinschaft gründet, ein Prophet oder Sozialreformer. Mit anderen habe ich mich immer wieder an diesem Identifizierungsvorgang beteiligt und tue das noch. Aber seine Frage: ‚Für wen hältst du mich?' verlangt eine andersgeartete Antwort: eine Antwort wie die des Thomas oder des Verfassers des Hebräerbriefes oder von Petrus selbst."

Das typisch Eigene dieser Antworten ist es, daß sie eine Erkenntnis beinhalten, die auf einer einmaligen Erfahrung des Unvergleichlichen beruht. Zum Beispiel die Erkenntnis: welch eine herrliche Erfahrung es für die Verfasser des Neuen Testaments gewesen sein muß, daß Wahrheit, Friede, Gerechtigkeit, Heiligkeit keine Abstraktionen sind, keine schwer realisierbaren Werte, sondern Person, lebendig, reagierend, ergriffen, begreifend, verzeihend, liebend bis zum Ende und Tod: Abbild des göttlichen Wesens (Hebr 1,3).

Ist es möglich, diese Aussagen zusammenzufassen? Ich glaube, daß es höchstens möglich ist, auf den Entwicklungsgang in der Beziehung zu Jesus hinzuweisen.

Erstens scheint es mir nicht vermessen zu behaupten, daß für nahezu alle Betroffenen die Krise in der Beziehung zu Jesus eine fruchtbare Krise ist. Das ermutigt diejenigen, die dieser Krise zu entgehen oder sie zu verneinen suchen, sich ihr zu stellen.

Zweitens: Es ist nahezu trivial, zu erwähnen, daß das Sprechen über diese Krise für jeden Beteiligten fruchtbar ist. Es gibt dabei große Unterschiede: der eine wird sakralisiert, ein anderer stellt sich die Frage, ob er sich mehr zu Jesus „(be)kehren" soll, aber er weiß nicht genau, wie; der dritte sucht ihn besser kennenzulernen; der vierte sucht mehr Nähe; der fünfte sagt, daß Jesus durch sein Verhalten und seine Aussagen ein kritisches Licht auf die gegenwärtigen — übrigens empathisch verstandenen — religiösen Phänomene wirft; für den sechsten ist er „Mensch geworden" an Stelle einer — ich möchte sagen — dogmatisch definierten Gestalt ohne Gesicht. Der letzte „Respondent" erläutert ausführlich die Art und Weise, wie man sich Jesus nähern kann.

Es gibt tatsächlich zweierlei Arten, in der Menschen miteinander umgehen können:

— eine analysierende, vergleichende Art (zum Beispiel eines Mannes, der 45 Jahre alt ist, humanistisch gebildet, von gediegener Familie, schwer arbeitend, begeistert, mit vielen Hobbies, guten politischen Ansichten, gründlicher Information), die immer mehr verfeinert werden und die auch in der Tiefe größere Verläßlichkeit gewinnen kann. Auf diese Weise wurde auch wissenschaftlich an der Identifikation des geschichtlichen Jesus gearbeitet; so hat der „Liberalismus" seine unentbehrlichen wissenschaftlichen Beiträge geliefert; so arbeitet die wissenschaftliche Psychologie an einem besseren Verständnis des menschlichen Verhaltens.

— Es gibt aber auch einen Umgang miteinander, der auf die Entdeckung der gegenseitigen „Einmaligkeit" gerichtet ist. Um in dieser Entdeckung Fortschritte zu

erzielen, muß die autozentrische Färbung des anderen entdeckt und zurückgenommen werden. Dieses Entdecken ist kein isolierter, ausschließlich persönlicher Prozeß. Der andere spielt darin eine Rolle: er verlangt und trägt dazu bei, daß er entdeckt wird.

Die beklemmende Frage lautet jetzt, ob es solche Beziehungsprozesse geben kann mit einer Person wie Jesus von Nazareth, von der wir durch eine so große Zeitentfernung getrennt sind und die darüber hinaus mit soviel legitimer gläubiger „Phantasie" überdeckt ist.

Es ist eine beklemmende und schwierige Frage: Man könnte auf jeden Fall sagen, daß das Spiel der Phantasie — durch die Jahrhunderte hindurch — mit wechselnder Qualität gespielt worden ist: Allherrscher, Schmerzensmann, Fürsprecher, Heiland, Herr. Man könnte auch sagen: dieses Spiel der Phantasie hat tiefe Quellen und starke Motive; die Beweggründe haben etwas mit Gott zu tun. In obenstehenden Aussagen wurde gerungen und alles daran gesetzt, zu einem Kontakt mit ihm zu gelangen: in Gottes Namen, um Gottes willen, aber auch weil er im Zusammenhang mit unserem gemeinsamen göttlichen Ursprung und unserer Bestimmung etwas mit uns unternimmt.

Wir ringen mit ihm, aber ist es nicht verwunderlich? Sein Handeln mit uns ist auch eine Erwiderung auf unser Tun.

Herbert Berger

Engagierte Kirche: Das „Vikariat für Solidarität" in Santiago de Chile [1]

Die Fußball-Weltmeisterschaft im Juni 1978 in Argentinien hat die Aufmerksamkeit vieler Menschen auf dieses Land gerichtet. In mancher Predigt wurde wohl auch auf die triste soziale und politische Situation hingewiesen, um die Mitverantwortung der europäischen Christen zu wecken. Der folgende Beitrag zeigt, wie in Chile die Kirche versucht, den politisch Verfolgten, Armen, Hungernden, Kranken beizustehen. — Durch Information und Unterstützung können solche Zeichen einer christlichen Humanität auch von uns gefördert werden. (Eine Gruppe deutscher Theologen hat Ende Mai 1978 das „Vikariat für den Frieden" für den Friedens-Nobelpreis vorgeschlagen.) *red*

Die soziale Not des größten Teils der Bevölkerung im Chile der Militärjunta ist bekannt: die massenhafte Arbeitslosigkeit und die niedrigen Löhne, die nicht für das Notwendigste reichen, bewirken Unterernährung bei Kindern und Erwachsenen. Die unerschwinglichen Honorare für Ärzte und die teuren Medikamente tun ein übriges zur Verkürzung der Lebenszeit der geschwächten Menschen. Dazu vielfache psychische Belastung, z. B. Trennung von Angehörigen, die ins Ausland fliehen mußten (etwa 10% der Gesamtbevölkerung), Trauer um Tote, Bangen um Inhaftierte oder Verschwundene.

Die Wirtschaftspolitik der Junta hat zwar die Inflation gemildert und die Zahlungsbilanz in „Ordnung" gebracht, ohne dabei aber auf die dadurch entstehenden „sozialen Kosten", wie das unmenschlicherweise genannt wird, Rücksicht zu nehmen. Eine kleine Gruppe schwimmt heute in Chile im Kielwasser der großen, meist multinationalen Unternehmen oben auf. Viele kleine und mittlere Betriebe müssen schließen; dadurch wächst die Zahl der Arbeitslosen. Um die Interessen der wenigen zu verteidigen, braucht es die Diktatur und die fortdauernde Unterdrückung (noch immer Ausnahmezustand). Längst ist allen Zweiflern offenbar geworden, daß die Militärs nicht zur Rettung ideeller Werte wie Demokratie und Christentum angetreten sind, wie sie während des großen Blutvergießens behaupteten, sondern zur Rettung materieller, sehr „irdischer" Interessen.

[1] Der Bericht stützt sich auf Artikel in der Zeitschrift der chilen. Jesuiten „Mensaje". Die Arbeit des Vikariates wird in Österreich u. a. von der Arbeitsgemeinschaft „Christen für Chile", Johannesgasse 16, 1010 Wien, unterstützt.

Solidarische Kirche

Wie verhält sich nun die Kirche in dieser Situation? Erliegt sie dem Liebeswerben der sogenannten „christlichen" Generäle? Die entscheidende Antwort auf diese Frage ist nicht aus den Erklärungen der Kirche zu erhalten, sondern aus ihren Taten. Auch diese sind nicht völlig einheitlich, sind zum Teil widersprüchlich. Dennoch gibt es eine fortdauernde Tat der Kirche in Chile, die diese Kirche in ihren wesentlichen Lebensäußerungen auf die Seite stellt, wo sie dem Evangelium entsprechend hingehört: auf die Seite der Armen. Gemeint ist damit das, was das kirchliche „Vikariat für Solidarität" tut.

Vom „Komitee für den Frieden" ...

Das „Vikariat für Solidarität" ist die Nachfolgeorganisation des „Komitees für den Frieden". Dieses entstand im Herbst 1973, unmittelbar nach dem Militärputsch als Antwort auf eine außergewöhnliche Lage: Tausende suchten nach ihren verhafteten, verschleppten Angehörigen, Tausende versuchten mit kirchlicher Hilfe das Land zu verlassen; die politisch Verfolgten, die entlassenen Arbeiter, die hinausgeworfenen Studenten suchten bei der Kirche Zuflucht. Das Komitee für den Frieden war eine Gründung von katholischen und evangelischen Christen, mit dem aus Deutschland stammenden evangelischen Bischof Frenz (heute Generalsekretär von Amnesty International in der BRD) und dem katholischen Bischof Ariztía an der Spitze. Das mutige Auftreten des Komitees gegen die massiven Verhaftungswellen, gegen die systematische Anwendung der Folter durch die Junta und gegen das Verschwindenlassen von regimefeindlichen Personen durch den Geheimdienst brachten dem Komitee die unversöhnliche Feindschaft der Junta ein. Man benützte einen Heimataufenthalt von Bischof Frenz, um ihm die Wiedereinreise nach Chile zu verweigern, und es gelang, Bischof Ariztía in eine Kleinstadt in den Norden Chiles abzuschieben. Nach dieser Enthauptung setzte man die Auflösung des Komitees auch kirchlicherseits durch. Das war Ende 1975.

... zum „Vikariat für Solidarität"

An seiner statt schuf der Kardinal von Santiago, Raúl Silva, das „Vikariat für Solidarität", das die wesentlichen Agenden des Komitees fortführt, allerdings rechtlich auf die Diözese Santiago beschränkt ist. Schon im ersten Jahr seines Bestehens, also im Laufe des Jahres 1976, konnte diese Institution eine sehr umfangreiche Aktivität entfalten. So wurden allein in diesem Jahr 636 Anträge bei den Justizbehörden zum Schutz für verschwundene Personen eingebracht. Man will damit den Tatbestand der Verhaftung, der in diesen Fällen geleugnet wird, rechtlich festhalten, um damit der Methode der Behörden, unliebsame Personen einfach verschwinden zu lassen, begegnen zu können. Alle Anträge, die mit Zeugenaussagen der Angehörigen versehen waren, wurden allerdings abgelehnt. Viele Angehörige wagen den Weg zum Vikariat nicht, die Verbindung zum Vikariat allein genügt, um Repressionen ausgesetzt zu sein. Aus diesem Grunde ist die wirkliche Zahl der Verschwundenen bedeutend höher als die Anzahl derer, die vom Vikariat dokumentiert wird. Selbst Rechtsanwälte des Vikariates wurden monatelang, ohne jede Anklageerhebung, festgehalten.

Materielle, rechtliche und moralische Unterstützung

Das Vikariat hat in diesem Berichtsjahr, in 136 Werkstätten 2.240 Arbeitslosen die Möglichkeit eines Minimaleinkommens gegeben. Weiters wurden rund 100 Projekte vorfinanziert. Ihre Erzeugnisse, z. B. kunstgewerbliche Gegenstände, wurden großteils durch das Vikariat ins Ausland verkauft. 1.631 Land- und 8.196 Industriearbeitern wurde Rechtsschutz gewährt, rund 900 Prozesse vor Arbeitsgerichten geführt.

In rund 300 Kinderküchen werden täglich etwa 30.000 Kinder verpflegt. 62% dieser Kinder sind laut medizinischer Untersuchung unterernährt. In den acht Ambulatorien des Vikariates in Santiago betreute man durchschnittlich 321 Personen täglich. Es wurden 93.370 Medikamente und 18 Ton-

nen Trockenmilch als therapeutische Maßnahme für unterernährte Kinder gratis ausgegeben.
Trotz der eindrucksvollen Leistungsbilanz des Vikariates ist das alles nur ein Tropfen auf den heißen Stein. In den Werkstätten können nur rund 1% der Arbeitslosen erfaßt werden, Kinderküchen und Ambulatorien reichen lange nicht aus. Die Aktionen des Vikariates, so unbestritten ihre Notwendigkeit ist und umfangreich sie für kirchliche Aktionen auch schon sind, haben doch in erster Linie den Charakter eines Zeichens. Der Überlebenswille des Volkes soll gestärkt werden, ihr Kampf um Arbeit durch Förderung der Arbeitslosengruppen unterstützt werden, ihre Initiative, in gemeinsamer Anstrengung das Wenige zu teilen, ermutigt, das ihnen angetane Leid und Unrecht aufgezeigt und angeklagt werden.

Menschenrechte als Basis

Diese Arbeit des Vikariates ist die Praxis dessen, was der Bischof von Santiago Kardinal Raúl Silva, einmal so formulierte: „Papst Johannes hat als Grundlage für jedes geordnete Zusammenleben den Grundsatz genannt, daß jeder Mensch Person ist, und bereits aufgrund dieser Tatsache Rechte und Pflichten hat, die sich aus seiner Natur ableiten. Diese Rechte und Pflichten sind universell, unverletzbar und unaufgebbar. Zu diesen Rechten gehört in erster Linie das Recht auf Existenz, auf die körperliche Unversehrtheit, das Recht auf die notwendigen Mittel für ein anständiges Leben: das Recht auf Nahrung, Kleidung, Wohnung, Erholung, medizinische Versorgung, Vorsorge für Krankheit, Invalidität, Witwenschaft, Arbeitslosigkeit und Alter."
Der Kardinal weist darauf hin, daß „es sich nicht darum handelt, vorübergehend einige isolierte Nöte zu erleichtern. Die Ausübung der Liebe muß, wie das Konzil uns lehrt, dahin tendieren, die Ursachen, nicht nur die Auswirkungen der Übel zu überwinden und muß die Hilfe so organisieren, daß die Betroffenen sich mehr und mehr von der äußeren Abhängigkeit befreien und selbst mit den Problemen fertig werden können."
„Daher genügen nicht zufällige Almosen ... auch nicht bestimmte Aktionen, so massiv und umfassend sie auch seien, um z. B. denen, die durch Unwetter, Hunger, Unterernährung, Arbeitslosigkeit und Rechtlosigkeit getroffen sind, zu helfen. Jede dieser Aktionen, so notwendig und lobenswert sie auch sind, muß ein Zeichen, muß eine Bestätigung einer dauernden Haltung sein. Zugleich mit den solidarischen Aktionen, und durch sie, müssen wir solidarisches Bewußtsein bilden" [2].
Die Kirche Chiles, die Kirche Santiagos, ist in diesen Jahren in diese Aufgabe hineingewachsen. Die Kirche in Chile ist in eine Begegnung mit den Armen getreten, wie dies nie zuvor so intensiv der Fall war. Durch die Bewegung der Solidarität findet sie zu einem neuen Selbstverständnis. Man schaffte ein Zeichen, ein gemeinsames, solidarisches, wirksames Zeichen. Wirksam dafür, daß auch unter schlimmsten Bedingungen Liebe möglich ist und Hoffnung nicht stirbt.
„Die Frohe Botschaft besteht aus Materie und Wort. Sie ist die Botschaft des solidarischen Volkes. Sie geht von Arbeitslosen zu Arbeitslosen, sie ist befreiend. Die Kirche vereint die Aktionen des Volkes und bringt sie mit dem Evangelium in Beziehung. So läßt sie sich selbst in Demut vom Volke evangelisieren" [3].

Praxis

Eugen Weiler

Ehevorbereitung und Ehe-Sakrament — Ein Brief an die Gemeinde

Pfarrer Weiler hat in zwei Ansprachen zu seiner Gemeinde Hinterzarten im Schwarzwald über die notwendige Ehevorberei-

[2] Mensaje, Oktober 1977, 609: Für eine verantwortungsvolle und solidarische Kirche.
[3] Mensaje, Juni 1977, 274: León Urrezti, Vikariat für Solidarität, eine Erfahrung der befreienden Bekehrung.

tung und damit verbundene Probleme sowie über die Sakramentalität der Ehe, also über die zeichenhafte Würde dieses Liebesbundes und über das umfassende Ja zueinander als sakramentales Zeichen gesprochen. „Zum Nachdenken" nahm er die beiden Ansprachen in einen Brief an die Gemeinde auf, in dem auch konkrete Hinweise bezüglich der Vorbereitung gegeben wurden. Vielleicht sind diese Texte in der kommenden Ferienzeit für manchen eine Hilfe bei der Vorbereitung seiner eigenen Predigt. Sicher würde auch mancher Feriengast interessiert sein, zu hören oder zu lesen, was die Kirche heute so von der Ehevorbereitung und von der Ehe selbst hält. *red*

I. Vorbereitung auf die Ehe

Heute wird vieles infrage gestellt ... auch die Einehe auf Lebenszeit. Beeindruckend ist, mit welcher Sicherheit, ja Überlegenheit solche Ansichten vom Ende der Ehe geäußert werden. Wer die Geschichte kennt ... — wurden solche Prognosen nicht schon öfter gestellt? Die Frage ist aber doch: Welcher Maßstab wird von wem hier angelegt? Und warum gerade dieser? Welches ist der rechte Maßstab? Und wer so redet oder schnell zustimmt, was hat der für Ziele, worum geht es ihm wirklich? Geht es nicht letztlich um die Frage: Was ist der Mensch?

Sicher haben es heute die meisten jungen Paare schwer, ihren Weg zu finden, weil sie nicht mehr von klaren Normen und allgemein gültigen Werten geleitet werden. Es braucht für viele eine Entscheidung aus dem christlichen Glauben und bewußtes Leben daraus. Nur so werden sie dem Druck des „Man", dem Druck „der Werbung" standhalten können.

Dahin zu erziehen wird eine der wichtigsten Aufgaben der Eltern und auch der Kirche sein, damit die jungen Christen fähig werden, die Freude des Glaubens, des Evangeliums zu erfahren und aus dieser (!) Erfahrung zu entscheiden und zu leben!

Das setzt allerdings voraus, daß die Erzieher sich nicht selbst durch ihren Glauben im Leben zu kurz gekommen wähnen.

Wir kommen immer wieder auf den Glauben und seine Qualität für unser Leben.

Auf die Ehe — die christliche Ehe — vorbereiten, heißt hier darauf hinweisen, wie das heute geschehen kann und worauf es heute ankommt.

Zum Problem „Probeehe" ...

Dann müssen wir uns zuerst Gedanken machen über das, was man heute „Probeehe" nennt — probieren, ob man zusammenpaßt.

Wir wissen, wie weit diese Einstellung verbreitet ist und praktiziert wird, auch unter Katholiken. Wir wollen hier nicht unqualifiziert verallgemeinern, jeder Fall liegt anders. Hier geht es um die grundsätzliche Einstellung.

Und so haben wir einiges zu fragen: Wir, d. h. die zur Eucharistie Versammelten — wohl wissend, daß diese Fragen nicht angenehm sind und leicht als „veraltet" abgetan werden können — wieder einmal: „Die Kirche ist halt unmodern." Aber ist die Kirche nicht doch eine Kraft, die den Menschen um seiner selbst willen verteidigt, für ihn eintritt, vielleicht gegen manche zerstörerischen Kräfte in ihm?

... hätten wir zu fragen:

Kann eine Frau, kann ein Mann, werden beide sich rückhaltslos (!) in diese ihre Gemeinschaft hineingeben, ohne Reserven aufeinander zugehen, wenn sie sich selbst die Tür offenhalten und vom anderen wissen, daß er sich wieder trennen kann, wenn ... ja, wann eigentlich? Braucht nicht der Mensch, so wie er ist, die Selbstverpflichtung und die eindeutige Entscheidung für den anderen, um sich ganz geben und den anderen ganz annehmen zu können? Ist es nicht ein fataler Selbstbetrug, ausprobieren zu wollen, ob man vor allem sexuell zusammenpaßt und, wenn das klappt, zusammen zu bleiben? Heißt das nicht, die sexuelle Komponente als die alles entscheidende zu werten? Hängt *davon* in erster Linie das Gelingen der lebenslangen personalen Gemeinschaft ab? Hängt es zuerst davon ab, ob die beiden zu einer

wahren, inneren, menschlichen Begegnung finden? Wird das ihnen nicht eher gelingen, wenn sie sich wirklich verstehen, aufeinander eingehen lernen, miteinander reden können, — das vor allem! — und auch die anderen Seiten der menschlichen Person integrieren, dem Ganzen einbeziehen? Werden sie dann nicht auch über Lust und Ungenügen des Intimlebens miteinander sprechen und darin aufeinander zugehen können — zur Freude und Beglückung beider?

Miteinander sprechen lernen

Vorbereitung auf die Ehe, heißt das heute nicht zuerst: Lernen, miteinander zu sprechen, und zuhören zu können? Diese Vorbereitung muß beim Baby beginnen ..., in der Familie eingeübt werden. Die meisten Ehepaare können sich über allerhand unterhalten: Arbeit, Preise, Löhne, Kinder, Kollegen, Nachbarn, Lehrer, Pfarrer, vielleicht sogar über Politik oder Kirche ... aber wieviele reden miteinander über sich selbst, wie wenige können das? Miteinander sprechen über das, was sie froh und glücklich macht, sie füreinander öffnet oder verschließt, lähmt, einander fremd werden läßt ...

Hindert nicht bei vielen jungen Paaren das frühe Intimleben gerade das Miteinandersprechen lernen, weil das scheinbar nicht nötig ist? Wieviel Unverstandensein, Einsamkeit haben hier ihre Ursache?

Und das Zuhören, wer wüßte nicht, daß „hören auf den anderen" eine genauso schwer zu lernende Fähigkeit ist?, hören, was der andere sagt und mit seinen Worten wirklich meint, vielleicht auch hinter Worten verbirgt aus Unsicherheit oder Mangel an Vertrauen ...

Die Verschiedenheit von Mann und Frau verstehen!

Sich vorbereiten auf die Ehe — heißt das nicht, die tiefgreifende Verschiedenheit von Mann und Frau verstehen lernen? Daß die Frau nicht nur ein Mann in weiblicher Form und der Mann eine andere Ausgabe der Frau ist, daß sie beide bis in den Grund ihrer Seele im Denken und Fühlen anders sind, anders auf das Leben zugehen und es annehmen, daß aber beide gerade so einander ergänzen können — nicht Konkurrenten, sondern zusammen gleichsam der eine Mensch — biblisch: „der Mensch". Wie schwer fällt uns, das zu lernen und anzunehmen und anzuerkennen! Gilt es heute nicht auch zu lernen, daß das Leben mehr ist als Arbeit und Sterben, mehr als Geltung, Karriere und ein mehr oder weniger wahrhaftiger Nachruf? Aber wie schwierig ist es, das rechte Maß, die ungefähre Mitte zu finden zwischen Anspruch der Gesellschaft und dem Willen, das eigene Leben zu leben, zwischen Bestätigung durch andere und gesundem Selbstbewußtsein ...!

Braucht nur der Beruf jahrelange Vorbereitung?

Wir wissen um die merkwürdige Tatsache, daß fast alle sich auf den Beruf jahrelang vorbereiten — uns allen ist das selbstverständlich —, aber meinen, eine Ehe eingehen und eine Familie gründen, das ergebe sich gleichsam von selbst. Wer sehen will, wird sich Gedanken machen, wie man das bessern könnte, vor allem bei den eigenen Kindern.

In unserer Kirche sind seit Jahren Vorbereitungstage auf die Ehe eingerichtet worden — als Tage, Wochenende oder als ganze Woche. So hat es auch die deutsche Synode neu bekräftigt.

Diese Tage werden nicht angeboten als zusätzliche Belastung oder gar weil die Kirche für sich da etwas will, sondern als Hilfe für Brautpaare, als Ermutigung für das Leben in der Ehe. Die Gemeinschaft mit anderen Brautpaaren kann großen Gewinn bringen.

Natürlich ist es besser, solche Tage einige Wochen vor der Hochzeit zu besuchen als erst dann, wenn sowieso alles drängt. Wir in unserer Gemeinde geben die Termine so früh bekannt, daß alle Paare sich entsprechend einrichten können. Ich bitte die Eltern, Verwandte und Freunde um ihre Mithilfe. Ein Hinweis darauf genügt oft schon.

Ich schließe mit einem Satz aus dem Sy-

nodentext über christlich gelebte Ehe und Familie: „Die beste Voraussetzung für die Ehevorbereitung bietet das Leben in einer guten, harmonischen Familie."

II. Das Sakrament der Ehe

Was heißt Sakrament der Ehe?

Einige Überlegungen zu diesem Thema. Und wie immer bitte ich Sie, diese Gedanken weiterzudenken und miteinander darüber zu sprechen.

Für unsere Überlegungen ist wichtig, wenn wir verantwortlich als Christen miteinander reden wollen, daß wir uns folgendes bewußt machen: Wenn wir von Sakrament sprechen, dann sprechen wir miteinander als Christen, d. h. als Glaubende, die Jesus als den Christus glauben, die den „Gott und Vater Jesu" glauben. Weil wir Jesus als den Christus glauben, weil wir den Gott und Vater Jesu glauben, sind wir Christen.

Allzuoft übersehen wir diese Voraussetzung oder gehen einfach darüber hinweg und stiften dann nurmehr Verwirrung. Dieser Glaube unterscheidet uns von vielen anderen, die ihr Leben, ihre Ehe, nicht auf dem Evangelium Jesu, nicht auf Jesus selbst aufbauen wollen. Wenn *wir* miteinander über das Sakrament der Ehe nachdenken, dann orientieren wir uns am Evangelium Jesu. Sein Evangelium ist uns Maßstab — und nicht, was man zu irgend einer Zeit gerade über Ehe sagt oder denkt oder als neueste wissenschaftliche Erkenntnisse ausgibt.

Geborgen im Schöpferwillen Gottes und in seiner Liebe

Das Evangelium Jesu zur Ehe hat wie eine Ellipse zwei Brennpunkte; der eine ist dies: wo zwei Menschen, ein Mann und eine Frau, in natürlichem Verlangen aufeinander zugehen, um eine Lebensgemeinschaft einzugehen, wissen sie sich im Willen des Schöpfers, in seinem Ja und seinem Segen. Was sie da tun, ist nicht ihrer beider Sache und sonst nichts, sondern es ist auch der Wille Gottes. Gott ist, so sollten wir sagen, der Dritte in ihrem Bunde und zugleich der, der sie trägt und sie treibt, das Leben in seinen Höhen und Tiefen zu suchen und zu leben.

Der andere Brennpunkt ist die bedingungslose, uneingeschränkte Liebe Gottes zu uns Menschen, wie sie Jesus uns verkündet, ist das Ja Gottes zu uns, vergleichbar dem Ja des Vaters zu seinem Kind. So sagt schon Jesaia: „Bei deinem Namen habe ich dich gerufen, du bist mein." Und: „Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt." Es ist die Liebe des Vaters, wie sie Jesus uns etwa im Gleichnis vom verlorenen Sohn zeigt.

Wo zwei Christen, ein Mann und eine Frau, eine Lebensgemeinschaft miteinander eingehen, wissen sie sich in der Liebe des Vaters, in seinem Ja und seinem Segen. Seine Liebe ist es, die sie beide birgt und treibt, Liebe zu schenken *und* anzunehmen, soweit ein Mensch dazu nur fähig ist, mit Leib und Seele und Geist. Und heißt es nicht eigentlich auch ohne Maß, ohne Rechnen und ohne Rechten Liebe schenken und annehmen?! Wird nicht so der Mann durch die Liebe der Frau und die Frau durch die Liebe ihres Mannes etwas davon erfahren können, was das heißt, Gott liebt uns? Und was heißt, in die Lebensgemeinschaft mit Gott einzugehen — in Ewigkeit?

Hier sollten wir uns fragen: gibt es für zwei Menschen, die einander gehören wollen, die sich so im Schöpferwillen Gottes und von seiner Liebe umfangen wissen, etwas Beglückenderes, kann es für sie eine tiefere Freude geben als diese? Und haben nicht viele von Ihnen das schon erlebt?!

Das uneingeschränkte Ja zu diesem Menschen als Zeichen

So ist es sinnvoll, daß das Ja des Mannes zur Frau und das Ja der Frau zum Manne das sakramentale Zeichen ist. Es ist das unbedingte, uneingeschränkte Ja zu diesem Menschen, zu diesem einmaligen, unverwechselbaren Mann, zu dieser einmaligen, unverwechselbaren Frau — dem Ja Gottes zum Menschen vergleichbar. Es ist das Ja ohne Vorbehalt, ohne Rückversicherung, das Ja, das erst die volle Hingabe des Partners, ohne Reserve, ohne Angst, mög-

lich macht. Nur wo sich ein Mensch ganz angenommen weiß, kann er sich auch ganz hingeben. Für den Christen geht es darum: Wie Gott sich in Jesus Christus uns Menschen ganz gegeben, ja ausgeliefert hat, so will er es in seiner Ehe diesem seinem Partner gegenüber tun, so soll er es in diese Welt hinein tun.

Und wieder sollten wir uns fragen: Gibt es etwas Beglückenderes, einen Menschen Befreienderes als dies, daß er sich einem anderen Menschen an-vertrauen kann und ein anderer sich ihm ganz an-vertraut?! Gerade weil er weiß: So will es Gott. Und umgekehrt: Was trifft einen Menschen härter als der Bruch dieses Ja's oder seine Zurücknahme? — ob er es nun zugibt oder nicht. Man muß die Tragik hinter der Maske oder der lässigen Rede sehen lernen. Schließlich sollten wir noch darauf verweisen, daß solche Liebe auch für die Christen in der Gemeinde Bild und Gleichnis sein kann und sein wird. Und darauf verweisen: wo diese Gemeinschaft fruchtbar wird (im Kind) aus der gegenseitigen Hingabe, wird die Schöpferkraft und die Liebe Gottes sichtbar, konkret.

So verstehen wir Christen Sakrament der Ehe.

Spannung zwischen Anspruch und Wirklichkeit

Werden Sie nun sagen, das alles sei doch milchstraßenweit von der Wirklichkeit des Ehealltages und erst recht vom Alltag der Familie entfernt?

Ich möchte antworten: der Glaubende, der christliche Ehepartner, weiß sehr wohl, daß er zurückbleibt und nur bruchstückhaft verwirklicht, wozu er gerufen ist. Aber er weiß zuerst um das Geschenk der Liebe Gottes und das heißt, daß er sich diesem Gott und Vater auch in seiner Schuld und in seinem Versagen anvertrauen kann. Und gerade das ermöglicht es ihm, auch den an ihm schuldig gewordenen Partner anzunehmen und so, gerade jetzt, mit ihm zu gehen, getragen vom Vertrauen und von der Hoffnung, daß der Vater der Liebe alles in seiner Herrlichkeit vollenden wird.

So steht die Ehe des Christen immer in der Spannung zwischen Anspruch und Wirklichkeit, zwischen göttlicher Größe und dem Mittelmaß des eigenen Lebens.

Gehört es nicht zum Sakrament der Ehe, diese Spannung nicht billig aufzulösen oder gar zu negieren, sondern auch diese Mittelmäßigkeit, die eigene wie die des Partners, zu tragen und gemeinsam weiterzugehen?! Für einen Mann und eine Frau, die Christen sind, die als Christen ihre Ehe leben, wird die Eucharistiefeier immer wichtiger werden; sie wird für sie wesentlich, weitab aller lästigen Pflicht. Für sie ist die Eucharistie die Feier ihres Glaubens an die Liebe Gottes in Jesus und zugleich die Feier ihrer Liebe; für sie wird das Ja Gottes und ihr Ja eins. Für sie geschieht hier Kommunion mit Gott und miteinander. Aus dieser Kommunion werden sie die Kraft und den Mut gewinnen, sich selbst trotz Fragen und Zweifel hineinzubegeben in ihren Alltag, sich selbst hineinzugeben in diese konkrete Lebensgemeinschaft — wie Gott in Jesus — mit Leib und Seele und Geist.

Wird darum für den glaubenden Christen nicht Freude die Grundstimmung seiner Ehe, seines Lebens sein?!

III. Praktische Hinweise

1. Trauungen mit oder ohne Brautmesse können bei uns von Montag bis Samstagvormittag sein. Samstag-mittag ist es nicht möglich, weil ich mich auf den Gottesdienst am Samstag-abend vorbereiten muß. Außerdem ist jeden Samstag Beichtgelegenheit. Es wäre weder der Trauung noch dem Gottesdienst am Abend angemessen, wenn das in eine Art „Betrieb" abgleiten würde. (Es kommt immer mehr auf — aus naheliegenden Gründen —, die Trauung am Vormittag zu halten und mit dem Nachmittagskaffee die Hochzeitsfeier zu beenden.)

2. Da bei uns verhältnismäßig viele Trauungen auswärtiger Paare sind, ist es ratsam, sich rechtzeitig den Hochzeitstag vormerken zu lassen, wenn möglich ein viertel Jahr vorher. Ich bitte alle Brautpaare dringend, mit mir, bzw. dem Pfarrer,

der die Trauung halten soll, zu reden, bevor sie den Tag der Trauung festlegen.
Zur Absprache des Termins sollten die Brautleute ihre Taufscheine mitbringen. Der Taufschein muß dort ausgestellt werden, wo die Taufe war und darf nicht älter als ein halbes Jahr sein. Zur Trauung selbst ist dann der Nachweis der standesamtlichen Eheschließung nötig.

3. Wie in anderen Dekanaten haben auch wir in unserem Dekanat beschlossen, für die Vorbereitung auf die Ehe neben den schon eingeführten „Brautleutewochen" und „Wochenenden für Brautleute", „Vorbereitungstage" (jeweils samstags) einzuführen. Es ist für Brautleute unumgänglich, eine dieser Möglichkeiten wahrzunehmen. Wir geben Ort und Zeit der Vorbereitungstage schon Monate vorher im Sommer- bzw. Winterprogramm und in der jeweiligen Gottesdienstordnung bekannt.
Diese Vorbereitungstage geben außerdem die Möglichkeit, mit anderen Paaren ins Gespräch und in Verbindung zu kommen.

4. Bei der Anmeldung der Hochzeit wird normalerweise ein Termin für ein gemeinsames Gespräch vereinbart. Es geht dabei um die Gestaltung der Traufeier. Es ist sicher im Sinne aller Teilnehmer einer Hochzeit, wenn diese Feier persönlich gestaltet wird, d. h. den persönlichen Wünschen der Brautleute entspricht. Dazu gibt es heute viele Möglichkeiten.
In diesem Gespräch soll auch abgeklärt werden, ob die Trauung innerhalb einer Brautmesse geschehen soll oder nicht. Das wird immer von der jeweiligen Glaubenshaltung des Paares abhängig sein.

5. Für die nächsten Jahre planen wir offene Gesprächskreise mit dem Thema: Vorbereitung auf Ehe und Familie. Dazu sollen Fachleute der verschiedenen Wissenschaften (Arzt, Jurist, Psychologe, Eheberater usw.) hinzugezogen werden. Wir werden alle Gemeindemitglieder ab etwa 18 Jahren dazu einladen. Ob der Plan gelingt, wird zu einem Gutteil vom Interesse der jungen Erwachsenen selbst abhängen. Sie gehen sicher mit mir einig, daß dieses Anliegen für unsere Gemeinde sehr wichtig ist. „Den Gewinn" daraus hätten ja Braut- und Eheleute selbst!
Dieser Brief an die Pfarrgemeinde über die Ehe darf nicht schließen, ohne ein Wort an die zu sagen, die ehelos leben, die aus irgendeinem Grund nicht heiraten können oder wollen. Es ist ein zeitbedingtes Vorurteil, zu meinen, wer seinen Lebensweg ohne Ehepartner gehen muß oder gehen will, könne keine Erfüllung in seinem Leben finden. Für die unter Ihnen, die gerne geheiratet hätten, ist das Alleinsein oft nicht leicht. Hier stellen sich für die Kirche und auch für die christliche Gemeinde sicher einige Aufgaben.
Und hat eine christliche Gemeinde nicht die Aufgabe, denen gerecht zu werden und zu helfen, deren Ehepartner früher oder später gestorben ist?
Und wie nehmen wir uns derer an, die von ihrem Ehepartner verlassen wurden? Wie nimmt sich die Kirche derer an? Was ist mit den Geschiedenen, die wieder geheiratet haben und denen die Kirche die Versöhnung, das volle Heimatrecht verweigert?
Wir müssen als Gemeinde miteinander darüber nachdenken, woran es liegt, daß kaum jemand mehr „ins Kloster geht" oder Priester werden will. Eine Antwort darauf etwa in der Art: „Die Jugend hat keinen Opferwillen mehr" ist dann schnell gegeben, wenn man sich die Sache zu leicht macht.
Einer lebendigen Gemeinde wird das alles nicht gleichgültig sein. Wir werden uns die verschiedenen Anliegen, die sich daraus ergeben, zu eigen machen müssen!

Veronica Kircher

Eheberatung als pastoraler Dienst

Überlegungen, Fragen und Anregungen eines Praktikers

Eheberatung hat zunächst, wie die meisten anderen Formen der Beratung, gerade auch

in kirchlichen Eheberatungsstellen Hilfen in der psychosozialen Dimension zu geben. Die Erfahrungen, Fragen und Überlegungen einer in der Praxis stehenden Psychologin bieten wertvolle Gedanken und Anregungen für alle jene, die sich um eine psychologisch fundierte Beratung bemühen; die Autorin reflektiert darüber hinaus aber auch die ausdrücklich pastorale Orientierung, die Christen insbesondere in kirchlichen Beratungsstellen eigentlich benötigen. Ihre Probleme und Fragen könnten z. B. in Gesprächen zwischen Seelsorgern und Beratern thematisiert werden, sind aber auch sonst für die seelsorgliche Praxis relevant. *red*

Mit dem Thema „Eheberatung als pastoraler Dienst" wagen wir uns auf ein Gebiet, das bisher wenig bearbeitet ist. Auch die Praktiker in kirchlichen Beratungsstellen haben in bezug auf pastorale Aspekte des Beratungs- und des Therapiegeschehens nicht viel gelernt, sie sind aber im Hinblick auf den Ort ihres Wirkens und als Christen vor die Aufgabe gestellt, die seelsorgliche Dimension ihrer Arbeit zu entdecken und zu reflektieren.
Die folgenden Überlegungen kommen weitgehend aus der Perspektive persönlicher Eindrücke und Beobachtungen — sowohl an den Klienten als auch an den Beratern. Das Ergebnis sind vielleicht nicht so sehr Antworten und Anregungen, sondern Fragen und mögliche Ansätze zu ihrer Beantwortung.

Seelsorgliche Aspekte in der Beratungspraxis?

Wenn wir uns die Frage stellen, wo und in welcher Weise wir in unserer Praxis mit Problemen konfrontiert werden, die seelsorgliche Aspekte haben, so stehen wir zunächst vor der großen Gruppe von Klienten, bei denen solche Aspekte kaum oder überhaupt nicht ausdrücklich wahrnehmbar sind. Wer heute eine Beratungsstelle aufsucht, dem geht es in der Regel um ganz konkrete Probleme des mitmenschlichen Zusammenlebens oder um Belastungen in der äußeren Lebenssituation: Wie werde ich fertig mit der äußeren Situation; wie verändere ich meine Beziehungen, wie kann ich Einfluß nehmen auf meine Umwelt? Oder auch: Wie kann ich mich selber weiter entwickeln? Wie kann ich selbständig werden? Wie mich aus falschen Abhängigkeiten befreien? — *Diese* Fragen bewegen den Klienten; und die Hilfe, die er sich von einer Beratung erwartet, ist (auch dann, wenn er sich an eine christliche, konfessionelle Institution wendet) in der Regel ganz eindeutig *Hilfe in der psychosozialen Dimension.* Die Möglichkeit, daß auch die Dimension des Glaubens oder der christlichen Lebensgestaltung für eine Bewältigung des Problems wichtig sein könnte, scheint der Mehrzahl unserer Klienten heute *nicht* im Bewußtsein zu sein. Und da auch der Auftrag des Beraters primär dahin geht, Hilfen im Bereich *psychosozialer* Nöte und Schwierigkeiten zu geben, würde er wohl etwas in Bedrängnis geraten, wenn seine Klienten in ihm nicht nur den Fachmann für Fragen zwischenmenschlicher Beziehungen, sondern auch den Berater als Seelsorger suchen würden.

Ein fühlbarer Mangel

Diese fehlende pastorale Orientierung ist aber durchaus ein Mangel. Während sich z. B. viele Priester selbstverständlich in Methoden psychologischer Gesprächsführung schulen und wissen, daß Lebensberatung im psychosozialen Sinn einen guten Teil ihrer Gespräche füllen wird; während also der Seelsorger davon ausgeht, daß pastorale Fragen immer auch die psychologische Dimension berücksichtigen müssen, ist der Ehe- und Erziehungsberater in bezug auf *pastorale* Aspekte seiner Arbeit so gut wie *völlig unvorbereitet;* das Bewußtsein, daß Lebensprobleme auch von seiten des Glaubens her bewältigt werden können und sollen, ist bei ihm vielleicht nicht viel ausgeprägter als bei seinen Klienten. Es gibt auch bisher kaum nennenswerte Hilfen für den Berater, damit er die seelsorglichen Ansätze in seinen Klientengesprächen erkennen oder gar damit arbeiten könnte.

1. Möglichkeiten im Vorfeld pastoraler Tätigkeit

Mag die ausdrückliche pastorale Beratung demnach relativ selten sein, so kann im Vorfeld pastoraler Tätigkeit die Beratung jene Kräfte anregen und befreien, die humanes Wachstum ebenso betreffen wie das Wachstum im Sinne christlicher Lebensgestaltung.
Unter dem Einfluß der humanistischen Psychologie ist es heute ja wieder üblicher geworden, von Werten und Zielen zu sprechen, die der Beratung und Therapie zugrundeliegen. Dabei ist ein großer Teil der Therapieziele durchaus in Einklang zu bringen mit dem Menschen- und Lebensverständnis aus christlicher Sicht.

Stärkung der Beziehungs- und Liebesfähigkeit

So ist ein zentrales Anliegen unserer Beratung, den Menschen *beziehungs-* und damit *liebesfähiger* zu machen. Daß dieses Anliegen christlich-seelsorglichen Zielvorstellungen entspricht, ist so offenkundig, daß dieser Punkt nicht näher ausgeführt werden braucht.

Weckung und Förderung der Eigenverantwortung des Klienten

Wir wollen unseren Klienten bewußt machen, daß sie für sich selbst einzustehen haben, daß es auf *ihre* Entscheidungen und Zielsetzungen ankommt. Damit ist *inhaltlich nichts* über die Entscheidung gesagt; die Forderung, für sich selbst einzustehen, ist z. B. noch keine Einladung zum christlichen Glauben. Die Tatsache aber, daß ein Mensch sich seiner Entscheidungsfreiheit und eigenen Verantwortung bewußt wird, kann ein Ausgangspunkt sein für weiterführende Fragen nach dem eigenen Standort; sie kann z. B. auch Bedeutung bekommen im Sinne eines Transfers für denjenigen, der sich außerhalb des Beratungsgeschehens mit Fragen des Glaubens beschäftigt. — Viele Klienten teilen nach einer gelungenen Beratung mit, daß sich für sie viel mehr geändert hat, als zunächst erwartet worden war, und daß sich eine neue Sicht auch in den Lebensbereichen entwickelt, die im Gespräch mit dem Berater gar nicht anvisiert worden sind.

Echtheit und Selbstkongruenz

Diese Eigenschaft wird zunächst vom Berater gefordert, aber sie ist letzten Endes ebenso angestrebt für den Klienten. Er soll lernen, äußeres Verhalten in Übereinstimmung zu bringen mit innerer Haltung und Einstellung; er soll, soweit es ihm möglich ist, fassadenhafte Formen der Kommunikation aufgeben zugunsten von offenen und direkten Mitteilungen seiner selbst. — Echtheit in diesem Sinne ist ohne Zweifel eine *„Tugend"*, die allerdings im Bereich christlicher Erziehung und Mitmenschlichkeit oft vernachlässigt wurde. Bei aller Bemühung, möglichst liebevoll und rücksichtsvoll zu sein, sollen wir uns doch nicht sozialer und liebevoller geben, als wir tatsächlich sind und sein können. Jeder, der sich in einem Prozeß der Selbsterfahrung einmal dieser Forderung gestellt hat, wird bestätigen, daß ein Bemühen um Wahrhaftigkeit und Selbstkongruenz in der Zuwendung zum Mitmenschen eine heilsame, wenn auch oft anstrengende Sache ist, gerade für die Menschen, die nach dem Grundsatz christlicher Nächstenliebe zu leben versuchen. Ziel für den Berater wie für den Klienten ist es, vor sich selbst und den Mitmenschen glaubwürdiger zu werden.

Zielvorstellungen und Hilfen für konkretes Handeln

Diese Zielvorstellungen, die in einem Bemühen um christliche Lebensgestaltung einen hohen Wert haben, sind in der Beratung nicht bloß als *abstrakte Ideale* vorgegeben, sondern es geht gerade um Hilfen für das *konkrete Handeln,* um das Verhalten im „Hier und Jetzt", um die ganz praktische Umsetzung in den Lebensalltag. Wissenschaftlich ausgedrückt: Es geht um das „Operationalisieren" der Zielvorstellungen; die Beratungskonzepte können helfen, vom guten Vorsatz, von der guten Absicht wirklich zum Handeln zu kommen; und das ist gerade auch für uns Christen eine sehr nützliche Hilfe.

Konflikte zwischen psychologischen Ansätzen und christlichen Überzeugungen

Es gibt in der heutigen Psychologie aber auch Ansätze und Grundsätze, die uns in Konflikt und Gegensatz zu christlichen Überzeugungen bringen können, vielleicht sogar bringen müssen. So z. B. das Konzept menschlichen Wachstums, wie es u. a. von Maslow und Rogers vertreten wird und das zur Zeit für Beratungskonzepte besonders aktuell ist. Diese Vertreter der sogenannten humanistischen Psychologie faszinieren uns durch ihren *mitreißenden Glauben* an die Entwicklungs- und Entfaltungsmöglichkeiten des Menschen. Dieser Optimismus ist ein tragendes Element für die erfolgreichen Beratungs- und Therapieprozesse, er tendiert aber zugleich dahin, Wachstumsgrenzen überhaupt zu negieren. Zudem gewinnen auch Vorstellungen einer *Selbstbefreiung* und *Selbsterlösung* Raum, die in Kontrast geraten müssen mit unserem Glauben an die radikale Angewiesenheit des Menschen auf die Erlösung durch Jesus Christus. „Die humanistische Psychologie ist zu einer bedeutenden Kraft geworden, denn ihr metaphilosophischer Standort, ihr Glaube an die Fähigkeit des Menschen, aus eigener Kraft das Leben positiv zu gestalten, hat für viele das Bedürfnis nach einem von außen wirkenden religiösen System ersetzt. Der Mensch lernt, an sich selbst zu glauben." So schreibt Charlotte Bühler [1].

Diese Aussage scheint ein Mißverständnis über das, was wir als Glaube, als religiöse Bindung verstehen, zu enthalten: die Vorstellung nämlich, daß religiöse Bindungen die Abhängigkeit von einem fremden, äußeren System bedeuten, gewissermaßen als Ersatz für die inneren Lebensmöglichkeiten, die der Mensch in sich selbst entdecken kann. — Wir können und müssen dieser Auffassung sicher widersprechen. Aber die Frage bleibt, *wie* wir unser Verständnis von Mündigkeit und Selbständigkeit des Menschen in Einklang bringen können mit unserem Glauben an die letzte Abhängigkeit eben dieses Menschen vom Heilsgeschehen der Erlösung. Trotz kluger und guter Antworten ist das Problem nicht ausgestanden, und zwar auch nicht auf der emotionalen Ebene.

Ambivalenz der Hoffnung

Vielleicht entsteht für den Berater die Spannung deshalb so leicht, weil das Thema „Hoffnung" für ihn in seiner Arbeit besonders wichtig ist und weil gerade dieses Thema auch ambivalente Bedeutung hat: Wir sind ja sehr darauf angewiesen, daß wir in unserer Arbeit auf *Wachstumsmöglichkeiten,* auf Veränderungen hoffen können; je härter die Arbeit, je schwieriger die Fälle, umso wichtiger ist es für den Berater, daß er Ansätze zur Hoffnung erkennt. Und da sind nun die Vertreter einer neuen psychologischen Richtung, die uns sagen, daß Veränderungen weiter reichen können, als wir bisher glaubten; daß Wachstum nicht nur bei jüngeren, sondern auch bei *älteren* Menschen möglich ist; daß unser Leben als kontinuierlicher Prozeß der Befreiung gesehen werden kann; daß Grenzen verschiebbar sind, ja, daß es eigentlich keine definitiven Grenzen gibt. Von solchen Aussagen wird der Berater emotional zutiefst angesprochen, und er sieht in ihnen eine Hilfe, um eigene Versuchungen der Resignation und Depression — für die sozial engagierte Persönlichkeiten oft besonders empfänglich sind — zu bekämpfen.

Die Gefahr, daß dabei die Tatsache von Wachstums*grenzen* geleugnet wird bzw. daß der Berater verlernt, solche Grenzen zu akzeptieren und mit ihnen zu leben, ist weniger ein *Glaubens*problem, sondern eher Ausdruck eines *Realitätskonfliktes:* Wir erleben immer wieder, daß die Klienten sich *nicht* so verändern, wie wir es uns wünschen; daß die äußere Situation Entwicklungen verhindert; daß ein Mensch Leid aushalten muß ohne Aussicht auf eine Lösung seines Problems. — Die heutigen Therapiekonzepte verleugnen zwar solche Tatsachen nicht schlechthin, und sie suchen auch Antworten auf die Frage, wie menschliches Leid auszuhalten und zu verarbeiten wäre. Aber eine Tendenz zu einer

[1] *Ch. Bühler,* Einführung in die humanistische Psychologie, Stuttgart 1973, 81.

überzogenen Wachstumserwartung, eine Neigung, Grenzen lieber nicht wahrhaben zu wollen, die Notwendigkeit auf Verzicht lieber nicht in Betracht zu ziehen, ist bei diesen Konzepten doch unübersehbar.

Beispiel „Ehekrise"

Manche Ehekrisen entstehen, weil ein Partner Möglichkeiten einer Weiterentwicklung durchlebt, an denen sein Partner aus irgendwelchen Gründen nicht teilhat (häufiges Problem heute z. B.: der Mann hat Entwicklungsmöglichkeiten im Beruf, während die Frau im häuslichen Aufgabenkreis zu wenig Anregungen erfährt; oder: ein Partner steht in der Ausbildung und beginnt die Welt und sich selbst mit ganz neuen Augen zu sehen, während der andere Partner von diesem Prozeß ausgeschlossen ist). — Solche Krisen können sehr hart sein: der Partner, der sich selbst weiterentwikkelt hat, sieht seine Ehe, seine persönlichen Lebenschancen plötzlich mit ganz neuen Augen, aber er ist gehemmt und behindert durch die Bindung an den Partner, der nicht mitkommt, sondern in alten Lebens- und Denkgewohnheiten verharrt. — Vom Wachstumskonzept her liegt es nahe, eine solche Ehe als gescheitert zu betrachten, mit der Konsequenz, daß die beiden sich trennen müssen: derjenige, der in einem so fruchtbaren Entwicklungsprozeß steht, darf doch nicht behindert werden; die eheliche Beziehung ist gestört, sie kann nicht mehr als Basis für gemeinsames Leben gesehen werden.

Wenn man nun aber die Bindung der Ehe ernst nimmt, wenn man — noch vor allen christlich-kirchlichen Argumenten — die psychologische und soziale Tatsache zur Kenntnis nimmt, daß zwei Menschen eine Reihe von Jahren zusammen ihre Ehe gestaltet haben mit der Absicht, daraus eine Lebensgemeinschaft zu machen, dann wird diese Bindung zu einer *Realität,* die auch *Grenze* ist, wenigstens insofern, daß man sie nicht einfach überspringen und hinter sich lassen kann. Das Aushalten in dieser Ehe kann zu einer Aufgabe werden, die Verzicht verlangt in bezug auf die Wachstumsmöglichkeiten einer Persönlichkeit; ein Verzicht, der sicher mit Schmerz verbunden ist und wahrscheinlich sogar ein Stück Sterben vorwegnimmt. — Aus diesem Beispiel mag man erkennen, in welcher Weise das Problem der Wachstumsgrenze für jeden Berater aktuell wird, und jeder mag sich selber fragen, wieweit seine Einstellung zu diesem Grenzthema durch den Einfluß jener Therapiekonzepte geprägt ist, die sehr viel von Wachstum sprechen und sehr viel weniger deutlich von den Tatsachen und dem Problem der Grenze. Hier bietet der christliche Glaube andere und weiterreichende Antworten, die auch das Klima der Beratungsgespräche mitprägen. Die Glaubenshaltung eines Beraters kann also zur Hoffnung und Bejahung hinführen, vor allem dort, wo Berater und Klient auf Grenzen stoßen, die nicht mehr in den Bereich des „Machbaren" und „Veränderbaren" fallen.

2. Beratung in seelsorglichen Fragen

Welche Aufgaben stellen sich nun dem Berater, wenn seine Klienten Themen anschneiden, die in engerem Sinne seelsorgliche Aspekte haben?

Fragen nach dem Lebenssinn — bei älteren wie jüngeren Menschen

Da sind einmal die Klienten, die sich den eben genannten Fragen nach dem *Lebenssinn* stellen; vor allem dann, wenn ihnen dieser Sinn in einer Grenzerfahrung oder im Leiden fragwürdig wird. Stellen wir uns z. B. einen Klienten im mittleren Lebensalter vor, der Bilanz zieht mit der Frage, was sein Leben bisher für ihn gebracht hat, wo er jetzt steht, was die Zukunft für ihn noch bringen kann; alles Fragen, die nicht selten einhergehen mit einem Erlebnis enttäuschter Hoffnung und Angst vor dem beginnenden Alter. — Oder die vielen jungen Menschen, die heute schon früh voller Zweifel nach einer möglichen Sinngebung ihres Lebens fragen und von Angst vor der Zukunft und von Skepsis vielen Werten gegenüber gepackt sind. — Oder ich denke an die Ehefrau, die aushält in einer zutiefst unbefriedigenden Ehe; an das

Ehepaar, dessen Sohn an einer Überdosis Heroin stirbt; an die Mutter, die ein schwer behindertes Kind zur Welt bringt. Die Sinnfrage ist in solchen Problemsituationen immer gegenwärtig, auch für denjenigen, der sie nicht aus der Perspektive des Glaubens oder des Glaubenszweifels heraus stellt.

Der Glaube als Existenz- und Identitätsproblem

Darüber hinaus gibt es heute nicht wenige Menschen, denen das Glaubensthema selbst zu einem Existenz- und Identitätsproblem geworden ist; z. B. diejenigen, die durch Wandlungen der letzten Jahrzehnte betroffen und erschüttert wurden; diejenigen, die verwirrt sind, ob der Widersprüche und Neuartigkeiten in der Interpretation christlicher Überzeugungen; Menschen, die einen Teil ihrer Identität verloren haben, weil sie heute Fragen des Glaubens völlig anders sehen als in der Zeit ihrer Kindheit oder vielleicht noch vor wenigen Jahren. Die Unsicherheit des eigenen Standortes und zugleich die Angst, im Gespräch mit Andersdenkenden nicht verstanden zu werden, ist heute für Menschen, die irgendwie vom Glaubensleben geprägt sind, eine weitverbreitete Erscheinung, und auch solche Schwierigkeiten können zum Inhalt von Beratungsgesprächen werden.

Folgen einer einengenden religiösen Erziehung

Viele Menschen leiden auch heute noch unter der Last einer einengenden, zwanghaften religiösen Erziehung und schleppen die neurotisierenden Folgen einer solchen Erziehung mit. Solche Personen werden oft eher den Berater aufsuchen als den Priester; dann nämlich, wenn sie Befreiung von den psychologischen Zwängen suchen und die Begegnung mit einem Priester aufgrund ihrer schlechten Erfahrungen eher scheuen.

„Diese Probleme sind heute gewiß nicht unwichtig und auch nicht einfach zu trennen von den Themen, die normalerweise den Inhalt des Beratungsgespräches ausmachen. Warum aber bleibt diese Dimension in der Beratung so häufig unausgesprochen? Aufgrund eigener Erfahrungen und Beobachtungen (insbesondere mit mir selbst, mit Beraterkollegen und Studenten) sei auf folgende mögliche Gründe hingewiesen: Menschen unserer Zeit verdrängen tiefergehende existentielle Fragen relativ leicht aus dem Bewußtsein bzw. sie neigen dazu, gewissermaßen auf *zwei Ebenen* zu denken und zu erleben: Was sich hier und jetzt konkret in meinem Leben abspielt, ist eine Sache; und auf dieser Ebene liegen die Themen, die z. B. in die Beratung gehören; was aber die tiefergehenden, existentiellen Fragen angeht, so gehören sie in den inneren, intimen Bereich, und das Sprechen darüber fällt ähnlich schwer, wie etwa früher das Sprechen über ein persönliches sexuelles Problem. Z. B. zeigt sich in vielen Supervisionsgesprächen die Tendenz, das Beratungsgeschehen ganz auf der Ebene psychosozialer Zusammenhänge wahrzunehmen und zu bearbeiten unter Ausklammerung aller Fragen, die mehr „in die Tiefe" führen könnten. Einerseits ist das Bewußtsein für entsprechende Zusammenhänge oft nur vage und undeutlich vorhanden; darüber hinaus haben viele Beteiligte offensichtlich Schwierigkeiten, eigene existentielle und religiöse Fragen im Zusammenhang mit Erfahrungen in der Beratung ins Gespräch zu bringen. Das trifft auch zu für Supervisionsgruppen, in denen sonst ein hohes Maß an Offenheit und Reflektionsbereitschaft zu erkennen war.

Bemerkenswerte Sprachlosigkeit

Geht man davon aus, daß existentielle und glaubensbezogene Fragen für denjenigen, der überhaupt davon berührt ist, eine tiefe humane und damit auch emotionale Bedeutung haben, dann ist die *Sprachlosigkeit* in diesem Bereich sehr bemerkenswert und für die Beratungsarbeit wohl auch folgenschwer.

Bei dieser Sprachlosigkeit mag vieles mitspielen: Wir haben verlernt, über diese Dimension unseres Lebens unbefangen und einfach zu sprechen; tiefgreifende Ängste und Konflikte führen dazu, daß eine Aus-

einandersetzung lieber vermieden wird (z. B. spielen gerade bei diesem Thema Generationsgegensätze eine große Rolle); eine lebendige Synthese zwischen dem konkreten Hier und Jetzt der äußeren Situation und dem inneren Erleben fällt uns schwer; wichtig ist auch unsere Scheu vor allem Pathos, vor falscher Erhabenheit und vor der Unechtheit, gerade auch, wenn es um Glaubensthemen geht.

So werden Fragen nach dem Sinn des Lebens oder Glaubenskonflikte vom Klienten nicht auf dem Präsentierteller in das Beratungsgespräch gebracht; es sind vielmehr Themen, die ein hohes Maß an Vertrauen voraussetzen. Es ist Raum und Ruhe im Gespräch nötig, wenn solche Fragen aufkommen sollen, und mancher Klient muß tiefe Ängste und Hemmungen überwinden, bis er sich dazu äußert.

Und natürlich gilt hier das gleiche, was bei anderen heiklen Gesprächsthemen zu sagen ist: Der Klient wird sehr hellhörig sein für die Bereitschaft des Beraters, auf diese Themen einzugehen. Wie das Kind, das seine sexuellen Fragen nur dort stellt, wo es spürt, daß das „erlaubt" ist, so wird auch der Klient nur das aussprechen, was der Berater zuzulassen bereit ist. — Vielleicht liegt es also mindestens ebensosehr an den Beratern, wenn nur wenige Klienten sich aus dem Vorfeld herauswagen zu den Themen mit spezifisch seelsorglicher Dimension.

Glaubens- und Gewissenskonflikte ...

Neben den grundsätzlichen existentiellen Fragen und Glaubensschwierigkeiten gibt es schließlich noch eine Reihe von konkreten Themen, die, wenn sie angesprochen werden, den Berater vor besondere Aufgaben stellen: so insbesondere Probleme, die unmittelbar mit ethischen und sittlichen Normen unseres Glaubens und unserer Kirche zu tun haben und die den Klienten in Gewissenskonflikte bringen können. Da ist z. B. ein Vater, dessen Sohn in vorehelicher Lebensgemeinschaft mit seiner Freundin steht; der Vater kann dem innerlich nicht zustimmen, er fragt sich, ob er dazu schweigen soll oder ob das falsche Nachgiebigkeit wäre. — Oder da ist der geschiedene Ehepartner, der wieder heiraten möchte und sich im Konflikt erlebt zwischen heutigen gesellschaftlichen Normen, dem Anspruch der Kirche und seinem persönlichen Gewissen. — Oder denken wir schließlich an das Problem der Schwangerschaftsunterbrechung, das für viele Frauen heute zu einer Entscheidungs- und Gewissensfrage wird.

... selten direkter Anlaß zum Beratungsgespräch

Nun sind solche Gewissensfragen nur selten der direkte Anlaß für ein Beratungsgespräch in kirchlichen Institutionen. (Dabei soll die besondere Situation der Schwangerschaftskonflikt-Beratungsstellen zunächst einmal unberücksichtigt bleiben.) Wahrscheinlich werden Menschen, die in einer solchen Frage Orientierungs- und Entscheidungshilfen *aus der Sicht des Glaubens* bzw. der *Kirche* suchen, sich eher an einen Priester wenden als an einen psychologisch geschulten Berater. Andererseits werden Menschen, die eine solche Gewissensentscheidung auch *gegen* die Ansprüche der Kirche zu treffen bereit sind, eine Entscheidungshilfe eher bei einer neutralen Institution suchen und nicht in einer Beratungsstelle der Kirche. So begegnen uns in den Beratungsstellen häufig *die* Klienten, die entweder die Gewissensfragen nicht ausdrücklich als Problem erleben, oder aber diejenigen, die ihre Entscheidung bereits für sich selbst so oder so getroffen haben und nun erwarten, daß der Berater das respektiert. (Also z. B. das Studentenpaar, das die voreheliche Lebensgemeinschaft für sich als Selbstverständlichkeit bejaht; die Ehefrau, die das Problem der Ehescheidung auf der psychosozialen Ebene durchsprechen möchte usw.). Es ist aber durchaus möglich, daß die Einstellung eines Klienten zu dem Problem sich im Lauf der Beratung ändert bzw. daß sie deutlicher bewußt wird oder daß eine vermeintlich eindeutige Position noch einmal hinterfragt wird. Wenn das geschieht, steht der Berater vor der Aufgabe, Hilfen zur Klärung, zur Konfliktbearbei-

tung und zur Entscheidung zu geben, und er wird dementsprechend in seiner eigenen Position zu den genannten Problemen berührt. Auch hier kann der Klient nur soviel an Problembewußtsein zulassen, wie der Berater ihm „erlaubt"; auch hier kommt alles darauf an, daß der Berater die emotionale Belastung des Konflikts selber erträgt und das Thema zu bearbeiten vermag.

Konflikte aus beruflicher Abhängigkeit von kirchlichen Institutionen

Schließlich wäre noch ein letztes konkretes Thema zu nennen, das heute häufig ansteht: die Klienten, die in einer beruflichen Abhängigkeit von kirchlichen Institutionen leben und diese Abhängigkeit konflikthaft erfahren. So z. B. der Religionslehrer, der fürchtet, daß seine Unterrichtsform oder -inhalte bei den höheren Instanzen mißbilligt werden; der Sozialarbeiter, der sich um eine Stellung bei einer kirchlichen Behörde bewirbt und Schwierigkeiten hat mit den Fragen, die ihm beim Einstellungsgespräch gestellt werden. Der Konflikt, den gerade jüngere Menschen heute mit der Institution „Kirche" erleben, erhält hier eine praktische soziale Dimension, und man kann erwarten, daß, wenn *überhaupt* solche Themen zur Sprache kommen, das Beratungsgespräch auch zum *Ventil* wird für alles, was der Einzelne objektiv oder subjektiv an Enttäuschungen und Konflikten mit der Kirche erlebt hat.

3. Welche *Aufgaben* entstehen dem Berater in den beschriebenen Situationen und welche *Voraussetzungen* müßten auf seiner Seite erfüllt sein, damit er ihnen gewachsen ist?

Vom allgemeinen Ziel der Beratung her ist die Aufgabe des Beraters *nicht* die *Verkündigung des Glaubens im inhaltlichen Sinn.* Darin unterscheidet sich sein Auftrag von dem des eigentlichen Seelsorgers. Es wäre eine schlechte Sache, wenn wir heute, im Bemühen, pastorale Aspekte in unserer Arbeit zu entdecken, jegliche Grenze zwischen der psychosozialen Beratung und dem seelsorglichen Gespräch verwischen wollten (obwohl es für Berater und Seelsorger schwierig sein dürfte, ihre Aufgaben exakt voneinander abzugrenzen). Sicher gehört aber zum Auftrag des Beraters die Hilfe, die den Klienten befähigt, die Glaubensdimension seiner Lebensprobleme *bewußter wahrzunehmen,* Ängste und Abwehrhaltungen in diesem Bereich zu *überwinden* und darüber *sprechen zu lernen.* Gegebenenfalls wird die beraterische Hilfe auch darin bestehen, den Kontakt zu einem Seelsorger oder zu einer geeigneten Gruppe zu vermitteln. Die enge Zusammenarbeit zwischen Berater und Seelsorger ist bei dieser Art der Arbeitsteilung natürlich wesentlich.

Wichtiger noch als die Zusammenarbeit ist die persönliche Position des Beraters selbst. Da er nur *diejenigen* Themen im Gespräch zulassen wird, denen er sich gewachsen fühlt, müßten wir von ihm erwarten, daß er Gelegenheit hatte, die infrage stehenden Probleme für sich selbst zu klären und im Gespräch mit anderen die eigene „Sprachlosigkeit" im religiösen Bereich zu überwinden. Darüber hinaus wäre es aber auch wichtig, Kenntnis zu haben über *unterschiedliche* Möglichkeiten der emotionalen und personalen Verarbeitung religiöser Erlebnisse und Fragen; denn der Klient wird ja unter Umständen ganz andere Erfahrungen und Probleme haben als der Berater.

Unerfüllbare Voraussetzungen?

Aber kann ein Berater überhaupt alle diese Voraussetzungen erfüllen? Wer kann heute wohl von sich sagen, daß er in all den angesprochenen Fragen seinen eigenen Standort gefunden und noch dazu gelernt hat, sich darüber mitzuteilen? Wer *weiß* heute eigentlich Genaueres über die psychodynamischen und personalen Prozesse bei einer Konfliktbearbeitung, die Glaubenserfahrung mit einbeziehen; wer kennt sich aus auf diesem Gebiet und könnte dem Eheberater helfen, seinerseits Kenntnisse dazu zu erwerben und diese Kenntnisse auch emotional zu verarbeiten?

Schließlich: Wie sollte das alles noch Raum finden in den ohnehin überladenen Aus- und Fortbildungsprogrammen für Eheberater?

Vielleicht werden die Fragen etwas weniger bedrängend, wenn wir uns klar machen, daß der Berater, um seelsorgliche Aspekte in seinen Gesprächen zu berücksichtigen, nicht ein Mensch mit fertigen Antworten sein muß. Der Christ unserer Tage und unserer Kultur ist ein Mensch mit vielen offenen Fragen; sein Glaube ist nicht selbstverständlich gesichert, sondern ein Glaube, der in Krisen wächst und immer wieder angefochten wird. Und so wäre die Vorstellung von einem Berater, der seine pastoralen Hilfen aus der Position souveräner Sicherheit und Standfestigkeit anbietet, unrealistisch, ja naiv. Vielleicht wird sich mancher Berater etwas mehr pastorale Kompetenz zutrauen, wenn er sich von dieser Vorstellung frei machen kann. Letzten Endes werden sich unsere Fragen oft gar nicht sehr von denen unserer Klienten unterscheiden. Aber das gilt ja auch für andere Bereiche: Wir sind selber nicht fertig mit den Problemen, zu deren Klärung wir unseren Klienten verhelfen wollen; und wir wissen heute, daß dies unsere Klienten nicht verunsichert.

Wir können noch einen Schritt weitergehen: Ein Berater kann sich nur dann auf Gespräche mit einer Glaubensdimension einlassen, wenn er grundsätzlich zu einem Bekenntnis seines eigenen Standortes bereit ist. Klienten haben ein Recht darauf, zu wissen, mit wem sie es in der Beratung zu tun haben. Es kann auch sein, daß es für den Klienten in seiner persönlichen Auseinandersetzung mit einer Glaubensfrage wesentlich ist zu erfahren, wie der Berater diese Frage für sich beantwortet. In diesem Sinne ist in der Beratung auch unser *christliches Zeugnis* gefragt. Dabei kann das ehrliche Bekenntnis zu einer suchenden und fragenden Position genauso Zeugnischarakter haben wie das Bekenntnis zu einer festen Überzeugung.

Schließlich steht auch der Berater in seiner Arbeit im *Spannungsfeld* zwischen den Grundsätzen und Leitlinien, die von seiten der Kirche zu vielen Fragen christlicher Lebensgestaltung formuliert werden, und der Lebenspraxis der Klienten, die oft so ganz anders aussieht. Denken wir nur an das christliche Eheverständnis. Da geht es um Werte und Zielvorstellungen, die eigentlich nicht weniger anspruchsvoll sind als das, was im zölibatären Leben von einem Priester verlangt wird. Christlich gelebte Ehe verlangt ohne Zweifel ein kompromißloses Engagement beider Partner. Die Realität der Ehen aber, mit denen es der Berater zu tun hat, ist oft weit entfernt von diesen Ansprüchen. So erlebt der Berater immer wieder Menschen, deren Ehe gescheitert ist; Menschen, die Hilfe erwarten in den kritischen Phasen vor und während der Scheidung und Hilfe beim Aufbau einer neuen Beziehung. Der Grundsatz der Unauflöslichkeit der Ehe gilt in unserer Kirche heute wie früher. Der Berater, der als Vertreter einer kirchlichen Institution seinen Klienten Hilfen in einer Scheidungskrise gibt, exponiert sich persönlich und als Vertreter seiner Institution, und er muß so manches mit seinem Gewissen ausmachen. Er erlebt sich dabei oft in großer *Distanz* zu denjenigen, die offiziell als Vertreter der kirchlichen Hierarchie zu Fragen christlicher Lebensführung Stellung nehmen — und vielleicht auch in Diskrepanz zu dem, was sie in der Realität der Praxis erwarten und vermuten. Diese Spannung ist emotional schwer zu ertragen und bewirkt beim Berater oft das Gefühl, allein gelassen und unverstanden zu sein.

Wahrscheinlich wünschen sich auch die Vertreter der Hierarchie, daß die Praktiker in Seelsorge und Beratung sich stärker mit dem grundsätzlichen Standpunkt identifizieren. Diese Spannung muß von beiden Seiten ausgehalten werden. Trotzdem sollte mehr getan werden, um die gegenseitige Verständigung zu verbessern und auch den Informationsaustausch zu intensivieren.

Bücher

Der pastorale Dienst an Ehe und Familie

Josef Lange, Ehe- und Familienpastoral heute. Situationsanalyse — Impulse — Konzepte, Verlag Herder, Wien—Freiburg—Basel 1977, 300 Seiten.

Es war sicher kein leichtes Unternehmen, dem sich Josef Lange — damals Assistent am Pastoraltheologischen Institut in Wien — bei seiner Dissertationsarbeit gestellt hat. Das Ergebnis ist das umfangreiche Werk „Ehe- und Familienpastoral heute", das einen eigenständigen Überblick über den heutigen Problem- und Wissensstand in den soziologischen und sozialpsychologischen, den religionssoziologischen, theologischen und pastoralen Aspekten (Ehe- und Familienpastoral in kairologischer Sicht) bietet. Der Verfasser verstand es durch eine geschickte Auswahl der wesentlichen Literatur, zu den einzelnen Teilgebieten die entscheidenden Erkenntnisse zu sammeln und sie in knapper Darstellung zu einer logischen Einheit zu verbinden.

Im soziologischen und sozialpsychologischen Bereich (Teil 1) scheint sich heute der Rückzug auf die Kernfamilie zu verfestigen, wenn auch in der pluriformen Gesellschaft das Nebeneinander verschiedenster Ehe- und Familienformen häufiger wird. Trotzdem kann eine Auflösung von Ehe und Familie nicht festgestellt werden. Die weitverbreiteten festen Freundschaften sind keineswegs antiehelich, sondern prämonogam, sie sind „Exerzitien" für das Anvisierte. Auffallend ist das Ausmaß, in dem sexuelle Kontakte gebilligt werden bzw. tatsächlich stattfinden. Der Wert der Jungfräulichkeit wird stark relativiert; dafür treten eine treue Liebesbindung und echte soziale Sexualbeziehungen in den Vordergrund. Bei aller Partnerschaftlichkeit, die sich auf gegenseitiges Vertrauen und Zugehörigkeitsgefühl im Existenzkampf stützt, und trotz der Rollendifferenzierung zeigt sich die Tendenz, dem Manne mehr die außerfamiliale Berufsarbeit und der Frau mehr die Versorgung der Familie zuzuteilen. Die Instabilität von Ehe und Familie, konkret die Ehescheidungen, nehmen deutlich zu. Hat daher die Familie in einer Industriekultur überhaupt noch eine Funktion? Radikale Autoren begrüßen den Tod der Familie (Cooper), andere sprechen von der Familie als einer sozialen Nische, als einem Patienten (Richter), als einer Fassade (Gastager). Als neue Lösungsvorschläge werden von manchen Kleinfamilien im Kibbuz, totale Promiskuität oder Monogamie auf Zeit vorgeschlagen; der Großteil der Autoren möchte nur Änderungen in bezug auf Wohngemeinschaft und Wirtschaftssysteme vorschlagen. Nur durch Personalisierung und Humanisierung der Institution Ehe und Familie kann deren Gefährdung überwunden werden.

Im religionssoziologischen (2.) Teil, der besonders den deutschen Sprachraum berücksichtigt, nimmt die religiöse Erziehung in den Familien einen großen Teil der Aufgaben ein. So wird die Interdependenz von Familie und Kirche in neuen Rollenerwartungen und Sanktionen sichtbar.

Im 3. Teil werden Ehe und Familie zunächst in der Sicht der traditionellen Theologie dargestellt. Bis zur Eheenzyklika Casti Connubii (1930) dominiert noch stark die augustinische Ehelehre: Der Hauptzweck der Ehe ist die Erzeugung und Erziehung von Nachkommenschaft, dann die gegenseitige Hilfe und die Befriedigung des Geschlechtstriebes. In den letzten Jahrzehnten hat sich eine neue Sicht von Ehe und Familie durchgesetzt. Ehe ist Ort und Zeichen des Heiles, ist Vergegenwärtigung des Christusverhältnisses zur Kirche und daher Sakrament. Die eheliche Verbindung von Mann und Frau ist Abbild der schöpferischen Liebe Gottes, Zeichen seines Bundes mit dem Volk und Ort der Transzendenzerfahrung. Das II. Vatikanum bestätigt diese Sicht: die Ehe ist eine innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe. Trotzdem bleiben auch in der nachkonziliaren Zeit noch genügend offene Fragen (zum

Teil wegen, zum Teil trotz mancher offizieller Aussagen). „Die amtliche Lehre der Kirche und die konkreten Erfahrungen und Probleme der Zeit scheinen sich gerade in dieser Frage so weit wie möglich auseinandergelebt zu haben. Gelingt es nicht, diese Kluft einigermaßen zu überwinden, dann droht der Glaube zu einer bloßen Verbrämung und zu einem Überbau über der gelebten und erfahrungsmäßig realisierten Wirklichkeit zu werden" (W. Kasper).

Im 4. Teil wird die gegenwärtige Familienpastoral in kairologischer Sicht behandelt. In den letzten vierzig Jahren hat sich die Familienpastoral gegen die Standesseelsorge durchgesetzt. Überall entstanden Familiengruppen, Eheseminare und Elternschulen. Dennoch zeigen sich die Mängel einer klaren Konzeption der Ehe- und Familienpastoral. Zu sehr wird in der Seelsorge nur der liturgisch-sakramentale und spirituelle Bereich gesehen, wird auf die unbedingte Wirkkraft des Sakramentes gebaut ohne auf die psychischen Voraussetzungen für das Gelingen der Ehe zu achten.

Als Aufgabenfelder kirchlicher Ehepastoral werden für die Zukunft eine gestufte Ehevorbereitung mit einer intensiveren Bildung der Jugend zur Übernahme mehrerer Lebensrollen und zur Liebesfähigkeit und Partnerschaft genannt. Eheeinkehrtage und -seminare sollen als Bedingung für eine kirchliche Trauung noch mehr betont werden. Den Eheleuten und Familien sind besondere Hilfen anzubieten, die Eltern sind bei den Initiationssakramenten und bei der Beicht- und Kommunionvorbereitung beizuziehen. Die Bildung von Familienrunden verstärkt die pastoralen Bemühungen, die durch Ehepaarexerzitien, Meditationskurse und Familienfreizeiten sehr gefördert werden. Vielfältig sind die Aufgaben in der Ehe- und Familienbildung, in den sozialdiakonischen Diensten und besonders in der Familienpolitik, damit bessere Lebensbedingungen für die kinderreichen Familien geschaffen werden können.

Auch auf diesem Gebiet liegt das Schicksal der Kirche im Mut zu geistiger Mobilität und engagierter Solidarität. Nur im Blick auf die Zukunft wird sie die schwierigen Wandlungsprozesse meistern können. J. Lange hat mit diesem Werk einen wertvollen Beitrag sowohl für die pastoraltheologische Forschung und für die Aus- und Weiterbildung der Seelsorger wie auch unmittelbar für die Vertiefung und Konkretisierung der pastoralen Praxis geleistet.

Karl Gastgeber, Graz

Vinzenz Platz (Hrsg.), Ehe- und Familienpastoral. Konkrete Aufgaben und spirituelle Grundlegung, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1977, 88 Seiten.

Die Sorge der Kirche um Ehe und Familie veranlaßt auch die Bischofskonferenzen, Publikationen darüber in Auftrag zu geben. Das vorliegende Bändchen will nicht (wie das Werk von J. Lange) eine anthropologische und theologische Grundlegung leisten, sondern greift gleich einige wichtige Praxisbilder heraus. So befaßt sich Prof. L. Bertsch im ersten Beitrag nach einer kurzen Übersicht über die Situation von Ehe und Familie heute mit den konkreten Aufgaben der Ehe- und Familienpastoral. Eine entscheidende Rolle spielt die Befähigung breiter Elternschichten zur Glaubensvermittlung an ihre Kinder. Sie geschieht durch die Erwachsenenbildung in Ehe- und Elternseminaren. Taufgespräche, Beicht- und Kommunionvorbereitungen der Kinder sind Anlässe dazu.

Einen breiten Raum nimmt die Sorge um die konfessionsverschiedenen Ehen ein. Sie sollen nicht mehr im unsicheren Raum zwischen den Kirchen verloren gehen, sondern Ökumene in der Familie zu verwirklichen suchen.

Das Problem der eheähnlichen Formen des Zusammenlebens junger Menschen und der geschiedenen Wiederverheirateten wird immer schwieriger. Die Pastoral pocht hier auf die Bedeutung der Geschlechtsgemeinschaft und ihrer gesicherten Verankerung in Ehe und Familie. Für letztere wird noch eine gesamtkirchliche Klärung erwartet.

Prüfung der Gültigkeit einer zerbrochenen Ehe wird angeraten. Im Gewissensnotstand ist eine individuelle Hilfe nach Rücksprache mit dem Bischof möglich.
Immer wichtiger werden heute die Beratungsdienste, die, rechtzeitig konsultiert, viel Unheil verhindern können. Ein kooperatives System von Ehe-, Familien- und Lebensberatung muß erst mühsam aufgebaut werden. Besondere Hilfsstellen für in Not geratene uneheliche und eheliche Mütter könnten ein Grassieren der Abtreibung verhindern.
Die vom Ehepaar Armin und Luise Dietrich verfaßte Darstellung einer Spiritualität der Ehe vollendet in theologischer Sicht die pastoralen Bemühungen. Aus dem Glauben an Christus wird Ehe zu gestalten versucht. Sie ist eine Berufung zur Liebe, zur personalen Einheit und Fruchtbarkeit. Christliche Ehe ist Weg, ist Weg des Heiles und so ein Weg zur Heiligkeit. Als Zeichen des Heiles ist sie Sakrament und macht die Liebe Gottes und Christi zum Menschen sichtbar.
Für das Ehepaar bedeutet dies Ausrichtung auf den Bund mit dem dreifaltigen Gott und auf die Liebe Christi zur Kirche. Wer die Ehespiritualität lebt, verwirklicht die Kirche.
Für die Welt aber bringt die Ehespiritualität eine Hilfe für das Wachstum fester Grundüberzeugungen, der Liebe, Zuneigung und Offenheit.
Mit Hinweisen auf kirchliche Gemeinschaften mit Familien- und Gruppenarbeit werden die Ausführungen über Ehe- und Familienpastoral abgeschlossen. Für die kurze und doch wesentliche Zusammenfassung heutiger Grundlagen für Ehe und Familie muß den Verfassern und dem Herausgeber gedankt werden. *Karl Gastgeber, Graz*

Georg Kugler — Herbert Lindner, Trauung und Taufe: Zeichen der Hoffnung. Begründung und Modelle, Chr. Kaiser-Verlag, München 1977, 106 Seiten.

1963 gab das Zweite Vatikanische Konzil den Auftrag, die Riten der Eucharistiefeier und der übrigen Sakramente so zu reformieren, „daß die Gläubigen die sakramentalen Zeichen leicht verstehen und immer wieder zu jenen Sakramenten voll Hingabe hinzutreten, die eingesetzt sind, um das christliche Leben zu nähren." Zehn Jahre später meint die Kirche, die ja eigentlich aus ihrer zweitausendjährigen Geschichte wissen sollte, wie langwierig ein solcher Reformprozeß ist, sie habe es bereits geschafft, und legt neue definitiv verpflichtende Ordnungen (minimale Variationsmöglichkeiten eingeschlossen) vor.
Gott sei Dank machen es sich unsere evangelischen Brüder nicht so leicht. Im vorzustellenden Buch legen zwei erfahrene evangelische Pfarrer Modelle zum Ritus von Taufe und Trauung vor und begründen sie. Von entscheidender Bedeutung für die Gestalt des Ritus scheint ihnen die Tatsache, daß die Kirchen in der Bundesrepublik keine einheitlichen Gebilde darstellen, sondern sich in drei verschieden große Gruppen gliedern: in die kleine Gruppe der engagierten Christen, in die größere Gruppe derjenigen, die kontinuierlich am Gemeindeleben teilnehmen und schließlich in die große Gruppe derer, die sich nur sporadisch am kirchlichen Leben beteiligen. Alle drei Gruppen stimmen nun — bei aller Unterschiedlichkeit — darin überein, daß sie ihre Kinder taufen, ihre Toten kirchlich beerdigen, und ihre Ehen kirchlich besiegeln lassen wollen.
Nach Ansicht der Autoren wird man freilich eine vernünftige Teilnahme so verschiedener Menschen nur erreichen, indem man den Ritus bei Wahrung der einen Grundform verschieden gestaltet. Zurecht kritisieren sie die von der Gemeinsamen Synode gehegte Erwartung, man könne z. B. durch vorbereitende Gespräche die Kluft zwischen den kirchenfernen Christen und dem normalen kirchlichen Leben schließen, als überzogen: Die „Anpassung" der Kirche an die Kirchenfernen darf sich nicht in diesem Gesprächsangebot erschöpfen, sie muß sich auch auf den Ritus erstrekken.
Die vorgelegten Modelle lassen sich in ihrer Vielfalt hier nicht referieren; viele

scheinen mir direkt nachahmenswert, manche zumindest als zu modifizierende Anregungen hilfreich. Mit einem Wort: ein lesenswertes und — nicht zuletzt — auch ein lesbares Buch.

Wilhelm Möhler, Tübingen

Von Christus her leben

Edward Schillebeeckx, Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1977, 898 Seiten.

Die Zeit der großen (= umfangreichen) theologischen Werke scheint gekommen zu sein. Nach Küng, Rahner und Schillebeeckx (Jesus) ist nun wieder ein stattliches Werk des holländischen Theologen erschienen, und auch Hans Küng hat ein zweites Werk vorgelegt. Der theologisch aufgeschlossene Praktiker ist in einer fast verzweifelten Lage: auf der einen Seite möchte er die Bücher natürlich in seinem Bücherschrank stehen und vorher gelesen haben; auf der anderen Seite weiß er sehr wohl, daß er es trotz aller guten Vorsätze und trotz aller Empfehlungen durch Rezensionen nicht schaffen kann.

So steht auch ein Rezensent, der in einer Zeitschrift für die Praxis der Kirche ein theologisches Werk von 898 Seiten besprechen und empfehlen will, in einer etwas mißlichen Lage. Denn er muß damit rechnen, daß das Buch von den meisten Praktikern einfach nicht gelesen werden kann, mag er es ihnen noch so warm ans Herz legen. Erschwerend kommt bei dem genannten Werk noch hinzu, daß der sehr umfangreiche zweite Teil (Neutestamentliche Theologie der Gnadenerfahrung) auf weite Strecken hin zwar sehr interessante Aspekte bietet, aber insgesamt doch sehr mühsam zu lesen ist. Ich muß gestehen, daß ich auch zunächst einmal die Geduld dabei verloren und mich dem interessanter erscheinenden Teil 4 zugewendet habe: „Gottes Ehre und das wahre, gute und glückliche Menschsein" (627—822). Und ich möchte den Lesern diesen Weg auch empfehlen. Denn hier zieht Schillebeeckx die praktischen Konsequenzen seiner (bereits im ersten Buch vorausgeschickten) exegetischen Bemühungen. Er setzt sich mit der Frage des Leides und des Heils auseinander und fragt, wie das Heilsangebot der Religionen — und hier insbesondere des Christentums — verwirklicht werden kann. Denn „die christliche Botschaft bringt keine *Erklärung* für das Böse und unsere Leidensgeschichte" (709; alle Hervorhebungen von Schillebeeckx). Auch der Tod Jesu darf nicht als Verklärung des Leids gesehen werden. Wir sind nicht erlöst „*dank* dem Tod Jesu" (710), sondern „*trotz* des Todes Jesu, gesehen als menschliche Negativität und menschliche Verstoßung Jesu aus unserer Mitte" (711). Das Neue Testament vermittelt aber auch die Einsicht, daß „dieses ‚trotz' so sehr von Gott überstiegen wird, nicht indem er es herablassend zuläßt, sondern indem er das Leiden und das Böse durch die Auferstehung Jesu von den Toten *besiegt und ungeschehen macht*" (711). Solche Sätze lassen aufmerken, und man fühlt sich genötigt, nun auch einmal weiter vorn nachzuschauen, wo Schillebeeckx für derartige Aussagen Argumente aus der Schrift zusammenträgt. Da sieht es freilich gerade bei dieser Stelle etwas spärlich aus; denn das Johannesevangelium, das der Autor im zweiten Band (warum eigentlich nicht schon im ersten?) behandelt, sieht schon die Einheit von Tod und Auferstehung so stark, daß eine Trennung von menschlicher Negativität und göttlich sie überwindender Positivität kaum mehr möglich ist: „Der Tod *ist* schon der Beginn der Verherrlichung — eigentlich nicht in und aus sich selbst (selbst für Johannes nicht), sondern *als Moment* des Aufstiegs zu Gott" (411). Um noch mehr dazu aus der Theologie der Synoptiker zu erfahren, muß man allerdings das erste Buch mitheranziehen *.

An anderer Stelle entwickelt Schillebeeckx

* Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg 31975, wo auf den Seiten 355—388 eine christliche Interpretation des gekreuzigten Auferstandenen gegeben wird; vgl. bes. 364 und 387 f).

aufgrund von sieben anthropologischen Konstanten ein „Koordinatensystem des Menschen und seines Heils" (715—725), in das er dann das Spezifische des christlichen Heils einzuzeichnen versucht (725—822). Besonders erwähnenswert erscheint mir das Herausstreichen der *Notwendigkeit der Erfahrbarkeit des Heils,* wenn auch nicht „überall und voll und ganz", so aber doch „zu einem Teil und zumindest manchmal" (738). Einen breiten Raum nehmen Überlegungen ein, wie der Christ dieses „teilweise" Heil im gesellschaftlich-politischen Raum realisieren und damit erfahrbar machen kann. Der Autor knüpft hier an Überlegungen von J. B. Metz und der südamerikanischen Befreiungstheologien an, wenngleich er sie in einigen Punkten kritisiert. Er betont, daß die Befreiung aus struktureller Gewalt Hand in Hand gehen muß mit einer „Befreiung von schuldigem Scheitern" (815). Was ist also Heil in Jesus von Gott her? „Ich möchte sagen: Verfügbarkeit, sich selbst zu verlieren in die anderen (jeder in seiner eigenen beschränkten Situation) und innerhalb dieser (auch durch Strukturveränderungen möglich gemachten) ‚Bekehrung' auch mittels anonymer Strukturen zugunsten des glücklichen, wahren und guten Menschseins in kommunikativer Freiheit arbeiten" (821).

Ein Wort der Kritik sei bei aller Empfehlung des Werkes erlaubt: erstens erscheint mir die Kohärenz zwischen dem 2. Teil einerseits und dem 3. und 4. Teil andererseits nicht recht deutlich gemacht zu sein: exegetische Grundlagenarbeit und systematische Reflexion und Adaptation stehen etwas unvermittelt einander gegenüber. Der offenbar als Bindeglied gedachte 3. Teil (Strukturelemente der neutestamentlichen Gnadentheologien) ist etwas kurz geraten (14 Seiten). Und zweitens: Wer dieses Buch liest, sollte vorher das erste Werk gelesen haben — das betont Schillebeeckx auch selbst (16). Aber damit sind wir wieder beim Ausgangspunkt: Beide Werke haben zusammen 1565 Seiten.

Norbert Scholl, Wilhelmsfeld

Jugendpastoral in der Pfarre *

Josef Wiener — Helmut Erharter (Hrsg.), Jugendpastoral. Aufgabe der gesamten Kirche. Grundlagen — Modelle — Leitlinien, Verlag Herder, Wien—Freiburg—Basel 1976, 144 Seiten.

Jedes Jahr findet in Wien die Österreichische Pastoraltagung statt. 1975 befaßte sie sich mit dem Thema: „Jugendpastoral — Aufgabe der gesamten Kirche". Das Österreichische Pastoralinstitut, Veranstalter dieser Tagung, gab mit gleichlautendem Titel einen Bericht heraus, der die Referate enthält, die Ergebnisse der Arbeitskreise und die Modelle praktischer Jugendarbeit, die auf der Tagung vorgestellt wurden.

Paul M. Zulehner zeigt in seinem Artikel „Jugend zwischen Kirche und Gesellschaft", daß sich die Frage nach sinnvollem Leben meist in bezug auf zentrale Dimensionen ihres Lebens (nämlich Liebe und Sexualität, Autorität, Freiheit, Macht und Besitz) stellt. Die Gesellschaft versucht auf diese grundlegenden Fragen eine allgemein zugängliche und sinnvolle Antwort zu geben. Zulehner weist auf die Schwierigkeiten hin, die Widersprüchlichkeit des kirchlichen Lebenswissens zu sonstigen Lebenswissen im Raum der Gesellschaft auszuhalten und einen eigenen Weg zu finden. Reaktionen auf diese Widersprüchlichkeit bestehen im Auszug aus der Kirche bzw. aus der Gesellschaft und im Versuch, kirchliches Lebenswissen neu zu überdenken. Daher muß es ein Kernanliegen der Jugendarbeit sein, sich kritisch mit dem kirchlichen und gesellschaftlichen Lebenswissen auseinanderzusetzen.

Theodor Bucher, Studienleiter für psychologische und theologische Fragen an der Paulusakademie in Zürich, zeichnet in seinen Ausführungen zum Thema: „Entwicklungspsychologische Erkenntnisse über die Jugend" ein teilweise überraschendes Bild der heutigen Jugend und belegt es mit statistischem Material aus neueren psycholo-

* Unter diesem Titel sind die Konsequenzen aus der „Jugendpastoraltagung" für die Pfarren vom Österreichischen Pastoralinstitut (A-1010 Wien, Stephansplatz 3) veröffentlicht worden. Vgl. auch *J. Weber,* Ziele und Methoden kirchlicher Jugendarbeit, in: Diakonia 7 (1976) 84—91.

gischen Untersuchungen. Im Speziellen geht er in seinem Artikel auf folgende Themen ein: „Akzeleration, (Teil-)Ablösung von der Familie und anderen Autoritäten, affektive Labilität und Unrast, Gruppenbildung, Beziehung zum anderen Geschlecht, Selbstbefriedigung und Aufbau eines Wertsystems. Aus seinem Artikel geht hervor, daß die Jugend in der Familie einen hohen Wert sieht, aber ebenso die Gruppe der Gleichaltrigen braucht, um sich von Abhängigkeiten zu lösen.

Johannes Riedl betont in seinem (auf einem vorbereitenden Symposion gehaltenen) Beitrag „Erziehungs- und sozialwissenschaftliche Thesen zur Jugendarbeit", daß die Gruppenprozesse selbst zum Inhalt der Jugendarbeit gehören. Von konkreten und erlebten Konflikten soll ausgegangen werden. Doch darf die Arbeit mit Jugendlichen nicht in einer Bearbeitung solcher Konflikte stecken bleiben, sondern muß eingebettet sein in beglückende Kommunikation. In der Folge werden dann einige Grundmerkmale von Jugendarbeit als Lern- und Sozialisationshilfe angeboten, die durch methodische und pädagogische Überlegungen ergänzt werden.

Günter Rombold geht in seinem Artikel, „Das christliche Menschenbild — Angebot und Herausforderung an die Jugend" von der Tatsache aus, daß die Jugendlichen mit vielen Menschenbildern konfrontiert werden. Von einem christlichen Menschenbild kann man nur dann sprechen, wenn der Maßstab dieses Menschenbildes Christus ist. Dieser Christus ist aber nur durch die biblische Überlieferung zugänglich, d. h. wir haben es hier mit Interpretationen dieses Christus zu tun und können ihn nur auf dem Hintergrund der Geschichte verstehen. Daher legt Rombold zunächst das Menschenbild des Alten Testamentes dar, kommt auf Jesus als Maß des Menschen zu sprechen, geht dann auf das Menschenbild der Aufklärung ein, von dem unsere Gegenwart entscheidend geprägt ist, und frägt, wie es sich zum biblischen Bild vom Menschen verhält.

Diese anthropologischen Aussagen werden durch den Beitrag des Innsbrucker Moraltheologen *Hans Rotter* auf einige Konfliktfelder hin ausgelegt. Die Jugend ist z. B. beeindruckt von der Erfahrung des Machtmißbrauchs. Anderseits findet aber in der Jugend der Gedanke der Revolution oft viel Sympathie. Macht, so wird hier nach einer kurzen Darstellung des neutestamentlichen Befundes festgestellt, muß als eine Möglichkeit eines verantwortungsvollen Dienstes am Menschen gesehen werden. Ein weiterer Konfliktbereich für den Jugendlichen ist das Autoritätsproblem. Es besteht nicht so sehr darin, daß Jugendliche Autorität überhaupt verwerfen, sondern darin, daß sie sich Autorität anders vorstellen, als sie es erleben. Viele Autoritätskonflikte entstehen infolge fehlenden gegenseitigen Vertrauens. Schließlich werden auch Sexualität und Besitz als wichtige Problembereiche behandelt.

Bischof *Johann Weber* (Graz) gibt in seinem Artikel „Leitlinien christlicher Jugendarbeit" zunächst einen historischen Überblick über das Werden der Jugendarbeit in Österreich. Da Kirche aber nur zu verstehen ist, wenn man auch ihre Zukunft betrachtet, geht der Verfasser auf einige Züge dieser Kirche der Zukunft ein. Im Hauptteil seines Artikels befaßt er sich mit den Zielen und Methoden der Jugendarbeit. Kirche ist mehr als Organisation, sie ist der Ort des Heils. Deshalb ist Jugendarbeit auch illusorisch, wenn sie nicht ein Kennenlernen des Glaubens und einen Aufbau der sakramentalen Kirche haben will und dies auch ausspricht. Es ist wichtig, Pläne und Konzepte zu erstellen, wichtiger jedoch sind die Personen, die sie tragen und verwirklichen. Das ist eines der „Postulate", die Bischof Weber am Ende seines Beitrages aufstellt. Weiters fordert er die Bemühung um einen engeren Jüngerkreis, Schulgemeinden an höheren Schulen, institutionalisierten Dialog zwischen den Generationen und eine neue Solidarität der ganzen Kirche.

Dieser Tagungsbericht bietet mit seinen vielfältigen Aspekten bezüglich der Jugendpastoral eine ausgezeichnete Information für jeden, der sich mit jungen Menschen befaßt. *Heinrich S. Rüsch, Wien*

Erfahrungen mit Tauf- und Firmgruppen

Elmar Gruber, Arbeitshilfen für die Vorbereitung der Firmung (mit Arbeitsblättern), Don Bosco Verlag, München 1974, 206 + 28 Seiten.

Ich bespreche dieses Werk aus der Erfahrung heraus, die ich damit gemacht habe zur Vorbereitung unserer Firmung (165 Firmlinge), in persönlicher Meditation, im Gespräch mit Gruppen und im Predigtgespräch. Das Buch bringt mir bei jedem Lesen Gewinn. Es steckt viel menschliche Erfahrung darin, und ich fühle mich auf viele, sonst so selbstverständliche Vorgänge des Lebens aufmerksam gemacht. Die meditative Art und der bis auf ein Kapitel (2. Kapitel: Menschen erleben Gott) gut durchgehaltene Ansatz im menschlichen Erlebensfeld machen das Buch für jeden Christen zu einer glaubensstärkenden Lektüre.

Im Zusammenhang mit den dazugehörigen Arbeitsblättern ist das Buch eine ausgesprochen gute und für jedermann verwendbare Handhabe. Die induktive Methode und die vielen gruppenpsychologischen Hinweise geben die Möglichkeit, Eigenerfahrungen als Seelsorger und Gruppenleiter einzubringen. Dies habe ich in unserer Firmgruppenleiterrunde, die sich circa zwölfmal getroffen hat, immer wieder erlebt *. Gruber zeigt gut auf, daß alle Erlebniswerte unseres Menschseins religiösen Gehalt haben und religiöse Wünsche auslösen. Der theologisch lehramtliche, doktrinäre Ansatz des „Muß" fehlt. Die Frohbotschaft erscheint als Lebensmöglichkeit, als Einladung, als Begegnung in Freiheit. Sehr gut durchgezogen ist im ganzen Buch die wohl auf alttestamentliche Erfahrung gestützte Gruppenbildung als Boden für die Gemeindebildung, -erfahrung. Die in vielen gemeinsamen Erlebnissen gegebene geistige Verbundenheit läßt Gemeinde wachsen und führt zu den Glaubenszeichen der Gemeinde hin, wie Firmung u. a. Besonders gelungen ist das Kapitel „Menschen erleben Jesus".

Im Vergleich zum Erlebnis des *Gruppenglaubens* fehlt etwas der Aspekt des individuellen „ich glaube, erlebe Gott". Zu allgemein („man", der Mensch, die Menschen, Mensch) ist der II. Teil gehalten, leider abgesetzt vom methodisch-didaktischen Teil I, 1. Ähnlich schade ist, daß die Buße nicht in die fünf Kapitel des II. Teiles eingearbeitet, sondern aufgesetzt ist. Dabei sind „Begeisterung" und „Wandlung" sowieso die eigentlichen Bußvorgänge, die im Firmgeschehen drinliegen und keinen Zusatz brauchen. Daß Buße keine Bedingung zur Zulassung beim Firmempfang ist, hilft sicher vielen; zu wenig aufgezeigt ist, in welchem inneren Zusammenhang das Bußsakrament zur Eucharistie steht. Der Bußgottesdienst bietet eine Fülle brauchbarer Hinweise, ist aber viel zu lang und würde die Firmlinge überfordern. Zudem würde ich mir einen Bußgottesdienst für die ganze Firmfamilie wünschen, wo Eltern und Geschwister, Paten und Freunde genauso einbezogen sind wie die Firmlinge.

Kaum vorhanden sind Hinweise, was in jenen Gemeinden getan werden kann, in denen die Firmvorbereitung weitgehend einem Katechumenat gleicht. Wesentlich zu kurz kommt hier auf jeden Fall die *Elternarbeit.* Damit meine ich nicht nur die ersten Informationsabende mit Tonbild und Informationsblatt, Einführung durch das Firmteam (einschließlich Seelsorger), sondern auch ein gemischtes Angebot von Abenden mit Eltern etwa zweier Gruppen zusammen mit Seelsorger oder/und Religionslehrer, Glaubensseminar für gemeindlich-theologisch interessierte Gruppenleiter und Eltern, Veranstaltungen, Feiern und Fest, wo noch viel bewußter die „Firmfamilie" einbezogen wird.

Auch der Vorgang, die Gruppenleiter zu gewinnen, scheint mir nicht sehr praktikabel zu sein. Aus unserer Erfahrung bietet sich an, schon lange vor der Firmvorbereitung aus dem betreffenden Schülerjahrgang (z. B. aus Klassenlisten) geeignete Eltern im Firmteam auszusuchen, anzusprechen und persönlich zu gewinnen, da-

* Vgl. dazu *M. Thurner,* In Tauf- und Firmgruppen Gemeinschaft erfahren, in: Diakonia 7 (1976) 338—342.

mit bei Beginn der Firmvorbereitung alle Gruppenleiter feststehen.
Das Buch kommt aus der Selbsterfahrung heraus und lädt dazu ein, ebenso zu Reflexion auf das eigene Erleben.

Martin Thurner, Baldham b. München

Nähe und Distanz zu Glaube und Kirche

Jürgen Redhardt, Wie religiös sind die Deutschen? Das psychologische Profil des Glaubens in der Bundesrepublik, Benziger-Verlag, Zürich—Köln 1977, 120 Seiten.

Religiös ohne Kirche? Eine Herausforderung für Glaube und Kirche. Herausgegeben von *Karl Forster* im Auftrag des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1977, 112 Seiten.

Die großen religionssoziologischen Studien, die im Auftrag der beiden Kirchen zu Beginn der siebziger Jahre durchgeführt worden waren, haben das Phänomen der kirchendistanzierten Religiosität eindrucksvoll kenntlich gemacht. Die beiden vorzustellenden Bücher profitieren von den dort gewonnenen Erkenntnissen und versuchen, die über die Studien in Gang gekommene Diskussion je unter verschiedenen thematischen Schwerpunkten fortzuführen. Sie ergänzen sich so wechselweise *.
Redhardts Interesse gilt vor allem der *Darstellung* der gegenwärtigen Situation. Die Schwierigkeiten einer Analyse, der es an (zeitlicher) Distanz zu ihrem Gegenstand fehlt, wohl kennend, unternimmt er dennoch den Versuch, das vieldeutige Gesamtbild zu strukturieren, indem er sechs „Frömmigkeitsrichtungen" herauszudestillieren versucht (in Klammern deren geschätzter Anteil an der Bevölkerung der Bundesrepublik): die Sekten (5%), konservative Gruppierungen, die stark das Leben der kirchlichen Gemeinden bestimmen (10%), die bürgerlich-liberale Humanitätsreligion (30%) und die damit eng verbundene „Religion ohne Entscheidung" (35%), die zumindest quantitativ den Schwerpunkt bilden, den modernen Säkularismus (15%) sowie den marxistischen Atheismus (5%). Jede dieser Richtungen wird im Hinblick auf ihre innere psychische Logik sowie z. T. auf ihren typischen gesellschaftlichen Ort hin untersucht. Zusätzliche Plastizität versucht der Autor dadurch zu erreichen, daß er der Analyse der gegenwärtigen Situation einen Rückblick auf das 19. Jahrhundert voranstellt.
Um mit der Kritik beim letzteren zu beginnen: Will man schon durch einen Vergleich der beiden Jahrhunderte das Bild von der Gegenwart präzisieren, so ist der Einbezug der großen säkularistischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts, der Arbeiterbewegung wie der wissenschaftlich-positivistischen Weltanschauung des Bürgertums, unabdingbar. Angesichts deren Naherwartung vom Ende der Religion kann das 20. Jahrhundert m. E. nur als unerwartet religiös gelten. Was die Darstellung der einzelnen gegenwärtigen Strömungen angeht, so erscheint mir vor allem deren Zentrum, die Analyse der „Religion ohne Entscheidung", fragwürdig. Bereits der Titel, wiewohl inzwischen altehrwürdig, fordert zum Nachfragen heraus: Wohl sind die anderen Positionen als solche klarer profiliert; aber daß es dort weniger dumpfes kritikloses Nachlaufen, mehr selbstreflektierte Entscheidung gibt, das ist meines Wissens nie bewiesen worden. Des weiteren: Statt die „Frömmigkeit" der Kasualchristen ein weiteres Mal zu beurteilen, genauer zu verurteilen, wäre es wohl sinnvoller gewesen, die Logik dieser „Frömmigkeit", so wie sie sich in den Arbeiten der letzten Jahre zu diesem Thema herauskristallisiert, nachzuzeichnen. Hätte der Autor die Brille der Säkularisierungshypothese abgenommen, wäre das Bild der Gegenwart differenzierter geworden; hilfreich ist das Buch dennoch.
Der Schwerpunkt der Erklärung der ZdK-Kommission und ihre Stärke liegt — verglichen mit dem Buch von Redhardt —

* Inzwischen hat Anfang Jänner 1978 sich auch die Tagung der deutschsprachigen Pastoraltheologen in Wien mit dem Problem „Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität" befaßt. Die Berichte sind in den „Pastoraltheologischen Informationen" erschienen, die Referate werden in den „quaestiones disputatae" erscheinen.

nicht so sehr in der Analyse, sondern darin, daß sie die Frage einer *theologischen Bewertung* kirchenferner Frömmigkeit explizit stellt. Die Kirche darf aufgrund ihres eigenen Selbstverständnisses — so erklären die Verfasser — eine totale Identifikation des Christen mit der Kirche gar nicht fordern, weil erstens die Kirche ständig reformbedürftig bleibt und weil zweitens Glaube und Hoffnung sich letztlich nicht auf sie, sondern nur auf Gott selbst, wie er in Jesus Christus erschienen ist, richtet. Für die kirchliche Praxis ergibt sich die Forderung nach einer Doppelstrategie: einerseits Bildung von Gruppen intensiv engagierter Christen, andererseits Pastoral an den Fernstehenden, die sich an deren religiösen Motiven wie an deren Partizipationsformen (wenngleich nicht unkritisch) orientiert. Letzteres würde konkret bedeuten: erhöhte Aufmerksamkeit für die Kasualien-Pastoral, Verstärkung der karitativ-diakonischen Elemente kirchlichen Handelns u. a. m.

Einem zentralen katholischen Dilemma wird die Erklärung freilich m. E. nicht gerecht, der Tatsache, daß die kirchlichen Gemeinden zu wenig Platz bieten für die politisch Reformorientierten. An einigen Stellen wird diesen ein pseudoreligiöser Fortschrittsglaube unterschoben; andernorts dagegen heißt es in der Erklärung selber richtig: „Ideologische Geschichts- und Sozialutopien ... haben in der Gesamtbevölkerung nur sehr kleine Anhängerschaften; ... sie sind auch für diese (sc. die Kirchendistanzierten) nicht typisch." (22) Nur wenn die offizielle Kirche sich dazu versteht, politische Optionen nicht mehr zu Glaubensfragen hochzustilisieren, wird sich die große Zahl der Reformorientierten für verbesserte Kontakte mit der Kirche gewinnen lassen. Das ZdK könnte dazu selber manches beitragen.

Wilhelm Möhler, Tübingen

Gestaltetes Menschsein

Günter Rombold, Kunst — Protest und Verheißung. Eine Anthropologie der Kunst. Oberösterreichischer Landesverlag, Linz 1976, 118 Seiten und 16 Bildseiten.

Der von Rombold gewählte anthropologische Ansatz erweist sich als überaus fruchtbar. Während sonst im Gegenüber von Kunst und Glaube gegenseitige Vereinnahmungen entstanden, die weder dem Phänomen der Kunst noch dem Phänomen des Glaubens gerecht wurden, setzt nun der anthropologische Ansatz die beiden Positionen frei, und er vermag die Strukturen beider Positionen zum Leuchten zu bringen. „Es gibt kein Menschsein ohne Gestaltung" (8). Diese Sicht wird aufgebaut auf Interpretationen zum Leibbezug des Menschen und durch Deutung der aufrechten Gestalt des Menschen; weiter gehören zum anthropologischen Ansatz Betrachtungen zur Kleidung des Menschen, zum Willen des Menschen, sich zu schmücken, zum Wohnen des Menschen (Raumqualitäten) und schließlich zu den großen Polaritäten Arbeit und Spiel, Alltag und Fest.

Das Stichwort „Raumqualität" sei hier ein wenig erläutert (35 ff). Die von der klassischen Ästhetik untersuchten Raumqualitäten werden heute in neuen, früher oft vernachlässigten Dimensionen, erfaßt, etwa im Wirken des Raumes auf Erleben und Verhalten des Menschen! Räume haben Signalcharakter (Kirche! Bierzelt!). Es kann beispielsweise nachgewiesen werden, daß Dreiecke und Trapeze einen Raum laut, bewegt machen, während Quadrate einen Raum ruhig und still gestalten. Eine weitere Fragestellung: warum bevorzugen Zuhörer in Kirchen und Hörsaal oft Plätze, die vom Redner weit entfernt sind? Es erfolgt offensichtlich in der Dimension der Platzanordnung bzw. der Platzwahl eine Auseinandersetzung mit dem Autoritätsproblem! Rombold ordnet die konkreten Beispiele ein in die heute immer wichtiger werdende Semiotik als Wissenschaft von der Zeichensprache; in der Semiotik ist auch das Stichwort „Raum als Zeichen" und „Raum als Symbol" thematisierbar. Wichtig ist hier die Einsicht, daß sich Zeichen und Symbole in der Geschichte wandeln. Rombold fragt, wie Architektur, z. B.

im Kirchenbau, entstehen könne, die auch spätere Epochen noch anspreche. Wahrscheinlich ist heute der Wandel der Symbole rascher geworden, und darum müßte so offen gestaltet werden, daß eine fernere Zukunft in ihren Manifestationen durch heutige Gestaltungen nicht behindert wird (43). Ein weiterer Aspekt: ästhetische Qualitäten entstehen nach klassischer Interpretation durch formale Richtigkeit und Stimmigkeit. Heute werden Proportionen auch auf den Menschen und seine Gestalt bezogen; hier ist die Lektion wichtig, die Le Corbusier mit der Idee des „Modulors" entwickelt hat: der Mensch selber in seiner Gestalt ist Maß des Bauens und der Räume!

Weitere Schwerpunkte dieses Buches sind: „Einheit und Rivalität von Kunst und Religion", „Kunst als Sprache", „Kunst als Konstruktion der Wirklichkeit", „Die gesellschaftliche Relevanz der Kunst". Mitbehandelt ist eine Philosophie des Festes, wobei das Fest als Freiraum qualifiziert ist, der — anthropologisch gesehen — ein Bekenntnis zum Sinn des Lebens ist. Theologisch interessant ist Rombolds Verhältnisbestimmung von „Heilig und Profan". Er stellt einen theologischen Konsens, der die Endsechzigerjahre bestimmte, wieder in Frage. Damals betonte man mit Gogarten, Bonhoeffer und Metz, der Säkularismus nivelliere das Gegenüber von „Heilig und Profan" und sei ein irreversibler Prozeß (Ende der Religion!). Wenn ich Rombold richtig verstehe, zieht er es vor, von einer Säkularismustheorie abzusehen und Kunstwerke als solche auf ihre einmal säkulare und einmal religiöse Sprache hin zu befragen. Nicht zufällig erweist sich hier die Theologie Tillichs neu aktuell.

Zu einer Diskussion: Rombold kritisiert die auch von mir in den Sechzigerjahren formulierte These, abstrakte Kunst habe eine größere Nähe zum Religiösen als realistische bzw. thematische Kunst (83). Im Blick auf neue Kunsttendenzen (wie Pop Art, Objektkunst, Neuer Realismus) muß ich heute Rombolds Kritik akzeptieren, besonders wenn ich seine Interpretation zu heutiger, religiöser Kunst annehme. Allerdings habe ich immer die Sicht vertreten, die Kunstszene bewege sich im Rahmen der Dialektik des „Großen Abstrakten" und des „Großen Realen" (Deuteschema seit Kandinsky). Weiter würde ich grundlegend die Forderung an das religiöse Kunstwerk stellen, daß es die durch die Abstraktion gewonnene Sensibilität in Eigenbewegungen von Farbe, Materialien, Strukturen nicht vernachlässigt, ja daß abstrakte Möglichkeiten für religiöse Kunst erst noch ausgeschöpft werden müßten. Darum beurteile ich die von Rombold genannten Beispiele von Brancusi, Beuys und Pichler positiver als die von Hrdlicka und Atanasov, die stärker thematisieren. Das von mir geforderte „Offene" — das, wie Rombold sagt, für den Kirchenbau entscheidend ist —, aktiviert die Rolle des Betrachters und entzieht sich eher dem ideologischen Mißbrauch.

Den Bezug zwischen Kunst und Gesellschaft stellt Rombold unter das Wort von Paul Klee „Uns trägt kein Volk" (105). Der Autor lehnt eine Kunst, die auf die Barrikaden geht, ab. Er weiß aber darum, daß verantwortliche Kunst immer ideologiekritisch wirkt und zur Öffentlichkeit in irgend einer Form spricht. Mit der nicht rückgängig zu machenden Epoche der Aufklärung hat sich Kunst in ihren wichtigsten Äußerungen mit der Kritik bestehender Systeme verbunden; Kunst ist wesentlich Protest und kritischer Erkenntnisvorgang. Rombolds abschließender Vergleich zwischen Kunst und Prophetie ist instruktiv und überzeugend. Kunst gestaltet sich in einer Dialektik: sie ist oft Protest gegen bestehende Verhältnisse, aber zugleich auch Selbstfindung des Künstlers — sie hat Öffentlichkeitswirkung, ist aber zugleich entlastendes Spiel — sie ist Prophetie und Kritik, aber auch Raum des Erotischen (114 ff).

Es ist zu hoffen, daß Rombolds Buch das Gespräch zwischen Kirche und Kunst, zwischen Theologie, Philosophie und gestaltenden Menschen — ein Gespräch, das immer wieder einzuschlafen droht — neu belebt und beeinflußt.

Kurt Lüthi, Wien

Büchereinlauf

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

Claessens Wiel, Die Begegnungsgruppe. Modell einer Gruppenarbeit in Kirchengemeinden. Entwickelt aus Gruppentherapie und Sensitivity-Training, Burckhardthaus-Verlag, Gelnhausen — Berlin — Christophorus-Verlag, Freiburg/Br. — Laetare-Verlag, Stein b. Nürnberg 1977.

Dirnbeck Josef, Hymnen der Kirche. Lateinische Texte und deutsche Nachdichtungen, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1978.

Egenolf Hans-Andreas, Die katholische Weihnachtspredigt nach 1945. Reihe: Erfurter Theologische Schriften 14, St. Benno-Verlag, Leipzig 1977.

Egger Wilhelm, Kleine Bibelkunde zum Neuen Testament, Tyrolia-Verlag, Innsbruck — Wien — München 1978.

Falaturi Avdoldjavad — Petuchowski Jakob J. — Strolz Walter (Hrsg.), Drei Wege zu dem einen Gott. Glaubenserfahrung in den monotheistischen Religionen. Veröffentlichung der Stiftung Oratio Dominica, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1976.

Falaturi Avdoldjavad — Strolz Walter (Hrsg.), Glauben an den einen Gott. Menschliche Gotteserfahrung im Christentum und im Islam. Veröffentlichung der Stiftung Oratio Dominica, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1975.

Franz von Sales, Über die Gottesliebe. Reihe: Klassiker der Meditation. Mit einer Kurzbiographie des Heiligen von Reinhold Schneider, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1978.

Funk Rainer, Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik. Mit einem Nachwort von Erich Fromm, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1978.

Gebete großer Menschen. Zusammengestellt von Sr. M. Lucia OCD, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1978.

Grösch Dieter — Gräfe Barbara, Familienfreizeiten mit Arbeitern. Bericht — Auswertung — Material. BCS-Reihe, Burckhardthaus-Verlag, Gelnhausen — Berlin — Christophorus-Verlag, Freiburg/Br. — Laetare-Verlag, Stein b. Nürnberg 1977.

Haus der Begegnung e. V. Königstein im Taunus, Kirche in Not, Band XXV/1977. Ringen um den Menschen: Freiheit in Ost und West.

Kasper Walter — Lehmann Karl (Hrsg.), Teufel — Dämonen — Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen. Grünewald Reihe, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1978.

Korherr Edgar Josef (Hrsg.), Ja zum Religionsunterricht, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1978.

Lewis C. S., Das Gespräch mit Gott. Gedanken zu den Psalmen. Reihe: Klassiker der Meditation, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1978.

Meinhold Peter, Die Religionen der Gegenwart. Ihre Herkunft — ihre Besonderheiten — ihr Beitrag zur Lösung der Weltprobleme. Herderbücherei Band 656, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1978.

Micewski Andrzej, Katholische Gruppierungen in Polen. PAX und ZNAK 1945—1976. Entwicklung und Frieden — Wissenschaftliche Reihe 17, Chr. Kaiser Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1978.

Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Korans, neu übersetzt und erklärt von *Claus Schedl,* Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1978.

Oden Thomas C., Wer sagt: Du bist o. k.? Eine theologische Anfrage an die Transaktionsanalyse. BCS-Reihe, Burckhardthaus-Verlag, Gelnhausen — Berlin — Christophorus-Verlag, Freiburg/Br. — Laetare-Verlag, Stein/Mfr. 1977.

Pesch Rudolf — Kratz Reinhard, So liest man synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien. Band IV. und V. Gleichnisse und Bildreden: Teil I. Aus der dreifachen Überlieferung; Teil II. Aus der zweifachen Überlieferung, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1978.

Peters Tiemo Rainer, Tod wird nicht mehr sein. Reihe: Theologische Meditationen Band 48, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1978.

Rombold Günter — Zinnhobler Rudolf (Hrg.), Wegbereitung der Gegenwart. Linzer Philosophisch-theologische Reihe Band 9, Oberösterreichischer Landesverlag, Linz 1977.

Rosenmayr Leopold (Hrsg.), Die menschlichen Lebensalter, Kontinuität und Krisen. R. Piper & Co. Verlag, München — Zürich 1978.

Rupp Walter, Texte und Impulse. Ein Werkbuch für Predigt, Katechese und Gruppenarbeit, Tyrolia-Verlag, Innsbruck — Wien — München 1978.

Sauser Ekkart, Woher kommt Kirche? Ortskirchen der Frühzeit und Kirchenbewußtsein heute, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1978.

Schraffenorth Gerta — Thraede Klaus, „Freunde in Christus werden ..." Die Beziehung von Mann und Frau als Frage an Theologie und Kirche. Reihe: Kennzeichen Band 1, Burckhardthaus-Verlag, Gelnhausen — Berlin — Laetare-Verlag, Stein/Mfr. 1977.

Süss Günter Paulo, Volkskatholizismus in Brasilien. Zur Typologie und Strategie gelebter Religiosität. Reihe: Gesellschaft und Theologie, Abteilung: Systematische Beiträge Nr. 24, Chr. Kaiser Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1978.

Tyrell Bernard J., Christo-Therapie. Selbsterfahrung und Heilung, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1978.

Waldstein Wolfgang, Hirtenwort und Liturgiereform. Eine Dokumentation, Verlag Stiftung „Lumen gentium". Schaan/Liechtenstein 1977.

Wintz Louis, Drei offene Briefe an Karl Pfleger (1883—1975). Gedenkschrift mit einem Vorwort von Ernest Lenhardt, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1978.

Mitarbeiter dieses Heftes

Alois Müller ist Professor für Dogmatik und Sakramentenpastoral an der theologischen Fakultät Luzern.

Helmuth Vetter, Dr.-phil., ist Universitätsdozent am Institut für Philosophie der Universität Wien.

Georg Baudler ist Professor für Katholische Theologie und ihre Didaktik an der Pädagogischen Hochschule in Aachen.

Karl Heinz Schmitt, Pfarrer, ist Leiter des Referates Gemeindekatechese im Erzbistum Köln und Dozent für Katechetik am Priesterseminar.

Willem J. Berger ist Professor für Praktische Theologie an der Universität Nijmegen/Holland.

Herbert Berger wirkte mehrere Jahre als Seelsorger in Chile, arbeitet derzeit in einem Sozialforschungsinstitut in Wien.

Eugen Weiler ist Pfarrer in der Tourismuspfarre Hinterzarten/Schwarzwald.

Veronica Kircher ist Professor für Psychologie und Methodenlehre an der Katholischen Fachhochschule für Sozialwesen in Nordrhein-Westfalen, Abteilung Münster.

Leitartikel

Heinz Schuster

Toleranz Oder: Die Freiheit erträglich machen!

Das Gesetz Christi

Das Gesetz, unter dem die Christen angetreten sind, wird im Galaterbrief zweifach variiert. Da heißt es einmal: „Denn das ganze Gesetz ist in dem einen Wort zusammengefaßt: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" (Gal 5,14) und wenig später: „Einer trage des anderen Last; auf diese Weise erfüllt ihr das Gesetz Christi" (6,2). Diesen beiden Weisungen voraus geht die Überlegung, daß im jüdischen Gesetz keine Rechtfertigung, ja keine Gnade zu finden ist (5,4); die in diesem Gesetz geforderte religiöse Leistung ist letztlich ein „Joch der Knechtschaft" (5,1) und hat weder mit Christus noch mit dem Geist von Glaube und Hoffnung auf Gerechtigkeit zu tun (5,4). In Christus ist vielmehr die Berufung zur Freiheit gegeben (5,1; 13); diese Freiheit artikuliert sich aber im gegenseitigen Dienst der Liebe (5,13) und in der Bereitschaft, die Last des anderen zu tragen.

Freiheit als Gnade ...

Man muß sehen, daß hier keinesfalls nur über ein Stück spezifisch christlicher Ethik gesprochen wird, sondern daß hier ein Ansatz frühester christlicher *Soteriologie* vorliegt: Die Freiheit ist Gabe und Gnade; in ihr ist die Rechtfertigung zu suchen, die im alten Gesetz nicht zu finden ist; sie steht im Zusammenhang mit dem Christus der Christen bzw. sie stellt die Quintessenz dessen dar, was die Jünger in der Begegnung mit Jesus erlebt und erfahren haben.

... unter Beteiligung des „anderen"

Der Mensch kommt zu seiner Freiheit also nicht „aus sich selbst". Emanzipation als Form der Selbsterlösung und die hier gemeinte Freiheit der Christen sind zwei völlig verschiedene Dinge. Interessant bei diesem soteriologischen Ansatz ist aber, daß die „Lösung" nicht eben nur „von oben" kommt und ihre volle Gestalt am Ende oder jenseits der konkreten menschlichen Geschichte findet, sondern daß an dieser „Lösung" (Er-lösung) der „andere" unbedingt beteiligt ist: durch den Dienst der Liebe und durch die Ent-lastung („Einer trage des anderen Last"), die er *hier und jetzt* schafft.

In unseren sehr problematischen, wenn nicht — wie sich gerade hier zeigt — falschen Sprachgebrauch übersetzt: Die „vertikale" und die „horizontale" Dimension dessen, was das Christentum unter Erlösung versteht, gehören zusammen; sie sind zwei Aspekte und zwei Momente ein und derselben Sache.

Folgerungen

Die Folgerungen, die aus diesem Ansatz zu ziehen sind, liegen auf der Hand. Sie haben, wie mir scheint, unmittelbar praktische Bedeutung:

1. Keine christliche Freiheit ohne Verpflichtung

Wer von der Freiheit des Menschen redet, redet unmittelbar vom „Gesetz Christi" und von der Erlösung des Menschen. Das bedeutet aber gerade nicht, daß man „irgendwie" über diese Freiheit reden dürfte, um jedes flüchtige und modische Gerede über Freiheit als Verkündigung des Evangeliums auszugeben. Wer von der christlichen Freiheit spricht, kann dies nicht tun, ohne von der Verpflichtung zu sprechen, die diese Freiheit bedeutet. Das Modell christlicher Freiheit ist die Freiheit jenes Vater-Gottes Jesu, der nicht in „heiliger Distanz" gegenüber dem Menschen bleibt, sondern den anderen (nämlich den Menschen) *als* freies, eigenständiges und selbstverantwortliches Gegenüber will — und liebt.

2. Erlösung als Toleranz Gottes und erträglich gemachte Freiheit

Erlösung im christlichen Sinn beginnt — und ist weithin — „Toleranz". Jene Toleranz, mit der Gott uns toleriert. Erlösung meint im Letzten, daß absolut isolierte, privatisierte Freiheit un-erträglich ist; daß Freiheit zu sich selbst kommt, wenn und so weit sie ge-tragen wird vom anderen. Die Verkündigung und die Verwirklichung des Evangeliums von der erlösten Freiheit des Menschen beginnt also damit, daß diese Freiheit konkret er-träglich gemacht wird.

3. Freiheit als Bedrohung durch Isolation und Individualismus

Von hier aus ist es verständlich, ja es gehört zur urchristlichen Erfahrung, daß die eigene Freiheit als Bedrohung empfunden werden kann. „Verdammt zur Freiheit" ist der Mensch dann, wenn er allein gelassen wird. Dies kann dadurch geschehen, daß er ganz einfach isoliert wird; oder dadurch (diese Erfahrung haben viele Christen gemacht), daß von ihm gefordert wird, „sein" — privates, isoliertes — Heil zu suchen; vor allem aber dadurch, daß ihm nicht liebende Hilfe und Toleranz im Sinne des positiven Interesses und der Anerkennung durch den anderen entgegengebracht werden, sondern daß ihm als „Orientierung" die kalte, „objektive" Forderung eines Gesetzes, eines inappellablen dogmatischen Systems vorgelegt wird. Solche Systeme sind ihrer Natur nach intolerant; sie bergen nur und gewähren eine gewisse beruhigende „Sicherheit", wenn man ihnen sich selbst und damit die eigene Freiheit übereignet.

Befähigung, sich selbst zu belasten

Anders gesagt: Die Verpflichtung, die sich aus Freiheit ergibt, verführt leicht dazu, den anderen zu ver-pflichten. Das kann „gut gemeint" sein, das kann aus seelsorgerlichem Interesse am Menschen geschehen, der ja seine richtige Freiheit als Christ nicht verfehlen soll. Dennoch

liegt hier ein fundamentales Mißverständnis vor: Die Freiheit lebt davon, daß sie — durch den anderen — ent-lastet wird und daß sie *dadurch* die Möglichkeit und Kraft findet, *sich selbst zu belasten.* Konkret: Der Appell des Pfarrers oder der Bischöfe an die Christen, sie *müßten* im Namen des Evangeliums dies oder jenes tun, trifft selten auf Resonanz, allenfalls auf den kläglichen Ansatz gehorsamer Pflichtübungen. Der Appell müßte heißen: Wir *brauchen* Dich. Wir sind nicht imstande, dies und jenes allein zu tragen. Wir brauchen einen, der uns entlastet. Damit wäre aber zugleich gesagt, daß der Angesprochene seine eigene Kompetenz mitzubringen hat. Er soll ja nicht der Lastesel sein, sondern einer, der hilft: mit seinen Ideen, mit seinen Möglichkeiten, mit seinen Fähigkeiten. Auf diese Weise wäre wohl eine Reihe von aktuellen Problemen der heutigen Kirche und der Gemeinden zu lösen, die längst eine Überlastung für einzelne (Priester, Bischöfe, Personalchefs) bedeuten, weil man meint, sie „allein" auf den eigenen Schultern tragen zu müssen. Vor wenigen Jahren hätte doch kaum einer zu vermuten gewagt, daß die Gemeindekatechese (in Form von „Firmgruppen", „Bußgruppen" usw.) so engagiert von den Laien „ge-tragen" werden könne, wie dies heute schon weithin der Fall ist. Ob diese Gemeinde nicht auch das Problem des Priesternachwuchses entscheidend mit-tragen könnte?

„Wir brauchen Dich"

Dann allerdings nicht so, daß sie von den Kanzeln verpflichtet wird, aus ihren Reihen für Nachwuchs eines Typs von Priester zu sorgen, der den Normvorstellungen einer bestimmten kirchlichen Tradition entspricht, sondern so, daß sie mitüberlegen, welche Art Priester oder Gemeindevorsteher wir heute wirklich brauchen, welche Art in der Lage ist, den Menschen von heute in seinen verschiedensten Nöten zu entlasten.

4. „Im Geist der Sanftmut zurechtweisen" betrifft den Menschen, Normen und Strukturen

Aus dem soteriologischen Ansatz des Galaterbriefes von der tolerierten und zur Toleranz verpflichteten Freiheit des Menschen ergibt sich eine Methode, die genuin christlich ist und gerade im Galaterbrief deutlich zu greifen ist: „Im Geist der Sanftmut zurechtweisen" (Gal 6,1). „Denke dabei an Dich selbst. — Denn, wenn einer glaubt, etwas zu sein, da er doch nichts ist, betrügt er sich selbst". „Jeder prüfe sein eigenes Tun" (6,4). — Die Freiheit als die vom anderen mit-getragene Freiheit verbietet jede Form von Absolutsetzung: Ob es sich dabei um die Absolutsetzung des eigenen Ich, der eigenen Entscheidung, oder um die „verobjektivierte Tarnung" durch die Absolutsetzung von Normen, Sätzen oder Strukturen han-

delt. Wenn jeder einzelne Mensch *sich* überprüfen muß, wieviel mehr muß das überprüft werden, was der Mensch geschaffen, formuliert und normiert hat. Es geht ja nicht darum, daß nur das einzelne, historisch greifbare Subjekt mit Sanftmut, also mit geduldigem, zum Verständnis bereiten Mut, zurechtgewiesen wird, sondern auch die entpersonalisierten Artikulationen menschlicher Entscheidungen (Normen, Standards, Strukturen, Verbalisationen usw.) müssen „zurechtgewiesen" werden und müssen im Geist der Sanftmut zurechtweisen. Die Forderung nach der Toleranz des konkreten Partners darf nicht resignieren vor der unhinterfragten Intoleranz überlieferter Strukturen.

Die christliche Zurechtweisung ist ihrem Wesen nach nicht Zwang, sondern Erinnerung an die Verantwortlichkeit der Freiheit. Sie ist somit Anfrage, die die Antwort abwartet und offenläßt. Und gerade so garantiert sie noch einmal die Freiheit des anderen.

5. Gemeinsames Tragen in geteilter Verantwortung

Ein anderer Aspekt der erlösten, entlasteten menschlichen Freiheit scheint heute — angesichts der kirchlichen Situation — nicht minder aktuell: Die helfende Präsenz des anderen, seine Bereitschaft, einen weiteren Buckel herzuhalten, auf den die unabsehbare Last der Verantwortung für die Geschichte des Menschen verteilt werden kann, bedeutet konkret, daß keiner *alles* tragen muß, daß Verantwortung unter Menschen grundsätzlich teilbar ist; daß keiner sich zumuten — und anmaßen — darf, verantwortlich und kompetent sowohl für das Ganze wie auch für jeden einzelnen Teil zu sein. Eine gewisse „Einseitigkeit" kann legitim und zugleich christlich sein. Das gilt nicht nur für den einzelnen Christen, sondern gerade auch für die Amtsträger in der Kirche.

Um es auf die Formel des Galaterbriefes zu bringen: Sowohl die Freiheit wie auch die christliche Erlösung sind falsch verstanden, wenn die Bereitschaft fehlt, auch den anderen ein Stück tragen zu lassen; auch selbst auf die Toleranz und die verstehende Liebe des anderen angewiesen zu sein; entscheidende Bei-träge, Ideen, Kräfte und Belastbarkeiten auch beim anderen vorauszusetzen.

Es ist nicht nur die Freiheit des anderen, die wir unbedingt erträglich machen müssen, um *so* ein entscheidendes Stück des Evangeliums von der Erlösung des Menschen glaubwürdig zu machen, es ist auch immer unsere eigene Freiheit und Verantwortung, die er-träglich wird dadurch, daß es den anderen gibt.

Artikel

Eugen Biser

Identität durch Innovation und Tradition

Toleranz als innerkirchliche Ökumene

Der folgende Beitrag geht der Frage nach, wie es zu den unfruchtbaren Spannungen zwischen den beiden das kirchliche „System" tragenden Säulen der Innovation und Tradition kommen konnte, welche Bedeutung dabei die „Wortneuerungen" spielten, welche tiefgreifende Umschichtung im kirchlichen Lebensstil gegenwärtig vor sich geht und wie schließlich die Extreme in einer fruchtbaren Spannung ausgehalten und miteinander versöhnt werden können. *red*

Mit der Frage nach dem Verhältnis von Innovation und Tradition im christlichen System sind drei Teilfragen gestellt:

1. Kann von einem christlichen System gesprochen werden?
2. Wie wirkt sich der religiöse Paradigmenwechsel aus?
3. Läßt sich das Spannungsverhältnis von Innovation und Tradition friedlich schlichten?

Da die drei Teilfragen das Grundproblem nur entfalten, ergibt es sich von selbst, daß sie sich gegenseitig durchdringen, so daß bei der ersten die beiden folgenden bereits mit erfragt werden müssen, so wie bei deren Erörterung die erste nachklingt. Insofern handelt es sich lediglich um Perspektiven, durch welche die grundlegende Ausgangsfrage deutlicher entfaltet und auf konkrete Einzelgehalte hin ausgelegt wird.

1. Organismus und System

Weinstock, Ölbaum und Leib

Wenn man vom Selbstverständnis der christlichen Gemeinschaft ausgeht, stößt man nirgendwo auf eine Beschreibung, die den Tatbestand des Systems erfüllt, wohl aber auf Aussagen, denen das Bild eines Organismus zugrundeliegt. In den johanneischen Abschiedsreden erscheint die Gemeinschaft der mit Christus Verbundenen im Bild des „wahren Weinstocks" (Joh 15,1—8) [1]. Paulus gebraucht zur Klärung des Verhältnisses von Juden und Christen das (gebrochene) Bild vom Ölbaum, dessen Zweige durch die Wurzel geheiligt werden (Röm 11,13—24). Vor allem aber ließ sich die Kirche in ihrem Selbstverständnis vom paulinischen Bild des „Mystischen Leibes" leiten, das in leichten Varianten das ekklesiologi-

[1] Dazu *R. Borig*, Der wahre Weinstock. Untersuchungen zu Jo 15, 1—10 (Studien zum Alten und Neuen Testament, 16), München 1967.

sche Denken der großen Paulusbriefe beherrscht[2]. Von einem „System" kann man dagegen allenfalls bei der theologischen Reflexion auf den Lehrgehalt der kirchlichen Botschaft sprechen. Tatsächlich macht sich auch schon bei der ersten Darstellung der spekulativ aufbereiteten Lehre in der Origenes-Schrift „Peri Archon" ein deutliches Systeminteresse bemerkbar. Lange bevor sich im Bereich der philosophischen Reflexion das Systemdenken durchsetzt, kommt es damit im Raum der theologischen Vernunft zur Geltung. Indessen wurde die naheliegende Rückfrage nach dem Systemcharakter der die Theologie tragenden Lebenswirklichkeit nicht gestellt. Hier begnügte man sich stattdessen mit der möglichst klaren Ausarbeitung des hierarchischen Aufbaus, dem die Kirche allein ihre Stabilität und Lebensdauer zu verdanken schien. Und dahin konnte man sich durch die Bilder bestätigt sehen, die in den paulinischen Gefangenschaftsbriefen fast unmerklich an die Stelle der organologischen Metaphern der großen Paulusschriften traten. In erster Linie waren dies das (vom Ersten Korintherbrief noch auf die christliche Einzelexistenz bezogene) Bild von dem durch den „Schlußstein" Christus zusammengehaltenen Tempel (Eph 2,20 f) und das zwischen den beiden Vorstellungskreisen vermittelnde Bild von der Auferbauung des Leibes Christi durch die Dienstleistungen der Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer (4,11—16). Genauer besehen plädierte aber weder das eine noch das andere Bild für eine einseitig hierarchische Deutung der kirchlichen Gemeinschaft. Während das zweite von einem organischen „Hineinwachsen" in die Fülle des Hauptes (4,15) und von einem „Heranreifen" zum Vollalter Christi (4,13) spricht, läßt das erste keinen Zweifel daran, daß sich die „Gotteswohnung im Geist" ebenso auf das Fundament der Propheten wie das der Apostel aufbaut. Insofern kommt in beiden Bildern neben der statischen Komponente eine ausgesprochen dynamische ins Spiel.

Statt Rückfrage nach dem Systemcharakter der Kirche ...

... einseitig hierarchische Deutung

In der Zusammenfassung hätte das eine Vorstellung nach Art der modernen Systemtheorie ergeben können. Wäre sie zustandegekommen, so hätte sich der Konflikt zwischen stabilisierenden und innovatorischen Faktoren vermutlich konstruktiver deuten und austragen lassen, als es faktisch geschah. Denn ein verstandener — und interpretierter — Konflikt ist aufgrund der „Auflösekraft" einer stringenten Theorie ein bereits halb bewältigter.

Folge: nicht konstruktiv, sondern polemisch ausgetragenes Spannungsverhältnis zwischen stabilisierenden und innovatorischen Faktoren

[2] *A. Wikenhauser*, Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus, Münster 1937.

So aber brachte es das Theoriedefizit unvermeidlich mit sich, daß das Spannungsverhältnis nicht als für die Kirche konstitutiv begriffen und stattdessen auf jene polemische Weise ausgetragen wurde, die heute noch ihr Erscheinungsbild tragisch bestimmt.

Identität durch Innovation und Tradition

Daß sich die Vorstellung von der Zweiheit der tragenden Komponenten auch noch in einer Phase durchhielt, in der — nach der durch den Tod der Augenzeugen eingetretenen Zäsur — alles auf die Festschreibung der Lehre und die Ausgestaltung des hierarchischen Gefüges hinarbeitete, ist zweifellos nur aus dem Wissen um ihren konstitutiven Charakter zu erklären. Denn es ging dabei gleicherweise um die Frage der Identität wie der Synchronie der Kirche. Eine Gemeinschaft, die sich dem Fortschritt um den Preis des Traditionsabbruchs verschrieb, gewann zwar eine fragwürdige Gleichzeitigkeit mit ihrer Umwelt, dies jedoch auf Kosten ihrer Verbundenheit mit dem Ursprung. Sie hörte auf, mit sich selbst identisch zu sein. Und eine Kirche, die sich einseitig den Beharrungskräften verschrieb und an den Bedingungen ihrer Entstehungsverhältnisse festhielt, verlor unweigerlich den Kontakt mit der Zeit und damit die Möglichkeit, ihrer Sendung zu genügen. Insofern gehören die beiden Komponenten Innovation und Tradition so unentflechtbar zusammen, daß man in ihnen geradezu die Bedingungen für die kirchliche „Systemerhaltung" erblicken kann. Denn ebenso unverzichtbar wie die Bewahrung des Grundbestands ist dafür der Paradigmenwechsel. Es fragt sich nur, in welcher Form er auftreten muß, wenn er nicht zu einer zerstörerischen Zerreißprobe führen soll.

2. Innovation als Paradigmenwechsel

Von Thomas S. Kuhn, der sich am intensivsten mit der „Entstehung des Neuen" in der Ideen- und Wissenschaftsgeschichte befaßte, stammt der Ausdruck „Paradigmenwechsel" für das Aufkommen vordem unbekannter Gesichtspunkte, Modelle und Perspektiven. Gleichzeitig räumte er auf mit der gängigen Vorstellung, daß durch derartige Innovationen lediglich die Summe aus vorangegangenen Denkleistungen gezogen werde[3]. Seinen Forschungen zufolge wird wissenschaftliches Neuland vielmehr durchweg in krisenhaften Entwicklungen gewonnen, so daß die Entdeckung des Neuen fast immer mit einem revolutionären Umbruch verbunden ist. Theo-

[3] *Th. S. Kuhn*, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt/M. 1967; *ders.*, Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte, hrsg. von *Lorenz Krüger*, Frankfurt/M. 1977.

logiegeschichtlich wird das durch kaum ein Beispiel so klar erhärtet wie durch die Entstehungsgeschichte des „ontologischen Gottesbeweises", von der die Vita seines Entdeckers, *Anselm von Canterbury,* berichtet:

> Danach wandte sich sein Gemüt der Aufgabe zu, herauszubringen, ob sich mit einem einzigen, kurzen Argument beweisen lasse, was Glaube und Verkündigung von Gott aussagen ... Das brachte ihm, wie er selbst berichtet, große Beschwerden ein. Denn dieser Gedanke ließ ihn weder schlafen noch essen oder trinken und, was ihn noch stärker bedrückte, er störte seine Andacht bei der Matutin und andern Gebetsübungen. Als er das bemerkte und das Gesuchte noch immer nicht völlig zu fassen vermochte, hielt er den Gedanken für eine teuflische Anfechtung und war bemüht, ihn gänzlich aus seinem Geist zu verbannen. Aber je heftiger er darum rang, desto mehr bestürmte er ihn. Und eines nachts, während er wachte, geschah es: Gottes Gnade erstrahlte in seinem Herzen, und der Gegenstand seines Suchens lag offen vor seinem Verstand, und sein ganzes Inneres war mit unermeßlichem Freudenschauer erfüllt [4].

Das „umwerfend" Neue ...

Dasselbe Bild ergibt sich im Rückblick auf die christlichen Anfänge, beginnend mit der — im buchstäblichen Sinn des Wortes „umwerfenden" — Damaskusvision des Apostels Paulus, in welcher der lebensgeschichtliche Wandel mit dem geistigen Umbruch Hand in Hand geht, bis hin zu dem Bekehrungserlebnis, von welchem Augustinus im achten Buch seiner „Confessiones" berichtet [5]. Im Zweiten Korintherbrief bringt Paulus seine Erfahrung auf die grundsätzliche Formel: „Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden" (5,17). Und er greift im Grunde damit nur die Antithese der Bergpredigt auf: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt wurde — ich aber sage euch!" (Mt 5,21 f). Zwar schiebt sich in der Folge das „konservative" Interesse immer mehr in den Vordergrund, doch bezieht sich das Stichwort „bewahren" im johanneischen Sprachgebrauch noch keineswegs auf einen lehrhaft umschriebenen Inhalt, den es gegen Erosionsgefahren „festzuhalten" gilt, sondern eindeutig auf die in Glaube und Liebe Verbundenen, die damit der rettenden und beschützenden — eben „bewahrenden" — Huld Gottes anempfohlen werden. Ebenso klar ist die Doppelaufgabe des „Parakleten", in dem die Gemeinde ihr gottgeschenktes Lebensprinzip erblickt. Als Prinzip der Bewahrung soll er sie in die ganze Wahrheit Christi

... und das konservative Interesse

4 *Eadmer,* Vita Sancti Anselmi I, c. 26.

5 Dabei ist mit *Walther von Loewenich* in Rechnung zu stellen, daß das Bekehrungserlebnis Augustins nicht auf eine Linie mit „Konversionen" im Stil des Lutherischen „Turmerlebnisses" gezogen werden kann, da mit ihm keine unmittelbare Neuinterpretation des Christentums verbunden ist: Augustin. Leben und Werk, München und Hamburg 1965, 48 f.

einführen (Joh 16,13) und sie an alles erinnern, was ihr von ihm gesagt worden war (14,26). Doch ist es gleicherweise die Aufgabe des „Beistands" von oben, ihr das Kommende zu verkünden (16,13), und das besagt, sie, entgegen allen Beharrungstendenzen, zur Zukunft zu überreden.

Tödliche Entfernung vom Ursprung ...

Erst in einer Zeit des wachsenden Pessimismus nahm die Besorgnis überhand, daß Innovationen, zumal in der Gestalt eines Paradigmen- und Kategorienwechsels, eine für den Bestand der Kirche tödliche Entfernung vom Ursprung nach sich ziehen und daher nicht ängstlich genug gemieden werden könnten. Aufgrund einer überaus bezeichnenden Fehlinterpretation der biblischen Bezugsstelle, die unmißverständlich von „leeren Floskeln" (kenophoniai) redet (1 Tim 6,20), warnt das „Commonitorium" des Vinzenz von Lerin vor „Wortneuungen" (vocum novitatem), da diese unvermeidlich „Neuerungen in der Lehre, in der Sache, in der Auffassung" nach sich zögen [6]. Und es spricht nicht nur für die Zählebigkeit von derart „schlagkräftigen" Irrtümern, daß die Antimodernismus-Enzyklika „Pascendi" Pius X. (vom 8. September 1907) dieselbe Warnung im gleichen Wortlaut wiederholt. In dieser stereotypen Absage an einen Vorgang, der in neutestamentlicher Sicht noch als konstitutiv für die geistige Selbstverwirklichung der Kirche galt, kommt vielmehr eine Diastase zum Ausdruck, die zweifellos mit geschichtlichen Erfahrungen zusammenhängt und zu einem genaueren Bedenken des Verhältnisses der beiden Komponenten nötigt.

... oder „schlagkräftiger" Irrtum?

Labiles Gleichgewicht

Geht man von der heutigen Frontenbildung zwischen „Traditionalisten" und „Progressisten" aus, so wird man sich das Gleichgewicht von konservativen und innovatorischen Elementen nicht labil genug denken können. Was die heutige Kirche bis an den Rand des Schismas drängt, ist weniger denn je eine Neuerung in Glaubenssachen, sondern allenfalls ein „Stilbruch", der freilich die ganze Breite kirchlicher Selbstdarstellung betrifft. Demgemäß konzentrieren sich die traditionalistischen Angriffe auch hauptsächlich auf die vom Zweiten Vatikanum verfügte Liturgiereform, welche die von ihr intendierte Verdeutlichung nur um den Preis eines Abbaus der Arkanschranke zu erzielen vermochte. Selbstverständlich können daraus keine quantifizierenden Rückschlüsse auf die „Menge" dessen gezogen werden,

[6] Commonitorium, c. 24. Dagegen weist *Eberhard Jüngel* auf die innovatorische Funktion von Wortneuerungen hin, wie sie vor allem im metaphorischen Sprechen vorkommt: *E. Jüngel — P. Ricoeur*, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974, 97 f.

„Stilbruch" als Anzeichen tiefgreifender Umschichtung

was im ganzen des kirchlichen Systems „gerade noch" in der Balance gehalten werden kann. Eher wird man von der gegenwärtigen Verletzlichkeit des kirchlichen Zusammenhalts auf eine tiefgreifende, wenn auch nach außen hin nicht in Erscheinung tretende Krise im Stabilisierungsmechanismus schließen müssen. Vermutlich ist der Bestand dessen, was die Erosionskräfte der Aufklärung, der Säkularisierung und insbesondere der Gesellschaftskrise unbetroffen überdauerte, weit geringer, als es der allgemeinen Einschätzung entspricht. Vielleicht ist aber auch der Stilbruch nur Anzeichen einer tiefgreifenderen Umschichtung, die sich dann aber auch nicht auf dem Feld der Lehrinhalte, sondern der Liberalisierung der kirchlichen Lebensverhältnisse vollzog und mit Begriffen wie „Autoritätskrise", „Demokratisierung" und „Mitverantwortung" zu kennzeichnen ist.

Längst überfällige Reformen

Noch in einer zweiten Hinsicht zeigt die heutige Krisensituation ein eigenes, mit früheren Vergleichsfällen nicht ohne weiteres koordinierbares Profil. Bei den anstehenden Innovationen handelt es sich vielfach um längst überfällige Reformen, die sich deshalb mit einer sonst ungewohnten Vehemenz durchzusetzen beginnen. Diesen „antiquierten Innovationen" stehen fast spiegelbildlich „transformierte Traditionen" gegenüber. Unter dem Einfluß moderner Deutungsmethoden ergab sich vielfach ein ungewohntes Bild der alten Glaubensinhalte, obwohl sich sachlich an ihnen nicht das geringste änderte. Neue Sprachspiele ließen Scheinprobleme entstehen, wo in Wirklichkeit nur ein Wechsel der Ausdrucksmittel vorlag. So verhinderte die transformierte Tradition weitgehend die Aneignung des Neuen, die zusätzlich durch die Antiquiertheit der unaufschiebbaren Reformen belastet wurde.

Die Amtskirche an der Spitze einer Reformbewegung

Schließlich unterscheidet sich der gegenwärtige Konflikt von früheren durch die Rollenverteilung seiner Initiatoren. War es früher, verallgemeinernd gesprochen, in der Regel die klerikale „Basis", von der — wie im Fall des Arianismus oder der Reformation — die innovatorischen Impulse ausgingen, so stellte sich im Zweiten Vatikanum erstmals die Amtskirche an die Spitze einer Reformbewegung, während die — klerikale und laikale — Basis ihr in überraschendem Umfang die Solidarität verweigert. Das nährt erneut die Vermutung, daß sich hinter dem Stilbruch Tiefgreifenderes verbirgt, als der bloße Formelwandel ahnen läßt. Es ist letztlich das in seine Mündigkeit entlassene Subjekt des Glaubenden, das sich, von der ihm zugemuteten Rolle erschreckt, unwillkürlich

auf seine überkommene Abhängigkeitsposition zurückzieht. Allzu lange stand der „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit" unter einem antikirchlichen Vorzeichen, als daß sich die Einübung der Mündigkeit im Kirchenraum reibungslos vollziehen könnte.

Abspaltungstendenzen bei Traditionalisten

Damit verglichen lag den kirchengeschichtlichen Krisen, die im Fall der arianischen Streitigkeiten, der Monophysitenwirren und der Reformation zu konfessionsbildenden Zerwürfnissen führten, jeweils eine gravierende Sachdifferenz zugrunde. Doch kennt die kirchliche Krisengeschichte auch Beispiele für Abspaltungen aus vergleichsweise geringfügigem Anlaß wie etwa derjenigen der — für das Verständnis heutiger Traditionalisten aufschlußreichen — Raskolnikenbewegung innerhalb der russisch-orthodoxen Kirche, deren Popen sich zusammen mit der Gemeinde lieber in ihren Gotteshäusern verbrannten, als daß sie sich der von Peter dem Grossen verfügten Kirchenreform angeschlossen hätten. Demzufolge gibt es keine Regel, nach der sich die „kritische Masse" der innovatorischen Inhalte bestimmen läßt, die zur Katastrophe einer Kirchenspaltung führt. Was zur Auslösung dieser „unkontrollierbaren" Prozesse genügt, ist vielmehr von Fall zu Fall verschieden und ganz vom Potential der integrativen Kräfte abhängig.

3. Der mögliche Ausgleich

Es liegt im tiefsten „Systeminteresse" der kirchlichen Lebensgemeinschaft, daß drohende Abspaltungen vermieden werden, so sehr von unerleuchteten Integralisten bisweilen einer „Gesundschrumpfung" das Wort geredet wird. Wenn als auslösende Faktoren einer Spaltung aber schon Stilunterschiede genügen, kann die Gefahr einer zur Katastrophe führenden Entwicklung nicht mit Hilfe einer lehrhaften „Unionsformel" gebannt werden. Das heißt aber keineswegs, daß ein vergleichsweise geringfügigeres Hilfsmittel genügt; vielmehr müssen wesentlichere Energien mobilisiert werden, wenn der drohenden Gefahr wirklich begegnet werden soll. Sie gehören ganz unterschiedlichen Ebenen an; doch liegt es in ihrer Natur, daß sie sich in der Stunde der Gefahr zu einer Art „konzertierter Aktion" verbünden, um das drohende Unheil abzuwehren.

Kein „Gesundschrumpfen" durch Abspaltung

Konzertierte Aktion: kognitive Aneignung durch interpretierende Transformation des Überlieferten

An erster Stelle ist der Wille zu nennen, das Traditionsgut nicht in der Form passiver „Konservierung", sondern kognitiver Aneignung zu bewahren. Das ist gleichbedeutend mit dem Willen zur interpretierenden Transformation des Überlieferten, das nur in dieser Form — und

gerade nicht auf dem Weg unveränderter Weitergabe — zur Bewältigung der Gegenwartsaufgabe verhelfen kann. Wenn es — nach 1 Petr 3,15 — zur unabdingbaren Glaubenspflicht gehört, sich einem jeden gegenüber, der Rechenschaft verlangt, zu verantworten, bedarf es der verstehenden Aneignung, die aufgrund ihrer interpretatorischen Eigengesetzlichkeit auch stets einer (relativen) Neugestaltung gleichkommt. Denn um wirken zu können, muß das Christentum — wie jede Lebenswirklichkeit — stets neu hervorgebracht werden, weil nur das, was „von heute" ist, den gegenwärtig existierenden Menschen auch wirklich zu erreichen vermag. Das heißt durchaus nicht, daß es heute eines „andern" Christentums bedürfte oder daß das überkommene antiquiert und in diesem Sinn unbrauchbar geworden sei. Aber das Überkommene wirkt, wie Kierkegaard mit allem Nachdruck betonte, nur in der Gleichzeitigkeit, und diese ist stets doppelwertig: Gleichzeitigkeit des gegenwärtig Existierenden mit dem Vergangenen und dessen Gleichzeitigkeit mit ihm.

Mut zum „Neuheitscharakter" des Christentums

Eng damit hängt ein Zweites zusammen: der Mut zum „Neuheitscharakter" des Christentums. Im Grunde dreht sich der alte Streit zwischen Traditionalisten und Progressisten oder, wie man im Mittelalter sagte, zwischen den „Antiqui" und den „Moderni", um diese Frage. Für ihre Verneiner spricht, daß das mit dem Christentum verbundene „Neuheitserlebnis" (Prümm) niemals bedeuten kann, daß unter allen Umständen moderne Profile ausgearbeitet werden müssen, selbst auf die Gefahr hin, daß damit ein Traditionsabbruch in Kauf genommen wird [7]. Doch ungleich größer ist das Recht derjenigen, von denen die Neuheitsfrage bejaht wird. Denn würde sich mit dem Christentum nicht mehr das Erlebnis verbinden, daß mit ihm etwas „Niedagewesenes" in diese Welt, gerade auch in ihrer gegenwärtigen Gestalt, hereinbricht, so ginge dem Glauben der entscheidende „Anreiz" ab. Er bestünde dann wohl noch in einem Akt der Loyalität und Solidarität, aber nicht mehr in dem einer spontanen Aneignung, der nur unter der Bedingung gelingt, daß das Übernommene den Lebensbestand auf unerhoffte Weise bereichert.

Neues Verständnis von „Toleranz": Spannungen aushalten und mögliche

Entscheidend ist jedoch das Dritte: ein neues Verständnis von Toleranz. Wenn etwas zur Überwindung der immer tiefer aufbrechenden Diastase geschehen soll, muß das kompromißhafte Toleranzverständnis außer Kurs ge-

[7] K. *Prümm*, Christentum als Neuheitserlebnis. Durchblick durch die christlich-antike Begegnung, Freibung/Br. 1939.

Vereinbarung der Extreme glaubhaft machen!

setzt und der Anfang mit einer Auffassung gemacht werden, die auf den aktiven Sinn des Wortes „tolerant" zurückgreift, wie er noch im biblisch-liturgischen Bild von dem die Sünde der Welt „aufhebenden" Gotteslamm durchklingt. Insofern gilt von Toleranz dasselbe wie von der als „Mittelweg" definierten Tugend. Weit davon entfernt, einen Kompromiß zwischen den Extremen zu suchen, besteht sie vielmehr in der insistenten Bemühung, die Spannung der Extreme auszuhalten und so ihre mögliche Vereinbarung glaubhaft zu machen. Die so geübte Toleranz bringt schon als bloßes Faktum den allzu selbstverständlich gewordenen Konflikt ins Wanken. Denn die in ihr vorweggenommene Vereinbarung der Gegensätze erlaubt es keinem der Kontrahenten mehr, auf seinem Standpunkt mit gutem Gewissen zu beharren. Vielmehr stellt ihm die Toleranz vor Augen, daß die von ihm letztlich gewollte „Katholizität" des Christlichen nur unter Einbeziehung des von ihm bekämpften Widerparts erreichbar ist. Insofern ist die Toleranz der lebendige Widerruf eines jeden auf Ausschließlichkeit und Polemik gegründeten Programms. Vor ihrem Versöhnungsbild kann nichts bestehen, was auf die Unterdrückung des antagonistischen Grundverhältnisses im kirchlichen Systemganzen ausgeht. Wenn das aber schon von einer neuen Theorie der Toleranz zu gelten hat, dann erst recht von ihrer Praxis. Sie darf ihrer Wirkung schon deshalb sicher sein, weil sie es sich bewußt schwer macht. Denn es ist einfach, zu polemisieren und alle Schuld an wirklichen oder vermeintlichen Fehlentwicklungen dem Vertreter der Gegenposition anzulasten, umso schwerer jedoch, der Gegenposition Rechnung zu tragen und sie im eigenen Konzept mitzuberücksichtigen. Aber gerade darum geht es der Toleranz. Deshalb ist ihre Praxis mehr als nur ein Dienst am kirchlichen Lebensvollzug; sie ist bereits die Einübung dieses Lebensvollzuges selbst. Nicht umsonst wird diese Praxis in erster Linie nicht von Menschen, sondern vom Gotteslamm ausgesagt, welches das Heil der Welt im „Ertragen" ihrer Schuld, also in einem Akt der Toleranz, wirkt [8].

Kommunikation im Verstehen und Ertragen

Mit dem Bild von dem die Weltschuld „wegschaffenden" Gotteslamm ist die Toleranz, ungeachtet ihrer Verknüpfung mit dem Passionsgedanken (in 1 Joh 3,5 bezieht sich der Ausdruck allem Anschein nach auf die Kreuzeslast), keineswegs in den Anschein der Passivität gebracht.

[8] Der Gedanke ignoriert die bekannte Tatsache, daß sich „Toleranz" nur mittelbar von dem Verb „tollere" herleitet, mit welchem die lateinische Bibelübersetzung das „wegschaffen" des johanneischen Taufberichts (Joh 1,29) wiedergibt. Dazu *R. Schnackenburg*, Das Johannesevangelium I, Freiburg/Br. 1967, 285 f.

Im Gegenteil; durch die Zusammenschau mit der wahrhaft „weltbewegenden" Tat des Erlösers ist ihr eine höchst aktive Funktion zugesprochen. Um das voll zu ermessen wird man sich fragen müssen, ob menschliche Aktivität denn nur in schöpferischen und kämpferischen Leistungen besteht oder nicht ebenso auch darin, daß Gleichgewichtsverschiebungen ausbalanciert, Lasten ausgehalten und Gegensätze überbrückt werden. Und man wird das umso eindringlicher bedenken müssen, als gerade von diesen vergleichsweise „stilleren" Beiträgen die Stabilisierung der schicksalhaften Abläufe und das Gelingen der zwischenmenschlichen Kontakte abhängt. Unversehens rückt die Toleranz damit in die Nähe des für die geglückte Interaktion unerläßlichen Verstehens. Denn das Ereignis des Verstehens beschränkt sich nicht auf den bloßen Austausch von Kenntnissen. Wenn sich Menschen miteinander „verstehen", heißt dies vielmehr, daß sie dazu gelangten, sich gegenseitig anzunehmen und die Last ihrer Andersheit zu „ertragen". Sofern damit auch der Zusammenhang von Toleranz berührt ist, reicht das schon hin, um deutlich zu machen, daß es bei der Toleranz nicht nur um eine konziliante Verhaltensweise im Dienst der Konfliktbereinigung geht, sondern um eine Frage, die über Gelingen oder Mißlingen des menschlichen Mit- und Zueinander entscheidet.

Innerkirchlicher Ökumenismus der Versöhnung

Zur vollen Effizienz gelangen diese Beiträge jedoch erst, wenn es gelingt, sie in den Dienst einer operationalen „Versöhnungsformel" zu stellen, die sie zu einer konzertierten Aktion vereinbart. Sie liegt bereits im Repertoire der Schlüsselbegriffe vor, die der Verdeutlichung der kirchlichen Vorzugsaktivitäten dienen. Mit an ihrer Spitze steht der Begriff des Ökumenismus, der tatsächlich eine Wende im Verhältnis der Religionen und Konfessionen signalisiert, der jedoch insofern eine Einseitigkeit aufweist, als er immer nur mit einer Blickwendung „nach außen" verwendet wird. Angesichts der gleicherweise bedrohlichen wie lähmenden Polarisierung der beiden kirchentragenden Prinzipien und nicht zuletzt auch der Tatsache, daß die Konfrontation ihrer Protagonisten im Begriff steht, die besten Kräfte aufzuzehren, müßte jedoch mit mindestens gleichem Recht einem „innerkirchlichen Ökumenismus" das Wort geredet werden. Das damit umschriebene Aktionsprogramm legt sich schon deshalb nahe, weil damit die an der kirchlichen „Außenfront" gewonnenen Erfahrungen in den Dienst einer innerkirchlichen Konfliktlösung gestellt werden könnten. Gleichzeitig brächte der Begriff „Ökumenis-

mus“ zum Ausdruck, daß das Ziel einer derartigen Bemühung nicht darin bestünde, die gegenstrebigen Kräfte gleichzuschalten und einen Zustand totaler Nivellierung herbeizuführen, sondern darin, jeder legitimen Position ihren Stellenwert und „Ort“ im kirchlichen Gesamtgefüge einzuräumen. Nur so entspricht es dem Konzept der auf das Fundament der Apostel und Propheten gebauten Kirche, deren Hochbild in den Eingangsworten der johanneischen Abschiedsreden aufscheint: das eine Vaterhaus mit den vielen Wohnungen (Joh 14,2).

Johann Weber

Die Intoleranz der Toleranten

Der Titel und manche Aussagen dieses Beitrages klingen fast wie ein „Anti-Leitartikel“ zu diesem Schwerpunktheft. Wer Bischof Webers Toleranz-Meditation aber liest, wird merken, daß diese Ausführungen auch als Leitartikel in das Grundanliegen dieses Heftes einführen könnten: Wie können wir lernen, einander in der Nachfolge Jesu zum Vater so zu ertragen, daß wir die immer zugleich alte und neue Botschaft Jesu bezeugen und in Gemeinschaft leben. *red*

Den geneigten Leser mögen die folgenden Erwägungen hoffentlich nicht kränken. Wahrscheinlich ist es gar nicht so sehr von Übel, mit ein bißchen weniger gestelztem Ernst von den großen neuen Tugenden zu reden. Zu diesen gehört die Toleranz. Bei ihrer Erwähnung ist jeder Redner sicher, erbautes Nicken zu ernten. Ebenso eignet sich die Erwähnung von Toleranz als Schluß von Referaten. Sie gehört zu jener Sammlung von Aussprüchen, die man demnächst zusammenstellen müßte, jene Sätze, die in jeder Versammlung sicher Zustimmung finden werden — etwa: Das wichtigste ist das Vorbild — oder: Man muß von der Jugend mehr verlangen — oder: Es geht uns heute viel zu gut.

Jedenfalls riecht die Würde dieser Aussprüche ein wenig nach dem feierlichen Ernst der französischen Revolution, als man endlich mit dem Unfug Gott aufgeräumt hatte und sogar die Meister der Guillotine angeblich noch eine gewisse Feierlichkeit an den Tag legten.

Jesus — „ein toleranter Mensch“?

Um nach diesem losen Geplauder nun ein wenig näher an die Sache heranzugehen: Ich habe etwas Bangen vor jenem Tag, an dem vielleicht einmal eine zur Förderung

der Verständlichkeit neu geschaffene Bibelausgabe irgendeinen Ausspruch Jesu mit „seid tolerant!" übersetzt. Oder anderswo Jesus selber als toleranter Mensch bezeichnet wird.

Vor einiger Zeit habe ich auch Latein gelernt, und deshalb weiß ich schon, daß Toleranz die edle Bedeutung von Ertragen, Erdulden, Aushalten hat. Was mich stört, das ist ihr mit Schellen behangenes Kleid. Ist das Klingeln der Heurigenweisheit, daß wir alle, alle in den Himmel kommen, weil wir so brav sind. Was mich stört, ist, daß sich die Toleranz wie ein immer breiter werdender Kuckuck ins Nest setzt, um sich als Endergebnis aufzuplustern, während sie nichts anderes sein sollte als ein Weggeländer, damit wir nicht in den Abgrund des Fanatismus fallen, wenn wir den unaufgebbaren und mitunter recht steinigen Weg der Wahrheitssuche gehen.

Ist die tolerante Kirche . . .

Mittlerweile ist die Toleranz auch in der Kirche etabliert, die oft genug mit japsendem Atem herbeigaloppiert, um allen rundum, die es meist gar nicht sehr interessiert, zu versichern, sie sei gar nicht so — sondern ganz anders. Und nun sei sie — die Kirche der Inquisition und des Heiligen Offiziums, der Lehrverfahren und der Amtsenthebungen — natürlich auch tolerant geworden. Natürlich nicht immer. Leider gebe es noch ein paar Instanzen und Personen und Ämter, die man geschliffen und mit gerafftem Prophetenmantel angreifen muß, und dann wird das betreffende Buch oder Referat in den Rezensionen „mutig" genannt. Und schließlich gibt sogar die „Diakonia" eine eigene Nummer über Toleranz heraus.

. . . noch die Kirche?

Auf der anderen Seite sieht ein irrender Lefebvre die Toleranz als Unfug an, den man schleunigst wieder in den Müllkübel der Kirchengeschichte versenken müßte. Aber jene Toleranten, die auf ihn und seinesgleichen schimpfen, müßten sich auch überprüfen, ob sie ohne Sünde seien, und erst dann dürften sie nach Steinen greifen. Die Intoleranz der Toleranten kann nämlich auch recht beträchtlich werden.

Selbstbedienungsladen oder Gemeinschaft mit Verbindlichkeit?

Aber ich fürchte, die Geschichte wird nie glatt aufgehen. Ich denke, daß die Kirche nicht umgefälscht werden kann. Sie ist nun einmal kein Selbstbedienungsladen. Es gibt in ihr ein paar Dinge, die nicht der Beliebigkeit übergeben sind, wenn sie aus Jesus dem Gekreuzigten nicht einen freundlichen Propheten machen möchte, der sich allenfalls nach erfolgreicher und allseits beliebter Tätigkeit auf ein Landhaus als Ruhesitz zurückzieht. Deshalb wird es ein Amt in der Kirche geben müssen,

deshalb werden sich die Kirchenleute um bleibende Moralregeln plagen müssen, deshalb wird es einen Treueanspruch in Ehe und Priesteramt bis zum Tod geben müssen und deshalb die Bürgschaft der Einheit — ich meine Rom und den Papst — und manches andere. Und deshalb werden wir Kirchenleute unseren Stil überprüfen müssen, ob nicht gar zu süß unsere Honigstimme geworden ist — mit dem Eindruck eines netten Freizeit- und Eheberaters mit halbpsychotherapeutischem Schmelz.

Intolerante Demontage

Der Eifer ist bemerkenswert, mit dem unter der Parole der Toleranz äußerst intolerant die Verbindlichkeit der Kirche demontiert wird. Wahrscheinlich müßten viele Wunden nicht sein, die dadurch zugefügt werden, daß man sich zeitweise schon recht dumm vorkommen mußte, wenn man noch von Lehramt, Disziplin, Moral, Zölibat, Treue reden wollte.

Es tut natürlich weh, sich als dumm zu fühlen und doch nicht recht anders zu können, weil man sich vom geheimnisvollen Geschmack des Christlichen nicht trennen möchte.

Intolerant — aus Angst

Also haben doch die Intoleranten recht? Ich glaube sicher nein. Intolerant — ständig auf dem Sprung nach Abweichungen, immer neue Beweise für Untreue sammelnd, anklagend feststellen, daß man ja nicht gehört wird, Drohbotschaften verbreitend, in Reih und Glied ausrichtend — da will mir scheinen, daß ein menschliches Maß eingebrochen ist und dieses Maß heißt Angst. Das abstrakte Wort „ertragen" ist ein konkretes Geschehen geworden im „Tragen" des Kreuzes durch Jesus Christus. Wenn ich Toleranz haben möchte — und ich möchte eine solche haben —, dann möchte ich sie beziehen vom kreuztragenden Jesus. Er klagt nicht an und ist nicht entrüstet. Er nennt aber Sünde nicht situationsbedingte Gewissensentscheidung. Er hat sogar Zeit und Kraft, mit Umstehenden zu reden und sie offensichtlich zu trösten. Die Volksfrömmigkeit hat die knappen Andeutungen der Schrift im Kreuzweg liebevoll ausgebaut. Er tröstet, weil er auf den Vater zugeht. Auch wenn er sich am Kreuz von ihm verlassen fühlt. Diese Toleranz möchte ich lernen.

Für die Toleranz — im „Tragen" des Kreuzes

Mich nicht mehr auskennend, was jetzt richtig oder nicht richtig ist, ja mich sogar von Gott verlassen fühlend und den Vater doch nicht aus dem Blick verlierend.

Und hier breche ich meine Erwägungen ab. Man gönne mir die Toleranz, so etwas zu meinen.

Gotthold Hasenhüttl

Braucht die Kirche um ihrer Identität willen Ketzer?

In der Beantwortung dieser Frage geht der Autor von der Überzeugung aus, daß Neues stets unter dem Verdacht der Ketzerei stand, auch wenn es nicht zu einer institutionellen Trennung führte. Er beschreibt zunächst die Spannung zwischen der Kraft der Erneuerung und der Macht des Bestehenden, zeigt, daß die Kirche bald nach dem Ende ihrer eigenen Verfolgung für strenge Bestrafung der Häretiker eingetreten ist, daß sich aber gleichzeitig gegen jede Ketzermacherei Proteste erhoben haben. Wenngleich Jesus ein anderes Beispiel gegeben hat, so kommen doch schon bei Paulus, besonders aber in den Pastoralbriefen Ausschlußverfahren vor, die im Mittelalter bis zur Verbrennung des Unreinen als Selbstzweck führten. Den Grund für diese Fehlentwicklung sieht Hasenhüttl darin, daß der Absolutheitsanspruch die Wahrheit verderbe, denn diese könne nur im Dialog eingelöst und in einem ständigen Prozeß immer neu erfahren werden. Gerade Kritik und Selbstkritik, die jedem abverlangt werden, tragen zur Identität und zur Überwindung der Entfremdung bei. — Obwohl der Autor keinesfalls einer Beliebigkeit und Ungebundenheit das Wort redet, bleiben an diesem Beitrag manche Fragen: Es hat den Anschein, als ob bei den Ketzern von vorneherein mehr Bemühen um die Wahrheit vorhanden wäre als bei der Großkirche, als ob nur die Ketzer — und nicht auch z. B. ein Johannes XXIII! und andere Vertreter der Kirchenleitung — die Erneuerung und Verlebendigung der Kirche vorangetrieben hätten; es ist keine Rede davon, daß historisch allzuoft es gerade die Häretiker waren, auf welche die der Großkirche angelastete Wahrheitssturheit zuerst zutraf, ebenso wie Gewalttätigkeit gegen Kirchenchristen; es wird nicht berücksichtigt, daß der Stellenwert des Wahrheitsbegriffs etwa im 4./5. Jahrhundert ein anderer war als in der Aufklärung, und auch zum Häresie- und Toleranzbegriff wird eher ein idealisierendes Teilprofil vorgelegt. So laden wir zum kritischen Lesen dieses Beitrages ein, der den Blick schärfen soll, Verketzerungen zu vermeiden und dialogbereiter als Christen zu leben.* *red*

* Zur Geschichte der Toleranz und zu ihrem Verständnis in der heutigen Kirche siehe auch: „Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit", hrsg. von *H. Lutz*, Wege der Forschung CCXLVI, Darmstadt 1977, die Artikel Toleranz in LThK² und Sacramentum Mundi sowie die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Religionsunterricht von 1972, den Hirtenbrief von Bischof Kempf von Limburg über Konflikte und ihre Lösung vom 15. 2. 1972, die Erklärung der deutschen Bischöfe gegen Gewalttat und Terror in der Welt vom 27. 9. 1973 und das Hirtenwort der Berliner Ordinarienkonferenz zur christlichen Erziehung vom September 1974 (alle in den entsprechenden Jahresbänden der von *E. Weinzierl* herausgegebenen „Hirtenbriefe aus Deutschland, Österreich und der Schweiz" für 1972—74, Salzburg 1974—75).

„Das Christentum hat Ketzer hervorgebracht, das ist das Beste, was eine Religion überhaupt hervorbringen kann." (Ernst Bloch)

Ketzerei ist keine Erscheinung der Willkür, kein plötzlicher Einfall eines Einzelnen, der vom „bösen Geist" befallen wird, sondern sie ist Ausdruck eines unterschwelligen, vielleicht weitgehend unterdrückten menschlichen Anliegens. Ketzerei ist eine „gefährliche Erinnerung" an Lebensmöglichkeiten, die nun so weit im Geschichtsprozeß vorangetrieben sind, daß sie zum Ausdruck gebracht werden und ihr Recht für den Menschen einfordern. „Jeder wirkliche Ketzer ist Ausdruck, ist Gesandter jener Kräfte, die aus dem Untergrund eines Zeitalters, einer Generation nach Umgestaltung von Glauben und Leben drängen; er ist Mund des noch Unsagbaren, des Ungestalteten, das im Untergrund brodelt" [1]. Gegen diese „dionysische" Kraft steht die bestehende „apollinische" Ordnung. Das Bestehende pocht auf sein Recht, auf seine Bewährung, die bereits Jahrhunderte geleistet haben. Die „beruhigende Erinnerung", es war doch so gut, will ihren Besitzstand wahren.

Es entsteht nun die Frage: Wie kann das Neue seinen Anspruch geltend machen ohne Identitätsverlust und ohne Verfälschung, wenn es sich auf das Bestehende zubewegt? Und andererseits: Wie kann das Bewährte das Neue aufnehmen, ohne sich selbst zu zerstören, ohne die eigene Identität zu verlieren? Manchmal siegt der Besiegte in der Geschichte, und manchmal scheint eine Idee, ein Lebensstil endgültig ausgerottet zu sein durch die herrschende Siegermacht. Der Kampf: Orthodoxie—Häresie durchzieht die ganze Geschichte der Kirche; Ketzer hat es und wird es notwendig immer geben, so lange eine Gemeinschaft Glaubender noch genügend Lebenskraft besitzt. Die entscheidende Frage ist nur: wie diese Auseinandersetzung zwischen dem Bestehenden (das die Mehrheit akzeptiert) und dem Neuen (das sich noch nicht durchgesetzt hat) stattfindet.

I. Licht und Schatten in der Geschichte

In den verschiedenen Perioden der Kirchengeschichte lassen sich sehr unterschiedliche Methoden feststellen, wie die herrschende Kirche sich gegen Abweichler verhalten hat [2]. So lange die Kirche selbst als subversive Kraft im römischen Staat angesehen wurde, hat sie sich zwar gegen die gewehrt, die die Menschwerdung Gottes leugneten, und hohe moralische Forderungen gestellt, einen

[1] *H. Herrmann*, Ketzer in Deutschland, Köln 1978, 35.
[2] Vgl. dazu *G. Hasenhüttl — J. Nolte*, Formen kirchlicher Ketzerbewältigung, Düsseldorf 1976.

grundsätzlichen Ausschluß jedoch nur sehr bedingt vollzogen. Das änderte sich schlagartig mit der konstantinischen Wende; Nikaia 325 ist bereits der erste Niederschlag. Mit dem ersten Dogma beginnt das scharfe Ausschlußverfahren; unterstützt von der Staatsgewalt werden die Andersdenkenden verfolgt. Die verfolgte Kirche wird zur Verfolgerin. Ganz im Sinne des Religionsedikts der Kaiser Gratian, Valentinian II. und Theodosius (380) ist Augustinus für die Bestrafung der Häretiker. Er propagiert Konfiszierung der Güter der Donatisten, und auch gegen die Ermordung hat er nichts einzuwenden. Die Andersdenkenden, die Neues und Fremdes einführen wollen, werden also soweit es möglich ist unschädlich gemacht.

Vom Ausschluß der Ketzer ...

Diese Tendenz wird im Mittelalter perfektioniert: Eine systematische Ausrottung beginnt, die 1252 mit der Bulle Innozenz' IV. „Ad extirpanda" ihren Höhepunkt erreicht: die Folter wird offiziell als Mittel gegen die Ketzer eingeführt. Thomas von Aquin verteidigt die theologische Legitimität, Häretiker zu töten, mit dem Argument, den Glauben zu verfälschen sei schlimmer als Geld zu fälschen; der Staat aber bestrafe die Geldfälscher zu Recht mit dem Tod. Freilich muß zuerst feststehen, daß der Häretiker wirklich „hartnäckig" in der Häresie verharrt und nicht bereit ist, sich der Kirche voll zu unterwerfen [3]. In diesem Schema denken ebenso die Ketzer selbst, die, sobald sie einen Machtbereich gewonnen haben, mit der gleichen Schärfe gegen die Abweichler verfahren (z. B. Luther gegen Thomas Münzer). Im 19. Jahrhundert, als die weltliche Macht der Kirchen schwindet, versucht man durch Eid und Gewissensbindung Ketzer a limine auszuschließen bzw. zu entfernen.

... bis zur systematischen Ausrottung

Angefangen von Origenes bis heute hat es aber in der Kirche immer auch Stimmen gegeben, die gegen diese Art von Ketzermacherei protestierten und oft selbst von der Macht der Großkirche zermalmt wurden. So wurde jeweils die Identität der Kirche mit sich selbst hergestellt. Identität also durch institutionell abgesicherte Machtanwendung und nicht durch Dialog.

Protest gegen Ketzermacherei

Wie anders klingt da der Text von Mt 18,15 ff: „Hat dein Bruder wider dich gefehlt, so gehe hin und verweise es ihm unter vier Augen. Gibt er dir Gehör, so hast du deinen Bruder gewonnen. Gibt er dir aber kein Gehör, so nimm noch einen oder zwei zu dir, damit alles aus der Aussage zweier oder dreier Zeugen feststehe. Hört er diese nicht, so sag es der Kirche. Wenn er aber die

[3] *Thomas v. Aquin*, S. Th. II/II q11 a3.

Kirche nicht hört, so sei er wie ein Heide und ein öffentlicher Sünder." Unbeschadet dessen, daß es nicht so leicht feststehen wird, ob ein Bruder „gefehlt" hat (ethisch? dogmatisch?), wird hier ein Umgang mit dem Nächsten empfohlen, der viel Zeit und Spielraum läßt. Und auch der „Heide und Sünder" ist nicht ausgeschlossen aus der Gemeinschaft, sondern die „Zöllner und Huren mögen eher ins Himmelreich kommen" (Mt 21,31) als die Selbstgerechten. Ignatius von Loyola, dem man sicher keine Zimperlichkeit vorwerfen kann, stellt in Anlehnung an diesen Text die Grundregel für seine Exerzitien, aber auch für das ganze kirchliche Leben auf: „Jeder gute Christ (muß) mehr bereit sein, eine Aussage des Nächsten zu retten, als sie zu verdammen. Vermag er sie aber nicht zu retten, so forsche er nach, wie jener sie versteht, und wenn er sie übel versteht, so verbessere er ihn in Liebe" [4]. Das Wort „retten" ist wohl zu beachten, weil es nicht nur die ganze Anstrengung, die eine Rettungsaktion mit sich bringt, sondern zugleich das eigene Wagnis betont, in dem man sich selbst in Gefahr begibt und aufs Spiel setzt. Eine solche Art und Weise, miteinander umzugehen, wird kaum dazu führen, den Andersdenkenden auszuschließen.

Wie ganz anders aber verfuhr zumeist die Kirche! Der Ausstoßungsmechanismus bewirkte häufig, daß die herrschende Kirche die beherrschte Kirche nicht mehr als solche anerkannte, sondern als ketzerisch eliminierte. Was aber geschieht dadurch mit der Kirche selbst, indem sie die Identität nicht mehr dialogisch auffaßt, sondern als grundsätzlich verorderbar, durch die „Amtsbefugnis" manipulierbar?

Die Historie, trotz einzelner Mahner, verweist uns auf ein Identitätsstreben der Kirche, das durch Aussonderung Selbstgewißheit sucht und nicht durch Ausweitung des eigenen Horizonts.

II. Drei Fragen an die Kirche

Drei Fragen sind hier an die kirchliche Gemeinschaft zu stellen, an denen man ablesen kann, wie Kirche sich in der Geschichte selbst zu finden meinte.

1) Was ist Grund und Ziel der Verketzerung?
2) Welches Wahrheitsverständnis wird impliziert?
3) Wie soll Identitätsverlust vermieden werden?

1. Wieso Verketzerung?

Jesus benötigte offenbar den Ausschluß und die Verketzerung nicht, um seine Identität, seine Vollmacht zu wahren.

Nicht von Jesus

Zwar läßt er den einen oder anderen Geheilten nicht mit sich ziehen, aber deshalb ist er vom Heil nicht ausgeschlossen, sondern erfährt es in Fülle (Mk 5,18 f). Genauso

[4] Geistliche Übungen, 22.

hat auch der Mensch Anteil am Heil, der das Böse, den zweideutigen Daimon austreibt, sich aber Jesus nicht anschließt. Freilich, Jesu Jünger wollen es ihm verwehren, Jesus jedoch weist sie zurecht (Mk 9,38 f). Als sich viele von Jesus abwandten, stellte er nur die Frage, „wollt auch ihr gehen?", ohne auszuschließen, ohne zu verurteilen. Sicher, die Jüngerschar war keine „Kirche", aber sie war offene Lebensgemeinschaft, in der Heil für den Menschen erfahrbar wurde [5]. Bei Paulus finden wir bereits ein Ausschlußverfahren gegenüber einem „ethischen Ketzer" (1 Kor 5,1 ff). Zu bemerken ist jedoch, daß der Ausschluß nicht Sache paulinischer Autorität, sondern Sache der Gemeinschaft ist. Grund und Ziel der Maßnahme ist auch nicht diese Gemeinschaft, sondern der einzelne „Übeltäter", der gebessert werden und so das Heil in der Gemeinschaft wiedererlangen soll [6]. Es geht um die Identität des einzelnen, die er in der Gemeinschaft erlangt. Ein „Ausschluß" ist wesentlich nur vorübergehend, um ihm sein gemeinschaftsstörendes Verhalten zu verdeutlichen. Ganz anders werden Ziel und Grund der Verketzerung in den Pastoralbriefen angegeben. Es geht nicht mehr um die Rückführung des Abweichlers in die Gemeinschaft, sondern um die Reinerhaltung der Gemeinde. Diese wird Selbstzweck und meint nun, ihre Identität nur dadurch wahren zu können, in dem die Gnostiker-Ketzer ausgeschlossen werden (vgl. 1 Tim 1,20; 2 Tim 2,21; Tit 3,10 f). Die Gemeinde ist nicht mehr um der Menschen willen da, sondern um in sich rein zu sein, was weitgehend mit der inhaltlichen Übereinstimmung mit der tradierten Lehre gleichgesetzt wird. Die Diskussion, der Dialog wird ausdrücklich verworfen (2 Tim 2,14 ff; vgl. Tit 1,9 ff; 3,10). Diese Weise der Identitätssicherung schließt eine Absolutsetzung der Gemeinde ein, wobei diese sich bereits als Hüterin der wahren Lehre versteht, die sie weitergibt. Wo sich ein Mensch dagegenstellt, Revision verlangt, wird er ausgeschieden, „dem Satan übergeben".

Paulus: Ausschluß von und durch die Gemeinde

Pastoralbriefe: Reinerhaltung der Gemeinde

Verbrennung des Unreinen

Von diesen Überlegungen her ist es nicht mehr schwer, in der Verfolgung der Ketzer selbst das Ziel und den Grund des Ausschlußmechanismuses zu sehen, wie es sich im Mittelalter entfalten sollte. Die Verdammung selbst, die Verbrennung des Unreinen ist ein gottgefälliges Werk. Freilich ist als Nebenmotiv immer noch die Reinerhaltung des Glaubens, der Kirche selbst angegeben.

[5] Zum weiteren exegetischen Befund: G. *Hasenhüttl*, Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche, Freiburg 1969, 19 ff.
[6] Vgl. a. a. O. 77 ff.

Vier Grundverhaltensweisen gegenüber Ketzern

So können wir vier Grundverhaltensweisen gegenüber Ketzern aufzeigen: a) Das jesuanische Verhalten, das Verketzerung nicht kennt; b) die paulinische Ansicht, daß die Verketzerung dem Heil und der Wiedergewinnung des Abweichlers zu dienen hat; c) der Ausschluß des Ketzers zur Reinerhaltung der Lehre der Gemeinde; d) die gezielte Vernichtung des Andersdenkenden als Auftrag Gottes, durch den die Gemeinde ihre Identität gewahrt sieht.

Das Ketzerverständnis (b—d) zeigt deutlich, daß es sich hier nicht um reine Disziplinarmaßnahmen handelt, die sich etwa als notwendig erweisen, damit ein Zusammenleben und -halt möglich ist, sondern um ein grundsätzliches Wahrheitsverständnis.

2. Was ist Wahrheit?

Wo die Kirche sich als rein und makellos präsentiert, braucht der Häretiker nicht mehr zu Wort zu kommen, denn die reine Lehre ist ein Besitz, ein „depositum fidei". Wie man sich diesen Menschen gegenüber verhält, wird methodisch in der Dogmatik begründet. Die „Adversarii", die Gegner, werden nicht diskutiert, sondern gebrandmarkt als aus der Wahrheit Gefallene oder gar Abgefallene. Von ihnen ist nichts zu lernen, sondern der verwerfliche Irrtum wird lediglich bekannt gemacht, damit man weiß, was wahr und falsch ist. So ist eine Kirche, die in ihrem Wahrheitspathos meint, die Wahrheit zu besitzen, wesensmäßig intolerant[7]. Die Ketzer werden gebraucht, um die Kirchen in ihrer Reinheit, in ihrer untadeligen Lehre erstrahlen zu lassen.

Absolutheitsanspruch als Mißverständnis

Der Absolutheitsanspruch des Christentums und der Kirche ist eine Folge des Mißverständnisses, was Wahrheit ist, obwohl man meinen könnte, der johanneische Jesus vor Pilatus hätte diesen Wahrheitsbegriff endgültig abgeschafft und als unsinnig entlarvt. Wahrheit hat man nicht und besitzt man nicht, sondern sie geschieht im Lebensvollzug, wie an Jesus Christus abzulesen ist. Sie ist immer neu im Vollzug der Begegnungen zu erstellen, in dialogischer Verantwortung zu gewinnen.

Wahrheit nur im Dialog

Verzerrungen der biblischen Botschaft können nicht durch einen Besitzanspruch geklärt werden, sie liegen ja auch nicht auf der Ebene des Habens, sondern des Seins, und auf dieser Ebene gibt es keinen Absolutheitsanspruch nach Art eines vorhandenen Seienden, das ich mit Recht beanspruchen kann, sondern es ist nur ein Sich-selbst-Einlassen auf die Wahrheit möglich, die erst in der Entsprechung realisiert wird. Daher ist auch der Dialog der menschliche Ort der Wahr-

[7] Wobei hier unberücksichtigt bleiben muß, wieso es zu einem solchen Wahrheitsverständnis gekommen ist, z. B. Gruppenegoismus, Sündenbockdenken, Freund-Feind-Schema usw.

heit, überall sonst wird sie unmenschlich und daher zur Unwahrheit.

Ohne Absolutheit nur Beliebigkeit?

Das bedeutet jedoch nicht, daß mit der Aufgabe des Absolutheitsanspruches einer Beliebigkeit das Wort geredet wird. Es ist nicht alles gleich, und vor allem ist es nicht gleichgültig, was als menschliche Wahrheit ausgegeben wird und sich durchsetzt. Gerade die Mühe der Wahrheitsfindung stellt sich ebenso gegen ein „laissez faire" wie gegen den Anspruch, in den Dogmen die Wahrheit fein säuberlich nach Hause tragen zu können. Ist Wahrheit dialogisch je neu zu verantworten, je neu zu entdecken und ihr je neu zu entsprechen, dann ist der Andersdenkende gerade der, auf den lebendige Gemeinschaft angewiesen ist, um nicht die eigene Identität durch vermeintlichen Wahrheitsbesitz zu verlieren. Ein Dialog ist aber maximal integrierend und nicht ausschließend.

Häresie als Dialogverzicht

Von einem dialogischen Wahrheitsverständnis her ist gerade dort Häresie gegeben, wo auf den Dialog verzichtet wird — von wem immer der Dialog abgelehnt wird. Wo hingegen Ansichten zur Diskussion gestellt werden, mögen sie auf den ersten Blick noch so sehr einer Glaubensformel oder dem biblischen Buchstaben widersprechen, kann wesensmäßig keine Häresie vorliegen. Sobald man jedoch einen Glaubensausdruck aus der Diskussion nimmt und jedes Hinterfragen verbietet, setzt man den Ausdruck oder die Formel absolut und verfügt damit über die Wahrheit. Wo Wahrheit in die Verfügung eines Menschen, eines Lehramtes, einer formalen Autorität gerät, wird sie zerstört, weil ihr dialogisches Wesen verkannt wird. — Ein wirklicher Häretiker und Ketzer ist demnach der, der einen Absolutheitsanspruch erhebt, auf den Wahrheitsdialog verzichtet und so Andersdenkende ausschließt.

Wie wird aber dann noch Wahrheit vermittelt? Wie läßt sich die Identität einer Glaubensgemeinschaft feststellen und absichern, damit kein Identitätsverlust eintritt?

3. Wie wird Wahrheit vermittelt und Identität erstellt?

Die Frage der Vermittlung von Identität ist für Theologie und Kirche genauso brisant wie für die Philosophie oder den Staat. Karl Marx hat die Frage nach der Identität des gesellschaftlichen Menschen gestellt. In der Notsituation erfährt der Mensch seine Entfremdung. Die Selbstentfremdung kann nur aufgehoben werden durch praktische Selbstverwirklichung, die Veränderung des Bestehenden erwirkt. Die Möglichkeitsbedingung für Veränderung und Befreiung von Entfremdung ist die Kritik am Bestehenden, das diese Notsituation herbeigeführt hat. Die Kritik ist die Vermittlung von Identität,

Kritik als Vermittlung von Identität und Mittel zur Überwindung der Entfremdung

da sie das einzige Geschehen ist, das den Menschen zur Erlösung von Verknechtung aller Art bringt und ihn auf Zukunft hin entwirft. Alle anderen Vermittlungsversuche entfremden den Menschen, wenn sie nicht selbst- und gesellschaftskritisch fungieren.

„Krisis" bei Johannes

Im Johannes-Evangelium wird die „Krisis" als Scheidungsprozeß von Gut und Böse dargelegt. Echte Kritik verbleibt in der dialogischen Situation und stellt als Relation Identität her. Marx selbst hat freilich die Kritik weitgehend verselbständigt und nicht wiederum der Kritik unterworfen. Im Marxismus wird der Kritik als verantwortetem Dialog mißtraut. Die Identitätssicherung wird durch eine organisatorische Kraft übernommen; die Partei nimmt die Einheitsfunktion wahr. Dadurch wird aber der Mensch notwendig entfremdet und Identität durch eine formale Autorität abgesichert. Ausschluß, Ausweisung und Verketzerung sind die Folgen für Abweichler.

Wahrheitsfindung im Vollzug des Menschseins

In existenzphilosophischen Strömungen wie in der dialektischen Theologie, ausgehend von Sören Kierkegaard, kommt es darauf an, daß der Mensch sich selbst findet. Es geht um den Vollzug der Existenzwerdung. Diese ist ein geschichtlicher Prozeß, der nur im Vollzug selbst sinnvoll werden kann. Der Prozeß der Wahrheitsfindung ist nie abgeschlossen, sondern je neu zu vollziehen. Wie? Durch die freie Entscheidung wird der Mensch in seine Identität eingesetzt. Der Augenblick der Entscheidung, in der der Mensch sich selbst frei wählt, im Prozeß der Selbstwerdung, schenkt Identität und ermöglicht Versöhnung und Erlösung aus der Selbstentfremdung. Abgemildert wird die Verantwortung der freien Entscheidung durch eine Institution. Diese, etwa in der Gestalt der Kirche, verhindert die Identität, wenn sie feste Normen vorschreibt und so meint, vor Verirrungen absichern zu können. Wahrheit wird verfügbar gemacht, und der bestehenden Institution Zuwiderlaufendes wird ausgeschlossen. Sicher ist es richtig, daß die freie Entscheidung gesellschaftlich bzw. kirchlich verantwortet werden muß, aber geschieht dies durch Wahrheitsverordnung oder -dialog?

Identität durch Freiheit

Der Mensch vermittelt sich als gesellschaftsbezogenes Wesen in der kritischen, maximal freien Entscheidung, die sich kommunikativ verantworten läßt. So scheint allein Identität gewonnen zu sein, die den Menschen zu seiner Wahrheit bringt, in der er als freier Christ und nicht als Sklave leben kann.

Kritik zielt ab auf die Überwindung eines Mangelzu-

standes. Not aller Art (materieller, geistiger, gesellschaftlicher) wird durch kritisches Handeln aufgehoben. Die Kritik darf keinen Bereich aussparen, weder sich selbst noch die Kirche und ihre Glaubensausdrücke. Kritisches Verhalten hat seinen Ursprung in der freien Entscheidung bzw. ganz allgemein in der Freiheit des Menschen. Wo diese vorgegebenen Normen unterworfen wird, die nicht in Frage gestellt werden dürfen, wird der Mensch in seinem Vollzug reduziert und entfremdet. Auch eine Berufung auf Gott und die Kirche ist nicht möglich, weil sie in diesem Zusammenhang den Menschen objektiviert und einem Vorhandenen unterordnet. Damit ist die Freiheit jedoch nicht in die Willkür entlassen, sondern die kritische, freie Entscheidung muß rational verantwortet werden. Nicht Ungebundenheit, sondern freie Selbstbindung an die Wirklichkeit vollzieht sich, wobei hier Wirklichkeit die Möglichkeit einschließt, menschlicher zu werden. Die Verantwortung ist ein kommunikativer Prozeß. Die Entscheidung muß dialogisch vor den Mitmenschen und -christen gerechtfertigt werden, d. h. sie muß verstehbar gemacht werden können. Genau diese Einbindung in die Intersubjektivität ist das „Regulativ" für die dialogisch verstandene Wahrheit.

Nicht Ungebundenheit, sondern freie Selbstbindung

Die Identität einer Gemeinschaft — und dies gilt wie für keine andere besonders für die Kirche — kann also nicht durch Machtausübung, Dekretierung, Herrschaft und formale Autorität sichergestellt werden, sondern allein durch kritisches, freies Verhalten, das sich in die Gemeinschaft als verstehbar vermittelt, also kommunikativ ist. Der Dialog ist das einzige Mittel zur Identitätsfindung, denn nur in ihm ist der menschliche Ort der Wahrheit gegeben.

III. Auf dem Weg zur Identität der Kirche

Auf welchem Weg kann Kirche diesem anthropologischen Anspruch entsprechen und zu einer humaneren und daher christlicheren Welt beitragen? Und welche Bedeutung haben dann die „Ketzer"?

1. Im offenen Dialog in der Wahrheit bleiben!

Kirche wird nicht auf Grund von Bekenntnisformeln autoritär verfügen, sondern Kritik und Selbstkritik in einem offenen Dialog vollziehen. Alles angeblich „Letzte", Unumstößliche wird nochmals hinterfragt werden müssen — nicht um in einem „Relativismus" zu versinken, sondern um die Wahrheit zu vollziehen und dialogisch in der Wahrheit zu „bleiben". Jeder Dogmatismus und Biblizismus ist einer solchen Kirche fremd; Bibel und Dogma als Ausdrucksformen der möglichen Wahrheit unterliegen der Revision. Revision meint hier eine nie endende Diskussionsbereitschaft. Sie bedeutet Handeln

nach dem Modell Jesu, ohne Absolutheitsanspruch. Darin ist der Verzicht auf Macht und Machtausübung eingeschlossen. Kein Machtwort, von noch so hoher Machtstellung aus gesprochen, kann über Wahrheit endgültig entscheiden.

2. Durch institutionsmäßige Toleranz „das Böse durch das Gute überwinden"!

Daraus ergibt sich, daß die Kirche sowohl gegenüber ihren eigenen Abweichlern, wie auch gegenüber radikal Andersdenkenden institutionsmäßig tolerant ist. Sie wird nicht nur zum Dialog bereit sein und die Wahrheit anerkennen, die vielleicht bisher nicht genügend berücksichtigt, nicht erkannt, oder gar unterdrückt wurde, sondern sie wird auch auf Angriffe nicht mit Gewalt antworten, vielmehr „das Böse durch das Gute" überwinden. Das könnte sie, da die Glaubensgemeinschaft nicht auf äußerer Notwendigkeit aufruht wie der Staat, sondern auf freier Entscheidung der Glaubenden. Sie wird so zu einem Modell einer freien, gewaltlosen Gemeinschafts- und Gesellschaftsordnung.

3. Die Liebe zur Freiheit wecken und damit Angst wegnehmen!

Unter diesen beiden Voraussetzungen wird Kirche die Liebe zur Freiheit in den Menschen wecken; dazu gehört wesentlich die freie Meinungsäußerung, die dem Abweichler gewährt werden muß und zwar nicht nur aus „christlicher Nächstenliebe", sondern um der Sache, nämlich der Wahrheit selbst willen. Nur im Raum gesellschaftlich verantworteter Freiheit kann Wahrheit sich zeigen. Verinstitutionalisierte Menschen, die ihr Leben lang von formaler Autorität geprägt wurden und so nur eine verkrüppelte Freiheit kennen, müssen erst zur „Freiheit der Kinder Gottes" hingeführt werden. Die Aufgabe der Kirche besteht darin, die Angst zu nehmen, daß ohne Herrschaftsausübung und ohne Sanktionen die Wahrheit verloren ginge und der Glaube unverbindlich würde. Genau das Gegenteil ist der Fall. Die christliche Freiheit ist das beste Mittel gegen den Mißbrauch der Freiheit, weil sie allein einen herrschaftsfreien Dialog garantiert und so die Sache selbst (die Glaubenswahrheit) zur Sprache kommt. Freilich, Mißbrauch ist nie absolut auszuschließen; aber wo wurde der Mißbrauch der Macht und formalen Autorität je ausgeschlossen?

Braucht die Kirche um ihrer Identität willen Ketzer? Ja und nein. Nein, im Sinne der Verketzerung und des Ausschlusses. So gelangt sie zu einer Identität, die jesuanische Freiheit verrät, die zur Abkapselung einer Sondergruppe wird. Sie ist dann nicht Kirche in der Welt, sondern Gruppe gleichgeschalteter Menschen. Eine falsche Angst vor Verlust ihrerselbst bewegte sie durch die Jahrhunderte, Menschen zu Häretikern zu stempeln und

Mögliche Notmaßnahme: Verweigerung von Gemeinschaft auf Zeit auf Grund gemeinschaftszerstörender Disziplinlosigkeit

mit Feuer und Schwert zu bekämpfen. Auf Grund ganz besonderer geschichtlicher Konstellationen ließe sich allenfalls als Notmaßnahme eine rein disziplinäre Maßnahme denken, die auf Zeit eine Teilnahme verweigert, weil dadurch das Zusammenleben unmöglich wird. Dies darf aber niemals geschehen auf Grund einer anderen Meinung, sondern nur auf Grund gemeinschaftszerstörender Disziplinlosigkeit, die wiederum nicht ethisierend verstanden werden darf.

Die Kirche braucht aber „Ketzer", da diese die Glaubensgemeinschaft befruchten und zur Wahrheitsfindung wesentlich beitragen. Sie sind es, die mahnend den Finger auf vergessene, verdrängte, vernachlässigte menschliche Anliegen legen und so gerade zur Vermenschlichung beitragen. Die Ketzer sind ein konstitutives Element der Wahrheit. Nur wenn die Abweichler ihre Ansicht absolut setzen, fallen sie von der Wahrheit ab. Genau dasselbe gilt jedoch auch für die sich durchsetzende Großkirche. Nur wenn der Andersdenkende nicht ausgeschlossen, sondern durchgetragen wird, bleibt die kirchliche Gemeinschaft im Wahrheitsprozeß, der durch nie endende Dialogbereitschaft konstituiert wird. Auf eine solche Kirche, die nicht verdammt, sondern alle Spannungen austrägt, ist die Hoffnung zu setzen, daß für die Menschen menschlichere Bedingungen geschaffen werden— und was anderes will die biblische Botschaft?

Knut Walf

Der Geist der Toleranz und das neue Kirchenrecht

Toleranz als sozialethisches Prinzip kann zwar nicht ein rechtlich faßbares Strukturelement einer Gemeinschaft sein; wohl aber sollte sich der Geist der Toleranz durch das Gesetzeswerk des neuen CIC durchziehen. In das Kirchenrecht müßten „Strukturelemente eines Kommunikationsmodells aufgenommen und geordnet werden, das Leben ermöglicht und das die unterschiedliche Interessenslage von Teil- und Ortskirchen, von Gemeinden und Gruppen, aber auch von Individuen schützt". Der Geist der Toleranz ist ebenso für die Ausübung kirchlicher Ämter, wie für das Zusammenleben in Gemeinden und Gruppen notwendig. red

Nehmen wir einmal den allerdings bedeutungsvollen c. 5 des (immer noch) in Geltung befindlichen Codex Iuris Canonici von 1917 aus, bleibt festzuhalten: Der Be-

griff Toleranz findet dort allenfalls im übertragenen Sinn Anwendung [1], ist als soziale Tugend jedoch dem katholischen Kirchenrecht fremd. Aber auch in neueren Texten kirchenrechtlicher Relevanz, etwa im letzten Entwurf einer Lex Ecclesiae Fundamentalis [2] kann keinerlei Bezug zum Toleranzbegriff festgestellt werden; gleichfalls wird auch dort lediglich über Teilaspekte der Toleranz recht allgemein gesprochen, der Ausdruck selbst aber deutlich gemieden [3].

Nun mag dies daran liegen, daß der Toleranzbegriff faktisch ohne (positive) Mitwirkung der katholischen Kirche während der letzten Jahrhunderte in einem langwierigen gesellschaftlichen Emanzipationsprozeß entwickelt und vervollkommnet wurde. In diesem Zusammenhang wird man allerdings darauf hinweisen müssen, daß das Wort Toleranz zum Beispiel auch nicht im Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland oder in den deutschen Länderverfassungen auftaucht [4]. Dennoch ist das Toleranzprinzip in den genannten Verfassungen enthalten, sie sind von ihm durchdrungen; hingegen gilt dies nicht für das Recht der katholischen Kirche. Daß sie dem Terminus Toleranz distanziert gegenübersteht, mag auch den Umstand erklären, daß er nicht einmal in den pastoral getönten Texten des II. Vatikanums erscheint!

Ausschluß des Toleranzbegriffs ...

Das geltende offizielle katholische Kirchenverständnis schließt einen wie auch immer umrissenen Toleranzbegriff nachhaltig aus. Jean Gebser hat einmal geschrieben, daß Distanzierung Toleranz einschließe [5]. Im Blick auf die katholische Kirche, ja wohl jede geschlossene und formierte Glaubens- und Bekenntnisgemeinschaft wird man diese Feststellung umkehren dürfen: Toleranz schließt Distanzierung ein. Und genau dies steht im Widerspruch zum formulierten Selbstverständnis der Kirche.

... bei wachsender Distanz zur Kirche

Stehen wir aber heute nicht vor dem Phänomen, daß gerade diejenigen, welche reflexiv-kritisch kirchliches Geschehen im Bereich von Lehre und Ordnung verfolgen und/oder auch aktiv mitgestalten wollen, zur Kirche als

[1] Canon 5 handelt über die Fortgeltung von Gewohnheitsrecht. In dem Zusammenhang heißt es u. a.: „aliae (sc. consuetudines), quae quidem centenariae sint et immemorabiles, tolerari poterunt, ...“ Ähnlich Can. 5 des Schema Canonum Libri I de Normis Generalibus von 1977 (Teilentwurf eines neuen Codex). — Bei *Mörsdorf*, Kirchenrecht I, 74 heißt es dazu: „Der juristische Begriff der tolerantia besagt, daß etwas, das dem Recht an sich entgegen ist, zur Vermeidung eines größeren Übels geduldet werden kann.“

[2] Vom Juni 1976. Im Mai 1977 lediglich den Mitgliedern des Kardinalskollegiums zugänglich gemacht und deshalb bis heute weder publiziert noch öffentlich diskutiert.

[3] Canon 19: „Christifideles omnes iure gaudent ut a quacumque coactione sint immunes in statu vitae ad normam iuris eligendo.“

[4] Evangelisches Staatslexikon (²1975) 2646.

[5] *Jean Gebser*, Ursprung und Gegenwart, München 1973, 674.

einer geschlossenen Glaubensgemeinschaft Distanz gewinnen oder bereits einhalten? Das grundlegende symbiotische Verhältnis von Glaubens- und Rechtsgemeinschaft in der katholischen Kirche, in ihrer offiziellen Ekklesiologie hat bei Distanzierung von der Lehr- wie von der Rechtseinheit ziemlich exakt vorauszusehende Konsequenzen, nämlich das völlige Auseinanderfallen von formuliertem Ideal (Kirche = neues Volk Gottes) und Realität (sehr verschiedene individuelle Glaubensauffassungen).

Toleranz als Instrument der Krisenbewältigung

Daß es zu dieser — wie mir scheinen will — mittlerweile katastrophalen Situation in der katholischen Kirche zumindest des euroamerikanischen Bereichs gekommen ist, liegt zum Gutteil auch am Fehlen des Toleranzbegriffs als eines Instrumentes zur Bewältigung und Aufarbeitung geistiger Krisen und Spannungen. Natürlich wird man sich realistisch darüber im klaren sein müssen, daß Toleranz allein nicht genügt, um eine Glaubensgemeinschaft mit wachsendem Potential kritischer und zum Teil theologisch gebildeter Intelligenz zusammenzuhalten. Denn Toleranz ist ein sozialethisches Prinzip, das sich in gewissen Bereichen des Rechts auswirken mag, jedoch weder gesetzlich verordnet noch — und das ist wesentlicher — rechtlich faßbares Strukturelement einer Gemeinschaft sein kann. Eine andere Frage ist, inwiefern eine Rechtsstruktur, deren Verfasser vom Geist der Toleranz und der Hochschätzung der Meinung Andersdenkender beseelt sind, Elemente aufnimmt und enthält, die Konfliktbewältigung in Respekt vor abweichender Gesinnung in Aussicht zu stellen vermag.

Der Toleranzbegriff als Kriterium für den neuen Codex Iuris Canonici

Wirft man aber nun einen Blick in die Schemata für einen neuen Codex Iuris Canonici, kann man beim besten Willen keine Ansatzpunkte für eine solche rechtliche Ausgestaltung erblicken. Nicht einmal ein rudimentäres Bewußtsein für das hier skizzierte Problem ist auszumachen. Den Toleranzbegriff kann man durchaus als Kriterium an den neuen Codex anlegen. Bereits die starre Form einer Kodifikation des Rechtes, für die „man" (wer ist das eigentlich in diesem Falle?) sich trotz der nachteiligen Erfahrungen mit dem in Geltung befindlichen CIC entschieden hat, läßt keine Flexibilität, keine voraussehbare notwendige Anpassung erwarten.

Der Codex als Kommunikationsmodell

Bei seiner Durchsicht hat man zudem den Eindruck, ein einziges rechtliches Besitzstandscorpus zu lesen, in dem im wesentlichen die Rechte der Hierarchen sowie Rechte und Pflichten der hauptamtlichen kirchlichen Mitarbeiter umschrieben (und festgeschrieben) sind. Doch genügt

es eben nicht zu deklarieren, wie der Status quo des rechtlichen Besitzstandes kirchlicher Stände beschaffen ist. Vielmehr müßten doch angesichts des faktischen Zustandes dieser Kirche Strukturelemente eines Kommunikationsmodells (communio!) aufgenommen und geordnet werden, das Leben ermöglicht und das die unterschiedliche Interessenlage von Teil- und Ortskirchen, von Gemeinden und Gruppen, aber auch von Individuen in dem weiten Kontext einer Rechtsordnung für die Gesamtkirche schützt.

Identitätsverlust durch überzogenen Absolutheitsanspruch

Damit komme ich auf die Grenzen der hier zu behandelnden Problematik „Toleranz. Zwischen Absolutheitsanspruch und Identitätsverlust“ [6] zu sprechen. Der Absolutheitsanspruch, den die katholische Kirche ja überdeutlich in ihrem Recht signalisiert, trägt geradezu zwangsläufig bereits den Keim des Identitätsverlustes in sich. Die Unverständlichkeit und Ferne, die fehlende Plausibilität dieses immensen Überbaues, der in weiten Teilen der Kirche mittlerweile fast ohne Bezug zur Realität ist, führt zum Verlust von Identifikation mit Kirche bei immer mehr Individuen und über diesen verschlungenen Weg geradezu unmerklich zum Identitätsverlust dieser Kirche. Die Extreme begegnen einander. Ein aktuelles Beispiel für diesen Prozeß, nicht vom Rande der Kirche herangezogen, ist die totale Ablehnung des Entwurfes eines neuen Ordensrechtes durch die Religiosengemeinschaften der katholischen Kirche zu Beginn des Jahres 1978. Wie kann man von diesem, von seinen eigenen Vorstellungen gefangen gehaltenen Gesetzgeber noch Kenntnis oder gar Verständnis der Sorgen und Belange der Kirchenangehörigen „draußen in der Welt“ erwarten, wenn er noch nicht einmal von der gegenwärtigen inneren Situation seiner Ordensgemeinschaften Kenntnis nimmt oder sie zu würdigen versteht?

Fehlende Toleranz in der Praxis

Nicht zuletzt bestätigt sich heutzutage das Fernsein von Toleranz in Theorie wie Praxis innerhalb der katholischen Kirche in den völlig unzulänglichen Konfliktbewältigungsstrategien gegenüber Progressiven wie Traditionalisten. Weil diese Kirche in Lehre und Disziplin starre Schemata bevorzugt und die trügerische Klarheit des Entweder-Oder herbeiwünscht, ist sie bei internen Konflikten kaum belastbar. Sachkonflikte werden daher in diesem Sozialkörper allzu rasch zu Personalkonflikten umgebogen. Viel zuwenig wird diesem, durchaus kirchenspezifischen Phänomen der Personalisierung von Konflikten Aufmerksamkeit geschenkt. Das liegt natür-

[6] So lautete der Arbeitstitel für das vorliegende Schwerpunktheft.

lich auch daran, daß es leichter ist, an sich justiziable Fakten oder Vorgänge moralisch zu qualifizieren (oder abzuqualifizieren). Das wiederum führt zum eklatanten Übergewicht administrativer statt gerichtlicher, strenger und besser zu begründender Maßnahmen gegen Unbotmäßige. In der geplanten Verwaltungsgerichtsbarkeit (Gerichtsbarkeit über Verwaltungsakte) kann man einen Hoffnungsschimmer auf Änderung und Besserung erblicken. Doch wird man auch aufmerksam registrieren müssen, daß gerade die konservativen Kritiker dieser Neuerung Zweifel an der Durchführbarkeit und selbstredend auch an ihrer Notwendigkeit äußern. Aus ihrer Optik zu Recht, denn rechtssichernde Institutionen solcher Art sind tatsächlich Fremdkörper im Gesamtzusammenhang dieses Rechtssystems.

Hoffnung auf Verwaltungsgerichtsbarkeit

Man wird also nicht verkennen dürfen, daß die Aufnahme und Integration der Toleranz als sozialer Tugend in die katholische Kirche viele schwere und von der offiziellen Ekklesiologie kaum beantwortbare Fragen aufwürfen. Daß Toleranz gegenüber in unterschiedlichen Nuancen Andersdenkenden in der katholischen Kirche kaum geübt wird, beweist immer noch am besten die Praxis. Das Schweigen der Hüter von Lehre und Disziplin in manchen Konfliktsituationen der vergangenen Jahre ist eher als Zeichen des akuten Schwächezustandes, kaum als Bereitschaft zu Toleranz zu werten.

Toleranz und Zukunftsperspektive

Und dennoch gibt es wohl keine andere Perspektive für die nächste Zukunft dieser Kirche als jene der praktizierten Toleranz, will sie eine Gemeinschaft erwachsener Menschen sein. Hierzu müssen sicherlich manche Theoriedefizite in der Ekklesiologie aufgefüllt werden. So ist etwa die endgültige Überwindung der societas-perfecta-Theorie [7] unerläßlich und — damit zusammenhängend — die Einsicht der Kirchenleitung zu erhoffen, ihre Beschlüsse wegen des Fehlens eines heute noch greifenden Sanktionsmittels nur begrenzt durchsetzen zu können. Toleranz setzt Erwachsensein bei allen Partnern voraus. Zum Abrutschen ins Extrem der Indifferenz kann sie unter dieser Voraussetzung kaum führen. Toleranz als soziale Tugend dürfte noch eine der tragenden Hoffnungen für die zukünftige Kirche sein.

[7] *Knut Walf*, Die katholische Kirche — eine „societas perfecta"?, in: ThQ 157 (1977) 107—118.

Yvonne Waldschütz

Erziehung zur Toleranz

Wer Menschen zur Toleranz erziehen und den Erziehern bei dieser Aufgabe helfen will, muß sich die psychologischen Zusammenhänge bewußtmachen, in denen Toleranz und Intoleranz grundgelegt werden. Aus diesem Verständnis ergeben sich dann Konsequenzen, die hier für die Gebiete Ordnung, Strafe und Schule konkretisiert werden. *red*

> Die Menschen haben gelernt
> zu schwimmen wie die Fische,
> zu fliegen wie die Vögel,
> aber wie Brüder zusammenzuleben
> haben sie nicht gelernt.
>
> Martin Luther King

Der positive und negative Pol der Toleranz

Toleranz ist ein Begriff, der nicht exakt definiert werden kann; er entzieht sich dem Zugriff genauso wie das Leben selbst. Ein Versuch, die Vielschichtigkeit dieses dynamischen Prozesses auszuloten, besteht in der Umschreibung der beiden Pole, zwischen denen sich das Bedeutungsfeld „Toleranz" bewegt. Dem negativen Pol wäre eine ständige Verminderung zerstörerischer Aggression sowohl gegen sich selbst, als auch gegen die Mitmenschen und die Umwelt zuzuweisen. Hiermit dürfte eine erste Bedeutung des Wortes Toleranz als „dulden", „gelten lassen" getroffen sein. Der positive Pol des Bedeutungsfeldes umfaßt Haltungen des Verständnisses, der Wertschätzung für die Lebensinteressen des andern in seiner Andersartigkeit und setzt aktive Teilnahme an seinem Schicksal voraus. „So verstanden, steht Toleranz in engem Zusammenhang mit der Forderung nach Meinungs- und Koalitionsfreiheit, mit der Erklärung der Menschenrechte, mit jeder freiheitlichen Gesellschaftsordnung ... Psychologisch gesehen wird Toleranz zum Problem, wenn man die Auswirkungen von Vorurteilen, Macht-Positionen bzw. von autoritärem Persönlichkeitsstil überdenkt" [1].

In diesem Beitrag wird vor allem Bezug genommen auf die Persönlichkeitsbildung im Hinblick auf Fähigkeit zu echter Toleranz. Dabei werden die möglichen Quellen von intolerantem Verhalten analysiert, die in der Persönlichkeit des Menschen angelegt werden und die in gesellschaftlichen Unterdrückungs- und Ungerechtigkeitsstrukturen zum Tragen kommen, sowie Konsequenzen für eine Erziehung zur Friedfertigkeit gezogen. Hingegen kann den weiteren Ursachen von Intoleranz zwischen gesellschaftlichen Gruppen und ganzen Völkern wenig Aufmerksamkeit geschenkt werden.

1. Grunddaten der Persönlichkeitsentwicklung — das Zusammenspiel von Es, Realität und Ich/Über-Ich

Nach Freud vereint das Es, als Teil der menschlichen Persönlichkeit, ohne Organisation alle Triebe in sich und ist daher dem Gesetz des Ausschlusses von Widersprüchen nicht unterworfen. Die einzelnen Triebe, Quelle jeder psychischen Energie, drängen nach Befriedigung (Lustprinzip) und wirken aus dem Unbewußten.

Nun muß jeder Mensch die Befriedigung seiner diversen Triebe in der realen Welt suchen, in der er lebt (Realitätsprinzip). Dazu gehört die gesamte menschliche und soziale Umwelt des Individuums wie z. B. Familie, Nachbarn, Staats- und Gesellschaftsform usw.

Die Vermittlungsfunktion zwischen Triebansprüchen und realer Welt übernimmt das Ich. Es hat die Aufgabe der Selbstbehauptung, indem es nach außen die Reize kennenlernt, Erfahrungen über sie aufspeichert (im Gedächtnis), überstarke Reize vermeidet (durch Flucht), mäßigen Reizen begegnet (durch Anpassung) und lernt, die Außenwelt zweckmäßig zu verändern (durch Aktivität); indem es nach innen die Herrschaft über die Triebansprüche des Es gewinnt, entscheidet, ob und wann sie zur Befriedigung zugelassen werden sollen.

[1] Praktisches Wörterbuch der Pastoralanthropologie, Artikel „Toleranz", Wien 1975, Sp. 1086 f.

Eine Kategorie von Erfahrungen, die in das Ich praktisch aller Menschen eingehen, sind die Vorschriften und Verbote, die jeder als Kind von seinen Eltern und Erziehern mitbekommt. Damit assoziiert werden die zärtlichen und schmerzlichen Erinnerungen an die Eltern sowie die Erinnerung an die kindlichen Ängste. Diesen Teil, ein Subsystem innerhalb des Ich und oft in Widerstreit zu ihm, nannte Freud das Über-Ich (Gewissen).

Konfliktsituationen als Wurzeln von intolerantem Verhalten

Im Zusammenspiel von Es, Realität und Ich/Über-Ich ergeben sich nun verschiedene Konfliktsituationen, die zu Wurzeln von intolerantem Verhalten werden können. Unbestreitbar bleibt das Moment der menschlichen Freiheit als konstitutives Element jeder Entscheidung bestehen — aber Freiheit als letzte Unverfügbarkeit der Person entfaltet sich immer erst in einem vorgegebenen Rahmen. Diesen Rahmen zu kennen und zu gestalten wäre dann Aufgabe von Eltern und Erziehern. Deshalb werden im folgenden auswahlweise einige Typen von Konflikten beschrieben, deren Bedeutung für die Erziehung zu tolerantem Verhalten grundlegend ist.

Jede konkrete Situation, die bewältigt werden muß, fordert den Menschen in seiner gesamten Persönlichkeit heraus. Das Ich hat die Aufgabe der Wahrnehmung und Anpassung an die Realität. Sehr oft geschieht es nun, daß bei der Beurteilung der vorhandenen Außenwelt die Wahrnehmung dadurch getrübt ist, daß im Gedächtnis solche Gebote der Tradition und von Autoritätspersonen aktualisiert werden, die der gegebenen Situation in keinem Verhältnis entsprechen. Die schwerwiegenden Folgen solcher Gebote ergeben sich daraus, daß ihr Ursprung meistens unbewußt geworden ist und deshalb Korrekturen von seiten des Ich oft unmöglich erscheinen. In den meisten Menschen spricht das Über-Ich, ist aber selbst nicht ansprechbar.

Für viele Menschen sind die Inhalte des Es ebenfalls unbewußt; ebenso unbewußt sind die Reaktionen und Erinnerungen, die wir im Verlauf unserer emotionalen Entwicklung mit ihnen assoziiert haben. Auch auf dieser Ebene ergibt sich eine schwere Zugänglichkeit für die Kritik und Steuerungsfunktion durch das Ich.

In dem Maße nun, wie die relevante Umwelt des Menschen komplexer und undurchschaubarer wird, wächst auch die Belastung seines Ichs und die Leistung, die das Leben ihm abverlangt. Je schwieriger die Ich-Leistung wird, desto häufiger und gefährlicher scheint sein Versagen zu werden, auch in Richtung Intoleranz.

Folgen von Verdrängung vorhandener Bedürfnisse: Stehlen, Vandalismus, gegenseitige Verständnislosigkeit

Das Ich kann sich dann dem Über-Ich völlig unterwerfen, indem es die Bedürfnisse des Es verdrängt; der Mensch wird dadurch wesentlicher Quellen der Lust und Motivation beraubt, die er sich oft auf Umwegen doch beschafft. Oder das Ich kann sich total in den Dienst des Es stellen, indem es dessen Lustforderungen nachkommt und Realität und Über-Ich völlig ausschaltet. Den verdrängten Wünschen des Es ist zwar der Zugang zum Bewußtsein des Ich verwehrt, aber sie können sich mit anderen psychischen Inhalten, die Ich und Über-Ich akzeptieren, assoziieren und einen starken Lust- oder Unlustgewinn erzielen.

Dazu einige Beispiele, wo Verdrängungen (oft gesellschaftlich erzwungene) intolerantes Verhalten zur Folge haben: Wieviele Kinder stehlen (eine harte Form der Aggression), weil ihnen die legitime Befriedigung ihres Bedürfnisses nach Zärtlichkeit von überbelasteten Eltern verwehrt wird? Wieviel Vandalismus an öffentlichen Anlagen entspringt einem unbefriedigten Bedürfnis nach Anerkennung und Wertschätzung, das in blinde Rache gegen die Gesellschaft umschlägt? In vielen Familien verursachen die menschenunwürdigen Bedingungen am Arbeitsplatz des Vaters — Lärm, Staub, Fließband — eine derartige Frustration für ihn, daß die Ich-Leistung einen Ausgleich nicht mehr schafft und daß die Bedürfnisse nach Kreativität, Freude, Selbstentfaltung erstickt und damit die

Grundlage für ein Verständnis der Interessen von Frau und Kindern zerstört wird. Abweichende Meinungen, emotionale Herausforderung stellen erneute Belastung dar und werden in der Familie vermieden: die Folge ist der Tod jeder Beziehung.

Konkurrenzkampf der Leistungsgesellschaft als fehlgeleitetes Arrangement von Wünschen und Normen

Subtilere Formen von Intoleranz machen sich dort breit, wo ein Arrangement zwischen uneingestandenen Wünschen des Es und gesellschaftlich anerkannten Normen des Ich und Über-Ich getroffen wird. Als institutionalisiertes Beispiel mag unsere Leistungsgesellschaft mit ihrem unerbittlichen Konkurrenzkampf gelten. Wünsche nach Macht, Herrschaft, Unterdrückung durch Besitzanhäufung werden nicht ausgesprochen, sind keine bewußt anzustrebenden Werte in unserer Gesellschaft. Wohl aber sind Vorgangsweisen wie Rationalisierung der Produktion um jeden Preis, Ausschluß von weniger Leistungsfähigen aus dem Arbeitsprozeß, de facto Benachteiligung von nicht organisierten gesellschaftlichen Gruppen — Alte, Behinderte, Kinder usw. — Bestandteile einer rational anders begründeten gesellschaftlichen Alltagspraxis, die in vielen Bereichen nichts anderes als Macht und Herrschaft des Menschen über den Menschen ausdrückt. Ähnliches spielt sich in vielen philosophischen und theologischen gelehrten Disputen ab, wo die Suche nach der Wahrheit sehr eng mit Behauptung und Durchsetzung der eigenen Lehrmeinung auf Kosten des Andersdenkenden verknüpft ist — die Liebe zur Wahrheit, real vorhanden und explizit formuliert, unterliegt persönlichem Machtanspruch, genauso real vorhanden, aber wenig offen eingestanden und oft wegrationalisiert.

Verdrängungswut und Projektion

Verdrängung ist nur einer der Abwehrmechanismen des Ich, der zur Quelle von intolerantem Verhalten werden kann. Ein weiteres Abwehrverfahren besteht in der Projektion: Hier gesteht das Ich sich nicht ernstlich ein, daß ein verbotener Wunsch des Es in seiner eigenen Person existieren könnte; er wird auf irgendeine andere Person oder Gruppe projiziert, gegen die sich nun die Verdrängungswut des Über-Ich mit Sicherheit wenden kann. Den Armen, den Arbeitern, den ethnischen Minderheiten, Negern oder Ausländern wird in der eigenen Vorstellung ein bestimmter Hang oder besonderer Mut zu dieser Art verbotenem Verhalten zugeschrieben. Wenn unsere Wahrnehmung auf diese Weise verzerrt ist, können Über-Ich und Ich uns mit einer Mischung aus moralischer Entrüstung, Haß und verstecktem Neid dazu treiben, die Personen oder Gruppen, auf die die verdrängten Wünsche unseres Es projiziert wurden, zu verfolgen, zu unterdrükken und sogar zu töten.

150 „Mordopfer" gegen 2000 „Kavalierstote" des Straßenverkehrs

In Österreich gibt es jährlich etwa hundertfünfzig Tote, die einem Mord zum Opfer fallen. Irrationale Ängste und Wünsche, die in vielen Menschen vorhanden sind und durch Massenmedien kräftig geschürt werden, lassen den Ruf nach der Todesstrafe laut werden. Verständnis für die psychische Situation eines „Mörders", Gedanken von Rehabilitations- und Therapiemaßnahmen als Faktoren einer legitimen Sicherheitspolitik für die Bevölkerung finden kaum Eingang in die Argumentation. Der Wunsch nach Vernichtung eines Gegners ist stärker. Anders schaut die Haltung gegenüber Verkehrssündern aus, die jährlich zweitausend Tote auf den Straßen verursachen und wo die Bedrohung für jeden Bürger viel konkreter ist. Geschwindigkeitsbeschränkung wird als Eingriff in die persönliche Freiheit empfunden. Geht es also um den Menschen oder um willkommene Sündenböcke (im ersten Fall) und Statussymbol (im zweiten Fall), beides Projektionen der eigenen Wünsche?

Familienfeindlichkeit als Ursache asozialen Verhaltens

Ein weiterer Abwehrvorgang des Ich ist gegen die Realität gerichtet. Informationen

aus der realen Welt, die mit starken Wünschen des Es oder strengen Verboten des Über-Ich nicht vereinbar sind, können einfach verneint werden. Die Tatsache, daß rund 80% aller Insassen von Strafanstalten ehemalige Heimkinder sind, scheint ohne bedeutenden Einfluß auf eine Politik zu bleiben, die den Wert der Familie in unserer Gesellschaft benachteiligt (oder z. B. die Adoption von Kindern in den ersten Lebensmonaten äußerst schwierig macht). Die Ursache von Mißständen, die vielen Menschen jede Lebenschance verbaut, wird totgeschwiegen.
In Familien, wo die Kommunikationsstrukturen streng hierarchisch sind, werden Meinungsverschiedenheiten unterdrückt und damit wird ein konfliktscheues Verhalten vermittelt. Dies führt dazu, daß wirklich vorhandene Konflikte verneint und damit nicht ausgetragen werden — niemand kommt zu seinem Recht.

Ohne Geborgenheit und Urvertrauen zum „Erwachsenen voller Haß"

Versuchen wir nun aus den oben angeführten, möglichen Quellen von intolerantem Verhalten Konsequenzen für eine Erziehungspraxis zu ziehen, so werden wir bis in die frühe Kindheit zurückverwiesen. Im ersten Lebensjahr werden bereits die Weichen gestellt für das spätere Verhältnis zu den Mitmenschen: erfährt das Kleinkind Geborgenheit, so wächst in ihm das Urvertrauen, die unabdingbare Grundlage für jede positive Beziehung zu einem Menschen. „Kinder, die ohne Liebe aufwachsen", sagt René Spitz, „werden zu Erwachsenen voller Haß". Bleibt ein Kind in den ersten Lebensjahren ungeborgen, dann fehlt ihm die Erfahrung des Urvertrauens für sein ganzes Leben. Aus einem mißtrauischen Kind wird ein mißtrauischer Erwachsener. Dieser wartet nur darauf, daß ihm jemand sagt: Schau hin, dieser ist dein Feind, dieser Nachbar, dieses Volk. Schon um sich bestätigt zu sehen, wird er diesen Worten gerne glauben — er hat ja das Vertrauen und Vertrauen-können noch nie erlebt. Eltern und Erzieher trifft also die harte Verantwortung: Tolerantes Verhalten beginnt bei einer geborgenen Kleinkindzeit.

2. Konsequenzen — anhand der Beispiele Ordnung, Strafe und Schule

An einigen Beispielen sollen kurz Alternativen zu einer gut gemeinten, aber meistens wenig durchdachten Erziehungspraxis angeführt werden: Ordnung; Strafe; Schule.

„Sei ordentlich"

sagt die Mutter, und das Kind weiß sofort, was gemeint ist: ein ganzer Katalog von Verboten und Geboten — die als unbewußte Normen viele seiner späteren Entscheidungen mitbestimmen werden. Das ist beunruhigend, denn wer sein Kind immer wieder zu einer Ordnung anhält, die es nicht einsieht, erzieht es direkt zu einem stumm-folgsamen Menschen, der auch dann eine Ordnung befolgt, wenn sie ihm töricht, sinnlos und grausam erscheint. Ordnung wird höher bewertet als Einsicht und Verständnis, und der Nährboden für Intoleranz ist bereitet. Daraus ergeben sich zwei Forderungen:

— Erziehe dein Kind so, daß es den wirklichen Sinn einer Ordnung durchschauen kann!
— Erziehe dein Kind so, daß es den Mut hat, eine falsche Ordnung nicht zu befolgen!

Kommt man in der Erziehung ohne Strafe aus?

Zunächst ist zu sagen, daß kein Baby unfolgsam und frech zur Welt kommt; es hat nur Wünsche und Bedürfnisse, die nicht einfach wegzustrafen sind. Einige Hinweise müssen auch hier genügen, um die Grundlegung eines positiven Verhaltens im Kind zu sichern, wenn es zu Konfliktfällen kommt, die von den Eltern als strafbar empfunden werden:

— Das Gespräch nie enden lassen!

Je öfter ein Kind erfährt, wie ein Streitfall zu Ende gesprochen wird, ohne Strafen, ohne Schläge, desto selbstverständlicher wird es auch als Erwachsener Konflik-

te ohne Aggression, ohne Herabsetzung des Gegners lösen.

— Nach der kindlichen Untat trösten!
Zerbricht das Kind eine Tasse, vergißt es die Heimkehrzeit, näßt es die Hose usw., dann erschrickt das Kind oder es schämt sich. Jetzt braucht es Verständnis und Trost. Strafe ruft nur Abwehr und Trotz hervor.

— Weniger Schuldgefühle vermitteln!
Jedes normale Kind sieht ein, daß es unklug ist, Tassen zu zerbrechen (sonst hilft die Strafe noch weniger). Was die Eltern in Wirklichkeit bestrafen, ist das Übertreten eines ihrer Gesetze. Gibt es das „Tassenzerbrech-Verbot" erst gar nicht, dann braucht sich das Kind nicht moralisch schuldig zu fühlen. Es wird nicht gedemütigt, hat keinen Grund zum Hassen und wird auch leichter lernen mit den Dingen achtsam umzugehen.

Der Einfluß der Schule

auf späteres Verhalten von Jugendlichen und Erwachsenen ist unbestritten; zumeist aber wird eine verstärkende Wirkung auf die Verhaltensmuster ausgeübt, die in der frühen Kindheit grundgelegt wurden. Es würde zu weit führen, die Anforderungen an eine Schule zur Friedenserziehung zu beschreiben, da auf dem Gebiet des Unterrichts viele gesellschaftlichen Kräfte sich den Einfluß auf die künftigen Staatsbürger sichern wollen. Andeutungsweise kann gesagt werden, daß schulische Erziehung zu Toleranz sich von folgenden Grundsätzen leiten lassen müßte:

— Die Schule ist für das Kind da — nicht umgekehrt!
— Die Schule soll das ganze Kind wahrnehmen; sie soll von der Gleichwertigkeit aller kindlichen Fähigkeiten ausgehen!
— Der Lernstoff ist nicht Ziel, sondern Mittel!

Jeder Schritt hin zur Verwirklichung dieser Prinzipien erhöht die Chancen zur Heranbildung von Menschen, die fähig sind, Achtung vor der Andersartigkeit der Mitmenschen aufzubringen.

Das zusammenfassende Schlußwort soll ein Fachmann auf diesem Gebiet, Prof. Erwin Ringel, sprechen: „Je mehr ein Mensch in seiner Identität sicher ist, desto toleranter wird er" [2].

Johannes Kowarz

Kritik und Kritikannahme in der Kirche

Eines der Probleme der innerkirchlichen Kommunikation ist das der Kritik und Kritikannahme. Einerseits fehlt offenbar vielen, die Mißstände wahrnehmen und von ihrer Stellung her in der Lage wären, sachliche Kritik zu üben, der dafür notwendige Mut, da man die negativen Konsequenzen für sich selbst, für die Öffentlichkeit u. dgl. fürchtet; andererseits wird häufig Kritik mit zu wenig sachlichen Gründen und mit zu geringem Respekt vor der Person oder dem Amt des Kritisierten geübt; schließlich ist unsere Bereitschaft zur Annahme von Kritik oft zu gering, und wir halten sie daher meistens für unberechtigt; manche sind zudem der Meinung, daß Kritik für das Image der Kirche schädlich sei („Nestbeschmutzung"). So mag diese kurze Reflexion eines polnischen Moraltheologen uns ermutigen, sachliche Kritik zu üben und Kritik von anderen anzunehmen. *red*

1. Was ist Kritik?

Diese Frage scheint überflüssig zu sein, weiß doch jeder, was Kritik ist, woher dieses Wort kommt und was *krinein* etwa bedeutet (nämlich scheiden, absondern, trennen, unterscheiden; dann auch auswählen, entscheiden; schließlich anklagen, zu Gericht sitzen, verurteilen). Diese Selbstverständlichkeit ist so groß, daß z. B. das Lexikon für Theologie und Kirche dieses Stichwort überhaupt nur als einen „Verweis" auf Bibelkritik nennt. Anderseits

[2] Kathpress, 21. April 1978. — Literatur: *J. Esser*, Zur Theorie und Praxis der Friedenspädagogik, Wuppertal 1973; *R. Mehringer*, Zum Frieden erziehen, Tübingen 1973; *Ch. Wulf* (Hrsg.), Kritische Friedenserziehung, Frankfurt/M. 1973; *D. Senghaas (Hrsg.)*, Kritische Friedensforschung, Frankfurt/M. 1971; *Th. A. Harris*, Ich bin o. k. Du bist o. k., Eine Einführung in die Transaktionsanalyse, Hamburg 1975.

weckt aber kaum ein Wort solche Emotionen und Aggressionen wie Kritik. Dies ist allerdings schon vom Wortsinn her verständlich, denn wer Kritik übt, stellt zunächst eine Diskrepanz zwischen einem Ist- und einem Sollzustand fest, die er beide voneinander zu sondern weiß. Um diese Diskrepanz aufzuheben bzw. zu verringern, entscheidet er sich gleichsam zur Anklage und Verurteilung des Verhaltens derjenigen Personen bzw. Institutionen, die für diese Diskrepanz verantwortlich sind [1].

Die Kritik ist — zunächst einmal von der Selbstkritik abgesehen — vorzüglich eine interpersonelle Beziehung: sie richtet sich vom Kritiker zum Kritisierten. Dieser kann sie sehr verschieden beantworten: entweder nimmt er die Kritik an, oder er überhört sie; nicht selten aber wendet sich der Kritisierte in offener Aggression gegen den Kritiker. Trotz dieser unterschiedlichen Antwort auf Kritik erweist sie sich auf allen Gebieten menschlichen Lebens und Wirkens als ein positiver und unersetzlicher Faktor. Ohne Kritik wäre ein Fortschritt in Wissenschaft, Kunst, Literatur, Wirtschaft, im alltäglichen Zusammenleben der Menschen nicht denkbar. Selbstverständlich ist auch innerhalb der Kirche Kritik eine beständige Triebfeder für eine ecclesia semper reformanda. Dabei hat jene Kritik meist das größte Gewicht, die von engagierten Mitgliedern der Kirche selbst erhoben wird; aber auch die Kritik von außen hilft manche Übelstände, verdeckte Chancen u. dgl. besser erkennen.

2. Was berechtigt zur Kritik an der Kirche?

Die Kirche, wie sie das II. Vatikanum zeichnet, wird zwar vom Geist Christi belebt und geführt, sie bleibt aber aus menschlicher Schwäche oder auch aus Schuld trotzdem immer hinter ihrem Auftrag zurück. Hier hat Jesus mit seiner Kritik an Legalismus, Pharisäismus u. ä. der Kirche den Weg gezeigt, wie sie eigene Pharisäismen und pharisäische Entartungen überwinden kann. Er ist selbst das Beispiel und das entscheidende Kriterium für die Kritik [2]. „Alles in der Kirche ist der Kritik und Befreiung des Evangeliums unterworfen, nur das Evangelium selbst nicht. ... Kritik der Kirche ist Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, denn er ist der Grund und Herr der Kirche. Seiner befreienden und wahrmachenden Kritik unterliegen auch die Reformation, aus der die Reformationskirchen ausgegangen sind, das römische System der katholischen Kirche und die altkirchlichen Konzilien, von denen die orthodoxen Kirchen leben. Seiner befreienden und wahrmachenden Kritik unterliegt auch der ‚homo spiritualis', qui de omnibus judicat et a nemine judicatur (1 Kor 2,15), weil der Geist vom Vater und vom Sohne ausgeht und der geistliche Mensch den ‚Sinn Christi' hat (1 Kor 2,16)" [3]. Christus lehrt uns zudem durch sein Verhalten, daß man zuweilen zu scharfen Maßnahmen greifen muß, um sich mit der Kritik überhaupt Gehör zu verschaffen. Beispiele dafür sind die Austreibung der Händler aus dem Tempel oder die Wehrufe. — Dementsprechend lehrt auch die Geschichte der Kirche bis in die Gegenwart hinein, von welch hohem Wert für die Kirche Kritik war und ist und welchen Schaden ihr das Ausbleiben oder Zurückweisen von Kritik gebracht hat.

3. Wie soll Kritik in der Kirche aussehen?

Soll Kritik im Endergebnis aufbauend wirken, bedarf sie großer Verantwortung und Sorgfalt. Eine sittlich verantwortbare Kritik baut letztlich auf den Kardinaltugenden auf.

Die Kritik muß zunächst mit der *Klugheit* einhergehen. Beruht der Vorrang der Klugheit vor anderen Tugenden in der „Ausrichtung des Wollens und Wirkens an der Wahrheit" und zugleich in der „Ausrichtung des Wollens und Wirkens an der objektiven Wirklichkeit" [4], so muß alles das

[1] Zur Kritik siehe *G. Otto*, Praktische Theologie als Kritische Theorie religiös vermittelter Praxis, in: Praktische Theologie heute, hrsg. v. *F. Klostermann — R. Zerfaß*, München — Mainz 1974, 199.

[2] Vgl. dazu *H. Schell*, Christus, Mainz 1906, 160—164.

[3] *J. Moltmann*, Jesus und die Kirche, in: *W. Kasper — J. Moltmann*, Jesus ja — Kirche nein? Zürich — Einsiedeln — Köln 1973, 41.

[4] *J. Pieper*, Traktat über die Klugheit, Leipzig 1940 u. ö. 22.

erkannt und beseitigt werden, was diese Ausrichtung verhindert.

Zur *Gerechtigkeit* in der Kritik sagt W. Heinen: „Im Gegensatz zur unsachlichen und maßlosen Kritiksucht wird die sachliche Kritik von dem Vertrauen zum Können, zur Fähigkeit des anderen getragen, sie will die Dinge und Menschen mit ihrem Sein und Können in das richtige Licht stellen, so daß sie weder überschätzt noch unterbewertet werden. Sie will also dem Sein gerecht werden, indem sie jedem das Seine an Einschätzung und Achtung zuteil werden läßt. Die sachlich gerechte Kritik anerkennt das Gute und Wertvolle und zeigt den Weg zu noch besserer Leistung, zu noch geistigerem Sein“ [5].

Sachliche Kritik geht immer mit der *Mäßigung* einher. „Brüderliche Kritik bedeutet auch, daß man Rücksicht nimmt auf den im Glauben schwachen Mitbruder, auf die nicht gläubige Umwelt, ja auch auf die Schwachheit des eigenen Glaubens, der erlöschen kann, wenn sich der Kritiker zurückzieht und im Ressentiment verharrt“ [6].

Schließlich ist eine conditio sine qua non einer konstruktiven und wirksamen Kritik die *Tapferkeit* oder der *Starkmut*. Es gilt nämlich, so manche starken Widerstände zu überwinden. Personen wie Institutionen wehren sich — bisweilen mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln — gegen Veränderungen [7].

Die Seele der Kritik muß jedoch die Liebe sein. „Echte Kritik wird immer brüderliche und aufbauende Kritik bleiben müssen. Brüderliche Kritik meint gruppenpsychologisch, daß man den anderen — den Amtsträger oder die Autorität — nicht einfach aus der Gruppe hinausmanövriert, sondern daß man sich selbst in der Kirche und in der Verbundenheit mit der Autorität auch mitverantwortlich weiß für eine ungenügende oder falsche Artikulation des Willens Gottes“ [8]. Die Liebe als Seele der Kritik betont auch F. Klostermann: „Dieses Werk ist, auch und gerade dort, wo es kritisch ist, aus keinem anderen Grunde geschrieben als aus Liebe zur Kirche, zu der sich der Verfasser bekennt. Denn eine Liebe, die Fehler nur bei andern und nicht zunächst bei sich selbst sucht, ist eine falsche, ja sündhafte Liebe, die der Kirche zudem nur schadet“ [9].

Echte Kritik muß — wie jede Tugend — sich vor dem Abgleiten in zwei Extreme hüten: Man kann hier durch Kritiksucht wie durch Kritiklosigkeit sündigen. Diese kann verschiedene Wurzeln haben, z. B. eine unreife Gläubigkeit oder eine gewisse Feigheit, die sich scheut, den Mut zur konstruktiven Kritik aufzubringen.

4. Wie lernt man, Kritik anzunehmen?

Damit die Kritik überhaupt ihren Zweck erfüllen kann, muß sie vom Kritisierten aufgenommen werden. Dazu gehört wiederum die Klugheit, im besonderen die Belehrbarkeit (docilitas), „die darauf verzichtet, sich angesichts der realen Vielfalt der erfahrbaren Dinge und Situationen engstirnig in die absurde Autarkie eines vermeintlichen Wissens zu flüchten. Gemeint ist das Sich-etwas-sagen-lassen-können, erwachsen nicht aus einer vagen ‚Bescheidenheit‘, sondern einfach aus dem Willen zu wirklicher Erkenntnis. Unbelehrbarkeit und Besserwisserei sind im Grunde Formen des Widerstandes gegen die Wahrheit der wirklichen Dinge, beide beruhen auf dem Unvermögen, das Subjekt mit seinem ‚Interesse‘ zu jenem Schweigen zu zwingen, das eine unabdingbare Voraussetzung aller Wirklichkeitsvernehmung ist“ [10].

Wie sollen wir insbesondere *jüngere Christen* zur konstruktiven Kirchenkritik erziehen?

Wir müssen den jungen Menschen ein adäquates Kirchenbild vermitteln, ein Kirchenbild, das dem Selbstbewußtsein der Kirche im Sinne des II. Vatikanums entspricht und im Grundsatz zum Ausdruck

5 *W. Heinen*, Liebe als sittliche Grundkraft und ihre Fehlformen, Freiburg 1958, 232.
6 *J. Gründel*, Aktuelle Themen der Moraltheologie, München 1971, 197.
7 Die Gefahren, denen sich der Kritiker aussetzt, schildert *M. Becker*, Die Macht in der katholischen Kirche, München 1967, 8.
8 *J. Gründel*, a. a. O., 195.
9 *F. Klostermann*, Gemeinde — Kirche der Zukunft, Bd. I, Freiburg — Basel — Wien 1974, Vorwort 10
10 *J. Pieper*, a. a. O. 25.

kommt: „Ecclesia est semper reformanda." Weiters ist die Erziehung zur *selbständigen* Meinung, zum eigenen Urteil eine conditio sine qua non jeder konstruktiven Kritik.

Auch der junge Mensch muß schon lernen, einerseits Selbstkritik zu üben, anderseits nicht nur die Tapferkeit, sondern die Klugheit und vor allem die Liebe zu lernen.

Viel schwerer als die Erziehung zur Kritik der Jugendlichen ist natürlich die (eigene) *Nacherziehung der Erwachsenen,* vor allem zur Kritikannahme. Und doch sollte wohl die Fähigkeit, Kritik anzunehmen und zu ertragen, eine conditio sine qua non sein, um jemandem — auch in der Kirche — z. B. ein Amt anzuvertrauen. Man sollte nie vergessen, daß auch die Kirche immer wieder lernen muß, daß sie eine Lerngesellschaft ist[11]. Nur unter dieser Bedingung ist die „permanente Metanoia" möglich, wie es O. Mauer treffend ausdrückte: „Zugleich darf keine kirchliche Obrigkeit unter Berufung darauf, daß das Vorsteheramt ein Dienstamt sei, jede Kritik an ihm selbst als illegitim von sich abweisen. Eine Unkritisierbarkeit des Amtes (nach Struktur und Trägern) würde Anmaßung und Usurpation der Rolle Christi nach sich ziehen"[12]. „Krise" und „Kritik" sind ethymologisch miteinander verwandt: Es gibt aber außerdem einen sachlichen Zusammenhang zwischen Krise und Kritik: Kritik kann Symptom der Krise sein. Dies ist vor allem dann der Fall, wenn sie das richtige Maß verliert oder wenn der Mensch in seinem berechtigten Bedürfnis, Kritik zu üben, durch Strafmaßnahmen, Drohungen und dgl. frustriert wird. Aus solcher Frustration kann es leicht zur Kritisiersucht kommen: „Die Fehler der Menschen sind fehlgeschlagene Projekte der Tugend ... Fehler sind unglückliche Tugenden"[13]. Konstruktive Kritik dagegen ist eines der besten Heilmittel der Krise: sie hat therapeutische Bedeutung, wenn es um Krisen geht, die in der Vergangenheit verwurzelt sind. Dazu hat sie noch eine prophylaktische Wirkung: sie vermag künftigen Krisen vorzubeugen.

11 Vgl. *G. Biemer,* Ist die Kirche lernwillig? Zur Lernfähigkeit der Kirche, in: Diakonia 3 (1972) 2—5.
12 *O. Mauer,* Wer darf in der Kirche reden? ebd. 217.
13 *L. Feuerbach,* Philosophische Kritiken und Grundsätze, Reclam 58, Leipzig 1969, 302—303.

Thomas Nyiri

Einige Aspekte der Situation der Kirche in Ungarn heute *

Wie kann die Kirche unter den Bedingungen eines atheistischen Kommunismus ihren Dienst an den Menschen leisten? Wie kann sie ihre eigene geschichtliche Hypothek abtragen und am Aufbau gerechterer gesellschaftlicher Verhältnisse mitarbeiten? Welches sind schließlich die Alternativen zur päpstlichen Ostpolitik, die seit Johannes XXIII. konsequent verfolgt wird? — Um beim Letzten zu beginnen: Auch die Kritiker der gegenwärtigen Ostpolitik des Vatikans wissen keine echte Alternative, es sei denn, diese Politik so gut zu machen, daß sie für alle Gläubigen Früchte bringt. Warum aber einen solchen Informationsartikel über die geschichtliche Entwicklung und über das kirchliche Leben in Ungarn? Weil die Kirche dieses Landes eine unserer Nachbarkirchen ist, weil die materialistisch-atheistische Atmosphäre, mit der sie fertigwerden muß, auch der Kirche unserer Länder ähnliche Aufgaben stellt, weil viele Touristen aus den deutschsprachigen Ländern nach Ungarn und in andere „Sozialistische Staaten" fahren und eine Basisinformation erhalten sollen, um durch ihre Brüderlichkeit und ihr Zeugnis den Menschen und den Kirchen dieser Länder zu helfen. *red*

Zunächst gilt es, möglichen Mißverständnissen zu begegnen. Obwohl die kirchliche Situation in den sozialistischen Staaten viele Gemeinsamkeiten aufweist, gibt es doch auch bedeutende Unterschiede. Als ungarischer Theologe kann ich mit einer

* Leicht gekürztes Referat des Autors vor den nach Budapest gereisten Teilnehmern des Weltkongresses der katholischen Presse im Oktober 1977.

gewissen Kompetenz nur über mein Heimatland sprechen. Zudem ist es in diesem Rahmen nicht möglich, ein umfassendes Bild der kirchlichen Lebensäußerungen zu entwerfen, vielmehr müssen wir uns mit einigen Hinweisen begnügen.

1. Die kirchliche Situation

Da die heutige Situation ohne die geschichtlichen Hintergründe unverständlich ist, sind in einem ersten Schritt die historisch relevanten Faktoren aufzuzeigen.

1.1 Eine historische Hypothek

Die Kirche in Ungarn — anders als z. B. in Polen — ist mit einer schweren historischen Hypothek belastet. Das Vorkriegsungarn war ein vorwiegend katholisches Land (67%). Die Ausübung der Religion war sowohl eine gesellschaftliche als auch eine staatliche Forderung. Die grundlegende gesellschaftliche Funktion der Kirche bestand in der Legitimierung der überkommenen Gesellschaftsordnung, die weithin nur den Interessen einer schmalen Oberschicht diente. Verschiedene christlich inspirierte soziale Bewegungen und einzelne Kirchenführer übten zwar mäßigende Einflüsse aus und bemühten sich, die notwendigen gesellschaftlichen Änderungen in Gang zu setzen; ihre Versuche waren aber zum Scheitern verurteilt, da die Kirche mit dem *Feudalsystem* unlösbar verflochten war. Die Kirche war der größte Grundbesitzer (mehr als 500.000 Hektar) — in einem Land, in dem fast die Hälfte der damaligen Bevölkerung bettelarm war. In der Zeit der Weltwirtschaftskrise (1930) war im „Land der drei Millionen Bettler" nach zeitgenössischen offiziellen Berichten sogar das Existenzminimum für 4,456.866 Menschen bei einer Gesamtbevölkerung von 8,688.319 Personen nicht vorhanden.

Die revolutionäre Umgestaltung der Gesamtstruktur unserer Gesellschaft nach dem verlorenen Krieg und die Trennung zwischen Kirche und Staat haben den totalen Verlust aller früheren Privilegien und der weltlichen Macht der Kirche mit sich gebracht, die sie viel stärker als in anderen Teilen Europas bis 1945 hatte behalten können.

Die Führung des neuen Staates bestand aus Angehörigen jener gesellschaftlichen Klassen, die sich schon längst von der Kirche entfremdet hatten. Diese Menschen trafen auf eine Kirche, deren Führung, mindestens zum Teil und in den entscheidenden ersten Nachkriegsjahren, für den unerläßlichen Lernprozeß noch nicht offen genug war, die geänderte Situation nicht bewältigen und die Konsequenzen der historischen Hypothek nicht aufarbeiten konnte. Darüberhinaus ging die kirchliche Führung in die Opposition gegen den Sozialismus und lehnte jede Verhandlung mit dem Staate ab. Was der ungarischen Kirche als Folge davon widerfuhr, war nicht nur jenes Martyrium um des Glaubens willen, das jeder Christ gemäß dem Evangelium auf sich nehmen soll, sondern waren zudem die negativen Folgen auch des Entzugs ihrer privilegierten gesellschaftlichen Position. Da hierzu nicht nur die Latifundien und caritativen Einrichtungen, sondern auch die Bildungsinstitutionen gehörten, drohte der ungarischen Kirche eine bildungsmäßige und theologische Stagnation und Verödung größten Ausmaßes. So wurden im Verlauf der Verstaatlichung der Schulen der Kirche etwa 20 Gymnasien angeboten, das Angebot wurde aber schroff abgewiesen; Kardinal Mindszenty untersagte die (vom Staat erbetene) weitere Unterrichtstätigkeit der Ordensmitglieder in den verstaatlichten Schulen und gab die Anweisung, daß alle Doktoren der Theologie in den Westen flüchten sollten. Der Verstaatlichung der Schulen im Jahr 1948 folgte 1950 die Aufhebung fast sämtlicher Orden.

All dies brachte die Kirche an den Rand des Ruins. Das Problem dabei war nicht, ob die Kirche physisch ausgerottet würde, sondern ob sie auf die Dauer imstande sein würde, ohne geistige und dialogische Potenzen einer marxistischen Umwelt Rechenschaft über ihren Glauben zu geben. Dazu hätte sie eine lebendige Kommunikation mit ihren Schwesterkirchen und mit dem Papst benötigt, und sie hätte da-

her ihre Opposition aufgeben und in Verhandlung mit dem Regime treten müssen, dem in der Ära des Personenkults die Opposition der Kirche nur allzu gelegen kam, weil diese Regierung die Kirche von Rom hermetisch absperren wollte. Religion und Kirche wurden grundsätzlich in Frage gestellt und auf die Sterbeliste gesetzt.

1.2 Vereinbarungen zwischen Kirche und Staat

Nach langem inneren und äußeren Ringen und nach manchen Repressionen nahm die Kirche den Sozialismus als Gesellschaftsform und den marxistischen Staat als die ihr vom Herrn der Geschichte zugeteilte Stelle zum christlichen Zeugnis und Dienst hin. Angesichts der erwähnten Bedrohung entschloß sich der Episkopat, mit dem Staat Kontakte anzuknüpfen. 1950 kam eine erste Vereinbarung zwischen Episkopat und Regierung zustande, die aber in Rom schief angesehen und zugleich von seiten des Regimes schweren Zerreißproben ausgesetzt wurde. In dieser Atmosphäre wurden die Methoden des politischen Kampfes gegen die Reaktion und der ideologischen Konfrontation gegenüber der Religion nicht selten vermischt.

Die Wende — Papst Johannes XXIII.

Die eigentliche Wende brachte der Pontifikat Johannes XXIII. Erzbischof Casaroli unterzeichnete 1964 in Budapest das erste Protokoll über ein Teilabkommen des Vatikans mit der Volksrepublik Ungarn — als dem ersten sozialistischen Land. Das Abkommen beinhaltete u. a. die Regelung der Bestellung der vakanten Bischofssitze, den Treueid der Bischöfe, ferner die Wiedereröffnung des Ungarischen Päpstlichen Institutes in Rom und die Möglichkeit, Stipendiaten zur Weiterbildung nach Rom zu entsenden. Dieses Teilabkommen hat den Rahmen der jährlich zweimal stattfindenden regelmäßigen Besprechungen festgelegt, die zu weiteren Übereinkommen, vornehmlich zur Wiederherstellung der ungarischen Hierarchie, mit dem Erzbischof von Esztergom und Primas von Ungarn an ihrer Spitze, führten.

Im Juni 1977 empfing Paul VI. János Kádár, den Ersten Sekretär der Partei, in Privataudienz. Nach der einstündigen Unterredung bezeichnete der Papst diesen Besuch als Endpunkt eines langsamen, aber niemals unterbrochenen Prozesses. Ziel des Dialogs sei es gewesen, in einem Klima echten religiösen Friedens die Einheit und die loyale Zusammenarbeit aller Schichten der Bevölkerung zum Vorteil des ganzen Volkes zu fördern. Ungarns Kirche und der Vatikan seien bereit, diesen Weg der positiven Zusammenarbeit weiterzugehen. Im selben Sinne sprach János Kádar, und er brachte seine Anerkennung für die moralische Kraft und für den ethischen Wert der Kirche zum Ausdruck.

2. Eine Bestandsaufnahme des kirchlichen Lebens

2.1 Der Kontext

Ungarn ist ein sozialistisches Land mit christlich-europäischer Tradition. Seit über tausend Jahren ist seine Kultur, seine Geschichte, seine religiöse und staatliche Ordnung mit Europa verbunden. „Mit der Annahme des Christentums ist aus einem nomadischen Reitervolk eines der kulturtragenden und staatsbildenden Völker Europas geworden" sagte unlängst der Erzbischof von Wien, Kardinal Dr. Franz König in seinem auf der Theologischen Akademie in Budapest gehaltenen Vortrag und fügte hinzu: „Ja, vielleicht sind die Ungarn das europäischste Volk überhaupt."

Auch die Kirche in Ungarn ist heute in einem Übergangsstadium zwischen der „Volkskirche" und der „Entscheidungskirche". Mangels einer offiziellen Statistik über die Kirchenzugehörigkeit kann man unter den 10,5 Millionen Einwohnern aufgrund der familiären Herkunft mit 7 Millionen Katholiken, mit 1,6 Millionen Reformierten und 400.000 Lutheranern rechnen. Die römisch-katholische Kirche hat 11 Diözesen darunter 3 Erzdiözesen, und eine unierte griechisch-katholische Diözese. Die theologische Ausbildung findet in 5 bischöflichen Seminaren und in der Theologischen Akademie von Budapest (Rechts-

nachfolgerin der theologischen Fakultät der von Kardinal Pázmany 1635 gegründeten Universität) statt, sowie im römischen Ungarischen Päpstlichen Institut.
Die allgemeine Verweltlichung und Entchristlichung ging in Ungarn ebenso vor sich wie in den meisten Teilen Europas — immerhin nicht in dem Ausmaß, das man eigentlich hätte erwarten müssen. So haben sich von den 1973 befragten rund 9.000 über zwanzig Jahre alten Personen 46,0% als religiös, 46,6% als nicht religiös bezeichnet, 5,8% waren unschlüssig, während 1,6% keine Antwort gaben.
Die Ergebnisse einer pastoralsoziologischen Untersuchung zeigen, daß 1971 von allen lebend geborenen Kindern 60,5% katholisch getauft, von den Verstorbenen 60,8% katholisch beerdigt, und 37,3% aller Ehen katholisch geschlossen wurden. Die Zahl der Erstkommunikanten macht allerdings einen Bruchteil der getauften Kinder aus. Am Religionsunterricht in den Schulen nehmen in ländlichen Gegenden bedeutend mehr Kinder als in den Städten teil. Was den Meßbesuch anbelangt, erfüllen nach einigermaßen zuverlässigen Schätzungen in der Zweimillionenstadt Budapest rund 100.000 Menschen ihre Sonntagspflicht. In ländlichen Gebieten ist die Zahl höher.

2.2 Finanzielle Lage

Bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges bestritt die Kirche einen Teil ihrer Ausgaben aus den Erträgen ihres Grundbesitzes, der jedoch verhältnismäßig unrentabel war. Die Kirche wurde auch vom Staat unterstützt, und zwar in Form der sogenannten „Kongrua", d. h. einer Gehaltsergänzung des niederen Klerus aus dem „Religionsfonds" bzw. „Studienfonds" (aufgestellt aus unter Kaiser Joseph II. enteigneten kirchlichen Besitzungen).
Im Zuge der allgemeinen „Bodenreform" vom Jahre 1945 wurden auch die meisten kirchlichen Grundbesitze enteignet; die staatlichen Zuschüsse blieben unverändert, sollten aber laut Abkommen von 1950 gleichmäßig abnehmen und nach 18 Jahren aufhören. Diese Regelung wurde unter der Annahme getroffen, daß die Kirche nach 18 Jahren imstande sein würde, ihre Ausgaben aus eigenen Mitteln, d. h. aus den freiwilligen Kirchenbeiträgen sowie aus Spenden der Gläubigen zu decken. Es dürfte wohl in dieser Regelung auch die marxistische These vom baldigen Absterben der Religion eine beachtliche Rolle mitgespielt haben.
Inzwischen wurde die 1950 vereinbarte Verminderung bzw. Einstellung der staatlichen Zuschüsse angesichts der schweren finanziellen Lage der Kirche hinausgeschoben. Die Zuwendungen des Staates für die katholische Kirche werden weiterhin vor allem als Gehaltsergänzung für die Seelsorger, Theologieprofessoren, als Beitrag zur Kranken- und Altersfürsorge für Priester und Ordensleute ausgezahlt.

Freiwilliger Kirchenbeitrag

Eine weitere Einnahmequelle der Kirche bildet der freiwillige Kirchenbeitrag. Die Kirche hat das Recht, von ihren Gläubigen eine Art „Kirchensteuer", einen freiwillig geleisteten Beitrag einzuheben und dazu die Gläubigen durch die Beauftragten der Pfarre in den Wohnungen aufsuchen zu lassen. (Dies ist keine „Sammelaktion", die anderen gesetzlichen Regelungen untersteht.) Es kann angenommen werden, daß etwa 40 bis 50% der erwachsenen Getauften die Kirchengemeinde finanziell unterstützen.
Neben dem freiwilligen Kirchenbeitrag (etwa 60% der finanziellen Mittel der Kirche) und der staatlichen Unterstützung (25%) bilden die aus dem westlichen Ausland einlaufenden Spenden eine wichtige Geldquelle für die ungarische Kirche (15%). Die Diözese als solche verfügt im allgemeinen über keine eigenen Einnahmequellen, hat aber maßgeblichen Einfluß auf die Koordinierung bei der Verteilung der finanziellen Mittel.

2.3 Kirchliche Bautätigkeit

Neue Kirchen und Pfarrhäuser werden nur wenige gebaut; die Erhaltung, Renovierung und Modernisierung der Kirchen und Pfarrhäuser führen oft zu erheblichen finanziellen Schwierigkeiten.

2.4 Die Priester

Obwohl die Kirche nicht mit dem Klerus identisch ist, sind die Zahlen der in der Seelsorge tätigen Priester sowie der Priesterkandidaten für das religiöse Leben eines Landes bezeichnend. Derzeit haben wir in Ungarn 20 Bischöfe und Weihbischöfe, mehr als in der Zeit der Monarchie. Die Gesamtzahl der in der Seelsorge tätigen Priester dürfte kaum über 3.000 liegen. Die Altersstruktur des ungarischen Klerus zeigt ein ungünstiges Bild: mehr als 65% der aktiven Priester sind über 50 Jahre alt. Die Bilanz der Weihen und Sterbefälle ist äußerst negativ. So kamen 1973 auf 104 verstorbene 30 neugeweihte Priester. Eine erfreuliche Ausnahme bildet die griechisch-katholische Diözese Hajdudorog, wo die Zahl der Neupriester die Zahl der verstorbenen bei weitem übertrifft. Bekanntlich sind die meisten der griechisch-katholischen Priester verheiratet (etwas über 160), und die religiöse Sozialisation in den Priesterfamilien ist eine der Ursachen, daß in dieser Diözese der Priesternachwuchs gesichert ist.

Über die Zahl jener Priester, die ihr Amt niedergelegt haben, gibt es keine Angaben, wohl aber über jene, die sich offiziell laisieren ließen. Nach amtlichen römischen Statistiken sind die Amtsniederlegungen in Ungarn in relativen Zahlen ausgedrückt eindeutig höher (6%) als in anderen Ländern Europas; sie werden in der Welt überhaupt nur von Brasilien (8%) übertroffen. Diese Angaben des römischen Theologen E. Colagiovanni wurden bisher von ungarischen kirchlichen Stellen weder bestätigt noch entkräftet. Angesichts der Überalterung des Klerus, der Amtsniederlegungen und der kleinen Zahl der Neupriester ist bis 1990 mit einem Rückgang des heutigen aktiven Priesterbestandes um rund die Hälfte zu rechnen.

2.5 Die Pfarrgemeinderäte

Kardinal Lékai nannte in einem Interview mit der ungarischen Nachrichtenagentur MTI als eines der Hauptprobleme die Einbeziehung von Laien in die Gestaltung des kirchlichen Lebens und der Evangelisation. Die Kirche Ungarns kann diesbezüglich auf eine lange Tradition zurückblicken. Es gab nämlich eine spezifische ungarische Institution, das sogenannte Lizenziat. Obwohl Laien, versahen diese Lizenziaten während der Türkenzeit auf großen Gebieten die Seelsorge.

Heute ist die Situation anders. Organisatorisch betrachtet bieten die Pfarrei und der Pfarrgemeinderat jenen Rahmen, in dem man den Laien eine aktive Rolle zuteilen kann. (In Ungarn wurden bereits 1919, zur Zeit der Räterepublik Pfarrgemeinde-Organisationen gegründet. Die zunächst moderne Institution verkalkte aber während der folgenden Jahrzehnte.) Die Pfarrgemeinden lebendig zu gestalten, z. B. unter Einbeziehung der kirchlichen Basisgruppen, ist das Anliegen all jener, die sich für die Zukunft der Kirche verantwortlich fühlen. Allerdings belastet das übertriebene Autoritätsprinzip nicht nur das Verhältnis zwischen Bischof und Priestern sowie das der Priester untereinander, sondern auch das zwischen Priestern und Laien. Noch immer kann sich die Mehrzahl der Priester nur schwer mit dem Gedanken befreunden, daß die Gläubigen ein effektives Mitspracherecht in den bislang ausschließlich als priesterliche Domäne gehandhabten Belangen der kirchlichen Gemeinschaft bekommen sollen. Eine uniformierte Erziehung sowie eine vom Autoritätsprinzip geprägte Mentalität hat zudem viele Priester phantasielos gemacht, und sie getrauen sich nicht zu experimentieren.

Die Entwicklung hängt aber sehr stark auch von den Laien selbst ab. Langsam profiliert sich eine zahlenmäßig zwar kleine, aber wertvolle, selbstbewußte und opferbereite Schicht von Christen. Diese mündigen Katholiken stellen beruflich ihren Mann, sie gehören in ihrem Beruf zu den besten ihrer Generation. Sie sind theologisch gebildet, und sie suchen nach Vertrautheit und Gemeinschaft. Eine zentrale Aufgabe der kirchlichen Organisation in Ungarn wird demzufolge darin bestehen, echte kirchliche Gemeinschaften zu för-

dern[1]. — Auf dem Gebiet der theologischen Erwachsenenbildung fehlt noch die Durchführung der entsprechenden Initiativen. Ein wichtiger Schritt ist im Frühjahr 1978 mit der Zustimmung des staatlichen Kirchenamtes zu theologischen Fernkursen für Laien geschehen.

2.6 Die Jugend und die Religion

Der Religionsunterricht ist in den Schulen fakultativ gestattet, jedoch kaum geeignet, eine ausreichende religiöse Unterweisung zu vermitteln. Hinsichtlich der Zahlen der am Religionsunterricht teilnehmenden Schüler sind wir nur auf Schätzungen verwiesen.

Der Religionsunterricht in der Kirche, der früher in der Form der „Christenlehre" für die zum Religionsunterricht angemeldeten Jugendlichen ebenso wie für Erwachsene gehalten wurde, darf seit Januar 1975 wie der reguläre Religionsunterricht gestaltet werden (gemeinsame Bearbeitung des Stoffes, Anwendung von Anschauungsmaterial und Aufteilung der Interessierten in Altersgruppen). Außerdem ist ein zweimonatiger Erstkommunionunterricht und ein einmonatiger Firmunterricht gestattet.

Die heutige Jugend mit ihrer kritischen Einstellung bereitet sowohl dem staatlichen als auch dem kirchlichen Erziehungsträger beträchtliche Sorgen. Ein angesehener marxistischer Soziologe schrieb in der ungarischen Kulturzeitschrift „Valóság":

„Der Schwund des religiösen Interesses in den kleineren oder größeren Dörfern, sogar in den Städten, bedeutet noch lange nicht die überzeugte Verbreitung der materialistischen Weltanschauung. Die Abkehr vom christlichen Glauben und von der Kirche geht bei vielen nicht mit der Aufklärung, sondern im Gegenteil, mit der ideologischen Gleichgültigkeit und einem intellektuellen Desinteresse, und infolgedessen mit einer bedeutsamen bewußtseinsmäßigen und gefühlsmäßigen Verarmung Hand in Hand. Deshalb ist die Abnahme des Religionsunterrichtes und des Kirchenbesuches nur in einer ersten Annäherung als eine positive Erscheinung zu interpretieren. Kein gesellschaftliches System, auch nicht das sozialistische, kann sich mit Menschen, die über ihre Beziehung zur Gemeinschaft, über den Sinn ihres Lebens nicht nachdenken wollen oder können, verständigen. Die Verständigung mit ihnen ist unmöglich, denn sie umgeben ihre kleine enge Welt mit Mauern, die in keine Richtung geöffnet sind — nicht einmal in Richtung Himmel gibt es eine Tür. Ihre Existenz manifestiert allein, daß sie weder mit der Gesellschaft noch miteinander etwas zu tun haben wollen."

Andererseits bekunden viele ungarische Jugendliche ein ausgesprochenes Interesse an den sinngebenden Werten des menschlichen Lebens; vor allem an Jesus und seinem Evangelium. Ein Zitat von György Rónay beleuchtet die Bedeutung Jesu für die heutige Jugend in Ungarn:

„Die Frage, die heute an einen Gläubigen und in seiner Person an die Kirche gestellt wird, lautet: *Wer ist Jesus? Wo ist er zu finden?* Warum glaubst du an ihn und wie sieht dein Glaube aus? Was bedeutet Jesus und der Glaube an ihn für dein Leben? Alles übrige: die Dogmen, die Gottesbeweise, die Lehre von den Sakramenten, moraltheologisch-ethische Fragen und noch etliche andere werden mit einem Achselzucken abgetan; all dies interessiert den Fragenden nicht, weil es ihm nichts zu sagen hat: theoretische Ausführungen vermitteln ihm *Jesus* nicht, nach dem er Ausschau hält, den er kennenlernen will, von dem er begierig Antwort auf seine existentiellen Fragen erhofft."

Dieses Interesse mag auch der Grund dafür sein, warum Staat und Kirche den kirchlichen Religionsunterricht einer Regelung zugeführt haben. Dazu schrieb der Staatssekretär und Leiter des staatlichen Amtes für Kirchenfragen Imre Miklós:

„Unser Staat begreift es als Selbstverständlichkeit, daß sich die freie Religionsausübung nicht auf die Teilnahme an liturgischen Handlungen beschränkt. Die Abkommen mit den Kirchen legen unter anderem auch die Rahmen fest, innerhalb derer die Kirchen ihre Aktivität unter der Jugend ausüben können. In den Grund- und Mittelschulen gibt es einen fakultativen Religionsunterricht. Außerdem sind den Kirchen der Katechismusunterricht, Bibelstunden und Kindergottesdienste gestattet; in Lehrkursen darf auf die Erste Kommunion bzw. auf die Konfirmation vorbereitet werden; ebenso gibt es Vorbereitungskurse für Verlobte. Die Kirchen haben ihre Presse, geben Bü-

[1] Vgl. dazu den Beitrag von *A. Szennay — F. Tomka,* Kleine Gemeinschaften, in: Diakonia 9 (1978) 41—47.

cher heraus, bilden Theologen aus, sie haben Mittelschulen, kurz: ein reges, vielseitiges Leben."

Selbstverständlich können nicht immer alle Fragen zur Zufriedenheit aller gelöst werden, und eine jede Regelung wirft auch neue Probleme auf.

3. Christen und Marxisten im Dialog

Nun ist ausdrücklich zu fragen, wie Christen und Marxisten in Ungarn miteinander zu einem Dialog kommen. Es stellt sich natürlich sofort die Frage, ob es einen Sinn hat, in Ungarn von Dialog zu sprechen, wo doch die beiden Partner nicht über die gleichen Chancen verfügen. Die Tatsache, daß sich dennoch ein gewisser Dialog entwickeln konnte, ist auf den Umstand zurückzuführen, daß einerseits die Marxisten es eingesehen haben, daß sie mit einem viel längeren Fortbestehen der Religion rechnen müssen, als sie ursprünglich angenommen hatten, und daß andererseits die Kirche ihren mangelnden Sinn für die Realitäten nachgeholt hat. Ferner muß betont werden, daß man in Ungarn unter Dialog sowohl eine geistig-ideologische Auseinandersetzung wie eine praktische Kooperation von Christen und Marxisten im Alltag versteht. Obwohl der irdische Prozeß des Fortschritts nicht identisch ist mit dem Wachstum des Reiches Gottes auf Erden, muß im Gegensatz zu L. Feuerbach betont werden, daß im Falle einer authentischen Interpretation des Christentums der Mensch gerade *nicht* arm werden muß, um Gott zu bereichern. Es kann der Kirche nicht gleichgültig bleiben, ob und wie dieser Fortschritt wirklich stattfindet. Das, was christliche Liebe eigentlich erreichen soll — jedem Menschen die Last des Daseins leichter zu machen; jedem Menschen das Erfüllen der ihm vom Schöpfer gegebenen Gaben zu ermöglichen; die Menschen aus ihrer Partikularität zur Einheit zu führen — das ist das Ziel, das sowohl Christen wie Marxisten als Grundantrieb der Entwicklung anerkennen können und müssen. Warum sollte die Kirche in dieser Situation nicht zugeben und dankbar dafür sein, daß ihr Eigenes von außen her neu auf sie zukommt und sie selbst einfordert? Allerdings müssen wir dabei sehr nachdrücklich betonen, daß allein mit der Sozialisierung der Produktionsmittel dieses Ziel nicht zu erreichen ist, und „die Herrschaft des Menschen über den Menschen" (Marx) nicht automatisch verschwindet. Angesichts der Möglichkeit, die Humanisierung des Lebens und die Gestaltung einer sich im Aufbau befindlichen Gesellschaft durch die Mitwirkung der Christen zu beeinflussen und mitzugestalten, dürfen die Christen nicht achselzukkend neben der heutigen ungarischen Realität stehen. Wenn angesichts der Anwesenheit anderer, auch negativer Faktoren das Ja des Christen als solchen zur heutigen ungarischen Realität ein kritisches Ja sein muß, kann das eben nicht heißen, daß er nur mit halbem Herzen — weil es nun einmal nicht anders geht — bei der Sache sein dürfte. Gerade weil der Christ seine eschatologischen Vorbehalte anmelden muß, wird er mit ganzem Herzen in die Aufgabe des Aufbaus eines humanen ungarischen Sozialismus eintreten, um seinen spezifischen Dienst an der Sache vollziehen zu können.

3.1 Vorhandene Schranken

Die kirchliche Führung wie auch die Theologen in Ungarn wissen um die Schranken, die ihrer Tätigkeit gesetzt sind und daß sie noch immer nicht als gleichberechtigte Partner im Dialog voll anerkannt sind, sie lassen sich aber von einer politischen Propaganda gewisser Kreise nicht mehr verführen. Deshalb begrüßen sie die „Ostpolitik" des Vatikans. In den Verhandlungen zwischen den Vertretern des Vatikans und des Ungarischen Staates wurde kirchlicherseits nichts aufgegeben, was nicht ohnehin schon verloren war. Es wurde aber erreicht, daß die Hierarchie wieder eingesetzt werden konnte, daß z. B. die Erzdiözese Esztergom, die seit 1948 keinen vollberechtigten Oberhirten hatte, in der Person von Kardinal Lékai einen Erzbischof erhielt. Daß eine intakte katholische Hierarchie besteht, daß ihre regel-

mäßigen Kontakte mit Rom möglich sind, bedeutet in der Sicht einer sozialistischen Regierung, daß eine erhebliche gesellschaftliche Gruppe, die Katholiken, von „außen" oder vom „Westen" beeinflußt und zum Teil sogar geleitet werden können.

Für katholisches Verständnis dagegen erstrecken sich diese Beziehungen nicht einfach nur auf organisatorische Fragen: Wenn die einzelnen Landesepiskopate nicht in aktueller Kommunikation mit dem Nachfolger des Apostels Petrus stehen, kann von einer vollen Verwirklichung der sichtbaren Kirche Christi nicht die Rede sein. Ferner dürfte es schwerlich geleugnet werden, daß die kirchliche Organisation, gerade in unserer Situation, keinesfalls ein unvermeidbares Übel, sondern ein unersetzbares Mittel der Überlieferung katholischer Werte ist. Darüber hinaus bleibt die unverkennbare Tatsache, daß es nur *eine* organisierte Körperschaft gibt, die für die Katholiken spricht — die sichtbare Kirche, die in Ungarn noch immer die Volkskirche ist.

Ich gebe natürlich zu, daß ich mir einen besseren Weg vorstellen könnte, und noch weniger bin ich dessen ganz sicher, daß unsere Zielvorstellung wirklich zukunftsträchtig ist. Am allerwenigsten ist mit dem eben Gesagten gemeint, daß die Lage der Katholiken aus kirchlicher Sicht schon vollkommen zufriedenstellend wäre. Wenn auch kein Christ bloß um seines Glaubens willen verfolgt wird, so bestehen doch viele Beschränkungen der kirchlichen Tätigkeit, und oft fühlen sich die praktizierenden Christen als Bürger zweiter Klasse. Der ideologische Kampf gegen die Religion wird mit den Vereinbarungen gleichzeitig noch verstärkt. Nicht von ungefähr schrieb unlängst Bischof József Cserháti: „Der Dialog muß fortgesetzt werden", und er bat den Staat um Gewährung jener Freiheitsrechte, die zum Wesen der Kirche gehören.

3.2 Chancen der Kirche

Analysiert man die Schriften der verschiedenen Religionskritiker sorgfältig, drängt sich die interessante und offenbar charakteristische Einsicht auf, daß diese Polemiker den Christen eigentlich nie das vorwerfen, daß sie Nachfolger des Jesus von Nazareth sind, sondern im Gegenteil, daß sie es nicht sind, daß sie die Sache Jesu verraten haben, daß für sie alle jene Wehrufe zutreffen, die Jesus über die Pharisäer ausgesprochen hat (Mt 7,6). Die Wurzel der Religionskritik liegt weniger in der Lehre Jesu, als in ihrer unzulänglichen Verwirklichung [2]. Wirklich grundsätzliche Kritik an der *Lehre Jesu selbst* ist seit der Zeit Julians des Apostaten bis Nietzsche und Camus und Sartre kaum aufgetreten. Zweifellos könnte man sich darauf berufen, daß die Realisierung der Ideen hinter dem Ideal zurückbleibt. Trotzdem hätte das Mißverhältnis von Theorie und Praxis — ungeachtet der unübersehbaren Zahl der weltbekannten und namenlosen Heiligen — die Christen selbst viel mehr beunruhigen sollen, als dies tatsächlich der Fall ist.

Die wissenschaftlichen Entlarvungstheorien des 19. und 20. Jahrhunderts haben die Illusionen und das falsche Bewußtsein demaskiert. Es bleibt aber die Frage, welche dieser Ideen sowohl wahre Erkenntnisse über das Sein des Menschen und über seine Stellung im All als auch Lebensmodelle und unerläßliche Wertmaßstäbe liefern [3]. Der Mensch bleibt nicht etwa deshalb „heimatlos", weil die marxistische Methode der Analyse falsch wäre, sondern weil sie nicht allumfassend ist. Ebensowenig kann sie die Identität des Menschen sichern, wie die ebenfalls unentbehrlichen Ergebnisse der Biologie, Psychologie, Soziologie usw. Diese Human-

[2] Zur Illustration sollen die Worte von Karl Marx dienen, die er an die Adresse des verbürgerlichten Christentums des 19. Jahrhunderts richtet: „Straft nicht jeder Augenblick eures praktischen Lebens eure Theologie Lügen? Haltet ihr es für Unrecht, die Gerichte in Anspruch zu nehmen, wenn ihr übervorteilt werdet? Aber der Apostel schreibt, daß es Unrecht sei. Haltet ihr eure rechte Backe dar, wenn man euch an die linke schlägt? ... Handelt der größte Teil eurer Prozesse und der größte Teil der Zivilgesetze nicht vom Besitz? Aber es ist euch gesagt, daß eure Schätze nicht von dieser Welt sind!"

[3] Diese Bemerkung will in keiner Weise das Gewicht des berühmten Wortes von Martin Heidegger über Karl Marx abschwächen: „Weil Marx, indem er die Entfremdung erfährt, in eine wesentliche Dimension der Geschichte hineinreicht, deshalb ist die marxistische Anschauung von der Geschichte aller übrigen Historie überlegen".

wissenschaften vermögen wichtige Aspekte des Menschen zu liefern, sobald es jedoch darum geht, diese Teilaspekte in ein Gesamtbild zusammenzuführen, reichen die empirischen Methoden, reicht die Analytik nicht aus. Wo immer das „Selbst" oder das „Ganze" oder die Identität des Menschen in Frage stehen, bedarf es eines umgreifenden Horizonts, in dem auch diese Wissenschaften selbst stehen.

Ferner bezeugt der marxistische Humanismus eine Würde des Menschen, die sich wissenschaftlich-analytisch nicht beweisen läßt, und verkündet eine Humanität, die rein zweckhaft-rational nicht einsehbar ist. *Max Horkheimers* häufig wiederholte These, daß rein logisch-wissenschaftlich genommen Haß, Grausamkeit und Infamie nicht schlechter zu bewerten sind als Liebe, Güte und Ehrlichkeit, wurde bislang nicht falsifiziert. In keiner Wissenschaft bergen sich direkte Gründe dafür, daß der Mensch moralischer, anspruchsvoller handeln oder sogar persönliche Opfer bringen sollte. „Alle Versuche, die Moral anstatt durch den Hinblick auf ein Jenseits auf irdische Klugheit zu begründen — selbst Kant hat dieser Meinung nicht immer widerstanden —, beruhen auf harmonistischen Illusionen. Alles, was mit Moral zusammenhängt, geht letzten Endes auf Theologie zurück" — schreibt M. Horkheimer wörtlich. Obwohl er unter Theologie keinesfalls die „Wissenschaft von Gott" versteht, weist das, was er mit Theologie sagen will, doch über die Welt hinaus: als „das Bewußtsein davon, daß die Welt Erscheinung ist, daß sie nicht die absolute Wahrheit, das Letzte ist". Damit wird zwar die Immanenz der Welt nicht aufgehoben, aber sie wird geöffnet und transzendiert auf jenes Ganze, Universale, Eigentliche und Sinngebende hin, für das in der Theologie der Begriff Gott steht und das sich für den christlichen Glauben in dem Namen Jesus repräsentiert.

Nach dem christlichen Glauben besteht der Sinn des Lebens in der Liebe. Diese Interpretation beruht auf den geschichtlichen Ereignissen des Lebens und Todes Jesu und auf seiner Auferstehung. Jesus Christus, das Realsymbol des Hauptgebotes (Mk 12, 28—34) ist zugleich das Realsymbol für den letztgültigen Sinn der Wirklichkeit. Es kommt nur darauf an, wie man dieses Symbol anderen mitteilen kann. Braucht man dazu kirchliche Latifundien, Krankenhäuser, Klöster, katholische Schulen und andere Bildungseinrichtungen, Zeitungen und Publikationen in Hülle und Fülle? Über all das verfügt die katholische Kirche in vielen Ländern der Welt, und das Ergebnis ihrer Evangelisation ist ebensowenig oder ebensoviel wie bei uns. In vielen Ländern, wo die Kirche über all diese erwähnten Institutionen verfügt, herrscht heute in praxi ein kaum geringerer Atheismus als in Ungarn, wo der Kirche viel bescheidenere Mittel zur Verfügung stehen.

Sollte das bedeuten, daß das Evangelium seine ursprüngliche Kraft eingebüßt hat? Nicht das Licht des Evangeliums hat sich verdunkelt, sondern die Gestalten, die es zu beleuchten hat, haben sich größtenteils in Dunkel gehüllt. Schon Justin der Märtyrer beruft sich in der geistigen Auseinandersetzung mit seiner nichtchristlichen Umwelt auf die „Liebe der Freunde Christi" als auf das stärkste Argument. Diese interpersonale Kommunikation der Christen miteinander und mit ihrer Umwelt ist das Licht, das einerseits von außen nie ausgelöscht werden kann, andererseits aber einem jeden den Zugang zu Christus beleuchten kann.

Praxis

Xaver Pfister

Erwachsenenbildung aus konkreten Situationen menschlichen Lebens

Erfahrungsbericht eines Pfarr-Pastoralassistenten

Im folgenden Beitrag versucht der Autor, seine erwachsenenbildnerische Tätigkeit reflektierend darzustellen. Er beschreibt die

verschiedenen Veranstaltungstypen: die auf das Gespräch angelegten Zyklen, deren Themen genannt, Zielsetzung und Methoden charakterisiert, Vorbereitung und Ablauf geschildert werden, die Gesprächsgruppen, Besinnungsweekends und Glaubenskurse. Wie aus den zusammenfassenden Überlegungen deutlich wird, geht die Entwicklung dahin, die einzelnen Zyklen und die gesamte Erwachsenenbildung noch stärker in den konkreten Situationen des menschlichen Lebens anzusiedeln. *red*

Nach Abschluß meiner theologischen Studien und einem Jahr der Einführung und Einlebung in die Praxis habe ich 1975 meine Aufgabe in Basel angetreten. Sie besteht aus Jugendarbeit in einer Stadtpfarrei von circa 8000 eingetragenen Mitgliedern, aus Mitarbeit in der Pfarreipastoral (Predigt, Liturgiegestaltung, Religionsunterricht) und aus Erwachsenenbildung in dieser Pfarrei und in einigen Nachbarpfarreien. Meine Tätigkeit ist so geprägt von einer Vielfalt von Aufgaben verschiedener Art und von einer Schwerpunktsetzung im Bereich der Jugendarbeit und der Erwachsenenbildung.
Meine erwachsenenbildnerische Tätigkeit, die ich im folgenden reflektierend darzustellen versuche, steht wesentlich in diesem Zusammenhang. Ich gehe bei dieser Darstellung eher unsystematisch vor und versuche auch nicht eine Theorie der Erwachsenenbildung zu entwickeln.

I. Verschiedene Veranstaltungstypen

In meiner bisherigen Tätigkeit habe ich versucht, mit verschiedenen organisatorischen Mitteln zu arbeiten.

1. Verschiedene Zyklen von je 3—4 Abenden
Die Themen der von mir angebotenen Zyklen waren folgende (ausgewählte Beispiele):

Wer war Jesus von Nazareth?
1. Jedem sein Jesusbild
2. Jesus bricht das Gesetz
3. Was würde Jesus heute tun?
4. Der Gott des Jesus von Nazareth

Kann man heute noch Christ sein?
1. Wir haben zu Dir gerufen, Herr.
   Und alles blieb wie es war.
   Kann man heute noch beten?
2. Wenn nur diese Kirche nicht wäre ...
   Kann man heute noch zur Kirche gehören?
3. Christen sind weltfremd.
   Kann man hier und heute als Christ leben?

Die Bibel: das Buch der Bücher?
1. Die Bibel ein fremdes Buch?!
   Was macht es uns schwer, die Bibel zu verstehen?
2. Die Bibel ein Märchenbuch?!
   Ist das NT ein Protokoll des Lebens Jesu?
3. Die Bibel: Opfer moderner Theologen?!
4. Wie den Staub von der Bibel blasen?
   Wie heute mit Gewinn die Bibel lesen?

Dogma: Anfang oder Ende des Gesprächs?
1. Heute noch wie seit alters vom Glauben reden?
2. Nichts mehr gilt! Alles wird anders erklärt!
3. Dogmen noch gefragt?

Leid. Hypothek unseres Lebens!?
1. Mit dem Leid leben
   Die Situation des Leidenden
2. Mitleid oder Mitleiden?
   Wie dem Leidenden begegnen?
3. Lieber Gott, schaff doch das Leiden endlich ab!
   Hat Gott das alles gewollt?
4. Die Mitte der Nacht ist der Anfang des Tages!
   Im Leiden glauben?

Sich selber finden — Gott finden
1. sich verstehen — sich öffnen
   Besinnung über eine Maske. Glaube mit den Sinnen
2. sich verkrampfen — sich freilassen
   Besinnung um ein Kind. Glaube als Spiel
3. sich verbinden — einander akzeptieren
   Besinnung vor einer Lithographie: Turmbau zu Babel
   Die Bedeutung der Tradition für den Glauben
4. Müde werden — Kraft finden
   Besinnung zu 1 Kg 19. Bedeutung des Glaubensgesprächs für den Glauben

Eltern werden ist nicht schwer — Eltern sein dagegen sehr
1. Die Welt der Kinder — die Welt der Eltern
2. Soviele Eltern — soviele Erziehungsstile
3. Mein Kind und die Religion

Hilfen für Gespräche über religiöse Erfahrungen ...

Die Zyklen waren alle stark auf das Gespräch angelegt. Die verschiedenen verwandten Medien, Methoden, Informationsblöcke und Referatteile hatten den Zweck, das Gespräch unter den Teilnehmern zu fördern. Ein Grundziel war, eine Atmosphäre zu schaffen, die jedem ermöglicht, sich zu äußern oder zu schweigen, seine eigenen Erfahrungen und Meinungen zu sagen. Ich versuche, den Teilnehmern vielgestaltige Hilfen zu bieten, die es jedem erleichtern, sich selber auszudrücken, sein Glauben, Suchen und Fragen zu formulieren. Es geht immer um ein Glaubensgespräch, das die Einigkeit und Starre des Katechismusschemas von Frage und Antwort nicht nur dahin überwindet, daß der Teilnehmer jetzt die Fragen selber formulieren kann, die Antworten aber immer noch vom Fachmann oder Referenten zugesprochen erhält. Es geht vielmehr darum, ein echtes Gespräch zu ermöglichen, in dem die Rolle des Fragenden und Antwortenden nicht festgelegt ist, sondern jeder in die eine oder andere Rolle schlüpfen kann. Der Glaube ist eine zu lebendige Sache, als daß er den Theologen und Kirchenleitungen überlassen werden könnte.

... und zur Verarbeitung des Vorgangs Konzil

Die Themen waren alle religiöser oder theologischer Art, einmal bedingt durch meine Ausbildung, zum anderen auch begründet in folgenden Überlegungen: Das Konzil und die theologischen Umbrüche, denen es zum Durchbruch verhalf, sind im Kirchenvolk, und noch mehr bei den eher Kirchenfernen, gar nicht richtig oder verzerrt angekommen. Reformen, insbesondere die Liturgiereform, wurden zur Kenntnis genommen, durchgeführt, aber im Grunde nicht verarbeitet. Sie sind nicht zum selbstverständlichen, integrierten, positiv übernommenen Teil des Glaubens geworden. Neue religiöse Ausdrucksformen, theologische Denkstrukturen werden zur Kenntnis genommen, aber nicht integriert vollzogen, kreativ verarbeitet, weil die meisten nur mit den Ergebnissen, nicht aber mit dem Prozeß, der zu diesen neuen Ansätzen führte, vertraut sind. Die meisten sind vom Konzil überrascht und überwältigt worden, wenige nur sind ins Konzil hineingewachsen. Darin scheint mir auch eine Wurzel oder Tendenz zu liegen, die das Konzil als Ende einer Veränderung festmachen will und nicht bereit ist, das Konzil als Wegmarke auf dem Weg, der Kirche ist, zu verstehen.
Deshalb versuche ich Erwachsenenbildung als Verarbeitung des Vorgangs Konzil zu verstehen. Die Teilnehmer sollen anhand verschiedener Themen — und sehr oft ohne expliziten Bezug auf Konzil oder Synode — Erfahrungen machen, die ihnen die Lebendigkeit des Ereignisses Konzil, die Freude am Entdecken neuer Aspekte des Glaubens, die Anliegen heutiger Theologie eröffnen sollen.

Vorbereitungsgespräche und feedback

Die Zyklen erarbeite ich meistens alleine. In der Vorbereitungsphase suche ich das Gespräch mit verschiedensten Personen, die ich von Erwachsenenbildungsveranstaltungen her kenne. Ich frage sie nach ihren Erwartungen zum Arbeitstitel des Zyklus. Ich suche mit ihnen nach Einstiegsmöglichkeiten in die jeweilige Problematik.
Am Ende jedes Zyklus versuche ich ein feedback zu erhalten und Fragen aufzuspüren, aus denen sich neue Themenstellungen entwickeln lassen.
Trotz verschiedenartigsten Versuchen, diese Evaluation durchzuführen, erhalte ich allerdings meistens nur sehr allgemeine Äußerungen, bleiben die Teilnehmer im Vordergründigen stecken.

Die Teilnehmerschaft ...

An den Zyklen nehmen zwischen 10—30 Personen teil, mehr Frauen als Männer, mehr über 40jährige als jüngere. Die Hälfte bis zwei Drittel der Teilnehmer nehmen normalerweise an allen drei bis vier Abenden teil, einige erscheinen nur die ersten zwei Male, öfter tauchen auch neue Gesichter mitten im Zyklus auf. Einerseits ist eine Offenheit wichtig für die Atmosphäre

der Abende, andererseits wird dadurch der Gruppenprozeß, der tatsächlich stattfindet (und der manchem, der am Anfang schweigt, die Zunge löst), gestört. Den Teilnehmern wird die Anzahl der Teilnehmer sehr oft zum Problem: „Was, da kommen nicht mehr?" Offenbar fühlen sie sich in einer größeren Gruppe wohler als in einer kleineren Gruppe.
Normalerweise sind in einer Veranstaltung die Hälfte bis ein Drittel der Teilnehmer aus der Pfarrei, in der die Veranstaltung angeboten wird, die andern kommen aus allen möglichen Pfarreien der Stadt und ihrer näheren Umgebung.

... und ihre Erwartungen

Viele der Teilnehmer erwarten trotz der Hinweise in den Ankündigungen immer wieder einen Vortrag und erschrecken dann zunächst, wenn Überlegungsaufgaben, Gruppenarbeiten, Textanalysen stattfinden. Einige kommen an den weiteren Abenden nicht mehr, einige unterziehen sich dieser Arbeitsmethode, einige sind froh, daß so gearbeitet wird und wissen um den größeren Lerneffekt. Offenbar gelingt es mir zu wenig, den Wert dieser Arbeitsformen sichtbar zu machen. Hier scheint mir ein echtes Problem zu liegen. Diese nicht vortragsmäßigen Methoden erschweren für manche die Teilnahme, gleichzeitig aber geht der Wert dieser Art des Arbeitens nur dem auf, der sich in solches Arbeiten hineinwagt. Viele erwarten von der Erwachsenenbildung eher leichte Kost, süffig dargereichte Vorträge, nicht zuletzt auch deshalb, weil der Tag ihnen schon genügend Mühe und Anstrengung bereitet hat.

Methodenvielfalt und -sicherheit

Die eigene Sicherheit oder Unsicherheit in den verschiedenen Arbeitsmethoden, etwa Rollenspiel oder kreatives Arbeiten, überträgt sich sofort auf die Teilnehmer. Das Erlernen verschiedener Methoden bloß aus Büchern erweist sich als unbrauchbar. Ich kann eine Methode nur anwenden, wenn ich sie — wohl unter Anleitung — praktisch erarbeiten konnte und mich darin sicher fühle.
Meine eigene Sicherheit bricht die Hemmungen und Widerstände in den Teilnehmern auf, meine eigene Unsicherheit potenziert diese Hemmungen und Widerstände. Ein gelungenes Rollenspiel, eine geglückte Arbeit mit Ausdrucksmalen läßt mich aber sehr zufrieden werden. Die Teilnehmer sind bereit, auf neue und ungewohnte Methoden einzugehen, wenn der Gebrauch dieser Methoden begründet wird und sie die Methodenwahl irgendwie mitvollziehen können. Wichtig wurde mir, daß jede Methodenwahl auch vom Wohlbefinden der Teilnehmer mitbestimmt wird.

2. Monatliche Gesprächsgruppen — zu anspruchsvoll?

Angefangen habe ich meine Arbeit mit Gesprächsgruppen, die sich über ein Jahr jeden Monat einmal trafen und jeweils aus den Gesprächen eines Abends die Fragestellung des nächsten Abends selber festlegten. Ich habe dann jeweils versucht, Material zusammenzutragen und den Abend methodisch zu strukturieren. Diese Arbeit ist in zwei Pfarreien über zwei Jahre sehr gut gelaufen mit einem homogenen Kern von vielleicht je 10—15 Teilnehmern und mit Teilnehmern, die zu einem speziellen Thema auftauchten. Die Arbeit hat mich sehr angeregt, weil mich die von den Teilnehmern gestellten Fragestellungen herausforderten. Die Kontinuität der Arbeit über längere Zeit und die Konstanz der Teilnehmer habe ich sehr positiv erlebt.
Eine solche Gruppe hat sich z. B. so die Themen gestellt:

1. Wer ist das eigentlich: Gott?
2. Was bedeutet das, wenn einer sagt: ich glaube?
3. Was hat die Kirche mit meinem Glauben zu tun?
4. Ist der Glaubende auserwählt, mehr als die andern?
5. Zu was verpflichtet das Gebot der Nächstenliebe?

In einer Pfarrei ist aber trotz verschiedener Anläufe eine solche Gruppe nie zustande gekommen. In einer weiteren Pfarrei war die Teilnehmerschaft so fluktuierend, daß kein Gruppenprozeß anlief, sondern jeder Abend für sich stand.

Nach zweijährigem guten Erfolg gelang aber auch in jenen zwei anderen Pfarreien eine Wiederholung des Versuches nicht. Die Teilnehmer der ersten Gruppe wollten mehrheitlich aussetzen und neue Interessenten ließen sich offenbar nicht ansprechen. Vielleicht ist das Potential von Leuten, die sich für eine solche Arbeit interessieren, in einer Pfarrei nicht so groß. Ich habe diese Art der Arbeit deshalb bis auf weiteres sistiert und beschränke mich auf das Angebot von drei- oder vierteiligen Zyklen.

In dieser Art der Arbeit habe ich besonders deutlich gespürt, wie ich als Veranstalter eines Abends von den Teilnehmern abhängig bin. Das Nicht-mehr-erscheinen einzelner hat mich immer stark beschäftigt und verunsichert. Ich hatte in solcher Situation immer stark das Gefühl, alleine für das Existieren der Gruppe verantwortlich zu sein. Und das war mir sehr unangenehm. Ich fühlte mich dann irgendwie wie ein billiger Jakob auf einem riesigen Jahrmarkt. Manchmal bleiben ein paar Leute stehen, manche schauen sich die Auslage genauer an, einige kaufen sogar etwas, aber kaum einer kommt mit hinter den Ladentisch. Dieses Gefühl wird noch dadurch verstärkt, daß es fast nicht möglich ist, Gründe namhaft zu machen, wieso einzelne kommen und dann wieder gehen. Die Motivation der Teilnahme und noch mehr des Fernbleibens bleibt völlig im Dunkeln.

Vermutlich müssen solche Gruppen spezifischer ausgeschrieben werden und für eine überschaubare Zeitdauer. Sonst treffen zu verschiedenartige Bedürfnisse aufeinander und die Anstrengung, die ganze Zeit mitzumachen, wird zu groß, umsomehr als ich bei allen Veranstaltungen ein Abbröckeln der Teilnehmer in der zweiten Hälfte der Veranstaltungsreihe festgestellt habe. Etwa ein Drittel, eher noch mehr, der anfänglichen Teilnehmer machen nicht bis zum Ende mit.

3. Pfarrliche Besinnungsweekends

Bis jetzt zweimal habe ich Besinnungsweekends in einer Pfarrei durchgeführt. Sie dauerten den ganzen Samstagnachmittag bis zum Nachtessen und den ganzen Sonntagvormittag bis vor dem Mittagessen. Dieser Rahmen ermöglichte es, einen vielphasigen Lernprozeß anzulegen. Das gemeinsame Essen, die lange Zeit des Zusammenseins ermöglicht eine Qualität des Miteinanderredens und Sprechens, die mit der bei Abendveranstaltungen nicht zu vergleichen ist. Es wird deutlich spürbar, wie die Teilnehmer zu einer Gruppe werden und wie in der zweiten Hälfte des Nachmittags und erst recht am Sonntagmorgen die Gesprächsbeiträge persönlicher werden und immer mehr Teilnehmer im Gespräch aktiv werden. Allerdings ist es sehr mühsam, für diese Art der Erwachsenenbildung genügend Teilnehmer zu finden. Ich habe beide Male mit zirka 20 Teilnehmern gearbeitet, die gleicher Herkunft wie bei den Zyklen waren. Die Bereitschaft, ein freies Wochenende für eine solche Unternehmung zu opfern, ist weit geringer als die Bereitschaft, einen Abend unter der Woche dranzugeben. Diese Weekends können nur mit Mühe von Teilnehmern einer Pfarrei bestritten werden. Hier wurde mir besonders deutlich, daß die kirchliche Erwachsenenbildung im Feld der Freizeit angesiedelt ist, und, weil sie nicht vom Geruch des Anstrengenden frei ist, nicht als Ausgleich zur anstrengenden Arbeitswelt verstanden wird. Die Freizeit ist geprägt vom Bedürfnis nach Entspannung und Erholung. Damit hängt wohl auch zusammen, daß höchstens ein Drittel der Teilnehmer aller Veranstaltungen Männer sind. Die Teilnehmerschaft besteht überwiegend aus Frauen, allerdings aus ebensoviel berufstätigen Frauen, wie Frauen, die im eigenen Haushalt arbeiten.

4. Mitarbeit im katholischen Glaubenskurs

In den vergangenen zwei Jahren habe ich auch im katholischen Glaubenskurs mitgearbeitet. Der Glaubenskurs will in 6 Trimestern von je neun Abenden „Christen, die auch in ihrem Glauben Erwachsene sein möchten, zu einem Glaubensverständnis verhelfen, das dem erwachsenen Gläubigen unserer Zeit entspricht, und so mithelfen, daß das viel zitierte Wort vom ‚mün-

digen Christen' nicht eine leere Formel bleibt. Es geht dabei ... um das Einüben selbständigen Glaubensdenkens im Horizont unserer heutigen Welt." (KGK, Begleiter S. 5).

25 Personen haben an diesem Kurs teilgenommen, an dem ich die Thematik „Jesus als der Grund unseres Glaubens" und „Welt und Gott" zu vertreten hatte. Die Teilnehmer kommen aus drei verschiedenen Grundmotiven in diesen Kurs. Die Mehrheit, weil sie als Hilfskatecheten tätig werden wollen, einige, weil sie in der Jugendarbeit tätig sind, einige, weil sie sich neu auf ihren Glauben besinnen wollen. Wer sich einschreibt, verpflichtet sich teilzunehmen und macht normalerweise nach jedem Trimester ein mündliches und schriftliches Examen. Die meisten Teilnehmer sind Frauen jeden Alters. Männer haben im angesprochenen Kurs nur drei teilgenommen, die alle in der Jugendarbeit stehen. Etwa die Hälfte der Teilnehmer ist berufstätig, in verschiedensten, aber doch eher in sozialen Berufen. Die andere Hälfte sind Hausfrauen.

Ich habe sehr deutlich erlebt, wie diese Rahmenbedingungen den Lernprozeß sehr stark verändern. Plötzlich steht die Information im Vordergrund. Einerseits, weil viele Teilnehmer das fordern, andererseits, weil ich selber in mir den Druck verspüre: ja wenn die schon in der Katechese mitarbeiten, dann müssen sie doch einiges an aktuellen theologischen Ergebnissen und Problematiken mitbekommen. Der Stoff tritt plötzlich mehr in den Vordergrund als der Teilnehmer mit seinen Bedürfnissen, die Information in Referaten erhält unwillkürlich mehr Raum als alle dialogischen Arbeitsmethoden. Viele der Teilnehmer arbeiten engagiert mit, bereiten sich auf die Abende vor und verarbeiten jeden Abend sehr intensiv. Jeder arbeitet aber auch irgendwie als einzelner mit, das Zusammenwachsen der Lerngruppe rückt in den Hintergrund und wird vielfach auch gar nicht gewünscht.

Diese Art von Kursen ist von diesen Voraussetzungen her nur dem zugänglich, der sich als Glaubender versteht und in der Gemeinschaft der Glaubenden eine spezielle Aufgabe wahrnehmen will. Er sucht sich in diesem Kurs Hilfen, um seine Aufgaben besser wahrnehmen zu können, es geht ihm nicht bloß um eine Besinnung auf sein Leben und Glauben allein, sondern um eine Besinnung um der Aufgabe willen, die er übernehmen will. Hier stellt sich eine ganz andere Aufgabe als in meinen Zyklen und Gesprächsabenden. Der Glaubenskurs kann nur sehr beschränkt „normale" Christen und Randchristen erreichen.

5. Beschränkung auf vier Pfarreien

Ich biete meine Dienste den verschiedenen Pfarreien an. Dabei versuche ich, mich auf vier Pfarreien zu beschränken und auf Anfragen anderer Pfarreien nur ganz ausnahmsweise einzugehen, denn ich will in die Pfarreien, in denen ich arbeite, hineinwachsen und eventuell auch einen Stock von Teilnehmern finden, die aktiv in die Planung und Durchführung der einzelnen Veranstaltungen einbezogen werden könnten. Bei der Arbeit, die bald da, bald dort einsetzt, ist diese Möglichkeit von vornherein verschlossen, außer es besteht eine aktive Erwachsenenbildungsgruppe, die einen Kurs selber plant und durchführt und mich nur für bestimmte Aufgaben braucht. Nach Möglichkeit wird die Thematik des Kurses mit dem Pfarreirat und den Seelsorgern der Pfarrei abgesprochen, allerdings haben auch diese Gremien oft Mühe, aktuelle und betroffen machende Themen zu finden.

Neben meiner Arbeit bestehen noch viele pfarreiliche und andere Aktivitäten erwachsenenbildnerischer Art (Erwachsenenbildungskommissionen von Pfarreien, Elternbildung, Verbände). Erst in neuester Zeit versucht man engere Kontakte unter den verschiedenen Veranstaltern zu knüpfen und eine echte Zusammenarbeit anzustreben. Diese Aufgabe steht ganz am Anfang, so daß ich auf sie hier nicht eingehen kann. Ich sehe es von meiner Sicht her als Chance an, daß ich in dieses Zusammenarbeiten hineinwachsen kann, nachdem ich drei Jahre lang sehr selbständig suchend und tastend eigene Erfahrungen

machen konnte. Wichtig scheint mir auch, daß dieser Versuch der Koordination nicht von vornherein in eine Arbeitsstelle münden soll, die für die Erwachsenenbildung einer ganzen Region verantwortlich sein soll und damit die spontane Arbeit vieler Freiwilliger konkurrenzieren würde, daß aber doch konkrete Impulse und Hilfen angeboten werden sollen, die die Freiwilligen in ihrer Arbeit unterstützen können.

II. Einige Erfahrungen

1. Das Grundproblem — Motivation und Beziehungsfeld

Das Grundproblem meiner Arbeit ist die Motivation: Wie kann ich meine Angebote so situieren, daß sich mögliche Teilnehmer angesprochen fühlen? Wie kann ich das tun in der Anonymität einer Stadt, wo persönliche Kontakte und Beziehungen nur mit wenigen überhaupt möglich sind?
Dazu ist Einiges klar geworden:
— Das *Thema* einer Veranstaltung allein genügt zur Motivation nicht; der *Name des Veranstalters* scheint eine größere Rolle zu spielen. Die Teilnehmerzahl ist in den drei Jahren meiner Tätigkeit angestiegen. Waren es anfangs vielleicht 10—15 Teilnehmer, so sind es jetzt 15—25 Teilnehmer im Schnitt pro Veranstaltung.
— Das *Image der Pfarrei,* in der eine Veranstaltung stattfindet, die Art, wie die Verantwortlichen der Pfarrei die Werbung mittragen, spielt eine wichtige Rolle.
— Je länger ich in dieser Arbeit stehe, desto klarer wird mir, daß eine Erwachsenenbildung nur dann Leute erreichen kann, die nicht sowieso für Bildung motiviert sind und auch bereit sind, Kurse zu suchen, in andere Städte zu fahren, auf Wochenenden zu fahren, wenn sie im Raum einer Pfarrei oder in entsprechenden Beziehungsfeldern angesiedelt wird (im Quartier, in der Schule etc.). Die Erwachsenenbildung kann im luftleeren Raum nicht existieren. Sie kann nur in ein *existierendes Beziehungsfeld* hineinwachsen, auch wenn dieses Beziehungsfeld nicht unbedingt eine Pfarrei sein muß. Erwachsenenbildung setzt ein funktionierendes Gemeinwesen voraus. Wo dies nicht besteht, muß sie zur Gemeinwesenarbeit werden. Deshalb ist es wichtig, daß jeder Erwachsenenbildner in irgendeiner Art in ein solches Beziehungsfeld verwoben ist und mit den Bezugspersonen in diesem Feld eng zusammenarbeitet.
— Themen kommen dann an, wenn sie eine Situation formulieren, in der sich viele Menschen finden: „Leid, Hypothek unseres Lebens!?" ist ein Thema, das immer viele Teilnehmer anzog. Themen von der Art „Dogma, Anfang oder Ende des Gesprächs", fanden nicht dasselbe Echo.
Die Planung von Erwachsenenbildungsveranstaltungen muß damit beginnen, aufzuspüren, wo Situationen sind, in denen sich die Menschen, die angesprochen werden sollen, immer wieder finden. Gelingt es, sie so für eine Veranstaltung zu gewinnen, und sind diese Veranstaltungen gut vorbereitet, dann wird die Bereitschaft geweckt, sich auch von anderen Themen ansprechen zu lassen. Veranstaltungen, die Erziehungsfragen, Beziehungsfragen und Fragen nach dem Sinn des Lebens aufnehmen, scheinen mir in der gegenwärtigen Situation richtig zu liegen.

2. Positive Erfahrung mit Gruppenarbeit — für alle, die den Einstieg gewagt haben

Eine eigenartige Erfahrung ist folgende: Die Arbeit in der überschaubaren Gruppe, in der jeder zu Wort kommen kann, in der viel leichter Ich-Sätze gesprochen werden anstelle abstrakter allgemeiner Man-Sätze, wird von beinahe allen und von den verschiedenartigsten Leuten als positiv und weiterhelfend erlebt. Gleichzeitg aber schreckt diese Art der Arbeit viele Leute ab, die sich im Vortragssaal wohler fühlen. Dieselben Leute erleben aber die Gruppenarbeit positiv, sobald sie einmal in eine solche Gruppenarbeit geraten. Die Erfahrung, daß Gruppenarbeit viel bringt, läßt sich eben nicht vorausvermitteln, sondern springt erst dann als Ergebnis heraus, wenn einer sich in die Gruppenarbeit gewagt hat. Und die Grundfrage stellt sich immer wieder neu: Wie motiviere ich jemanden für

eine Erfahrung, die er noch gar nicht gemacht hat? Oder aus einer etwas anderen Perspektive formuliert: Wie gelingt es mir, bewußt zu machen, daß viele Menschen Fragen in sich tragen, um die sie in ihrem alltäglichen Leben nicht wissen, daß sie Bedürfnisse haben, die sie in ihrem Leben gar nicht hochkommen lassen? Bildungsbereit ist derjenige, der sich selber und seine Umwelt als Feld vieler abenteuerlicher Entdeckungen erlebt hat. Vielen fehlt aber dieses Erlebnis und damit auch die Grundgestimmtheit, um überhaupt von erwachsenenbildnerischen Aktivitäten angesprochen zu werden. Solche Menschen werden kaum je sich in eine Erwachsenenbildungsveranstaltung verirren. Es ist deshalb zu überlegen, ob nicht umgekehrt Erwachsenenbildung zu solchen Menschen finden und die Schlüsselerfahrungen eröffnen könnte, die überhaupt bildungsbereit machen.

3. Enger Kontakt mit Pfarrei und Seelsorgern

Erwachsenenbildung kann in der gegenwärtigen Situation von den Seelsorgern einer Pfarrei nur schwer geplant, durchgeführt und evaluiert werden. Die vielfältigen anderen Verpflichtungen, die sich nicht beiseite schieben lassen, machen es meistens auch beim besten Willen unmöglich, die Zeit für Erwachsenenbildung zu finden, schon gar nicht die Zeit für eine Erwachsenenbildung, die neue Formen und Methoden entwickelt. Deshalb scheint es mir sehr wichtig, wenn Leute für Erwachsenenbildung teilzeitlich freigestellt werden. Allerdings müssen diese in engstem Kontakt mit den Allgemeinseelsorgern bleiben. Die Erwachsenenbildung darf sich nicht vom Pfarreileben absetzen, wenn sie nicht elitär werden will. Allerdings muß die Erwachsenenbildung gleichzeitig auch versuchen, Lebensbereiche aufzusuchen, die von einer Pfarreiseelsorge nicht mehr erreicht werden. Ich meine, daß gerade die „Fernstehenden" verschiedenster Art eine besonders zu beachtende Gruppe der Erwachsenenbildung sind. Erwachsenenbildung greift vermutlich dann am ehesten in die Basis und Grundschicht der Bevölkerung, wenn sie im engen Kontakt mit der Pastoral der Pfarreien im Bereich der sogenannten „rites de passages", Taufe, Firmung, Erstkommunion, Hochzeit und Beerdigung geschieht. Je mehr sie sich von diesen Bereichen entfernt, je mehr sie unabhängig von allen Lebenssituationen einfach Themen und Fragestellungen aufgreift, desto mehr wird sie zur Angelegenheit einer Elite.

4. Ausweitung der Zielsetzung von „Glaubensverständnis" zu „Lebenshilfe"

Geprägt von meiner universitären Ausbildung, bin ich mit einer präzisen Zielvorstellung an die Erwachsenenbildungsaufgabe herangegangen. Sie ließe sich etwa so formulieren: ich will versuchen, die Ergebnisse moderner Theologie den Teilnehmern verständlich zu machen, um sie an der faszinierenden Entwicklung der Theologie teilhaben zu lassen. Dadurch sollen die Teilnehmer den Glauben in einem der heutigen Situation angemessenen Gewand verstehen und in ihrer eigenen Sprache mitausdrücken können. Ich verstand dies als ein Aufarbeiten der „Katechismuserfahrungen" und ein Hineinfinden in den Prozeß, den das II. Vatikanum meint.
Mit dieser Zielsetzung läßt sich ein bestimmter Personenkreis durchaus ansprechen. Den meisten aber ist weder die moderne Theologie, noch die Frage nach einer zeitgemäßen Gestalt des Glaubens, noch das Aufarbeiten der „Katechismuserfahrungen" ein unmittelbares Anliegen. Deshalb greift diese Zielsetzung zu kurz. Entscheidend wird sein, ob es mir gelingt, die Zyklen noch viel deutlicher in konkreten Situationen menschlichen Lebens anzusiedeln und von daher in die religiöse Dimension vorzustoßen.

Was ist und soll also heute Erwachsenenbildung?

Wenn ich all diese Erfahrungen überblicke, muß ich versuchen, mein ursprüngliches Arbeitsziel neu zu formulieren. Ich komme dabei auf folgende Formulierung:
Erwachsenenbildung ist der Versuch, struk-

turiert Erfahrungen zu eröffnen, die den Menschen mehr zu sich selber, zum Nächsten und damit auch zu Gott kommen lassen. Sie soll den Menschen befähigen, sich im raschen Wandel, der heute alle Lebensbereiche erfaßt, zurechtzufinden, und sich in der Fülle von Weltanschauungen und Ideologien orientieren zu können. Damit ist sie ein Vorgang, der den Menschen in ein Gegenüber zu sich selbst, zum andern, zu Umständen und Dingen bringt und so den Möglichkeitscharakter der Wirklichkeit aufdeckt, der zu einem befreiteren Verhältnis zu sich selbst und zur Umwelt führt. Dieser Prozeß, den Erwachsenenbildung meint, kann auf verschiedenste Arten und an verschiedensten Inhalten ausgelöst und in Gang gehalten werden. Vielleicht sind unsere Vortragssäle und Gruppenräume gar nicht so geeignet dazu. Vielleicht sollen wir neue Orte des Lernens in unserer Welt entdecken und dort mit unserer Erwachsenenbildung beginnen, statt die Leute von dort in unsere Veranstaltungen zu locken.

Kirchliche Erwachsenenbildung hätte dann eine dreifache Aufgabe:

a) als Bildungsangebot im Binnenraum der Pfarreien
— zur Glaubensstärkung und zur rational verantwortbaren Glaubensbegründung
— zur vertiefenden Auseinandersetzung mit dem Glauben
— zur Besinnung auf die eigenen Aktivitäten in der Pfarrei
b) als Einbringen des gelebten Christentums in die Öffentlichkeit
— als Sache des Evangeliums in die öffentliche Diskussion einbringen
— den Glauben als Hilfe zur Daseinsbewältigung kirchenentfremdeten und kirchenfremden Kreisen darstellen
c) das Entdecken christlicher Anliegen an Orten des Lernens in unserer Welt.

Christliche Anliegen an Orten des Lernens in unserer Welt entdecken und anbieten oder anders ausgedrückt: den Prozeß der Erwachsenenbildung zu kirchenfremden Menschen tragen, ist mir in den letzten Monaten zu einem wichtigen Anliegen geworden. Lösungen habe ich bis jetzt aber noch keine gefunden. Die Studienkommission für Erwachsenenbildung unserer Kantonalkirche hat sich aber diese Aufgabe zu einem wichtigen Anliegen gemacht. Wir werden in einer Arbeitsgruppe versuchen, diese Zielrichtung der Erwachsenenbildung aufzuarbeiten und in praktischer Arbeit zu erproben.

Elfriede Irlbeck

Ich schieß dich tot, peng-peng! — Wie erzieht man Kinder zum Frieden?

Eltern, Erzieher, ja die gesamte Gemeinde immer wieder auf die Bedeutung einer Friedenserziehung hinzuweisen und ihnen dafür auch konkrete Anregungen zu geben, ist eine wichtige Aufgabe von Seelsorgern, Religionspädagogen und Erwachsenenbildnern. Der folgende Beitrag will ihnen bei dieser Aufgabe helfen. Aus der konkreten Erfahrung im Umgang mit Kindern geschrieben, werden die Probleme der Brutalität in besonders gern gesehenen Fernsehreihen und Comics, die Gefährlichkeit von Kriegspielzeug und anderen Waffen, aber auch Möglichkeiten, Konflikte möglichst ohne Einsatz von Gewalt zu lösen, ja „Frieden zu spielen", dargestellt. Manche Geschichte eignet sich vielleicht auch dafür, im Pfarrblatt abgedruckt zu werden.* *red*

„Ich leg dich um, ich knall dich ab, peng-peng, jetzt bist du tot," sagte ein Fünfjähriger und steckte zufrieden seinen glänzenden Colt in die Gürteltasche zurück. „Es war ja nur ein Spiel", meinte er später.

„Warum trittst du den anderen so in den Bauch, das tut ihm doch weh?" — „Wieso, Kung fu macht das auch."

Spiele der Kinder. Übt das Kind dabei für sein künftiges Leben, lernt es empfinden, denken und handeln? Wird durch Gewalt-

* Es handelt sich dabei um ein Vortrags-Manuskript für eine Sendung des Norddeutschen Rundfunks, das uns von der Autorin im Einverständnis mit dem NDR zur Verfügung gestellt wurde. Der Text ist unverändert, nur die Zwischentitel sind eingefügt.

spielen sogar Aggression sinnvoll verarbeitet?

Zum Krieg erziehen?

Jede Mutter wird die Frage: „Wollen Sie Ihr Kind zum Krieg erziehen?" mit einem „Nein" beantworten. Aber mit der Frage, „Wie erziehen Sie Ihr Kind zum Frieden?" stoßen wir auf Unwissen und Unverständnis. Es geht uns als Eltern und Erzieher so wie den Kindern, die in ihrem Kriegsspiel mit der Frage unterbrochen wurden: „Wollt ihr nicht lieber Frieden spielen?" — und die darauf antworteten: „Wie spielt man Frieden?"

Was ist „Friede"?

Bevor ich Ihnen von meiner Arbeit mit Kindern erzähle, müssen wir uns auf den Begriff *Frieden* einigen. Frieden ist für mich nicht nur die Abwesenheit von Krieg, sondern ein Zustand, in dem Konflikte nicht mehr mit Gewalt oder Unterdrückung entschieden werden, sondern durch einen fair ausgehandelten Kompromiß, ohne die Niederlage von Benachteiligten. Dieser Zustand, den wir Frieden nennen, ist nicht langweilig, sondern sehr spannend. Bei diesem Verständnis von Frieden läßt sich auch das Vorurteil, ein zum Frieden erzogenes Kind sei ein unselbständiges Kind, das von anderen übervorteilt wird, widerlegen. Ziel der Friedenserziehung ist ein ichstarker Mensch, der es nicht mehr nötig hat, sich mit der Macht des Stärkeren zu behaupten.

Wer ist der Bestimmer, wer ist ein „Held"?

Gerade Kinder im Vorschulalter sagen immer noch: „Der Peter kann der Bestimmer sein, der ist stark." Führungsrollen werden nach körperlicher Kraft verteilt. Ich habe die Kinder meiner Gruppe einmal gefragt: „Wer ist eigentlich ein Held?" und bekam zur Antwort: „Ein Mann ist stark, wenn er viele Muskeln hat, wenn er tapfer ist; ein Mann ist ein Held, wenn er seine Feinde besiegt." Als ich dann fragte, ob eine Frau auch stark sein kann, fingen die Kinder zu lachen an und meinten: „Eine Frau kann nie ein Held sein." Ich zeigte der Gruppe dann ein Bild, auf dem eine vietnamesische Mutter mit ihren vier Kindern auf der Flucht zu sehen ist. Die Frau muß dabei einen reißenden Fluß überqueren und trägt noch ein Baby auf dem Arm. Langsam begriffen die Vorschulkinder, daß es auch eine andere Form von Stärke gibt: Nichtaufgeben, Zusammenhalten, Füreinanderdasein. Wir machten uns gemeinsam klar, daß die Frau wohl stark sein muß, damit sie das andere Ufer erreicht, und daß sie den ganzen Tag arbeiten muß, um die Familie ernähren zu können.

Brutale Vorbilder

Auch wer seine Faust in der Hosentasche läßt und versucht, einen Streit durch Verhandeln zu lösen, ist stark. Es ist nicht verwunderlich, daß diese Einsicht für viele Kinder neu ist. Vorbilder für falsche Heldenvorstellungen liefern Bildschirm und Comic-Hefte genügend: Es gibt „Wicki und die starken Männer", da ist „Old Shatterhand, der stärkste Mann der Welt", „Batman" oder „Kung fu", der Mönch, der sich als Apostel der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Liebe durchs Programm schlägt (natürlich stets nur aus Notwehr) und mit seinen brutalen Handkantenschlägen und Fußtritten ein Lehrmeister unserer Kinder geworden ist. Da sind die süßen kleinen Männchen aus den Zeichentrickserien, wo die Starken die Schwachen hauen und wo Sieger bleibt, wer am bösartigsten ist.

Bedenklich dabei ist, daß Kinder das Vorbild besonders dann nachahmen, wenn es die Lacher auf seiner Seite hat, oder wenn es mit seinem aggressiven Verhalten Erfolg hat. Im Trickfilm ist es möglich, die Figuren auch mehrfach zu vernichten, auch mit allen möglichen technischen Höllenmaschinen; das kaputte Männchen steht immer wieder auf und kann aufs neue plattgedrückt, durch die Luft gewirbelt und zerfetzt werden. Wenn aggressive Fernsehsendungen der tägliche Lernstoff der Kinder sind, so glauben sie, daß aggressives Verhalten notwendig ist, um sich durchzusetzen. Wenn Kinder immer wieder erleben, daß der Gewalttätige Erfolg hat, über-

nehmen sie diese Vorlage für ihre eigenen kleinen und großen Konflikte. Ein Konflikt wird statt durch die mühsame Suche nach Kompromissen hier einfach mit einem Schuß gelöst. Oder Superman fliegt eben davon, wenn es für ihn kritisch wird.

Verführung zur Gewalt

In einem Heft, das von sich behauptet, die „größte Jugendzeitschrift der Welt" zu sein, las ich kürzlich eine Anzeige, die schon die ganz Kleinen anspricht und mit folgendem Text zum Kauf von zwei Abenteurer-Figuren lockt: „Diese beiden Piraten bringen Spannung ins Spiel. Ihren Wagemut und ihre Tatkraft kannst Du einsetzen, wie es Dir gefällt. Einfach auf den geheimen Knopf drücken und die Burschen beginnen zu kämpfen. Mit Schwert. Oder Wurfmesser. Das Messer fliegt sogar zentimeterweit. — Werde ihr bester Freund! Laß' Dich mitnehmen zu anderen Abenteuern. Die Ausrüstungen dazu liegen bereit. Wir sehen uns." Wagemut und Tatkraft wird hier gleichgesetzt mit dem Kampf mit Schwert und Wurfmesser.

Am mächtigsten ist man mit der Waffe in der Hand. Colt oder Gewehr, Cowboytracht oder Indianerschmuck, Ritterrüstung oder Sheriffstern stärken das Gefühl: „Ich bin wer!" Klaus, ein Fünfjähriger, sagte zu mir: „Wenn ich groß bin, werde ich Hilfssheriff, dann kann ich gleich mit zwei Pistolen schießen."

Eindruck aus einem Gespräch über Karl-May-Filme

Man machte es sich sicher zu einfach, wenn man das Fernsehen allein für die zunehmende Brutalität unter Kindern verantwortlich machen würde. Falls aber jemand glauben sollte, in Karl-May-Filmen lernten Kinder fremde Länder und Völker kennen, so möchte ich Ihnen gerne erzählen, was Kindern von solchen Filmen in Erinnerung bleibt. Nach Winnetou III habe ich mit meiner Vorschulgruppe über diesen Film der Karl-May-Serie gesprochen. In Erinnerung blieb das brutale Handlungsskelett, Kampfszene an Kampfszene gereiht. Wilde Knallereien und Folterungen wechseln einander ab, in Großaufnahme wird ein Messer in die Brust eines Mannes gestoßen. Die Eindrücke der Kinder gibt am besten ein Ausschnitt aus dem Kindergartengespräch wieder, den ich wörtlich mitgeschrieben habe:

„Sie haben eine Falle gebaut, dann haben sie ihn gefesselt und hineingeschubst und sind davongesprungen. Gut war, wie Winnetou gestorben ist: da haben sie viel geschossen. Die Banditen haben Winnetou gefangen, in der Nacht wird er tot sein, dann haben sie Pfeile und Feuer gehabt, sie haben ins Herz getroffen, nein, sie haben ihn von hinten angeschossen, und mit dem Messer gestochen, aber sie haben immer nicht geschafft, ihn zu töten. Auch mit einer Rakete haben sie geworfen. In der Nacht haben sie Handgranaten gehabt. Dann haben sie Feuer angezündet. Später haben sie den Mann hineingeschmissen. Dann haben sie gekämpft. Dann wollten sie ihn im Wasser erschießen, dann haben sie gerauft."

Ich habe den Bericht kurz mit der Frage unterbrochen: „Machen Indianer auch noch etwas anderes als kämpfen?" Einer meinte dann: „Ja, manchmal haben sie auch Frieden." Ein anderes Kind übernahm sofort wieder das Gespräch:

„Dann hat er den Hals zugedrückt, dann hat er den anderen gehaut. Dann ist er gekommen und hat die ganzen Männer totgeschossen. Der Old Shatterhand ist der stärkste Mann der ganzen Welt. Sie haben viele Waffen gehabt. Mit den Gewehren haben sie auf den Schädel gehaut und Pistolen und Pfeil und Bogen haben sie auch gehabt."

Mit den Kindern über die Filme sprechen!

Ich habe mir nach diesen Erfahrungen überlegt, was ich Eltern raten könnte, die ihre Kinder mit diesen Eindrücken nicht allein lassen wollen. Ich möchte Ihnen den Vorschlag machen, daß Sie die Erinnerung an solche Filme zusammen mit Ihren Kindern kritisch prüfen. Stellen Sie zusammen mit Ihren Kindern eine Liste von Verhaltensweisen auf, die in diesen Filmen vorkommen. Erinnern Sie sich gemeinsam, wie die Menschen in den Filmen miteinander umgehen, ob sie sich ärgern, betrü-

gen, schlagen und erschießen; ob sie freundlich sind, einander helfen und Zärtlichkeiten austauschen. Sie werden feststellen, daß Ihnen und den Kindern viel mehr aggressive als kooperative Verhaltensweisen einfallen.

Schauen Sie dann zusammen mit den Kindern einen der begehrten Filme an. Dabei sollte jeder einen Zettel haben, auf dem ein bestimmtes Verhalten notiert ist. Jeder Teilnehmer macht auf seinen Zettel einen Strich, wenn ein Verhalten, das seinem Stichwort entspricht, im Film zu sehen ist. Vergleichen Sie am Ende das Ergebnis. Vielleicht kommen die Kinder selber zu dem Schluß, daß der Film eigentlich gar nicht so lustig war.

Kritisch Zusehen lernen — und reagieren!

Die Erziehung zum kritischen Zusehen ist vielleicht besser als der Versuch, ganz radikal zu sein. Kinder vom Fernsehn möglichst ganz fernzuhalten, kann ich Ihnen nämlich aufgrund der Erfahrungen in meiner Familie, ich habe zwei Kinder, kaum zumuten. In der Klasse meiner 12jährigen Tochter hat bereits jedes zweite Kind ein eigenes Fernsehgerät. Dennoch ist etwas Widerstand auch hier richtig. Vor allem sollten Eltern immer wissen, welche Filme ihr Kind anschaut. Geben Sie es nicht auf, immer wieder mit Ihren Kindern darüber zu sprechen und verwehren Sie ihnen ruhig einmal eine Serie, von der Sie wissen, daß sie mit Gewaltszenen besonders gespickt ist. Haben Sie auch einmal den Mut, am besten zusammen mit anderen Eltern, zu einem Brief an das Fernsehen, um so auf die Programmgestaltung ein wenig Einfluß zu nehmen. Schließlich richten sich auch die Fernsehanstalten nach den Wünschen ihrer Zuschauer.

Konkurrenz durch lustig gestaltete Wochenenden

Machen Sie auch dem Kasten mal Konkurrenz und gestalten Sie Ihre Wochenenden selbst. Planen Sie mit Ihren Kindern Ausflüge zu Fuß oder mit dem Rad — zusammen mit anderen Familien macht es noch mehr Spaß — und lassen Sie auch mal die Kinder bestimmen, wohin es gehen soll. Oder feiern Sie ab und zu ein Familienfest mit lustigen Ideen.

Wie wäre es, wenn Sie mit Ihren Kindern einmal auf einem Matratzenlager auf dem Fußboden schlafen würden? Denken Sie sich spannende Spiele aus. Wenn Sie einem harten Western nur ein langweiliges Spiel entgegensetzen, kann es Ihnen nämlich so ergehen wie mir während meines Praktikums im Kindergarten. Als die Erzieherin den Kindern die Pistolen abnahm, schlug ich vor, Eisenbahn zu spielen, und wir bauten mit den Drei- bis Fünfjährigen einen langen Zug aus Stühlen auf. Aber bereits vor dem ersten Bahnhof kam einer auf die Idee: „Und jetzt überfallen wir die Eisenbahn." Da stand ich mit meinem friedenserzieherischen Latein, umringt von kämpfenden Indianern, Cowboys und Sheriffs, die sich schnell aus Constribausteinen neue Pistolen gebaut hatten.

Totschießen als Lieblingsbeschäftigung

Was ist es, das Kinder so unwiderstehlich zum Schießeisen zieht? Warum verkleiden sich im Fasching über 80 von 100 Buben in Cowboys und Indianer, die bis an die Zähne bewaffnet sind? Im Supermarkt beobachtete ich einmal einen etwa siebenjährigen Jungen, wie er hinter den Regalen hervor auf den Kassier mit einem Spielzeugmaschinengewehr zielte und ihn mit lautem „ra-ta-ta-ta-tam" abschoß. Ein Dreijähriger im Kindergarten, der noch kaum sprechen konnte, sagte zu mir: „Morgen kauft Mamma Gürtel, zwei Pistole und viele Munion."

Was soll man tun, wenn „Totschießen" ein Lieblingsspiel ist, und Cowboy, Indianer, Sheriff und Gangster die begehrtesten Rollen sind? Erklären Sie Ihren Kindern den eigentlichen Zweck von Waffen, nämlich daß sie dazu da sind, Menschen zu töten. Scheuen Sie sich nicht, dieses „Spielzeug" Ihren Kindern zu verbieten. Verzichten Sie lieber bei einer anderen Gelegenheit auf ein Verbot, wenn es zum Beispiel gilt, eine fragliche Ordnung aufrecht zu erhalten. Besser wäre natürlich, dieses Spielzeug erst gar nicht zu kaufen und es den Kindern wegzunehmen, wenn es ihnen geschenkt wird. Es ist für Kinder eine

wichtige Erfahrung, wenn sie merken, daß es Erwachsene gibt, die Waffen und deren Nachbildung ablehnen.

Weihnachtswunsch: Panzer und Handgranaten ...

Ein Gespräch über Waffen hatte ich in der Vorschulgruppe nicht führen wollen; es kam doch dazu, als ein Junge seinen Weihnachtswunsch nannte: „Ich wünsche mir einen Panzer", sagte er. Er begründete seinen Wunsch damit: „In einem Panzer ist man stark und kann rundherum schießen." Die Buben berichteten nun so von Waffen, daß ich erschrak. Am deutlichsten ist mir die Aussage eines Jungen in Erinnerung: „Dann gibt es Handgranaten, mit denen kann man Menschen zerfetzen." Wenn Fünf- und Sechsjährige eine derartige Sprache benutzen und ein genaues Wissen über alle Waffen an den Tag legen, sollte man auch nicht davor scheuen, den „Schonraum" zu verlassen und den Kindern als Gegengewicht von den Schrekken des Krieges zu erzählen. In den Vorstellungen der Kinder bedeutet Krieg in erster Linie Kampf und eindrucksvolle Technik. Krieg erscheint ihnen als Abenteuer mit Flugzeugträgern, Kriegsschiffen, Raketen, Panzern, Bomben und Maschinengewehren. Angst und Schrecken finden in diesem Spiel keinen Platz.

Krieg als Unglück

Eine Aufgabe der Friedenserziehung im Vorschulbereich besteht also darin, Kindern den Krieg zu zeigen als furchtbares Unglück, das vermieden werden muß. Kinder sollen erfahren, daß im Krieg außer den Soldaten viele Männer, Frauen und Kinder sterben. Als in meiner Gruppe wieder einmal die Bombenflieger über die Bausteinstadt kamen, habe ich den Kindern erzählt, daß zugleich mit den Bomben auch der Hunger komme. Wenn sie im Krieg mittags nach Hause kämen, gäbe es nichts zu essen, am Abend hätte die Mutter vielleicht wieder nichts gekocht, weil sie nichts kaufen könne. Am nächsten Morgen wäre der Hunger schon sehr schlimm und es gäbe vielleicht nur etwas Brot. Das können Kinder durchaus einsehen. Es ist wohl auch keine Überforderung für Kinder, die schon grausige Nahkampfszenen im Fernsehen haben über sich ergehen lassen, wenn man ihnen Bilder eines zum Skelett abgemagerten Kindes aus Biafra zeigt oder das Bild eines weinenden Kindes aus dem Ungarnaufstand.

Entmythologisierung der Soldaten

Soldaten sind für Kinder siegreiche Helden in glänzender Uniform, strahlende junge Männer, die mit modernster Technik umgehen. Das Bilderbuch „Kartoffeln hier, Kartoffeln da" von Anita Lobel hat mir immer geholfen, dieses Bild ein wenig zurechtzurücken. Hier sind die Uniformen zerrissen und mit Blut befleckt, Orden verrostet und Schwerter verbogen. Soldaten sind müde und traurig, haben Hunger und möchten heim zu ihrer Mutter. Die Kinder staunten, als ich ihnen erzählte, daß ich einmal von einem Soldaten gehört habe, daß er im Schützengraben aus lauter Angst in die Hosen gemacht habe. Auf die Bemerkung eines 15jährigen: „In einem Krieg auf andere Soldaten zu schießen, das würde mir sogar Spaß machen", konnte ich allerdings nichts mehr erwidern.

Wie lernen Raufbolde Empfindsamkeit für Schmerzen des anderen?

Eng mit den Waffen verbunden ist auch das Kampf- und Kriegsspiel, das auch sehr brutal werden kann. „Kinder schlagen sich krankenhausreif. Immer mehr brutale Prügeleien auf dem Pausenhof", las ich in einer Tageszeitung; sicher gibt es auch die ganz harmlosen Balgereien unter Kindern, wo zum Spaß miteinander gerungen wird und die Kräfte gemessen werden. Solange noch von beiden gelacht wird, ist es ein lustiges Spiel. Der Spaß hört aber auf, sobald einer Schmerzen fühlt, und das sollte der andere „Kämpfer" rechtzeitig merken. Empfindsamkeit gegenüber Leid, das anderen geschieht, ist ein wichtiges Lernziel der Friedenserziehung. Bei ausgesprochenen Raufbolden sollte man zunächst den Grund ihrer Rauflust erfragen.
Mir wurde einmal vieles klar, als der größte Raufer der Gruppe von seinem älteren Bruder aus dem Kindergarten ab-

geholt wurde und ihn dieser noch im Schulhof zusammenschlug und dann buchstäblich mit den Füßen zum Ausgang rollte. Ein Kind, das ständig Brutalität erfährt, gibt sie weiter. Für ein Kind, das zu Hause Schläge erhält, ist Zuschlagen ein gebräuchliches Mittel sich durchzusetzen. Kinder, die in der Familie und der Kindergruppe Liebe und Geborgenheit finden, haben es nicht nötig, mit Aggressivität auf sich aufmerksam zu machen.

Kinder als Schiedsrichter

Was soll man nun mit den Kampfhähnen tun? Es ist oft hilfreich, andere Kinder zum Schiedsrichter zu machen. Kinder entwickeln dabei einen erstaunlichen Gerechtigkeitssinn und können einsehen, daß die Rauferei außer Schmerzen nichts gebracht hat. Eingreifen sollte man, um Kleinere zu schützen. Das kleine, schwächere Kind hat nämlich nichts, was es dem Stärkeren entgegensetzen könnte. Gerade im Vorschulalter darf der Stärkere nicht die Erfahrung machen, daß es ihm gelingt, den Schwächeren zu beherrschen. Man kann versuchen, die Raufereien in ganz kleinen Schritten abzubauen, indem man als Ziel aufstellt: „Wer schafft es, nur einen Tag lang ohne Fäuste auszukommen? Wer hat es eine ganze Woche geschafft?" Kinder sollen lernen, daß es ohne Schlägerei auch geht und viel mehr dabei herauskommt.

Wie aus „Feinden" Freunde werden

Ich möchte Ihnen dazu zum Schluß eine Geschichte erzählen: Zusammen mit anderen Familien haben wir in Österreich Urlaub gemacht. Die acht Kinder spielten auf dem nahen Bauernhof und bauten sich aus Strohballen ein Haus. Als es fertig war, kamen die Bauernkinder und rissen es auseinander, bis alles zerstört war. Es gab einen Streit, der immer hitziger wurde, bis sogar die ersten Steine flogen. Ich rief unsere Kinder zum Mittagessen und das unterbrach zunächst einmal den Kampf. Die Kinder kamen und beklagten sich bei uns Erwachsenen. Die Meinungen der Eltern gingen auseinander. Ein Vater meinte: „Ihr seid doch mehr Kinder, und ihr seid stärker, laßt euch doch nichts gefallen und verprügelt sie ordentlich." Zusammen mit den Kindern überlegten wir dann, warum die Bauernkinder so gehandelt hatten. Vielleicht brachte Neid oder Langeweile sie dazu. Wir entschlossen uns, zunächst einmal abzuwarten. Im Laufe des Nachmittags kamen dann wirklich die „Feinde" und beide Kindergruppen begannen über einen Stacheldrahtzaun hinweg zu verhandeln. Tatsächlich schafften sie es, das Spiel bald von vorne zu beginnen, und bis zum Abend hatten sie ein neues Haus gebaut. Daß dieses Haus nun durch die gemeinsame Arbeit noch viel schöner und größer wurde, und daß sie für den Rest der Ferien neue Freunde gewonnen hatten, war für unsere Kinder wohl die wichtigste Erfahrung, die sie machen konnten.

Ingrid Weber-Gast

Täglich sein Kreuz auf sich nehmen

Eine Predigt zu Lk 9,18—25,
aus der Erfahrung einer Depression

Die nachfolgende Predigt ist ein Vorabdruck aus dem Buch von Frau Weber-Gast, „Weil du nicht geflohen bist vor meiner Angst", das im Herbst 1978 im Matthias-Grünewald-Verlag erscheinen wird. Die Predigt stellt die abgrundtiefen Erschütterungen und trostlosen Erfahrungen einer überstandenen schweren Depression unter das Bibelwort vom täglichen Kreuztragen und Jesus-Nachfolgen. *red*

Täglich sein Kreuz auf sich nehmen
(Lk 9,18—25)

„Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich — täglich, und so folge er mir nach!"
Was mag wohl dieser Satz bedeuten, der so oft gelesen und verkündet wird, der aber gar nicht so leicht zu verstehen ist?

Denn für Jesus war das Kreuz keine Last, die er Tag für Tag auf sich nehmen mußte; für ihn stand das Kreuz am Ende seines Lebens. Er hat es kommen sehen wie ein drohendes Verhängnis, er hat gewußt, daß er mit dem Leben spielt, wenn er weiterhin den Zorn der Mächtigen auf sich zieht, und er hat sich mit Wissen und Willen dieser Gefahr ausgesetzt. Das ist etwas anderes als das, was wir gemeinhin „unser Kreuz" nennen, und was wohl auch der Evangelist Lukas mit dem Kreuz gemeint hat, das man tagtäglich auf sich nehmen und so Jesus nachfolgen müsse. „Unser Kreuz" — damit meinen wir oft all die Leiden und Mühen des Lebens, alles, was uns schwerfällt, uns die Unbefangenheit raubt, alles, was ein heiteres Lied auf unseren Lippen ersterben läßt. Meint der Evangelist, dieses Kreuz solle man willig auf sich nehmen, um Jesu Jünger sein zu können? Meint er etwa, wir sollten wie ein geduldiger Packesel uns alle Lasten der Welt auf unseren Rücken binden lassen, selbst wenn wir am Ende unter der Last zusammenbrechen? Oder sollen wir alle Schwierigkeiten des Lebens hinnehmen, ohne zu versuchen, irgend etwas zu verändern? Soll man Leid und Schmerz gar suchen, um so die Krone des Lebens zu erlangen?

Ich glaube, an nichts von alledem hat der Evangelist gedacht! Er war sicher nicht der Meinung, man müsse sich das Leben schwerer machen, als es ohnehin schon ist. Und er war sicher ebensowenig der Meinung, man müsse alles Leid so nehmen wie es kommt, ohne den Versuch, etwas zu ändern. Nein, wir Menschen haben unseren Verstand, unsere Fantasie und die Geschicktheit unserer Hände mitbekommen, um immer wieder neu anzugehen gegen den Schmerz, das Leid — bei den andern, bei unseren Nächsten wie bei uns selbst. Es wäre gewiß nicht im Sinne Jesu, wenn einer eine Last trüge, die er auch abschütteln könnte, wenn einer sich vorschnell mit etwas abfände, was sich doch auch ändern ließe, etwa wenn einer in seiner Krankheit verharrte, ohne zu versuchen, wieder gesund zu werden. Doch wir kommen dem, was mit unserem „Kreuz" gemeint sein könnte, schon näher, wenn wir bedenken: Selbst wenn alles getan ist, um unnötiges Leid abzuwenden, dann bleibt doch genug, was wir Menschen nicht ändern können. Genug, was wir nicht zu Gunsten anderer ändern können, genug auch, was für uns selbst nicht zu ändern ist. Daß jemand an einer unheilbaren Krankheit leidet oder mitansehen muß, wie einer, den er von Herzen liebt, unheilbar krank ist. Oder daß das Schicksal einem ein schweres Los zugespielt hat. So viele Dinge im Leben gibt es, die sich nicht ändern lassen! Und an dieser Stelle wird jeder einzelne immer wieder gefragt, wie er damit umgehen will. Ob er sich resigniert in die Ecke setzt und sagt: „Es hat doch alles keinen Zweck mehr!" oder ob er zeit seines Lebens gegen Unabänderliches anrennt und wütet und es nicht wahrhaben will, daß ihm da eine Last zu tragen auferlegt ist.

Ich glaube, an dieser Stelle beginnt das, was Lukas mit „Kreuz tragen" gemeint hat: daß man weder resigniert noch wütet, daß man vielmehr der Wirklichkeit ins Auge sieht und sagt: Ja, so ist es geworden, so muß ich es annehmen, was kann ich daraus machen? Vielleicht so: Wenn einer aus seiner Heimat vertrieben wurde und zeit seines Lebens darunter leidet, daß er nirgends zu Hause ist, nirgends ganz richtig dazugehören kann, daß es ihm einfach nicht gelingen will, so tief Wurzeln zu schlagen, wie er es eigentlich brauchte, und wenn ihn diese Heimatlosigkeit immer wieder einmal krank macht. Was soll er tun? Soll er resignieren, sich in die Ecke setzen und sagen: Mein Leben ist verpfuscht, es hat alles keinen Zweck mehr? Oder soll er zürnen und wüten, Rachegedanken hegen gegen diejenigen, die diese Heimatlosigkeit verursacht haben, immer nur von seinem guten Recht reden, immer neue und unsinnige Pläne ersinnen, um doch der verlorenen Heimat wieder habhaft zu werden?

Das Kreuz tragen hieße dagegen: Die Wirklichkeit annehmen, sich nicht selber noch zusätzlich verrückt machen durch Illusionen, sondern alle Fantasie anstren-

gen. Vielleicht doch noch einen Ort finden, an dem man sich wenigstens in etwa wohl fühlt, alle Mühe auf sich nehmen, um doch noch einige Wurzeln zu schlagen. Nicht „alles oder nichts!" sagen, sondern sich auch um „ein wenig" bemühen.

Vielleicht bleibt jetzt noch die Frage: Was hat diese Art und Weise, mit Schwierigkeiten und Leid und Schmerz in unserem Leben umzugehen, mit der Nachfolge Jesu zu tun? Ich glaube, das ist gar nicht schwer zu verstehen. Wohl jeder Mensch muß es hinnehmen, daß ihm im Laufe des Lebens schwere Lasten auf die Schultern gelegt werden. Wer dann verzweifelt und sich resigniert in die Ecke setzt, der taugt gleichfalls nicht dazu, sich mit Jesus auf den Weg zu machen. Wer Schritt halten will in der Nachfolge Jesu, der muß es gelernt haben, wie er am besten Lasten trägt, ohne außer Atem zu kommen.

Denn es geht wahrhaftig nicht darum, daß wir möglichst viel leiden müßten, ja, daß am Ende gerade im Leiden die eigentliche Nachfolge Jesu bestünde. Es geht vielmehr darum zu lernen, wie wir uns mit Jesus auf den Weg machen können, trotz der vielen Lasten, die auf uns liegen. Wer Jesus nachfolgen will, der muß wissen, wie er die Last seines Lebens zu tragen hat, damit er nachfolgen kann. Denn die eigentliche Nachfolge, die beginnt erst dann. Sie beginnt da, wo einer trotz seiner Traurigkeit für andere noch ein gutes Wort, ein ermutigendes Lächeln, eine helfende Hand übrig hat. Wo jemand Vertrauen und Güte ausstrahlt, obwohl ihm das große Los niemals zugefallen ist. Wo jemand noch Wärme und Liebe geben kann, obwohl er selbst auf der Schattenseite des Lebens steht.

Das alles lernt man nicht in wenigen Tagen; das ist eine Aufgabe, die man nicht gelöst haben wird bis zum Ende, und wenn das Leben noch so lange währt. Aber es ist eine Aufgabe, die man jeden Tag neu angehen muß, wie das tägliche Gebet. Ja, sie könnte fast an die Seite des täglichen Gebets treten. Etwa so, wenn manch einer von uns spricht: Mein bestes tägliches Gebet, Herr, ist mein Kreuz, das ich erneut jeden Tag auf mich nehme. Amen.

Glosse

Ekkart Sauser

„Ton" und „Unterton" in den theologischen Auseinandersetzungen

Am Beispiel: Bemühen um Jesus Christus

Der Autor analysiert in der folgenden Glosse eine Situation, unter der viele leiden, die sich redlich um eine Verlebendigung und Vertiefung des Glaubens bemühen: Wenn verschiedene Themen aufgegriffen werden, wenn bestimmte Autoren zu Wort kommen, wenn Versuche gemacht werden, das Alte durch Neues lebendig zu erhalten, laufen sie Gefahr, als „Glaubensverunsicherer", als „Unglaubwürdige" u. ä. abgestempelt zu werden. Das Rezept des Verfassers gegen diese Krankheit lautet: Im Glauben an den Glauben des anderen und im Vertrauen auf die Kraft der Wahrheit den anderen ertragen — also Toleranz schon im inneren Denken und in den „Untertönen" des Redens über andere. red

Wenn auch der „Ton" in den theologischen Auseinandersetzungen der letzten Jahre, insbesondere in der gegenwärtigen Bemühung um ein richtiges Verständnis Jesu Christi, im Sinne eines offiziellen Respektes vor den Überlegungen des anderen oft gewahrt wird — so etwa mit der gängigen Formel: „in Würdigung des legitimen Anliegens" — erscheint es doch manchmal fraglich, ob denn hinter dem „guten offiziellen Ton" auch ein „guter inoffizieller Unterton" stehe, ob also tatsächlich die persönliche Achtung vor der Meinung des anderen vorhanden ist. Es hat den Anschein, als ob der offiziellen Beachtung oft eine inoffizielle Mißachtung, Verdächtigung, grundsätzliche Infragestellung der Rechtgläubigkeit des anderen entspreche. — Die Schizophrenie solcher Doppelgeleisigkeit liegt auf der Hand; solches Tun artet unweigerlich in ein förmliches Gestrüpp von Unehrlichkeit im zwischenmenschlichen

Verhalten aus. Tatsächlich sollte der äußere, gute, offizielle Ton womöglich nichts anderes sein als ein Spiegelbild eines inneren, guten, inoffiziellen Untertons.

Welche Voraussetzungen können für die Sicherung eines „guten Untertons" (im Sprechen über Christus) angeführt werden?

Das Anliegen — dem Glauben zu dienen — ernst nehmen!

An erster Stelle wäre das ehrliche Bemühen zu nennen, sich immer wieder vor Augen zu halten, daß es dem anderen in seinen Anregungen, Überlegungen, Infragestellungen, ernstgemeinten Korrekturen usw. um die Bereicherung des Glaubens geht, also um einen zentralen Dienst eines Christen an anderen. Denn: Was ist schöner und wichtiger, was zeugt mehr von echter Liebe zu Christus als das Bestreben, die Person dieses Jesus Christus greifbarer, hilfreicher, tröstlicher, überzeugender in die Mitte der an ihn Glaubenden zu stellen?

Dabei muß noch bedacht werden, daß der, der sich darum bemüht, in einer Bewegung ist, die unter Umständen sogar in Begeisterung münden kann.

Begeisterung aber bedeutet im übertragenen Sinne auch „Feuer", wobei man an die Worte Jesu denkt: „Ein Feuer auf die Erde zu bringen bin ich gekommen, und wie sehr wünschte ich, daß es schon entfacht wäre" (Lk 12,49), oder an ein bei Origenes überliefertes außerevangelisches Jesuswort: „Wer mir nahe ist, ist dem Feuer nahe" (in Jerem. hom. lat. 3,3). Feuer aber läßt den, der daneben steht, normalerweise nicht in Ruhe, es will die Umgebung mit entzünden. Das kann verständlicherweise auf Widerstand und Ablehnung stoßen. Solch ein „feuriges Bemühen" kann dazu führen, daß jemand sich wegen des feurigen Charakters solcher Darlegungen in seinem Inneren auflehnt — wie gesagt, wegen des Feuers und nicht wegen einer Unwahrheit oder wegen eines Verstoßes gegen die offizielle Lehre.

Dieses Sichauflehnen kann weiters dazu führen, daß man glaubt, hier sei nicht nur Feuer, sondern auch Verunsicherung des Glaubens am Werk. Und der gefährliche Mechanismus beginnt abzulaufen: Man hält den betreffenden Theologen für absolut unglaubwürdig und vernichtet ihn so innerlich, jede Form ist recht, da der Verteidigte ja Gott selbst ist und da in diesem Fall doch der Zweck die Mittel heiligt; es ist dann nur eine Frage der Zeit, daß dem schlechten Unterton und der „inneren Hinrichtung" die „äußere Hinrichtung" folgt. — Aber eigentlich dürfte es doch nicht so laufen: Man dürfte sich durch die Begeisterung des anderen nicht in die Enge treiben lassen und dann vollkommen falsche Schlüsse ziehen, man dürfte nicht so leichtfertig zwischen Begeisterung und Verwirrung verwechseln, man müßte anerkennen, daß Begeisterung unter Umständen auch zu Neuformulierungen führen kann und muß, um das Glaubensverständnis zu vertiefen.

Also nochmals: Die grundsätzliche Voraussetzung für den guten, „heimlichen" Unterton in der Stellung zur (christologischen) Meinung des anderen ist die des Glaubens an den Glauben des anderen und die „sine ira et studio" geleistete Einkalkulierung der oft für die eigene „Rechnung" unberechenbaren Begeisterung des anderen, wobei diese Annahme der Begeisterung des anderen oft zu einer direkten Last werden kann, deren man sich nicht leichthin entledigen darf mit dem Hinweis auf Ungläubigkeit oder zumindest auf Verunsicherung des Glaubens. Vielmehr gilt auch dafür das Wort der Schrift: „Einer trage des anderen Last, so erfüllt ihr das Gesetz Christi" (Gal 6,2). Bis zum sicheren Erweis des Unglaubens eines Menschen hat man an seinen Glauben zu glauben. Dieser „sichere" Erweis ist allerdings in den meisten Fällen kaum möglich, sodaß man das letzte Urteil ruhig Gott überlassen kann. Das bedeutet nicht, daß nicht einzelne Aussagen in Frage gestellt werden dürfen und sollen; aber dies darf nicht „mit der linken Hand" geschehen, der Glaube des Betreffenden darf nicht angetastet werden, der Betreffende darf nicht zum „Glaubensverunsicherer" abgestempelt werden.

Ja zum theologischen Pluralismus!

Zur Wahrung eines guten Untertons ist weiters wichtig, daß man sich bemüht, das Phänomen des Pluralismus (auch im Denken um Christus) anzunehmen. Jeder theologisch Gebildete kennt etwa den biblischen Pluralismus in den Aussagen um die Person Jesu. Dennoch herrscht im Hinblick auf die Wertschätzung Jesu auch das Bestreben, das Denken um diese Gestalt zu vereinfachen oder bestenfalls den Pluralismus nur dem innersten Kern der theologischen Gelehrten zu überlassen mit dem Grundgedanken: dieser Pluralismus sei im Grunde theologischer Luxus, Kennzeichen für eine Zeit der Kirchengeschichte, da man eben noch um die Gestalt Christi ringen mußte, bis die großen einfachen Definitionen kamen, die „den Leuten" den für alle Zeiten sicheren Christus schenkten.

Hier gilt es nun, in den innersten Gedanken Ordnung zu machen, theologische Ordnung, die weiß, daß nicht die dogmatischen Kurzformeln allein schon genügen bzw. das Festhalten schon ein untrügliches Zeichen für einen lebendigen Christusglauben ist, in dem die Person Christi zum Zielpunkt persönlicher Begegnung wird. — Die dogmatischen Kurzformeln sind immerwährender Ausgangspunkt und manchmal auch Punkt der Rückkehr nach langen, auch existentiellen, Umschreibungen der Gestalt und der Bedeutung Jesu Christi.

Wenn nun bei solchen Umschreibungen nicht immer die dogmatische Kurzformel voll berücksichtigt wird, dann darf man sich nicht zur Unterstellung verleiten lassen, in dieser nicht gebührenden Erwähnung stecke so etwas wie eine Negierung dieser Formel, was dann sehr bald fast notwendigerweise zur Andichtung von Unorthodoxie führt. Hier gilt es, die unvoreingenommene Gesinnung zu wahren, die sich bemüht, realistisch zu sein, und die aus diesem Realismus heraus weiß: Christologische Umschreibungen haben es vom Wesen her in sich aufzulockern, zu erklären, an Stelle von Formen existentielle Bezüge zu setzen.

In diesem Zusammenhang muß auch betont werden, daß man sich davor hüten muß, diesen Umschreibungen nachzuspionieren, ob nicht doch irgendwo und irgendwie ein Pferdefuß zu entdecken sei, an den man die Anklage der zu geringen Beachtung der Kurzformeln anhängen könnte. Deutlich und wiederum realistisch sei vor Augen gestellt: Wo Umschreibungen da sind, da kommt es fast immer zu Verkürzungen der Kurzformeln, da in diesen Umschreibungen auf der einen Seite mehr, auf der anderen Seite aber auch weniger vom Inhalt der Kurzformeln mitgeteilt wird: Mehr, was die existentielle Bedeutung betrifft, weniger, was die Komprimiertheit und nach allen Seiten hin abgewogene Klarheit der Formel angeht. Jedenfalls: Bemühen um die geistige Freiheit den Umschreibungen und den Formulierungen gegenüber, das heißt: Beachtung beider Erscheinungsweisen und Inkaufnehmen von Schwerpunktverlagerungen sind notwendige Voraussetzungen für das Entstehen eines guten Untertons untereinander.

Fleiß und Mut aus dem Glauben

Schließlich sei auf die Voraussetzung von Fleiß und Mut aus dem Glauben verwiesen. Mangelnder Fleiß und Ängstlichkeit, die oft Zeichen eines geheimen Unglaubens sein können, vergiften den Unterton im Dialog über die Deutung Jesu Christi. Wer sich innerhalb der ihm gegebenen Möglichkeiten nicht ausreichend mit der Gestalt Jesu beschäftigt, sei es, weil er zu bequem ist, sei es, daß er aus irgendwelchen Gründen (etwa der psychischen Verfassung oder der Erziehung) davor Angst hat, der ist in den meisten Fällen dazu geneigt, jede Diskussion über Jesus Christus zumindest in seinen innersten Gedanken als abträglich zu beurteilen, zu verurteilen und so die Voraussetzung für einen guten Unterton dem anderen gegenüber ernstlich zu gefährden.

Der gute Ton im offiziellen Verkehr derer, die um die Gestalt Jesu in unserer Zeit ringen, ist sicher wertvoll, aber ebenso sicher zu wenig. Zu diesem guten Ton muß der gute Unterton kommen, denn dieser ist zuvorderst Ausweis der inneren Gesinnung der so Ringenden. Wo dieser Unterton gut

ist, da weiß man: Das Innere der Persönlichkeit steht wirklich in Gemeinschaft, trotz verschiedener Akzentuierungen. Wo aber diese Gemeinschaft da ist, da sind solche Menschen im Namen Jesu versammelt. Wo dies der Fall ist, da versichert Jesus, daß er mitten in solcher Gemeinschaft sei. Dies aber ist zentral für das Gelingen eines richtigen Redens über Jesus Christus, daß nämlich Jesus von Anfang an dabei ist, eben auf Grund der guten Ober- und Untertöne, für deren Existenz sehr viel und ständige Arbeit im dargelegten Sinn erforderlich ist.

Bücher

Recht für jeden Menschen

1. Wolfgang Huber — Heinz Eduard Tödt, Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt, Kreuz Verlag, Stuttgart 1977, 244 Seiten.

2. Paul Hinder, Grundrechte in der Kirche. Eine Untersuchung zur Begründung der Grundrechte in der Kirche, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1977, 303 Seiten.

3. Elisabeth Moltmann-Wendel (Hrsg.), Menschenrechte für die Frau. Christliche Initiativen zur Frauenbefreiung. Reihe: Gesellschaft und Theologie, Abt. Systematische Beiträge, Nr. 12, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz — Chr. Kaiser Verlag, München 1974, 232 Seiten.

Bücher über die Menschenrechte bedürfen keiner Rechtfertigung: Die Menschenrechte sind eines der weltweiten Probleme unserer Zeit. Trotz ihrer Aktualität ist ihre wirkliche Bedeutung heftig umstritten: Harmlose oder gefährliche Instrumente des ideologischen Kampfes, moralischer Orientierungsrahmen, Hoffnung auf durchsetzbare Rechtstitel — das sind nur einige der Attribute, die sich an das mit Menschenrechten Gemeinte knüpfen. Doch was ist damit gemeint?

1. Das Werk der beiden Autoren Huber und Tödt, evangelische Theologen in Heidelberg, versteht sich als (längst fällige) grundsätzliche Auseinandersetzung, die die „Zersplitterung der Diskussion um die Menschenrechte in juristische, philosophische und theologische Aspekte zu überwinden und diese Perspektiven in einem Gesamtkonzept zu verknüpfen" versucht (8 f). Wie wird vorgegangen? Was kommt dabei heraus? Entsprechen die Ergebnisse der Zielangabe der Autoren?
„Die Menschenrechte in der Gegenwart" (14—35) bietet eine beschreibende Zusammenfassung aller Menschenrechts-Dokumente von 1948 an, wobei in der Beschreibung bereits unterschiedliche Positionen zwischen individuellen und sozialen Grundrechten herausgemeißelt werden, sodaß sich zeigen kann: „Menschenrechte, so fragil, antagonistisch und interpretationsbedürftig sie sind, sind in der Gegenwart nicht bloß Ideale von Philosophen oder Produkte von Weltverbesserern, nicht bloß Begriffe und Schlagworte im ideologischen Kampf der Systeme" (34).
Ein weiteres Kapitel ist der keineswegs immer rühmlichen Geschichte des Verhältnisses von Theologie, besser: Kirchen und Menschenrechten gewidmet (38—73). Die früher oft gegensätzliche Stellung von Christentum und Menschenrechts-Denken aus liberalistisch-aufklärerischer Herkunft scheint heute endgültig überwunden zu sein, ja sich ins Gegenteil gewandelt zu haben: Evangelische wie katholische Kirche gehören heute in den vielfältigsten Formen zu den wirksamsten Verteidigern der Menschenrechte. „Der Rechtscharakter der Menschenrechte" (76—120) untersucht die für die drei Aspekte fundamentale „Grundfigur des Menschenrechts", nämlich Freiheit, Gleichheit, Teilhabe (80 ff); doch werden diese Begriffe nicht in einem ahistorisch-statischen Sinne, sondern in ihrer Beziehung zueinander und zur jeweiligen kulturellen Situation interpretiert (88 ff). Als Beziehungsbegriffe machen sie erst die

juristischen (wie philosophischen) Grundmodelle der Interpretation der Grundrechte verständlich (113 ff).
Im Kapitel „Die philosophische Begründung und Kritik der Menschenrechte" (122—156) bricht die Begründunsproblematik der Menschenrechte — im wesentlichen ein Streit zwischen humanistischem Individualismus, Naturrecht, Rationalismus und neuzeitlichem Subjektivismus — voll auf. Menschenrechte werden als „Versuch einer Antwort auf den neuzeitlichen Pluralismus und seine Probleme" (152) dargestellt, als Ausdruck der „Unverfügbarkeit der Person" (155), der es um „qualifiziertes Überleben im Recht" geht.
Im Kapitel „Menschenrechte und christlicher Glaube" (158—193) wird erörtert, wie Christen vom Grund ihres Glaubens her einen gewissen Zugang zu den geschichtlich gewordenen Menschenrechten gewinnen können. Das Denkmodell „Analogie und Differenz" spielt dabei eine große Rolle. Menschenrechte im gesellschaftlichen Leben können theologisch-kirchlich nur analog (ähnlich-verschieden) gefaßt werden: Die Grundfigur der Menschenrechte ist im christlichen Glauben radikalisiert (162 ff) in der Verheißung der Herrschaft Gottes, dem Anbruch einer universalen Kommunikationsgemeinschaft (175 ff). Der Grund der Menschen-Rechte und Menschenwürde wird von Theologen beider Konfessionen in der Gottebenbildlichkeit des Menschen als eine dem Menschen innewohnende Qualität (186 ff) und damit neuerlich in einem Verhältnis (Gott-Mensch) gesucht. Dieser theologische Grund ist es auch, der Christen in die „Verantwortung für das Recht des Menschen" ruft (196—220). In dieser grundsätzlichen Erörterung können praktische Beispiele dieser Verantwortung nur angerissen werden: Sowohl „Menschenrechte in der Kirche" (198 ff) als auch „Grundformen kirchlichen Eintretens für die Menschenrechte" (215 ff) in „Information-Studien-Aktion" geben Skizzen, wie diese Verantwortung wahrgenommen werden kann, keine Rezepte. Als Beispiel einer Operationalisierung im Sinne dieser Erwägungen kann wohl die Dokumentation der „Kampagne für die Menschenrechte" (Wien 1977) der „Arbeitsgemeinschaft: 30 Jahre Menschenrechtsdeklaration der UNO" herangezogen werden, die an den Paradigmen CSSR, Brasilien und Österreich die Praxis des Menschenrechts-Denkens (und -Verletzens) untersucht und konkrete Änderungen vorschlägt.

2. Je heikler das Thema, desto dicker die Bücher. Hinders Untersuchung wird keinem skeptischen Vorurteil gerecht, vor allem rechtfertigt er nicht bisherige kanonistische Sichtweisen in bezug auf „Grundrechte in der Kirche". Die Arbeit zielt auf eine Antwort der gestellten Frage: „... inwiefern und mit welcher Begründung innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft von Grundrechten gesprochen werden kann" (9). Besonders anregend erweisen sich die Lehre des II. Vatikanischen Konzils und die neuere Ekklesiologie, die zur Erfassung der fundamentalen Gleichheit aller Gläubigen geführt haben. Diese fundamentale Gleichheit autonomer Subjekte (14 f) und die (wenigstens theoretische) allgemeine Anerkennung der Menschenrechte bilden den Ansatz der Studie.
Schon ein Blick auf die Geschichte ergibt eine pluriforme, in ihrer Herkunft verschiedensinnig interpretierbare Begründung der Grundrechte (14—38) — mit dem Ergebnis, daß Menschenrechte aus dem gesellschaftlichen Leben nicht einfach in den kirchlichen Bereich „übertragen" werden können. Hinder ist katholischer Theologe in Freiburg. Auch er arbeitet mit den Begriffen „Analogie und Differenz". Zu untersuchen ist eben das Ähnlich-Unterschiedliche der gesellschaftlichen Strukturen, die Staat und Kirche aufbauen, um zu einem jedem adäquaten Menschenrechts-Begriff zu kommen, während die Menschenrechte eher universal gedacht werden.
Voraussetzung für einen kirchlichen Grundrechtsbegriff ist das „Verständnis der Grundrechte als Institution in Funktion der kirchlichen Communio" (77), diese wiederum ist geprägt durch drei Strukturelemente: Wortverkündigung, Sakramentenspendung und Apostolisches Amt (64 ff).

Bevor dieses kryptische Postulat im 3. Teil auch mit Blick auf Konsequenzen eingeholt wird, erörtert Hinder im 2. Teil ausführlich die Literatur (81—166), ein Verdienst, weil er eine systematische Synopse der relevanten Veröffentlichungen nach dem II. Vatikanum bietet.

Der 3. Teil nun sucht einen „Entwurf eines Konzeptes kirchlicher Grundrechte" (169—254) und das „Ergebnis" (255—267) zu sichten. Communio, besser bekannt unter dem griechisch-neutestamentlichen Titel „Koinonia", ist für Hinder das Strukturprinzip und gleichzeitig die Wirkung dieses Prinzips, nicht eine soziologische, sondern eine theologische Größe (175 ff). Solcherart soll(te) auch das Recht in der Kirche *als* und *in* „Funktion der Communio" verstanden werden. „Innerkirchliche Grundrechte sind eine rechtlich relevante, institutionelle Ordnung, welche die grundlegenden ekklesialen Beziehungen kerygmatischer, sakramentaler und apostolischer Art so regelt, daß die Communio und ihre Glieder die kirchlichen Grundvollzüge in Freiheit ausüben können" (217).

Von diesem Begriff ausgehend können kirchliche Grundrechte nicht mehr ein System individueller Pflichten und Rechte sein, sie werden auch nicht gegenüber der Glaubensgemeinschaft zu bestimmen sein, sie können nicht aus der spezifisch kirchlichen Personalität des Christen gelöst werden (257 ff). Der analoge Grundrechtsbegriff der Kirche muß auch die Menschenrechte des Staates umfassen (258), soweit es sich um die gesellschaftliche Ordnung handelt, in der die Kirche agiert.

Ein erschöpfender kirchlicher Grundrechtskatalog ist wohl kaum aufzustellen, weil auch dessen Ausformung der Geschichtlichkeit unterstellt ist (262). Hier seien nur einige der wichtigsten, aber auch umstrittensten Grundrechte in der Kirche genannt:

— Recht auf freie Kommunikation in der Communio (z. B. Äußerung der Meinung, Information, Forschung, Lehre);
— Recht auf Zugehörigkeit zu einer kirchlichen Gemeinde und auf freien Zusammenschluß, ...
— Recht auf Teilnahme an den Aufgaben des Amtes (Beteiligung an den innerkirchlichen Entscheidungsprozessen; Mitwirkung bei der Designation der Amtsträger).

Die Kodifikation der Grundrechte sollte nicht zu einer neuen Verrechtlichung führen, sondern dazu dienen, auch das Amt von der Argumentation im Streitfall nicht zu entbinden, vor allem wenn es sich um so schwerwiegende Entscheidungen handelt wie die Einschränkung oder den Entzug der Communio (266).

Das Buch ist m. E. das Anregendste und Profundeste, was bisher zu diesem Fragenkomplex geschrieben worden ist.

3. Mit einem anderen Aspekt der Menschenrechte beschäftigt sich Elisabeth Moltmann-Wendel. Sie untersucht auch in einem ersten Teil ausführlich die Entwicklungsphasen der christlichen Frauenbewegung in der BRD im 19. und 20. Jahrhundert (13—76). Hier findet der interessierte Leser eine Fülle von persönlichen Zeugnissen, aus denen ehrliches Ringen um eine Standortbestimmung der Frau in einer sich wandelnden Gesellschaft spricht.

Im zweiten Teil werden die Problemkreise systematisiert und vertieft anhand von Texten prominenter Vertreterinnen der christlichen Frauenbewegung in den USA (insgesamt zehn). Kennzeichnend für alle Stellungnahmen ist ein offener Blick für die Rollenkonflikte, in denen heute die berufstätige Frau steht, die nicht zum bloßen Abbild der männlichen Kollegen werden will.

„Eine starke Persönlichkeit muß lernen, ihre Aktivitäten zu planen und zu konzentrieren, anstatt sich durch das Leben treiben zu lassen" (86). Genau das wurde der Frau in einer vom männlichen Leistungswillen geprägten westlichen Kultur lange verwehrt — und das soll sie sich jetzt innerhalb ganz kurzer Zeit aneignen. An diesem Punkt, wo ein neues Selbstverständnis für die Frau gefordert wird, stellen die Autoren die Frage nach der theologischen Aussage (130—162) über die Rolle der Frau mit aller Deutlichkeit, in der Formulierung manchmal bewußt provozierend, um ihrem

Anliegen Gehör zu verschaffen; in den Schlußfolgerungen aber immer mit Reife und Nuanciertheit, die jeden Verdacht einer anarchistischen Bewegung aufhebt, in den Initiativen zur Frauenbefreiung leicht geraten können.
Auch ein heißes Eisen, die Diskussion um das Priestertum der Frau, wird frei von jeder Polemik, aber auf dem Hintergrund der Beziehung von Mann und Frau im Dienst der Gemeinde geführt (180—197). Der kurzsichtige Schluß, im Priesteramt der Frau ein Allheilmittel für manche Leiden der Kirche zu sehen, wird von vorneherein abgelehnt. Es geht lediglich darum, die funktionelle Rolle der Frau gemäß ihren Eignungen und Fähigkeiten in eine Welt und Kirche zu integrieren, die bis vor kurzem noch fast ausschließlich von Kategorien männlichen Denkens und Empfindens bestimmt waren. Um eine ernsthafte Korrektur dieses Gesamtverhaltens anzugehen, kann das Buch einen wertvollen Beitrag liefern.

Yvonne und Erwin Waldschütz, Wien

Über den Tod hinaus

Gisbert Greshake — Gerhard Lohfink, Naherwartung — Auferstehung — Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie, quaestiones disputatae 71, Verlag Herder, Freiburg 1975, 160 Seiten.

In vier Aufsätzen gehen die Autoren ein Thema an, das nicht nur für „Normal-Christen" viel Unvorstellbares und Unglaubwürdiges enthält, sondern oft auch die Fachleute in Verlegenheit versetzt: die Eschatologie, besser die Frage: was geschieht mit mir nach dem Tode, gibt es ein Ende der Welt und ein letztes Gericht? Das vorliegende Buch hat sich zum Ziel gesetzt, eine Eschatologie zu entwerfen, die man mit gutem Gewissen predigen kann (Vorwort), und dieses Ziel hat es auch erreicht*. Es kann nicht nur bei Theologen, sondern auch bei stärker reflektierenden Laien Erkenntnisprozesse in Gang setzen. In „Endzeit und Geschichte" gibt Greshake einen sehr instruktiven Überblick über die „epochalen theologischen Typen" (12). Während vom Spätmittelalter bis zum 19. Jhdt. die Eschatologie innerhalb der „Lehre von den letzten Dingen" abgehandelt wurde, ohne Bezug auf Geschichte und Welt (13), brach die eschatologische Frage zur Jahrhundertwende neu auf: Es folgten die Entdeckung der qualitativen Differenz zwischen Gott und Menschenwelt durch die Dialektische Theologie (Karl Barth), die existentiale Interpretation der Eschatologie als Freiheit des Glaubens für die Zukunft (R. Bultmann), die Entwürfe H. U. v. Balthasars und K. Rahners (Eschatologie = „das theologische Zu-sich-selbst-Kommen der jetzterfahrenen Heilspräsenz"), die säkulare Geschichtsphilosophie (das Eschatologische ist „die eigentlich bewegende Kraft der Geschichte, die durch menschliches Tun prozeßhaft auf ihre Vollendung hin vorwärtsgetrieben wird"), bis hin zu den Entwürfen von J. Moltmann, J. B. Metz (Eschatologie als „kritische Negativität") und zum neuen Pendelschlag, wo nun Eschatologie nicht gesellschaftspolitisch, sondern individuell als die Frage des Einzelnen nach dem Letzten verstanden wird. Er stellt wohl durch kritische Zwischenfragen einen systematischen Zusammenhang zwischen den jeweiligen Konzepten her, entwirft aber selbst kein solches.
Der Neutestamentler Lohfink beginnt mit einer Analyse der Texte, die ihm die Naherwartung Jesu eindeutig zum Ausdruck zu bringen scheinen. Denn: „Jesus erwartete das Kommen Gottes, das Gericht und das Ende der Welt noch zu Lebzeiten seiner Zuhörer" (38). Bei der Frage nach der „Sinnmitte" dieser Aussage geraten die Exegeten in Verlegenheit. Alle Versuche der Interpretation haben die Schwierigkeit, eine Naherwartung zu verstehen, die offenbar nicht in Erfüllung gegangen ist. Nachdem Lohfink die wesentlichen Lösungsversuche dieses Problems dargestellt hat, unternimmt er eine eigene Interpretation. Er geht aus von dem qualitativen

* Vgl. dazu: *P. Weß*, „Stärker als der Tod". Eine Predigtreihe, in: Diakonia 9 (1978) 55 f.

Gegensatz von Gott und Welt: Gott ist Nicht-Raum, Nicht-Zeit, sonst wäre er nicht Gott, sondern Welt. Somit setzt das Kommen Gottes und seiner Herrschaft den Tod des Menschen voraus (61). Sodann führt er als Interpretament den thomasischen Begriff des „aevum" ein: zwischen Zeit (Geschichte) und Nicht-Zeit (Ewigkeit) gibt es noch die „verklärte" Zeit (67). Sie ist das „tota simul und die perfecta possessio der gesamten, in der Zeit gelebten und entschiedenen Geschichte eines Menschen — sie ist aber zugleich in einer unaufhebbaren Einheit der Prozeß selbst, in dem die gesamte Geschichte dieses Menschen vor Gott hingebracht wird" (69). Es gibt also auch schon in diesem zeitlichen Leben Erfahrungen, Entscheidungen, Handlungen des Menschen, die, obwohl hier und jetzt in der Geschichte vollzogen, doch qualitativ Anteil haben an der Ewigkeit. Das Eschaton liegt nicht am Ende der Geschichte, sondern ist „in aller Geschichte schon immer anwesend" (73). Insofern als Geschichte in der „Vielzahl der geschichtskonstituierenden Subjekte" (72) verwurzelt ist, bleibt als Eschaton das, was in dieser Geschichte als verklärte Zeit von Menschen jemals entschieden worden ist.

Dieser Ansatz zum Verstehen der Eschatologie von einem differenzierten Zeitbegriff her ist ein neuer und wohl auch der einzig mögliche weiterführende Weg aus dem oben dargestellten Dilemma heraus. Manche Fragen bleiben dennoch offen: Auch das systematische Konzept Lohfinks interpretiert die von ihm selbst behauptete Naherwartung Jesu nicht, sondern ersetzt sie. Das ist zwar hermeneutisch legitim, aber man sollte dann nicht den Anspruch stellen, die Naherwartung Jesu interpretiert zu haben. Vielleicht sollte man auch noch einmal zurückgehen zu den Texten und überprüfen, ob die Naherwartung Jesu wirklich so aussieht, wie Lohfink sie darstellt. Das Charakteristikum der Apokalyptik läßt sich nämlich nicht auf die Erwartung des Endes der Welt beschränken (59 f). Apokalyptik und NT unterscheiden sich wesentlich in ihrer Daseinshaltung, nicht so sehr in der Begrifflichkeit.

Wenn Welt sich durch Zeitlichkeit und Geschichte bestimmt und sich damit von Nicht-Welt und Nicht-Zeit qualitativ unterscheidet, so ist die Frage nach Anfang und Ende dieser Welt durchaus relevant und läßt sich nicht auf den individuellen Tod oder eine Vorstellung des unendlichen Gesamts aller dieser Tode beschränken.

In einem zweiten Aufsatz bestimmt Greshake neu das Verhältnis von „Unsterblichkeit der Seele" und „Auferstehung des Leibes". Er setzt bei dem hermeneutischen Problem der Vermittlung von „Geschichte und Vollendung" ein. Es sind ihm weniger die „Kategorien" und deren „ontologischer Kontext" bzw. das damit verbundene „Vorstellungseidos" wichtig, sondern das „darin zum Ausdruck Gebrachte" (109). Auferstehung des Leibes und Seelenunsterblichkeit haben ihre je eigene wesentliche Bedeutung für die Vermittlung: 1) Die „natürliche Unsterblichkeit" ist die ontische Vermittlung (113) von Geschichte und Vollendung im Rahmen des Schöpfungsglaubens; sie bringt zum Ausdruck, „daß der Mensch in seinem Sein und Tun unausweichlich vor dem lebendigen Gott steht" (109). — 2) In der Hoffnung auf die Auferstehung des Leibes sind Geschichte und Vollendung noetisch vermittelt; sie bringt zum Ausdruck, daß die „Zukunft, die Gott schenkt", in Kontinuität steht „zu diesem jetzt in Leiblichkeit, Welt und Geschichte lebenden Menschen" (112). Die Hoffnung über den Tod hinaus hat auch eine anthropologische Verwurzelung in der „Grenzenlosigkeit, Unwiderruflichkeit und unabwälzbaren Verantwortlichkeit, in der sich menschliches Leben als solches vollzieht."

Sodann folgen noch von Greshake „Bemerkungen zur Entscheidungshypothese" (121 ff), und schließlich zeigen beide Autoren in einer Predigt bzw. einem populären Vortrag nicht nur, wie groß die Spannweite ihrer Vermittlungsmöglichkeit ist, sondern auch wie existentiell sie von der eschatologischen Frage bewegt sind, die den „Prüfstein der Einheitlichkeit jeder Weltanschauung" (H. U. von Balthasar) darstellt.

Susanne Heine, Wien

Vielfältige Gruppen in der Kirche

Joachim Lell — Ferdinand W. Menne (Hrsg.), Religiöse Gruppen. Alternativen in Großkirchen und Gesellschaft. Berichte, Meinungen, Materialien, Patmos Verlag, Düsseldorf — Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976, 208 Seiten.

Im Mittelpunkt des Buches steht der von F. Menne verfaßte Bericht über ein Studienprojekt des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) zum Thema „Kirchen und Gruppen". Er präsentiert das Material, das eine Studiengruppe in fünf Diskussionsrunden mit verschiedenen Gruppen in den oder am Rande der Großkirchen gewonnen hatte. Vorgetragen werden Meinungen dieser Gruppen: großer Raum wird ihrem Selbstverständnis, ihren organisatorischen Problemen sowie ihrer Einschätzung der Großkirchen eingeräumt. Geplant war, auch ihre bewußte oder unbewußte Wahrnehmung durch die Großkirchen zu erfassen; doch gelang dieses aufgrund mangelnder Teilnahmebereitschaft aufseiten der kirchlichen Behörden nur unzureichend. Der Bericht hält die Mitte zwischen einer bloßen phänomenologischen Deskription und einer theoretischen Analyse; die Strukturierung des Stoffes unter organisations-, religions- und gruppensoziologischen Gesichtspunkten sowie eine vorläufig vorgenommene Typisierung in regressive, affirmative und progressive Gruppen ermöglichte gleichwohl die Gewinnung einiger Hypothesen, die zu weiteren Forschungen anregen. Insgesamt ist dieser Bericht für alle, die sich für die neuen religiösen Gruppenbildungen innerhalb und außerhalb der Großkirchen interessieren, sehr lesenswert und aufschlußreich; er gewährt einen guten Einstieg für eine intensive Beschäftigung mit diesem Phänomen.

Ergänzt wird der Bericht durch 15 Stellungnahmen von Autoren unterschiedlichster Orientierung: Es werden authentische Erfahrungen kommunitären Lebensvollzugs vorgelegt; es wird von entsprechenden Aktivitäten aus dem Ausland (Italien, Niederlande) berichtet; es wird nach der Relevanz der hier dokumentierten Initiativen für Kirchen und Gesellschaft gefragt; zum Teil wird auch der Bericht kritisch kommentiert oder theoretisch ausgeweitet. In weiteren Beiträgen wird nach der ökumenischen Relevanz der Spontangruppen gefragt (H.-G. Stobbe / T. Quecke), werden die neuen religiösen Ausdrucksformen in der BRD und den USA miteinander verglichen (M. Schibilsky) und wird unter der Themenstellung „Psychedelische Substanzen und Bewußtseinsveränderungen" dem Problem nachgegangen, welche Forschungsmethoden am ehesten eine adäquate Erfassung religiösen Erlebens gewährleisten (K. P. Köpping). Ein thematisch geordnetes umfangreiches Literaturverzeichnis eröffnet dem interessierten Leser die Möglichkeit zu einer ergänzenden und vertiefenden Weiterarbeit.

Norbert Mette, Münster

Büchereinlauf

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

Bastian Hans-Dieter — Emeis Dieter — Krusche Peter — Lütcke Karl-Heinz, Taufe, Trauung und Begräbnis. Didaktischer Leitfaden zum kirchlichen Handeln. Reihe: Gesellschaft und Theologie; Abteilung: Praxis der Kirche, Nr. 29, Chr. Kaiser-Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1978.

Becker Jürgen, Emmanuel Levinas. Anstöße für eine Moraltheologie unserer Zeit. Reihe: Europäische Hochschulschriften, Band 96, Verlag Peter Lang, Frankfurt a. M. — Bern — Las Vegas 1977.

Brocke Michael — Petuchowski Jakob J. — Strolz Walter (Hrsg.), Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen. Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1974.

Eid Volker — Frey Rudolf (Hrsg.), Sterbehilfe oder Wie weit reicht die ärztliche Behandlungspflicht? Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1978.

Fuchs Ottmar, Sprechen in Gegensätzen. Meinung und Gegenmeinung in kirchlicher Rede, Kösel-Verlag, München 1978.

Gottlob Bernd, Die Missionare der ausländischen Arbeitnehmer in Deutschland. Eine Situations- und Verhaltensanalyse vor dem Hintergrund kirchlicher Normen. Reihe: Abhandlungen zur Sozialethik, Band 16, Verlag Ferdinand Schöningh, München — Paderborn — Wien 1978.

Greshake Gisbert — Lohfink Gerhard (Hrsg.), Bittgebet — Testfall des Glaubens, Grünewald Reihe, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1978.

Hämer Andreas, Rehabilitation von unten. Der Platz der Körperbehinderten im Aufgabenfeld der Kirche. Reihe: Gesellschaft und

Theologie; Abteilung: Praxis der Kirche, Nr. 28, Chr. Kaiser Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1978.

Höslinger Norbert, Beten lernen aus der Bibel. Reihe b, Nr. 3, Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg 1978.

Kennedy Eugen, Handbuch der Lebensberatung, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1978.

Kett Franz, Kinder erleben Gottesdienst. Liturgische Feiern — Wortgottesdienste — Eucharistiefeiern, Don-Bosco-Verlag, München 1978.

Mühlberger Sigrid, Mitarbeiter Gottes. Ein Arbeitsheft zum 1. Korintherbrief. Reihe: Gespräche zur Bibel — Nr. 4, Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg 1978.

Lies Lothar, Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses, Tyrolia-Verlag, Innsbruck — Wien — München 1978.

Paus Ansgar (Hrsg.), Suche nach Sinn — Suche nach Gott. Referate der Salzburger Hochschulwochen 1977, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln — Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1978.

Pius-Parsch-Institut, Klosterneuburg (Hrsg.), Das Buch der Familie, Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg 1978.

Schultes Josef L., Im Anspruch Gottes. Arbeitsheft zum Buch Jesaja. Reihe: Gespräche zur Bibel — Nr. 3, Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg 1978.

Seuffert Josef (Hrsg.), Unter uns ist Gottes Geist. Ein Buch zur Firmung, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1978.

Stock Alex, Textentfaltungen. Semiotische Experimente mit einer biblischen Geschichte, Patmos Verlag, Düsseldorf 1978.

Tausch Reinhard — Tausch Anne-Marie, Erziehungspsychologie. Begegnung von Person zu Person, Verlag für Psychologie, Dr. C. J. Hogrefe, Göttingen — Toronto — Zürich ^{8}1977.

Tilmann Klemens — von Peinen Hedvig-Teresia, Die Führung zur Meditation. Christliche Glaubensmeditation. Ein Werkbuch, Band 2, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1978.

Weiss Anton, Katechesen zum Gotteslob, Band 2. Für das 9. — 12. Schuljahr, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1978.

Zinnhobler Rudolf, Beiträge zur Geschichte des Bistums Linz. Linzer Philosophisch-theologische Reihe, Band 8, Oberösterreichischer Landesverlag, Linz ^{2}1978.

Kleinschriften

Fichtl Friedemann (Hrsg.), Bilder zum Kirchenjahr. Dias und Texte zu den biblischen Lesungen. Serie 1: Adventzeit; Serie 2: Weihnachtszeit; Serie 3: Fastenzeit; Serie 4: Karwoche, Osternacht; Serie 6: Sonntage im Jahreskreis, Lesejahr A: Mattäus, Benziger Verlag, Zürich — Köln — Christophorus-Verlag, Freiburg/Br. — Burckhardthaus-Verlag, Gelnhausen 1977/78.

Katholische Sozialethische Arbeitsstelle e. V. Haus Hoheneck (Hrsg.), Fastenerziehung 1978. Umdenken — umkehren — leben, Hoheneck-Verlag, Hamm 1978.

May Hans — Steinwede Dietrich (Hrsg.), Vorlesebücher Religion. Dias. Serie 1: Freiheit — Verantwortung; Serie 2: Mensch — Mitmensch — Gott, Benziger Verlag, Zürich — Kaufmann Verlag, Lahr 1978.

miteinander glauben. Wenn die Familie ein Kommunionkind hat ... Erarbeitet von *Anton Kalteyer* u. a., Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1977.

Kleinschriften des Kyrios-Verlages, Meitingen — Freising 1977 und 1978:

Albrecht Barbara, Dimensionen evangelischer Armut.

Bantle Franz Xaver, Eingeschrieben in Gottes Hände. Der Mensch im Licht der göttlichen Vorsehung.

Eras Friedrich, Zur Konfirmation. Innerlich ist die Kirche schön.

Jahr des Herrn 1978. Meitinger Spruchkarten-Kalender.

Kampmann Theoderich, Eschatologische Herrlichkeit.

Kaschik Gerhard, Konflikte — vermeiden oder lösen?

ders., Sympathisch sein.

Ökumenische Centrale, Frankfurt/Main (Hrsg.), Ihr seid nicht mehr Fremde. Textheft zur Gebetswoche für die Einheit der Christen 1978.

Ratzinger Joseph, Gottes Angesicht suchen. Betrachtungen im Kirchenjahr.

Scharrer Josef, Mitarbeitergewinnung.

ders., Kontakte in der Gemeinde.

Thalmann Richard, Der Mensch in den Zehn Geboten.

ders., Der gegenwärtige Gott. Herz-Jesu-Betrachtungen.

ders., Geist, der Erde umfaßt. Bildmeditation über die Sieben Gaben des Heiligen Geistes, gemeinsam mit Rat-Verlag, St. Gallen.

ders., Sakramente als Austausch zwischen Gott und Mensch, gem. mit Rat-Verlag, St. Gallen.

Wiedemann Ernst, Licht für die Welt. Meditationen für die Weihnachtszeit.

Mitarbeiter dieses Heftes

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

Eugen Biser ist Professor für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Universität München.

Gotthold Hasenhüttl ist Professor für Katholische Theologie an der Universität des Saarlandes.

Knut Walf ist Professor für Katholisches Kirchenrecht an der Universität Nijmegen/Holland.

Johann Weber ist Bischof der Diözese Graz-Seckau.

Yvonne Waldschütz, Mag. theol., ist in der Erwachsenenbildung und derzeit bei der „Kampagne 30 Jahre Menschenrechte" in Wien tätig.

Johannes Kowarz ist Professor für Philosophie und Psychologie an der Franziskaner Hochschule in Glatz/Polen.

Thomas Nyiri ist Professor für Philosophie an der Theologischen Akademie in Budapest.

Xaver Pfister, Dr. theol., ist Pastoralassistent in einer Basler Stadtpfarrei mit dem Schwergewicht auf Jugendarbeit und Erwachsenenbildung.

Elfriede Irlbeck ist eine im Vorschulbereich tätige Pädagogin, die sich vorwiegend mit Friedenserziehung befaßt.

Ingrid Weber-Gast, Mag. theol., ist in der Seelsorge an Kurgästen und Patienten einer Fachklinik für Neurologie und Psychiatrie tätig.

Ekkart Sauser ist Professor für Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie an der theologischen Fakultät in Trier und Dozent an der theologischen Fakultät in Innsbruck.

Berichtigung

Willem J. Berger ist Professor der Religionspsychologie und der Pastoralpsychologie an der Universität Nijmegen (nicht Professor für Praktische Theologie).

Leitartikel

Helmut Erharter

Ermutigung zur Kollegialität

Mit dem folgenden Leitartikel wollten wir Johannes Paul I. als unseren Papst begrüßen, indem wir die Kollegialität als Grundprinzip und Stil einer brüderlichen Kirche darzustellen versucht haben. Das Anliegen hat durch den überraschenden Tod dieses beispielhaften Seelsorgers nichts an Aktualität verloren, eher noch gewonnen. Der Beitrag soll daher unverändert als Nachruf auf Papst Johannes Paul I. dienen, der für die Christenheit ein Zeichen der Brüderlichkeit und Hoffnung bleiben wird.

Johannes Paul I., der lachende Papst, grüßte nach seiner Wahl durch das Kardinalskollegium die Bischöfe der Weltkirche mit der Bemerkung, daß er ihre Kollegialität im Verlaufe seines Pontifikates ganz entschieden unterstreichen wolle.

Diese schon mehrfach wiederholte Betonung der Kollegialität läßt (zusammen mit vielen anderen Gesten wie etwa die Verwendung des „ich" und das Abweichen vom vorgegebenen Text bei verschiedenen Ansprachen) einen neuen Stil in der Ausübung dieses höchsten Amtes in der Kirche erwarten. Wie mit seinem freundlichen Lachen und seiner brüderlichen Herzlichkeit, die besonders deutlich bei der Umwandlung der Kardinals-Huldigung in eine einzige große Geste der Brüderlichkeit zum Ausdruck kam, erinnert der neue Papst damit an Johannes XXIII. und erweckt so in der ganzen Christenheit (von konservativen bis zu progressiven Katholiken wie auch bei Christen anderer Kirchen) und in der ganzen Welt große Hoffnungen.

Inhalt *und* Geist des II. Vatikanums

Mit der Kollegialität greift Johannes Paul I. nicht nur einen wichtigen Inhalt des II. Vatikanums auf, sondern auch den konziliaren Geist, die synodale Methode und den kollegialen Stil, der das Konzil prägte. Dies ist gegenüber seinem Vorgänger etwas durchaus Neues, sosehr auch Papst Paul VI. nie einen Zweifel daran gelassen hat, wie ernst es ihm mit der Verwirklichung des Konzils war, und sosehr er auf seine Weise, etwa in der Begegnung mit dem Patriarchen von Konstantinopel, bei seinem Besuch Palästinas und durch sein unermüdliches Eintreten für Frieden und Gerechtigkeit, weit in die Zukunft weisende Zeichen gesetzt und Aussagen getroffen hat. Aber der Stil seiner eigenen Amtsführung und der

der Römischen Kurie waren doch stärker vom I. Vatikanum geprägt und zentralistisch ausgerichtet.

Der Papst und die Römische Bischofssynode

Am deutlichsten könnte sich der Wandel vielleicht bei der Römischen Bischofssynode zeigen. War diese unter Paul VI. ein bloßes Beratungsgremium des Papstes, dem die Themen weithin von der Römischen Kurie vorgegeben wurden, so könnte sich die Bischofssynode in Analogie zu einem Konzil (das gemeinsam mit dem Papst die oberste Gewalt in der Kirche innehat; vgl. CIC can. 228) als echtes Leitungsgremium entwickeln, das tatsächlich gemeinsam mit dem Papst die zentralen Fragen der Weltkirche aufgreift, diskutiert und entscheidet. Die Römische Kurie wäre als Ausführungsorgan für die von Papst und Bischofssynode gefaßten Beschlüsse und bei ihrem gesamten Wirken stärker als bisher auf die Kollegialität mit den Bischöfen wie auch auf einen kollegialen Stil ausgerichtet.

Diese Betonung der Kollegialität und das lebendige Vorbild werden sich positiv auf die Kirchen in den einzelnen Kontinenten, Ländern und Diözesen auswirken. So wird vielleicht schon die lateinamerikanische Bischofskonferenz in Puebla in größerer Eigenständigkeit Lösungen für die Probleme ihrer Kirchen wie ihrer Länder suchen und wird vielleicht der Rat der europäischen Bischofskonferenzen ein größeres Gewicht bekommen. Auf nationaler Ebene wäre z. B. den Bischofskonferenzen eine auch kirchenrechtlich deutlicher ausgeprägte kollegiale Struktur zu wünschen, damit sie — in Partnerschaft zu den diözesanen Ortskirchen wie zu den Bischofskonferenzen der Nachbarländer — auch Mehrheitsbeschlüsse fassen können, die für alle Diözesen eines Landes bindend sind. — Gemeinsam mit den Bischofskonferenzen sollten nationale Pastoralräte, wie sie von verschiedenen Ländern in den vergangenen Jahren immer wieder gefordert (und von Rom abgelehnt) wurden, die Mitverantwortung von Priestern und Laien aus allen Diözesen und aus den vielfältigen Lebensbereichen deutlicher und wirksamer zum Ausdruck bringen.

Regelmäßig National- und Diözesansynoden

Im Geist solch konziliarer Kollegialität wird man auch in Zukunft mutig darangehen, die vom II. Vatikanum auf nationaler wie auf diözesaner Ebene gewünschten Synoden regelmäßig durchzuführen, um dadurch „besser und wirksamer für das Wachstum des Glaubens und die Erhaltung der Disziplin in den verschiedenen Kirchen, entsprechend den Gegebenheiten der Zeit“ zu sorgen (Bischofsdekret Nr. 36). — Die diözesanen Pastoralräte bzw. pastoralen Diözesanräte könnten, wie dies in manchen

Diözesen sehr vorbildlich geschieht, zu noch wirksameren Instrumenten der Mitverantwortung von Priestern und Laien aus der ganzen Diözese werden.

Pfarrer und Pfarrgemeinderat

Welches Vorbild ein kollegialer, brüderlicher Papst für den einzelnen Pfarrer und sein Zusammenwirken etwa mit dem Pfarrgemeinderat darstellen dürfte, soll nur angedeutet werden. Die partnerschaftlich-kollegiale Einstellung des Pfarrers gegenüber den Mitgliedern seiner Gemeinde und insbesondere gegenüber dem Pfarrgemeinderat ist ja nach wie vor entscheidend dafür, wie sehr sich eine Gemeinde selbst als Subjekt des Heilsdienstes erfährt und wie sehr der Pfarrgemeinderat und seine Ausschüsse wirksame Arbeit leisten (können). Vielleicht setzt sich wieder die von der Salzburger Diözesansynode beschlossene (und auf Beschlüssen der Österreichischen Bischofskonferenz basierende) Formulierung für den Pfarrgemeinderat als „das kollegiale Leitungsgremium der Pfarrgemeinde unter dem Vorsitz des Pfarrers" durch[1]. Echte Mitverantwortung und Mitentscheidung ist ja eine der Voraussetzungen, daß Menschen sich auf Dauer für eine Gruppe oder für eine Sache einsetzen.

„Kollegialität" mit allen Christen

Damit ist schon deutlich ausgesprochen, welche zusätzliche Hoffnung wir an die Betonung der Kollegialität durch den Papst knüpfen: daß nämlich die Kollegialität nicht bei den Bischöfen der Weltkirche und nicht bei Bischofskonferenzen haltmacht, sondern Geist, Struktur und Stil der gesamten Kirche bestimmt — sosehr das Recht auch Unterschiede zwischen den verschiedenen „Kollegien" machen muß und etwa das Kollegium der zu einem Konzil versammelten Bischöfe eine andere Qualität hat als ein Pastoral- oder Pfarrgemeinderat.

Mitverantwortung und Mitentscheidung

Ein zentraler Aspekt dieser umfassenden Kollegialität ist das Zusammenwirken von Bischöfen und Priestern mit den Laien sowie die Möglichkeit, daß Laien das Leben der Kirche mitverantworten und mitentscheiden. Dadurch kommt nämlich (neben vielfältigen Möglichkeiten der Mitarbeit, des Mitlebens und Mitfeierns mit der Gemeinde) besonders deutlich zum Ausdruck, daß wirklich die ganze Gemeinde Subjekt und nicht nur Objekt des Heilswirkens ist und daß z. B. jedes einzelne Mitglied des Pfarrgemeinderats auch tatsächlich die (Mit-)Verantwortung für eine getroffene Entscheidung wie auch für deren Durchführung hat. Aus einem solchen Gremium erfährt der Pfarrer eine wirksame Entlastung sowohl von Arbeit und Verantwortung wie auch in seiner Uni-

[1] Bericht und Dokumentation über die Salzburger Diözesansynode 1968, S. 251.

versalrolle. Auch das Engagement von Mitgliedern diözesaner Gremien wird sicher wachsen, wenn sie merken, daß auf ihren Sitzungen die tatsächlichen Probleme einer Diözese behandelt und die Entscheidungen für die gesamte Pastoral fruchtbar gemacht werden.

Werden die Synoden ernst genommen?

Was die Ernsthaftigkeit betrifft, mit der etwa Beschlüsse von synodalen Vorgängen auf nationaler Ebene durchgeführt und Voten an Rom von dort beantwortet werden, gab es auf einer Veranstaltung des 85. deutschen Katholikentages in Freiburg zum Thema „Kirche als Hoffnungsgemeinschaft — was bleibt von den Synoden?" im Verlagshaus Herder bittere Klagen (z. B. von einem der seinerzeitigen Vizepräsidenten der Gemeinsamen Synode, Dr. H. Fischer). Und in einem Rückblick Bischof Webers von Graz zur Österreich-Synode heißt es, daß sich der Beschluß der Bischöfe, selbst mitzudebattieren und als Einzelpersonen abzustimmen, günstig ausgewirkt habe und daß die Bischöfe dadurch nichts von ihrer Autorität eingebüßt hätten; „Mißbehagen habe jedoch ausgelöst, daß die Bischöfe, die sich vorbehalten hatten, Beschlüssen des ÖSV beizutreten oder aber diese zu modifizieren bzw. abzulehnen, von ihrem Modifikations- und Einspruchsrecht ausgiebig Gebrauch gemacht haben. In 95 Fällen seien Streichungen, Änderungen und Ergänzungen erfolgt; dadurch fühlten sich Verantwortliche oftmals nicht entsprechend ernst genommen, zumal es vorgekommen sei, daß einzelne Beschlüsse mit den Stimmen der Bischöfe gefaßt und dann von denselben korrigiert wurden"[2]. Die Konsequenz Webers: „Für eine ähnliche Veranstaltung in der Zukunft wird man sich absolut einen anderen Weg überlegen müssen." — Ähnliches mag auch gegenüber den Bemühungen internationaler Arbeitsgemeinschaften, freier Initiativen u. dgl. gelten. Kollegialität als besondere Form von Partnerschaft und Brüderlichkeit fördert das gegenseitige Vertrauen, die Bereitschaft zum gemeinsamen Dienst am Glauben und Leben der Menschen und nicht zuletzt den Mut — eine der vier Kardinaltugenden! — Mut zum Eintreten für die Sache Jesu und für die Menschen gegenüber den Mächtigen, Mut von Untergebenen gegenüber Vorgesetzten, Mut von Laien gegenüber den Priestern und den Bischöfen (wie auch umgekehrt), Mut der Bischöfe gegenüber der Römischen Kurie, Mut des Papstes für notwendige Entscheidungen, weil er weiß, daß die *ganze* Kirche vom Heiligen Geist geführt und geleitet wird und daß jeder Christ Tempel des Geistes Jesu Christi ist.

[2] Kathpress Nr. 179, vom 18. 9. 1978, S. 7.

Artikel

Josef Breuss

Präexistenz und Jungfrauengeburt als Zeugnis

Zur evangeliumsgemäßen Verkündigung Jesu Christi

Liturgie und Verkündigung der Advents- und Weihnachtszeit befassen sich immer wieder mit dem Logos, mit der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria, mit der Gottes-Sohnschaft Jesu usw. Breuss geht nun der Frage nach, was mit Präexistenz und Jungfrauengeburt in der Bibel eigentlich gemeint ist und wie das Zeugnis des Evangeliums den heutigen Menschen nahegebracht werden kann. Er geht dabei von Erfahrungen unserer Lebenswelt, von Kunst und Wissenschaft aus, um den Zeugnischarakter des Evangeliums gegenüber einem bloß „realistischen" Verständnis herauszuarbeiten. Vom Verkündiger wird verlangt, daß er das Zeugnis der Schrift als solches zur Geltung bringt und nicht nur Auskunft über das Zeugnis gibt, das heißt aber, daß er in seinem Leben und Wirken den Weg Jesu und seine Passion nachvollzieht. red

Es besteht kein Zweifel, daß die biblischen Schriften als Glaubenszeugnisse aufzufassen sind. Nicht so klar ist der Inhalt des Begriffs „Zeugnis". Darum versuchen wir, Zeugnis gegenüber anderen Formen der Rede abzugrenzen, um das Besondere dieses Sprechens klarer in den Blick zu bekommen. In einem ersten Schritt werden wir uns einige Tatsachen vergegenwärtigen, die vielleicht banal erscheinen, uns aber doch weiterhelfen können.

1. Lebenswelt und Umgangssprache

Wenn wir uns als Kinder in die menschliche Gemeinschaft einleben, übernehmen wir kritiklos eine Sicht der Welt und ein System von Verhaltensnormen. Auf diese Weise gewinnen wir einen Boden, auf dem wir weiterbauen können. Die Wirklichkeit, wie wir sie erleben, die „Lebenswelt", erscheint uns als die Welt schlechthin. Wir denken gar nicht daran, daß bei unseren alltäglichen Aussagen immer dieser Hintergrund (Horizont) der Lebenswelt mitgegeben ist. Erst recht kommen wir nicht auf die Idee, daß realistische Aussagen und realistische bildhafte Darstellungen relativ sind zur Lebenswelt. Zweifel an diesem Absolutheitsanspruch werden wach, wenn wir einen Blick in fremde Kulturen oder in vergangene Epochen werfen. Realistische Darstellungen z. B. des Menschen fallen je nach der Kultur verschieden aus. Die alten Ägypter wollten vermutlich die Menschen auch realistisch darstellen; wir empfinden diese Bilder als seltsam und unrealistisch. Ein ausgezeichnetes Beispiel

ist die Perspektive: Auf Bildern, die wir als realistisch bezeichnen, sind die Gegenstände perspektivisch dargestellt. Es gibt viele Völker, die nicht fähig sind, solche Darstellungen zu lesen, weil sie mit dem dazugehörigen Darstellungssystem nicht vertraut sind. Ähnlich verhält es sich mit sprachlichen Beschreibungen und Erzählungen über geschichtliche Ereignisse. Realismus scheint weitgehend eine Sache der Gewohnheit zu sein. Wir sind gewohnt, Gegenständen bestimmte Prädikate zuzuordnen: Der Schnee ist weiß, Eis ist kalt, Gras ist grün usw. Wir können solche Prädikationen als Tätigkeiten auffassen: Dem Gras wird das Grünsein zugeordnet, dem Eis das Kaltsein usw. Prädikate wie „grün", „kalt" usw. haben nur dann einen Sinn, wenn wir mindestens ein Beispiel dafür vorzeigen können. Es scheint in unserer Lebenswelt nun Gegenstände zu geben, die sich besonders gut eignen, um bestimmte Prädikate zu exemplifizieren. Wenn wir ein Beispiel für „lang" suchen, zeigen wir nicht eine Strecke von 1 mm, obwohl das im Bereich der Atomphysik eine große Entfernung ist, sondern eine lange Strecke, einen langen Zug o. ä. Als Beispiel für mächtig dient z. B. ein König oder ein Löwe; ein Mensch, der am Kreuz hängt, ist denkbar ungeeignet, um „mächtig" zu exemplifizieren.

Analog zur Lebenswelt bildet sich in jeder Gesellschaft auch ein System von Verhaltensweisen und Normen. Jedes Volk hat seine Sitten und moralischen Vorschriften. Es gehört sich, daß man sich anständig kleidet, wenn man zu einer Hochzeit eingeladen ist, daß man ein Geschenk mitbringt usw. Wir können dieses Normensystem sehr vereinfachend als bürgerliche Moral bezeichnen. Diese Verhaltensmuster und die gewohnheitsmäßige Zuordnung von Prädikaten stehen in einem sehr engen Zusammenhang. Unsere Sicht der Wirklichkeit ist vermutlich weitgehend geprägt durch vorgegebene Überlieferungen, ohne die wir orientierungslos wären. Traditionen können freilich auch zur Last werden und uns blind machen für Neues, weil wir trachten, unsere Lebenswelt intakt zu halten, um den Boden nicht zu verlieren.

Diesem Bestreben gegenüber steht die Sehnsucht nach Neuem, das den Horizont erweitert. Jeder Psychiater weiß, wie hartnäckig die Neurotiker an ihrer Krankheit festhalten und sich gleichzeitig nach einem besseren Zustand sehnen. Das Verlangen nach Neuem und Unrealistischem äußert sich in verschiedenen Formen.

2. Unrealistische Darstellungen

Moderne Kunstwerke müssen oft als Zielscheibe für Witze dienen, weil sie stark von der Realität abweichen.

2.1 Die Kunst

Die Künstler konfrontieren uns mit unrealistischen Darstellungen der Wirklichkeit. Sie malen den Himmel grün, reden vom „schwarzen Schnee, der von den Dächern rinnt" (G. Trakl), und ordnen Gegenständen ungewohnte Prädikate zu. Der Künstler will unsere Lebenswelt „verfremden" (B. Brecht), eine neue Sicht der Welt hervorrufen und so den Sinn für das Geheimnis unseres Daseins wecken. Es geht nicht darum, neue Gegenstände zu zeigen, sondern vertraute Dinge überhaupt sichtbar zu machen. Paul Klee hat einmal gesagt, die Kunst sei ein Schöpfungsgleichnis. Künstler scheinen der Zeit voraus zu sein. Darstellungen, die vor einigen Jahrzehnten „unrealistisch" waren, werden von uns als realistisch betrachtet. Picasso soll auf den Einwand, das Portrait habe keine Ähnlichkeit mit der dargestellten Person, gesagt haben: „Macht nichts, es wird."

Die ungewohnte Zuordnung von Prädikaten in der Kunst ist also nicht zufällig, sondern gezielt; sie beruht auf einer Art Inspiration. Dem Dichter müssen die Musen beistehen, er muß das rechte Wort suchen.

2.2 Die Wissenschaft

Auch den Wissenschaftern ist die Landkarte, die uns die „Lebenswelt" bietet, zu wenig genau. Ja, sie entwerfen Modelle der Wirklichkeit, die mit der erlebten Welt nicht die geringste Ähnlichkeit aufweisen. Für den Laien ist z. B. das Weltbild der Physik ein Buch mit sieben Siegeln. Vertraute Begriffe wie „fester Gegenstand" scheinen durch die Wissenschaft ihren Sinn zu verlieren; es handelt sich angeblich um Wolken von Elementarteilchen. Die Arbeiten der Wissenschafter beeinflussen natürlich auch unser vorwissenschaftliches Weltbild. Wir zählen die Wal*fische* zu den Säugetieren, die Beutel*mäuse* zu den Känguruhs und wissen, daß sich die Erde um die Sonne dreht.

2.3 Das Evangelium

Die apostolischen Schriften scheinen eher zu den „unrealistischen" Darstellungen als zu den „realistischen" zu gehören. Zur Illustrierung kann uns die Emmaus-Geschichte dienen: Die beiden Jünger reden auf dem Weg realistisch über den Weg Jesu: Jesus war ein Prophet, „mächtig in Tat und Wort", die Hohenpriester haben ihn zum Tod verurteilt und ans Kreuz geschlagen. Die Hoffnungen haben sich nicht erfüllt. Bei all dem ist es schon der dritte Tag, seit dies geschehen ist" (Lk 24,21). Die Geschichte ist also aussichtslos. Wir können die realistische Rede noch etwas weiterführen: Jesus ist tot, er ist fern; früher war er nahe. Er liegt jetzt im Grab. Er ist nicht der erwartete Retter gewesen. — Dieser Rede entspricht das *Verhalten* der beiden: Sie verlassen Jerusa-

lem. Der Evangelist gibt zu verstehen, daß die realistische Darstellung falsch ist. Jesus tritt nämlich als Fremder auf; die Jünger wissen nicht, wer er ist. Die realistische Sicht wird erschüttert beim Brotbrechen, der zeichenhaften Darstellung der Passion. Jetzt gehen ihnen die Augen auf, und sie erkennen ihn (Lk 24,31). In diesem Augenblick entschwindet er ihren Blicken, nicht um wegzugehen, sondern um in neuer Weise bei den Jüngern zu bleiben. In dieser Erkenntnis kehren sie um *(metanoia)* und gehen zurück nach Jerusalem. Jetzt erst wissen sie, wer Jesus ist, jetzt erst ist er ihnen gegenwärtig. Dieser *Umkehr des Denkens und Handelns* entspricht ein neues Verhältnis zum Alten Testament. Sie entdecken in ihm den Weg Jesu. Das ist keine realistische Betrachtung der Schrift. Der Messias darf doch nicht leiden, vor allem nicht „dieses"; er muß sich als mächtiger König zeigen. Die Jünger sehen durch die Umkehr (= „Erscheinung") nichts Neues, sondern neu. Sie entdecken eine Entsprechung zwischen dem Weg Jesu, der Schrift und ihrem eigenen Weg. Man sagt oft, diese Einsicht sei durch den Osterglauben möglich gewesen. Das ist eine allzu vorsichtige Formulierung: Der Osterglaube besteht in dieser (geschenkten) Einsicht in den Weg Jesu. Der Osterglaube ermöglicht die Nachfolge. Früher war es ein bloßes Mitgehen, aber *kein Nachvollzug, keine Erkenntnis durch Realisierung* (Praxis).

Entdeckung des Weges Jesu

Wenn die Jünger nun Jesus das Prädikat „Messias" zuteilen, dann durchbrechen sie die traditionellen Denkgewohnheiten (Prädikationen), und diese Zuteilung ist *Vollzug der Nachfolge.* Die Evangelisten wollen also das Leben Jesu nicht abbilden — solche Darstellungen wären relativ —, sondern auf Jesus hinweisen, indem sie ihm das Prädikat „Messias" zuteilen. Es ist als Inbegriff der Hoffnung Israels unvereinbar mit dem Geschick Jesu. Wer Jesus das Messias-Sein zuordnet, hat mit den traditionellen Denk- und Handlungsschemata gebrochen; es tut sich ihm eine neue Welt auf. Die Jünger müssen nun den Ereignissen der Passion nicht mehr ausweichen; sie sind von dieser Last befreit.

Der Nachvollzug der Passion, der sich im einfachen Bekenntnis „Jesus ist der Messias" bekundet, kann verschiedene Formen annehmen, weil der Begriff „Messias" nach alttestamentlichen Vorstellungen eine Reihe von Inhalten aufweist. Das Alte Testament zeigt, *was* mit „Messias" gemeint ist (Extension), das Evangelium zeigt, *wie* diese Inhalte gemeint sind (Intension). Zu diesen Inhalten gehört auch die Vorstellung vom Messias als

dem *Retter Israels*. Dieser Gedanke ist dem Lukas besonders lieb.

Jesus der Retter

Lukas sieht in Jesus den Retter, der sich der Armen und Kleinen annimmt. Zachäus ist „klein von Gestalt". Die Hilfe wird besonders beim Mahl erfahren, wo sich Jesus als Retter erweist. Lukas stellt uns bereits in der sog. Kindheitsgeschichte Jesus als Retter und „Trost Israels" vor. Zum Inhalt des Begriffs „Retter" gehört eine wunderbare Geburt. Als *der* Retter muß Jesus die wunderbare Geburt der Retter Samuel, Samson usw. übertreffen. Damit sind wir beim Thema „Jungfrauengeburt". Lukas will keine realistische Darstellung der Ereignisse bieten, sondern Zeugnis geben für Jesus als den Retter. Der Evangelist verweist auf Jesus und meint ihn als Retter. Die Darstellung zeigt, daß Jesus durch seinen Weg nach Jerusalem zum Retter geworden ist; die Passion ist die „Geburt" des Kyrios. — Ähnlich verhält es sich bei Mattäus.

Gott mit uns

Mattäus stellt in der Genealogie (1,1—18) Jesus in die Reihe der alttestamentlichen Könige und Glaubenszeugen. Nach dreimal vierzehn Generationen ist die Zeit erfüllt durch Jesus, *den* König (Messias) Israels. Der Herkunft der Könige stellt der Evangelist im Abschnitt 1,18—25 die Herkunft (nicht: „Geburt") Jesu entgegen. In ihm erfüllt sich die Erwartung Israels auf die bleibende und endgültige Gegenwart Gottes. Diese Vorstellung ist mit dem Namen „Immanuel" (Gott mit uns) verknüpft. Als Immanuel hat Jesus eine andere „Herkunft" als die Könige Israels. Darum interpretiert Mattäus die alttestamentliche Stelle Jes 7,14 von der Geburt des Immanuel neu, und es kommt zur Aussage von der Jungfrauengeburt. Genau genommen gibt es *zwei verschiedene „Jungfrauengeburten"*.

Mattäus spricht von der wunderbaren „Herkunft" *(genesis)* Jesu, Lukas von der wunderbaren Geburt. Auch Mattäus will keine Auskunft geben über die Vorgänge bei der Geburt Jesu (realistische Darstellung), sondern Zeugnis geben für den, der durch die Passion zum endzeitlichen König geworden ist (vgl. Mt-Schluß). Darum klingen auch in dieser Kindheitsgeschichte bereits die Motive der Passion an: Jesus wird „sein Volk von seinen Sünden erlösen" (1,21) und so die Schrift erfüllen. Er wird von den Juden verworfen, von den Heiden als neugeborener König verehrt (Magiergeschichte).

Der Einsicht, daß Jesus durch die Passion zum Messias geworden ist, können die Evangelisten auch Ausdruck verleihen, indem sie ihn als Vollendung der alttestament-

lichen Offenbarung hinstellen. Diesen Weg hat Johannes im Prolog gewählt.

Jesus, das Wort des Vaters

Das alttestamentliche Gesetz wird in der Weisheitsliteratur als personifizierte Weisheit Gottes vorgestellt, die von Anfang an bei Gott war und bei der Schöpfung assistiert hat. Das Gesetz gilt als Leben und Licht für Israel. Ohne das Gesetz gäbe es keine Welt, sondern nur das Chaos. Es gilt also die Gleichung: Offenbarung = Gesetz = Weisheit Gottes. In hellenistischen Kreisen (Philo) wurde das alttestamentliche Gesetz identifiziert mit dem *logos* (Wort), das am Anfang der Schöpfung steht; die Offenbarung (das Gesetz) ist „das Wort". Auf diesem Umweg kommt Johannes zum Bekenntnis, daß Jesus *das Wort Gottes schlechthin* ist, das Leben und Licht für die Welt bedeutet. Wie Jesus der wahre Wein (Kana-Wunder), das wahre Brot (Brotvermehrung), das Licht der Welt (Blindenheilung) und das Leben (Lazarusgeschichte) ist, so ist er auch das Wort, das Gemeinschaft mit Gott ermöglicht. Der Prolog schließt denn auch mit dem Hinweis auf die Überbietung des Gesetzes durch Jesus: „Das Gesetz ist durch Moses gegeben worden, die Gnade und die Wahrheit ist durch Jesus Christus gekommen" (1,17).

Eine wunderbare Geburt bzw. Herkunft ist mit dem theologischen Ansatz des vierten Evangeliums unvereinbar. Johannes legt nämlich größten Wert auf das „das Wort ist Fleisch geworden" (1,14): Jesus kommt aus dem Nest Nazaret, man kennt seine Mutter und seinen Vater, er hat keine besondere Bildung usw. Dieser Jesus, der nichts Messianisches aufzuweisen hat, wird als die Offenbarung Gottes vorgestellt. Im Bekenntnis „im Anfang war das Wort" liegt also auch eine Niedrigkeitsaussage und eine Verheißung. Der Prolog muß wie das ganze Evangelium als Zeugnis gelesen werden. Was als Zeugnis gemeint ist, soll auch als solches aufgefaßt werden.

Wir müssen uns bewußt sein, daß die Evangelisten kein Interesse haben, das Leben Jesu einfach abzubilden — auch nicht vom österlichen Standpunkt aus. Etwas bloß realistisch abbilden (darstellen) und Zeugnis geben sind zwei verschiedene Tätigkeiten. Die bloß realistische Darstellung der Passion wäre kein Ausdruck der Teilhabe, des Nachvollzugs; sie würde nur auf menschlicher Erinnerung beruhen. Die Aussagen der Christen über Jesus, insbesondere die Evangelien, sind demgegenüber eher „unrealistisch" zu nennen: sie drücken nicht nur Glauben aus, sie sind selbst Niederschlag der Nachfolge, Nachfolge in sprachlicher Gestalt. Im Zeugnis der Christen verge-

genwärtigt sich der Weg Jesu, und zwar anders als in realistischen Darstellungen.

3. Zeugnis und Behauptung

Weil der Druck unserer normalen (realistischen) Weltbetrachtung sehr stark ist („die Macht der Gewohnheit"), haben wir die Tendenz, das Zeugnis der Schrift als eine *Reihe feststellender Behauptungen* im Sinne einer für damalige Verhältnisse realistischen Darstellung von Ereignissen zu lesen. Dieser Zwang zum Realismus zeigt sich am deutlichsten in der These, die neutestamentlichen Wundergeschichten seien zugleich Zeugnisse und realistische Darstellungen. Dabei verhalten wir uns so, als ob wir Jesus das Messias-Sein so zusprechen würden wie dem Schnee das Weiß-Sein. Eine in jeder Hinsicht korrekte Darstellung der Taten und Worte Jesu ist noch lange kein Evangelium, sondern eben ein (realistischer) historischer Bericht. Diese Verwechslung von Zeugnis und realistischer Darstellung führt zur verhängnisvollen religiösen Schriftauslegung.

Diese Interpretation weist vor allem zwei Merkmale auf: 1) Sie setzt beim höchsten Sein an und nicht bei Jahwe, dem Gott des Alten Testaments. Daraus ergibt sich 2) die Notwendigkeit, zwei unvereinbare Modelle, nämlich Präexistenz und Jungfrauengeburt, zu verbinden: Jesus ist der präexistente Logos, der wunderbar aus Maria geboren wird als der Sohn Gottes. Jesus ist so gesehen schon in der Wiege der Sohn Gottes, allmächtig usw.; er erleidet dann *auch noch* die Passion. Diese Verbindung von Präexistenz und Jungfrauengeburt, die Justin als Erster vollzogen hat, ist seinerzeit vermutlich sehr brauchbar gewesen, heute weckt sie die falsche Vorstellung von Jesus als dem Gott in Menschengestalt, der alle möglichen Wunder wirken kann. Seine Macht besteht aber nicht so sehr in der Fähigkeit, Wunder zu wirken, sondern in der Passion, im Leben vom Wort Gottes, in der Realisierung („Erfüllung") des Alten Testaments. Die Evangelien reden von der Macht Jesu in der Gegenwart: Er öffnet die Augen für seinen Weg (Blindenheilung), er gibt neues Leben (Totenerweckung), schenkt das, wovon die Menschen leben (Brotvermehrung), und zwar zunächst nicht im übertragenen, sondern im eigentlichen Sinn.

4. Praktische Konsequenzen

Für die Praxis ergeben sich aus dem Gesagten folgende Konsequenzen:

1) Der Verkünder — Augen- und Ohrenzeuge!

Der Verkündiger ist nicht so sehr Sachwalter des Übernatürlichen, Wunderbaren, sondern Augen- und Ohrenzeuge. Er redet von dem, was er selbst gesehen und gehört hat, er verweist auf die gegenwärtige Macht Jesu,

unser menschliches und gesellschaftliches Dasein zu verändern. Voraussetzung für die Verkündigung ist darum das Reden aus persönlicher Erfahrung und eigener Anschauung.

2) Falsche „religiöse" Vorstellungen meiden!

Der sorglose Umgang mit dem religiösen Vokabular kann falsche Vorstellungen wecken. Wenn wir z. B. von der „Macht Gottes" sprechen, denken wir an das höchste Sein, das allmächtig ist usw., aber nicht an den Gott der Bibel, der seine Macht in der Passion Jesu geoffenbart hat. Das einseitig „religiöse" Schriftverständnis ist ein hervorragendes Mittel, um das Evangelium in den Augen der säkularisierten Menschen von heute zu disqualifizieren. Das Ärgernis des Kreuzes wird ersetzt durch das Irrationale und Mirakulöse. Vielleicht können wir in einigen Jahrzehnten wieder unbefangener mit der religiösen Terminologie umgehen; heute ist das nur schwer möglich, weil die biblischen Bücher, wie sie sich unmittelbar zeigen, noch nicht Evangelium sind. Sie können zum Evangelium werden.

3) Der dialogische Charakter der Schrift

Da wir unterscheiden zwischen der „realistischen" Betrachtung der Schrift und jener Leseweise, die Nachvollzug der Passion (Nachfolge) ist, können wir vom *dialogischen Charakter* der apostolischen Schriften reden. Diese dialogische Natur wird zwar in der Theorie oft beschworen, aber in der Praxis ist davon wenig zu spüren; sie ist meist monologisch. Es wird so getan, als hätten wir die christliche Tradition wie eine *fertige Größe* in der Hand, und die Vermittlung wäre ein Problem der zeitgemäßen Methode. Der Inhalt „Evangelium" wird durch verschiedene Formen (methodische Mittel) ausgeteilt wie etwas, über das man verfügen kann. Auf diese Weise bekommt die Verkündigung einen sektiererischen Absolutheitsanspruch, der durch die biblische Tradition nicht zu rechtfertigen ist. Es ist ein sehr schlechtes Zeichen, wenn man immer wieder betonen muß, wie froh das Evangelium macht, wie wahr es ist. Solche Beteuerungen verschleiern die Tatsache, daß wir die Texte eben nicht mehr als das erfahren, was sie zu sein vorgeben, sondern nur noch als religiöse Tradition, die hochzuhalten ist.

4) Gemeinsames Suchen nach der Wahrheit der Schrift

Das Evangelium aber kann sich selbst zeigen; es ist nicht angewiesen auf Lobhudeleien, die nicht auf eigenständiger Sicht beruhen. Das Evangelium zeigt sich als solches, wenn es als Erfüllung unserer Erwartungen erfahren wird. Die oft *verschütteten Erwartungen* der Menschen von heute bilden das Alte Testament, in dem sich Jesus als Messias zeigen kann. Der Weg des Zeugen zum Evan-

gelium ist nicht zu trennen von der Begleitung, die durch keine methodischen Kniffe zu ersetzen ist. Die Partner im Gespräch können bei der Verkündigung einen Beitrag leisten, auf den der Zeuge nicht verzichten kann. Verkündigung ist keine Vermittlung religiöser Wahrheiten in zeitgemäßer Terminologie und mit raffinierten Methoden, sondern ein *gemeinsames Suchen nach der Wahrheit der Schrift.* Das Evangelium kann sich in der Verkündigung zeigen, aber es ist *nie Gegenstand* der Verkündigung. Eine Verkündigung, die sich als Vermittlung religiöser Wahrheiten versteht, kann heute nur noch eine kleine Schicht religiös Begabter erreichen; sie verschleiert mehr als sie sichtbar macht.

Die Kirchen machen dem Menschen von heute den Zugang zum Evangelium oft unnötig schwer. Es ist für sie eine Zumutung, in vorfabrizierten und abgedroschenen Formeln das Zeugnis (Evangelium) suchen zu müssen; der Strohhaufen ist zu groß und zu abschreckend. Die religiösen Begriffe bekommen erst wieder Inhalt, wenn wir den dialogischen Charakter der Schrift auch in der Praxis zur Geltung bringen. Die Begriffe bekommen für die Leute Fülle, indem sich ihre (verleugneten) Erwartungen erfüllen.

5) Jesus als Zeuge für Jahwe

Es ist für die Verkündigung sehr hilfreich, Jesus als *den Zeugen für Jahwe* vorzustellen, der durch seinen Weg ein neues Verhältnis zur Schrift und damit zu Jahwe (Gott) ermöglicht hat. Dem transzendenten Gott hinter dem letzten Stern (allmächtig, überall gegenwärtig usw.) entspricht ein Jesus, der eine Art Gott in Menschengestalt ist und unserer Geschichte transzendent bleibt; er kommt „am Ende der Welt" wieder. Auch die Lehre von der aktuellen Gegenwart Jesu, seiner Ankunft im Jetzt, ist oft nur eine Redensart, der keine handfeste Realität entspricht. Darum wird sie auch nicht ernst genommen. Wie sollen die Adressaten die Verkündigung ernst nehmen, wenn wir sie selbst nicht ernst nehmen?

6) Verkündigung als Nachvollzug des Weges Jesu

Die Verkündigung hat die Aufgabe, das Zeugnis der Schrift als solches zur Geltung zu bringen und nicht Auskunft zu geben *über* das Zeugnis, über das Übernatürliche. Verkündigung ist nicht nur Reden über die Nachfolge, sondern selbst *Nachvollzug des Weges Jesu.* Die biblischen Texte dürfen nicht durch dogmatisch vorfabrizierte „Wahrheiten" niedergewalzt werden. Das geschieht z. B., wenn man den Prolog als Information über das vorgeschichtliche Leben Jesu liest. Der Prolog verweist uns aber nicht in prähistorische Zeiten, sondern in

das Jetzt. In der Verkündigung sollten die Adressaten *merken,* daß Jesus „das Wort" ist, das Leben und Licht gibt, daß alles durch ihn Bestand hat und daß ohne ihn alles ins Nichts versinkt. „Das Wort" muß für die Adressaten eine handfeste Realität sein, etwas mit dem sie rechnen und auf dem sie ihr Leben aufbauen. Sie sollen auch spüren, daß das Wort „Fleisch" geworden ist, daß es sich in unserer Geschichte sehr *unauffällig* zeigt, daß man es leicht übersehen kann. Wenn die Verkündigung an ihr Ziel kommt, wird der Prolog von der Gemeinde von heute als Ausdruck *ihres Glaubens* gelesen. Es ist die Antwort der Gemeinde auf die Verkündigung Jesu. Das ist genau die Situation, der der Prolog sein Dasein verdankt.

7) Der Zusammenhang zwischen Inkarnation, Passion, Glaubensgemeinschaft und Ankunft Jesu im Jetzt

Wenn wir beim höchsten Sein ansetzen und von dort her die Schrift lesen, dann wird das Geheimnis verschoben. „Geheimnis" ist im Neuen Testament der Weg Jesu als Offenbarung Gottes. Dieser Weg ist dem Menschen zunächst fremd; der Mensch sträubt sich gegen die Passion. Dieses Geheimnis des Weges Jesu soll den Menschen nahegebracht werden, sie sollen die befreiende und heilende Macht der Passion am eigenen Leib erfahren und so selbst zu Zeugen werden. — Oft wird aber dieses Geheimnis verdeckt und ersetzt durch das Geheimnis im Sinne des Mysteriösen und Wunderbaren. Die Aussagen der Schrift werden losgelöst von der Passion und als absolute Wahrheit zu glauben vorgestellt; der Zusammenhang zwischen Inkarnation, Passion, Glaubensgemeinschaft und Ankunft Jesu im Jetzt wird nicht mehr gesehen. So wird die Inkarnation zum biologischen Problem (wunderbare Befruchtung Marias; das Ewige wird zeitlich, das Jenseitige diesseitig usw.), die Dreifaltigkeit wird gleichsam ein mengentheoretisches Problem (ein Gott wird behauptet, drei werden gemeint), die Parusie wird zum letzten Ereignis in der Geschichte, die Lehre von der Gegenwart Jesu unter den Zeichen von Brot und Wein wird zum philosophischen Problem (Verwandlung der Substanz, während der „Schein" gewahrt bleibt usw.). Diese Verdrängung des Geheimnisses aus der Verkündigung wirkt sich in der Praxis verheerend aus, denn durch die Verkündigung sollen die Menschen mit dem „Geheimnis des Reiches Gottes" vertraut gemacht werden, so daß sie Freude bekommen und sich reichlich beschenkt sehen.

Eine Verkündigung, die sich als Zeugnis für die Gegenwart Jesu in unserem persönlichen und gesellschaftlichen Leben versteht, hat auch in unserer unreligiösen Gesell-

schaft große Chancen, weil sie realitätsbezogen ist. Die Leute merken, daß es hier nicht um religiöse Wahrheiten und um moralische Normen geht, sondern um ihr Leben: Im schicksalhaft Aufgezwungenen zeigen sich unerwartete Möglichkeiten; die Vergangenheit, belastet durch Schuld, Versagen, Versäumnisse, Leiden usw., ist heilbar. Es wird so überhaupt erst möglich, Geschichte als *Geschichte,* als Ankunft von etwas Neuem und Überraschendem zu erleben und nicht nur als die ewige Wiederkehr des Gleichen. Die Erfahrung, daß unsere Geschichte nicht von den ehernen Gesetzen der Natur oder durch ein blindes Geschick geleitet wird, daß die Geschichte trägt, daß wir nicht verschlungen werden, wenn wir uns in aktiver Gelassenheit an ihr beteiligen und uns ansprechen lassen („der Nächste"), würde befreiend wirken. Eine Reihe von Sorgen könnte sich als überflüssig erweisen.

Das Resultat wäre wahrscheinlich jene Vereinfachung des Lebens, die sich aus der Erkenntnis des Wesentlichen ergibt. Die Befreiung vom Ballast, der auf die Dauer nicht hält, müßte sich zeigen beim Sprechen, in der Kleidung und im ganzen Lebensstil. Vielleicht könnte eine solche Lebensform, der Glaube, sogar die Realität verändern und Berge versetzen. Wenn das Evangelium als solches zum Zug kommt, geschehen angeblich die erstaunlichsten Dinge: „Blinde werden sehend, Lahme gehend, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote werden auferweckt, und den Armen wird die frohe Botschaft gebracht" (Lk 7,22).

Ralph Sauer

Heilige als Zeugen und Vorbilder des Glaubens

Religionspädagogische Überlegungen zur Vorbildorientierung

Die lange Tradition einer intensiven Heiligenverehrung in der katholischen Kirche war in den vergangenen Jahrzehnten einer deutlichen Distanz gewichen, um heute wieder stärker aufzuleben, und zwar nicht nur in der Marienverehrung und einem blühenden Wallfahrtswesen. Im folgenden Beitrag wird nun die Entwicklung und Bedeutung der Heiligenverehrung kurz dargestellt und theologisch reflektiert, werden psychologische und pädagogische Erkenntnisse zur Frage von Vorbild und Leitbild zusammengefaßt und wird schließlich dargelegt, daß und wie die Heiligen — auf dem Weg über Zeugen des Glaubens aus der Gegenwart — auch im Religionsunterricht wie in der kirchlichen Gruppenarbeit (insbesondere für die etwa Zwölf- bis Fünfzehnjährigen) von Bedeutung sein können. *red*

1. Das neu erwachte Interesse an den Heiligen

Rückgang

In der jüngeren Vergangenheit haben die Heiligen im religiösen Leben der Katholiken ein eher stiefmütterliches Dasein gefristet. Die Verehrung dieser Zeugen des Glaubens war auffallend zurückgegangen. In manchen modernen Gotteshäusern findet man nur mit Mühe Bilder und Statuen von Heiligen. Bezeichnend für diese Einstellung war die Äußerung eines jungen Priesters: „Die Heiligen gehören zum alten Eisen". — Hier wirkt sich das distanzierte Verhältnis des heutigen Menschen zu seiner Vergangenheit aus, wovon auf die Dauer auch sein Verhältnis zur religiösen Tradition nicht unberührt bleiben konnte. Auch der übertriebene Heiligenkult vergangener Zeiten trägt ein gerütteltes Maß an Schuld, hat er doch den Blick auf Gott und Christus allzu sehr verstellt und ist er nicht selten ins Sentimental-Kitschige abgeglitten.

Ersatz

— An die Stelle der Heiligen traten Ersatzfiguren, oft Idole zweifelhafter Natur, wie der Schlagerstar oder der Leistungssportler. Durch diese profanen „Heiligen" konnte aber die Leere nicht ausgefüllt werden, die der Auszug der Heiligen aus der Kirche zurückgelassen hatte.

Allmählich dämmert uns die Erkenntnis, wie arm wir ohne unsere Heiligen sind. Wenn nicht alle Anzeichen trügen, stehen wir gegenwärtig vor einer Renaissance der Heiligenverehrung.

Wachsende Heiligenverehrung

„Die Heiligen kommen wieder", so lautet der programmatische Titel einer der vielen Sammlungen von Heiligenviten aus der Feder des bekannten Schweizer Hagiographen Walter Nigg[1]. Er wird nicht müde, dem heutigen Menschen das faszinierende und unverfälschte Antlitz der Heiligen zu enthüllen. Eine ständig anwachsende Flut von Heiligenbiographien und Textsammlungen auf evangelischer wie auf katholischer Seite weist auf ein echtes Bedürfnis auf seiten der Leser hin.

Auch junge Menschen unserer Tage suchen nach glaubwürdigen Modellen gelebten Christseins, allerdings weniger nach Heiligen, sondern vorwiegend nach Persönlichkeiten unseres Jahrhunderts, die als Modelle und Vorbilder für geglücktes christliches Leben betrachtet werden. Ein Dom Helder Camara oder der Prior von Taizé, Roger Schutz, ziehen Tausende junger Menschen in ihren Bann. Ihre Gottesdienste sind überfüllt, selbst wenn sie in aller Früh angesetzt sind. Ein nachhaltiges Echo bei jungen Menschen haben z. B. die „Portraits engagierter Christen" gefunden, die in einer Auflage von über einer Million Exemplare vom Päpstlichen Werk für

1 Herderbücherei Nr. 468.

geistliche Berufe in Deutschland herausgegeben worden sind. Auf den Posters sind neben dem heiligen Franz von Assisi, Dag Hammarskjöld, Martin Luther King, T. Nagai, Teilhard de Chardin und Edith Stein abgebildet. Eine kurze Biographie und ein von der jeweils dargestellten Persönlichkeit selbst verfaßtes Gebet sind beigefügt.

Aber die Heiligen kommen nicht in der gleichen Weise wie früher wieder. Am Anfang der Heiligenverehrung stand die Verehrung hervorragender Gemeindemitglieder an ihrem Todes- oder Begräbnistag; ganz besonders galt die kultische Verehrung den Märtyrern, die bald auch um ihre Fürbitte angerufen wurden. Die vor allem im Mittelalter aufkommende Reliquien- und Bilderverehrung ließ die Nachahmung der Heiligen zugunsten ihrer Anrufung immer mehr zurücktreten. In der Gegenwart nun rückt der Vorbild- und Zeugencharakter des Heiligen wieder mehr in den Vordergrund und verdrängt den Fürbitter. Dies hängt nicht zuletzt mit der Glaubenssituation unserer Zeit zusammen, die durch eine Gebetskrise gekennzeichnet ist: „Wenn schon das Bittgebet an Gott für den Menschen von heute ein schweres Kapitel ist“ [2], wie will man dann sich weiterhin unbeschwert an die Heiligen wenden und sie um ihre Fürsprache bei Gott bitten? Daher konzentriert sich heute das Interesse an den Heiligen vornehmlich auf ihr Dasein als Zeugen für die Heiligkeit und Andersartigkeit Gottes, von der etwas in ihrem Leben aufscheint.

Neues Verständnis:

Der Heilige der Vergangenheit wurde vielfach als weltabgewandter Mensch dargestellt. Den heutigen Mensch fasziniert eher ein weltzugewandter Zeuge Gottes, der uns anschaulich zeigt, wie man als gläubiger Mensch verantwortlich mit der Welt umgehen kann, ohne in ihr aufzugehen. Der heutige Begriff der Heiligkeit beschränkt sich nicht nur auf die sog. kanonisierten, zur Ehre der Altäre erhobenen Heiligen, sondern bezieht auch noch heiligmäßige Christen ein [3].

Der weltzugewandte Heilige

Die Heiligen treten als Menschen aus Fleisch und Blut

[2] *K. Rahner*, Warum und wie können wir die Heiligen verehren? in: Schriften zur Theologie, Bd. VII, Einsiedeln—Zürich—Köln 1966, 288.

[3] Der Hamburger Religionspädagoge *O. Betz* hat aus diesem Grunde eine Sammlung von Portraits moderner Glaubenszeugen unter dem Titel: „Das Wagnis mit der Welt“ herausgegeben. Darin stellt er vor: D. Bonhoeffer, A. Delp, S. Weil, H. Perrin, R. Schneider, T. Nagai, D. Hammarskjöld, J. F. Kennedy und Johannes XXIII. Schon diese Zusammenstellung ist bezeichnend, sie überwindet die konfessionellen Schranken, ja sie bezieht sogar noch die Jüdin S. Weil mit ein, die auf der Schwelle zum Christentum stehengeblieben ist. Als Vorbildgestalten werden von jungen Menschen außerdem genannt: Vater und Mutter, die Beatles, A. Schweitzer, Ch. Chaplin, A. Solschenizyn u. a.

vor uns hin, ohne daß ihre Schwächen und Fehler verleugnet werden. Weil der Abstand zwischen ihnen und uns geringer geworden ist, erscheinen sie uns viel sympathischer. Nicht ihre Tugendhaftigkeit zeichnet sie in unseren Augen aus, sondern ihr unerschütterliches Gottvertrauen. Der Heilige ist der Mensch, dessen Leben ganz vom Glauben geprägt ist. Die Heiligen wollen uns nicht von Christus wegführen; sie stehen vielmehr in der Nachfolge Christi. Man braucht z. B. nur einen Blick in das Leben des hl. Franziskus werfen, der von sich bekennt: „Ich will dem Leben und der Armut unseres höchsten Herrn Jesus Christus und seiner heiligsten Mutter nachfolgen."

Zeugen Gottes

Die Heiligen sind Zeugen des lebendigen Gottes. Was aber braucht der heutige Mensch dringender als glaubwürdige Menschen, die durch ihr Dasein über das Vordergründige und Sichtbare hinausweisen und für einen letzten, alles tragenden Sinngrund einstehen? Christlicher Glaube ist mehr als eine Lehre, die abstrakt und satzhaft vorgetragen werden kann, er ist zuvörderst Existenzmitteilung (S. A. Kierkegaard), die erst durch Zeugen anschaulich greifbar wird. Christentum ist von Anfang an auf Zeugen und Zeugnis angewiesen, auf glaubwürdige Gestalten, die mit ihrem ganzen Sein den verborgenen Gott bezeugen. Wenn heute beklagt wird, daß man von der Anwesenheit und Wirksamkeit Gottes sowenig verspüre, dann kann die Begegnung mit einem Heiligen uns vielleicht neu die Nähe und Gegenwart Gottes erfahren lassen. Die Heiligen lehren uns, daß auch inmitten einer scheinbar gottlosen Welt Gott am Werk ist. Dazu bedarf es aber exemplarischer Menschen, die aus der radikalen Bindung an Gott leben und von diesem Gott vorbehaltlos Zeugnis ablegen.

Unbequeme Zeitgenossen

Diese Menschen sind freilich niemals bequeme Zeitgenossen gewesen, auch nicht für die Verantwortlichen in der Kirche, sie sind stets der Pfahl im Fleisch einer verbürgerlichten und der Welt angepaßten Christenheit gewesen. Sie gleichen den alttestamentlichen Propheten, die wie Rufer in der Wüste zu ihren Lebzeiten verdächtigt und verfolgt wurden und nicht selten als Märtyrer starben. Und doch ließen sie sich nicht beirren. Sie gingen konsequent ihren Weg zu Ende, unerschrocken, weil sie sich dem Dienst eines Höheren geweiht hatten.

Die Heiligen wollen von uns nicht angestaunt und bewundert, sondern nachgeahmt werden; denn jeder Christ ist zur Heiligkeit berufen (1 Thess 4,3), in jedem Getauften soll etwas vom verborgenen Wesen des heiligen

Gottes aufleuchten. G. Bernanos hat schon vor gut 50 Jahren festgestellt: „Die Kirche hat nicht Reformatoren, sondern Heilige nötig."

2. Die Diskussion um die Vorbildorientierung in Psychologie und Pädagogik

Bei der Frage nach den Heiligen als möglichen Vorbildern des Glaubens sieht sich der Religionspädagoge zunächst verwiesen auf die Diskussion um die Vorbildorientierung in der Psychologie und Pädagogik, die wieder neu aufgenommen worden ist, nachdem in der Psychoanalyse und emanzipatorischen Pädagogik jegliche Vorbildsuche strikt abgelehnt worden war, weil man darin eine Fremdbestimmung erblickte.

Lernen durch Nachahmung

Die Bedeutung des Lernens durch Nachahmung hat die experimentelle Psychologie in jüngster Zeit intensiver erforscht und ist dabei zu aufschlußreichen Erkenntnissen gelangt, die der Religionspädagoge für die Anbahnung religiöser Lernprozesse zur Kenntnis nehmen muß. Vor allem die Untersuchungen der Verhaltenspsychologie verdienen dabei unsere besondere Aufmerksamkeit (z. B. über Beobachtungs- und Bekräftigungslernen bei Belohnung) [4].

Der Begriff „Nachahmung" ist sehr komplex und meint verschiedene Leistungen, angefangen von der Imitation äußerer Handlungsweisen und Gesten bis hin zur Übernahme von Haltungen und Werten [5]. In der Alltagssprache verstehen wir darunter vielfach die bloße äußere Imitation eines anderen Menschen. A. Vergote schlägt daher vor, statt von Nachahmung solle man von Identifizierung sprechen, da es um die Verinnerlichung von Haltungen gehe. „Dabei ahmt es (das Subjekt) das andere nicht bloß nach, sondern wird es gleichsam" [6]. Für die Orientierung des religiösen Menschen an Vorbildern kommt dieser Identifizierung eine hohe Bedeutung zu. Abzulehnen ist dagegen die naive oder blinde Nachahmung, die das Vorbild einfach kopiert und kritiklos nachahmt, wie dies im Starkult der Fall ist.

Identifizierung

Auch der Phänomenologe M. Scheler hebt das Verhältnis einer Person zum Vorbild ab von der bloßen Nachahmung von Handlungen und spricht im ersten Fall von Gefolgschaft, die viel tiefer in den Personkern des Menschen hineinreicht. Durch die Ausrichtung eines Menschen an einem Vorbild geschieht in ihm eine Verände-

[4] Einen guten Überblick über die Forschungsergebnisse von *A. Bandura* und *J. Aronfreed* bietet *G. Stachel* in dem zusammen mit *D. Mieth* herausgegebenen Buch: ethisch handeln lernen. Zu Konzepten und Inhalt ethischer Erziehung, Zürich 1978, 6. Kap.: Lernen durch Vorbilder oder Modell-Lernen (Beobachtungslernen: Imitationslernen), 86—106.

[5] Vgl. *R. Oerter*, Moderne Entwicklungspsychologie, Donauwörth, 111972, 134.

[6] *A. Vergote*, Religionspsychologie, Olten 1970, 276 f.

rung. Das Vorbild kann nämlich nur im liebenden Erkennen, im Mitvollzug angeeignet werden [7].

Vorbild und Leitbild

Die Pädagogik hat von jeher um die prägenden und bildenden Kräfte gewußt, die durch Vorbilder ausgelöst werden. W. Scheibe beschreibt das Vorbild auf folgende Weise : „Vorbild bezeichnet im pädagogischen Sinne die Erscheinung, daß ein Heranwachsender von einer ihm überlegenen Person in seinem Denken, Wünschen und Wollen so stark beeindruckt wird, daß er sich nach ihr richtet und ihr nachzustreben sucht. Sie übt damit einen starken Einfluß aus, lenkt seinen Lebensweg und erzieht ohne eigene Absicht und entsprechende Äußerung“ [8]. Die Einengung des Vorbildbegriffes auf den Heranwachsenden erscheint freilich problematisch.

Besonders in der Vorpubertät und Pubertät kommt dem Vorbild bzw. dem Leitbild eine große Bedeutung zu. Dies hängt mit der Identitätssuche des Heranwachsenden zusammen, der bei seinem Ablösungsprozeß von den bisher kritiklos anerkannten Autoritäten von einer großen Unsicherheit befallen wird. Die Jugendlichen wählen ihr Vorbild selbst. Versagt das gewählte Vorbild, dann wird es durch ein anderes abgelöst. — In der Pubertät bestimmen nicht mehr so sehr die Werte das Handeln, sondern im Vordergrund steht die Frage nach den Grundsätzen, den Normen. An die Stelle der persönlichen Vorbilder treten nun die Leitbilder, die man mit W. Flitner als „Urbilder von gemeistertem Dasein“ verstehen kann. Gegenüber dem Vorbild ist das Leitbild unpersönlicher, abstrakter. Leitbilder können sein: der Ritter, der Kraftmensch, der Gentleman, oder Haltungen wie: Freiheit, Treue, Solidarität. Allerdings werden auch diese Leitbilder von konkreten Menschen übernommen. Was Liebe, Treue und Partnerschaft bedeuten, kann der Jugendliche z. B. an der Liebe der Eltern ablesen. Gerade in der gegenwärtigen Gesellschaft, da die Werte abstrakt und unanschaulich geworden sind und im Zeichen des Wertpluralismus ihre Eindeutigkeit eingebüßt haben, sind Heranwachsende nicht nur auf Identifikationsangebote angewiesen. Sie brauchen darüber hinaus Repräsentanten bzw. Modelle erstrebenswerter Verhaltensmuster. Wo solche Repräsentanten ausfallen, treten Idole an ihre Stelle, die keinen Wertcharakter besitzen, oder flüchtet der Jugendliche in die Subkultur [9].

7 *M. Scheler*, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Bern 41954, 317, 573—596.
8 Art. Vorbild, in: Pädagogisches Lexikon, hrsg. von *W. Horney, J. R. Ruprecht, W. Schulze*, Bd. II, Gütersloh 1970, 1348.
9 Vgl. *E. H. Erikson*, Jugend und Krise, Stuttgart 1970, 87; vgl. vom

So positiv die Orientierung des jungen Menschen an Vorbildern und Leitbildern ist, so darf die damit verbundene Gefahr der Fixierung auf *eine* Vorbildgestalt nicht übersehen werden. Letztes Ziel der Erziehung müßte es stets sein, daß der Heranwachsende zu sich selbst findet und nicht in dauernder Abhängigkeit von anderen Menschen lebt. Alle Vorbilder sind daher „symbolische Ich-Ideale, die zur Nachahmung verleiten und zugleich über sich hinaus verweisen" (W. J. Revers).

3. Heilige als Vorbildgestalten

Wenn soziales und ethisches Lernen durch Nachahmung und Identifikation mit bewunderten Persönlichkeiten geschieht, dann kommt auch den Heiligen als Modellen geglückten christlichen Lebens und als Zeugen einer tieferen Dimension unseres Daseins eine erzieherische Bedeutung zu.

Weil das Geschichtsbewußtsein heute weitgehend geschwunden ist und der Kontakt mit den Toten abgerissen ist, stellt die Zeitdifferenz zwischen uns und den fernen Heiligen ein ernstes Problem dar. Diese Schwierigkeit läßt sich vielleicht am ehesten noch dadurch auffangen, daß man Jugendliche (oder Erwachsene) mit engagierten Christen unserer Tage konfrontiert, die sich in ihrem Engagement durch das Vorbild eines Heiligen inspiriert fühlen. Wo in erreichbarer Nähe beispielsweise eine Kommunität der kleinen Brüder und Schwestern Jesu sich befindet, empfiehlt sich ein Besuch, etwa mit einer Jugendgruppe. Im Gespräch kann die Gestalt des Gründers, Charles de Foucauld, lebendig werden, in dessen Geist die kleinen Brüder und Schwestern Jesu in aller Welt unter den Ärmsten und Verlassensten unauffällig wirken. Ferner bietet sich die Gestalt des vor kurzem verstorbenen ehemaligen Bürgermeisters von Florenz, La Pira, an, der dem 3. Orden des hl. Franziskus angehörte und der ein bescheidenes und selbstloses Leben ganz im Dienste der Menschen geführt hat und sich dabei von dem Vorbild des „Poverello" leiten ließ.

Gegenwärtige „Heilige" als Identifikationsmodelle

Bei der Begegnung mit Heiligen müssen wir also über den Kreis der kanonisierten Heiligen hinausgehen und gegenwärtige „Heilige" den Heranwachsenden als Identifikationsmodelle vor Augen stellen. Dabei gilt es zu bedenken, wieweit der Zeugnischarakter dieser Menschen greifbar ist, weil sich ihr Leben für die kirchliche Öffentlichkeit weitgehend im Verborgenen abspielt. Man müßte diese Menschen aus ihrer Anonymität herausholen und sie mit Jugendlichen konfrontieren, die noch auf dem Weg

gleichen Verfasser, Identität und Lebenszyklus, suhrkamp taschenbuch, wissenschaft 16.

des Glaubens sind [10]. So hat beispielsweise der Schulbruder M. Sauvétre in Nantes Erwachsene zu einem religiösen Abend eingeladen, auf dem sie vor 16- bis 19jährigen Schülern Zeugnis von ihrem Glauben ablegen sollten, den sie in der Welt ihres Berufes leben. Wo etwas solches nicht möglich ist, können wir auf schriftliche Zeugnisse herausragender Menschen zurückgreifen [11], sofern sie in unsere Situation übersetzt werden (können). Bei dieser Aktualisierung können Lehrer (Katechet) und Schüler ihre Lebenserfahrungen den anderen mitteilen. Das Werk des südamerikanischen Priesterdichters E. Cardenal soll uns z. B. helfen, zu lernen, wie wir unter unseren anders gearteten Gesellschaftsverhältnissen mit armen, sozial benachteiligten Menschen solidarisch werden oder wie wir gegen Terror und Gewaltherrschaft auch in unserer Gesellschaft auf gewaltlose Weise ankämpfen können. Soweit wir daneben auch Darstellungen über einen Heiligen verwenden, ist darauf zu achten, daß sie kein Heiligenklischee vermitteln und in einer Sprache verfaßt sind, die den heutigen Leser anspricht [12].

Nicht Ersatz für Christus, sondern Zeuge Gottes

Bei der Darstellung der Heiligen müssen wir darauf achten, daß es zu keiner Verselbständigung der Heiligen kommt. Der Heilige darf nicht als Ersatz für Christus verstanden werden, vielmehr muß er seinen Platz im Heilsgeschehen als Zeuge der Nähe und Liebe Gottes in Jesus Christus einnehmen. So haben die Heiligen sich selbst verstanden, sie wollten nichts anderes als Zeugen des größeren Gottes sein, in dessen Dienst sie standen. Die kleine Theresia vom Kinde Jesu wäre dafür ein anschauliches Beispiel.

Jeder Heilige repräsentiert zudem nur einen Ausschnitt gelebten christlichen Glaubens und ist dabei an die gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen der jeweiligen Zeit gebunden. Bei allen persönlichen Vorlieben für einen bestimmten Heiligen, den der einzelne empfinden mag, sollten wir stets mehrere und unterschiedlich geartete Heiligengestalten präsentieren, insbesondere auch solche, die ihren Glauben in der Zuwendung zum Nächsten und im Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit

[10] Vgl. *B. Grom*, Methodisch-didaktische Impulse, Freiburg 1972, 164—181.

[11] *H. Siller*, Die Schar der Zeugen in unserem Unterricht, in: Kat. Bl. 8 (1977) 642—649.

[12] Hier wäre in erster Linie an die Bücher von *W. Nigg* zu denken, der es versteht, den Heiligen aus der Vergangenheit so in unsere Gegenwart hineinzustellen, daß die zeitliche Differenz überwunden zu sein scheint und der Heilige als gegenwartsnah empfunden wird; aber auch die Heiligenbiographien von *M. Auclair* verdienen unsere Beachtung. Allerdings herrscht noch ein Mangel an guten und kindgemäß erzählten Heiligenviten für die Hand der Kinder, worüber Lehrer immer wieder Klage führen.

vollzogen haben wie etwa Franz von Assisi, Elisabeth von Thüringen, Don Bosco, Nikolaus von der Flüe, Charles de Foucauld u. a.

Die Zeiten der Vorpubertät und Pubertät sind, als bevorzugte Altersstufen der Vorbildsuche, besonders für eine ausführlichere Beschäftigung mit entsprechend vorgestellten Heiligen aufgeschlossen (7. oder 8. Schuljahr). Für Schüler wird man die „Heiligen" allerdings oft umschreiben müssen: engagierte Christen, exemplarische Menschen, Gottesnarren, „aufgeschlossene Sünder" u. a.

Verehrung und Fürbitte

Daß junge Menschen solche „Vorbilder" auch „verehren", dürfte keine besondere Schwierigkeit bilden. Oft wird man sich damit begnügen müssen; nach Möglichkeit sollen aber die Schüler auch darauf hingeführt werden, daß wir die Heiligen auch um ihre Hilfe und Fürbitte anrufen können. Als Anknüpfungspunkt bietet sich das heute stark ausgeprägte Gespür für Kommunikation und Solidarität unter den Menschen an: Wir Christen gehören zur umfassenden Gemeinschaft der Heiligen — auch derer, die ihr Leben bei Gott vollendet haben. In dieser Gemeinschaft tritt einer für den andern ein, kann sich der Christ auf Erden an die Brüder und Schwestern wenden, die bei Gott leben, und sie um ihr Gebet bitten. Wenn man schon einen Freund um seine Fürsprache bitten kann, warum sollte dann nicht auch der Weg über einen Heiligen beschritten werden können?

Freilich muß zuvor die „Sinngemeinschaft mit den Toten" wieder aufgenommen werden, von der das Dokument „Unsere Hoffnung" der Gemeinsamen Synode so eindringlich spricht. Solange die Solidarität mit den Toten fehlt, ist dem heutigen Menschen der Zugang zu den Heiligen in der Vollendung weitgehend versperrt. Hier liegt eine religionspädagogische und pastorale Aufgabe vor uns, die auch für die Anbahnung einer Gottesbeziehung wesentlich ist; denn nach K. Rahner ist die Gemeinschaft der Heiligen „ein Moment an der notwendigen Vermittlung zur Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott . . ." [13].

Schließlich gibt es auch über den Mitvollzug der Liturgie zu Ehren eines Heiligen einen Zugang zum Fürbittgebet zu den Heiligen, da man sich hier einfach dem Gebete der Kirche anschließen kann. Vieles geschieht auch im Glaubensleben spontan und hinterläßt auf diese Weise eine tiefe Wirkung.

[13] *K. Rahner*, aaO. 81.

Adolf Exeler

Vom sprachmächtigen Glauben zur „Theologie des Volkes“

Die „Theologie des Volkes“, für die der Autor hier eintritt, meint eine Theologie und Pastoral, in der Lehramt, Fachtheologen und Seelsorger gemeinsam mit dem Volk den Glauben reflektieren, indem sie die Glaubenserfahrung der einfachen Gläubigen ernst nehmen, von ihnen lernen und ihnen helfen, ihren Glauben zur Sprache zu bringen. Nur so können Verkündigung und Glaube wieder als befreiende Frohbotschaft erfahren werden. red

1. Sprachloser Glaube?

Der Glaube will nicht nur gelebt, er will auch im Bekenntnis ausgesprochen werden; er will nicht nur in der Tat, er will auch im Wort bezeugt werden. Zum lebendigen Glauben gehört, daß über ihn nachgedacht und daß er ins Wort gebracht wird. Ein sprachloser Glaube ist ein gefährdeter Glaube.

a) Zur gegenwärtigen Krise religiösen Sprechens *

Allgemein wird heute eine Krise der religiösen Sprache konstatiert. Nach soziologischen Untersuchungen, die J. Matthes zusammenfaßt, ist in der bundesrepublikanischen Bevölkerung zwar „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“. Aber Matthes stellt zugleich eine erschreckende Unfähigkeit fest, diese Aussagen zu verbinden mit „Aussagen zur Welt- und Lebensdeutung, gleich ob sie an der Biographie einzelner oder im Hinblick auf allgemein thematisierte Zeitfragen abgefragt werden“ [1]. Nach Matthes ist es eine dringende Aufgabe der Kirchen, „dem heute ausdruckslos bleibenden Christentum Möglichkeiten des Ausdrucks und das Bewußtsein der Legitimität solchen Ausdrucks zu schaffen“ [2]. In der Tat ist für viele die offizielle Sprache des Glaubens zwar bekannt; aber sie ist ihnen nicht als ihre persönliche Sprache zu eigen geworden; sie steht ihnen nur wie eine unzulänglich erlernte Fremdsprache zur Verfügung: man versteht einigermaßen, aber man kann selbst nur notdürftig sprechen. Über ein passives Vokabular kommt man kaum hinaus.

Die Sprachohnmacht des Glaubens ist vielfältig: auch zwischen Ehepartnern oder Freunden ist der Glaube nur in seltenen Fällen gesprächsfähig. Die zunehmende Privatisierung des Glaubens in unserer Gesellschaft droht diese Sprachohnmacht fortwährend zu verstärken.

* Demnächst ausführlicher in dem Sammelband: *Adolf Exeler — Norbert Mette* (Hrsg.), Theologie des Volkes, Mainz (Grünewald) 1978.

[1] *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.

[2] Ebd.

Aus der Psychotherapie weiß man, wie heilsam (und notwendig) es für den Menschen sein kann, sich auszusprechen. Die Wortmächtigkeit ist für den Menschen kennzeichnend; sie hat für die Menschwerdung des Menschen entscheidende Bedeutung. Ohne die Fähigkeit, das auszudrücken, was der Mensch empfindet, wünscht und denkt, kann er sich in seiner Menschlichkeit nicht entfalten; er wird unfähig zu sozialem Verhalten.

Wenn sich der Glaube befreiend, heilend und fördernd auf das menschliche Leben auswirken soll, muß er ins Wort kommen: ins Wort vor Gott, d. h. im Gebet des einzelnen und in der Liturgie, im Bekenntnis und im Lied; aber auch ins Wort der Menschen untereinander. Wer im Glauben verstummt, bringt den Glauben selbst in Gefahr. Zwar ist Glaubens*verwirklichung* sehr viel mehr als Verbalisieren; aber sie schließt das Verbalisieren-Können mit ein. Wenn das biblische Wort gilt: „Wovon das Herz voll ist, davon fließt der Mund über" (Mt 12, 34), dann gilt auch das Umgekehrte: Wovon ich nicht sprechen kann, das kann auch nicht klarer Besitz in meinem Herzen sein. Wo aber das Herz nicht erfüllt ist, da kann kein existentielles Interesse entstehen: inter-esse: ich selbst muß vorkommen. Wo ich nicht vorkomme, kann ich mich nicht „interessieren", und dann müssen sich Unverständnis, Langeweile und Verdrossenheit einstellen.

b) Bevormundende „Profis"

Man kann nicht behaupten, unsere Kirche sei stumm. An kirchenamtlichen „Verlautbarungen" ist kein Mangel, auch nicht an Äußerungen von Fachtheologen, in Vorträgen, Aufsätzen, Büchern usw. Papiere werden produziert, Stellungnahmen, Verlautbarungen, Predigten, Sendungen in den Massenmedien . . .; aber es handelt sich fast nur um Äußerungen von Mitgliedern der Kirchenleitung und der Fachtheologen. Die Sprechenden sind die „Profis", die anderen aber sind tatsächlich weitgehend stumm. Wenn dann noch wenigstens die Sprechenden das sagen würden, was die anderen bewegt! Aber man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß nur allzuoft über die Köpfe hinweg und an den Herzen vorbei gesprochen wird. Mehr noch: Dorothee Sölle dürfte recht haben, wenn sie meint, der Wortreichtum der „Profis" sei eine Mitursache für das Verstummen der anderen. „Gerade die Kirchen tragen mit Schuld daran, daß Menschen sich nicht religiös formulieren können, die Institutionen der Religion haben diese Unfähigkeit der Selbstformulierung ja durch die ständig parate Vor-Formulierung gefördert. Insofern ist es kein Wunder,

wenn viele Menschen sich nur noch außerhalb der Kirchen überhaupt religiös artikulieren können“ [3].

Die in der Kirche übliche Sprechweise „greift“ nicht mehr recht. Sie spricht nicht mehr an; sie löst keine vitale Resonanz aus. Viele der Adressaten haben nicht den Eindruck, das, was in der Kirche üblicherweise gesagt wird, würde helfen, ihre Erfahrungen so zu deuten, daß sie betroffen, befreit und motiviert antworten müßten: „Genau so ist es. Das ist endlich das, was ich gesucht habe. Das möchte ich gern weitersagen.“

Das Nicht-Greifen dessen, was die „Profis“ sagen, und das Verstummen der anderen — diese doppelte Sprachohnmacht dürfte eng damit zusammenhängen, daß die Kirchenleitung den Ausdruck des Glaubens mehr und mehr in Regie übernommen und die Gläubigen auf diese Weise buchstäblich un-mündig [4] gemacht hat. Man hat vor-formuliert und auswendig lernen lassen; aber man hat wenig dazu angeregt, die eigenen Erfahrungen mit dem Glauben und dem Leben zu reflektieren und ins Wort zu bringen. Man begnügt sich weitgehend mit jenem Einbahnverkehr, in dem von der einen Seite her nur gelehrt und auf der anderen Seite nur gelernt wird. Dann aber erstarrt das Zeugnis des Glaubens zu Formeln und Floskeln und verliert seine Lebendigkeit. Darunter leidet auch die Wirksamkeit der Kirchenleitung und der Fachtheologen.

c) Der Ruf nach einer „Theologie des Volkes“ . . .

Die dargestellte mißliche Situation ruft nach einer anderen Sprache des Glaubens. Sie ruft nach einer „Theologie des Volkes“. Gemeint ist eine Theologie, in der das, was „die Leute“ bewegt, zu Wort kommt und verarbeitet wird — gewiß nicht ohne Kirchenleitung und ohne Fachtheologen, und erst recht nicht gegen sie; aber doch so, daß „die Leute“ angeregt werden, intensiv mitzureden, Fragen zu äußern, Skepsis, Zweifel, Schwierigkeiten, aber noch mehr Einfälle, Vergleiche, neue Formulierungen usw. Gemeint ist eine Theologie, in der hingehört wird auf die Erfahrungen, die Freuden und die Leiden, die Hoffnungen und die Enttäuschungen der Menschen.

. . . als einer Theologie *mit* dem Volk

Angezielt ist nicht eine bevormundende Theologie *für* das Volk, sondern eine Theologie *mit* dem Volk.

Kann es so etwas geben? Es läßt sich gewiß nicht einfach „machen“. Eine Fülle von Problemen taucht sofort auf, besonders dort, wo man in Rechnung setzt, daß das Bemühen um Förderung der Sprachmächtigkeit — nicht

[3] *D. Sölle*, Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung. Texte und Überlegungen, Stuttgart [3]1976, 167.

[4] Dies gilt auch dann, wenn die ursprüngliche Bedeutung von „Vormund“ nicht von „Mund“ kommt, sondern von munt (althochdeutsch) = Schutz, Schirm.

nur im Glauben, sondern generell — auf bedeutsame schichtenspezifische Barrieren stößt. Von daher ergeben sich vielfältige Kommunikationsprobleme. Eine Theologie, die „Theologie des Volkes" sein möchte, wird solches und anderes mitzubedenken haben.

2. Das Zusammenwirken von Volk, Fachtheologen und Kirchenleitung

In der Kirche lassen sich drei Faktoren unterscheiden, die aufeinander angewiesen sind, wenn es zu einer lebendigen Glaubenserkenntnis und zu einem wirksamen Glaubenszeugnis kommen soll: das Volk, die Fachtheologen und die Kirchenleitung. Keiner der drei Faktoren kann für sich allein bestehen; keiner kann durch den jeweils anderen ersetzt werden. Dabei sollten Fachtheologen und Kirchenleitung eindeutig im Dienst des Volkes stehen; die Realität sieht leider oft anders aus. Statt daß sie gemeinsam dienten, verbrauchen sie einen großen Teil an Energie im Streit gegeneinander. Das Verhältnis zwischen Kirchenleitung und Theologie kann von der einen Seite her durch Mißtrauen, Behinderungen und inquisitorische Maßnahmen verdorben werden, von der anderen Seite her durch beißende Kritik und Überheblichkeit. Beide aber können gegenüber dem Volk sündigen durch Nichtbeachten dessen, was sich „von unten her" anmeldet.

a) Die Notwendigkeit des Zusammenwirkens

Es wäre falsch, wollte man die verschiedenen Faktoren gegeneinander ausspielen. Wohl aber kann der eine Faktor für die jeweils anderen ein gesundes Korrektiv sein. Die Notwendigkeit des Zusammenwirkens der drei Faktoren ist im Grunde eine alte Erkenntnis; nur wurde diese Erkenntnis auf lange Strecken nicht sonderlich wirksam.

Hält man sich in der gegenwärtigen Situation die drei Faktoren vor Augen, so läßt sich nicht übersehen, daß der Faktor „Volk" der schwächste ist, zum Schaden für die Lebendigkeit der ganzen Kirche. J. B. Metz hält es im Blick auf die Zukunft von Kirche und Religion für entscheidend, ob und inwieweit es gelingt, daß das „Volk" in der Kirche (auch sprachlich) dabei ist, daß sich in der Kirche „eine Identität ausbildet, die nicht einfach von oben her, sondern aus der religiösen Erfahrung der Leute selbst entsteht" [5].

Es erscheint angebracht, das Zueinander der genannten Faktoren noch näher zu beleuchten, zunächst im Blick auf das Verhältnis von Fachtheologie und Volk, dann im Blick auf die Aufgabe der Kirchenleitung und schließlich im Blick auf pastorale Perspektiven.

[5] *J. B. Metz*, Kirche und Volk oder der Preis der Orthodoxie, in: Stimmen der Zeit 197 (1974) 797—811, hier 808.

b) Die Theologie und das Volk

Die Fachtheologen brauchen die Verbindung mit den Erfahrungen des „Volkes". Wer zu anderen vom Glauben sprechen will, muß sich darüber im klaren sein, wo die Sehnsüchte und Hoffnungen derer anzusiedeln sind, an die er sich wendet (vgl. GS 1). Sonst dürfte es unmöglich sein, die Botschaft des Auferstandenen und vom Auferstandenen als befreiende Botschaft zu vermitteln. Wo dieser Kontakt fehlt, spricht Theologie ins Leere. Theologie und Glaube werden heute nicht deshalb verworfen, weil sie unvernünftig sind, sondern deshalb, weil sie ohne Zusammenhang mit dem Leben zu sein scheinen. Harvey Cox urteilt: „Woran wir am meisten leiden, ist nicht die Armut an intellektueller Kompetenz der Theologie, sondern die Erosion der Erfahrung und das Versagen der Phantasie. Nur wenige Menschen, die sich als nichtreligiös betrachten, verwerfen heute den Glauben, weil er unvernünftig erscheint. Sie verwerfen oder vielmehr ignorieren ihn, weil er offenbar ihr eigenes Erfahrungsfeld nicht berührt" [6]. Nach seiner Meinung sind die Theologen immer noch zu sehr Teile einer „Direktoren-Gesellschaft", „die Tag für Tag mit nichts anderem beschäftigt sind, als durch Unterdrückung, Kontrolle, ‚Verbesserung', Entwicklung und andere Aktivitäten die ‚dirigierten' Gesellschaften zu beherrschen" [7].

Wie anders eine Theologie aussieht, die in Verbindung steht mit Schmerz und Hoffnung der Armen, mit ihrem Singen und Schluchzen, zeigen bisherige theologische Ansätze aus der Dritten Welt, bekannt geworden unter dem Sammeltitel „Theologie der Befreiung". Cox spricht für die Theologen, die sich um die Kontakte zum Volk bemühen: „Wir lassen uns auf die Religion des armen Volkes nicht ein, um sie abzustempeln, sondern um selbst durch ihre elementare Gewalt verändert zu werden, zu lernen, welches die tiefsten Gefühle der Verlierer in unserer habgierigen Welt sind. Wir lassen uns auf den Glauben der Armen so ein, daß wir etwas Gemeinsames teilen und uns besser rüsten können für den Kampf gegen die Mächte, die die Armen arm halten" [8]. Der ent-

6 *H. Cox*, Verführung des Geistes, Stuttgart 1974, 322.
7 Ebd. 169.
8 Ebd. 191. H. Cox betrachtet die katholische Marienverehrung, besonders in ihrer lateinamerikanischen Ausprägung, als sprechendes Beispiel für eine Glaubensäußerung, die theologisch ernstzunehmen sei. Er betrachtet diese Marienverehrung auch als Ausdruck jenes Protestes, der im Magnificat laut wird: „Mächtige stürzt er vom Thron, Niedrige erhöht er. Hungernde beschenkt er mit seinen Gaben, Reiche läßt er leer ausgehen." (Magnificat; Lk 1,52 f). Solche Frömmigkeit „schafft jene transzendenten Symbole der Hoffnung und die strahlenden Bilder, durch die die raffinierten Kontrollmechanismen einer Gesellschaft aufgedeckt werden. Sie bricht das dumpfe Gefängnis der eindimensionalen Welt auf. Sie hält die Hoffnung wach, wenn alle empirische Erfahrung böse aussieht. Sie läßt uns auf die bloßen Fakten spucken, damit wir nicht Sklaven der Rationalität werden." (192).

scheidende Ausgangspunkt einer solchen Theologie ist die Praxis. Cox fügt hinzu: „Zu entdecken, wie die Religion vom unglücklichen Schrei zum effektiven Protest, vom Opium zum Stimulans wird, ist eine Sache großer Dringlichkeit“ [9]. „Genauer gesagt, wir müssen unterscheiden lernen, wie der Glaube ein Volk befähigt zu überleben, und wie der gleiche Glaube dazu benützt wird, es zu verführen und zu mißbrauchen“ [10].

Da der Gott der Offenbarung ein für allemal Partei ergriffen hat für die Geringgeschätzten, kann der Theologe seine Arbeit nicht tun, ohne auf diese zu achten. Ohne diese Orientierung kann er jene Verfälschungen des Evangeliums nicht aufdecken, mit deren Hilfe die Mächtigen ihre Herrschaft zu sichern versuchen. Gewiß muß die Fachtheologie Verirrungen und Verengungen im Volksglauben und in der Volksfrömmigkeit aufdecken und zu überwinden versuchen; aber sie darf nicht nur Kritik am schiefen Glauben der „Kleinen“ üben. Ebenso wichtig ist die Kritik am schiefen Glauben der Mächtigen. „Der befreiende Beitrag der Theologie kommt von dort, wo die falschen Mythen der Mächtigen aufgedeckt werden, nicht von dort, wo man versucht, das Denken der Armen in die rechten Bahnen zu lenken“ [11].

Theologie als „Theologie des Volkes“ hat im religiösen Erfahrungsmaterial des Volkes ihre Substanz. Die Fachtheologie wäre dann so etwas wie eine Aufbereitungsinstanz der religiösen Erfahrung des Volkes. Sicherlich muß dabei auch auf Unzulänglichkeiten aufmerksam gemacht werden; aber zunächst sind die positiven Momente hervorzuheben und zu fördern. (So verstanden könnte religiöse Volkskunde zu einer bedeutsamen theologischen Disziplin werden.)

c) Die Aufgabe der Kirchenleitung

Das „Apostolische Schreiben“ Papst Pauls VI. vom 8. 12. 1975 „Über die Evangelisierung in der Welt von heute“ (Evangelii Nuntiandi), das die Beratungen der Bischofssynode von 1974 zum selben Thema verarbeitet, hebt die grundsätzliche theologische Bedeutung der Volksfrömmigkeit hervor, über deren Ausdrucksformen der Papst sagt: „Lange Zeit wurden sie für minderwertig gehalten und abfällig beurteilt, doch werden sie heute vielerorts neu entdeckt.“ In der Volksfrömmigkeit „kommt ein Hunger nach Gott zum Ausdruck, wie ihn nur die Einfachen und Armen kennen.“ „In ihr zeigt sich ein feines Gespür für tiefe Eigenschaften Gottes: seine Vaterschaft, seine Vorsehung, seine ständige, liebende Gegenwart. Sie führt zu inneren Haltungen, die man sonst kaum in die-

[9] Ebd. 192. — [10] Ebd. 193. — [11] Ebd. 195.

sem Maße findet: Geduld, das Wissen um die Notwendigkeit, das Kreuz im täglichen Leben zu tragen, Entsagung, Wohlwollen für andere, Respekt." — Ob man diese oder eine andere Deutung der Phänomene bevorzugen soll, sei hier dahingestellt. Wichtig ist folgende Erkenntnis: Auch „die Armen, die oft reich im Glauben und in der Hoffnung sind", sollen Verkünder des Evangeliums sein; denn unsere Welt „fordert Verkünder, die von einem Gott sprechen, den sie kennen..." (Nr. 76). Es genügt nicht, solche Volksfrömmigkeit zu protegieren. Sie muß für die Evangelisierung fruchtbar gemacht werden.

Wo die Artikulation des Glaubensbewußtseins von seiten der Gläubigen nicht ernstgenommen wird, besteht die Gefahr des total verwalteten, des total vorgedachten und vorformulierten Glaubens. Um hier weiterzukommen, ist eine gewisse Relativierung der institutionellen Momente in der Kirche unumgänglich notwendig, und damit verbunden ein hohes Maß an innerer Verselbständigung der Gläubigen gegenüber der Institution. Dies ist deshalb nicht ganz leicht, weil die Institution ein ganzes Instrumentarium von Machtausübung entwickelt hat und seinen Gebrauch beherrscht. Widerstand gegen das offiziell Geltende wird mit Geringschätzung oder mit schlechtem Gewissen „bestraft". Dies erzeugt Angst und Lähmung. Den Revoltierenden geht unter solchem Druck schnell die Luft aus. Sie brauchen eine ungeheure Widerstandskraft, um (wie Paulus) um Christi und um der Menschen willen denen, die das „Sagen" haben, notfalls „ins Angesicht zu widerstehen" (vgl. Gal 2,11).

3. Eine entsprechende Pastoral

Fachtheologie wie auch Kirchenleitung können die hier anstehenden Fragen und Aufgaben nur dann leisten, wenn ein entsprechender Stil der pastoralen Arbeit entwickelt wird und sich ausbreitet.

a) Die eigenständige Rolle der Seelsorger und Religionslehrer

Es ist nicht ganz leicht, die Position der hauptamtlichen Seelsorger — Priester, Pastoralassistenten, Katecheten, und Religionslehrer — zwischen den drei genannten Faktoren zu bestimmen. Sie werden oft sozusagen hin und her gerissen: Der eine versteht sich mehr als Beauftragter des Bischofs, der andere mehr als Theologe, der dritte mehr als Anwalt der Menschen, mit denen er zu tun hat. In der Tat stehen die „Seelsorger an der Basis" wie auch die Religionslehrer im Schnittpunkt der Linien, die von den drei Faktoren aus zusammenlaufen. Denn die verschiedenen Lernformen, die das kirchliche Leben kennt — Religionsunterricht, Katechese, theologische Erwachsenenbildung, Predigt usw. —, sind weder Instrumente einer mechanischen Repetition (oder einer

methodisch geschickten Übersetzung) dessen, was die Vertreter der Kirchenleitung sagen, noch Instanzen der Popularisierung dieser oder jener Theologie. Sie haben eine eigenständige ekklesiale Funktion. Die Vermittler treten in ihr nicht nur als Lehrende auf; wenn sie es gut machen, sind sie immer zugleich — und mit besonderer Intensität — Lernende. Im Vorgang der Vermittlung lernen sie, wo die besonders fruchtbaren Momente der christlichen Botschaft liegen [12].

Wo der amtlich beauftragte Seelsorger und der Religionslehrer das Glaubenszeugnis des Volkes ernst nimmt, wird er nicht mehr sich selbst nur als Gebender vorkommen, sondern zugleich als Beschenkter. Seine Wirksamkeit bekommt von hier her möglicherweise neuen Glanz und sogar festlichen Charakter [13]: man lernt staunen, man entdeckt „Bodenschätze", man kann von dem erzählen, was man bei „den Leuten" festgestellt hat. Wenn der Glaube vom Hören kommt, so gilt dies auch für die Amtsträger und Fachtheologen. Sie müssen lernen, nicht nur auf die Bibel zu hören, sondern auch auf die Zeugnisse gelebten Glaubens in der jeweils gegenwärtigen Kirche.

Der Kreislauf zwischen der Kirchenleitung, den Fachtheologen und den „einfachen Gläubigen", von dem bisher die Rede war, wiederholt sich in den verschiedensten Beziehungen, z. B. auch im Verhältnis der Eltern zu ihren Kindern, und gerade an dieser einfachsten Beziehung läßt sich seine Bedeutung besonders deutlich ablesen. Jeder Seelsorger, der mit Eltern zu tun hat, weiß, wie sehr ein Glaubensgespräch dadurch verlebendigt werden kann, daß die Eltern von ihren Kindern erzählen, wie diese sich zu diesem und jenem Thema äußern. Was sich hier sehr handgreiflich zeigt, gilt mutatis mutandis auch für andere Relationen, z. B. für das Verhältnis von Religionslehrern, Schülern und Eltern.

Wenn entsprechende Einstellungen und Fähigkeiten bei vielen Seelsorgern und Religionslehrern entwickelt werden, darf man sogar ein neues, durchaus legitimes „Macht"bewußtsein der Seelsorger und Religionslehrer erwarten: Sie sind Faktoren, an denen Kirchenleitung und Fachtheologie nicht vorübergehen können. Sie leben zwar nicht von der Opposition — davon kann niemand leben; aber sie haben etwas einzubringen, was für das Ganze bedeutsam ist. Von dorther wird ihr Verhältnis sowohl zur kirchlichen Behörde als auch zu den Theo-

[12] Vgl. *A. Exeler*, Zum Verhältnis von Katechese, Lehramt und Theologie, in: KatBl 96 (1971) 699 f.
[13] Vgl. *R. Bohren*, Daß Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik, München 1975, 75.

logieprofessoren zwar nicht spannungslos, dafür aber anregender: immer mehr sollten sie zu Partnern werden.

b) Über eine kolonialisierende Pastoral hinaus

Faktisch sind wir jedoch noch weit von einem solchen Selbstverständnis der Seelsorger und von einer entsprechenden Pastoral entfernt. Es ist wohl nicht übertrieben zu sagen: In bezug auf den Glauben haben die Priester die Gläubigen allzusehr wie Analphabeten behandelt. Sie haben ihre Aufgabe darin gesehen, ihnen eine ihnen fremde Kultur beizubringen. Hier liegt eine ähnliche Problematik vor wie bei der Alphabetisierung.

Paulo Freire geht in seiner Alphabetisierungskampagne davon aus, daß bisherige Alphabetisierung kolonialen Charakter trug: den Leuten wurde eine ihnen fremde Kultur nahegebracht und verständlich gemacht; sie lernten sich darin auszudrücken. Dies bedeutete eine tiefgehende Form der Überfremdung. — Bei der Alphabetisierung geht es Paulo Freire darum, mit Hilfe von Schlüsselworten, die im Leben der Analphabeten vorkommen, die bereits vorhandene „Kultur" bewußt zu machen und zu ihrer Entfaltung anzuregen. Übertragen auf das Glaubensbewußtsein heißt dies: Es geht nicht so sehr darum, eine vorgegebene Theologie verständlich zu machen, sondern die eigenständige Reflexion über die Beziehung der Menschen zu Christus und den eigenständigen Ausdruck dieser Beziehung anzuregen.

Eine wichtige Aufgabe der Pastoral besteht dann darin, die Fähigkeit zur Reflexion und die Fähigkeit zum Glaubensausdruck zu kultivieren. Zwar ist die Glaubens*verwirklichung* immer wichtiger als die Glaubens*reflexion*. Aber in selbständiger Verantwortung verwirklichen kann ich nur, was ich hinreichend reflektiert habe. Ein Glaube, der am Neuen Testament orientiert ist, kann grundsätzlich nicht auf die Reflexion verzichten (vgl. 1 Petr 3,15). Jeder ist dazu aufgerufen, in gewissem Sinn Theologe zu sein.

Die kolonialisierende Glaubensverkündigung hatte zur Folge, daß das Evangelium, welches von seinem Ansatz her eine Frohbotschaft besonders für die *Armen* ist, unterschlagen wurde. Viele Priester reden eine Mittelklasse-Sprache: so anspruchsvoll, daß viele gar nicht mitkommen und das Evangelium als eine Angelegenheit der gehobenen Schichten betrachten. Sie sind in ihrer Übersetzung des Evangeliums vielfach „verdorben" durch die Universitätstheologie. Ähnliches gilt — mutatis mutandis — für Religionslehrer. Im Bereich der Berufsschule macht sich diese Schwierigkeit besonders bemerkbar.

Solche Beobachtungen stellen die Seelsorger vor die Frage, ob eine wichtige Erschwerung ihrer Tätigkeit nicht daraus entsteht, daß sie eine Mittelklasse-Sprache reden. Können sie sich den Angehörigen der Unterschichten hinreichend verständlich machen (vgl. den Synodenbeschluß „Kirche und Arbeiterschaft") [14]?

c) Neue Erfahrungen

In dem, was im Zusammenhang mit dem „Konzil der Jugend" in Taizé zutage getreten ist, findet sich so etwas wie ein Modellfall gelungener „Theologie des Volkes". Die Brüder von Taizé, ganz entsprechend ihrem theologischen Selbstverständnis, Gratuität zu leben, ermöglichen einen neuen Dialog zwischen Kirche (Amt, Theologie) und Jugend. Die Jugendlichen finden Raum für ein eigenständiges „theo-logein" [15]. In dieselbe Richtung weisen auch die Chancen der christlichen Basisgemeinden. Hier kommt der Glaube des Volkes tatsächlich zur Sprache. Es entwickeln sich sogar eigenständige theologische Ansätze aus den Erfahrungen des täglichen Lebens und deren Deutung im Horizont christlichen Glaubens. In den Basisgemeinden wird die Kirche zu einer Bewegung, die das Leben der Armen ernst nimmt und sie Subjekte sein läßt [16]. Bei der bisherigen Entwicklung der Basisgemeinden ist es besonders bemerkenswert, daß Episkopat und Fachtheologen in manchen Ländern, insbesondere in Lateinamerika, positiv auf das neue Phänomen reagiert haben [17].

Wenn es überhaupt zu einer fruchtbaren Kooperation zwischen Kirchenleitung und Fachtheologen auf der einen und Basisgemeinden auf der anderen Seite kommen soll, dann ist von seiten der „Professionellen" eine konsequente Haltung des Dienstes erforderlich. Nicht die Basis wird in den Dienst der Institution gestellt, sondern diese in den Dienst der Basis.

14 Zur Problematik der schichtenspezifischen Sprache vgl. u. a.: *B. Badura*, Sprachbarrieren. Zur Soziologie der Kommunikation, Stuttgart 1971; *J. J. Gumperz*, Sprache, lokale Kultur und soziale Identität. Theoretische Beiträge und Fallstudien, Düsseldorf 1975; Funk-Kolleg Sprache. Eine Einführung in die moderne Linguistik, Frankfurt 1973, Bd. 2; *U. Haug — G. Rammer*, Sprachpsychologie und Theorie der Verständigung, in: *W. Loch* u. a. (Hrsg.), Sprache und Lernen. Internationale Studien zur pädagogischen Anthropologie, Düsseldorf 1974; *J. Kopperschmidt*, Kommunikationsprobleme der Predigt, in: *G. Biemer* (Hrsg.), Die Fremdsprache der Predigt. Kommunikationsbarrieren der religiösen Mitteilung, Düsseldorf 1970; *H. Zirker*, Sprachprobleme im Religionsunterricht, Düsseldorf 1972.

15 Vgl. z. B. *W. Pilz*, Experiment Altenberg — offene Glaubenswochenenden. Eine Zwischenbilanz, in: KatBl 102 (1977) 143—149.

16 Vgl. *J. Caldentey*, Die Bedeutung der christlichen Basisgemeinden für die Kirche, in: Concilium 11 (1975) 269—273.

17 Vgl. z. B. Adveniat (Hrsg.), Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils. Beschlüsse der II. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats (Medellin 24. 8.—6. 9. 1968), Adveniat-Dokumente 1—3, Bernestr. 5, 4300 Essen; vgl. auch die reichhaltige fachtheologische Literatur zu diesem Themenkomplex, z. B. *K. Rahner* u. a. (Hrsg.), Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart, Stuttgart 1977.

Erwin Waldschütz

Menschenwürde — Menschenrechte

Theologische Begründung und Aufgaben der Vermittlung

*Für den Christen gründet der allen gemeinsame Grundwert der Menschenwürde in der Gottebenbildlichkeit, in der Menschwerdung Jesu Christi und der damit gegebenen Brüderlichkeit aller sowie in der Offenheit in Gemeinschaft auf ein endgültiges Heil hin. — Der folgende Beitrag (bei dem es sich um eine redaktionell gekürzte Fassung eines längeren Artikels handelt) will dazu dienen, aus Anlaß der 30. Wiederkehr der Deklaration der Menschenrechte am 10. Dezember 1978 in Kirche und Öffentlichkeit die Anliegen von Menschenwürde und Menschenrecht bewußtzumachen *.* *red*

Einleitung

„Es gab Zeiten . . ., in denen die Menschenrechte . . . nicht mit genügender Klarheit oder Energie gefördert und verteidigt wurden" (Nr. 17). Dieser Satz steht im bisher umfangreichsten kirchlichen Dokument zur Frage der Menschenrechte. Es wurde 1975 von der päpstlichen Kommission „Justitia et Pax" herausgegeben. Seit dem II. Vatikanischen Konzil und den Päpsten Johannes XXIII. („Pacem in terris") und Paul VI. wurde das Bekenntnis der Kirche zu den Menschenrechten immer entschiedener. Sie erkennt den Menschenrechts-Gedanken als lange verschüttetes, sogar bekämpftes Element des eigenen Menschenbildes wieder. Zugleich bekennt sie, daß sie in der Geschichte oft ziemlich kritiklos den jeweiligen kulturellen und moralischen Standard der Gesellschaft übernommen und erst viel später als korrekturbedürftig, ja widerchristlich erkannt hat.

Entschiedenes Bekenntnis der Kirche zu den Menschenrechten . . .

Dabei ist innerhalb der Kirche der Gegenwart das Eintreten für die Menschenrechte in Wort und Tat nicht unwidersprochen: Es wird der Gegensatz herausgestellt zwischen den Rechten des Menschen und den Rechten Gottes auf den Menschen; zwischen der laizistischen, aufklärerisch-antikirchlichen/antichristlichen Herkunft der Menschenrechte und der von Christus eingesetzten Kirche, in der der Mensch alles dem gnadenhaften Wirken Gottes in Jesus Christus durch den Hl. Geist verdanke; zwischen religiöser Sendung der Kirche auf das Reich Gottes hin und dem säkularen Gedankengut, das dem Menschen hier auf Erden Recht und Gerechtigkeit zukommen lassen möchte.

. . . nicht ganz unwidersprochen

Insofern aber gerade Christen maßgeblich an der Entfaltung eines bestimmten Menschenbildes beteiligt waren, das in seiner säkularen Form auch den Menschenrechten zugrundeliegt, tragen die Kirchen eine Verant-

* Vgl. dazu auch den stärker auf die Praxis der Kirchen ausgerichteten Beitrag von *R. Kuster* in Heft 1/1978.

wortung, damit gerade dieses Menschenbild nicht wieder von den Feinden des Menschen zugeschüttet wird. Die römische Bischofssynode stellt 1971 in ihrem Dokument „Über die Gerechtigkeit in der Welt" fest: „... Für uns sind Einsatz für die Gerechtigkeit und die Beteiligung an der Umgestaltung der Welt wesentlicher Bestandteil der Verkündigung der Frohen Botschaft, d. i. der Sendung der Kirche zur Erlösung des Menschengeschlechts und zu seiner Befreiung aus jeglichem Zustand der Bedrückung" (Nr. 6).

1. Begriffe und Herkunft des Menschenrechts-Gedankens

Der Begriff *„Grundrechte"* erscheint zum ersten Mal um 1770 in Frankreich, wo sich auch der Begriff *„Menschenrechte"* im Jahre 1789 Durchbruch verschaffte. Von Frankreich aus setzte sich der Gedanke der Menschenrechte allmählich in die Verfassungs- und Rechtswirksamkeit der Staaten um.

Abgrenzung

Die Abgrenzung zwischen Grund-, Menschen-, Persönlichkeits-, Freiheitsrechten ist nicht eindeutig zu ziehen. Menschenrechte sind wohl der übergeordnete Begriff, weil sie der Tendenz nach universale Geltung beanspruchen: „Menschenrechte sind unteilbar".

Als *Grund-* bzw. *Bürgerrechte* erscheinen die Menschenrechte, insofern sie verfassungsmäßig als Rechte des Individuums und Anspruchsrechte gegenüber dem Staat gesellschaftlich wirksam werden. Insofern sie den Schutz der Entfaltung der Persönlichkeit in einer „staatsfreien Sphäre" anzielen, werden sie „Persönlichkeits- oder Freiheitsrechte" genannt. Insofern dem Menschen Grundrechte nicht aufgrund staatlicher Verfügung, sondern allein aufgrund seines Personseins zukommen, sind sie wiederum als Menschenrechte anzusprechen.

Das hier angedeutete dialektische Verhältnis von Grund- und Menschenrechten ist weder in der Fachwelt noch in der Öffentlichkeit („Grundwerte-Diskussion") ausdiskutiert. Die Spannung zeigt sich dann, wenn es darum geht, ein spezielles Grundrecht (z. B. das „Recht auf Leben") im Konfliktfall konkret in der tagespolitischen Umsetzung in Recht und Pflicht zu wahren. In der „Grundwerte-Diskussion" hingegen geht es vor allem um die Grundlagen des menschlichen (individuell-persönlichen) und gesellschaftlichen Lebens, um Werte, Prinzipien, Institutionen, die der Mensch auf Dauer nicht verletzen oder aufgeben kann, ohne sich selbst zu zerstören. Sie soll in einer pluriformen Gesellschaft, deren Krisen, Wandlungen, Fehlentwicklungen von Tag zu Tag offenkundiger und einsichtiger werden, Konzepte für die Begründung der Menschen- und Grundrechte geben.

Dabei werden in einer pluralistischen Gesellschaft Konzepte verschiedenster Weltanschauungen in den Dialog, aber auch in Konkurrenz und partielle Kooperation treten können und müssen.

Ausgangspunkt: Würde des Menschen

Am Ausgangspunkt der Grundwerte- und Grundrechts-Diskussion steht die Würde des Menschen. Auch die internationalen Dokumente zum Menschenrechtsschutz betonen in gleich- und ähnlichlautenden Formulierungen diese Würde. Sie lassen sich allerdings auf keinerlei Diskussion über die *Begründung* dieser Menschenwürde ein, auch nicht auf allgemein verbindliche Definitionen; sie sind also offen für einen Pluralismus der Begründungen. Damit können Menschenrechte sich als universale Normen durchsetzen, zugleich aber im innerstaatlichen Recht völlig divergierenden Interpretationen unterworfen werden.

2. Theologisch-biblische Begründung der Menschenrechte

Ohne auf vorangegangene Begründungsversuche im einzelnen einzugehen — jedes Dokument der kirchlichen Soziallehre und zu Fragen der Moral zeugt von diesen Versuchen — soll hier hauptsächlich das schon zitierte Arbeitspapier von Justitia et Pax „Die Kirche und die Menschenrechte" (KM) zugrundegelegt werden. Dieses Dokument führt die vom II. Vatikanum in der Pastoralkonstitution (KW) stark aus vernunft- und naturrechtlichen Argumenten gewonnenen Aussagen über die Würde des Menschen fort und setzt über den Konzilstext hinaus einen trinitarischen Akzent.

a) Die Gottebenbildlichkeit

Gott hat den Menschen als sein Ebenbild erschaffen und dazu bestimmt, seine Schöpfung zu verwalten (Gen 1,26 f) und zu fördern. Als „Mandatar" (G.v.Rad) Jahwes steht der Mensch in deutlicher Distanz zum Auftraggeber wie zu der ihm anvertrauten Welt. Im 9. Kapitel der Genesis wird mit dem Hinweis auf die Gottebenbildlichkeit auch die Unverletzlichkeit des Menschen statuiert. Das Bewußtsein der Würde des Menschen bricht sich im AT ganz deutlich Bahn, wenn seine überragende Stellung in Psalm 8,5—7 emphatisch beschrieben wird: „Was ist denn der Mensch, daß Du seiner gedenkst, das Menschenkind, daß Du seiner Dich annimmst? Nur wenig geringer als einen Gott hast Du ihn gemacht, mit Glanz und Herrlichkeit ihn gekrönt. Du gabst ihm Herrschaft über die Werke Deiner Hände, alles legtest Du ihm zu Füßen . . ."

Vernunft und Gewissen . . .

Vernunft und Gewissen bilden die wesentliche Grundlage der personalen Würde und der Rechte, deren sich der Mensch erfreut, unabhängig von Begabung, Herkunft, Bildung, sozialer Stellung oder gar Leistung. Aufgrund seines Gewissens ist der Mensch in Freiheit ent-

lassen und in Verantwortung gerufen, in Übereinstimmung mit den Gesetzen des Schöpfers zu handeln (Röm 2,15).

... zur Freiheit

Diese Freiheit, die dem Bild des Vaters/Schöpfers entspringt, radikalisiert Jesus von Nazareth auf eigenartige Weise, indem er die Freiheit der Menschen soweit respektiert, daß sie ihn um der vermeintlichen Freiheit willen töten zu müssen glauben.

Diese Freiheit und Verantwortung des Menschen hat auch eine andere Seite: An der ständigen Versuchung, „zu werden wie Gott", zerbrach sie sich, wurde sie verantwortungslos mißbraucht. Wie viele Propheten Israels mußten mahnen und sind ob dieser Mahnungen gestorben, daß der König sich nicht an die Stelle Gottes zu setzen habe, daß derselbe König als Mandatar Gottes gerufen sei, für das Gemeinwohl, vor allem für die Schwachen zu sorgen?! Sie mußten hinweisen, daß Herrschaft nicht aufgrund menschlicher Machtvollkommenheit, sondern alleine aus Gottes Willen und Macht hervorgeht. Das heißt aber auch, daß der Mensch schon aufgrund seiner Geschöpflichkeit auf diesen letzten Grund (seiner personalen Würde) ausgerichtet ist.

Als Ebenbild Gottes ist der Mensch auch die Krone der Schöpfung — der Mensch selbst kann und darf niemals nur Instrument, Objekt der Verfügbarkeit von Menschen werden. Die Ordnung der Dinge muß der Ordnung der Personen dienstbar gemacht werden und nicht umgekehrt (KW 26).

Das Recht auf Leben und das Recht auf personale Entfaltung in Freiheit und Verantwortung werden unter diesem Aspekt der Würde des Menschen angedeutet.

b) Menschwerdung des Sohnes

Menschenwürde ist unwiderruflich gegeben und bestätigt durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes: Jesus, der als wirklicher Mensch in die Geschichte der Welt eingetreten ist, ist so sehr der Mensch für Gott, daß in ihm die Liebe Gottes zu den Menschen unüberbietbar offenbar geworden ist. In Freiheit von allen Verkettungen, die die Würde anderer Menschen in Mitleidenschaft zieht, hat Jesus die Freiheit anderer respektiert bis zum Tod. Sein Leben und Wirken selbst werden als befreiend verstanden. In ihm sind alle Menschen, nicht nur einige wenige, erlöst, in ihm sind alle Menschen gerecht. Wo immer wir das Neue Testament aufschlagen, ist von der verstärkt ins Bewußtsein tretenden Liebe Gottes zu allen Menschen die Rede, von seiner ganzen Hingabe vor allem für die Kleinen, Verfolgten, für die Sünder und für die, die sich nicht selbst helfen können. Wenn irgendwo der

Grundsatz der „Gleichheit" vor dem Gesetz verwirklicht wurde, dann hier: Jeder Mensch ist zur Umkehr gerufen, um solcherart „gleich" zu werden — dem Herrn. In sein Bild hinein darf sich der Mensch verwandeln lassen (Röm 8,29; 2 Kor 3,18 u.ö.), was dem Menschen als Gerechtigkeit ausgelegt wird.

Jesus durchbrach die Legalitätsmoral seiner Zeitgenossen und setzte ihr eine liebende Moral gegenüber, die den Menschen als Person in die Entscheidung ruft. Jesus durchbrach auch die nationalistisch verengte Idee der Gottesherrschaft. Diese Richtung des Redens und Wirkens Jesu wird besonders bei Paulus und Johannes als Totalanspruch Gottes auf Völker und Kosmos herausgestellt. Das Reich Gottes erscheint als Befreiung des gesamten Kosmos. Nur so ist der Mensch gleich vor Gott und wird er gerecht, indem er die befreiende Tat seines Gottes annimmt, d. h. auch als für sich geschehene begreift, um zum neuen Menschen zu werden: Nur wenn der Mensch gerecht ist, kann er gerecht sein (handeln). In der Kritik Jesu an den religiösen, sozialen und auch politischen (im weiteren Sinne) Verhältnissen, die sich vor allem in der Solidarisierung Jesu mit den Armen ausdrückt, deuten sich die Grundfreiheiten und das Prinzip der Gleichheit an: Das Prinzip, Gott mehr gehorchen zu müssen als dem Kaiser, steht am Ursprung der Gewissensfreiheit. Sohn Gottes, Bruder Jesu Christi wird man nicht aufgrund von Stand, Ehre, Leistung, sondern aufgrund des einzigen Titels *Mensch.*

c) In Gemeinschaft auf das Reich Gottes hin

Letztlich darf sich — aus christlicher Sicht — der Mensch von seinem *Ziel* her begreifen. Dieses Ziel ist das Reich Gottes, das „himmlische Jerusalem", der „neue Mensch" oder wie immer es genannt wird. Es ist eine *eschatologische Größe,* hier und jetzt als Geheimnis gegenwärtig. Doch von diesem Ziel her, in dem der neue Mensch geboren wird, begreift sich der gegenwärtige als der sich selbst noch Verborgene, der Noch-Nicht-Ausgereifte, aber zur Vollkommenheit Berufene.

Ziel ist das Reich Gottes; Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen ist die Gemeinschaft der auf das Reich zu Pilgernden. Kirche setzt so die prophetische Sendung Jesu in der Kritik ungerechter und unwürdiger Zustände fort, ja das Wirken der Kirche wird wiederholt als Befreiung charakterisiert: Jesus wollte die Menschen aus dem Zustand jeglicher Bedrückung befreien, damit sie das Recht der Sohnschaft erlangen (Gal 4,4 f). Kirche ist nicht denkbar ohne das Werk der Befreiung Jesu; sie ist aber auch nicht denkbar ohne das von Jesus ver-

heißene und von uns ersehnte Wirken des Geistes, in dem alle Menschen zur Sohnschaft, will heißen zu Heil und Leben kommen sollen.

Heute gibt es strukturbedingte Hindernisse, die viele Menschen entfremden und ihre personale Würde beleidigen. Im Geist, der als Animator und Begleiter der Kirche wirkt, müssen solche Zustände einer gerechten Kritik und Verurteilung unterworfen werden. Die Garantie, daß dies auch aufrichtig sei, liegt nach KM Nr. 57 „in der Bereitschaft, mit der Leiden, Verfolgung, ja sogar der Tod erduldet werden, so wie dies auch Christus tat". Der Geist ist im Zusammenwirken mit den Menschen das notwendige Korrektiv für das Verhalten der Menschen, indem Ursprung (Schöpfung und Menschwerdung) und Ziel (Menschwerdung als Übergang zum neuen Menschen) immer stärker und bestimmender in den Blick kommen.

Im Geist und mit seiner Hilfe sind alle Menschen wesentlich zur Teilhabe am künftigen Reich, zu Solidarität und Brüderlichkeit gerufen. Menschen- oder Grundrechte werden nicht individuell verwirklicht, sondern nur in Gemeinschaft, in der Kirche als Volk Gottes — an dem alle Menschen teilhaben sollen.

Zusammenfassung

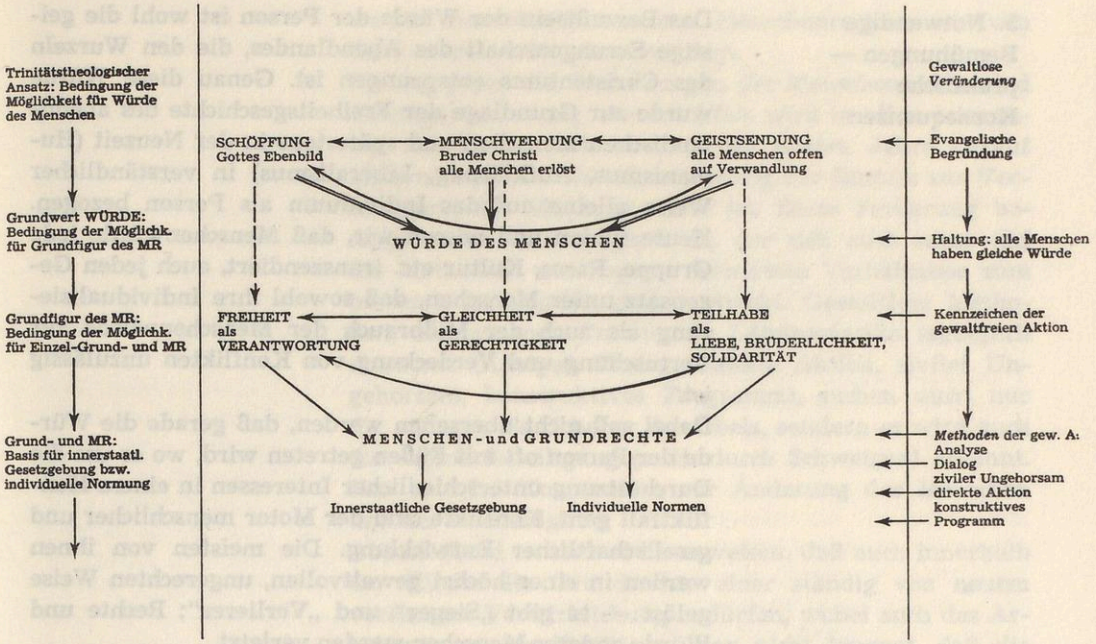
Die dreifach gesetzte Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott — im Schöpfergott als Ebenbild; im menschgewordenen Christus als Bruder; im gesandten und berufenen Geist als neuer Mensch in Gemeinschaft — ist theologisch-anthropologisch gesehen die letzte Legitimation der Würde des Menschen. Solcherart begründet ist die Würde des Menschen jeder Verfügbarkeit des Menschen über andere Menschen entzogen, sie ist jedem aus der dreifachen Beziehung zum trinitarischen Gott geschenkt, unveräußerlich, „von Geburt an" mitgegeben. In diesem transzendentaltheologischen Begründungsansatz wird offen gelassen, *worin* die Würde des Menschen materialiter bestehe, als Wesen, Natur oder wie immer ausgelegt. Im Gegenteil: Offenheit und Unabgeschlossenheit als Ermöglichung und innerer Grund von Kritik sind konstitutiv für die Würde des Menschen; Offenheit, Korrigierbarkeit ist das dritte, das eschatologische Moment in der Begründung dieser Würde, in der Suche nach dem neuen Menschen, d. h. in der Suche nach tieferem Verständnis und vollständigerer Verwirklichung dieser Würde in jeder Zeit und in jeder Situation.

3. Die Grundfigur des Menschenrechts

Trotz oder gerade wegen der Offenheit ist die unveräußerliche und unverfügbare Würde des Menschen Bedingung der Möglichkeit für Menschen- bzw. Grundrechte.

Wenn Menschenwürde als *der* Grundwert schlechthin angesehen werden kann, dann deuteten sich im trinitarischen Begründungsansatz auch schon die drei Voraussetzungen für Grund- und Menschenrechte an:
Freiheit als Verantwortung;
Gleichheit als Gerechtigkeit;
Teilhabe als Brüderlichkeit, Solidarität und Liebe.
Mit dem Grundwert Menschenwürde haben sie gemeinsam, daß sie unveräußerlich und unmittelbar mit dem Menschsein mitgegeben sind — ebenfalls als theologisch-anthropologische Größen. Sie kommen weiters darin überein, daß sie wie der trinitarische Begründungsansatz immer und überall zusammengehören als Einheit in dreifacher Entfaltung. Deshalb werden sie auch die „Grundfigur der Menschenrechte" genannt. Dieser liegt ein umfassendes, ganzheitliches und auf Zukunft (Eschaton) hin offenes Menschenbild zugrunde [1].
Daraus ergibt sich konsequenterweise, daß jedes einzelne formulierte Grund- oder Menschenrecht immer im Blick zu einem der drei Momente steht. Dementsprechend muß ein Menschenrechts-Konzept als defizient, verkürzend bezeichnet werden, in dem eines der Momente nicht (ausreichend) berücksichtigt ist. Dies trifft überall dort zu, wo Menschenrechte einseitig als Freiheitsrechte (Abwehrrechte gegen den Staat) oder nur als soziale Rechte (Anspruchsrechte) oder nur als Teilhabe- oder Mitwirkungsrechte ausgelegt werden. Oder wenn sogar — Folge der einseitigen Auslegung — ein Sachmoment als Gefährdung des anderen verstanden wird. (Z. B.: Eine Gleichheit als Gerechtigkeit, die die Freiheit als Verantwortung gefährden soll, ist *keine* Gleichheit.)
Der Gedanke der Teilhabe ist das notwendige, ständige Korrektiv — als Prozeß, der offen ist auf den neuen, verheißenen, erhofften Menschen.
Dieser Prozeß vollzieht sich in einer Dialektik; in der notwendigen Bewegung von Freiheit (als Selbstbestimmung und -behauptung) zu Gleichheit (als Begreifen der Notwendigkeit des Anderen) zur Teilhabe (als schöpferisches Zusammenwirken verschiedener Subjekte), damit Menschenwürde auf einer höheren Ebene (nicht nur des Bewußtseins, ebensosehr des sozialen Verhaltens, der wirtschaftlichen Grundlage, der politischen Ordnung, des künstlerischen Ausdrucks usw.) neue Gestalt gewinne und sich vollende. Nur das kann wahrer Fortschritt sein.

[1] Vgl. dazu besonders auch das Werk von *W. Huber — H. E. Tödt*, Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt, Stuttgart 1977.



4. Vermittlung von Menschenwürde

Wie das obige Schema zeigt, ist die Grundfigur des Menschenrechtes nur eine erste, aber notwendige Vermittlungsstufe zu dem, *wie* und *worin* sich konkret, in einer bestimmten Zeit, Kultur, Situation, die Würde des Menschen zeigt. Diese Würde zeigt sich nie abstrakt, sondern immer konkret und vermittelt — eben weil Würde auf inhaltliche Bestimmungen hin offen ist.

Eine zweite Stufe der Vermittlung sind die formulierten, in den Deklarationen, Pakten, Konventionen auf einen internationalen Standard und Konsens gebrachten Menschenrechte, aber auch bereits -pflichten. Es fällt auf, daß erst auf dieser zweiten Stufe der Vermittlung auch von *Pflichten* gesprochen werden kann. (*Würde* kommt dem Menschen apriori, ohne irgendwelche Vorleistung durch Pflichten zu).

Auf der dritten Ebene der Vermittlung versuchen innerstaatliche Gesetze, Handlungsnormen und Richtlinien zu setzen, die Grundrechte zu konkretisieren und in positives Recht umzusetzen.

Auf der Ebene der Individuen und Gruppen (innerhalb der Gesetze und ethischen Normen) vermittelt sich Menschenwürde ein viertes Mal, noch konkreter, noch situations-, zeit- und kulturbedingter, vor allem aber auch der eigenen Individuation und Sozialisation entsprechend.

5. Notwendige Bemühungen — praktische Konsequenzen

Das Bewußtsein der Würde der Person ist wohl die geistige Errungenschaft des Abendlandes, die den Wurzeln des Christentums entsprungen ist. Genau diese Würde wurde zur Grundlage der Freiheitsgeschichte des abendländischen Menschen und spätestens in der Neuzeit (Humanismus, Aufklärung, Liberalismus) in verständlicher Weise alleine auf das Individuum als Person bezogen. Heute fühlen und wissen wir, daß Menschenwürde jede Gruppe, Rasse, Kultur etc. transzendiert, auch jeden Gegensatz unter Menschen, daß sowohl ihre Individualisierung als auch der Mißbrauch der Menschenwürde zur Vertuschung und Verdeckung von Konflikten unzulässig ist.

Dabei soll nicht übersehen werden, daß gerade die Würde der Person oft mit Füßen getreten wird, wo es um die Durchsetzung unterschiedlicher Interessen in einem Konfliktfall geht. Konflikte sind der Motor menschlicher und gesellschaftlicher Entwicklung. Die meisten von ihnen werden in einer höchst gewaltvollen, ungerechten Weise gelöst — es gibt „Sieger" und „Verlierer"; Rechte und Würde anderer Menschen werden verletzt.

Eine Veränderung der Menschen und der Gesellschaft in Richtung auf Menschenwürde und -rechte kann daher nur unter Wahrung der Würde des Menschen als Person geschehen, denn auch der Gegner bleibt Mensch, was immer ihn zum „Gegner" macht.

Die absolute Achtung der Würde des Menschen als Haltung liegt der gewaltlosen Methode der Konfliktlösung zugrunde. Da nur so die Würde und Rechte aller Beteiligten gewahrt bleiben können, ist es nötig, bereits auf der Ebene der theologischen Begründung der Menschenwürde auf Gewaltfreiheit und ihre Methoden hinzuweisen[2]. Kirche und Christen sollten sich bewußt werden, daß eine friedliche Welt nicht ohne Plage, ohne Konflikte geschaffen wird. Und daß sie als Christen auf allen Ebenen das gesellschaftliche Leben mitgestalten müssen. Sie sollen sich dabei um Methoden der Veränderung bemühen, die den neuen Menschen im Blick haben und sein Bild nicht schon durch die Methode zerstören.

Die Kirche verlangt „prophetischen Protest" als „pastorale Pflicht" (KM 78). Grundsatz: „Die Kirche kann nicht neutral bleiben, wenn Menschenrechte tatsächlich verletzt werden" (KM 79). D. h. es wird von Christen — ob Laie oder Priester oder Bischof (KM 84) — ein sehr

[2] Vgl. Österreichischer Synodaler Vorgang, II 1.3: Die „Grundsätze zur Konfliktbewältigung" orientieren sich am Vorbild Jesu und schließen Gewalt als Mittel der Konfliktlösung aus.

waches Bewußtsein von den Menschenrechten wie von der konkreten Situation verlangt.

Protest gegen die Verletzungen der Menschenrechte sind allerdings zu wenig. Ausdrücklich wird in allen relevanten kirchlichen Dokumenten der letzten Jahre darauf hingewiesen, wie wichtig und nötig der Einsatz zur Verteidigung der Menschenrechte ist. Diese Forderung bedingt einen Erziehungsprozeß, der sich auch schon auf die Methoden, wie negativ bewertete Verhältnisse zum besseren zu wenden sind, erstreckt. Gewaltlose Methoden, die tausende Christen in Lateinamerika tagtäglich einsetzen (Analyse, Dialog, direkte Aktion, ziviler Ungehorsam, konstruktives Programm), suchen nicht nur die anderen als Urheber des Übels, sondern es wird auch die eigene Beteiligung (z. B. durch Schweigen) erkannt. Nur so wird Kooperation zur Änderung des Menschen und der Übel möglich.

Abschließend ist darauf hinzuweisen, daß auch innerhalb der Kirche die Grundrechte einer ständig von neuem versuchten Verwirklichung bedürfen, wobei auch das Arbeitspapier von Justitia et Pax nicht leugnet, daß die Kirche „mit einer Gewissenserforschung bei sich selbst beginnen" muß, „wie und in welchem Maße die Grundrechte innerhalb ihrer eigenen Organisation geachtet und angewendet werden" (KM 62).

Zudem dürfte durch diese Ausführungen deutlich geworden sein, daß rechtliche Mittel allein nie genügen, um den Schutz der Menschenrechte zu sichern, wenn nicht eine entsprechende Haltung der Personen, deren Würde ja gewahrt werden soll, die Einhaltung von Menschenrechten gewährleistet. Diese Haltung sollte die Christen und alle Menschen guten Willens befähigen, auf „nationaler und internationaler Ebene eine neue gesellschaftliche und politische Ordnung zu schaffen mit Strukturen, die es möglich machen, die Forderungen der Gerechtigkeit unter den Menschen — Gesellschaften und einzelnen — zu erfüllen" (KM 122).

Norbert Greinacher

Das Problem der nichtordinierten Bezugspersonen in katholischen Gemeinden

Im folgenden Beitrag wird zunächst die problematische Verwendung des Begriffs „Bezugsperson" für einen nichtordinierten „Gemeindeleiter" analysiert. Das eigentliche Sachproblem wird auf dem Hintergrund eines Projektseminars über eine Pfarre mit rund 3000 Mitgliedern und 4 Filialgemeinden dargelegt. Es wird die Situation der Gemeinden beschrieben, und es werden Konsequenzen für die pastorale Arbeit gezogen. Ein Überblick über die Einstellung der westdeutschen Diözesen zum Problem der Bezugsperson sowie einige theologische Aspekte und konkrete Schlußfolgerungen münden in der Forderung, daß um der Gemeinden willen die Zugangsbedingungen zum Priestertum geändert werden müßten, wie dies bereits in einem gemeinsamen Leitartikel unserer ganzen Redaktion verlangt wurde. red*

1. Problemstellung

Problematisch ist schon die Bezeichnung „nichtordinierte Bezugsperson". Vor allem in der Diskussion der „Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland" tauchte dieser Begriff immer wieder auf. In dem Beschluß über „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde" wird der Begriff „Bezugsperson" mehrmals verwendet (z. B. 2.5.3; 3.3.1; 4.1.3; 5.3.3). Von „nicht-priesterlichen Bezugspersonen" ist aber vor allem auch in dem Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz „Zur Ordnung der pastoralen Dienste" (28. 02. bis 03. 03. 1977) die Rede.

Der Begriff Bezugsperson

stammt ursprünglich aus der Psychologie, genauer aus der Entwicklungspsychologie. Vor allem die psychoanalytische Entwicklungsforschung hat immer wieder auf die Bedeutung der Bezugsperson, in aller Regel der Mutter, für die gesunde Entwicklung des Säuglings hingewiesen. So heißt es etwa in einem einschlägigen Handbuch: „Wie insbesondere die psychoanalytische Entwicklungsforschung gezeigt hat, bilden sich die seelischen Instanzen und der seelische Apparat, also die seelischen Eigentümlichkeiten und Funktionen eines Menschen, aufgrund der Einflüsse früher Bezugspersonen heraus" [1]. Dabei werden die Begriffe Bezugsperson, Beziehungsperson oder Betreuungsperson im gleichen Sinne verwandt.

Von der psychoanalytischen Entwicklungsforschung wurde dieser Begriff dann von der Soziologie übernommen und wurde auch auf erwachsene Menschen angewandt. So heißt es in einem soziologischen Lexikon: „Bezugsperson: Bezeichnung für eine Person, mit der sich Individuen identifizieren und an deren Überzeugungen, Einstellungen und Verhaltensweisen sie die Richtigkeit und Angemessenheit ihrer eigenen Überzeugungen, Einstellungen und Verhaltensweisen messen; eine Bezugsperson ist für ein gegebenes Individuum also diejenige Person, die ihm als ‚Maßstab' seines eigenen Lebens dient" [2].

Von den Humanwissenschaften wurde dieser Begriff nun transferiert in die kirchliche Praxis zur Bezeichnung einer Person, die nicht ordiniert ist, aber dennoch faktisch die Funktion der Leitung einer katholischen Gemeinde übernommen hat. Obwohl dieser Begriff „nichtordinierte Bezugsperson" sprachlich holprig und zudem von seiner Herkunft her für den Gebrauch im Hinblick auf eine kirchliche Gemeinde mißverständlich ist, da der Gemeindeleiter ja seinem theologischen Verständnis nach gerade nicht Zentrum der Beziehungen sein soll, sondern Jesus Christus der alleinige Herr der Gemeinde ist, soll der Begriff hier doch verwandt werden, weil er sich einerseits in der kirchlichen Diskussion schon ziemlich eingebürgert hat und weil es schwierig ist, einen besseren zu finden. — Viel schärfer stellt sich aber

* Das Recht der Gemeinde auf ihren Priester, in: Diakonia 8 (1977) 217—221.

[1] Die Psychologie des 20. Jahrhunderts II, Zürich 1976, 1137.

[2] Lexikon zur Soziologie, Opladen 1973, 101.

das eigentliche Sachproblem,

das man so formulieren könnte: Wer soll heute und in nächster Zukunft die Leitung der katholischen Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland übernehmen? Die Ausmaße des Priestermangels sind bekannt[3] und auch kirchenoffiziell zur Kenntnis genommen worden. Die „Gemeinsame Synode" stellte fest: „Im Verlauf des nächsten Jahrzehntes wird die Zahl der Priester im aktiven Dienst im Durchschnitt um etwa ein Drittel abnehmen. Die Frage des Priesternachwuchses ist zu einer Lebensfrage der Kirche geworden"[4]. Die Deutsche Bischofskonferenz führt aus: „Die ganze Last des Priestermangels werden wir erst in den nächsten Jahren erfahren: Viele Gemeinden werden keinen Priester mehr in ihrer Mitte haben. Selbst wenn die Zahl der Priesteramtskandidaten sprunghaft anstiege, könnte dies keine rasche Wende bringen"[5].

Einige Zahlen

seien aber noch einmal kurz in Erinnerung gerufen. Die Zahl der Welt- und Ordenspriester in der ordentlichen Pfarrseelsorge ging im Bundesgebiet (einschließlich Berlin-West) von 14 600 im Jahre 1950 auf 11 423 im Jahre 1975 zurück. Im selben Zeitraum stieg die Zahl der Katholiken von 21,8 Millionen auf 27,0 Millionen[6]. Die Zahl der neu aufgenommenen Priesteramtskandidaten fiel von 777 im Jahre 1962 auf 312 im Jahre 1972, um bis 1977 wieder auf 569 anzusteigen[7]. Aber die Zahl der Priesterweihen fiel von 504 im Jahre 1962 auf 165 im Jahre 1977. Nach Berechnungen der Diözese Rottenburg wird im Jahre 1984 für 1025 Kirchengemeinden mit 661 Priestern im unmittelbaren Gemeindedienst zu rechnen sein[8]. Nach einer Untersuchung des „Sozialinstituts des Bistums Essen — Kirchliche Sozialforschung" werden im Jahre 1990 in der Erzdiözese Freiburg für 1 138 Pfarreien bei einer Maximalprognose 808 und bei der Minimalprognose 657 Pfarrseelsorger zur Verfügung stehen[9]. Nach einer Prognose des Bistums Trier für das Jahr 1985 werden für rund 1 000 Seelsorgestellen 343 Pfarrseelsorger vorhanden sein[10].

Es kann überhaupt kein Zweifel darüber bestehen, daß das Problem einer ausreichenden Zahl von qualifizierten Gemeindeleitern zu einer zentralen Lebensfrage der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland geworden ist. Bevor wir aber dieses Problem theoretisch angehen, soll nun aufgrund einer Fallstudie die vielfältige Dimension dieser Frage von der Praxis her beleuchtet werden.

2. Verlauf eines Projektseminars über dieses Problem

Im Rahmen der Lehrveranstaltungen für Praktische Theologie an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen wurde im Sommersemester 1978 ein Projektseminar durchgeführt, das vor allem auch der Erhellung des Problems der nichtordinierten Bezugspersonen dienen sollte. Die haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiter der ausgewählten Pfarrei — nennen wir sie Hausen — haben die Arbeit ebenfalls hervorragend unterstützt.

Das Projektseminar hatte sich drei Ziele vorgenommen. Zum einen sollten den mitarbeitenden Studierenden Kenntnisse und Fähigkeiten vermittelt werden, die Situation einer Pfarrei empirisch zu untersuchen und über die Ergebnisse kritisch zu reflektieren. Zum anderen sollten sie instand gesetzt werden, die bestehende kirchliche Gemeindepraxis kritisch zu ana-

[3] Vgl. vor allem: *J. Dellepoort — N. Greinacher — W. Menges*, Die deutsche Priesterfrage, Mainz 1961; *F. Klostermann*, Priester für morgen, Innsbruck 1970, bes. 20 f; *G. Siefer*, Sterben die Priester aus?, Essen 1973; Priesterstatistik — eine Lebensfrage der Gemeinde, in: Herder-Korrespondenz 29 (1975) 227—234; *F. Klostermann* (Hrsg.), Der Priestermangel und seine Konsequenzen, Düsseldorf 1977; Kirchliches Handbuch XXVIII, Köln 1977; Priestermangel und Sicherung der Seelsorge, in: Herder-Korrespondenz 31 (1977) 306—312.

[4] Die pastoralen Dienste in der Gemeinde 1.2.2.

[5] Zur Ordnung der pastoralen Dienste 1.1.

[6] Kirchliches Handbuch XXVIII, Köln 1977, 22 f.

[7] Diese und die folgenden Angaben nach „Informationen, herausgegeben vom Priesterrat und Diözesanrat Rottenburg", April 1978, 4.

[8] Informationen, Dezember 1976, 23.

[9] Prognose der Priesterzahl für das Erzbistum Freiburg, Essen 1969 (Unveröffentlichtes Manuskript).

[10] Imprimatur 10 (1977) 3.

lysieren und fortzuschreiben. Zum dritten aber sollten sie befähigt werden, über das Problem der „nichtordinierten Bezugsperson" im allgemeinen und besonders im Hinblick auf die Situation in Hausen zu reflektieren und die bestehenden Ansätze fortzuschreiben.

An dem Projektseminar nahm neben acht Studierenden u. a. auch ein evangelischer Pastor, der sein Kontaktstudium absolvierte, teil. Bereits zum Ende des Wintersemesters wurde in einer Vorbesprechung die Arbeit besprochen und geplant. Ein Student war während der vorlesungsfreien Zeit als Praktikant in Hausen tätig und erstellte einen Untersuchungsbericht über den Zentralort Hausen sowie über die Filialgemeinde A. Drei andere Studenten verfertigten in der vorlesungsfreien Zeit ebenfalls einen Untersuchungsbericht über die Situation der Filialgemeinden B, C und D. Zu Beginn des Sommersemesters wurde nach Konstituierung des Seminars eine Ortsbesichtigung vorgenommen unter Leitung des Studenten, der sein Praktikum in Hausen absolviert hatte. Zehn Tage später fand in Hausen eine Kompaktseminarsitzung statt, an der die Seminarteilnehmer, die hauptamtlichen Mitarbeiter der Pfarrei Hausen, die Bezugspersonen der Filialgemeinden A—D sowie einige Kirchengemeinderatsmitglieder teilnahmen. Es wurden vor allem die vorliegenden Untersuchungsberichte kritisch durchgearbeitet.

In den folgenden Seminarsitzungen wurden vor allem folgende Themen besprochen: Publizierte Schemata für Gemeindeuntersuchungen sowie veröffentlichte Ergebnisse von Gemeindeuntersuchungen; kritische Analyse der Vorstellungen über die Planung der pastoralen Dienste auf der Ebene der Deutschen Bischofskonferenz; Diskussion der Vorstellungen über die Planung der pastoralen Dienste auf der Ebene der Diözese Rottenburg (dazu wurde der Seelsorgereferent der Diözese eingeladen); Möglichkeiten der Substrukturierung der Arbeit in einer Pfarrei; Defizitanalyse der kirchlichen Gemeindearbeit in der Pfarrei Hausen; Ergebnisse einer Umfrage des Diözesanrates über die Bezugspersonen; das Problem der Bezugspersonen aus protestantischer Sicht. Zum Abschluß des Seminars wurde wieder eine Kompaktseminarsitzung in Hausen abgehalten, in der vor allem die Defizite und zukünftigen Perspektiven der kirchlichen Arbeit in Hausen sowie in den Filialgemeinden besprochen wurden.

Trotz einiger Anlaufschwierigkeiten bei den Studenten, für welche die Arbeit eines Projektseminars völlig ungewohnt war, und trotz einiger Kommunikationsschwierigkeiten zwischen den Studierenden und dem Leiter des Seminars nahm das Projektseminar im ganzen einen recht guten Verlauf. In den abschließenden Besprechungen zeigte sich, daß alle Beteiligten die anstehenden Probleme in ihrer Differenziertheit und Komplexität besser erkannt hatten und daß ihnen neue Impulse vermittelt worden waren.

3. Einige Ergebnisse der Untersuchung

Die Stadt Hausen selbst umfaßt 5 000 Einwohner, davon rund 14% Ausländer. 58,6% der Einwohner sind katholisch (= 2 936), 31,5% evangelisch und 9,9% Sonstige (darunter viele Orthodoxe und Moslems). 58% der Erwerbstätigen sind in der Industrie tätig, 40% im Dienstleistungsbereich. Bei den Gemeinderatswahlen 1975 wurden zwei Drittel der Stimmen für die CDU abgegeben.

Zur Pfarrei Hausen gehören die Filialgemeinden A und B und das Neubauviertel C, das verwaltungsmäßig zu Hausen-Kernstadt gehört. Daneben wird die Pfarrei D, die zwar ohne Pfarrer, aber kirchenrechtlich selbständig ist, pastoral von der Pfarrei Hausen mitversorgt. In allen fünf Teilorten leben über 4 000 Katholiken. In dem gesamten Bereich sind als Theologen hauptamtlich tätig der Pfarrer von Hausen, ein Vikar und eine Pastoralassistentin. Außerdem hat die Pfarrei D einen geistlichen Pensionär, der einen Teil der seelsorglichen Aufgaben wahrnimmt. Dem Pfarrteam gehören neben dem Pfarrer, dem Vikar und der Pastoralassistentin noch die Leiterin des Kindergartens sowie

eine Sozialpraktikantin an. Dieses Pfarrteam tagt wöchentlich.
Dem Pfarrer obliegen vor allem auch eine große Fülle von Verwaltungsaufgaben. Eine interne Arbeitsregelung im Pfarrteam besagt, daß der Pfarrer für Hausen und die Filialgemeinde A zuständig ist. Der Schwerpunkt der Arbeit des Vikars liegt in der Erwachsenenarbeit. Ferner ist er zuständig für die Filialgemeinden B und D. Die Pastoralassistentin ist vor allem zuständig für die Jugendarbeit und für die Filialgemeinde C. Etwa 70 Mitglieder der Pfarrei arbeiten ehrenamtlich in ca. 240 Funktionen in der Pfarrei mit. Der Prozentsatz der sonntäglichen Gottesdienstbesucher liegt bei etwa 27%. Die Pfarrei verfügt über ein sehr gut und geschmackvoll eingerichtetes Gemeindezentrum.
Die Filialgemeinden A—D wurden ebenfalls soziologisch untersucht. Die Ergebnisse können hier aus Raumgründen nicht wiedergegeben werden.

4. Einige pastorale Folgerungen für die pastorale Arbeit

Das oberste Ziel für die pastorale Planung wird darin gesehen, im Rahmen der Pfarrei Hausen (einschließlich der Pfarrei D) kirchliche Gemeinden zu bilden, damit christlicher Glaube möglich und tradierbar und damit Kirche erfahrbar wird. Dazu ist vor allem notwendig, daß der Pfarrer nicht mehr als Alleinverantwortlicher angesehen wird, sondern die Gemeindemitglieder selbst ihre Verantwortung erkennen und ehrenamtlich bei dem Aufbau der Gemeinde mitarbeiten. Voraussetzung dafür ist, daß die Pfarrei in kirchliche Gemeinden substrukturiert wird. Als kirchliche Gemeinde soll hier verstanden werden eine Gruppe von Christen vor Ort, die untereinander und mit der Gemeindeleitung in enger Kommunikation stehen. Aufgrund der großen Zahl verschiedener, vor allem ehrenamtlicher Dienste wird die Gemeindearbeit so weit wie möglich von der ganzen Gemeinde mitgetragen. Die Gemeinde versteht sich als offene Gruppe, die sich den drei kirchlichen Grundfunktionen Verkündigung, Gottesdienst und Diakonie verpflichtet weiß.
1) Schon im Hinblick auf die heutige Situation, aber verstärkt im Hinblick auf die Tatsache, daß in naher Zukunft weitere umliegende Pfarreien ohne Priester sein werden und von Hausen aus mitversorgt werden müssen, ist es zunächst unabdingbar, über die drei bisherigen hauptberuflichen, im pastoralen Dienst Tätigen hinaus weitere hauptberufliche Mitarbeiter zu gewinnen.
2) Sodann müßten der Kirchengemeinderat und die Filialausschüsse in den Stand gesetzt werden, selbständiger als bisher Entscheidungen zu treffen. Die Aufteilung der vielfältigen Aufgaben, die bisher vor allem der Pfarrer übernommen hat, an die hauptberuflichen und ehrenamtlichen Mitarbeiter, vor allem an den Kirchengemeinderat und die Filialausschüsse erfordert ein grundsätzliches Umdenken im Leitungsstil.
3) In jeder Filialgemeinde sollen zum Teil hauptberufliche (Filialgemeinden C und D), zum Teil nebenberufliche und ehrenamtliche (Filialgemeinden A und B) Bezugspersonen eingesetzt bzw. die vorhandenen Bezugspersonen in ihren Funktionen gestärkt werden. Die hauptberuflichen Bezugspersonen sollten in der betreffenden Filialgemeinde wohnen und ca. 60% ihrer Arbeit dort investieren. Mit 40% ihrer Arbeit wird ihnen eine wichtige Aufgabe für die ganze Pfarrei oder das Dekanat übertragen, z. B. Jugendarbeit, theologische Erwachsenenbildung, Altenarbeit usw. Die haupt- und nebenberuflichen Bezugspersonen werden in erster Linie von der diözesanen Kirchenleitung bestimmt werden. Die betreffenden Gemeinden sollten jedoch ein Votum abgeben, indem sie ihre Vorstellungen von der betreffenden Bezugsperson darlegen. Ehrenamtliche Bezugspersonen sollten direkt von der Gemeinde für einen bestimmten Zeitraum (etwa vier Jahre) gewählt und vom Pfarrer bestätigt werden.
4) Um die enge Verbindung zur Gesamtpfarrei zu gewährleisten, ist es notwendig,

daß einerseits in jeder Filialgemeinde ein gewählter Filialausschuß besteht, dessen Vorsitzender kraft Amtes die Bezugsperson ist, die gleichzeitig stimmberechtigtes Mitglied im Gesamtkirchengemeinderat sein muß. Darüber hinaus ist es notwendig, daß mindestens monatlich eine Besprechung der hauptamtlichen Mitarbeiter und der Bezugspersonen auf der Ebene der Gesamtpfarrei stattfindet.

5) Was den sonntäglichen Gottesdienst betrifft, so ist vorzusehen, daß, solange die Bezugsperson nicht ordiniert ist, in den Filialgemeinden in der Regel an drei Sonntagen im Monat ein Wortgottesdienst stattfindet, der von der Bezugsperson zusammen mit den ehrenamtlichen Mitarbeitern, am besten einem Liturgieausschuß des Filialausschusses, gestaltet wird, während an einem Sonntag im Monat die Eucharistie gefeiert wird. Voraussetzung dafür ist, daß die Gemeinde über die Bedeutung eines solchen Wortgottesdienstes aufgeklärt wird.

6) Zum Problem der Zentralisierung und Dezentralisierung ist zu sagen, daß zwar eine gewisse künftige Zentralisierung sicher notwendig und fruchtbar ist, daß aber bisher die Zentralpfarrei Hausen zu dominant war und zu viele Aktivitäten an sich gezogen hat. Demgegenüber müßte das kirchliche Gemeindeleben in den Filialgemeinden — mit Unterstützung der Zentralpfarrei — intensiviert werden. Das gilt vor allem im Hinblick auf die Kinder- und zum Teil auch auf die Jugendarbeit, die Altenarbeit, die Erwachsenenbildung usw. Andere Funktionen dagegen müßten auf der Ebene der Gesamtpfarrei konzentriert werden, vor allem die Verwaltung, die Jugendleiterausbildung, spezielle Angebote für Lehrer, alleinstehende Frauen usw.

7) Für die einzelne Filialgemeinde besteht die dringende Notwendigkeit eines eigenen Gemeindezentrums. Ohne Gemeindezentrum kein Gemeindeleben! Wo ein solches Gemeindezentrum noch nicht vorhanden ist (Filialgemeinden A, C und D), muß es unbedingt geschaffen werden. Dabei ist es durchaus möglich, ein neuzubauendes Gemeindezentrum (Filialgemeinde C) so zu gestalten, daß es gleichzeitig für Gottesdienste und andere Veranstaltungen geeignet ist. Für die Filialgemeinden A und D ist ernsthaft zu überlegen, ob die bestehenden Kirchen nicht so umgestaltet werden können, daß sie auch für nichtgottesdienstliche Veranstaltungen benutzt werden können.

Um alle diese Folgerungen in die Tat umzusetzen, muß man sich von vornherein auf einen langen Lernprozeß mit der Gemeinde einlassen. Dies bedeutet, daß die Gemeinden zusammen mit ihren Bezugspersonen aufgrund von neuen Einsichten und neuen Erfahrungen befähigt werden sollen, ihre Einstellungen und Verhaltensweisen zu ändern. Wenn man mit den dazu notwendigen Fähigkeiten und mit viel Geduld einen solchen gemeinsamen Lernprozeß initiiert, so wird es möglich sein, aus einer Großpfarrei nach dem Betreuungsprinzip Gemeinden zu schaffen, die sich für ihr Gemeindeleben verantwortlich fühlen und in enger Kommunikation untereinander stehen.

5. Das Problem der Bezugspersonen in den verschiedenen Diözesen

Im Zusammenhang mit dem Projektseminar wurde an alle Seelsorgeämter der Diözesen in der Bundesrepublik Deutschland ein Brief mit folgender Anfrage gerichtet:

1) Gibt es in Ihrer Diözese bereits Bezugspersonen nach den Bestimmungen der Deutschen Bischofskonferenz in ihrem Beschluß „Zur Ordnung der pastoralen Dienste"?

2) Welche Aufgabe erfüllen gegebenenfalls diese Bezugspersonen?

3) Gibt es für diese Bezugspersonen bereits vorläufige oder verbindliche Rahmenordnungen?

Von den 22 angeschriebenen Bistümern gingen 18 Antworten ein. Sie lassen sich in vier Kategorien aufteilen.

1) Sieben Bistümer (Augsburg, Berlin, Eichstätt, Essen, Fulda, Paderborn und Würzburg) schreiben, daß bei ihnen keine nichtordinierten Bezugspersonen tätig sind.

2) Im Bistum Bamberg war ein Diakon vorübergehend als Bezugsperson tätig. Im Bistum Hildesheim steht man in einer Vorbereitungsphase. Bezugspersonen soll aber nicht die Gemeindeleitung übertragen werden.

3) Die Bistümer Aachen, Freiburg, Mainz, München, Osnabrück, Passau und Regensburg haben ausführlich zu dem Problem Stellung genommen.

Das Bistum Aachen wendet sich entschieden gegen hauptberufliche Laien und Diakone als Bezugspersonen. Es bevorzugt hingegen als Bezugspersonen möglichst ehrenamtliche oder andere im Kirchendienst tätige Angestellte wie z. B. Pfarrhelferinnen (-helfer), Küster usw.

Im Erzbistum Freiburg werden priesterlose Gemeinden von einem Pensionär versorgt. Sonst sind Vorsitzende oder Mitglieder des Pfarrgemeinderates Bezugspersonen. In einem Fall wohnt ein hauptamtlicher Diakon mit seiner Familie im Pfarrhaus, was sich bewährt hat. Deshalb sollen in Zukunft hauptamtliche und nebenberufliche Diakone als Bezugspersonen eingesetzt werden. Falls diese nicht ausreichen, sollen Gemeindeassistenten(innen) eingesetzt werden.

Im Bistum Mainz wohnen acht ständige Diakone im Pfarrhaus von priesterlosen Gemeinden.

Im Bistum München wohnt in einem Fall ein Diakon im Pfarrhaus. Sonst werden priesterlose Gemeinden von anderen Priestern mitversorgt. Die Gemeindeleitung kann nicht aufgeteilt werden, auch nicht in einem Pfarrverband mit ständigem Diakon oder Pastoralreferenten.

Im Bistum Osnabrück sind drei ständige Diakone hauptberuflich als Bezugsperson in priesterlosen Gemeinden eingesetzt. Sie haben weitgehend die Aufgaben des Pfarrers übernommen.

Im Bistum Passau besteht einerseits die Tendenz, in priesterlosen Gemeinden einen Diakon, Pastoralreferenten oder Gemeindereferenten im bisherigen Pfarrhaus anzusiedeln. In zwei Fällen wurde dies bisher realisiert. Zum anderen geht man aber von folgenden Voraussetzungen aus. Zwei Pfarreien werden von einem Pfarrer betreut bei höchstens einer Katholikenzahl von 2 000 und fünf Autominuten Entfernung. Bei kleinen Gemeinden genügt ein gutes Zusammenspiel von Pfarrgemeinderat und Pfarrer der Nachbargemeinde. Größere Gemeinden können dem Priestermangel durch Wohnviertelhelfer und zielgruppenorientierte haupt- und nebenberufliche Kräfte begegnen.

Vom Bistum Regensburg werden zwei Experimente beschrieben. Zum einen wohnt seit drei Jahren ein ständiger Diakon in einer Gemeinde und teilt sich mit dem Pfarrer der Nachbargemeinde die Gemeindeleitung beider Gemeinden. Zum anderen wird in einer Region ein Kurs für ehrenamtliche Laien, die in einer gewissen Art Bezugspersonen werden sollen, durchgeführt.

4) Am weitesten fortgeschritten sind Plan und Wirklichkeit der nichtordinierten Bezugspersonen in den Bistümern Limburg und Rottenburg.

In der Diözese Limburg gibt es 45 Pfarreien ohne Pfarrer im Ort, davon 25 Pfarreien, in denen theologisch ausgebildete Laien als Mitarbeiter im Pfarrhaus wohnen (fünf Pastoralreferenten; acht Gemeindereferenten; zwölf Gemeindeassistenten mit berufsbegleitender Ausbildung, darunter zwei Diakone).

Dabei wurde ein Personalverteilungsschlüssel aufgestellt. Man unterscheidet zwischen Zentralorten, die auf jeden Fall mit einem Priester besetzt werden müssen, sowie Schwerpunktorten und Stützpunktorten.

Im Bistum Rottenburg sind bisher zwei Pastoralreferenten in Filialgemeinden tätig. Zwei ständige Diakone wirken in priesterlosen Pfarreien. Es ist aber vorgesehen, nach einem bestimmten Personalverteilungschlüssel in dem Maße, wie Gemeinden keinen Priester mehr haben, Pastoralreferenten, Gemeindereferenten, ständige Diakone oder ehrenamtliche Gemeindemitglieder als Bezugspersonen einzusetzen (vgl. Beschluß des Diözesanrates vom 4. März 1978 „Damit unsere Gemeinde lebt").

6. Theologische Problematik

Auf die theologische Problematik der nichtordinierten Bezugspersonen ist verschiedentlich eingegangen worden [11]. Hier soll nur noch einmal der Kern des Problems in aller Kürze angesprochen werden.

1. Jede kirchliche Gemeinde, d. h. jede größere Gruppe von Christen, die regelmäßig zusammenkommen und sich den drei kirchlichen Grundaufgaben der Verkündigung, des Gottesdienstes und der Diakonie verpflichtet wissen, hat ein ursprüngliches Recht auf geistliche Leitung und auf eine wöchentliche Eucharistiefeier.

2. Leitung der kirchlichen Gemeinde und Vorsitz bei der Eucharistiefeier (sowie amtliche Lossprechungsgewalt) dürfen nicht voneinander getrennt werden. In aller Regel sind diese Aufgaben in der Person eines ordinierten Presbyters zu vereinen.

3. In der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland ist heute schon und in verstärktem Maße in naher Zukunft dieses Recht der Gemeinde auf einen ordinierten Gemeindeleiter und damit verbunden auf eine wöchentliche Eucharistiefeier ernsthaft infrage gestellt. Damit wird der Nerv des kirchlichen Lebens getroffen und eine Existenzfrage der Kirche berührt.

4. Dieses grundlegende Problem kann durch die ständigen Diakone nicht gelöst werden. Wie immer man die ständigen Diakone beurteilt, das eine ist völlig klar, daß sie nicht dazu da sind, Gemeindeleitung und Vorsitz der Eucharistiefeier zu übernehmen.

5. Wie der starke Andrang zur Ausbildung als Pastoralreferent(in) und Gemeindereferent(in) sowie die verbreitete Bereitschaft zur Übernahme von ehrenamtlichen Funktionen in den Gemeinden zeigt, ist das hauptsächliche (nicht einzige) Hindernis, genügend Gemeindeleiter zu erhalten, der Pflichtzölibat. Wenn die Verantwortlichen in den Bistümern und auf der Ebene der Gesamtkirche ihre Verantwortung für das Leben der Kirche wahrnehmen und vor Gott und den Mitmenschen nicht schuldig werden wollen, indem sie das ursprüngliche Recht auf eine Gemeindeleitung verweigern, müssen die Zugangsbedingungen zum Priestertum geändert werden und muß der Pflichtzölibat fallen.

6. Für eine Übergangszeit sollen den Gemeinden wenigstens nichtordinierte Bezugspersonen zur Verfügung stehen. Diese Notlösung darf aber nicht als Dauerersatz angesehen werden, da die „nichtordinierte Bezugsperson" eigentlich ein theologischer Nonsens ist. Dies soll im folgenden noch etwas verdeutlicht werden.

Versteht man Bezugsperson in dem naheliegenden Sinne, daß die betreffende Person die inspirierende und koordinierende Funktion in der Gemeinde wahrnimmt, d. h. die Gemeinde leitet und die Kommunikation zu den Nachbargemeinden und zur Bistumskirche aufrecht erhält, und fügt man gleichzeitig hinzu, daß eine solche Person aber nicht ordiniert sei, dann ist dies so, wie wenn man von einer Person sagt, sie würde regelmäßig eine Klasse unterrichten, sei aber kein Lehrer. Karl Rahner drückt es so aus: „Wird jemand als Pastoralassistent faktisch zum Gemeindeleiter bestellt, dann gibt man ihm das Grundwesen eines Priesters als Gemeindeleiter und verweigert ihm gleichzeitig die aus diesem Grundwesen erfließenden sakramentalen Vollmachten" [12]. Die ganze „Ordnung der pastoralen Dienste" der Deutschen Bischofskonferenz, die recht gute Ansätze enthält, krankt an diesem Grunddilemma. Man kann nicht für die Notwendigkeit von „nicht-priesterlichen Bezugspersonen" eintreten und gleichzeitig fordern, „daß tatsächlich — und nicht nur

[11] Vgl. über die in Anmerkung 3 genannte Literatur hinaus besonders: *K. Rahner*, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg 1972; *F. Klostermann*, Gemeinde — Kirche der Zukunft I—II, Freiburg 1974; Mitarbeiter im pastoralen Dienst, in: Pastoraltheologische Informationen Nr. 6 (Januar 1978); *F. Klostermann*, Zur neuen „Ordnung der pastoralen Dienste" in der Bundesrepublik Deutschland, in: Diakonia 9 (1978) 12—18; *P. J. Cordes*, Pastoralassistenten und Diakone, in: Stimmen der Zeit 195 (1977) 392—396; *W. Kasper*, Die schädlichen Nebenwirkungen des Priestermangels: ebd. 129—135; *K. Rahner*, Pastorale Dienste und Gemeindeleitung: ebd. 733—743.

[12] Pastorale Dienste und Gemeindeleitung a.a.O. 739.

rechtlich — die Leitung der Gemeinde in der Hand des Priesters liegt" (1.6). Man kann nicht Pastoralreferenten als Bezugspersonen einsetzen und andererseits davor warnen, „daß das Profil des Pastoralassistenten/-referenten in das Profil des Priesters übergeht" (4.3). Es ist deshalb nur konsequent, wenn der Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen in seiner Stellungnahme (27.—29. 01. 1978, unveröffentlicht) feststellt: „Angesichts der zentralen Bedeutung der Eucharistiefeier und der pastoralen Notwendigkeit einer stabilen Präsenz des Pfarrers als konkrete Bezugsperson am Ort der Gemeinde besteht die vordringlichste Aufgabe darin, die Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß jede Gemeinde von einem Priester geleitet werden kann. Falls dies nicht anders möglich, muß dies durch Änderung der Zulassungsbedingungen zum Priestertum ermöglicht werden" (1.4).

7. *Einige Schlußfolgerungen*

Was ist angesichts dieser Problemlage zu tun? Einige Konsequenzen sollen abschließend aufgezeigt werden.

1) Kirche kann nur leben und für die einzelnen wie für die Gesellschaft von Bedeutung sein, wenn sie in lebendigen Gemeinden verwirklicht wird. Ohne dynamische Gemeinden hat die Kirche und damit auch christlicher Glaube keine Überlebenschance. Jede dieser Gemeinden ist aber auf einen eigenen ordinierten Gemeindeleiter angewiesen.

2) Die augenblickliche Situation in den Gemeinden, ihr Ort in der Gesellschaft, ihre Bedürfnisse, vor allem auch ihre Versorgung mit ordinierten Gemeindeleitern muß empirisch untersucht werden. Darauf aufbauend müssen Pastoralpläne für Gemeinden und Diözesen erstellt werden, vor allem auch im Hinblick auf die Versorgung mit pastoralen Mitarbeitern. Die jeweils Betroffenen sind dabei in den Planungs- und Entscheidungsprozeß voll zu integrieren.

3) Von größter Wichtigkeit ist, daß die Mitglieder der Gemeinden in einem schwierigen Bewußtseinsprozeß von einer Betreuungsmentalität hingeführt werden zu der Einstellung, daß sie in erster Linie für das Leben in ihrer Gemeinde und für die Erfüllung der Aufgaben der Gemeinde verantwortlich sind.

4) In den Gemeinden, in denen es keine Priester gibt, muß es eine Bezugsperson geben, welche die Aufgaben der Gemeindeleitung wahrnimmt und die Verbindung zu den Nachbargemeinden und zu der Diözesankirche aufrecht erhält. Diese nichtordinierten Bezugspersonen sind eindeutig als Notlösung anzusehen, solange es nicht genügend ordinierte Gemeindeleiter für jede Gemeinde gibt.

5) Angesichts der sehr großen Unterschiede der Gemeinden hinsichtlich Katholikenzahl, sozialer Strukturierung, kirchlicher Praxis, Entfernung zur nächsten Gemeinde, räumlicher Ausstattung, vorhandener Fähigkeiten, finanzieller Ausstattung usw. muß die Art der Beschäftigung dieser Bezugspersonen außerordentlich variabel sein, um den Bedürfnissen auf sehr flexible Weise gerecht zu werden. Der Fächer der Möglichkeiten reicht von ehrenamtlichen über nebenberufliche bis zu hauptberuflichen Pastoralreferenten(innen), Gemeindereferenten(innen) und Diakonen, die entweder voll in dieser Gemeinde beschäftigt sind oder einen größeren Teil ihrer Tätigkeit in dieser Gemeinde investieren und dazu eine Aufgabe überpfarrlicher Art übernehmen.

6) Diese Bezugspersonen sind angewiesen auf die Existenz eines gemeindlichen synodalen Gremiums, das aus Wahlen hervorgegangen ist (Kirchengemeinderat, Filialausschuß oder dergleichen) und das die Verantwortung für die Gemeinde mitträgt.

7) Die Bezugsperson muß darüber hinaus in einem Team zusammenarbeiten mit den übrigen hauptberuflichen, nebenberuflichen und ehrenamtlichen Funktionsträgern in der Gemeinde. Darüber hinaus ist die Mitarbeit der Bezugsperson in einem übergemeindlichen Team der Amtsträger (auf der Ebene der Pfarrei, des Pfarrverbandes oder des Dekanates) notwendig.

8) Die Gemeinde benötigt für ihr gemeindliches Leben Raum zu Gottesdienstfeiern und zu Versammlungen und Gruppenarbeit. Unter bestimmten Voraussetzungen kann dies ein einziger Raum sein. Ohne ein solches Kommunikationszentrum ist Gemeindeleben nicht möglich.
9) Alle Beteiligten werden sich von vornherein auf eine langsame Entwicklung und auf Schwierigkeiten und Rückschläge bei diesem Weg von unseren traditionellen Pfarreien weg zu lebendigen Gemeinden hin einstellen müssen.
10) Ab sofort sind alle Anstrengungen zu unternehmen, damit der Notlösung ein Ende gemacht und aus den nichtordinierten Bezugspersonen ordinierte Gemeindeleiter werden. Die Gemeindemitglieder und ihre gewählten Vertreter werden ihr Recht auf einen eigenen ordinierten Gemeindeleiter dem Bischof gegenüber immer wieder wirksam zu vertreten haben. Auch die diözesanen Räte und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken sind hier in Pflicht genommen. Die deutschen Bischöfe stehen den Gemeinden gegenüber im Wort, das sie durch Bischof Tenhumberg feierlich auf der „Gemeinsamen Synode" gegeben haben: „Wenn Gottes Wille dann in der Kirche eine Situation schafft oder durch menschliche Mitarbeit oder auch menschliches Versagen entstehen läßt, die seinen Willen darin deutlich ausdrückt, daß es neben dem Dienst der ehelosen Priester den Dienst verheirateter Priester geben müsse, wenn also etwa die pastorale Not in einem solchen Ausmaße anwachsen würde, daß diese Lösung nahegelegt ist, wird kein Bischof sich über den durch die Situation deutlich ausgesprochenen Willen Gottes stellen wollen" [13]. Und die deutschen Bischöfe werden in ihrem Verhalten der Römischen Kurie gegenüber unter Beweis zu stellen haben, wie sehr ihnen die Sorge um die Gemeinden am Herzen liegt.

13 Protokoll der Sitzung vom 22.—26. 05. 1974, S. 183.

Praxis

Franz Moser

Gemeindeassistent [1] — ein Modell auf Dauer?

Ein Erfahrungsbericht

Ein ehemaliger Gemeindeassistent faßt im folgenden Beitrag seine Erfahrungen zusammen. Er zeigt, was die auch von Greinacher geforderte „Bezugsperson" für eine Gemeinde bedeuten kann. Obwohl er von vielen positiven Erfahrungen berichten kann, war doch die Spannung zwischen dem, was er tun konnte, und dem, was die Gemeinde von ihrem Seelsorger erwartet und was sie braucht, so groß, daß der Autor sich nicht in der Lage sah, für sich diese Notlösung zu einer Dauerlösung zu machen. *red*

Die Idee, als Laientheologe eine Pfarre zu übernehmen, entstand durch intensive Gespräche mit verschiedenen Personen und Gruppen schon während der Zeit meines Hochschulstudiums. Vorerst war ich als Religionslehrer an einer höheren Schule tätig.
Die erste Kontaktaufnahme mit den Leitungsorganen der Diözese erfolgte ungefähr ein halbes Jahr vor der endgültigen Anstellung. Ich bewarb mich um eine kleine, priesterlose Pfarre in der Nähe der Stadt Salzburg.

1. Die Pfarre Schleedorf

Die Pfarre Schleedorf im Nordosten Salzburgs umfaßt das Gemeindegebiet der gleichnamigen politischen Gemeinde. Es

1 Nach österreichischem Sprachgebrauch ein „für die ihm anvertraute Gemeinde verantwortlicher Laie oder Diakon, in der Regel mit abgeschlossenem theologischen Hochschulstudium" (vgl. Österreichischer Synodaler Vorgang. Dokumente I 3.3.1, S. 21); — die Wiener Diözesansynode hatte dafür noch den Ausdruck „Gemeindeleiter" gebraucht (vgl. Leben und Wirken der Kirche von Wien. Handbuch der Synode 1969—1971, Nr. 26, S. 32). — Nach bundesdeutscher Nomenklatur wird „Gemeindeassistent(in)" auf Absolventen kirchlicher Fach- und Fachhochschulen eingeschränkt.

leben dort bei 600 Einwohner, die entweder in der Landwirtschaft tätig sind oder als Arbeiter und Angestellte meist nach Salzburg pendeln. Die 1891 errichtete Pfarre war bis September 1972 mit eigenen Pfarrern besetzt. Nach dem Weggang des Pfarrprovisors wurde sie nicht mehr zur Neubesetzung ausgeschrieben.

2. Stellung als Pastoral- und Gemeindeassistent [1]

Ich wurde mit 1. 9. 1972 als Pastoralassistent bestellt. Dabei wurde von einer Anstellung analog zu can. 476 § 2 CIC gesprochen [2]. Es handelte sich also um keine selbständige Leitung der Pfarre, sondern unter der Leitung eines Pfarrprovisors. Zum Pfarrprovisor wurde der Pfarrer einer Nachbarspfarre bestellt.
Das Experiment wurde im gegenseitigen Einverständnis vorerst auf ein Jahr befristet. Aber nach diesem Jahr wurde die Anstellung als Gemeindeassistent für drei weitere Jahre verlängert [3]. „Die Einführung und Vorstellung in der Pfarrgemeinde erfolgt durch einen Vertreter der Erzdiözese in Anwesenheit des Provisors an einem geeigneten Sonntag“ [4]. Der Leiter des Seelsorgeamtes nahm die Einführung vor, wobei er in seiner Ansprache besonders auf die Notwendigkeit des Einsatzes von Laien in der Seelsorge hinwies. Im Anschluß an den Gottesdienst wurde das Anstellungsdekret vorgelesen und erläutert.

3. Aufgabenbereiche

Das Anstellungsdekret umschreibt die Aufgaben so: „Grundsätzlich hat der Pastoralassistent alle seelsorglichen Aufgaben und Dienste der Verwaltung wahrzunehmen, die nicht der höheren Weihe bedürfen“.

[2] Vgl. CIC can. 476 § 2: „Vicarii cooperatores constitui possunt sive pro universa paroechia, sive pro determinata paroechiae parte“. Vgl. *K. Mörsdorf*, Lehrbuch des Kirchenrechts, Bd. I, Paderborn [11]1964, 483—485.
[3] Diese drei Jahre wurden einvernehmlich vereinbart, wobei eine Weiterbestellung als Möglichkeit offen gelassen wurde.
[4] Anstellungsdekret vom 25. 8. 1972 Nr. 642/72 des Eb. Ordinariats Salzburg.

a) Verkündigung

Neben den Religionsstunden in der Volksschule war mir die „Jugendarbeit und Erwachsenenbildung nach den Richtlinien der diözesanen Stellen und in Zusammenarbeit im Dekanat und in der Diözese“ übertragen worden.
Besonders soll hier erwähnt werden, daß es gelang, drei Familienrunden zu initiieren, von denen sich zwei als beständig erwiesen. Es war aber schwer, darüber hinaus die Leute zu aktivieren. Die Erstellung des Programms der einzelnen Abende lag ganz in meinen Händen.

b) Liturgie

Schon bei den Anstellungsverhandlungen zeigte sich, daß hier eine besonders schwierige Situation gegeben war. Die tägliche Messe war ohne eigenen Priester nicht mehr möglich. So wurden die Wochentagsmessen auf zwei Tage beschränkt. Für die Gottesdienste an Sonn- und Feiertagen besorgte ich Aushilfen; diese Priester kamen meist aus der Stadt Salzburg. Die Gemeindemitglieder empfanden ein gewisses Maß an Abwechslung positiv, da verschiedene Priester die Gottesdienste hielten. Sie äußerten sich darüber nie negativ. In den Ferienmonaten war es oft schwierig, geeignete Sonntagsaushilfen zu bekommen. Daß es in den vier Jahren klaglos funktionierte, war nur durch die Mitarbeit der (35!) Aushilfspriester möglich.
Bei den Gottesdiensten übernahm ich die Aufgaben des Lektors, Kantors und Kommunionhelfers. Für die Bestellung zum Kommunionhelfer hatte ich einen Einführungstag mitgemacht. Mit jüngeren Aushilfspriestern wurden die Gottesdienste gemeinsam vorbereitet, vor allem die Liturgie an den hohen Festtagen.
Mir war die Abhaltung von Wortgottesdiensten mit Kommunionfeier mit der Einschränkung erlaubt worden „für Kinder an Werktagen, für Erwachsene nur mit Sondererlaubnis durch das Erzbischöfliche Ordinariat nach Verständigung des Provisors“.
Regelmäßige Wortgottesdienste mit Kommunionfeier wurden nur für die Kinder

gehalten, für Erwachsene nur in jenen Ausnahmefällen, wenn eine Wochentagsaushilfe kurzfristig absagen mußte. Dann wurde allerdings auch keine Erlaubnis vom Ordinariat eingeholt. Andachten und Wortgottesdienste wie Rosenkranz, Totenandachten, Kreuzweg u. dgl. hielt ich selbst, meist mit kurzen Ansprachen. Zu Bußfeiern, Beichtgelegenheit und Aussprachemöglichkeiten wurden Priester eingeladen.

Eine generelle Predigterlaubnis wurde mir nicht gegeben mit dem Hinweis auf die Richtlinien der Österreichischen Bischofskonferenz [5]. Auch bei der Weiterbestellung als Gemeindeassistent nach einem Jahr wurde keine Dauererlaubnis zur Homilie bei Eucharistiefeiern gegeben. Ich habe öfters gepredigt, aber ohne die Erlaubnis vom Bischof einzuholen. Meist forderte mich der Aushilfpriester dazu auf, die Predigt zu übernehmen [6].

Gerade bei der Spendung des Taufsakramentes zeigte sich die Grenze des Modells Gemeindeassistent. Wenn bei einem Taufgespräch ein guter Kontakt zustande kam, wenn es gelang, vom oberflächlichen Reden über den Glauben in die persönliche Tiefe des Glaubenden vorzustoßen, konnte dieser Aufbruch nicht verstärkt werden, wenn ein von außen kommender Taufpriester die Taufe vornahm. Hier tauchte manchmal bei den Eltern die Frage auf, warum der Gemeindeassistent nicht „taufen könne".

Zu meinem Aufgabenbereich gehörte auch die Sorge um die Alten und Kranken der Pfarre. Ich brachte ihnen wöchentlich die Krankenkommunion oder besuchte sie einfach so. Für den Empfang der Krankensakramente wurde jeweils ein Priester besorgt.

Bei Trauungen führte ich die Erstellung des Trauungsprotokolls durch und bereitete die Trauung vor.

c) Diakonie

Dazu hieß es im Anstellungsdekret: Der Gemeindeassistent hat „die Sorge um die Armen, Kranken, Alten und einsamen Menschen in der Pfarre".

d) Leitung der Gemeinde

Die eigenständige Führung der pfarrlichen Räte und Gremien wurde mir nicht übertragen, weil dadurch nach Meinung der Diözesanleitung eine selbständige Leitung der Pfarre zum Ausdruck kommt. Der Gemeindeassistent führt den „Vorsitz im Pfarrgemeinderat und in den diversen Ausschüssen, wenn der Provisor ihn delegiert." In der Praxis wurde diese Unterscheidung nicht gemacht. Tatsächlich leitete ich von allem Anfang an die Pfarre. Nicht nur, weil ich die Bezugsperson am Ort war oder weil der Provisor den Vorsitz im Pfarrgemeinderat an mich abtrat, sondern weil es von den Pfarrangehörigen für selbstverständlich erachtet wurde.

Bei der Weiterbestellung als Gemeindeassistent nach dem ersten Jahr wurde ich als „geschäftsführender Vorsitzender des Pfarrgemeinderates" [7] bestellt.

Zwischen Provisor und mir gab es kaum gemeinsame Besprechungen. Sie wurden vom Provisor als unnötig erachtet.

e) Verwaltung

Die Führung der Pfarrkanzlei und die Verwaltung des kirchlichen Vermögens war mir mit der Einschränkung übertragen worden, daß letztverantwortlich der Provisor sei. Dieser überließ mir aber all diese Aufgaben. Während der Zeit der Innenrenovierung der Pfarrkirche gab es viel Arbeit. Hier erwies sich der Pfarrgemeinderat als große Hilfe. Durch die intensive Zusammenarbeit der ganzen Pfarre ist die Renovierung sehr gelungen.

f) Weiterbildung und spirituelle Bildung

Um rasch in die Kreise des Pfarrklerus im Dekanat und in der Diözese integriert zu werden, nahm ich regelmäßig an den Fortbildungsveranstaltungen für Seelsor-

[5] Vgl. Laienpredigt-Richtlinien der Österr. Bischofskonferenz, in: Verordnungsblatt der ED Salzburg, 54 (1971) Nr. 138; obwohl diese eine Beauftragung auf längere Zeit für gewisse Fälle vorsehen.

[6] Gerade jüngere Priester boten mir die Möglichkeit zu predigen, vor allem, wenn mehrere Fest- und Feiertage an nacheinander folgenden Tagen waren.

[7] Schreiben des Eb. Ordinariats vom 27. 8. 1974 Zahl 841/74 zur Bestellung als Gemeindeassistent.

ger und verschiedenen Konferenzen und Besprechungen teil. Nach dem ersten Jahr legte ich die Pfarrbefähigungsprüfung zusammen mit den Priestern der Diözese ab. Eine besondere spirituelle Betreuung für Laientheologen halte ich für nicht nötig. Ich nahm teilweise an solchen Veranstaltungen für Priester teil, aber auch an Veranstaltungen für Laien. Ich hatte nie das Gefühl, spirituell zu wenig versorgt zu sein, oft aber zu wenig Zeit, an solchen Veranstaltungen teilzunehmen.

4. Erfahrungen ...

Als Gemeindeassistent selbständig eine Pfarre zu übernehmen, war eine Pioniersituation in der Diözese Salzburg. Es war nicht vorauszusehen, wie das Experiment laufen und wie die Bevölkerung der betreffenden Pfarre reagieren würde.

a) Annahme seitens der Gemeinde

Die Vorstellungen seitens der Gemeinde waren vorerst sehr unklar. Es war nur bekannt, daß ein Religionslehrer die Pfarre übernehmen und mit seiner Frau im Pfarrhof wohnen wird. Die Gemeinde war auch nicht gefragt worden, ob sie eine solche Lösung akzeptiert, noch war sie irgendwie darauf vorbereitet worden.

Bald wurde von der Pfarrgemeinde erklärt, es sei kein Nachteil, daß die Pfarre auf solche Weise geleitet werde. Da für die Anliegen der Pfarre, wie Gottesdienst, Sakramentenspendung, Religionsunterricht, Kinder- und Jugendarbeit, Betreuung der Alten und Kranken, gesorgt war, gab es eigentlich keine Vorbehalte mehr.

Über die Aufgaben eines Gemeindeassistenten hatte die Bevölkerung keine Vorstellungen. Bisweilen war die Meinung, daß ein „Laienpfarrer bis auf Messelesen und Beichthören alles könne".

Das Problem der Berufsbezeichnung wurde so gelöst, daß man mich mit der (österreichischen) Berufsbezeichnung für Lehrer an höheren Schulen als „Professor" ansprach.

Für die meisten Pfarrangehörigen war die Situation problemlos. Sie hätten es auch voll akzeptiert, wenn ich alle Funktionen eines Pfarrers hätte ausüben können und zum Priester geweiht worden wäre.

b) Mit Familie im Pfarrhaus

Als ich die Arbeit in der Pfarre übernommen hatte, war ich zwei Jahre verheiratet, und wir erwarteten unser erstes Kind. Wir hatten die Wohnung im Pfarrhaus, wo uns genügend Räume und ein schöner Garten zur Verfügung standen. Als kleiner Nachteil erwies sich, daß die Räume für die Pfarrei nicht von den Wohnräumen getrennt waren. Positiv aber wirkte sich aus, daß sich dadurch ständig enge Kontakte zwischen der Familie und den Pfarrangehörigen ergaben.

Meine Frau war mit meiner Entscheidung, eine Pfarre zu übernehmen, voll einverstanden. Sie zeigte viel Interesse an meiner Tätigkeit. Sie wurde von Anfang an in die Arbeit der Pfarre voll integriert. Sie wurde Mitglied des Pfarrgemeinderates, nahm an fast allen Veranstaltungen der Pfarre teil, übernahm Firmgruppen und führte diese Gruppen als Jungschargruppen weiter. Sie betreute die Jungscharführerinnen und koordinierte die Jungschararbeit der Pfarre. Daß mein Arbeitsbereich und die Wohnung im gleichen Hause waren, hatte den Vorteil, daß ich viel bei der Familie sein konnte. Meine Frau lernte rasch die Bevölkerung kennen und erlebte meine Arbeit intensiv. Andererseits war es für meine Familie kaum möglich, sich auch nur zeitweise von meinen Berufsaktivitäten fernzuhalten.

Die Aushilfspriester für die Sonn- und Feiertage kamen meist direkt zum Gottesdienst, blieben oft auch zu Mittag; einige kamen schon am Vorabend und übernachteten im Pfarrhaus. Es stand ihnen dafür ein eigenes Gästezimmer zur Verfügung. Den Kontakt mit den Priestern schätzten wir sehr, und er half auch den Aushilfspriestern, über uns Beziehungen zur Pfarre aufzubauen. Es war für sie sonst schwer, Kontakte zu knüpfen. Manchmal konnten sie an Treffen der Familienrunden teilnehmen, Besuche machen und Gespräche

führen. Aber die Kontakte genügten nicht zu einer Integration der Priester in die Pfarre.
Trotzdem gewannen wir den Eindruck, daß die Priester gerne kamen. Zu vielen von ihnen entstand dadurch eine freundschaftliche Beziehung.
In meiner Abwesenheit übernahm meine Frau den Telefondienst, konnte Besuchern Auskunft geben, Sekretariatsarbeiten erledigen (Matrikenfälle, Meßstipendien und dgl.) oder Gesprächstermine fixieren. Meine Frau versah auch im Falle meiner Verhinderung die Dienste in der Kirche bei der Vorbereitung auf die Gottesdienste.
Die enge Verbindung von Pfarrarbeit und Familienleben weist viele Vor- und Nachteile auf. Es ist wichtig, daß die Pflichten eines Gemeindeassistenten auch Raum lassen, damit er Ehe und Familie angemessen leben kann. Dazu muß ihm eine großzügige Urlaubsregelung eingeräumt werden.
Für die Kontakte gerade zu jungen Familien wirkte es sich sehr günstig aus, daß wir Kinder hatten. Wie sich die Situation mit größeren Kindern auswirkt, entzieht sich unserer Erfahrung. Sicher ist, daß die Familie des Seelsorgers sehr im Blickpunkt der ganzen Gemeinde steht.

... und Schwierigkeiten

c) Mangel in der praktischen Ausbildung

Für die Arbeit in der Pfarre hatte ich die Ausbildung der theologischen Fakultät, aber keine praktische Ausbildung oder Einführung. Obwohl ich ziemlich auf mich gestellt war, fand ich mich rasch zurecht. Erst der Vorbereitungskurs für die Pfarrbefähigungsprüfung nach dem ersten Jahr lieferte eine gewisse Einführung nach.

d) Zuviele Aufgabenbereiche

Neben der Tätigkeit in der Pfarre war ich auch stark durch den Religionsunterricht beansprucht. Neben den Stunden in der Volksschule war ich auch noch an einer berufsbildenden Schule tätig. Zusätzlich hatte ich einige überregionale Tätigkeiten, die viel Zeit in Anspruch nahmen. „Ohne Zweifel sind auch Schwierigkeiten zu erwarten, vor allem bei der gegenwärtig noch deutlich pfarrerzentrierten Struktur der Pfarrei. Der Laientheologe selber gerät in den Sog des altbekannten All-round-service des Priesters“ [8].

e) Funktionsdefizit

Die größte Schwierigkeit des Modells erwies sich in einem gewissen Funktionsdefizit. Gerade in einer kleinen Pfarre, wo sich alles noch eher auf den Seelsorger konzentriert, muß dieser mit allen Funktionen eines Seelsorgers ausgestattet sein, sonst ergibt sich die schwierige Situation, daß der Gemeindeassistent zwar faktisch der Pfarrer ist, aber es in entscheidenden Funktionen nicht sein kann. Das Funktionsdefizit zeigte sich in Bereichen wie Taufspendung, Predigt, Begräbnis und vor allem darin, daß dem Gemeindeassistenten der sichtbare Ausdruck der Gemeindeleitung im Vorsitz der Eucharistiefeier verwehrt war.

Zusammenfassung

Der vorbehaltlosen Annahme und den anderen positiven Erfahrungen, die ich als Gemeindeassistent gemacht habe, stehen jene Schwierigkeiten entgegen, die im letzten Absatz aufgezeigt wurden.
Auch wenn die verantwortlichen Kirchenleitungen dem Gemeindeassistenten die theologisch mögliche und denkbare Erlaubnis zur Taufspendung, zur Leitung von Begräbnissen und die mancherorts selbstverständliche Dauerbeauftragung für die Predigt [9] übertragen, so fehlt ihm doch die eigentliche Beauftragung zur Gemeindeleitung. Gerade in solchen kleinen Pfarren „stellt sich aber mit der Zeit sicher der dort arbeitende Seelsorger als ‚Gemeindeleiter‘ dar, nicht jener Priester, der nur zur Eucharistiefeier erscheint“ [10]. Solche Einsatzmodelle erscheinen mir daher nur kurzfristig als Ersatz- und Über-

[8] *L. Karrer*, Laientheologen in pastoralen Berufen. Chancen für die Kirche? Analyse und Beratung, Mainz 1974, 44.
[9] So erhalten alle Pastoralassistenten der Diözese Basel die Predigterlaubnis für die Zeit ihrer Tätigkeit.
[10] *L. Karrer*, a.a.O.

gangslösungen gerechtfertigt. Als langfristige Lösungen gedacht, stehen sie in Gefahr, das eigentliche Problem zu verdekken. Wenn die Kirche auf traditionellem Weg zuwenig Priester bekommt, müssen eben neue Zugänge eröffnet werden, damit die, die Seelsorger sind und sein wollen, es auch tatsächlich sein können. Bis dahin bietet sich als pastorale Tätigkeit für die Laientheologen eher die Mitarbeit in größeren Pfarren, in Seelsorgeteams u. dgl. an.

Rudolf Ruppert

Was macht unser Leben lebenswert?

Reflexion und Klärung persönlicher Wertvorstellungen in Gruppen

Im folgenden Beitrag berichtet der Autor darüber, wie er drei verschiedene Gruppen (einen Pfarrgemeinderat, Teilnehmer an einem Seminar der theologischen Erwachsenenbildung sowie eine größere Gruppe von KAB-Mitgliedern) mit Hilfe eines einfachen Tests in offenbar zielführender Weise zur kritischen Reflexion ihrer eigenen Lebenswerte angeregt hat. Der Test erbrachte nicht nur sehr interessante Ergebnisse, sondern bot auch die Möglichkeit, die eigenen Einstellungen mit der Botschaft des Evangeliums zu konfrontieren und Fragen der Wertvermittlung an die jüngere Generation und der Verantwortung gegenüber der Gesellschaft zu bedenken. Die Versuche und die hier dargestellten und analysierten Ergebnisse scheinen eine gute Anregung zu sein, in verschiedensten Gruppen über das Thema Grundwerte nachzudenken. red

1. Die Situation

Zusammen mit der Glaubensverkündigung gehören sittliche, moralische Erziehung und Bildung zu den unverzichtbaren Aufgaben der Kirche. Doch während man sich früher nicht scheute, dieser Aufgabe in Moralpredigt, Religionsunterricht und Vortrag fast bis zum Überdruß nachzukommen, konnte man in den letzten Jahrzehnten bei Lehrern, Verkündigern und Seelsorgern eher eine bedenkliche Abstinenz auf diesem Gebiet feststellen, wofür es viele Gründe gibt, denen hier nicht weiter nachgegangen werden kann [1].

Nun scheinen sich jedoch die lange verschwiegenen, aber keineswegs gelösten Moralprobleme mit verstärkter Vehemenz ins öffentliche Bewußtsein zu drängen, und sie verlangen, auf den verschiedenen Ebenen in entsprechender Weise bearbeitet zu werden. Die Anzeichen häufen sich [2]. Als Beispiel für viele sei auf die provozierende Rede verwiesen, die Alexander Solschenizyn im Frühsommer 1978 an der Harvard-Universität gehalten hat. Er meint, die westliche Welt sei in ihrer „gegenwärtigen spirituellen Erschöpfung keineswegs begehrenswert", sie sei „moralisch verarmt" und dem „Geiste abtrünnig" geworden; es habe sich eine „endgültige Loslösung vom moralischen Erbe der christlichen Jahrhunderte vollzogen"; er stellt fest: „Wir kommen nicht umhin, die Skala der Werte zu überprüfen, die unter den Menschen als solche gelten, und uns über ihre Fehleinschätzung heute zu wundern".

So richtig diese Feststellungen und so notwendig die Appelle auch sein mögen: der

1 Vgl. dazu z. B. *K. E. Nipkow:* „Das Problem der moralischen Erziehung ist weder in der Allgemeinen Pädagogik und Schulpädagogik noch in der Religionspädagogik systematisch aufgearbeitet". Moralerziehung als Interesse des Pädagogen, in: *A. Auer,* Moralerziehung im Religionsunterricht, Freiburg 1975, 12. — Als Gründe kommen in Frage: Der Pluralismus des Denkens und der Weltanschauungen; Probleme der Normenfindung und Normenbegründung; Naturrecht in der Kritik; Wandel von einer Gesetzesmoral zur Verantwortungsethik; Unsicherheit über das „Proprium" der christlichen Ethik; neue Erkenntnisse aus den Humanwissenschaften, die noch nicht hinreichend verarbeitet sind; Zweifel über die richtigen methodischen und pädagogischen Mittel und Wege u. a. m.

2 Man spricht wieder ungenierter von „Moral" und „moralischer Erziehung". Viele Probleme drängen sich mit Macht ins öffentliche Bewußtsein: Grenzen des Wachstums; Streit um die Abtreibung; Diskussion um die Grundwerte; Euthanasie; die Terrorszene; Probleme der menschlichen Sexualethik; Ehe- und Familienrecht; entsprechend häufen sich die Veröffentlichungen über allgemeine und spezielle Fragen der Moral. Vgl. auch die zahlreichen Erklärungen der Deutschen Bischofskonferenz zu den genannten und anderen Fragen.

Praktiker in Seelsorge und Erwachsenenbildung fragt sofort:
Was soll also geschehen?
Wo soll man anfangen?
Und wie soll man vorgehen?

2. Ein Versuch, das Thema „Grundwerte" zu bearbeiten

Mit einem Pfarrgemeinderat sollte auf einem Besinnungswochenende das Thema „Grundwerte" bearbeitet werden.
Das Thema ist aktuell, aber auch schwierig. Denn es führt nicht nur zu mancherlei theoretisch noch ungelösten Fragen, sondern verführt auch sehr leicht dazu, über Werte lediglich allgemein-unverbindlich zu reden, anstatt betroffen zu machen und Einstellungsänderungen in Gang zu bringen. Es war daher ein Weg zu finden, der diese Gefahr von vornherein vermeidet. Die Arbeit mußte ansetzen bei der Sichtung und Klärung der persönlich erfahrenen und gelebten Grund- und Lebenswerte der Teilnehmer selbst. Nur von dieser Erfahrungsbasis her schien es sinnvoll zu sein, weiterzufragen, wie Werte vermittelt werden können, wie ein Konsens zustande kommen kann und welche Rolle die Normen spielen.
Wie aber läßt sich methodisch-praktisch ein Zugang gewinnen zu den persönlich erfahrenen Lebenswerten der Teilnehmer?
Wir formulierten als Tagungsthema:
„Wie können wir weitergeben, was unser Leben wertvoll macht?"
und versuchten den Einstieg auf folgende Weise: Gleich zu Beginn der Tagung, am Freitagabend, erhielten alle Teilnehmer nach kurzer allgemeiner Einführung ein Blatt (DIN A 4) mit dem Text:

Persönliche Besinnung

Bitte, denken Sie einige Minuten über die Frage nach:
„Was macht mein Leben eigentlich lebenswert?"
Notieren Sie dann einige Sätze nach der Art:
„Mein Leben erscheint mir lebenswert, weil ..."
Schreiben Sie bitte nicht die Meinungen anderer auf, sondern nur, was *Ihr* Leben persönlich lebenswert macht.
Dann — in der Mitte des Blattes:
Schreiben Sie bitte die gleichen Sätze auf die untere Hälfte des Blattes und trennen Sie diese ab für den Referenten — ohne Namensnennung. Behalten Sie die obere Hälfte des Blattes für den weiteren Verlauf der Tagung für sich.

Was kann mit dieser Methode erreicht werden?

1. Die Teilnehmer werden gezielt und verbindlich zu einer *Besinnung* auf das eigene Leben und die darin erfahrenen oder angestrebten Werte angehalten.
2. Durch die schriftliche Formulierung der persönlichen Wertvorstellungen üben sie sich in der *Artikulation* von Gedanken und Gefühlen, die normalerweise kaum verbalisiert werden.
3. Indem sie die geschriebenen Sätze dem Referenten zur Verfügung stellen, investieren sie sich selbst an der Tagung und am Thema. Damit dürften in hohem Maße *Interesse und Beteiligung* an der weiteren Arbeit sichergestellt sein.
4. Die schriftlich festgehaltenen Wertvorstellungen können zwischen Ehepartnern oder in Kleingruppen ausgetauscht und diskutiert werden, etwa mit folgender *Fragestellung:* „Was erscheint Ihnen an den Wertvorstellungen anderer bemerkenswert, befremdend, fragwürdig, bedenkenswert?"
5. Dem Referenten ist es möglich, die Lebens-Wert-Sätze inhaltlich nach Wertbereichen zu ordnen und auf Grund der Häufigkeit der Nennungen eine Art *„Wertprofil"* oder „Wertordnung" der Gruppe zu ermitteln. Dafür braucht er allerdings einige Stunden Zeit. Bei Abendveranstaltungen mit Wochenabstand empfiehlt es sich, alle Lebens-Wert-Sätze nach Wertbereichen geordnet wörtlich zusammenzustellen, zu vervielfältigen und den Teilnehmern zur Kontrolle der Einordnung wieder in die Hand zu geben.
6. Das „Wertprofil" der Gruppe fordert geradezu eine *Konfrontation mit den Forde-*

rungen der Heiligen Schrift heraus. Vor dem Hintergrund der selbst entdeckten und formulierten persönlichen Lebenswerte gehen die bestätigenden oder korrigierenden Weisungen des Evangeliums nicht ins „Leere". Selbst biblische „Allgemeinplätze" können in neuer Weise betroffen machen.

7. Das „Wertprofil" der Gruppe und die Wertvorstellungen der einzelnen können mit den *Tendenzen unserer Zeit* und dem Wertsystem der heutigen Gesellschaft verglichen werden, soweit hierüber zuverlässige Daten vorliegen, z. B. von Schmidtchen [3].

8. Nach der Sichtung, Klärung und Korrektur der Wertvorstellungen kann auch das *Normenproblem in Kirche und Gesellschaft* sachgemäßer diskutiert werden; denn die Normen dienen ja wesentlich der Wertorientierung und Wertverwirklichung.

Eine zielführende Methode für die Praxis

Die geschilderte Methode und die aufgeführten Zielsetzungen erfüllen ziemlich genau das, was man üblicherweise „action research" nennt. Damit ist ein Verfahren gemeint, das gezielt bestimmte Sachverhalte erforschen („research") will — hier die persönlich erfahrenen bzw. angestrebten Lebenswerte —, dabei aber nicht in erster Linie von einem rein wissenschaftlichen Interesse geleitet wird, sondern von der Absicht, die Teilnehmer durch die Untersuchung selbst „aktiv" (action) zu machen, sodaß sie motiviert und befähigt werden, sich selbst bzw. die Situation zum Besseren zu verändern — hier die Korrektur der eigenen Lebens-Wert-Vorstellungen und die Mitwirkung an der Gestaltung des sittlichen Bewußtseins in Gesellschaft und Kirche.

Mit der Methode wurden bisher drei Versuche gemacht. Dabei konnten die genannten Ziele im großen und ganzen verwirklicht werden. Die Teilnehmer sind nahezu ohne Ausnahme auf die gestellte Aufgabe eingegangen. Es gelang ihnen in 5—10 Minuten, durchschnittlich 4—5 Lebens-Wert-Sätze zu Papier zu bringen. Das Interesse an Thema und Tagung ließ nichts zu wünschen übrig (Ziele 1—3). Das Gespräch über die Einzelaussagen kam bisher aus Mangel an Zeit nicht voll zum Tragen (Ziel 4). Die ermittelte „Wertordnung" der Gruppe wurde mit großer Spannung erwartet (Ziel 5). Bei der Konfrontation mit dem Evangelium war eine große Betroffenheit zu spüren; es kam so etwas wie eine gemeinsame Gewissenserforschung in Gang (Ziel 6). Ähnlich war es bei der Auseinandersetzung mit dem Wertsystem der heutigen Gesellschaft (Ziel 7). Zielpunkt 8 ist mehr oder weniger Fernziel.

3. Das Ergebnis aus drei Versuchen

Der 1. Versuch war das besagte Wochenende mit dem Pfarrgemeinderat; es fand statt im Herbst 1977 mit 17 Teilnehmern. Der 2. Versuch war eine Seminarreihe mit dem Thema: „Werte — Normen — sittliches Handeln: was bleibt, was ändert sich?"; sie umfaßte drei Abende in drei Wochen im Dezember 1977 mit 39 Teilnehmern. Der 3. Versuch waren Familienbesinnungstage an Pfingsten 1978, veranstaltet von der KAB mit 42 erwachsenen Teilnehmern. Insgesamt nahmen also bisher 98 Personen an diesem Test teil. Sie haben zusammen 429 Sätze formuliert, die jeweils begannen: „Mein Leben erscheint mir lebenswert, weil ..."

Der religiösen Einstellung nach gehörten alle Beteiligten mehr oder weniger zur Gruppe engagierter Katholiken (PGR, KAB). Die Frauen und die Altersgruppe zwischen 30 und 50 waren etwas überrepräsentiert.

Die inhaltliche Aufschlüsselung der Lebens-Wert-Sätze ergab folgende Bereiche:

Wertbereiche
und die Häufigkeit ihrer Nennung
im 1., 2., 3. Versuch (in Prozenten)

1. *Lieben und geliebt werden* in Ehe, Familie, Freundeskreis, Gruppe, Kirche, Welt und Gesellschaft
50,0 — 51,7 — 55,5

[3] Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, hrsg. von G. *Schmidtchen*, Freiburg 1972, besonders 56—80.

2. *Glauben* allgemein, an Gott, Jesus Christus, ewiges Leben, Vergebung
20,0 — 22,5 — 25,0
3. *Freude am Dasein,* an der Natur, am Leben, an der Gesundheit
14,5 — 14,3 — 10,4
4. *Freie Lebensgestaltung und Selbstentfaltung*
6,0 — 4,4 — 4,8
5. *Sinnvolle Arbeit haben*
9,5 — 5,5 — 3,7
6. *Besitz und Vermögen haben*
0,0 — 1,6 — 0,6

Was ist aus den Zahlen zu entnehmen?

1. In allen drei Gruppen ließen sich die vielen Einzelsätze in sechs Wertbereiche mühelos einordnen. Es sind dies: Liebe — Glauben — Leben — Freiheit — Arbeit — Besitz.
2. Es zeichnet sich im Bewußtsein der Teilnehmer eine so deutlich kaum zu erwartende Bevorzugung einiger weniger Wertbereiche ab, nämlich: Liebe — Glauben — Leben. Diese drei Bereiche umfassen 85 bis 90% aller Aussagen, und zwar in nahezu gleichen Relationen bei den drei verschiedenen Gruppen. Es scheint, daß die Häufigkeit der Nennung — ein quantitatives Merkmal — ein zuverlässiger Hinweis ist auf die bewußten Prioritäten von Wertbereichen.
3. Es ist auffällig, daß so viel diskutierte und praktizierte Wertbereiche wie Freiheit (Freie Lebensgestaltung und Selbstentfaltung) — Sinnvolle Arbeit — Besitz nur am Rande im Bewußtsein der Beteiligten aufscheinen, offensichtlich also nicht direkt bewußt erfahren werden als das Leben wertvoll machend.
4. Beherrschend in der mit der beschriebenen Methode ermittelten Wertordnung ist der personal-soziale Wertbereich: *Lieben und geliebt werden* ... daß andere für mich da sind; ... daß ich für andere da sein kann. Er umfaßt 50—55% aller Aussagen. Nimmt man den zweitstärkst genannten Bereich hinzu, nämlich *Glauben* mit 20 bis 25% aller Aussagen, und unterstellt man, daß im personal-sozialen Bereich die Aussagen je zur Hälfte mehr auf das Selbst (andere für mich) und mehr auf den Anderen (ich für andere) bezogen sind, also sowohl die Selbst- wie die Nächstenliebe artikulieren, so scheint sich im Befund sehr deutlich das christliche Hauptgebot widerzuspiegeln: „Du sollst Gott lieben aus deinem ganzen Herzen und deinen Nächsten wie dich selbst" (vgl. Mk 12,28 f).
5. Im Wertbereich Lieben und Geliebtwerden finden sich neben den auffälligen Übereinstimmungen der drei Gruppen auch interessante Unterschiede, z. B. wenn man das Verhältnis der Aussagen über die schenkende Liebe („Nächstenliebe") und die empfangende Liebe („Selbstliebe") ins Auge faßt. Ausgewogen ist das Verhältnis nur im 3. Versuch (27 : 22, KAB). Beim 1. Versuch (PGR) wird die aktiv-schenkende Liebe nahezu dreimal so häufig genannt wie die passiv-empfangende Liebe (30 : 11); beim 2. Versuch immerhin auch noch gut zweieinhalbmal so häufig (57 : 22). Zur Interpretation über diesen Befund mehr im nächsten Abschnitt.
6. Bezeichnende unterschiedliche Ergebnisse stellen sich auch heraus, wenn man genauer zusieht, wo man den Wert Lieben und Geliebtwerden vor allem verwirklicht sieht oder sehen will. Eine Aufschlüsselung ergibt:

Lieben und Geliebtwerden
(Nennungen in Prozenten)
in der Familie, Partner, Kinder
26,8 — 46,8 — 50,5
allgemein
53,6 — 34,0 — 22,0
im Freundeskreis, in der Gruppe
14,6 — 9,6 — 22,0
in Kirche, Welt, Gesellschaft
5,0 — 9,6 — 5,5

Es fällt auf, daß man die sozialen Werte vor allem im Primärbereich der Familie erfährt oder erfahren will; ferner, daß sehr viele allgemeine Aussagen gemacht werden — vielleicht ein Hinweis darauf, daß diese Wertvorstellung mehr Wunsch als Wirklichkeit ist?
Freundeskreis und Gruppe scheinen in dem Maße als Erfahrungsraum sozialer Werte an Bedeutung zu gewinnen, als man

tatsächlich zusammenarbeitet (PGR) oder verbandlich organisiert ist (KAB).
Alle drei Gruppen sprechen nur am Rande von der Möglichkeit, soziale Werte im Bereich der Öffentlichkeit von Kirche, Staat, Gesellschaft erfahren und verwirklichen zu können oder zu wollen.

4. Interpretation und Deutung

Das ermittelte „Wertprofil" in den drei Gruppen bot die willkommene Gelegenheit zur Konfrontation mit den Werten des Evangeliums und der Gesellschaft. Folgende kritische Punkte konnten von der Erfahrungsbasis her mit unterschiedlichen Akzenten in den drei Gruppen zur Sprache gebracht werden.

1. Das Beispiel Jesu

als Mensch „für andere", als „Pro-Existenz"[4], und das Zentralgebot des Evangeliums, einander zu lieben (Joh 13, 34—35; 15, 9—17), ist von den engagierten Katholiken als maßgeblicher, zentraler Wert ins Bewußtsein übernommen worden.
Fraglich ist, ob es gelingt, das Dasein für andere konkret in die Tat umzusetzen. Verdächtig erscheinen hier die häufigen allgemeinen Wendungen. Aber: „Wir wollen nicht lieben mit Wort und Zunge, sondern in Tat und Wahrheit" (1 Joh 3, 18). Fraglich ist auch, ob es gelingt, die soziale Verantwortung über den Bereich der Primärbeziehungen in Familie und Freundesgruppe in Welt und Kirche zur Geltung zu bringen. Diesbezüglich lautende Erfahrungssätze betragen nur 5—10% des Wertbereiches *Lieben und Geliebtwerden.* Gefordert wird hier die selbstlose Mitarbeit des Christen in den Gremien öffentlicher Verantwortung, in kirchlichen und weltlichen Institutionen, in Parteien und Gewerkschaften, in Verbänden und Organisationen, eine oft sehr mühsame und auch von der Kirche nicht immer gelobte Arbeit. Sie ist aber notwendig um der Welt willen und auch, um die christliche Liebe gegenüber dem Vorwurf, sie sei romantisch und kreise doch nur um sich bzw. die eigenen Glaubensbrüder, zu rechtfertigen. „Wenn ihr nur die liebt, die euch lieben, welchen Dank wollt ihr dafür erwarten ..." (Lk 6, 32 f).

2. Der Mensch als der liebes- und erlösungsbedürftige Partner Gottes

darf und muß sich helfen lassen. Umgekehrt ist der Stolze, der sich nicht helfen lassen will, der Verlorene, der eigentliche Sünder. Daher die Bevorzugung der „Armen", der „Kleinen" (vgl. Jes 46, 3—4; Mt 5, 3; 11, 25—30; 18, 1—5).
Diese grundsätzliche kreatürliche Abhängigkeit spiegelt sich auch in den zwischenmenschlichen Beziehungen insofern, als Lieben und Geliebtwerden, Dasein-für-andere und das Dasein-anderer-für-mich, schenkende und empfangende Liebe, kurz: Nächstenliebe und Selbstliebe, in einem ausgewogenen Verhältnis zueinander stehen müssen. Dies war nun allerdings beim 1. und 2. Versuch nicht der Fall.
Daher ist zu fragen:
Erkennen wir klar genug unsere eigene Bedürftigkeit? Oder sind wir zu stolz, uns in unserer Armut zu eröffnen, mitzuteilen? Haben wir Angst, dadurch abhängig zu werden? Dann würden wir doch dem Trend unserer Zeit verfallen sein, die bekanntlich in ihrem fast krankhaften Streben nach Unabhängigkeit, Autonomie und Emanzipation keine echten Verpflichtungen anerkennen will.
Ferner: Wenn wir das „Für-andere-Dasein" als hohen eigenen Lebenswert erkannt haben, müssen wir dann nicht auch den anderen die Chance geben, diesen Wert zu verwirklichen, eben dadurch, daß wir uns von ihnen helfen lassen? Dies ist besonders wichtig im Beziehungsverhältnis Eltern — Kinder.
Und außerdem: Gerade in der Kirche ist die Enttäuschung oft groß, wenn ein gut gemeintes Hilfsangebot — z. B. an die Jugend — scheinbar kalt abgelehnt wird. Kann die Ursache nicht auch darin liegen, daß wir — in unserem Drang zu helfen — ohne Einfühlung, plump und aufdringlich daherkommen, eben weil wir selbst zu

[4] Vgl. *H. Schürmann,* Der proexistente Christus — die Mitte des Glaubens von morgen?, in: Diakonia 3 (1972) 147—160.

wenig Erfahrung darin haben, wie man sich fühlt, wenn man Hilfe braucht. Für andere dasein fordert zuerst Geduld, genaues Zusehen, Aufmerksamkeit, Verstehen.

3. Die Zusage der Sündenvergebung,

verbunden mit der Forderung zur Umkehr und Buße, nimmt im Evangelium einen breiten Raum ein. Dies ist nur dann recht verständlich, wenn erkannt wird, wie schwierig die Liebe ist (Tobias Brocher). Gerade derjenige, der wirklich lieben will, muß immer wieder erkennen, daß er Liebe „schuldig" bleibt. Somit ist die Bergpredigt mit ihrer radikalen Liebesforderung — auch gegenüber den Feinden — solange unmöglich und unmenschlich, als sie nicht begleitet und vollendet wird in der Vergebung.

In der Vergebung wird die Liebe, die viel schuldig blieb und dadurch auch mehr oder weniger schuldig geworden ist, immer wieder aus der Sackgasse des Versagens und der Resignation herausgeführt und in den neuen Anfang gestellt. Von der „Schwierigkeit zu lieben", von Konflikten und ihrer Überwindung, von Vergebung, reden die Lebens-Wert-Sätze nur ganz am Rande: etwa 14mal bei 429 Äußerungen insgesamt. Darum ist hier zu fragen:

Lieben wir wirklich konsequent und „radikal"? Dann müßten wohl auch Konflikte, Versöhnung und Vergebung deutlicher erfahren werden und als Glück und Heil (als Lebenswert) ins Bewußtsein kommen. (Vgl. 2 Kor 5, 14—21; 1 Joh 3, 19—24). Oder verdrängen wir alles, was die „Harmonie" stört — nach dem Motto: „Nur keine Auseinandersetzungen!"?

Gehen wir so der Erfahrung von Schuld und Vergebung aus dem Weg? Ist etwa die Oberflächlichkeit unserer Liebe Grund für die Krise des Bußsakramentes?

4. Das Spannungsfeld der drei Pole: Gott — Nächster — Ich

kennzeichnet das biblische Liebesgebot (vgl. Ex 20, 1 f und Dt 5, 6 f; Mk 12, 28 f; 1 Joh 4, 7—21; Röm 8, 28—38). Es geht also nicht nur um ein ausgewogenes Verhältnis zwischen Nächstenliebe und Selbstliebe (vgl. 2), sondern um die Stimmigkeit des Verhältnisses: Gott — Nächster — Ich. Im biblischen Verständnis wird die problematische zwischenmenschliche Beziehung, die so zerbrechlich und immer gefährdet ist, gerade dadurch geheilt und bewahrt, daß sie in der zuvorkommenden Liebe Gottes zu uns allen (vgl. 1 Joh 4, 7 f) begründet und aufgehoben ist. Darum steht die Gottesliebe an erster Stelle, obwohl sie in der Dimension der menschlichen Erfahrung nicht direkt, sondern immer nur in menschlicher Liebeserfahrung vermittelt aufscheint. Diese Zusammenhänge können sich aufdrängen, wenn wir in unserem Befund den primären Wertbereich *Lieben und Geliebtwerden* mit dem — der Häufigkeit nach — an zweiter Stelle genannten Wertbereich *Glauben* in Verbindung bringen.

Zu fragen wäre also: Sind wir uns im Klaren darüber, daß der Mensch nur lieben kann, weil er immer schon von Gott voraussetzungslos geliebt wird? Und daß er von der Liebe Gottes bis in Ewigkeit nicht fallen gelassen wird? Daß also der Gläubige darauf vertrauen kann, daß er niemals „leer" ausgeht, weil ihm Gott schon „jetzt" und erst recht im „ewigen Leben" seinen „Lohn" nicht vorenthält (vgl. Mk 10, 28—34)? Geht uns auf, was mit „selbstloser Liebe" gemeint ist — und was nicht gemeint sein kann? Selbstlose Liebe, die von jeglicher Erfüllung absieht, gibt es nicht oder nur als verhängnisvolle Selbsttäuschung. Das Vertrauen auf die Erfüllung aller Liebe in Gott ist nicht nur verständlich, sondern auch notwendig, und zwar gerade für die recht verstandene „selbstlose Liebe" zu den Mitmenschen. Denn in dem Maße, in dem wir erkennen und erfahren, daß Gott uns grenzenlos liebt, werden wir frei davon, die Erfüllung der Liebe in jedem Falle von Menschen zu fordern oder gar zu erzwingen. Diese „befreite" Liebe läßt auch dem anderen die Freiheit, unsere Liebe anzunehmen, zu erwidern — oder auch nicht. Der von Gott immer schon Geliebte ist frei davon, mit der Liebe Handel zu treiben. Er wird dankbar jedes Zeichen der Liebe vom anderen

annehmen, aber immer unter der Voraussetzung, daß sie frei gewährt wird. Das ist „selbstlose Liebe". Sie übermächtigt und beherrscht den anderen nicht, sondern gewährt ihm Raum, in persönlicher Freiheit selbst die Liebe zu entdecken.

Zu fragen wäre auch, wie wir die Liebe Gottes, die uns zur Liebe ermächtigt und befreit hat, bezeugen. Denn wenn die Liebe Gottes Grund und Möglichkeit menschlicher Liebe ist, genügt es nicht, den Mitmenschen nur in Liebe zu dienen. Notwendig ist ebensosehr, den Liebesdienst transparent zu machen für den Quellgrund aller Liebe, für Gott. Das bedeutet nichts anderes als die richtige Verbindung und Durchdringung von Liebe und Glauben in den zwischenmenschlichen Beziehungen, vor allem im Hinblick auf die Heranwachsenden. Sie sollen nicht nur geliebt, sondern ihrerseits zur Liebe ermächtigt werden, und dazu bedarf es des Glaubens an die voraussetzungslose und grenzenlose Liebe Gottes.

5. Glaube und Frömmigkeit

sind oft mißverstanden oder diffamiert worden als Lebensstil, der dem Leben und der Freude am Dasein mißtraut. Dabei ist das AT erfüllt von Lebensbejahung und Liebe zum Leben (vgl. Gen 1; viele Psalmen; das Hohelied). Auch im NT ist „Leben" ein Schlüsselbegriff (Joh 10, 10 „Leben in Fülle"!), und die leidenschaftliche Hoffnung auf die Vollendung der Schöpfung setzt das grundsätzliche Ja zur Schöpfung — allerdings auch zu ihrer Gebrochenheit — voraus (vgl. Röm 8, 18—27). Immer aber ist diese Lebensbejahung und Lebensfreude eingebettet in den Glauben an Gott als den Schöpfer und Vollender von Leben und Welt.

Demgegenüber ist in der heutigen Gesellschaft eine Welt- und Lebensbejahung verbreitet, die gefährdet ist durch materialistische Engführung (z. B. Sexualismus; Leistungsdenken); durch unverantwortlichen Umgang mit den Gütern (Verschwendungs- und Wegwerf-Gesellschaft); durch egoistische Selbstbehauptung (Abtreibung; Geburtenarmut; Familienfeindlichkeit).

Lebensbejahung, *Freude am Dasein,* erscheint in unserer Wertordnung an dritter Stelle, allerdings deutlich abgesetzt von *Lieben* und *Glauben.* Das bedeutet wohl, daß gläubige Christen ein echtes Gespür für diesen Wert haben — also kein lebensfremder Spiritualismus, kein freudeverneinender Asketismus — doch ist auch hier einiges zu fragen:

Bekennen wir uns offen und deutlich genug — z. B. für Jugendliche — zu den positiven Werten von Leiblichkeit und Sexualität? In den Lebens-Wert-Sätzen klingen Eros und Sexualität so gut wie gar nicht an.

Geben wir in Familie, Pfarrgemeinde, Umgebung hinreichende Möglichkeiten und Anregungen zur Erfahrung der Lebensfreude, besonders für Kinder, Jugendliche, ältere Menschen? Wie begegnen wir den Gefahren heutiger Lebensverneinung? Verurteilend, ablehnend — oder offen, argumentierend, bezeugend?

6. Der Wertbereich *Freie Lebensgestaltung und Selbstentfaltung*

wird in den Lebens-Wert-Sätzen ausdrücklich selten artikuliert (5%). Dieser Befund kann unterschiedlich gedeutet werden.

Einmal *positiv:* Die Problematik von Freiheit und Selbstentfaltung ist für gläubige Christen im Sinne des Evangeliums gelöst. Freiheit wird realisiert als „Freiheit der Kinder Gottes": sie ist weder Willkür noch Überforderung, denn sie erfährt sich als ermächtigt, getragen und erleuchtet vom Geiste Gottes, vom Geist der Verantwortung, der Liebe (vgl. Röm 5, 1—5), der Wahrheit (Joh 8, 31; Röm 8, 21; Gal 5, 1.13; Lk 4, 16—29). Darum braucht dieser Wertbereich nicht ausdrücklich thematisiert zu werden, er gehört vielmehr in den Wertbereich von *Liebe* und *Glauben,* und die damit verbundenen Probleme erhalten dort den richtigen Stellenwert und die sachgemäße Lösung (vgl. Punkt 4: wozu Freiheit, wenn nicht für die Liebe? Wovon frei werden, wenn nicht von der Sünde als der Weigerung, zu lieben und sich lieben zu lassen?)

Doch auch eine *negative* Deutung ist mög-

lich: Könnte es nicht sein, daß unter kirchlich engagierten Christen die Problematik der Freiheit nicht erkannt und bewältigt ist? Möglicherweise unterliegen wir noch zu sehr der tradierten Gewohnheit einer lediglich von außen gelenkten Gesetzes- und Autoritätsmoral?
Vielleicht sind wir auch verunsichert durch antiautoritäre Parolen und erschreckt durch ein Freiheitsbegehren, das — aller Bindungen ledig — ins Chaotische abgleitet?
Dann wäre das Schweigen in den Aussagen verdächtig.
Welche Deutung auch zutreffen mag: Sollten wir mit der Freiheitsproblematik im guten Sinne „fertig" geworden sein, dann ist es doch unsere Gesellschaft noch lange nicht. Infolgedessen müßten wir unser Interesse in verstärktem Maße diesem Wertbereich zuwenden, um die besseren, hoffnungsvolleren Lösungen zu vermitteln. Es geht darum, Freiheit für viele (für alle?) zu ermöglichen und zu erhalten, ohne daß sie „verkommt" zur Willkür und Orientierungslosigkeit.

7. Der Wertbereich *Arbeit*

erscheint nur am Rande unserer Wertordnung (nur durchschnittlich 6% aller Sätze).
Einer voreiligen Deutung im Sinne eines mangelnden Wertbewußtseins hielten die Teilnehmer entgegen, daß die nicht berufstätigen Frauen, und die sozialen, pädagogischen Berufe den Wert der Arbeit im sozialen Wertbereich eingebracht haben. Auch kann die Arbeit durchaus als Weise und Instrument des „Für-andere-Daseins" mitgemeint sein. Dennoch bleibt die beklemmende Frage: Ist die Arbeit so wenig als schöpferische Tätigkeit, als Lebenswert, erfahrbar, daß sie als solche in den Lebens-Wert-Sätzen kaum genannt wird? Die Berechtigung dieser Frage findet einen Hinweis in den unterschiedlichen Ergebnissen der drei Gruppen: Die Gruppe 1 hatte vergleichsweise den höchsten Bildungsstand und die profiliertesten Berufe (Akademiker); die Gruppe 3 den geringsten formalen Bildungsstand. Entsprechend machen in Gruppe 1 die Aussagen über „einen sinnvollen Beruf haben" immerhin 9,5% aller Sätze aus, bei Gruppe 3 aber nur 3,7%. Gruppe 2 hält sich in der Mitte mit 5,5% der Aussagen.
Vom Ideal einer menschenwürdigen Arbeit im Sinne der Bibel, worin der Mensch Gottes Schöpfungswerk fortsetzen darf und so als wert- und sinnvoll erfährt, scheint unsere Gesellschaft noch weit entfernt zu sein.

8. Verschwindend gering

ist der Anteil von Sätzen, die *Besitz* und *Vermögen* als das Leben wertvoll machend artikulieren.
Auch hier muß die Deutung offen bleiben: Entsprechen hier die Teilnehmer einer Rangordnung, wie sie das Evangelium vorgibt, das ja bekanntlich den Besitz sehr stark relativiert (vgl. im AT die Propheten, besonders Amos und Jesaja) oder gar in Frage stellt (vgl. Jesu kritische Einstellung zum Reichtum, z. B. in der Bergpredigt; Lk 12, 13 f; 16, 9—13; 18, 18—30; 1 Kor 7, 29—31)?
Oder machen sie sich etwas vor und verdrängen Probleme, die heute und in Zukunft entscheidend sein können? (Hunger in der Welt; sehr ungerechte Verteilung der Güter; neuer Lebensstil; Grenzen des Wachstums u. a. m.)
Auch hier gilt: Unser Gewissen kann sich nicht beruhigen, wenn wir für uns eine gute Lösung gefunden haben, — etwa im Sinne des Evangeliums. Es geht um die Lösung des Problems für alle — und unseren Beitrag dazu.

5. Kritische Fragen

Zum Schluß sind einige kritische Fragen an diese Versuche am Platz.
Erreicht man mit dieser Methode wirklich die konkrete, gelebte Erfahrung der Menschen?
Hier sind in der Tat große Einschränkungen zu machen. Erreicht werden zunächst nur die im Bewußtsein der Beteiligten augenblicklich vorhandenen Wertvorstellungen, und diese im Medium von einfa-

chen Sätzen, bei denen man nicht von vornherein sicher sein kann, ob sie die gelebten Werterfahrungen und Wertüberzeugungen adäquat zum Ausdruck bringen. Selbst wenn dies der Fall ist, kann nicht annähernd das Ganze des Wertbewußtseins in den Blick kommen, sondern nur der sich jetzt spontan aufdrängende und verbalisierbare Inhalt. Als wissenschaftliche Methode ist der Versuch daher in hohem Maße fragwürdig. Auf jeden Fall müßte er in einen theoretischen Rahmen gestellt werden, der es erlaubt, die anstehenden Fragen sinnvoll zu bearbeiten.

Die Interpretation hat es daher nicht mit der gelebten Wertwirklichkeit direkt zu tun, sondern mit einem Ausschnitt wertbezogener Bewußtseinsinhalte. Kann man dann aber so unbekümmert interpretieren? Wird nicht in die Ergebnisse mehr hineingelegt als bestenfalls herauszuholen ist?

Die Interpretation gibt im allgemeinen den Inhalt der Gespräche wieder, die über die Ergebnisse in den drei Gruppen geführt wurden. Die Teilnehmer haben selbst wiederholt Deutungen des Referenten in Frage gestellt. Ziel der Gespräche war nicht eine wissenschaftlich hieb- und stichfeste Diagnose, sondern das in Gang-bringen eines Prozesses, in dessen Verlauf die Teilnehmer sich über ihre Erfahrungen klarer werden sollten; Ziel war auch, eine Art von Betroffenheit und Offenheit zu schaffen, die eine Korrektur und Vertiefung der Wertvorstellungen vom Evangelium und von der gesellschaftlichen Situation her möglich macht. Für alle — Teilnehmer und Referenten — war es verblüffend zu sehen, welche Fülle von Fragen, Problemen, Sachverhalten sich auf Grund des bescheidenen Tests auftaten. Darüberhinaus dürfen die auffälligen Übereinstimmungen in den drei Gruppen, aber auch die bezeichnenden Unterschiede als Indiz gewertet werden, daß der Befund *etwas* von der wirklich vorhandenen bewußten Werterfahrung und Wertvorstellung der Beteiligten widerspiegelt, die Interpretation also nicht völlig an der Wirklichkeit vorbeigeht.

Mögen auch die Ergebnisse und ihre Deutung im einzelnen bestreitbar sein, am heuristischen Wert des Versuches und seiner Bewährung im Sinne einer „action research" kann wohl kaum gezweifelt werden.

Auf jeden Fall wird man praktisch und theoretisch-wissenschaftlich die konkreten Erfahrungen und die „faktisch gelebten Überzeugungen" der Menschen mehr beachten müssen als bisher. Denn — so meint z. B. Stephan H. Pfürtner — bei sittlichem Wissen ist immer Lebenserfahrung vorauszusetzen und neu einzubringen. „Diese Erfahrung ist zu befragen auf das hin, was menschliches Leben als menschliches lebenswert macht. Die ethische Theorie muß bemüht sein, die erwachsenen Erfahrungen — erwachsen durch eigene und gesellschaftlich vermittelte Lebensgeschichte — zur Sprache zu bringen und Vernünftigen vernünftig zugänglich zu machen" [5]. Und das gilt nicht nur für ethische Fragen, sondern für die Theologie insgesamt: „Muß der Theologe nicht immer auch" — so fragt J. B. Metz — „die Leute selbst zur Sprache bringen? Hat er nicht kirchlicher Maieutiker des Volkes zu sein? Muß er nicht dafür einstehen, daß die Leute ‚dabeisein', ‚mitmachen' können, daß sie selbst zur Sprache finden, zum Subjekt in der Kirche werden? Und all dies nicht etwa als bloße Aufklärungsarbeit, als Bildungs- und Informationshilfe, sondern um der Orthodoxie der Theologie willen? ..., Fides ex auditu' ist immer auch ein Hören auf die Sprache der Kleinen, derer, ‚denen es gegeben ist'. Also nicht nur das Volk bedarf der Theologie, mehr noch bedarf die Theologie der Selbstaussage des Volkes" [6].

[5] *St. H. Pfürtner*, Zur wissenschaftlichen Begründung der Moral, in: Theorietechnik und Moral, hrsg. von *N. Luhmann* und *St. H. Pfürtner*, Frankfurt 1978, 215.

[6] *J. B. Metz*, Kirche und Volk — Vom vergessenen Subjekt des Glaubens, in: *ders.*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, 131 f.

Schwerpunkte 1979:

Der Sonntag — eine Existenzfrage
Landpastoral
Kirche und Kunst u. a.

Franz Blachnicki

Die Bewegung „Licht — Leben" in Polen

Eine katholische, kirchliche Erweckungs- und Erneuerungsbewegung, die vorwiegend Jugendliche erfaßt, Schüler und Studenten, im ganzen Lande verbreitet, von einer Zentralstelle geleitet, mit einem einheitlichen Bildungsprogramm, dynamisch und aktiv auf dem Gebiete der Evangelisation, des Zeugnisses und des Laienapostolats — wie ist das möglich im heutigen Polen, im Rahmen einer sozialistischen Volksrepublik, wo die Kirche keine Freiheit der Verbände, der Versammlungen und der sozialen, katholischen Aktion besitzt?

Es ist einfach Tatsache geworden in den letzten Jahren. Das neue Leben, das vom Geiste kommt, muß sich entwickeln und verbreiten, und es trägt in sich selbst alle seine Lebensrechte. Es muß bloß Menschen finden, welche sich in Glaube und Hoffnung mutig öffnen und sich vom Geiste des Herrn führen lassen, von Schritt zu Schritt, ohne sich zu viel Gedanken zu machen über die Möglichkeiten der Zukunft...

Von 15tägigen Exerzitien ...

Aus bescheidenen Versuchen, welche in den Jahren 1954—1960 unternommen wurden, um eine entsprechende Methode der Exerzitien für Kinder (Ministranten) zu finden und später auch für Jugendliche im Alter von 14—18 Jahren (1963—1968), entstand zunächst die Methode der sog. Oase, eine Methode der 15 Tage dauernden Exerzitien, welche auf dem Wege des Erlebnisses zu religiöser Erweckung und Erneuerung führen. Seit dem Jahre 1969 verbreitete sich die Methode der „Oase des neuen Lebens" bzw. der „Oase der lebendigen Kirche" von Jahr zu Jahr und umfaßt immer mehr Teilnehmer und Gruppen. Im Jahre 1977 waren es schon 25.000 Teilnehmer in 800 Gruppen von durchschnittlich 30 Personen: Kinder, Mittelschuljugend, Studenten, berufstätige Jugend, Erwachsene und ganze Familien, Priester, Priesterkandidaten und Ordensschwestern.

... zur Bewegung „Licht — Leben"

Aus der Oase erwuchs eine Bewegung, welche seit dem Jahre 1976 den Namen Bewegung „Licht — Leben" trägt: Die Teilnehmer der Oasen schließen sich in kleine Gruppen zusammen, welche in den Ortsgemeinden den in der Oase angefangenen Lebensstil weiter zu pflegen versuchen. Sie kommen einmal in der Woche zu Gebet und Bibelstudium zusammen. Alle 6—7 Wochen kommen mehrere Gruppen in einem Gebiet zu einem Gemeinschaftstag zusammen. Zur Zeit arbeiten in Polen gegen 1500 solcher Gemeinschaften, an etwa 120 Punkten finden die Gemeinschaftstage statt. Die Zentrale der Bewegung bereitet ständig Programme und Hilfsmaterial für diese Bildungsarbeit vor.

Welche Ziele verfolgt die Bewegung?

Die kürzeste Zusammenfassung der Ziele enthält das Symbol: *Fos — Dzoe*, „Licht — Leben", zugleich das Erkennungszeichen der Bewegung. Licht muß Leben werden, man muß ständig sich bemühen, die Einheit zu schaffen zwischen Licht — also dem, was man als Wahrheit an-erkennt — und Leben, also dem, was man ist und was man tut! Die Kluft zu überwinden zwischen dem, was man als Grundsatz anerkennt und was man durch Lebenshaltung bekennt.

Das Licht, welches Leben werden muß, ist breit erfaßt: als Licht des gesunden Menschenverstandes, Licht des Gewissens, vor allem aber Licht des Wortes Gottes, Licht der Welt, welches Jesus Christus ist, und Licht, welches uns die Kirche als „Lumen gentium" vermittelt.

Die Ziele der Bewegung sind dann näher bestimmt in drei Losungsworten:

— Der neue Mensch
— Die neue Gemeinschaft
— Die neue Kultur.

Die Bewegung soll mithelfen, den neuen Menschen zu erziehen, und hat zu diesem Zwecke eine ganze „Pädagogik des neuen Menschen" entwickelt. Der neue Mensch kann sich aber nur selbst finden und vervollkommnen in der neuen Gemeinschaft mit Gott und den Brüdern durch Christus

in seinem Geiste. Deswegen will die Bewegung zum Aufbau der evangelischen Gemeinschaft helfen, der Koinonia — Communio.

Ein Programm der neuen Kultur

Endlich entwickelt die Bewegung auch ein breites Programm der neuen Kultur. Dadurch ist ein Ausstrahlen der Werte des neuen Menschen und der christlichen Communio auf alle Gebiete und Bereiche des menschlichen, sozialen Lebens möglich.

Methoden und Mittel

Die erste Methode ist die Methode der sog. „Oase", als Methode einer religiösen Erweckung. Es wurde bereits ein ganzes System der Oasen entwickelt, welche 2, 4, 11 und 15 Tage dauern, mit verschiedenen Programmen, entsprechend den Bedürfnissen des Alters und Standes.

Die Bewegung arbeitet auch mit Methoden der „Ersten Evangelisation" (in Evangelisationswochen), welche noch vor der Oase stattfinden soll.

Nach der Oase wird ein System des „Deuterokatechumenats" entwickelt, der in einer systematischen, mehrere Jahre dauernden biblischen Bildung und Vertiefung besteht. In dieser Zeit werden verschiedene Methoden der biblischen Gruppenarbeit angewandt.

Das spezifische Merkmal der Bewegung

ist die Konzentrierung der ganzen Formation um die Liturgie, besonders um die Liturgie der eucharistischen Versammlung. Damit hängt die Konzentrierung im Leben der Ortsgemeinde zusammen. Die Bewegung „Licht — Leben" ist eine Bewegung in der Kirche und nicht neben der Kirche, und zwar ist die Kirche konkret gemeint als lokale Kirche, Kirche im Zeichen der Ortsgemeinde. Deswegen ist die lebendige Ortsgemeinde das Endziel aller Bestrebungen der Bewegung „Licht — Leben".

Dadurch wird die Bewegung ganz in die Sicht des II. Vatikanischen Konzils gestellt, sie ist vom Kirchenbild des Konzils geprägt.

Die bisherigen Früchte und Erfolge der Bewegung

Die schönste Frucht sind die Teilnehmer der Oasen-Bewegung selbst: Die Tausende von jungen Menschen, welche für Christus und Seine Kirche begeistert sind und bereit sind, ihr Leben für das Evangelium zu opfern. In sehr vielen Ortsgemeinden ist es schon eine neue Erscheinung geworden: die kleinen Gemeinschaften der aktiven, jungen Christen, welche besonders um die Gestaltung der Liturgie besorgt sind.

Die weitere Frucht sind die zahlreichen Berufungen zum kirchlichen Dienst. In einigen Diözesen stammt bereits die Hälfte aller Kandidaten, welche sich im Priesterseminar melden, aus der Oasenbewegung. Auch die zirca 150 schon gegründeten Familienkreise, welche sich zusammenschließen, um gemeinsam ihre Familien als Hauskirche zu gestalten, sind eine Frucht der Bewegung.

Die große Vertiefung des Gebetslebens besonders unter der Jugend, die Offenheit für die Gaben und Früchte des Heiligen Geistes lassen uns hoffen, daß die Bewegung sich weiter entwickeln wird im Dienste der Kirche in Polen.

Dieser Dienst und das besondere Charisma der Bewegung ist von der polnischen Bischofskonferenz wohlwollend anerkannt.

Leserbrief

Alfons Beil

Ein unerläßlicher Schritt

Die Ausführungen Ferdinand Klostermanns: „Zur neuen ‚Ordnung der pastoralen Dienste' in der BRD" und Arno Schilsons: „Ein Schritt in die falsche Richtung" * stützen und ergänzen sich.

Wenn es mehrere Jahre wie bisher weitergeht, ist wohl folgender Fall vorstellbar: Ein Priester zelebriert in fünf oder gar

* Siehe Diakonia 9 (1978) Heft 1, 12—18, 62—67.

sechs Gemeinden sonntäglich eine Vorabend-, drei Vormittags- und zwei Abendmessen. Die Vermeldung nach der Begrüßung und die Predigt übernimmt der jeweilige nicht ordinierte Gemeindeleiter. Der Priester ist fast nur noch Kultdiener, Consecrator, Sacrificator. Das ist das Priesterbild nicht des Neuen, sondern das des Alten Bundes, ja auch das der heidnischen Kulte. Es bedeutet eine Überbewertung des Kults und des Sakraments gegenüber dem Gotteswort (vgl. dazu 1 Kor 1,17). Es birgt auch die Gefahr der Verfälschung des Kults zur Magie in sich. Und scheinbar würde der Laie so aufgewertet; in Wirklichkeit würde die Kluft zwischen Priester und Laien, die seit dem letzten Konzil der Überwindung näherzukommen schien, erneut vertieft. Dabei ist noch gar nicht bedacht, daß der Priester durch solche Wiederholung der Zelebration geistlich abgestumpft und entleert würde.

Mindestens eine Möglichkeit der Bewahrung vor diesem grotesken Notzustand wäre doch wohl die Ordinierung dafür erprobter Laien unabhängig von ihrem Lebensstand; und ihre Zahl dürfte größer sein als man gemeinhin annimmt. Dabei müßte freilich auf akademische Bildung als Vorbedingung wohl verzichtet werden. Das mit dem Zölibatsgesetz gegebene Problem wäre damit allerdings noch nicht ganz gelöst. Aber ein unerläßlicher Schritt wäre getan.

Bücher

Das Wunder bezeugen

Josef Breuss, Das Kana-Wunder. Hermeneutische und pastorale Überlegungen aufgrund einer phänomenologischen Analyse von Joh. 2,1—12, Biblische Beiträge Bd 12, Schweizerisches Katholisches Bibelwerk, Fribourg 1976, 80 Seiten.

Daß ein Exeget ohne philosophische Grundlegung seiner Arbeit keine Exegese betreiben kann, ist ein Grundbekenntnis des Verfassers, das explizit und implizit seine Argumentation leitet (11; 18 u. ö.). Der klassischen historisch-kritischen Methode mit ihren bekannten Engführungen stellt Breuss den „phänomenologischen Strukturalismus" gegenüber, der erst nach Meinung des Verfassers die kerygmatische Intention der biblischen Texte ernst nehmen läßt. Philosophisch stützt sich Breuss auf Hegels „Phänomenologie des Geistes" und vor allen Dingen auf Husserls „Logische Untersuchungen". Ziel der Arbeit: Es soll die für die Geschichte Jesu selbst charakteristische Weise der Vergegenwärtigung herausgearbeitet werden (46, 73 u.ö.), um zu einer „Wesensschau" der Texte zu kommen, die es dem Leser ermöglicht, sich selbst in der Geschichte wiederzufinden (50). Für diese Vergegenwärtigung ist charakteristisch das besondere Verhältnis zur Zeit (Zeit als Geschehensablauf — Zeit als Bedeutungsträger). In der Kanageschichte z. B. wird das folgendermaßen deutlich: „Jesus verwandelt nicht auf einer Hochzeit Wasser in Wein, sondern dort, wo Jesus ist, ist Hochzeit, und es wird der messianische Wein ausgeschenkt und gefeiert" (47). So werden die Worte des täglichen Lebens im Rahmen des Kerygmas neu definiert.

Breuss nennt das Kerygma, die Vergegenwärtigung des Lebens Jesu, das „Aufatmen von Ostern: Zum Glück ist unsere bisherige Auffassung des Lebens Jesu verkehrt. Er ist nicht ins Nichts gefallen. Sein Weg hat uns die Augen aufgetan (‚Erlösung')" (74). In diesem Sinne, nämlich als „Entäußerung", existentiell als aktives Hinnehmen der Zeit und Endlichkeit (75) gehört zu allen kerygmatischen Aussagen die Negation.

Von da her wird auch das Interesse des Neuen Testamentes am Alten einleuchtend: Indem die Osterzeugen den Weg Jesu verstehen, erkennen sie den im Alten Testament bezeugten Gott als den ihren wieder (36 ff). „Ohne den Hintergrund des Alten Testamentes wäre die Identifizierung unmöglich gewesen ..." (37). Umgekehrt: „Das Neue Testament erfüllt das Alte, indem

es die mit ihm verbundenen Erwartungen als menschlich enttäuscht" (38). So ist der Osterglaube für jeden Menschen etwas völlig Neues und doch wieder etwas Vertrautes, nämlich das überraschende, entäußerte „Wiedererkennen des durch das Menschsein schon bekannten Gottes" (39).
Breuss ist imstande, viele theologische Probleme in einer klaren, nicht nur dem Fachmann zugänglichen Sprache einleuchtend zu machen. Der Leser wird nicht bezwungen durch Beweismittel, sondern seine Fragen werden entschlüsselt. So kann diese Einzelanalyse dem bibelkritischen Leser für das gesamte Neue Testament eine neue Sicht und einen neuen Zugang verschaffen. Denn hier ist die Vermittlung für die pastorale Praxis nicht, wie so üblich, in einem undefinierbaren Appendix angeschlossen, sondern die Argumentation hat den Bezug zur Praxis schon unmittelbar in sich selbst mitgegeben. Solche Art fundierter Exegese sollte es mehr geben, und sie erst sollte die Basis sein für eine handwerklich genaue kritische Textanalyse.

Susanne Heine, Wien

Der Priester als Dialogpartner

Leo Zirker, Leben im Dialog. Perspektiven für ein zeitgemäßes Priesterbild, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1976, X + 214 Seiten.

Um es gleich vorweg zu sagen: Leo Zirkers „Leben im Dialog" ist ein gutes, lesenswertes Buch — mit wenig Chancen, tatsächlich ganz gelesen zu werden. Vielleicht liegt das daran, daß es sich um eine Dissertation handelt und daß der Verfasser den Weg vom Allgemeinen zum Besonderen gewählt hat statt umgekehrt. Dennoch hoffe ich, durch eine ausführliche Rezension die wichtigsten Aussagen zusammenzufassen und zum Lesen zu ermutigen.
Dem geschichtlichen Teil („Das Priesterbild der tridentinischen Tradition") mit — aus heutiger Sicht — zum Teil amüsanten oder auch makaberen lehramtlichen Dokumenten folgt eine fundamentaltheologisch orientierte philosophische Diskussion des „dialogischen Denkens" seit dem Ersten Weltkrieg.
Zirker stützt seine eigene Konzeption auf B. Waldenfels, der es versteht, Geschichtlichkeit und Welthaftigkeit menschlicher Existenz in das dialogische Denken einzubeziehen. „Ich *bin* Leib und ich *habe* einen Leib", und „der Dialog (kann) sein eigenes Ziel nur erreichen, wenn er offen bleibt für größere Gemeinschaft ... die Anrede des Du (bleibt) einem bestimmten weltlichen und sozialen Kontext verwoben ... alles, was man in die Gemeinschaft einbringt, ist schon unter Mitwirkung anderer entstanden".
Etwas problematisch erscheint mir das (zu kurze) Kapitel, in dem Zirker die vorausgehenden spekulativen Aussagen mit denen „der" Sozialpsychologie vergleicht. Es gelingt ihm dann aber auf einer anderen Ebene, Theorie und Praxis in Zusammenhang zu bringen. Unter dem Titel „Dialogisches Ethos" ermöglicht er dem Leser einen (m. E. bruchlosen) Übergang von der spekulativen Ebene zu seinem Anwendungsbereich, dem Leben heutiger Priester. Ausgehend von der Einsicht M. Bubers und F. Ebners, daß es zwischen natürlichen und göttlichen Geboten keine Pflichtenkollision geben kann, „da beide in der Beziehung zusammenfallen" (92), und nach den Hinweisen darauf, daß Elemente dialogischer Anthropologie von etlichen Theologen längst aufgenommen worden sind, nennt Zirker als „Grunddaten einer dialogischen christlichen Ethik": 1. Jesus Christus als Proprium christlicher Ethik, 2. Kirchliches Gemeinschaftsethos und partnerschaftliches, emanzipatorisches Ethos. Der gemeinsame rote Faden dieser „Grunddaten" ist die befreiende Praxis Jesu, die aus einer sehr bestimmten (durch sein Leben definierten) Art der Gottesbeziehung stammt und die exemplarisch die Beziehung von Ich, Du, Wir und Welt als befreiend und real möglich offenbart. Zirkers Schlußfolgerung dürfte kaum zu widersprechen sein: „Dialogisches christliches Ethos hat die Evidenz eines Lebensgesetzes für sich und kann deshalb eine grundlegend humane, nicht-

repressive Moral bewirken ... Der Mensch ist zu innerst darauf angelegt, das Stück Welt, das ihm gegeben ist, mit den anderen zu teilen, sich selbst mit-zu-teilen, und so in der Wechselseitigkeit von Geben und Nehmen gemeinsam mehr selbst zu werden" (106 f).

Der m. E. entscheidende Angelpunkt in diesem Buch ist die Bestimmung des Verhältnisses von Gottesbeziehung und mitmenschlicher Beziehung. Gegen das „bisherige Vorstellungsmodell zweier ... latent sich widerstrebender Bewegungen in die Horizontale und in die Vertikale" (107) macht er verständlich, daß Gott gar nicht außerhalb menschlicher Erfahrung erfahren werden kann. Die Beziehung zu Gott ist „nicht ablösbar von der konkreten Beziehung" und der „Rückbezug Gottes (zum Menschen hin) ist genau wie sein vorgängiges Den-Menschen-Ansprechen welthaft interpersonal vermittelt".

Von hier aus ließe sich z. B. die theologische Aussage von der Menschwerdung Gottes als Ausdruck für die neue Art der Beziehung von Gott und Mensch verstehen, ebenso wie das Leben Jesu als Offenbarung solcher vermittelter und dadurch heilschaffender Beziehung. Auch das Trinitätsdogma könnte so neu zugänglich werden, wenn der Satz „Gott ist Liebe" nicht auf griechisch-spekulative Weise gedacht, sondern in der konkreten zwischenmenschlichen Erfahrung verstanden wird: Ähnliches wäre auch für eine Theologie der Gnade, der Erlösung, der Kirche und der Sakramente usw. zu versuchen. Leo Zirker tut das in diesem Buch nur andeutungsweise und beschränkt sich (durchaus im Kontext dieser Themen) auf sein engeres Thema: Amtsverständnis und Leben der heutigen Priester. Es scheint mir aber von großer Bedeutung zu sein, daß sein Entwurf den Leser auf die genannten Weiterungen hinführt und womöglich dazu motiviert, eine Theologie im Kontext eigener Erfahrung zu entwickeln — jenseits der Trennung von „geistlich" und „weltlich".

Der III. Teil (quantitativ die Hälfte) des Buches ist überschrieben mit „Dialogik im Dienst und Leben des Priesters". Den Rückbezug auf den historischen Teil I stellt Zirker mit den Begriffen „sakral" und „profan" her (und hält sich dabei an Heribert Mühlen). Wichtiger scheint mir — gerade im Rahmen des dialogischen Grundansatzes — der m. E. überzeugende Versuch, das kirchliche Amt von der Kirche als brüderliche Gemeinschaft her zu begründen. Die Gemeinde, das Volk Gottes, ist der primäre Repräsentant des heiligen Gottes, der sich im Profanen manifestiert („Menschwerdung"). Das Amt ist sekundäre, von der Gemeinde abgeleitete Autorität. Das „gegebene" Charisma muß von der Gemeinde als solches erkannt und bestätigt werden. Die monarchisch verstandene Hierarchie ist demgegenüber eine historisch relativierbare Organisationsform der Kirche. Zirker zerpflückt dann auch mit Erfolg die (ängstlichen) Argumente gegen eine Demokratisierung kirchlicher Strukturen: Demokratisierung bedeutet nicht Verzicht auf Autorität oder die Bibel als Grundnorm. Er kann sich dabei auch auf Karl Rahner berufen: Über die Wahrheit kann zwar nicht kollektiv abgestimmt werden, aber sie wird kollektiv gefunden. Überdies verliert die Unterscheidung zwischen Priester und Laien im Dienst an der selben Kirche ihre Begründung als „wesenhafter" Unterschied (den mir ohnehin noch niemand plausibel erklären konnte). Zirker plädiert daher für einen sehr weit gefaßten Begriff des Weihesakraments, der auf Priester wie Laien zutrifft. „Wenn die programmatischen Erklärungen, daß das Amt in der Kirche den konkreten Bedürfnissen der Gemeinden und den vorhandenen Möglichkeiten anzupassen sei, einen Sinn haben sollen, muß die Fixierung auf den hauptberuflichen, zölibatären, männlichen, auf Lebenszeit gebundenen Gemeindeleiter aufgegeben werden" (144).

Der dialogische Ansatz ermöglicht es Zirker festzustellen, daß „Gott und Mitmensch nie als alternative Möglichkeiten der Lebenswahl gelten" können (144). Die Beziehung zu Gott kann nicht gegen die zum Mitmenschen ausgetauscht werden. Von dieser Basis aus geht Zirker der Frage nach, ob „die religiös motivierte Ehelosig-

keit überhaupt ein sinnvolles Lebensprojekt für einen Christen sein kann" (146 f). Die Antwort heißt: „Priesterliche Ehelosigkeit hat ihren Zweck nicht in sich selbst. Sie erhält ihren Sinn vom Leitungsdienst her", der den Priester u. U. völlig in Anspruch nimmt und „die Selbstauslieferung des Menschen an die Sache Gottes" darstellen kann (149). Dies *kann* so sein, Ehelosigkeit kann aber ebenso den Dienst an der Gemeinde behindern. So fordert er selbstverständlich die Aufhebung des bestehenden Junktims zwischen Priesterweihe und Zölibat, auch in bezug auf Priester, die heiraten und ihr Amt weiterführen möchten. Zirker sagt damit nichts Neues, aber er formuliert deutlich, was in den vergangenen Jahren dazu geschrieben wurde. Wenn er eine „Entideologisierung der Zölibatsbindung" fordert, geht es ihm auch um eine sinnvolle Begründung für die Ehelosigkeit, wenngleich er die platte Gleichsetzung von ehelicher Treue und (zölibatärer) Treue zu Gott kritisiert: Wer die Ehelosigkeit aufgibt, muß nicht zugleich Gott untreu werden oder sich persönlich schuldig machen (wie es das derzeitige Laisierungsverfahren unterstellt).

Im Schlußkapitel „Formen sozialer Interaktion im Dienst und Leben des Seelsorgepriesters" faßt Zirker sehr verschiedene Elemente zusammen (wobei der sachliche Zusammenhang manchmal unklar bleibt): Partnerschaftliches Verhältnis zu den Gemeindemitgliedern (gegen patriarchalische Ansprüche und Mutter-Projektionen), funktionale und professionelle Einstellung zum Beruf, die Rolle (und Qualifikation) des Priesters in gemeindlichen Gruppen bzw. in der Einzelberatung. Weiter hebt er Kollegialität als Arbeitsprinzip der pastoralen Leitungsgruppe („strukturell abgesicherte Aktionsgemeinschaft") hervor und begründet ausführlich die Vorteile des Teamworks in der Seelsorge — sofern auch das Bedürfnis nach persönlicher Kommunikation zum Zuge kommt. Verständlicherweise hat Zirker dabei den Priester als Leiter einer Arbeitsgruppe im Blick. Es wäre aber auch zu reflektieren, wie der Wechsel von der Leitungs- zur „bloßen" Mitgliedsrolle möglich ist. Wichtig erscheint mir auch der Hinweis auf priesterliche Lebensgemeinschaften, wobei allerdings zu fragen ist, warum es nur Priester sein sollen — gerade auch nach der von Zirker selbst vorgenommenen Relativierung der Differenz von Priestern und Laien. Jedenfalls ist die Tendenz zu kleinen Gruppen feststellbar und als echte Lebenshilfe im Sinne einer Personalisierung der Erfahrung des Heiligen zu werten.

Der letzte Abschnitt ist dem Thema „Freundschaft" gewidmet. Erst hier bringt Zirker seine grundsätzliche These von der notwendigen Verknüpfung mitmenschlicher Beziehung und Beziehung zu Gott wieder in Erinnerung. Er verweist auf Franz von Sales: Es gibt keine Konkurrenz zwischen Gottesfreundschaft und Freundschaft unter Menschen. Das gilt auch für die Freundschaft eines Priesters zu einer Frau. Zwar gibt es „keine Anhaltspunkte dafür, daß nur der Verheiratete eine ganz menschliche Persönlichkeitsreife erlangen und bewahren könne", aber „die Mann-Frau-Beziehung fordert und gewährt offenbar jene Hingabefähigkeit im umfassenden Sinn, die ... als Charakteristikum der affektiven Reife und als Fundament sowohl der Ehefähigkeit als auch der Fähigkeit, aus freier Entscheidung ehelos zu leben, aufgezeigt wurde" (197). Wie solch eine verbindliche Beziehung „in Grenzen" gelebt werden kann, bleibt allerdings offen. Zirker nennt drei Postulate: Persönliche Reife — Bereitschaft, die Grenzen freundschaftlichen Umgangs einzuhalten — Echtheit und Wahrhaftigkeit im Verhalten und offenes Gespräch über die Beziehung.

Damit bricht das Buch ab. Es bleibt dem Leser überlassen, die kirchen-soziologischen und psychologischen Aussagen mit dem grundsätzlichen, recht abstrakten II. Teil des Buches zu verknüpfen und die im Untertitel angekündigten „Perspektiven" als konkrete Hoffnung zu formulieren. Doch lohnt es, sich diese Mühe zu machen und eine „Theologie der Beziehung" ansatzweise zu praktizieren. Dieses Buch kann dazu ermutigen.

Ulrich Jaekel, Frankfurt am Main

Büchereinlauf

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

Adam Ingrid — Schmidt Eva Renate, Umgang mit Zeit. Analysen, Übungen und Arbeitsmaterial zum Verständnis und zur Bewältigung von Problemen mit Arbeitszeit und Überlastung. Gemeindeberatung Ergänzungsheft 1, Burckhardthaus-Verlag, Gelnhausen—Berlin, Christophorus-Verlag, Freiburg, Laetare-Verlag, Stein/Mfr. 1978.

Akademie Klausenhof (Hrsg. und Verleger), Gemeinde im Wandel von Gesellschaft und Kirche. Beiträge zur Gemeindepastoral auf dem Land, Heft 13, Hamminkeln-Dingden 1978.

Beinert Wolfgang, Wenn Gott zu Wort kommt. Einführung in die Theologie. Buchreihe: Theologie im Fernkurs, Band 6, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1978.

Braun Edmund — Radermacher Hans, Wissenschaftstheoretisches Lexikon, Verlag Styria, Graz—Wien—Köln 1978.

Bsteh Andreas (Hrsg.), Der Gott des Christentums und des Islams, Verlag St. Gabriel, Mödling 1978.

Don Bosco Kalender 1979, Provinzialat der Salesianer Don Boscos (Hrsg. und Verleger), Wien 1978.

Dosenberger — Frank — Stelzer, Zeichen Seiner Nähe. Einladung zu den Sakramenten, Pallotti Verlag, Friedberg 1978.

Ecker Siegfried, Kirche ohne Arbeiter? Analyse von Umfrageergebnissen zur Überprüfung der Hypothese von der kirchenfernen Arbeiterschaft. Verlag Peter Lang, Frankfurt/M.—Bern—Las Vegas 1978.

Egenter Richard, Miteinander umgehen. Pluralismus in der Kirche — Auftrag und Chance, Don Bosco Verlag, München 1978.

Feldkämper Ludger, Der betende Jesus als Heilsmittler nach Lukas, Steyler Verlag, St. Augustin 1978.

Görres Albert, Kennt die Psychologie den Menschen? Fragen zwischen Psychotherapie, Anthropologie und Christentum, R. Piper & Co Verlag, München—Zürich 1978.

Greeley Andrew, Sexualität. Phantasie und Festlichkeit, Verlag Styria, Graz—Wien—Köln 1978.

Gruber Elmar, Der Rosenkranz. Stationen des Glaubens, Don Bosco Verlag, München 1978.

Gülden Josef (Hrsg.), Vom Advent zum Advent. Wegweiser durch das katholische Kirchenjahr 1978/79, Kyrios-Verlag, Freising.

Hörmann Karl (Hrsg.) — *Laun Andreas — Virt Günter,* Verantwortung und Gehorsam. Aspekte der heutigen Autoritäts- und Gehorsamsproblematik, Tyrolia-Verlag, Innsbruck—Wien—München 1978.

Ignatius von Loyola. Essay: Karl Rahner. Historische Einführung: Paul Imhof, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1978.

Karrer Leo, Der Glaube in Kurzformeln. Zur theologischen und sprachtheoretischen Problematik und zur religionspädagogischen Verwendung der Kurzformeln des Glaubens, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1978.

Kasper Walter, Zukunft aus dem Glauben, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1978.

Langgärtner Georg, Jesus Christus ist der Herr. Gebete, Hymnen, Meditationen aus Liturgien des Ostens und des Westens, Don Bosco Verlag, München 1978.

Leinweber Winfried, Der Streit um den Zölibat im 19. Jahrhundert, Aschendorff, Münster 1978.

Missalla Heinrich, Für Volk und Vaterland. Die kirchliche Kriegshilfe im Zweiten Weltkrieg, Athenäum Verlag, Königstein 1978.

Moltmann-Wendel Elisabeth (Hrsg.), Frauenbefreiung — Biblische und theologische Argumente (= 2., veränderte Auflage von „Menschenrechte für die Frau"), Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz — Chr. Kaiser Verlag, München 1978.

Nellessen-Schumacher Traute, Sozialprofil der deutschen Katholiken. Eine konfessionsstatistische Analyse, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1978.

Reifenberg Hermann, Fundamentalliturgie. Grundelemente des christlichen Gottesdienstes. Wesen — Gestalt — Vollzug. Band I, Reihe: Schriften des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg, Nr. 3, Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk, 1978.

Riedel-Spangenberger Ilona, Die Trennung von Tisch, Bett und Wohnung (cc. 1128—1132 CIC) und das Herrenwort Mk 10,9. Eine Untersuchung zur Theologie und Geschichte des kirchlichen Ehetrennungsrechts. Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII. Theologie, Verlag Peter Lang, Frankfurt/M.—Las Vegas 1978.

Schulz Heinz-Manfred, Ein Jahr in Gottes Werkstatt. Eine Gemeinde macht neue Erfahrungen, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1978.

Strolz Walter (Hrsg.), Vom Geist, den wir brauchen, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1978.

Thomas von Aquin, Das Gesetz I—II. Die Deutsche Thomas-Ausgabe Summa Theologica, deutsch-lateinische Ausgabe. Band 13. Kommentiert von *Otto Hermann Pesch,* F. H. Kerle, Heidelberg — Verlag Styria, Graz—Wien—Köln 1977.

Verweyen Hansjürgen, Nach Gott fragen. Anselms Gottesbegriff als Anleitung, Ludgerus Verlag, Essen 1978.

Wulf Friedrich — Bamberg Corona — Schulz Anselm (Hrsg.), Nachfolge als Zeichen. Kommentarbeiträge zum Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland über die Orden und andere geistliche Gemeinschaften, Echter Verlag, Würzburg 1978.

Zulehner Paul M., Helft den Menschen leben. Für ein neues Klima in der Pastoral, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1978.

Zulehner Paul M. — Baumgartner Isidor — Mühlek Karl, Ehe bauen. Arbeitshilfen für die Ehevorbereitung, Lahn-Verlag, Limburg 1978.

Mitarbeiter dieses Heftes

Helmut Erharter, Dr. theol., ist Chefredakteur der Zeitschrift Diakonia und Generalsekretär des Österreichischen Pastoralinstituts.

Josef Breuss, Dr. theol., ist Privatdozent für Pastoraltheologie an der Universität Freiburg/Schweiz.

Adolf Exeler ist Professor für Praktische Theologie an der Universität Münster.

Erwin Waldschütz, Dr. phil., ist Lektor für Philosophie an der Universität Wien.

Ralph Sauer ist Professor für katholische Religionspädagogik an der Universität Osnabrück, Abteilung Vechta.

Norbert Greinacher ist Professor für Praktische Theologie an der Universität Tübingen.

Franz Moser, Mag. theol., ist Assistent am Institut für Katechetik und Religionspädagogik an der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg.

Rudolf Ruppert, Dr. theol., ist Dozent für Pastoraltheologie im Priesterseminar Speyr.

Franz Blachnicki, ist Professor für Pastoraltheologie an der Katholischen Universität Lublin.

Alfons Beil ist pensionierter Pfarrer und lebt in Heidelberg.

Z. 2. 80
10. MRZ. 1981
24. MRZ. 1981
24. APR. 1981
21. OKT. 1981
[illegible] JAN. 1982
30. 01. 82
8. FEB. 1983