N11< 32166470 021

UB Tübingen

592

ISSN 0341-9592

1

Diakonia

Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche

Schwerpunkt
- Die Gemeinde und ihre Mitarbeiter (2. Teil)

Bernhard Honsel
- Die Freude am Beruf des Seelsorgers erhalten oder wiedergewinnen

Ferdinand Klostermann
- Gemeindemodelle und ihr legitimer Ort

12 ohne T.

Hans Inführ
- Lebendigere Gemeinden durch Aktivierung von Zielgruppen

Georg Baudler
- Die gemeindestiftenden Sakramente Eucharistie und Taufe in der erfahrungsgeschichtlichen Sakramentenkatechese

Franz Josef Hungs
- Sorge um die Mitarbeiter in der Gemeinde

324 H114

Franz Kamphaus
- Die Einführung der Priester in den Gemeindedienst

Erhard Heimburger
- Eine Gemeinde wird im Bauen

UB Tüb

Grünewald Herder 12. Jahrgang Heft 1 Januar 1981

28. JAN. 1981
2
ZA 1702
ZID

DIAKONIA

ISSN 0341-9592

(früher Diakonia/Der Seelsorger)

Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche

Zwölfter Jahrgang Januar 1981 Heft 1

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

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

Chefredakteur Helmut Erharter

Unter Mitwirkung von Jacques Audinet, Vjekoslav Bajsić, Hans-Dieter Bastian, Antoinette Becker, Josef Bommer, Adolf Exeler, Casiano Floristán, Walter Goddijn, Albert Görres, Gottfried Hierzenberger, Otto Hürter, Ferdinand Klostermann, 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

Bernhard Honsel, Die Freude am Beruf des Seelsorgers erhalten oder wiedergewinnen 1

Artikel

Ferdinand Klostermann, Gemeindemodelle und ihr legitimer Ort 5

Hans Inführ, Lebendigere Gemeinden durch Aktivierung von Zielgruppen 22

Georg Baudler, Die gemeindestiftenden Sakramente Eucharistie und Taufe in der erfahrungsgeschichtlichen Sakramentenkatechese 28

Franz Josef Hungs, Sorge um die Mitarbeiter in der Gemeinde 40

Franz Kamphaus, Die Einführung der Priester in den Gemeindedienst 47

Gerd Bachner, Studienbegleitende Gemeindepraktika im Rahmen der Vorbereitung auf den priesterlichen Dienst im Erzbistum Köln 50

Praxis

Erhard Heimburger, Eine Gemeinde wird im Bauen 54

Georg Hager, Gemeindeerneuerung durch eine „Volksmission in Gruppen" 58

Rugurabamu G. Kasigara, Eine Gemeinde im Bistum Bukoba-Tanzania 60

Bücher

mit Werken von K. Neumann, F. Castillo, N. Greinacher, J. Feiner — M. Löhrer (Hrsg.), U. Koch-Straube, Th. Schnitzler 64

Büchereinlauf 71

Mitarbeiter dieses Heftes 72

Anschrift der Redaktion Stephansplatz 3, A-1010 Wien, Tel. 0222/ 53 25 61 / 751 u. 752 DW

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

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

DIAKONIA erscheint zweimonatlich

Einzelheft DM 12,50, sfr 12,—, S 65,—, Jahresabonnement DM 66,—, sfr 60,—, S 360,—, Studentenabonnement DM 54,—, sfr 48,—, S 315,—, Probeabonnement (3 Hefte) DM 24,—, sfr 21,50, S 138,—, 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.

12. Jahrgang Diakonia 1981

AUTORENVERZEICHNIS

Bachner Gerd, Studienbegleitende Gemeindepraktika im Rahmen der Vorbereitung auf den priesterlichen Dienst im Erzbistum Köln 1/50

Baldemair Vinzenz — Gerg Kaspar — Steinacher Magdalena, Meßfeier mit Kindern — lebendig gestaltet mit Orff-Instrumenten . 3/191

Baudler Georg, Die gemeindestiftenden Sakramente Eucharistie und Taufe in der erfahrungsgeschichtlichen Sakramentenkatechese 1/28

Bezić Zivan, Familienerziehung zum Touristenempfang 6/412

Biemer Günter, Der Künstler und seine kirchlichen Auftraggeber. Roland Peter Litzenburger antwortet Günter Biemer 3/208

— Zwischen Erfahrung und Offenbarung 5/289

— Theologische Grundlagen der Jugendpastoral. Die Frage nach dem spezifisch Christlichen kirchlicher Jugendarbeit 5/293

Biesinger Beate und Albert, „Den Benjamin, den haben wir getauft!" Taufe lernen mit 3—7jährigen . 5/350

Bleistein Roman, Der Christ und die Kommerzialisierung der Gastfreundschaft. Probleme und Aufgaben der Hotel- und Gastgewerbe-Seelsorge 6/376

Broer Ingo, Die Christen und der Friede 6/365

Büchi René, Wider die Aufteilung des Menschen 3/202

Bührer Maria, „Menschen wie Ihr" . 6/361

Bußler Wolfgang — Damblon Albert Spiritualität in einer Pastoralgruppe 4/267

Dietschy Peter, Kunst — „Sehnsucht nach Gott" 3/203

Dikow Joachim, Die Friedensschule auf dem Prüfstand. Erfahrungen mit einer katholischen Gesamtschule 5/335

Dobrovolskis Kunibertas, Kirchenchor und Pfarrgemeinde 2/102

Dohmen Heinz, Gewollte Harmlosigkeit? 3/211

Eichinger Werner, Heute noch von „Erbsünde" reden? 3/161

Erharter Helmut, Zur Spannung zwischen Kirchenmusik und Liturgie 2/73

Förderer Walter M., Pseudosakralität stößt Künstler und Öffentlichkeit ab 3/203

Gerg Kaspar u. a., Meßfeier mit Kindern — lebendig gestaltet mit Orff-Instrumenten 3/191

Goldstein Horst, Anwältin der Befreiung. Mariologische Neuansätze in Lateinamerika 6/396

Groh Werner, Auftrag der Künste: die Welt als Heimat bereiten . . 3/204

Hager Georg, Gemeindeerneuerung durch eine „Volksmission in Gruppen" 1/58

Heimburger Erhard, Eine Gemeinde wird im Bauen 1/54

Hildenbrand Udo, Kirchenkonzerte — passé? 2/116

Hirschi Godi, Künstler und kirchlicher Auftrag 3/205

Honsel Bernhard, Die Freude am Beruf des Seelsorgers erhalten oder wiedergewinnen 1/1

— Ein Thema ergreift die Gemeinde: „Arche Noah — Rettung für alle" 4/280

Hungs Franz Josef, Sorge um die Mitarbeiter in der Gemeinde . . 1/40

Inführ Hans, Lebendigere Gemeinden durch Aktivierung von Zielgruppen 1/22

Kainzbauer Xaver, Wie lernt eine Gemeinde feiern und singen? . 2/126

Kamphaus Franz, Die Einführung der Priester in den Gemeindedienst 1/47

— Priesterausbildung in der Gemeinde 4/278

Karrer Leo, Ausbildung von Laienseelsorgern für den pastoralen Dienst in der Schweiz . . . 4/271

Kasigara Rugurabamu G., Eine Gemeinde im Bistum Bukoba-Tanzania 1/60

Kassel Maria, David, der von der Muse geküßte König 3/169

Klostermann Ferdinand, Gemeindemodelle und ihr legitimer Ort 1/5

— Die Basiskirche — ein neuer Weg und seine Probleme 3/183

Koch Alois — Pfiffner Ernst, Eine Übersicht über Chorbücher und -sammlungen 2/132

König Kardinal Franz, Die Schönheit von Schuberts Musik — ein Weg in die Transzendenz 2/100

Kuhn Rudolf, Seelsorge bei Schwerhörigen in der Schweiz . . . 6/419

Liss Bernhard, Der Christ und die Sexualität. Eine Gesprächshilfe, besonders für den Dialog mit jungen Menschen 5/345

Litzenburger Roland Peter, Der Künstler und seine kirchlichen Auftraggeber. Roland Peter Litzenburger antwortet Günter Biemer 3/208

Mieth Dietmar, Die christliche Spiritualität der Weltverantwortung 4/236

— Der Dienst der Pastoral an der Spiritualität der Weltverantwortung 4/254

Mitterhofer Alfred, Zur Theologie der Musik 2/78

Müller Alois, Absolutheit — Unabänderlichkeit — Freiheit . . . 3/145

Müller Rita, Mein Glaubensbekenntnis 5/311

Petuchowski Jakob J., Humor in der jüdischen Theologie 5/329

Pfiffner Ernst — Koch Alois, Eine Übersicht über Chorbücher und -sammlungen 2/132
Rahner Karl, Perspektiven der Pastoral in der Zukunft 4/221
Rainer Arnulf, Künstlerische Potenz und Glaube 3/205
Richter Klemens, Die Liturgie der Trauung im Wandel von Theologie und Recht 3/176
Ruß Rainer, Kirchenmusik und neue Liturgie 2/91
Schier Norbert, Die familialen Bedingungen geistigbehinderter Kinder. Aufgaben für Seelsorge, Beratungsstellen und Gemeinden . . 6/414
Schneider Gert, Menschliche Grundbedürfnisse und Gemeindebildung. Ein Beitrag zur Praxistheorie christlicher Gemeinde . . . 6/386
Schnuderl Heinrich, Pfarrliche und überpfarrliche Aufgaben angesichts der Naherholungsgewohnheiten der Städter 6/404
Schulze-Berndt Hermann, Jugendreligionen und kirchliche Jugendarbeit. Der Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" als Antwort auf die Jugendreligionen 5/325
Schuster Heinz, Muß die Kirche Angst vor der Zukunft haben? 4/217
Steinacher Magdalena u. a., Meßfeier mit Kindern — lebendig gestaltet mit Orff-Instrumenten . . . 3/191
Stocker Ludwig, Religiöse Vision und Bild 3/206
Tischner Josef, Kultur der Arbeit 6/402
Wachter Emil, Partnerschaft zwischen Künstlern und Theologen . . . 3/207
Wanke Joachim, Der „Todesdienst" und der „Lebensdienst" Jesu und der Kirche 3/148
Weidinger Norbert, Die modernen religiösen Lieder — Ausdruck einer Theologie des Volkes? 2/110
— Signale an den Klagemauern unserer Zeit — Jugendgebete heute 5/312
Weß Paul, Zur Frage der Notwendigkeit und Größe einer geschwisterlichen Gemeinde 6/422
Wiesli Walter, Diözesane Dienststellen für Kirchenmusik 3/198
Zykan Otto, Künstler und Kirche — Religion — Glaube 3/208

SACHVERZEICHNIS

Absolutheit
— Absolutheit — Unabänderlichkeit — Freiheit 3/145
Angst
— Muß die Kirche Angst vor der Zukunft haben? 4/217
Arbeit
— Kultur der Arbeit 6/402
Ausbildung
— Ausbildung von Laienseelsorgern für den pastoralen Dienst in der Schweiz 4/271
— Priesterausbildung in der Gemeinde 4/278
Basiskirche
— Die Basiskirche — ein neuer Weg und seine Probleme 3/183
Befreiung
— Anwältin der Befreiung. Mariologische Neuansätze in Lateinamerika 6/396
Behinderte Menschen
— „Menschen wie Ihr" 6/361
— Die familialen Bedingungen geistigbehinderter Kinder. Aufgaben für Seelsorge, Beratungsstellen und Gemeinden 6/414
— Seelsorge bei Schwerhörigen in der Schweiz 6/419
Bußgottesdienst
— Ein Thema ergreift die Gemeinde: „Arche Noah — Rettung für alle" 4/280
Chorbücher, -sammlungen
— Eine Übersicht über Chorbücher und -sammlungen 2/132
Christ, Christentum
— Der Christ und die Sexualität. Eine Gesprächshilfe, besonders für den Dialog mit jungen Menschen 5/345
Christ, Christentum
— Die Christen und der Friede . . 6/365
— Der Christ und die Kommerzialisierung der Gastfreundschaft. Probleme und Aufgaben der Hotel- und Gastgewerbe-Seelsorge . . 6/376
David
— David, der von der Muse geküßte König 3/169
Diözese
— Diözesane Dienststellen für Kirchenmusik 3/198
Erbsünde
— Heute noch von „Erbsünde" reden? 3/161
Erfahrung, Erfahrungsgeschichte
(siehe auch Eucharistie)
— Zwischen Erfahrung und Offenbarung 5/289
Eucharistie
— Die gemeindestiftenden Sakramente Eucharistie und Taufe in der erfahrungsgeschichtlichen Sakramentenkatechese 1/28
Familie
— Familienerziehung zum Touristenempfang 6/412
— Die familialen Bedingungen geistigbehinderter Kinder. Aufgaben für Seelsorge, Beratungsstellen und Gemeinden 6/414
Feier
— Wie lernt eine Gemeinde feiern und singen? 2/126
Freiheit
— Absolutheit — Unabänderlichkeit — Freiheit 3/145
Friede
— Die Christen und der Friede . . 6/365

Gastfreundschaft, Gastgewerbe-Seelsorge
— Der Christ und die Kommerzialisierung der Gastfreundschaft. Probleme und Aufgaben der Hotel- und Gastgewerbe-Seelsorge 6/376
Gebet (siehe Jugend)
— Gebete junger Menschen 5/324
Die *Gemeinde* und ihre Mitarbeiter (2. Teil; Schwerpunkt Heft 1)
— Gemeindemodelle und ihr legitimer Ort 1/5
— Lebendigere Gemeinden durch Aktivierung von Zielgruppen . . 1/22
— Die gemeindestiftenden Sakramente Eucharistie und Taufe in der erfahrungsgeschichtlichen Sakramentenkatechese 1/28
— Sorge um die Mitarbeiter in der Gemeinde 1/40
— Die Einführung der Priester in den Gemeindedienst 1/47
— Studienbegleitende Gemeindepraktika im Rahmen der Vorbereitung auf den priesterlichen Dienst im Erzbistum Köln . . 1/50
— Eine Gemeinde wird im Bauen 1/54
— Gemeindeerneuerung durch eine „Volksmission in Gruppen" . 1/58
— Eine Gemeinde im Bistum Bukoba-Tanzania 1/60
— Wie lernt eine Gemeinde feiern und singen? 2/126
— Priesterausbildung in der Gemeinde 4/278
— Ein Thema ergreift die Gemeinde: „Arche Noah — Rettung für alle" 4/280
— Menschliche Grundbedürfnisse und Gemeindebildung. Ein Beitrag zur Praxistheorie christlicher Gemeinde 6/386
— Zur Frage der Notwendigkeit und Größe einer geschwisterlichen Gemeinde 6/422
Gesamtschule
— Die Friedensschule auf dem Prüfstand. Erfahrungen mit einer katholischen Gesamtschule . . . 5/335
Glaube, Glaubensbekenntnis
— Künstler und Kirche — Religion — Glaube. Forum 3/201
— Mein Glaubensbekenntnis . . . 5/311
Gottesdienst
— Meßfeier mit Kindern — lebendig gestaltet mit Orff-Instrumenten 3/191
— Ein Thema ergreift die Gemeinde: „Arche Noah — Rettung für alle" 4/280
Grundbedürfnisse
— Menschliche Grundbedürfnisse und Gemeindebildung. Ein Beitrag zur Praxistheorie christlicher Gemeinde 6/386
Gruppe (siehe Pastoralgruppe, Volksmission, Zielgruppe)
Judentum
— Humor in der jüdischen Theologie 5/329
Jugend und Kirche (Schwerpunkt Heft 3),
— Theologische Grundlagen der Jugendpastoral. Die Frage nach dem spezifisch Christlichen kirchlicher Jugendarbeit 5/293
— Signale an den Klagemauern unserer Zeit — Jugendgebete heute 5/312
— Gebete junger Menschen . . . 5/324
— Jugendreligionen und kirchliche Jugendarbeit. Der Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" als Antwort auf die Jugendreligionen . . . 5/325
— Der Christ und die Sexualität. Eine Gesprächshilfe, besonders für den Dialog mit jungen Menschen 5/345
Kinder
— Meßfeier mit Kindern — lebendig gestaltet mit Orff-Instrumenten 3/191
— „Den Benjamin, den haben wir getauft!" Taufe lernen mit 3—7jährigen 5/350
— Die familialen Bedingungen geistigbehinderter Kinder. Aufgaben für Seelsorge, Beratungsstellen und Gemeinden 6/414
Kirche (siehe auch Schwerpunkt Jugend und Kirche, siehe Gemeinde)
— Muß die Kirche Angst vor der Zukunft haben? 4/217
Kirchenbau
— Eine Gemeinde wird im Bauen 1/54
— Gewollte Harmlosigkeit? 3/211
Kirchenchor
— Kirchenchor und Pfarrgemeinde 2/102
— Eine Übersicht über Chorbücher und -sammlungen 2/132
(Kirchen-)Musik — Lob Gottes und Freude der Menschen (Schwerpunkt Heft 2)
— Zur Spannung zwischen Kirchenmusik und Liturgie 2/73
— Zur Theologie der Musik . . . 2/78
— Kirchenmusik und neue Liturgie 2/91
— Die Schönheit von Schuberts Musik — ein Weg in die Transzendenz 2/100
— Kirchenchor und Pfarrgemeinde 2/102
— Die modernen religiösen Lieder — Ausdruck einer Theologie des Volkes? 2/110
— Kirchenkonzerte — passé? . . 2/116
— Wie lernt eine Gemeinde feiern und singen? 2/126
— Eine Übersicht über Chorbücher und -sammlungen 2/132
— David, der von der Muse geküßte König 3/169
— Meßfeier mit Kindern — lebendig gestaltet mit Orff-Instrumenten 3/191
— Diözesane Dienststellen für Kirchenmusik 3/198
Künstler und Kirche — Religion — Glaube. Forum 3/201
— Der Künstler und seine kirchlichen Auftraggeber 3/208
Laienseelsorger
— Ausbildung von Laienseelsorgern für den pastoralen Dienst in der Schweiz 4/271

Lebensdienst
— Der „Todesdienst" und der „Lebensdienst" Jesu und der Kirche 3/148
Lieder, religiöse (siehe Kirchenmusik)
— Die modernen religiösen Lieder — Ausdruck einer Theologie des Volkes? 2/110
Liturgie (siehe Gottesdienst)
— Zur Spannung zwischen Kirchenmusik und Liturgie 2/73
— Kirchenmusik und neue Liturgie 2/91
— Die Liturgie der Trauung im Wandel von Theologie und Recht 3/176
Mariologie
— Anwältin der Befreiung. Mariologische Neuansätze in Lateinamerika 6/396
Mitarbeiter (Die Gemeinde und ihre Mitarbeiter, 2. Teil, Schwerpunkt Heft 1, siehe Gemeinde)
Musik (siehe Kirchenmusik)
Offenbarung
— Zwischen Erfahrung und Offenbarung 5/289
Pastoral, Weltverantwortung als pastorale Aufgabe (Schwerpunkt Heft 4)
— Perspektiven der Pastoral in der Zukunft 4/221
— Die christliche Spiritualität der Weltverantwortung 4/236
— Der Dienst der Pastoral an der Spiritualität der Weltverantwortung 4/254
— Spiritualität in einer Pastoralgruppe 4/267
— Ausbildung von Laienseelsorgern für den pastoralen Dienst in der Schweiz 4/271
Priester
— Die Freude am Beruf des Seelsorgers erhalten oder wiedergewinnen 1/1
— Die Einführung der Priester in den Gemeindedienst 1/47
— Studienbegleitende Gemeindepraktika im Rahmen der Vorbereitung auf den priesterlichen Dienst im Erzbistum Köln . . . 1/50
— Priesterausbildung in der Gemeinde 4/278
Pfarrgemeinde (siehe Gemeinde)
Psalmen
— David, der von der Muse geküßte König 3/169
Religion
— Künstler und Kirche — Religion — Glaube. Forum 3/201
Sakramente, Sakramentenkatechese
— Die gemeindestiftenden Sakramente Eucharistie und Taufe in der erfahrungsgeschichtlichen Sakramentenkatechese 1/28
— Die Liturgie der Trauung im Wandel von Theologie und Recht 3/176
— „Den Benjamin, den haben wir getauft!" Taufe lernen mit 3—7jährigen 5/350
Schwerhörige
— Seelsorge bei Schwerhörigen in der Schweiz 6/419
Seelsorger (siehe auch Priester)
— Die Freude am Beruf des Seelsorgers erhalten oder wiedergewinnen 1/1
— Ausbildung von Laienseelsorgern für den pastoralen Dienst in der Schweiz 4/271
Sexualität
— Der Christ und die Sexualität. Eine Gesprächshilfe, besonders für den Dialog mit jungen Menschen 5/345
Spiritualität
— Die christliche Spiritualität der Weltverantwortung 4/236
— Der Dienst der Pastoral an der Spiritualität der Weltverantwortung 4/254
— Spiritualität in einer Pastoralgruppe 4/267
Taufe
— Die gemeindestiftenden Sakramente Eucharistie und Taufe in der erfahrungsgeschichtlichen Sakramentenkatechese 1/28
— „Den Benjamin, den haben wir getauft!" Taufe lernen mit 3—7jährigen 5/350
Theologie, Theologie des Volkes
— Zur Theologie der Musik . . . 2/78
— Die modernen religiösen Lieder — Ausdruck einer Theologie des Volkes? 2/110
Todesdienst
— Der „Todesdienst" und der „Lebensdienst" Jesu und der Kirche . 3/148
Tourismuspastoral
— Der Christ und die Kommerzialisierung der Gastfreundschaft. Probleme und Aufgaben der Hotel- und Gastgewerbe-Seelsorge 6/376
— Pfarrliche und überpfarrliche Aufgaben angesichts der Naherholungsgewohnheiten der Städter 6/404
— Familienerziehung zum Touristenempfang 6/412
Trauung
— Die Liturgie der Trauung im Wandel von Theologie und Recht 3/176
Volksmission
— Gemeindeerneuerung durch eine „Volksmission in Gruppen" . . 1/58
Weltverantwortung als pastorale Aufgabe (Schwerpunkt Heft 4)
— Muß die Kirche Angst vor der Zukunft haben? 4/217
— Perspektiven der Pastoral in der Zukunft 4/221
— Die christliche Spiritualität der Weltverantwortung 4/236
— Der Dienst der Pastoral an der Spiritualität der Weltverantwortung 4/254
Zielgruppen
— Lebendigere Gemeinden durch Aktivierung von Zielgruppen . . 1/22
Zukunft
— Muß die Kirche Angst vor der Zukunft haben? 4/217
— Perspektiven der Pastoral in der Zukunft 4/221

Leitartikel

Bernhard Honsel

Die Freude am Beruf des Seelsorgers erhalten oder wiedergewinnen

Vor einiger Zeit fragte mich ein Student der Theologie: „Haben Sie noch Freude an Ihrem Beruf? Kann man in Ihrem Beruf als Mensch unter Freunden leben?"
Er wußte, daß ich 54 Jahre alt bin und 27 Jahre im Beruf. Ich wußte, daß der Student vor einer wichtigen Lebensentscheidung stand. Ich konnte die Frage nicht mit einem kurzen „Ja" oder „Nein" beantworten und lud ihn zu einem längeren Gespräch ein. Ich verschwieg nicht die Jahre großer Krise, in denen ich unsicher war, ob ich den richtigen Beruf gewählt hatte.
Seelsorger zu sein ist heute eine anspruchsvolle, vielseitige und auch schwierige Aufgabe. Es gibt viele Gründe, sich für den Beruf des Seelsorgers zu entscheiden. Ein wichtiger Grund: Ein Mensch kann fasziniert sein von der Botschaft Jesu und den Wunsch haben, sie anderen zu vermitteln. Immer wird der Betroffene sich von seiner Wahl dieses Berufes ein erfülltes Leben versprechen, und ein erfülltes Leben — so ist die Erwartung — wird den Menschen trotz vieler Schwierigkeiten und harter Arbeit im tiefsten mit Freude erfüllen.
Tatsache ist, daß nicht wenige, die nach langer Prüfung und Vorbereitung mit großer Erwartung den Beruf des Seelsorgers gewählt haben, im Laufe der Jahre die Freude an ihrem Beruf verlieren; manche geben auch aus diesem Grund ihren Beruf auf. Andere bleiben im Beruf und stöhnen unter der Last der Arbeit. Die Freude ist nicht die Grundstimmung ihres Lebens.

Gründe für den Verlust der Freude am Beruf

Es gibt in der Tat manche Gründe, die Anfangsfreude zu verlieren.
Nur einige seien genannt: Bei jeder Berufswahl sind — wie bei der Partnerwahl — Projektionen im Spiel. Besonders bei der Wahl des Berufes des Seelsorgers besteht die Gefahr, daß junge Menschen sich gerade wegen ihres guten Willens im Vertrauen auf die Verheißungen des Evangeliums zu ideale Vorstellungen machen. Die Wirklichkeit kann später ganz anders aussehen.
Es gibt Gründe, die im Wandel der Gesellschaft und in der Entwicklung der Kirche liegen. Das Ansehen der Kirche und damit auch das Ansehen des Seelsorgers in der Öffentlichkeit ist zurückgegangen.
Das Konzil hat große Erwartungen geweckt auf Erneuerung der Kirche an Haupt und Gliedern. Viele Erwar-

tungen haben sich nicht erfüllt. Geblieben sind größere und vielfältigere Erwartungen an den Seelsorger.
Außerdem kommt durch den Priestermangel auf weniger Seelsorger immer mehr Arbeit zu. Viele fühlen sich von der Last der Arbeit fast erdrückt [1].
Der ehelos lebende Seelsorger hat es in mancher Beziehung schwerer als der verheiratete, weil ihm die Geborgenheit der eigenen Ehe und Familie fehlt und oft auch der befreundete Mensch, von dem er sich angenommen fühlt, der ihn kennt und trägt — gerade in Zeiten der Erfolglosigkeit und in Zeiten persönlicher Krise. Das kann die Krise der Lebensmitte, wo der Mensch mehr oder weniger ausdrücklich fragt, was ihm das Leben gebracht hat und was er noch erhoffen darf, erheblich verschärfen. — Anderseits ergeben sich aus der bewußt gewählten und gelebten Ehelosigkeit spezifische Chancen erfüllten Lebens.
Viele andere Gründe, die Freude am Beruf des Seelsorgers zu verlieren, können hier nicht erörtert werden.

Möglichkeiten, die Freude am Beruf zu erhalten oder wieder zu finden

Welche Wege, welche Möglichkeiten gibt es, die Freude am Beruf zu erhalten — oder, wenn sie verloren gegangen ist, sie wieder zu finden?
Das wird sehr unterschiedlich sein — jeder Mensch ist anders. Jeder hat seine eigene Geschichte, seine ihm eigenen Möglichkeiten und Grenzen. Jeder lebt in anderen Verhältnissen. So muß jeder den Weg für sich suchen, denn im tiefsten weiß nur der Mensch selbst, was gut für ihn ist. Es gibt kein Rezept. Freude kann nicht verordnet werden. Der Mensch kann aber manches tun. Er kann Hindernisse aus dem Weg räumen und Voraussetzungen schaffen, daß sein Leben offen wird.

Identität in Beruf und Leben

Dem Seelsorger bleibt nicht erspart, was jedem Menschen aufgegeben ist: seine Vorstellungen und Wünsche über sich und den Beruf in Einklang, in Übereinstimmung zu bringen mit der Realität des Lebens. Er muß seine Identität finden im Beruf und im Leben.

Ordnung der äußeren Bedingungen (der Zeit usw.)

Eine nicht zu unterschätzende Voraussetzung, die Arbeitsfreude zu erhalten, ist die Ordnung der äußeren Bedingungen, vor allem der Zeit. Wer sich von der Arbeit erdrückt fühlt, sollte als erstes versuchen, die Fülle der

[1] Vgl. dazu das Forum „Zur Arbeitsüberlastung der Seelsorger", im vorausgehenden Heft (6/1980) 421—427. Dort berichten Pfarrer in unterschiedlichsten Situationen über ähnliche Bemühungen, zwischen mehr oder weniger notwendigen Aufgaben zu unterscheiden, der Arbeitsüberlastung z. B. auch in einer der größten Wiener Stadtpfarren durch kluge Arbeitseinteilung und einen entsprechenden Arbeitsstil Herr zu werden (Schinner), die Arbeitsfreude zu erhalten und für den konkreten Menschen da zu sein. Ähnlich stellt sich das Problem, wenn „Anspruchsvolle Berufsarbeit und Familienleben" (Titel eines Forums in Diakonia Heft 5/1980, 347—354) auf einen Nenner zu bringen sind.

2
ZA 1702
UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Arbeit auf ein erträgliches Maß zu begrenzen. Kein Mensch darf mehr arbeiten, als er leisten kann. Es kann kein Doppel der Aufgaben geben. Ein möglicher Weg: mit den Verantwortlichen der Gemeinde offen die Situation besprechen und in einem Prozeß berechtigte und unberechtigte Erwartungen abklären und überlegen, was der Seelsorger unbedingt selber tun muß und was andere übernehmen können. Meine Erfahrung: Die Verantwortlichen der Gemeinde wollen nicht, daß ich mich überarbeite, und sie sind bereit, Erwartungen zurückzustellen und selber Aufgaben zu übernehmen [2].

Das habe ich selbst erfahren, als vor Jahren unserer Pfarrei ohne Voranmeldung der Kaplan genommen wurde. Dabei mußte ich erkennen, daß viele „Erwartungen" weniger Erwartungen der Gemeinde waren als meine Projektion. Es war für mich nicht leicht, diese Projektionen abzubauen und mir lieb gewordene Tätigkeiten, die mir leicht fielen und auch Befriedigung brachten, an ehrenamtliche Helfer abzugeben.

Auch bei sorgfältiger Planung wird es nicht leicht sein, die vielen möglichen Aufgaben auf ein erträgliches Maß zu begrenzen. Kein Seelsorger kann alles tun, was gut und sinnvoll wäre. Es lohnt sich, hartnäckig immer neu zu probieren, die Arbeit und die Zeit so einzuteilen, daß genügend Zeit bleibt für regelmäßige Erholung, für Urlaub und auch Zeit für Studium und für Freunde.

Dies scheint mir eine wichtige Voraussetzung dafür zu sein, daß die Freude am Beruf erhalten bleiben oder wiedergewonnen werden kann. — Ebenso wichtig jedoch ist es, immer neu die innere Balance zu suchen.

Suche nach der inneren Balance und Entfaltung der eigenen Möglichkeiten

Das menschliche Leben verläuft in Phasen. Jede Phase birgt Konflikte und fordert Entscheidungen. Wenn diese Konflikte nicht angegangen, wenn notwendige Entscheidungen nicht gefällt werden, geht das Unerledigte als Belastung mit in das weitere Leben.

Thomas von Aquin spricht in diesem Zusammenhang von der acedia (zumeist mit „Trägheit" übersetzt) als der eigentlichen Sünde. Er meint damit, daß ein Mensch sich verweigert und hinter seinen Möglichkeiten zurückbleibt, daß er seinen Weg nicht geht. Das bezieht sich nicht in erster Linie auf die berufliche Leistung, sondern auf seine menschlichen und geistigen Möglichkeiten. Es geht um die innere Balance zwischen Möglichkeiten und Grenzen. Es geht darum, „ja" zu sagen, zu dem eigenen Leben mit seinen Stärken und diese zu ge-

[2] Vgl. *B. Honsel*, Der Dienst des Priesters in der Pfarrei, in: Diakonia 7 (1976) 56—65.

brauchen und sich mit den Grenzen und Schwächen zu versöhnen [3].

Die Meister des geistlichen Lebens sprechen von der zweiten Bekehrung. Irgendwann ist sie fällig, sonst versinkt der Mensch in Mittelmäßigkeit, und das bedeutet Traurigkeit über nicht gelebte Möglichkeiten. Eine noch nicht gelöste Aufgabe der Theologie und der Pastoral besteht meines Erachtens darin, die Erfahrungen der Meister des geistlichen Lebens und die Erkenntnisse der heutigen Entwicklungspsychologie, der Analyse und der Therapie füreinander fruchtbar zu machen.

Teilnahme an der Vielfalt und Fülle menschlichen Lebens

Wenn die äußeren Voraussetzungen der Arbeit einigermaßen geordnet sind und der Mensch seine innere Balance gefunden hat, bietet der Beruf des Seelsorgers — wie kaum ein anderer — die Möglichkeit, an der Vielfalt und Fülle menschlichen Lebens teilzunehmen. Gerade in Zeiten existentiellen Erlebens ist er den Menschen nahe. Er wird gerufen, Kranke und Sterbende zu besuchen, sie auf dem letzten Weg zu begleiten. Er kann durch sein Dasein und — wenn erforderlich — durch ein behutsames Wort Sterbenden und ihren Angehörigen für Stunden und Tage zum Nächsten werden. Bei aller Schwierigkeit der Aufgabe kann der Seelsorger bei der Beerdigung das Leben des Menschen deuten und seinen Dienst als für die Menschen wichtig, ja unersetzlich erfahren.

Begleitung und Deutung des Lebens wird vom Seelsorger auch bei freudigen Ereignissen wie Geburt, Hochzeit und Jubiläum und darüber hinaus erwartet.

Manchmal kann es sein, daß der Tod eines Menschen, die Hochzeit eines Paares und vieles andere mehr auf einen Tag fallen. Das stellt sicher eine besondere Belastung dar, birgt andererseits die Chance intensiven Erlebens.

Durch diese Begegnungen kann zu vielen Menschen in der Gemeinde eine gute, vertrauensvolle Beziehung wachsen. Dadurch entsteht ein Klima des gegenseitigen Kennens und der Verbundenheit. Das wird immer neu realisiert und erfahrbar in der sonntäglichen Eucharistiefeier. Sie ist der bevorzugte Ort, Gemeinschaft und Gemeinde zu erfahren wie auch Ort der Erfahrung der Nähe Gottes.

[3] Mir wurde zum Beispiel eines Tages klar, daß meine bisherige Ausbildung für meinen Lebensanspruch und für meine Sicht des Berufes nicht ausreichten. So habe ich neben der vollen Berufsausübung als Pfarrer einer Gemeinde eine Ausbildung als Ehe-, Familien- und Lebensberater gemacht und eine Ausbildung als Gruppenleiter in der themenzentrierten Interaktion. — Dieser Weg war zeitweise beschwerlich. Er eröffnete mir jedoch neue Horizonte für meinen Beruf und mein Leben und brachte mir neue Freunde.

Gute Beziehungen zu Mitarbeitern und Freunden

Gute Beziehungen erwachsen aber nicht nur aus den mehr sporadischen Begegnungen an den „Brennpunkten" des Lebens. Gute Beziehungen entstehen vor allem auch aus langjähriger Zusammenarbeit mit Verantwortlichen in der Gemeinde. Die freundschaftliche Verbundenheit und die Solidarität mit den Seelsorgern in der Pastoralkonferenz hier am Ort wie der regelmäßige Kontakt mit „Gleichgesinnten" waren und sind mir eine Hilfe zur Orientierung für mein Leben und meinen Beruf. Daneben behalten selbstverständlich auch persönliche Freundschaften außerhalb des Berufes ihre unersetzliche Bedeutung.

Bleibende Quellen der Freude über das ganze Leben hin sind das Evangelium Jesu Christi und das Gebet. In Stunden der Bedrückung geben sie Halt und Trost, in Stunden des Erfolges und der Freude verweisen sie auf den Herrn, der verheißen hat: „Meine Freude gebe ich euch, damit eure Freude vollkommen werde" (Joh 15,11).

Es gibt Zeiten, da bin ich meines Lebens und meines Berufes richtig froh. Und es gibt Zeiten, da muß ich alle Kraft zusammennehmen, um nicht von der Last des Berufes erdrückt zu werden.

Nach einem langen Gespräch mit dem Studenten habe ich das „noch" seiner ersten Frage in ein „wieder" verwandelt und beide Fragen mit einem „Ja" beantworten können.

Artikel

Ferdinand Klostermann

Gemeindemodelle und ihr legitimer Ort

In Weiterführung dessen, was Norbert Brox in Heft 6, 1980 vom Neuen Testament her über die christlichen Gemeinden und ihre notwendige Offenheit schreibt, plädiert Klostermann dafür, aus den Pfarren lebendige Gemeinden zu machen, ohne das bestehende Pfarrsystem aufzulösen. Den Weg dazu sieht er einerseits in einer Gegenüberstellung unserer konkreten Pfarren mit dem neutestamentlichen Ideal einer Gemeinde, andererseits im Suchen nach neuen, der konkreten Situation angemessenen Wegen und „Modellen" von Gemeinde, wie sie bereits in verschiedenen Formen sichtbar werden. Dabei ist entscheidend wichtig, der Versuchung einer evangeliumswidrigen Uniformierung zu widerstehen und die Gemeinden in sinnvoller Pluralität wachsen zu lassen.

red

1. Das Unbehagen um die Pfarre

Nachdem das Wort „Gemeinde" lange Zeit dem katholischen Sprachgebrauch überhaupt fremd war, kam eine Zeit, da man ohne jegliches Bedenken Pfarre und Gemeinde einfach identifizierte und schlicht und einfach von Pfarrgemeinde redete. Als man auf der Gemeinsamen Synode der Bistümer der BRD versuchte, die Gleichsetzung etwas zu hinterfragen, wurde dies von der Deutschen Bischofskonferenz bemängelt, und es wurde davor gewarnt, Gruppenmerkmale wie „menschlichen Kontakt", „menschliche Nähe", „Erlebbarkeit und Vollziehbarkeit" auf die Pfarre anzuwenden [1]. Das war 1972.

Seitdem ist das Unbehagen an der üblichen Pfarrpastoral noch größer, ja weltweit geworden. Gewiß wird heute kaum mehr jemand die von einigen Soziologen noch vor Jahren gemachte Prophezeiung vertreten, das Ende der üblichen Territorialpfarre stehe vor der Tür. Im Gegenteil, man ist heute mehr denn je davon überzeugt, daß die territoriale Struktur unseres Pfarrnetzes weiterhin als kirchlicher Grundraster von Bedeutung sein wird, weil er zum mindesten eine lückenlose Pastoralverwaltung erlaubt. Doch auch von dieser mehr organisatorischen Funktion abgesehen, wird eine Territorialstruktur so lange pastorale Bedeutung haben, so lange Wohnen und Wohnort eine Rolle spielen. Hier verbringen zum mindesten die Kinder (und viele ihrer Mütter) sowie alte Menschen einen beachtlichen und wichtigen Teil ihres Lebens; hierher kehren aber auch die Berufstätigen immer wieder zurück, hier ist man „daheim"; hier bleibt der Intimbereich der Familie und des Privatlebens, hier wird Ehe gelebt, hier erfolgt zu einem beträchtlichen Teil die Sozialisation der Kinder, auch die religiöse. Ja, man kommt immer mehr zur Überzeugung, daß sich das konkrete Pfarrnetz in den mitteleuropäischen Ländern im großen und ganzen bewährt hat, abgesehen von den Monsterpfarren unserer Großstädte, die geteilt werden sollten, und von ganz wenigen Kleinstpfarren auf dem Land, die sich nur noch als historische Relikte erhalten haben. Sonst sind unsere Pfarren weithin gewachsene Einheiten, die man schon auf Grund der Entfernung voneinander oder auf Grund sozio-kultureller Gegebenheiten nicht straflos aufgeben darf, auch wenn sie vielleicht nicht allzu groß sind.

Suche nach Alternativen ...

Dennoch bleibt das Unbehagen und werden die Fragen immer lauter: Genügen die Pfarren, wie sie sind, um Kirche in der modernen Industriegesellschaft präsent zu machen und zu leben, um die Anliegen Jesu Menschen

[1] Vgl. Synode 2-72-68.

des 20. Jahrhunderts zu vermitteln? Denn dazu sollten sie ja da sein. Brauchen wir dazu Alternativen oder doch Ergänzungen der traditionellen Strukturen? Und sind die Pastoral, die Verkündigung, die Liturgie, das ganze Leben dieser Pfarren so, daß eine Kirche für die Menschen sichtbar wird, daß die Botschaft Jesu als Hilfe für die individuellen und gesellschaftlichen Nöte der Menschen von heute empfunden werden kann, daß also Evangelium und Leben, Glaube und menschliche Erfahrungen wieder besser vermittelt werden können?

... auf Grund einer Rückbesinnung auf das neutestamentliche Ideal

Dieses Unbehagen hängt mit einer Rückbesinnung auf die neutestamentliche Wirklichkeit zusammen, die vor allen heute üblichen Einteilungen in Pfarren, Diözesen, Kirchenprovinzen und Gesamtkirche liegt und die die neutestamentlichen Schriften *ekklesia* nennen, d. h. Versammlung, nämlich die Gemeinschaft oder Gemeinde derer, die sich versammelten, um sich selbst immer neu mit der befreienden Botschaft Jesu zu konfrontieren und sie dann weiter zu sagen; um sein Gedächtnismahl zu begehen, damit die Erinnerung an ihn, seinen Tod und sein Leben in Gott und seine Gegenwart unter ihnen nicht verloren geht; um das Zeugnis brüderlicher Gemeinschaft und Liebe zu geben und schließlich um diese Gemeinschaft in sozialer und karitativer, heute würde man vielleicht sogar sagen: politischer Diakonie nach außen ausstrahlen zu lassen. Nur wo sich alle diese vier ekklesialen d. h. gemeindlichen Grunddimensionen: Verkündigung, Liturgie, Koinonie, also Gemeinschaft, und Diakonie unmittelbar und auf Dauer ereignen, kann und sollte man von christlicher Gemeinde im Vollsinn reden, ereignet sich Kirche konkret.

Gemeinde als Ort der Gotteserfahrung

Diese christliche Gemeinde sollte dem Menschen zum Ort der Gotteserfahrung werden. Wenn schon dort, wo zwei oder drei im Namen Jesu zusammenkommen, nach Mt 18, 20 er selbst mitten unter ihnen ist und in ihm Gott, so gilt dies umso mehr von der Gemeinde, denn das heißt doch: Wo Menschen in seinem Namen miteinander kommunizieren, erfahren sie eine neue Dimension, erfahren sie Sinn und seine Gegenwart; es gehen ihnen die Augen auf, und er wird erkennbar wie damals in Emmaus (Lk 24,31). Das setzt freilich einiges voraus und stellt uns vor die Frage, ob unsere Versammlungen so sind, daß er erfahrbar werden kann, daß ein Neuling oder ein Ungläubiger, der hereinkommt, erfahren kann: „Gott ist wirklich unter euch“ (1 Kor 14,24 f). Nur zu oft wird er nämlich nichts entdecken, was uns und die Welt verändert, nur etwas Routine.

2. Die Wirklichkeit unserer Pfarren und das neutestamentliche Ideal

Im Blick auf das, was das Neue Testament unter christlicher Gemeinde versteht, kann ja doch wohl niemand im Ernst behaupten, eine Pfarre sei als solche schon eine christliche Gemeinde, wenn, wie es in den traditionell christlichen Ländern der Fall ist, nur ein verhältnismäßig kleiner Teil am Gottesdienst und am übrigen Leben der Pfarre teilnimmt. In den größten Pfarren unserer Großstädte sind das nur drei bis zehn Prozent der Pfarrangehörigen, aber auch im Landesdurchschnitt kaum ein Drittel. Auch die von den drei bis 60 Prozent der sonntäglichen Kirchenbesucher gebildeten Gemeinden sind vom Ideal einer Gemeinde im neutestamentlichen Sinn weit entfernt. Viele von ihnen wollen voneinander und ihren gegenseitigen Problemen gar nicht allzuviel wissen. Sie besuchen eben den Gottesdienst und glauben, das sei reichlich genug. Nun gibt es zweifellos in vielen Pfarren Gruppen im Bereich der gemeindlichen Grunddimensionen, in deren Mitarbeit in Verkündigung, Liturgie und Gemeinschaftspflege, in deren Diakonie an Kranken und Einsamen, in deren Nachbarschafts-, Behinderten-, Gastarbeiter- und Flüchtlingshilfe, in deren Gemeinwesenarbeit und Entwicklungshilfe für die Dritte Welt nicht wenig vom neutestamentlichen Ideal spürbar wird. Freilich müssen wir uns auch hier dauernd fragen, wie weit das auf die ganze Pfarre ausstrahlt, wie vielschichtig in Glaubensreife und Motivation auch die Mitglieder solcher Gruppen sein können und wie weit sich auch hier Selbstsucht, Präpotenz, Kliquenwesen breitmachen kann, was wieder Anlaß dafür sein kann, daß wertvollste Menschen keinen Zugang zur Gemeinde finden. — Eine ideale Kirche und Gemeinde hat es allerdings noch nie gegeben — auch nicht zur apostolischen Zeit (siehe 1 Kor 11) — und wird es nie geben, so lange es *uns* gibt. Auch hier ist nach dem II. Vatikanum „Kirche, die immer der Reform bedarf“ [2].

Zu große Pfarren

Außerdem ist zu bedenken, daß viele unserer Pfarren, so wie sie sind, meist schon wegen ihrer Größe nicht Gemeinde im eigentlichen Sinn sein können. Es gibt ein durch viele Untersuchungen erhärtetes Gesetz: Je größer die Pfarre, desto geringer im allgemeinen der Kirchenbesuch, die Teilnahme am kirchlichen Leben, ja die Christlichkeit, Gläubigkeit und Religiosität. Darum forderte man vor noch nicht zu langer Zeit die Teilung aller Pfarren ab etwa 10.000 Katholiken und sah Pfarrgrößen von 3—5.000 Katholiken auch in der Stadt als

[2] II. Vat. Konzil, Ökumenismusdekret, Art 4; Kirchenkonstitution, Art. 8.

Ideal an. Heute tendiert man eher zur Vergrößerung der pfarrlichen Basiseinheit, hält städtische Pfarren mit 10.000 Katholiken noch für durchaus erträglich und empfiehlt auch auf dem Land den Zusammenschluß mehrerer Kleinpfarren zu mehr oder weniger lockeren Pfarrverbänden von 3.000 bis 15.000 Katholiken. Dadurch hofft man, die Verwaltung zu vereinfachen, Sachmittel gezielter und Spezialisten effektiver und rationeller einsetzen zu können. In jüngster Zeit drängt auch der Priestermangel zu solchen Zusammenlegungen oder Vergrößerungen, wiewohl diese pastoral nur zu verantworten sind, wenn die Kleinpfarren als eigene Einheiten erhalten bleiben und die Großpfarren in vollgemeindliche Wohnviertel- und Sprengelgemeinden (Basisgemeinden) substrukturiert werden, da nur dann ein voller sakramentaler Dienst und ein eigener geistlicher Leiter am Ort garantiert sind.

Sehnsucht nach kleineren Gemeinschaften

Der Schaffung bzw. Erhaltung solcher lebendiger Substrukturen kommt auch eine Sehnsucht des durch Großorganisationen verplanten modernen Menschen nach dem Intimraum, nach der Gruppe und kleineren Gemeinschaft entgegen, in der man mit jedem klar werden kann und nicht den Mächtigen ausgeliefert ist, in der man Angenommenheit, Zuneigung, Lob und Anerkennung findet, in der jeder auch seine eigenen Gaben und Begabungen für die anderen einbringen kann und in der man auch Konflikte mit sich und anderen leichter lösen kann. Das gilt auch für die Kirche. Auch Christentum kann nach wie vor und heute mehr denn je nur in kleinen überschaubaren Gruppen und Gemeinden vermittelt, internalisiert, sozialisiert, eingeübt und gelebt werden, von der Familie angefangen. Nur hier können die für einen Christen und für eine christliche Gemeinde heute notwendigen Tugenden, Hingabe, Dialogfreudigkeit, Teambereitschaft, Toleranz, Kontaktfreudigkeit, aber auch Austausch des Glaubens gelernt und eingeübt werden. Nur in der kleinen Gemeinschaft ist eine konkrete Verkündigung, ein Austausch des Glaubens, eine situationsgerechte Liturgie möglich, kann das Zeugnis brüderlicher Gemeinschaft gelebt und die Solidarität mit dem eben Nächsten geübt werden.

Hier allein wird auch die aktive Mitarbeit möglichst vieler erreicht, kann den verschiedenen Bedürfnissen Rechnung getragen und den verschiedenen Charismen in der Gemeindeentfaltung Möglichkeit gegeben werden. Das alles hat in einer weithin säkularisierten und auch weltanschaulich völlig pluralen Gesellschaft erhöhte Bedeutung, in der das pastorale Netz eher verdichtet als noch

weitmaschiger gemacht werden müßte. Immer mehr Menschen sind mit dem üblichen Trott der oft schwerfälligen Pfarren nicht mehr zufrieden. Sie suchen mehr Tiefe, Spiritualität und geistliche Gemeinschaft. Und weil sie das alles in den Großkirchen oft nicht mehr finden, flüchten sie nicht selten in Sekten [3].

3. Versuche zur Gemeindewerdung unserer Pfarren

Wenn unsere Pfarren, wie wir gesehen haben, als solche noch keine Gemeinden im Sinn des NT sind, so sollen sie sich doch nach Kräften bemühen, solche Gemeinden zu werden. Bei der Suche nach einer neuen bzw. erneuerten pastoralen Praxis stieß man bald auf die Basisbewegung in der Dritten Welt, die zu den interessantesten Phänomenen der jüngsten Kirchengeschichte gehört.

3.1 Lateinamerikanische Basisgemeinden

Die Bewegung ging wohl von Lateinamerika aus, wo ich selbst im Sommer 1976 gelegentlich einer Studienreise Basisgemeinden kennenlernen und am 2. Nationalkongreß der brasilianischen Basisgemeinden teilnehmen durfte [4]. Sie entstehen wirklich an der Basis, wo ja die Erneuerungen der Kirche fast immer begannen, und zwar in den Slums der Großstädte und in den Elendsdörfern der Bauern und Landarbeiter, an Orten also, an denen sich der horrende Priestermangel jener Länder am schlimmsten auswirkt. Die Initiative geht meist von Missionaren und Ordensfrauen aus, die sich selbst zu den Armen begeben und mit ihnen leben. Sie bilden Menschen der Basis selbst aus, die dann Gruppen von 8—50 und mehr Menschen sammeln. Diese treffen sich wöchentlich, meist privat. Sie gehen von der Botschaft Jesu aus, etwa in einem Wortgottesdienst, konfrontieren damit ihre konkrete Situation und suchen Konsequenzen für ihr Leben und ihre umfassende Befreiung zu ziehen [5]; oder sie gehen umgekehrt von ihrer Situation, ja von konkreten Ereignissen der vergangenen Woche oder des Tages aus und suchen in der Botschaft Jesu eine konkrete Antwort zur Bewältigung. Hier lernen die Leute nicht nur die Botschaft Jesu kennen, sie lernen auch, einander zu helfen und ihre Rechte wahrzunehmen; sie lernen lesen und schreiben, sie übernehmen Verantwortung füreinander und in staatlichen Kooperativen oder gründen selbst solche, sie kämpfen für die Versorgung mit Wasser, Kanalisation und Licht, um Spielplätze, Kindergärten und Schulen; die Frauen lernen nähen, strik-

3 Zum ganzen vgl. *F. Klostermann*, Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde?, Wien 1979, 50—101.
4 Vgl. *N. Greinacher — F. Klostermann*, Freie Kirche in freier Gesellschaft, Zürich 1977.
5 Vgl. *E. Cardenal* (Hrsg.), Das Evangelium der Bauern von Solentiname, Wuppertal 1980.

ken, weben usf. Größter Wert wird auf die Aus- und Weiterbildung der Leiter gelegt. In einem Papier der brasilianischen Bischofskonferenz heißt es, die traditionellen Pfarrstrukturen seien zwar noch gültig, aber für die Evangelisierung ungeeignet, weshalb dringend neue Formen kirchlicher Gemeinschaften entwickelt werden müßten, „die der Besonderheit einer Industriegesellschaft und zugleich der prophetischen Dimension der Kirche entsprechen“ [6]. Manche Bischöfe haben die üblichen Pfarren tatsächlich schon durch das viel engere Netz der Basisgemeinden ersetzt. Die brasilianische Bischofskonferenz bemüht sich seit Jahren um die Erlaubnis, die geeigneten faktischen Leiter der Basisgemeinden zu Priestern ordinieren zu dürfen, um den horrenden Priestermangel zu beheben. Dagegen spricht nur das geltende Zölibatsgesetz [7].

Auch in Afrika, Asien und Europa

Ähnliche Entwicklungen sind in Afrika und Asien im Gang, wo auch, wie in Lateinamerika, die Pfarren schon wegen ihrer Ausdehnung gar nicht imstande sind, Kommunikation und Kooperation der Christen zu ermöglichen. Nur zwei Beispiele: die afrikanische Diözese Uvira (Zaire) hat auf 31.000 km² (größer als Belgien) für 11 Pfarren 39 Priester, die brasilianische Diözese Juàzeiro freilich auf 57.000 km² (fast zwei mal Belgien) für 9 Pfarren 10 Priester [8].

Außer in Missions- und Entwicklungsländern scheinen ähnliche Gruppen und Gemeinden vor allem in Ländern mit stärkeren sozialen Problemen oder harten innerkirchlichen Spannungen und Polarisierungen oder in der Verfolgungssituation Fuß zu fassen. Man denke an die Vereinigten Staaten, an Italien, Spanien, Frankreich und die Niederlande. Günstigere Entwicklungen bahnen sich überall dort an, wo sich Bischöfe selbst für die Sache engagieren, wie etwa in England und zum Teil auch in Polen; weniger günstig schon oder noch in Ungarn [9].

3.2 Verschiedene Modelle

Bei allem Interesse, das die Basisbewegung auch bei uns mit Recht hervorrief, wurde bald klar, daß man anderswo gewachsene Modelle nicht einfach auf unsere ganz anderen und unter anderen Voraussetzungen gewachsenen Verhältnisse übertragen kann [10].

Was kann man nun trotzdem für unsere Verhältnisse von der Basisbewegung lernen, und gibt es vielleicht schon Ansätze in dieser Richtung?

6 Herder Korrespondenz 32 (1978) 329.
7 Kathpress v. 23. 3. 1976 n. 57,4.
8 Annuario Pontificio 1973 (Citta del Vaticano 1973) bzw. Mitteilung des Bischofs von Juazeiro.
9 Vgl. *Klostermann*, a.a.O. 149—173.
10 Vgl. den im nächsten Heft folgenden Beitrag von *F. Klostermann*, Die Basiskirche — ein neuer Weg und seine Probleme.

Wenn ich recht sehe, gibt es in den deutschsprachigen Ländern drei solcher Ansätze oder Versuche.

3.2.1 Die ganze Pfarre im Prozeß der Gemeindewerdung

Ein erster Versuch besteht darin, die ganze Pfarre, so weit das eben möglich ist, durch häusliche Gesprächskreise, durch systematischen Aufbau einer Gemeindekatechese für die Eltern der Täuflinge, die Erstkommunikanten, Erstbeichtenden, Firmlinge, durch Gesprächspredigten und Predigtgespräche, durch entsprechende Gottesdienstgestaltung, durch eine möglichst gemeindliche Sakramentenspendung, durch Glaubenskreise, durch Bildung von Basisgruppen, durch Gemeinwesen- und ökumenische Arbeit und durch Übernahme von Mitverantwortung im Pfarrgemeinderat und seinen Organen, in einen Prozeß der Gemeindewerdung hineinzuziehen.

Dieser Prozeß kann nie abgeschlossen werden — nicht nur im Hinblick auf die Bergpredigt, hinter deren Forderungen (Verzicht auf jegliche Revanche, Mt 5,38—40; unbegrenztes Verzeihen, Mt 18,21 f; volle Herrschaftsfreiheit, Mk 9,35 und 10,42—44; das Vollkommensein wie der Vater in den Himmeln, Mt 5,48) alle zurückbleiben. Diese Forderungen sind maßlos; nach ihnen kann man nur unterwegs sein. Aber auch bei der Bemühung um lebendige Gemeinden werden immer einige wenige an der Spitze des Zuges marschieren und einige oder viele die Nachhut bilden; andere werden fußmarod werden, und wieder andere scheinen es von Anfang an gewesen zu sein. Diesen Weg gehen etwa die Pfarre Frankfurt-Eschborn und viele andere. Pfarrer Schulz von Eschborn gebraucht gerne das Bild vom Auszug Israels aus dem Sklavenhaus Ägypten. Er hat diesen Weg in vielen seiner Bücher beschrieben [11]. Viele tun mit, wenn auch in sehr verschiedener Intensität, andere tun zeitweise mit und gehen wieder, andere tun überhaupt nicht oder noch nicht mit.

Wichtige Aufgaben bestehender Gruppen

Hier können zweifellos auch schon in der Pfarre vorhandene Gruppen, Gemeinschaften und Organisationen, von denen schon die Rede war, gute Dienste leisten, ob sie nun zunächst vorwiegend auf Kommunikation ausgerichtet waren wie unsere Altenklubs; ob sie sich um eine intensivere Spiritualität bemühen wie Meditations- und Bibelkreise; oder ob sie andere Aufgaben im Bereich der ekklesialen Grundfunktionen übernehmen. Sie dürften sich freilich nicht mehr nur für einen bestimmten Sonderzweck bestehend verstehen, sondern als christ-

11 Etwa *H. M. Schulz*, Damit Kirche lebt, München 1975; Gemeinde als lebendige Katechese, Mainz 1976; Wenn Gottesdienst Freude macht, Mainz 1977; ein Jahr in Gottes Werkstatt, Mainz 1978.

liche Gemeinschaft im Dienst der ganzen Pfarre, als eine neue Form der paulinischen Hausgemeinde, die aus dem Wort Gottes lebt, sich damit konfrontiert, ihren Glauben miteinander reflektiert, miteinander betet und auch ihr Tun aus dieser Tiefe herauswachsen läßt. Das müssen keine Vollgemeinden sein; auch ihr diakonischer Dienst kann sich auf eine bestimmte Art der Gemeinwesenarbeit oder der Hilfe für die Dritte Welt beschränken, aber sie werden ihr Anliegen nicht nur als Sonderhobby ihres Kreises betrachten, sondern für die ganze Gemeinde sehen und diese dafür zu sensibilisieren versuchen. Die Eucharistie werden sie normalerweise im Rahmen des Pfarrgottesdienstes feiern, dennoch werden sie dies manchmal auch miteinander im kleinen Kreis tun und die dabei gemachten Erfahrungen, so weit das möglich ist, auch für den pfarrlichen Gottesdienst fruchtbar werden lassen.

Spontane und geplante Bildung neuer Gruppen

Aber auch spontan entstandene, mehr oder minder informelle Gruppen können diesem Anliegen dienen wie Freundeskreise, Wohngemeinschaften, Familiengruppen, Jugendgruppen. Es muß auch nicht alles für ewige Zeiten gegründet sein.

In dieselbe Richtung weist der Bericht einer Arbeitsgemeinschaft für pastorale Strategie, die die katholischen Bischöfe und die nationale Priesterkonferenz von England und Wales ins Leben gerufen haben. Es wird die Bildung kleiner Gruppen von etwa 10 oder 12 Personen empfohlen, um die apostolischen Aktivitäten der Pfarren voranzutreiben; mehrere Gruppen sollten sich zu einer „christlichen Gemeinde" zusammenschließen, die insgesamt aber nur so groß sein sollte, daß jedes Mitglied alle übrigen Personen kennt und sich mit deren Problemen persönlich verbunden fühlen kann. Diese neuen Gemeinden sollten einen Kandidaten aus ihrer Mitte als Gemeindeleiter wählen, der von den Bischöfen anerkannt und gegebenenfalls ein Kandidat für die Weihe zum Priesteramt sein sollte. Dies wird als eine „der signifikanten Entwicklungen der Kirche" gewertet. Weiters wird die Bildung von christlichen Basiskomitees urgiert, die aus vielen kleinen Gemeinden zusammengesetzt sind. Diese Gruppen und Gemeinschaften sollten „sofort und in breiter Front im ganzen Land begonnen werden". Ob sich allerdings eine solche Strategie von oben bewährt, scheint eher fraglich zu sein, da solche Basisgemeinden doch Voraussetzungen haben, die nicht überall gegeben sind [12].

[12] Vgl. *Klostermann* (Anm. 3) 156—158.

3.2.2 Intensivgemeinden innerhalb von Pfarren

Dieser englische Vorschlag weist bereits auf einen zweiten Versuch hin: nämlich die Bildung eigener Intensivgemeinden innerhalb und im Dienst der üblichen Territorialpfarre. In manchen Großstadtpfarren bilden sich Intensivgemeinden von etwa 80 bis 100 Menschen, die sich monatlich zu eigenen Gemeindeversammlungen treffen und mit dem Pfarrer praktisch die Sorge für die ganze Pfarre und ihre Probleme wahrnehmen. Nach Referat und Diskussion werden die anfallenden Probleme erörtert, der Pfarrgemeinderat und seine Ausschüsse bringen ihre Anliegen ein, das ganze endet mit einer Agape. In manchen Pfarren entwickelt sich jetzt der Pfarrgemeinderat mit seinen Ausschüssen und Mitarbeitern selbst zu solch einer Intensivgruppe oder -gemeinde. In einer Landpfarre des Vikariates Wien-Süd mit 1500 Katholiken macht der Pfarrgemeinderat mit seinen Mitarbeitern etwa 80 Personen aus, die nach Aussage des Bischofsvikars die ganze Pfarre mitverantworten. Ähnliche Modelle kann man in Wien-Schwechat und Wien-Machstraße studieren.

3.2.3 Personalgemeinden

Da beide Wege in vielen Pfarren einfach von deren personeller Situation her nicht oder noch nicht gangbar sind, aber auch aus anderen Gründen, kommt es als Ergänzung zu den üblichen Territorialpfarren, nicht als deren Ersatz, auch bei uns schon zu einem dritten Versuch, zur Bildung von Personalgemeinden. Sie können innerhalb oder neben konventionellen Pfarren existieren. Sie können sich um ausstrahlende Persönlichkeiten bilden und sind selbst wieder Kristallisationspunkte für gleichgestimmte Menschen, die ein intensiveres Christentum suchen und oft nicht finden, oder für Menschen, die dieselben Anliegen haben wie eine Studenten-, Akademiker- oder Betriebsgemeinde. Hier können sich auch Menschen spirituell entfalten und kirchlich, auch für die üblichen Pfarren, aktiviert werden, die sonst vielleicht keine Möglichkeit dazu gefunden hätten. Johann Baptist Metz hat kürzlich für den Zusammenschluß von Gleichgesinnten zu personalen Basisgemeinden plädiert, in denen schöpferisch mit „Ungleichzeitigkeit" umgegangen wird und so „ungleichzeitige" Begriffe wie Opfer, Verzicht, Umkehr, Gemeinschaft wieder Leben erhalten [13].

[13] Kathpress v. 30. 4. 1979, n. 84,3. — Aus eigener Erfahrung konnte ich folgende Erwartungen an solche Personalgemeinden oder Basisgruppen bzw. Motivationen feststellen, aus denen man sie sucht. Es gibt erfreulicherweise immer mehr Christen, die Möglichkeiten zu ehrlichen Glaubensgesprächen suchen, zu denen sie in ihren Pfarren einfach keine Gelegenheit haben; sie wollen dabei ihren Glauben vertiefen, ihre Glaubensprobleme lösen oder ihren schon problematisch gewordenen Glauben bzw. ihr gestörtes Verhältnis zur Kirche noch einmal überprüfen, um einer totalen Entfremdung zu ent-

Förderung dieser Neubildungen

Solche Bildungen werden von Natur aus immer begrenzt sein; um so mehr sollten sie von den Diözesen und Territorialpfarren eher gefördert als mit Mißtrauen betrachtet und an den kirchlichen Rand gedrängt werden. Wichtig ist freilich, daß sie sich nicht selbst isolieren, sondern untereinander in horizontaler Kommunikation und im Austausch ihrer Erfahrungen bleiben, aber auch in vertikaler Kommunikation mit der je größeren Kirche bis zur Gesamtkirche. In dem Maß, als diese Kommunikation gestört ist, gleichgültig aus wessen Schuld, wird die Gemeinde krank, sektoid und leidet darunter auch die je größere Kirche.

Auch hier gibt es schon viele praktische Modelle. Sie sind freilich sehr verschiedener Natur. Manche, besonders in Europa und nicht ohne Verschulden der diözesanen Leitungen, sind, wie schon angedeutet, sehr kirchenkritisch.

Auch für Randgruppen

Personalgemeinden bieten sich auch für kirchliche und gesellschaftliche Randgruppen an, für die in unseren bürgerlichen Pfarren faktisch kein Platz ist.

Frankreichs „Kirchen der Einladung"

Die französische Kirche hat hier immer noch viel mehr Mut zu Experimenten und ist hier wohl auch offener für das Wehen des Geistes als unsere müden mitteleuropäischen Kirchen. So bildeten sich in Stadtvierteln, in denen sich Schausteller, Studenten, Homosexuelle, Clochards und Bettler drängen, „offene Kirchen", „Kirchen der Einladung", „Kirchen des Empfangs", ergänzende Angebote zu den herkömmlichen Pfarren, Orte der Freiheit — auch von eingefahrenen Strukturen. Seit 12 Jahren führt ein Priester im Pariser Prostituiertenviertel am Boulevard de Clichy eine Kneipe, das Restaurant „Pigalle", in dem an manchen Abenden bis zu 100 Menüs verkauft werden und das in Verbindung mit der benachbarten Kapelle St. Rita einfach „ein Hoffnungszeichen" in einem Milieu ohne Hoffnung, eine „Oase in der Wüste" sein will und wo sich eine Gemeinde von Randexistenzen, Prostituierten, Ausgestoßenen, jenen „Mühseligen und Beladenen", wie sie Jesus zu sich gerufen hat, ge-

gehen. Andere Christen suchen einfach eine Eucharistiefeier, die in Form und Inhalt ihren Vorstellungen und Bedürfnissen entspricht, in der etwa auch der Wortgottesdienst in einem Glaubensgespräch besteht oder in ein solches mündet; solche Eucharistiefeiern müssen nicht jeden Sonntag, aber doch in einer gewissen Regelmäßigkeit stattfinden; im übrigen nehmen solche Christen am pfarrlichen Leben teil und übernehmen dort auch verschiedene gemeindliche Aufgaben. Schließlich gibt es Christen, die eine volle Personalgemeinde bilden wollen, die alle gemeindlichen Grunddimensionen aufweist: Verkündigung, Liturgie, Gemeinschaft und Diakonie. In solchen Gemeinden, deren Größe schon dadurch begrenzt sein muß, weil man sich noch gegenseitig kennen sollte, kommt es oft zu geradezu erstaunlichen materiellen Opfern und diakonischen Einsätzen füreinander, aber auch weit darüber hinaus von der Sorge um Randgruppen, körperlich und geistig Behinderte, um Gemeinwesenarbeit und Hilfe für die Dritte Welt.

bildet hat. Ein Freundeskreis unterstützt das Projekt, ein qualifizierter Mitarbeiterstab steht von Dienstag bis Samstag von 11 Uhr vormittags bis 11 Uhr nachts den Gästen zur Beratung und zum Gespräch zur Verfügung. Wer Sorgen hat, bittet einen Mitarbeiter, den „Kellner" an seinen Tisch. Wer sein Leben ändern will, findet für die ersten Tage Aufnahme, bis ihm weitergeholfen werden kann. Einer meiner Schüler hat dort und in einer ähnlichen Gemeinde in Marseille zwei Jahre praktiziert. Einige andere Priester organisieren in Paris mit Laiengemeinschaften Treffpunkte für „Männer und Frauen mit schlimmer Vergangenheit", „Gemeinschaften der Hoffnung", vor allem für die vielen Strafentlassenen. Man ißt zusammen, organisiert gemeinsame Ausflüge und bietet neue Anfänge an [14].

Gefängnisgemeinden in Österreich und Deutschland

Im großen österreichischen Strafhaus Stein arbeitet ein Laientheologe und Sozialarbeiter, der das Strafhaus als christliche Gemeinde versteht. Acht Berufstätige und drei jugendliche Strafgefangene haben in der Justizvollzugsanstalt Ebrach im Würzburger Raum eine „offensive Gemeinde" gegründet, in der sich religiös und sozial orientierte Menschen um ihre eigene Veränderung und um die Menschwerdung ihrer Mitmenschen bemühen; als Zeichen des Miteinanderteilens zahlt jeder den Zehnten seines Nettoeinkommens, auch die Gefangenen, für die Gemeinschaftsaufgaben [15].

Integration von psychisch Erkrankten ...

In eine ähnliche Richtung weist der „Klub Salzach", den eine Salzburger Pfarrei ins Leben gerufen hat und der Patienten, die in psychiatrischer Behandlung stehen oder eben aus ihr entlassen wurden, mit Gesunden zusammenführt, wobei niemand gefragt wird, zu welcher Gruppe er zählt. Man trifft sich einmal in der Woche, geht im Winter zusammen schlittschuhlaufen, wandert im Sommer gemeinsam und ähnliches. Die Klubräume befinden sich bei einer Privatfamilie, die Mittel kommen aus Spenden, meist über die Pfarre. Für Probleme stehen ein fachlich geschulter Sozialarbeiter und der Seelsorger des neurologisch-psychiatrischen Krankenhauses zur Verfügung. „Hier geht es nicht darum, Menschen zu betreuen, hier geht es darum, unsere Mitglieder spüren zu lassen, daß sie voll und ganz akzeptiert sind, daß sie zu uns gehören". Der Vorstand der psychiatrischen Abteilung der Landesnervenklinik steht dieser Hilfe zur psychologischen Rehabilitation äußerst positiv gegenüber [16].

[14] Orientierung 42 (1978) 178 f. 198 f.; vgl. 44 (1980) 234—236; Publik-Forum 7 (1978) 6,19.
[15] Kathpress v. 27. 3. 1979, n. 61,4.
[16] Die Presse v. 1. 8. 1978, 3.

... und Behinderten

Der Verein „Jugendzentren in Österreich" beginnt, Wohngemeinschaften für je vier geistig behinderte und nicht behinderte Jugendliche zu errichten. Die Leitung übernimmt eine Sozialarbeiterin. Hauptanliegen der Wohngemeinschaft ist es, dem geistig Behinderten einen Lebensstil zu ermöglichen, der dem eines Nichtbehinderten so weit wie möglich nahe kommt; umgekehrt sollen die Nichtbehinderten lernen, den geistig Behinderten mit seiner Persönlichkeit als vollwertigen Menschen anzunehmen [17].

Zu wenig Platz für alternative Lebensformen

Das sind erfreuliche Beispiele. Dennoch ist es bedauerlich, daß sie so selten sind und daß sich Lebensstile, die zu unseren traditionellen Lebensformen alternativ sind (selbst meditative Bewegungen), oft in Sekten oder doch außerhalb der Großkirchen ansiedeln müssen. Kürzlich wurde im österreichischen Fernsehen von einer nordamerikanischen Kommune mit über 1000 jungen Menschen mit Gemeinschaftshaushalten von mehreren Familien und Teenagerhaushalten berichtet. Gemeinsam wird meditiert. Jeder verzichtet auf Privateigentum. Man hat schon eine eigene Schule und ein eigenes Krankenhaus. Man lebt einfach, arm, möglichst herrschaftsfrei, einfach franziskanisch. Dabei herrscht strenge Monogamie. Die ganze Farm ist von christlichen und buddhistischen Ideen inspiriert, lebt aber völlig getrennt von den institutionalisierten Kirchen. Warum haben diese keinen Platz für solche Versuche [18]?

4. Die notwendige Pluralität der Gemeindeformen und -modelle

Aus all dem ergibt sich die Notwendigkeit nicht nur pluraler Methoden, sondern auch pluraler Gemeindeformen und -modelle, die von der epochalen gesellschaftlichen und kirchlichen Situation, aber auch von der soziokulturellen Struktur des Landes, des Kulturkreises und der betreffenden Gemeinschaft und der sehr verschiedenen persönlichen Disposition, den Bedürfnissen, Erwartungen und Interessen ihrer Mitglieder abhängen können. Nur so ist echte Inkulturation des Christentums möglich. Der bei uns übliche und neuerdings von oben forcierte evangeliumswidrige Einheitsfimmel (vgl. 1 Kor 12, 4—6) hat schon viel Verarmung und Unheil angerichtet.

Schon die Jerusalemer Urgemeinde teilte sich früh in einen aramäisch sprechenden und einen hellenistischen Teil, weil sich die beiden Gruppen offenbar nicht mehr fruchtbar in einer Gemeinde vertragen konnten (Apg 6). Noch stärker differierten die judenchristlichen und hei-

[17] Christ in der Gegenwart 31 (1979) 198.
[18] Vgl. Publik-Forum 8 (1979) 12,16—18.

denchristlichen Gemeinden bis in die Theologie und die Verkündigung hinein.

Darum müssen ja auch Theologie und Verkündigung kontextuell sein; das heißt: sie dürfen nicht absehen vom Kontext, von der konkreten Geschichte und Situation eines Volkes und Kulturraumes und der Menschen des Volkes und Raumes, an die sie sich wenden. Sie müssen die Erfahrungen berücksichtigen, die diese Menschen im Lauf ihrer Geschichte gemacht haben. Ein Musterbeispiel bringt Eduard Schillebeeckx in seinem Christusbuch. Er zeigt auf, wie verschieden die christliche Botschaft selbst schon von Paulus und von seinen Schülern, etwa dem Schreiber des Kolosser- und Epheserbriefes, verkündet wurde je nach den sozio-kulturellen Voraussetzungen ihrer Zuhörer; wie sie dieselbe Botschaft in einer anderen Sprache, in anderen Bildern verkündeten und etwa der Denk- und Gefühlswelt Kleinasiens verständlich zu machen versuchten. Gewisse durchaus christliche Vokabeln aus der Verkündigung an die Judenchristen fehlen und werden durch andere Bilder aus der örtlichen kosmischen Engelspekulation Kleinasiens ersetzt, und Christus wird als Befreier von diesen die Menschen ängstigenden und entfremdenden himmlischen Machtblöcken aufgezeigt. So und nur so konnten jene Menschen verstehen, was Erlösung und Befreiung in ihrem Kulturraum und auch für sie persönlich bedeutete [19].

Gemeindeformen für die Menschen der jeweiligen Gesellschaft

Auch die Kirche von heute braucht verschiedene Gemeindeformen bis in ihre je verschiedene kontextuelle Verkündigung hinein. So werden Gemeinden in einer noch christentümlichen Gesellschaft, in der der kirchliche und der profane Bereich eng miteinander verbunden, ja ineinander integriert sind und einander abstützen, eine andere Gestalt annehmen, andere pastorale Akzente setzen und sich anderer Methoden bedienen als in einer auch weltanschaulich schon völlig pluralen Gesellschaft, in der viele Sinnangebote miteinander konkurrieren und um Menschen werben, in der der christliche Sinnentwurf und das christliche Lebenswissen eines von vielen Angeboten ist, unter denen man frei wählen kann und muß; oder gar in einer nichtchristlichen oder antichristlichen Gesellschaft, in der der soziale Druck schon mehr gegen als für einen christlichen Lebensentwurf wirksam wird, ja man schon von einer Kontrasozialisation sprechen muß. Im ersten Fall wird man die vielleicht zunächst nur von außen eingeforderte Kirchlichkeit in der Gemeinde läu-

[19] *E. Schillebeeckx*, Christus und die Christen, Freiburg 1977, 172—190.

tern und verinnerlichen müssen; im zweiten und dritten Fall muß der christliche Lebensentwurf als der letztlich allein sinnvolle anziehend und erfahrbar gemacht werden, wozu es noch mehr einer Plausibilitätsstruktur bedarf, „nämlich einer sozialen Wirklichkeit, in der Menschen nach diesem Lebenswissen leben, damit gute Erfahrungen sammeln, auf welche sie auch verweisen können, wodurch das innerlich einsichtige Lebenswissen auch als bewährtes Lebenswissen äußerlich glaubwürdig wird". Ohne solch eine Wirklichkeit „Gemeinde", in der man maßgeblichen Menschen begegnet, denen man vertrauen kann und die eine intensive Kommunikation ermöglichen, „wirkt das stärkere System mit seinem nichtchristlichen Lebenswissen so sehr auf den Bekehrten ein, daß er von der alten Welt neuerlich aufgesogen wird" [20].

Berücksichtigung der persönlichen Situation ...

Aber auch die persönliche Situation der einzelnen Mitglieder wird weithin Gestalt, Pastoral und Methoden der konkreten christlichen Gemeinde bestimmen müssen. Jugend und Alter, das individuelle Krisenpotential, die Ich-Stärke, die tradierten Einstellungen und Verhaltensmuster und der Grad ihrer Internalisierung, aber auch die persönliche Geschichte und Glaubensreife, das Maß der Zustimmung, der Identifizierung und des Engagements wird dabei keine geringe Rolle spielen. Je nach Fähigkeit, Lebenslage, Interesse, Idealvorstellungen, aber auch nach dem Maß der Zustimmung und des sich Einlassens gibt es ja schon sehr verschiedene Grade und Arten von Zugehörigkeit zu Kirche und Gemeinde. Die einen werden konkrete Verantwortungen in der Gemeinde übernehmen, andere sich einfach aktiv beteiligen, andere werden sich betreuen lassen, an Zusammenkünften teilnehmen, sich mit dem Schrifttum beschäftigen oder nur mehr oder weniger sympathisieren, bestenfalls eine „Gemeinde auf Zeit" akzeptieren.

... und der unterschiedlichen Bereitschaft zum Engagement

Freiheitsräume für Minderheiten

Die Kirche wird ein waches Gespür auch für die haben müssen, die sich nur mehr partiell mit ihr zu identifizieren vermögen oder nur an ihrem institutionellen Rand siedeln. Sie wird darum auch in ihren Territorialgemeinden einen möglichst großen Freiheitsraum auch für Minderheiten, einen legitimen Pluralismus hinsichtlich Theologie, Spiritualität und Gruppenbildung dulden müssen. Das kann sogar sehr fruchtbar und bereichernd sein. Gewiß muß es auch in der Kirche wie in jeder Gemeinschaft gewisse Spielregeln geben, die erst ein gemeinsames Leben ermöglichen; aber so weit sie nicht die Substanz be-

[20] *P. M. Zulehner*, in: Ordensnachrichten v. Sept. 1976, 259 f.

treffen, sollten sie möglichst flexibel gehandhabt werden, jedenfalls nicht Selbstzweck sein. Müßte nicht eine Gemeinde Christi mehr Freiheit ermöglichen als andere Systeme und nicht weniger? Und sollten wir uns nicht vor allem bewußt sein, daß sich auch die tatsächliche Christusnähe, der tatsächliche Glaube und vor allem der konkrete Weg zu ihm nicht durch Grenzen feststellen lassen, die letztlich wir Mensch ziehen?

Schwerpunkte aufgrund vorhandener Charismen

Verschiedene Gemeinden werden schon auf Grund der in ihnen vorhandenen Charismen die Akzente auf die verschiedenen Grunddimensionen einer christlichen Gemeinde sehr verschieden setzen und etwa den Schwerpunkt bald auf die liturgische oder auf die sozial-diakonische Aufgabe setzen, mehr durch das Wort oder mehr durch die Eucharistie oder durch die Agape geprägt sein und dadurch auch verschiedene Menschen anziehen. Schon von hier aus ergeben sich verschiedene Gemeindemodelle. Dabei wird der einzelne Christ in der heute so mobilen Situation der Stadt gar nicht so selten gleichzeitig in verschiedenen Gemeinden leben und etwa das Wort in einer anderen Gemeinde hören als es die ist, in der oder durch die er anderen gemeindlichen und außergemeindlichen Verpflichtungen nachkommt. Das ist wohl kein Ideal, aber unter bestimmten Verhältnissen, die der einzelne nicht ändern kann, durchaus verständlich.

Verschiedene Grade der Integration

Den meisten Spielraum für verschiedene Gemeindemodelle bieten natürlich Personalgemeinden. Hier wird auch die Homogenität der Mitglieder, eine gewisse spirituelle Gleichstimmigkeit eine Rolle spielen, oder die Gemeinden sind von vornherein für bestimmte Altersstufen oder Berufsangehörige gedacht. Hier wird es auch sehr offene Formen geben, die vielleicht überhaupt nur für Randschichten und Sympathisanten gedacht sind, also solche mit sehr unterschiedlicher und gestufter Integration, die dann freilich einen intensiven Kern brauchen, aber auch hochintegrative Formen wie etwa die Münchner Integrierte Gemeinde, die fast ein auch für Eheleute zugänglicher Orden ist. Man sollte nicht vergessen, daß auch viele Ordensgemeinschaften ursprünglich eigentlich nur Modelle christlicher Gemeinden sein wollten und auch sollten.

Gegenseitige Toleranz und Hochachtung

Die einzelnen Modelle sollten sich wie die verschiedenen Orden in der einen Kirche tolerieren und respektieren und sich nicht als die einzige oder auch nur bessere Form christlicher Existenz verstehen. Das Ziel muß dasselbe sein; die gemeindlichen Wege zu diesem Ziel werden wie die individuellen Wege der je einzelnen ver-

schieden sein können und wohl müssen, so weit sie nur das Ziel nicht vergessen oder verraten, zu dem sie führen sollen. Alle Modelle haben ihre je eigenen Chancen, aber auch Versuchungen und Gefahren. Je klarer man letztere sieht und je weniger sich die einzelnen Modelle einigeln, je mehr sie miteinander kommunizieren und auch für Kritik offen bleiben, desto leichter werden sie jene Gefahren meiden können.

Gemeindemodelle, die sich von vornherein damit begnügen, nur Tankstellen, nur Servicestationen zur Befriedigung gewisser religiöser Bedürfnisse zu sein oder nur zur christlichen Verbrämung von Familienfesten zu dienen, stellen freilich keine christliche Alternative mehr dar.

Schluß
Gemeinde als
Zeichen des Reiches
Gottes

Wir sind am Ende unserer Überlegungen. Die christliche Kirche und ihre Gemeinden sind nicht das Reich Gottes. Wo aber christliche Gemeinde ist, dort sollten wenigstens reale Zeichen jenes Reiches aufleuchten und zum Mittun einladen, das Jesus uns verheißen hat, ja das in und mit Ihm schon beginnt. Und wo immer Frieden gestiftet wird, wo Beziehungslosigkeit abgebaut wird, wo Menschen sich versöhnen, Trauernde getröstet werden, Menschen ihre Schuld fruchtbar tragen lernen, wo man sich mit den Armen, Einsamen und Rechtlosen solidarisiert, wo man hofft gegen alle Hoffnung, wo man selbstlos liebt, dort bricht das Reich Gottes schon an. Und das geschieht doch hunderte und tausende Male jeden Tag in unseren Pfarren und Gemeinden und, Gott sei gedankt, auch anderswo.

Und das ist wichtiger und entscheidender als viele Dinge in unseren Kirchen, über die wir uns mit Recht ärgern. Und je mehr es uns gelingt, den suchenden, fragenden, gequälten, kommunikationslosen Menschen unserer Zeit die Botschaft von dem in Jesus, dem Christus, offenbar gewordenen und schon angebrochenen Heil als einen glaubwürdigen Sinnentwurf und als eine von Ängsten und Zwängen erlösende, befreiende, mit Hoffnung wieder ansteckende und zur Liebe befähigende Botschaft anzubieten und nicht als Quelle neuer Ängste und Zwänge, umsomehr werden unsere Gemeinden und Pfarren Sinn stiften und leuchtende Zeichen jener Hoffnung sein, die wir in Christus Jesus haben dürfen.

Hans Inführ
Lebendigere Gemeinden durch Aktivierung von Zielgruppen

Der Beitrag der Aktionsforschung zur Gemeindebildung

Ohne nochmals die Probleme zu behandeln, die eine heutige Pfarrstruktur bietet, werden hier Kenntnisse aus der Organisationsforschung vorgelegt, die dazu beitragen können, daß die Pfarren sich zu lebendigen, von den Gläubigen mitgetragenen Gemeinden weiterentwickeln. Der Weg dazu ist eine möglichst weitgehende Mitwirkung bei der Formulierung von Zielen und Aufgaben der Gemeinde, weil nur so die wünschenswerte Integration zustande kommt. *red*

Der Inhalt dieses Artikels will sich nicht mit der Problematik der theologischen Fundierung von Gemeinde auseinandersetzen, sondern er geht davon aus, daß die Theologen zwar die obersten Werte und Zielvorstellungen nennen können, die in einer Gemeinde verwirklicht werden müssen, damit man überhaupt von einer solchen sprechen kann, daß diese Grundprinzipien aber sehr allgemein sind, sodaß sie von den Gemeinden unterschiedlich interpretiert werden können. Bei der Auslegung haben das soziale Umfeld und die lebensgeschichtlichen Erfahrungen der Gläubigen einen großen Einfluß.
Die Sozialwissenschaften verfügen nun über Mittel und Methoden, die zeigen, wie eine Gemeinde zu einer konkreten Absprache über Ziele und Aufgaben kommen kann. Eine solche Methode vorzustellen, ist das Ziel dieses Artikels.

1. Die Organisationsentwicklung als Hilfe für die Gemeindebildung

In der jüngsten Zeit hat sich innerhalb der angewandten Sozialwissenschaften die Disziplin der Organisationsentwicklung formiert. Sie versteht sich als die langfristige Bemühung, die Problemlösungs- und Erneuerungsprozesse in einer Organisation zu verbessern. Im Unterschied zu anderen Organisationsmodellen, wo Problemlösungen und Erneuerungen von außen angeregt und durchgeführt werden, geht die Organisationsentwicklung von einer inneren Steuerung aus, das heißt, daß die Mitglieder einer Organisation über die gemeinsamen Verhaltenserwartungen und allgemein verbindlichen Anschauungen durch gemeinsames Handeln Übereinstimmung erzielen. Organisationsentwicklung ist jedoch nur dann möglich und sinnvoll, wenn bezüglich *grundsätzlicher* Wert- und Zielvorstellungen zwischen den Organisationsmitgliedern einschließlich der Führungsspitze Konsens besteht [1]. Daher kann Gemeindebildung nur dann erfolgen, wenn hinsichtlich grundlegender Wertvorstellungen Einigkeit herrscht.

[1] Vgl. *S. Kretzinger*, Aktionsanalytische Dimensionen der organisatorischen Integration, Wien 1975 (Diss.).

1.1 Integration und Differenzierung — zwei Bezugsgrößen jeder Organisation

Ziel jeder Organisationsentwicklung ist ein hohes Maß an Integration, das heißt eine Übereinstimmung aller Organisationsmitglieder hinsichtlich gemeinsamer Anschauungen und allgemein verbindlicher Verhaltenserwartungen. Die zweite Bezugsgröße, die für jede Organisation bestimmend ist, ist die Differenzierung. Darunter ist das Bemühen zu verstehen, innerhalb des Organisationsrahmens einen so weiten Spielraum zu schaffen, daß sich viele Untergruppen je nach ihren Bedürfnissen herausbilden können. In bezug auf die Gemeinde bedeutet dies, daß ganz unterschiedliche Gruppen, wie alt und jung, dort ihren Platz haben.

Mit dem Mechanismus der Differenzierung versucht sich jede Organisation an die sie umgebende Umwelt anzupassen. Wird aber die Unterschiedlichkeit zu groß, so geht damit das Bewußtsein der Gemeinsamkeit und der Zusammengehörigkeit, das heißt die Integration, verloren. Die Differenzierung ist die Gegengröße zur Integration.

Ist hingegen der Anspruch an die Integration sehr hoch, so leidet darunter die Differenzierung, und es droht die Anpassung der Organisation an die Umwelt Schaden zu leiden. Für das Überleben der Organisation ist es wichtig, das Wechselspiel zwischen Differenzierung und Integration aufrecht zu erhalten und keine Größe zugunsten der anderen zu vernachlässigen.

Je höher das Maß an Integration gesetzt ist, umso schwerer wird diese zu erreichen sein und umso geringer wird dadurch die Zahl der Organisationsmitglieder sein, die bereit sind, die Organisationsziele zu verfolgen. Wenn eine Organisation sehr viele Mitglieder hat, läßt sich nur schwer ein hohes Maß an Integration erreichen. Bei einer geringen Zahl an Mitgliedern kann die Integration wesentlich größer und damit auch die Identifikation mit den Organisationszielen stärker sein. Werden daher in einer Organisation, wie zum Beispiel in einer christlichen Gemeinde, sehr hohe Ansprüche an die Integration gestellt, so sind der Zahl der Organisationsmitglieder sehr enge Grenzen gesetzt.

1.2 Nähere Bestimmung der Integration

Identifikation mit den Organisationszielen

Der Grad an Integration läßt sich daran ablesen, inwieweit sich die Mitglieder mit den Organisationszielen identifizieren. Um eine große Identifikation der Mitglieder mit den Organisationszielen zu erreichen, ist eine möglichst intensive Beteiligung der Mitglieder bei der Zielsetzung anzustreben. Claessens vertritt die These [2], daß der Einfluß der Mitglieder bei der Zielsetzung und das

[2] *D. Claessens*, Rolle und Macht, München 1968.

Interesse an der Organisation einen sehr engen Zusammenhang aufweisen. Je nach dem Grade der Beteiligung und in dem Maße, wie die gefundenen Lösungen akzeptiert werden, schwanken die Mitglieder zwischen Identifikation und weitgehender Distanz. Von diesem Gesichtspunkt aus läßt sich das Desinteresse und die Apathie vieler Kirchenmitglieder besser verstehen.

Wenn in einer Organisation Informationen, Kompetenzen und Positionen auf wenige Personen zentriert werden, so bringt dies einen hohen Verlust an Beteiligung durch die übrigen Gemeindemitglieder mit sich: sowohl Konsensbildung als auch Interessenausgleich der Organisation sind stark blockiert. Daher ist einer möglichst ausgedehnten Zieldiskussion, an der sich möglichst viele Gemeindemitglieder beteiligen, vor einer exakten Zieldefinition der Vorrang einzuräumen. Entscheidend ist dabei das Bewußtsein, daß alle an der Bestimmung der Organisationsziele mitgewirkt haben.

Interaktionsdichte

Ein weiteres Maß für die Integration ist die Interaktionsdichte sowohl zwischen den einzelnen Mitgliedern, als auch zwischen den einzelnen Gruppen innerhalb einer Organisation. Gemeint ist damit, wie oft die Mitglieder Kontakt miteinander aufnehmen oder als gemeinsam Handelnde auftreten.

Informationsfluß und -grad

Am Stand der Informiertheit über das Geschehen in einer Organisation läßt sich ablesen, wie stark ein Mitglied integriert ist. Denn erst durch ausreichende Information entsteht die Möglichkeit, zu unterscheiden und zu bewerten. Je größer die Bedeutung der Kommunikation in einer Organisation ist, umso größer ist auch die Möglichkeit des Mitbestimmens und damit der Integration [3].

Nur durch gemeinsames Handeln aller Mitglieder kann eine Integration erreicht werden. Integration läßt sich aber nicht durch Mehrheitsentscheidungen erreichen, sondern ist das Ergebnis gemeinsamen Bemühens und Handelns.

2. Das Aktionsforschungsmodell als methodische Hilfe zur Erlangung hoher Integration

Wie kann man aber in einer Gemeinde eine hohe Integration erreichen, wie kann man in der Praxis die Integration in einer Gemeinde erhöhen? — Hilfestellung leistet das Aktionsforschungsmodell. Es beruht auf einer Weiterentwicklung der Datenfeedback-Aktivitäten, wobei unter Datenfeedback die Rückgabe von empirisch ermittelten Daten an die Befragten und die anschließende gemeinsame Diskussion zu verstehen ist. Zum Aktions-

2.1 Das Aktionsforschungsmodell [4]

[3] Vgl. *J. March — H. Simon*, Organisation und Individuum, Wiesbaden 1976.
[4] Vgl. *W. L. French — C. H. Bell*, Organisationsentwicklung, Stuttgart 1977.

forschungsmodell gehören als weitere Elemente die Handlungsplanung und Aktion, das heißt eine Umsetzung der erarbeiteten Resultate in Planung und Durchführung von Aktivitäten.

Zielgruppe der Befragung

Als Voraussetzung für eine Befragung muß zunächst die Frage geklärt werden, welcher Personenkreis eigentlich die Zielgruppe der Gemeindeentwicklung ist: Sind alle Katholiken, die zur Pfarre gehören, das Ziel der Befragung oder nur die Kirchengänger oder sogar nur jene Katholiken, die sich über den Kirchgang hinaus in der Pfarre engagieren?

Sodann ist die Entscheidung über die Art der Erhebungsinstrumente (Fragebogen, Interviews, Gespräche) und die Auswahl der zu stellenden Fragen zu treffen. Für die Auswahl der gestellten Fragen ist eine Vorentscheidung darüber notwendig, welches theologische Leitmodell von Gemeinde den Hintergrund für die Formulierung der Fragen liefert. Denn je durchdachter und differenzierter die theologischen Vorstellungen von Gemeinde sind, desto genauer und aufschlußreicher werden die Informationen sein, die man durch die Befragung erzielt.

In einem dritten Schritt werden die erhobenen Daten über Einstellungen, Erwartungen und Verhalten an die Zielgruppe zurückgegeben, um eine höhere Integration zu erreichen. Daran soll sich eine ausgiebige Diskussion und Auseinandersetzung mit den Umfrageergebnissen anschließen. Ziel der Diskussion ist eine Problemgewichtung beziehungsweise eine Rangreihung der Problemfelder. Bei der Rangreihung der aufgezeigten Probleme spielt der theologische Hintergrund eine große Rolle, weil er die Prinzipien liefert, mittels derer die Wichtigkeit der einzelnen Probleme eingeschätzt wird.

Erst wenn die ausführliche Besprechung der erhobenen Daten erfolgt ist, kann man zur Handlungsplanung übergehen. Die Entscheidung darüber, welche Aktionen geplant werden, soll von den Betroffenen selbst auf dem Hintergrund der vorangegangenen Erörterungen erfolgen. Nur so ist die Gewähr gegeben, daß die geplanten Aktionen von den Gemeindemitgliedern auch ausgeführt werden. Manchmal ist auch für einige Teilgebiete der Handlungsplanung das Gewinnen weiterer detaillierter Informationen erforderlich.

In einem letzten Schritt erfolgt die Kontrolle der durchgeführten Aktionen. Es ist zu überprüfen, ob das Ziel der Handlung auch erreicht wurde. Wenn kein überzeugender Erfolg sichtbar ist, ist nach den Gründen für den

Mißerfolg zu suchen. Um die Gründe für das Scheitern einer Aktion zu finden, ist oft eine erneute Informationssammlung notwendig, an die sich dann eine Neuplanung anschließen kann.

Das vorgestellte Modell ist nur ein idealtypischer Vorschlag, von dem es in der Realität Abweichungen geben wird. Hier soll nur die Denk- und Arbeitsweise verdeutlicht werden, in der Gemeindeentwicklung ablaufen soll.

2.2 Der Prozeß der Durchführung

Die wichtigste Voraussetzung, um das Aktionsforschungsmodell überhaupt anwenden zu können, liegt im Bewußtsein des Gemeindeleiters, der die Überzeugung haben muß, daß vieles besser gehen könnte und daß nur mit den Gemeindemitgliedern gemeinsam eine Verbesserung der Zustände erreichbar ist. Die außerordentliche Bedeutung des Problembewußtseins des Pfarrers bestätigen jene publizierten Beispiele, wo Gemeindeentwicklung bereits erfolgreich praktiziert wurde: das Gefühl des Unbehagens brachte sehr starke Impulse [5]. Auch die Forschungen aus dem industriellen Bereich berichten von der eminenten Bedeutung der Führungsperson, wenn in Industriebetrieben Mitbestimmungsmodelle eingeführt wurden [6]. Die tiefe Überzeugung der Führungsperson von der Richtigkeit ihres Weges ist einer der wichtigsten Garanten für den Erfolg ihres Unternehmens.

Zielgruppe

Vor jeder Gemeindebildungsmaßnahme muß die Frage nach der Zielgruppe gestellt werden. Man sollte immer diejenige Gruppe auswählen und zur Mitarbeit zu gewinnen versuchen, die einen maßgeblichen Einfluß auf die Gemeinde ausübt; in vielen Fällen ist dies der Pfarrgemeinderat. Dadurch schafft man die Voraussetzung, später auch andere Teile der Pfarre in die Gemeindebildung miteinbeziehen zu können [7].

Theologische Zielvorstellung

Eine unumgängliche Voraussetzung für die Planung einer Befragung besteht in der Abklärung der theologischen Zielvorstellungen über Gemeinde und Kirche. Diese sollten möglichst präzise formuliert und schriftlich fixiert werden, denn dann ist die Gewähr am größten, daß alle an der Planung Beteiligten von theologisch gleichen Vorstellungen ausgehen. Die theologischen Zielvorstellungen geben wiederum die Richtlinien dafür, welche Informationen erfragt werden sollen. Wenn zum Beispiel ein Pfarrgemeinderat eine Umfrage über die Ein-

5 Vgl. *N. Glatzel*, Gemeindebildung und Gemeindestruktur, München 1976; *M. Dehnen — G. Junghölter-Richter*, Gemeindeplanung als sozialer Prozeß, Gelnhausen 1980.

6 Vgl. *P. B. Smith*, Kleingruppen in Organisationen, Stuttgart 1976.

7 Vgl. *J. Teresa — J. Erlich — J. Rothmann*, Innovation und Veränderung in Organisation und Gemeinwesen, Freiburg 1979.

stellungen seiner Pfarrmitglieder oder der Kirchenbesucher plant, so muß er sich zuerst über seine eigenen Vorstellungen von Gemeinde Klarheit verschaffen [8].

Nach der Befragung erfolgt die Rückgabe der Daten an die Befragten, und es schließt sich die Auseinandersetzung mit den erhobenen Informationen an. Die Resultate bilden die Grundlage für die Aufarbeitung unterschiedlicher Sichtweisen, verschiedener Sachverhalte und Problemstellungen. Die Gespräche sind der Ausgangspunkt für die Planung von Veränderungen, denn sie erfolgen im Spannungsfeld von Ist-Zustand und Soll-Zustand. Der Soll-Zustand liefert dabei letztlich den Maßstab für die Einschätzung des Ist-Zustands.

Diskussion ...

Die Phase der Diskussion gilt als entscheidend für den weiteren Verlauf der Gemeindebildung. Es geht in erster Linie darum, Einigkeit über die Rangfolge der Problemdringlichkeit zu erzielen. Darum ist es zu empfehlen, die Diskussion über die erhobenen Informationen und die daraus erfolgende Problemgewichtung lange und ausgiebig zu führen. Zu einer Einigkeit über die Einschätzung der Problemlage wird man solange nicht gelangen, bis eine weitgehende Einigkeit über den Sollzustand erreicht worden ist.

... und Planung

Wenn die Phase der Problemdiskussion gut gelungen ist, wird die Planung von Aktionen wie von selbst erfolgen. Bei der Handlungsplanung besteht jedoch die Gefahr, daß man sich selbst überschätzt und sich zuviel vornimmt. Viel Energie pfarrlicher Aktionen verpufft oft dadurch, weil man Jahresziele zu weit beziehungsweise zu hoch angesetzt hat. Daher sollen die Schritte für die geplanten Aktionen so präzise definiert werden, daß man später über den Erfolg oder Mißerfolg genau entscheiden kann; außerdem sollen sie so eng begrenzt sein, daß ein Erfolg wahrscheinlich ist. Denn der Erfolg ist die größte Motivation zur Weiterarbeit.

Wenn etwa eine Gemeinde als Jahresthema „Mehr Kommunikation" wählt, so ist es zunächst schon ein Problem, daß das Fremdwort „Kommunikation" nicht von allen verstanden wird; außerdem ist das Thema so weit gesteckt, daß man kaum über Erfolg oder Mißerfolg entscheiden kann. Deshalb ist zu befürchten, daß diese Aktion im Sande verläuft oder die Mitarbeiter eher weniger bereit sind, sich dafür einzusetzen. Besser ist es, überzogene Erwartungen abzubauen und sich dafür konkretere, eher zu verwirklichende Ziele zu setzen. Im obigen

[8] Vgl. *E. R. Schmidt*, Gemeindeberatung und Organisationsentwicklung, in: Lernende Kirche, hrsg. von *R. Köster* und *H. Oelker*, München 1975, 183—193.

Falle erscheint es angebrachter, zum Beispiel die Gottesdienstbesucher dazu zu motivieren, mit ihren Banknachbarn vor oder nach der Messe Kontakt aufzunehmen!
Durchgeführte Aktionen sollten auf jeden Fall auf Erfolg oder Mißerfolg hin überprüft werden. Der Erfolg wird zu neuen Handlungen ermutigen, der Mißerfolg hingegen weist auf die Fehleinschätzung der Situation hin und zeigt, daß die Planung revidiert werden muß. Auch die Aktionen und deren Auswirkungen müssen mit den festgesetzten Zielen in Beziehung gesetzt werden, damit eine Überprüfung gewährleistet ist und eine Korrektur rechtzeitig erfolgen kann.

Schlußbemerkung

Die oben beschriebene Art von Gemeindeentwicklung stellt den Versuch dar, die Fähigkeit der Gemeindemitglieder zu verbessern, eigene Probleme selbst zu lösen. Die Gemeindemitglieder sollen lernen, vorhandene Probleme zu erkennen und sie durch gemeinsame Aktionen gezielt zu bewältigen.
Sicherlich werden dabei hohe Ansprüche an die persönlichen Qualifikationen jedes Gemeindemitglieds gestellt, nämlich Kritikfähigkeit, die Bereitschaft, seine Meinung zu äußern, Offenheit etc.
Der Vorteil der dargestellten Methode ist jedoch groß: Das Wohl der Gemeinde hängt nicht auf Gedeih und Verderben vom Leiter der Gemeinde ab, sondern es ist das Anliegen aller Gemeindemitglieder.

Georg Baudler

Die gemeindestiftenden Sakramente Eucharistie und Taufe in der erfahrungsgeschichtlichen Sakramentenkatechese

Wie schon in einem früheren Beitrag[1] *geht es dem Autor in den folgenden Überlegungen darum zu zeigen, wie man in ganz gewöhnlichen Alltagserfahrungen und Alltagsvollzügen Elemente aufdecken kann, die mit der Lebenspraxis und Lebenshaltung Jesu in Verbindung stehen, und wie auf diese Weise Eucharistie und Taufe neu als gemeindestiftende Sakramente verstanden und vertieft werden können. Die Einladung von Angehörigen und Freunden zu einem Abendessen oder festlichen Mahl kann auf die offene, einladende Gemeinde und auf den Höhepunkt des gemeindlichen Lebens im eucharistischen Mahl hin verständlich gemacht werden. Die Mobilität und der immer wieder erforderliche berufliche Neuanfang*

[1] In Heft 4/80 von „Diakonia" (S. 273—280) hat der Autor das „erfahrungsgeschichtliche" Modell der Sakramentenkatechese am Beispiel der Ehekatechese erläutert. Es geht in diesem Modell vordringlich um die Frage nach der Möglichkeit einer Sakramentenkatechese mit distanzierten Christen, die nur zu bestimmten Lebenswenden (Geburt, Heirat, Tod) Kontakt mit dem sakramentalen Leben der christlichen Gemeinden suchen. Da es aber im gesamten Gemeindeleben um eine Öffnung auf die Fernstehenden hin gehen muß, soll dieses Modell auch auf Eucharistie und Taufe übertragen werden.

öffnet den Blick dafür, daß in Jesu Taufe beispielhaft zu einem unübersehbaren Neuanfang ja gesagt wurde und dies zeichenhaft in jeder Taufe (Firmung, Versöhnung usw.) wieder geschieht. *red*

1. Vorbemerkungen: Taufe und Eucharistie als Grundsakramente und -sakramentalien des christlichen und gemeindlichen Lebens

Eucharistie und Taufe sind die beiden Sakramente, in denen sich jener Geist, jenes Wort und jene brüderlich-schwesterliche Liebe konkretisieren, welche die Urgemeinde konstituiert hat. Durch die Teilnahme am „Brotbrechen in den Häusern" und durch das Getauftwerden war die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde grundgelegt. Gleichzeitig sind diese beiden Sakramente stärker als alle übrigen in der Lebenspraxis Jesu selbst verankert: Dieses Leben Jesu ist geprägt durch sein Getauftwerden von Johannes am Jordan und durch seine Mahlfeiern, die auch für „Sünder und Zöllner" offen waren und die er durch den Vollzug noch in der Nacht vor seinem Tode als konstitutiv für seine Lebensart festhielt und zum Ausdruck brachte [2]. In diesen beiden Handlungen verdichtet sich deshalb symbolisch die Lebenspraxis und das dieser Praxis zugrunde liegende Lebenswissen Jesu. Indem die Anhänger und Freunde Jesu noch über seinen Tod hinaus an dieser Lebenspraxis festhalten und sie neu für sich übernehmen, werden sie nach den Oster- und Geisterfahrungen zur christlichen Gemeinde.

Ökumenische Bedeutung der Vorrangstellung

Diese Vorrangstellung der beiden Sakramente Eucharistie und Taufe hat sich bis heute erhalten. In der mittelalterlichen und spätmittelalterlichen Theologie wurden sie „sacramenta maiora" oder „sacramenta principalia" genannt [3]; es sind jene beiden Sakramente, die auch heute noch unumstrittenes Gemeingut aller christlichen Konfessionen sind und deshalb eine besondere Bedeutung für die ökumenische Bewegung besitzen. Deshalb ist es wichtig, in die Überlegungen zur heute notwendigen Gemeindearbeit und Gemeindestruktur auch den mög-

[2] In der neueren Forschung ist ziemlich unbestritten, daß die Taufpraxis der ersten Christen an dem Sich-taufen-Lassen Jesu von Johannes anknüpfte: vgl. dazu *Th. Schneider*, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie, Mainz 1979, 82—87. Daß das gemeinsame Mahlhalten mit Jüngern und Freunden konstitutiv zu Jesu Lebenspraxis gehörte, wird von den Exegeten ebenfalls übereinstimmend festgestellt: vgl. *J. Blank*, Das Herrenmahl im NT, in: Zur Debatte. Themen der katholischen Akademie in Bayern, Heft 5/80 S. 1—3. Vgl. auch *Th. Schneider*, a.a.O. 48, der von systematischer Seite aus darauf hinweist, daß es eine Verkürzung wäre, bei der historischen Herleitung der Eucharistie ausschließlich an das sogenannte „letzte Abendmahl" zu denken: „Die Mahlgemeinschaften Jesu vor seiner Passion spielen ebenfalls eine bedeutende Rolle für die Eucharistie und deren Verständnis. Es handelt sich um festliche Mähler als Ausdruck der Gemeinsamkeit, die weithin als Vorwegnahme des Mahles der Endzeit verstanden wurden".

[3] Vgl. *Y. Congar*, Die Idee der sacramenta maiora, in: Concilium 4 (1968) 9—15.

lichen Umgang mit diesen beiden Handlungssymbolen mit einzubeziehen. Dabei soll es entsprechend dem Grundanliegen einer „erfahrungsgeschichtlichen" Sakramentenkatechese und -pastoral vorwiegend um die Frage gehen, wie diese beiden Handlungssymbole in der Arbeit mit Fernstehenden sinnvoll zur Geltung gebracht werden können.

Bleibende Orientierung an Jesus Christus

Es ist kennzeichnend für die gegenwärtige religionssoziologische Situation, daß sich bei aller Abwendung von der Kirche und ihren Sakramenten der weitaus überwiegende Teil der Bevölkerung in Westeuropa, nach ihrem weltanschaulichen Selbstverständnis gefragt, weiterhin als „Christen" bezeichnet. Selbst Menschen, die schon vor vielen Jahren aus der Kirche ausgetreten sind, haben zwar nichts dagegen, wenn man sie als „unkirchlich" kennzeichnet, protestieren aber sofort und teilweise sehr heftig, wenn man sagt, sie seien „un-christlich". In diesem Verhalten drückt sich aus, daß trotz aller Säkularisierung der verschiedenen Lebensbereiche sehr viele Menschen in der auf Jesus zurückgehenden Denk- und Lebenshaltung zumindest noch ein für sie gültiges Ethos ausgeprägt sehen, von dem sie nicht abgetrennt werden möchten. „Jesus ja — Kirche nein" ist ja auch der Slogan, der besonders die Denk- und Verhaltenswelt der heutigen Jugendlichen bestimmt. Wenn es deshalb gelänge, die gemeindestiftenden und gemeindebildenden Sakramente Eucharistie und Taufe auf plausible Weise so zu interpretieren, daß darin das prägende Lebenswissen [4] und die prägende Lebenshaltung dieses „Jesus Christus" zum Ausdruck kommt, könnte den Menschen unserer Tage ein neuer Zugang zu diesen Sakramenten und in eins damit zu Kirche und Gemeinde erschlossen werden. Es müßte klar und plausibel werden, daß sich in den Lebensvollzügen, die den Handlungssymbolen Eucharistie und Taufe zugrunde liegen, Jesu spezifische Art und Weise, seinem Leben Sinn und Erfüllung zu geben, ausdrückt. Die Aneignung dieses Wissens Jesu um Sinn und Erfüllung menschlichen Lebens dürfte freilich nicht in erster Linie über den Verstand erfolgen, sondern ganzheitlich: Die Vermittlung müßte konstitutiv die Gefühls- und Erfahrungswelt des heute lebenden Menschen mit einbeziehen. Denn auch das Festhalten der kirchendistanzierten Menschen am Christennamen ist kaum durch rational-verstandesmäßige Einsichten, sondern menschlich-ganzheitlich, d. h. auch wesentlich gefühlsmäßig be-

[4] Vgl. *P. M. Zulehner*, Helft den Menschen leben. Für ein neues Klima in der Pastoral, Freiburg—Basel—Wien 1978.

dingt. Was diese Menschen nicht hergeben möchten, ist der Name „Jesus Christus" als das Symbol für ein Leben, das trotz seines äußeren Scheiterns aufgrund seiner Aufrichtigkeit, Treue und Offenheit für die Mitmenschen als Prototyp eines im Ganzen geglückten und sinnvollen Lebens gelten kann.

Die Lebenserfahrung Jesu und unsere Alltagserfahrungen ...

In dem „erfahrungsgeschichtlichen" Modell der Sakramentenkatechese und -pastoral geht es darum, in ganz gewöhnlichen Alltagserfahrungen und Alltagsvollzügen Elemente aufzudecken, die mit der (als sinnvoll geglaubten) Lebenspraxis und Lebenshaltung Jesu in Verbindung stehen; Sakramentenkatechese ist dann der Prozeß, diese Alltagserfahrungen so zu qualifizieren, daß sich ihre Analogie zu den prägenden Lebenserfahrungen Jesu mehr und mehr herauskristallisiert und für den einzelnen in der Gruppe und für die Gruppe als Ganzes, als eine Art „Enthüllungs-Erfahrung", als „Schuppen-von-den-Augen-Fallen" aufgeht. In dieser „disclosure" [5] und durch sie vermittelt ist es dann auch — mehr oder minder — möglich, das Sinngebende und Sinnstiftende, den Lebenssinn, den Jesus seinen „abba" nannte, im jeweiligen Lebensvollzug selbst zu erfahren und dabei zu *spüren*, wie durch ihn das Leben bereichert, getröstet und getragen wird (nicht bloß von diesem Sinn zu „wissen").

... als Heilszeichen

In besonderen Fällen und bei Festlegung bestimmter Rahmenbedingungen hat die Gesamtkirche solche Erfahrungen des Gottes Jesu in menschlichen Lebensvollzügen (Geburt, Essen und Trinken, versöhnendes Gespräch, Mündigwerden, Eheschließung, Übernahme einer Lebensaufgabe, Annahme einer schweren Krankheit oder einer sonstigen Grenzerfahrung) gleichsam „auf die Altäre gehoben" und damit für die gesamte Öffentlichkeit der Kirche als Heilszeichen proklamiert. Erst in diesem Fall handelt es sich bei dem jeweiligen Vollzug um ein „Sakrament" im vollen kirchenrechtlichen und theologischen Sinn.

Das II. Vatikanum hat in seiner Liturgiekonstitution (vgl. bes. die Art. 60, 61 und 79) jedoch klar gemacht, daß es heute darum geht, in der Pastoral nicht auf solche „Hochformen" fixiert zu sein, sondern das *gesamte Alltagsleben* des heutigen Menschen mit dem Leben und der

[5] Zu diesem Begriff der „disclosure" (Enthüllungs-Erfahrung), der auf die Sprachtheologie des anglikanischen Sprachtheologen *I. T. Ramsey* zurückgeht, und zu seiner Anwendung auf religionspädagogische Lernprozesse vgl. *G. Baudler*, Der Religionsunterricht als curricular strukturierter offener Sprach- und Denkprozeß, in: *ders.* (Hrsg.), Religionsunterricht im Primarbereich, Zürich—Einsiedeln—Köln 1973, 13—33.

Gestalt Jesu in Verbindung zu bringen und es so zu „heiligen"; dazu wird in dem Dokument auf die alte Tradition der „Sakramentalien" hingewiesen, in denen durch kleine Handlungen und Gesten (Kreuzzeichen, Weihwasser, Tischgebet usw.) ganz alltägliche und profane Verhaltensweisen (wie Aufstehen am Morgen, Fortschicken der Kinder auf den Schulweg, gewöhnliches Essen und Trinken) mit dem Leben und Lebenswissen Jesu in Verbindung gebracht werden. Diese „Sakramentalien" haben nur deshalb ihren Wert eingebüßt, weil sich diese Zeichen und Gesten verselbständigt haben und dadurch in die Nähe der Magie rückten; man fixierte sich auf das Zeichen, statt darauf, was durch das Zeichen bezeichnet werden sollte: nämlich die gegebene Verbindung und Analogie eines konkreten alltäglichen Lebensvollzugs mit jener Lebensart und Lebensweise Jesu, die für den Christen als Typus des schlechthin sinnvollen Lebens gilt. Diese Analogie ganzheitlich neu zu erschließen ist das Anliegen des „erfahrungsgeschichtlichen" Modells der Sakramentenkatechese und -pastoral.

Was heißt dies für die gemeindebildenden Grundsakramente Eucharistie und Taufe?

2. Eucharistie in „erfahrungsgeschichtlicher" Sicht

Geborgenheit und Sinn im gemeinsamen Essen und Trinken ...

Eine der Grunderfahrungen Jesu war — anders ist seine gesamte Lebenspraxis und sein dadurch bedingtes Lebensschicksal nicht zu verstehen —, daß das gemeinsame Essen und Trinken unter Menschen eine tiefe Geborgenheit und darin die Erfahrung von Sinn zu stiften vermag. Voraussetzung dafür ist nur, daß sich bei diesem gemeinsamen Essen wirklich einer dem anderen offen zuwendet und ihm an der gemeinsamen Nahrung Anteil gibt. Wenn ich jemandem ein Stück Brot reiche oder Wein in seinen Becher schenke, drücke ich damit aus, daß ich mithelfen will, diesen anderen im Lebenszusammenhang zu erhalten und zu bestärken; ich sage ihm ohne Worte: „Ich will, daß Du lebst". Jesus hat erfahren, daß in solcher Weise vollzogenes Essen und Trinken auch noch bei Menschen, die seit Jahrhunderten vergeblich und real aussichtslos auf die Erfüllung ihrer jahrhundertealten religiösen und nationalen Sehnsüchte hofften und unter einer erbarmungslosen Fremdherrschaft und Unterdrükkung lebten, auf eine letztlich unerklärliche Weise das Gefühl einer transzendenten Geborgenheit und eines nicht wegzunehmenden Sinnes zu stiften vermochte. Jesus hat deshalb in diesen Mahlfeiern den befreienden und beschützenden Gott Israels, seinen „abba", wirksam gesehen und hat diese Feiern als symbolische Antizipation und senfkornkleinen Anfang jenes messianischen

Friedensreiches verstanden, das dieser Gott seinem Volke verheißen hat. So stark war diese messianische, friedenstiftende Kraft seiner Gastmähler, daß er dazu auch diejenigen einladen konnte, die in Israel als verloren und aus der Jahweverheißung ausgeschlossen galten; im Dennoch-Glücken dieser symbolischen Mahlfeiern auch mit diesen scheinbar Verlorenen zeigte Jesus gleichsam „empirisch", daß niemand in Israel von vornherein als verloren gedacht und betrachtet werden darf. Und durch die Mahlfeier in der Nacht vor seinem Tode brachte er zum Ausdruck, daß der im gemeinsamen Essen und Trinken immer neu erfahrene Sinn- und Daseinsgrund auch noch Verrat und grausamen Hinrichtungstod aufzufangen und zu umgreifen vermag; dies haben seine Freunde und Anhänger bezeugt, als sie nach seinem Tode diese Mahlfeiern fortsetzten und dabei die lebendige Gegenwart des Getöteten in ihrer Gemeinschaft erfuhren.

... wie bei Jesus so bei uns

Dieselbe Erfahrung ist grundsätzlich auch dem heute lebenden Menschen möglich. Auch heute werden weltweit Freundschaften, Bekanntschaften, Verwandtschaft, betriebliche und nachbarschaftliche Zusammengehörigkeit dadurch gepflegt, daß die Menschen sich gegenseitig zum Essen einladen. Dies ist ein ganz profanes und alltägliches Phänomen, das aber bei näherer Betrachtung durchaus mit Jesu Lebenspraxis des gemeinsamen Essens und Trinkens in Verbindung zu bringen ist. Auch der noch so nüchterne und profane Mensch wird, einmal darauf aufmerksam gemacht, zugeben, daß solches gemeinsame Essen und Trinken unter Menschen, die einander wenigstens grundsätzlich wohlgesonnen sind und sich nicht gerade gegenseitig kaputtmachen wollen, „etwas bringt", etwas, das das Leben reicher macht, weil es das Gefühl vermittelt, in einem *sinnvollen* Lebenszusammenhang zu stehen. Der Vergleich mit der Lebenspraxis Jesu, wie sie in der Eucharistie-Tradition überliefert ist, kann nun den Menschen, der heute Mahl feiert, auf zwei wichtige Kriterien aufmerksam machen, durch deren Beachtung das, was der Mensch durch sein Tun sucht, in wesentlich stärkerem Maße gefunden werden kann.

Zwei Kriterien: Offenheit und Zugewandtheit

Das erste Kriterium heißt Offenheit und Zugewandtheit zum Mitmenschen. Wenn ich den anderen nicht zum Essen einlade, um mir dadurch berufliche, finanzielle oder sonstige Vorteile zu erschleichen, sondern wenn ich vielmehr im gemeinsamen Essen und Trinken dem anderen Menschen wirklich *begegnen,* seinem Hunger und seiner Lebenssehnsucht antworten will, und wenn auch ich selbst in solcher Offenheit dem anderen gegenübertrete

und bei ihm Antwort und Erfüllung für meinen „Hunger" suche, kann die gemeinsame Mahlfeier gelingen. Ich muß, soll das Mahl „gut" sein, in jedem Glas Wein, das ich einschenke, und in jedem Stück Brot, das ich dem anderen über den Tisch hin zureiche, ehrlich zum Ausdruck bringen: „Nimm, ich will, daß Du lebst".

Einbeziehung von Leid und Konflikten

Das zweite Kriterium: Beim gemeinsamen Feiern darf das Dunkle und Bedrohliche des Lebens, dürfen Leiden und Tod nicht gewaltsam verdrängt, sondern müssen in die positive Erfahrung eingebunden und darin „aufgehoben" werden. Jesus hat in der Nacht vor seinem Tode keine „Henkersmahlzeit" gefeiert, in der er sich sinnlos betrank, um die Angst vor dem ihm bevorstehenden Schicksal zu betäuben. Er hat vielmehr die Nacht des Todes, des Verrates und des Unverstandenseins in die Mahlfeier mit hineingenommen und dabei allen zu erfahren gegeben, daß der Daseinsgrund, der sich ihnen im gemeinsamen Essen und Trinken erschloß, stärker ist als diese Dunkelheit und dieses Leid. Entsprechend kann auch heute eine Einladung und eine Mahlfeier nur dann glücken, wenn in diesen Feiern nicht einer dem anderen bloß etwas vormacht und mit großen Gebärden zeigt, wie gut es ihm geht und welch hohen Lebensstandard er besitzt, sondern nur dann, wenn das Zusammensein auch die Möglichkeit erschließt, daß Menschen sich ihre Konflikte, Probleme und Sorgen mitteilen, nicht um beim Tischgespräch eine mögliche „Lösung" mitgeteilt zu bekommen, sondern um zu erfahren, daß auch unter Einbeziehung solcher Dunkelheiten ein tragender Lebenssinn gefühlt und gelebt werden kann. In diesen beiden christlichen Kriterien für das Gelingen einer Mahlfeier artikuliert sich das, was in der Eucharistie-Tradition als *Hingabe- und Opfercharakter* dieses Sakramentes herausgestellt wurde: Die offene Zuwendung zum Mitmenschen und die freie Annahme der Lebensdunkelheiten und in beidem ausgedrückt die vertrauensvolle Hingabe an den sinngebenden Daseinsgrund, der sich im gemeinsamen Mahl erschließt.

Öffnung der Gemeinde für Außenstehende

In einer solchen *Kultur* des gemeinsamen Essens und Trinkens nach den Leitlinien der Eucharistie-Tradition liegt eine Möglichkeit, die christliche Gemeinde für Außenstehende zu öffnen. Der Außenstehende soll dabei nicht vom Ansatz her in den Kirchenraum und das heilige Meßopfer hineingeholt werden, sondern die Kirche bietet dem profanen Menschen unserer Tage in dem, was er sowieso tut und als für sein Leben wichtig empfindet, Hilfen an, damit er das, was er tut, noch *besser*

tun kann und noch stärker als sinngebend und bereichernd für sein Leben erfährt. Warum sollten Eltern, die ihre Kinder zur Erstkommunion anmelden, nicht auf solche Möglichkeiten aufmerksam gemacht werden können? Und warum sollten sich, evtl. auch angestoßen durch ein Pfarrfest, bei diesen und ähnlichen Gelegenheiten nicht Gruppen bilden können, die sich regelmäßig zu einem gemeinsamen Essen treffen und dabei, angeleitet durch die Eucharistie-Tradition, bewußt nach der Erfahrung des sinngebenden und bergenden Daseinsgrundes suchen? Auch die Kinder in der Eucharistie-Katechese können und müssen auf diese Erfahrung angesprochen werden. Auch sie erleben, daß die in der Familie vorhandenen Spannungen in einem festlichen gemeinsamen Essen anläßlich eines Geburtstages oder eines sonstigen Familienfestes aufgehoben werden und sich jene Geborgenheit und jener Friede erschließt, den ein Kind in seiner Familie ständig sucht. Auch unter sich können Kinder bei Geburtstags- und Klassenfeiern diese Erfahrung vollziehen. Der Katechet in der Eucharistie-Katechese ist nicht jemand, der den Kindern ein ihnen fremdes Wissen „einpaukt" und überstülpt, sondern ein Lebensbegleiter, der mit Hilfe der christlichen Überlieferung die Erfahrungen offenlegt und plausibel deutet, die der Mensch in seinem profanen Leben macht.

3. Taufe in „erfahrungsgeschichtlicher" Sicht

Taufe Jesu als Zeichen des Aufbruchs und Neubeginns

Ähnlich könnte in einer Rückbesinnung auf die ursprünglichen Elemente des Sakraments der Taufe das Lebenswissen Jesu, *seine* Art, Lebenssinn zu erfahren und zu verwirklichen, auf das Leben des heutigen Menschen übertragen werden. Alle Evangelien bezeugen, daß Jesu öffentliches Auftreten als Prophet und Lehrer damit beginnt, daß er sich von Johannes im Jordan taufen läßt. Bei diesem Ereignis, als er, angeleitet durch den Bußpropheten Johannes, in die Fluten des Jordan stieg, darin untertauchte und wieder emporstieg, um das sich ansammelnde Geröll und den sich ansammelnden Schutt des Alltagslebens von sich abzuwaschen und als neuer Mensch dem kommenden Gottesreich entgegenzugehen, in diesem Augenblick „sah er den Himmel sich auftun und den Geist auf sich herabschweben" (Mk 1,10 b); und von diesem Augenblick an wußte er sich als der „geliebte Sohn" (Mk 1,11) des Befreiungsgottes Jahwe, der diese Liebe auch an die anderen Menschen seines Volkes, auch an die als verloren Geglaubten, weiterzugeben hatte. Das Bewußtsein dieser für ihn, den galiläischen Bauhandwerker, völlig neuen Aufgabe überwältigte und verwirrte ihn. Er zog sich in die Wüste zurück, dem Geburts-

land seines Volkes, um dort in der Einsamkeit Klarheit darüber zu gewinnen, was konkret von ihm gefordert war (vgl. Mk 1,12—13). Taufe steht also bei ihm für Aufbruch und Neubeginn, für das Erfaßtwerden und das Sich-Öffnen für eine völlig neue Aufgabe, die ein neues Leben von ihm fordert. Daß dieses Ereignis des *Aufbruchs* und *Neubeginns* und nicht die Symbolhandlung des Untertauchens im Wasser bei ihm im Mittelpunkt stand, zeigte die Tatsache, daß er im Unterschied zu Johannes die Jünger, die später zu ihm kamen, *nicht* getauft hat. Wichtig war nicht das rituelle Zeichen, sondern daß seine Jünger ebenso wie er von dem neuen Geist, von der neuen Art, das messianische Reich zu verkünden und auf es zu hoffen, erfaßt waren. Auch wenn sich also Taufe und Getauftwerden, anders als die Mahlfeiern, in Jesu Leben nicht wiederholten, bleibt doch das Bewußtsein des *Neuen* seiner Sendung, wie es sich ihm bei der Taufe am Jordan erschlossen hatte, tragend für seine Praxis des Lebens und Wirkens. Als sich deshalb nach dem Tode Jesu die anfängliche Verwirrung über das scheinbare Scheitern aufzuklären begann und die ersten Christen auf der Grundlage des Todes und der Erfahrung vom Lebendigsein des Getöteten nochmals einen ganz neuen Anfang setzten (der sie dann bald im Gegensatz zu Jesus über die Grenzen des Volkes Israel hinausführen würde), erinnerten sie sich an das rituelle Zeichen der Taufe, das lebensgeschichtlich mit dem Neuanfang und dem Aufbruch ihres Meisters Jesus verknüpft war. Um sich und anderen symbolhaft-ganzheitlich zu sagen, daß ihr eigener Neuanfang und ihr eigener neuer Aufbruch die tiefsten Intentionen dessen verfolgen und freisetzen wolle, was in Jesu Neubeginn lag, stellten auch sie ihren Neubeginn unter das Zeichen der Taufe [6].

Wegweisung für das Immer-neu-anfangen-müssen

Wie das gemeinsame Essen und Trinken die Grunderfahrung der Eucharistie, so ist die Erfahrung des Neubeginns und des Aufbruchs die Grunderfahrung der Taufe. Nun leben wir heute in einer Zeit, die in besonderer Weise dadurch gekennzeichnet ist, daß sie von dem in ihr lebenden Menschen ein bisher nie gekanntes Maß an Mobilität und Flexibilität fordert. Wer einen auch nur einigermaßen anspruchsvollen Beruf für sein Leben wählt, muß damit rechnen, daß er aus seiner engeren Heimat, in der er aufgewachsen ist, ausziehen und im Laufe seines Lebens wohl noch mehrfach seinen Wohnort wechseln muß. Die rasche Entwicklung der Arbeits-

[6] Vgl. dazu den 1. Teil der Anm. 2 oben.

welt macht es auch notwendig, daß sich die Menschen auch innerhalb ihres Berufslebens immer wieder neu orientieren oder überhaupt den Beruf wechseln müssen. Alle diese Ereignisse sind mit tiefgreifenden Wandlungen verbunden. Es gilt, jeweils einen neuen Bekanntenkreis aufzubauen, sich im Berufsleben neu zu orientieren, den Kindern bei der Eingewöhnung in eine neue Schule zu helfen usw. Dieses Immer-neu-Anfangen kann nur dann gelingen, wenn es nicht als ein drückendes „Muß", nicht als deprimierende Belastung, sondern als Chance, das Leben reich und wechselvoll zu gestalten, erfahren wird. Die christliche Überlieferung von der Taufe könnte den Menschen unserer Tage helfen, diese Chance als solche zu sehen. Sofern sich ein solcher Neubeginn von innen heraus als Notwendigkeit abzeichnet und seine Verweigerung die Stagnation der Lebens- und Persönlichkeitsentwicklung bedeuten würde, steht er grundsätzlich in Analogie zum Neubeginn des Lebens Jesu in der Taufe am Jordan. In dem Anspruch, der den Neubeginn fordert, liegt die Möglichkeit, die Stimme des Befreiergottes Jahwe zu hören, die Jesus am Jordan vernahm [7].

Herausgerufen durch den Befreiergott Jahwe

Wieder, wie schon oben am Beispiel der Eucharistie, sagt auch hier die Überlieferung von der Taufe, worauf es ankommt, um diese Möglichkeit möglichst stark und dicht zu realisieren. Denn nach dieser Überlieferung ist eine Stimme, die zu Aufbruch und Neubeginn ruft, dann und nur dann und in dem Maße die Stimme des Befreiergottes Jahwe, als sie dazu aufruft, neu in die Richtung eines offenen und zugewandten menschlichen Zusammenlebens in Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit zu gehen, d. h. mitzuwirken am Zustandekommen jenes Lebens, das in dem von den jüdischen Propheten verheißenen messianischen Friedensreich angezeigt ist. Wo jedoch dieses Ziel, die Vermenschlichung und Befriedung des eigenen und fremden Lebens, als tiefster Sinn des Neubeginns gelten kann, erfährt der Mensch, der sich diesem Neubeginn öffnet, den Sinn und den Geist, der das Leben Jesu durchwaltet und es zu einem Symbol des geglückten Lebens für alle Menschen aller Zeiten macht.

Geburt und Neubeginn als Ansätze der Taufkatechese

Zweifellos liegt in der Zeugung und Geburt eines Kindes immer wieder ein Neuanfang des familiären Lebens; alle, Vater, Mutter und schon vorhandene Kinder müssen sich dem neuen Leben öffnen und sich auf den neuen Menschen einstellen. Wäre nicht hier ein möglicher Ansatz für ein Taufgespräch? Aber der hier aufgezeigte Ansatz einer „erfahrungsgeschichtlichen" Sakramenten-

[7] Vg. *Th. Schneider*, a.a.O. 52.

pastoral führt über diese schon eingebürgerten Elemente pastoralen Lebens hinaus. Er ermöglicht es, innerhalb einer Territorialpfarrei, eines Pfarrverbandes, eines Großbetriebes oder einer Studentengemeinde jeweils gezielt jene Menschen anzusprechen, die in einer solchen Phase des Neubeginns stehen. Ähnlich wie in der Eucharistie könnte die Tauftradition zu einer *Kultur* dieses heute immer mehr vom Menschen geforderten ständigen Neubeginns führen. Wieder würde in solchen Katechese-Gruppen den Menschen nicht etwas ihnen Fremdes, zu dem sie keine Beziehung haben, aufoktroiert und übergestülpt, sondern die Kirche würde in solchen sich bildenden Gesprächsgruppen den Menschen eine Hilfe anbieten, das nach dem eigenen notwendigen Entwicklungsgesetz gelebte Leben in Analogie zur Lebenspraxis Jesu stärker mit Sinn zu erfüllen und es dadurch reicher und glücklicher zu machen. Auf diese Weise könnte mit Hilfe des „erfahrungsgeschichtlichen" Sakramentenmodells die therapeutische Kraft der christlichen Überlieferung neu zur Geltung kommen [8].

4. Ausblick auf die übrigen Sakramente

Entsprechend der obigen Charakterisierung von Taufe und Eucharistie als der Grundsakramente der Kirche können die übrigen Sakramente diesen beiden Grundsakramenten zugeordnet werden. Dazu sind hier nur noch einige kurze Andeutungen möglich. Da Sakramente Symbole sind und Symbole nie eindeutig definiert werden können, ist diese Zuordnung der übrigen Sakramente nicht eindeutig, sondern kann von Fall zu Fall variieren. So kann ich etwa im Bußgespräch einen wiederholten *Neuanfang* zum christlichen Leben sehen und dieses Sakrament deshalb der Taufe zuordnen. Ich kann aber auch im versöhnenden und befreienden Gespräch, in dem ich mich dem Gesprächspartner rückhaltlos öffne, meine Schuld eingestehe und von ihm angehört und „aufgefangen" werde, jenen starken, noch Tod und Verrat ertragenden *Daseinsgrund* spüren, der sich kennzeichnend in der Erfahrung des gemeinsamen Essens und Trinkens erschließt. Auch die Ehe ist einerseits ein von Begeisterung getragener Neuanfang und Aufbruch in das Wagnis der Partnerschaft, andererseits aber *auch* die Erfahrung, daß ein gemeinsamer Daseinsgrund das Leben trägt und

8 Besonders *V. E. Frankl* (Der unbewußte Gott, München 1974) hat in seiner sogenannten „Logotherapie" herausgearbeitet, daß jede Neurose letztlich in einem Gefühl der Sinnleere wurzelt. Dazu hat schon *C. G. Jung* festgestellt: „Jeder krankt in letzter Linie daran, daß er das verloren hat, was lebendige Religionen ihren Gläubigen zu allen Zeiten gegeben haben, und keiner ist wirklich geheilt, der seine religiöse Einstellung nicht wieder erreicht, was mit Konfession oder Zugehörigkeit zu einer Kirche natürlich nichts zu tun hat" (*ders.*, Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge, in: Gs. Werke Bd. II, Olten 1963, 12).

eine „Liebe bis ans Ende" möglich macht[9]. Krankensalbung als Gotteserfahrung im Sich-Ergeben an den notwendig gesetzten Lebensgrenzen und Kontingenzerfahrungen ist ziemlich eindeutig der Eucharistie zugeordnet; es ist eine Erfahrung, in der sich besonders der Opfer- und Hingabecharakter dieses Mahles ausprägt und weiter entfaltet. Umgekehrt sind Firmung und Priesterweihe relativ eindeutig dem Grundsakrament Taufe zugeordnet: Wie auch historisch zu zeigen ist[10], ist die Firmung die weitere Entfaltung des schon in der Taufe mitgegebenen Geistempfangs; er wird in der Firmung in Freiheit und Mündigkeit vom Menschen ergriffen und bejaht. Die Priesterweihe legt den Akzent auf die Lebensaufgabe, die mit dem Neuanfang der Taufe demjenigen gestellt ist, der in besonderer Weise sein Leben einsetzt, um für sich und andere ein Leben nach Art des von den Propheten und von Jesus verheißenen Gottesreiches zu ermöglichen.

Aufgrund dieser inneren Zugeordnetheit der übrigen fünf Sakramente zu Taufe und Eucharistie kann es gar nicht ausbleiben, daß sie in der aufgezeigten praktischen Pastoral für Taufe einerseits und Eucharistie andererseits mit in den Blick kommen. Sie sind weitere Ausfaltungen der beiden Grunderfahrungen, die christliches Leben und christliche Gemeinde stiften: die Erfahrung der Geborgenheit im „Vater" als dem bergenden Daseinsgrund und die Erfahrung des begeisterten Aufbruchs und Neubeginns in Richtung auf das verheißene messianische Reich, beide vermittelt, freigesetzt und ermöglicht durch die Lebenspraxis und das Lebenswissen des Messias Jesus, die auch heute noch, von kirchlichen wie nichtkirchlichen Christen als wertvoll und bereichernd empfunden werden. Die Symbole Taufe und Eucharistie können diesen von Jesus gefundenen *Sinn* in das Leben auch des heutigen profanen Menschen übertragen.

[9] Vgl. Joh 13,1: „Da er die Seinen in der Welt liebte, liebte er sie bis ans Ende" (mit ausdrücklichem Blick auf das Abendmahl); näheres dazu in meinem in Anm. 1 genannten Aufsatz zur Ehekatechese, S. 276 u. ö.

[10] Vgl. *Th. Schneider*, a.a.O. S. 110—115.

Franz Josef Hungs

Sorge um die Mitarbeiter in der Gemeinde

Ein gemeindekatechetischer Beitrag der theologischen Erwachsenenbildung

Die folgenden Erwägungen wollen Wege aus einer Verengung des katechetischen Auftrags der theologischen Erwachsenenbildung aufzeigen, und zwar an der Zielgruppe der (freien) Mitarbeiter in der Gemeinde — angefangen bei den sog. „Tischmüttern" über Firmhelfer bis hin zu nebenamtlichen gemeindlichen Mitarbeitern. Dabei werden die verschiedenen Aufgabenbereiche und Tätigkeitsfelder konkret unter die Lupe genommen. *red*

1. Problemstellung

Theologische Erwachsenenbildung in der Gemeinde! Dabei denkt man gemeinhin an freie Bildungsangebote, die sich — auf das Kirchenjahr in gewisser Regelmäßigkeit verteilt — mit Glaubensfragen des heutigen Menschen beschäftigen. Oft genug entworfen und realisiert als „Theologie im Kleinformat" und so auch nur von besonders Interessierten (oder Treuen) wahrgenommen. An einer solchen, gleichsam rhythmisch wiederkehrenden Angebotssituation hat auch die Entstehung von Gruppen als Mitträgern gemeindlicher Verantwortung [1] kaum etwas ändern können. Die theologische Erwachsenenbildung blieb weiterhin in einer katechetischen „Außenseiterposition".

Ein Grund für diese Situation ist wohl, daß eine andere Funktion dieser bildnerischen Tätigkeit kaum gesehen wurde, nämlich das religiös-theologische und pädagogisch-psychologische Bemühen um (freie) Mitarbeiter in der Gemeinde. Stattdessen hat sich die theologische Erwachsenenbildung fast ausschließlich auf punktuelle Angebote „für alle" konzentriert, bei der Auswahl ihrer Inhalte eine gewisse Beliebigkeit walten lassen und sich so gleichsam einen funktionsfreien Spielraum für die eigenen Aktivitäten und Ziele gestattet — selbstverständlich, daß sie dabei einer gemeindlichen Effizienzkontrolle kaum standhalten könnte.

2. Allgemeine Gesichtspunkte

Mitarbeiter sind (meist) Erwachsene. Das mag eine Binsenwahrheit sein, aber sie wird katechetisch und pastoral nicht immer berücksichtigt. Bedeutet dies doch, daß Mitarbeiter in ähnlichen Spannungsverhältnissen leben wie die meisten Teilnehmer in der „normalen" theologischen Erwachsenenbildung. Eine Zuspitzung für diese Zielgruppe liegt allerdings darin, daß freie Mitarbeiter in einer Vermittlungsproblematik stehen. In ihr geht es nicht einfachhin um die Frage: „Wie sage ich es meinem Kinde?", sondern zuerst um die Frage: „Warum bin ich (selbst) Christ?". Und diese zweite Frage setzt erfahrungsgemäß mehr zu als die erste.

Dazu einige allgemeine Gesichtspunkte:

Theologie und Didaktik

Pastorale und katechetische Aufgaben sind ohne persönliche theologische Besinnung der Mitarbeiter nicht zu realisieren. Handelt es sich fachwissenschaftlich gesehen bei den meisten von ihnen doch um „Laien". Sie empfinden sich auch so und spüren ihr kognitives Ungenügen vor allem in dem Moment, wo sie übernommene theologische Deutungen und Erklärungen der Glaubenswahrheit didaktisch für ihre Zielgruppe umzusetzen haben. Jetzt erst entdecken sie ihre „Lücken" und entwickeln einen starken Nachholbedarf. Es ist also diese Brükke der didaktischen Umsetzung, die ihnen zu schaffen macht. Theologische Information alleine hilft hier nicht weit, wenn die Mitarbeiter nicht auch gleichzeitig den Mut zur eigenen Glaubenseinsicht und zur persönlichen Glaubenserfahrung gewinnen. Worauf es katechetisch für sie selbst ankommt, ist erst einmal eine *Kompetenz* aus eigener Glaubensbesinnung und — „alles andere wird euch dazu gegeben werden", d. h. kann leicht und einsichtig durch spezielle Angebote der Weiterbildung vermittelt werden.

1 Vgl. *D. Emeis*, in: Diakonia 7 (1976), 20—30; *F. J. Hungs*, Gemeinde und Katechese, Frankfurt 1977, 138 ff.

Lerninhalt und Konzentration

Lerninhaltliche Entscheidungen — auch wenn sie z. B. aus Arbeitsvorlagen übernommen werden — sind nur dann zu verantworten, wenn das Ganze der Glaubensverkündigung im Blickfeld bleibt. Hier leiden allerdings viele Mitarbeiter echt Not. Nicht weil ihnen ein Fachstudium fehlt, sondern weil ihnen in der eigenen katechetischen Entwicklung keine Wege zu einer religiös-theologischen *Konzentration* aufgewiesen wurden. Es geht nicht um die Vollständigkeit, um die Geschlossenheit eines Systems, sondern um eine „Sammlung" auf das Wesenhafte und Wissenswerte hin. Das mag manchen Theologen, überzeugt vom Gewicht der eigenen fachwissenschaftlichen Einsicht, befremden, entspricht aber gerade dem Anspruch, der so oft Praxis und Theorie voneinander trennt. Ohne eine inhaltliche Konzentration und ohne exemplarisches Lernen ist heute bildnerische Arbeit in der Gemeinde nicht mehr möglich — dies gilt auch für jede Sorge um die eigenen Mitarbeiter. Der einzelne von ihnen muß die Autorität gewinnen, von einem allgemeinen und verbindlichen theologischen Horizont her seine eigenen katechetischen, lerninhaltlichen Entscheidungen zu treffen (und zu verantworten). Eine solche kognitive Konzentration kann durch keine noch so gute Arbeitshilfe oder -anleitung ersetzt werden [2].

Glaubensbewußtsein und Spiritualität

Persönliche Kompetenz aus eigener Glaubenserfahrung, Fähigkeit zur kognitiven Konzentration des Glaubensgutes — auch das reicht noch nicht aus. Erwachsene wünschen sich heute eine intellektuelle und existentielle *Integration* der Glaubenswahrheiten. Diese erwarten sie (immer noch?!) weitgehend vom Priester, so z. B. wenn Firmhelfer sich außerstande sehen, im Rahmen der Sakramentsvorbereitung über die Buße zu sprechen bzw. zu ihr hinzuführen. Bei sich selbst mag ein solcher Prozeß durchaus gelingen, aber es fällt schwer, ihn mit anderen einzuleiten. Nur wenige Gemeinden bieten hierzu die Chance einer religiös-existentiellen Kommunikation; in den meisten von ihnen gibt es zwar viele gemeinsame spirituelle Aktivitäten, aber letztlich bleibt doch das religiöse Erleben privatisiert, es gehört gleichsam mir allein. Oder der andere Fall: Es bilden sich Gruppierungen in der Gemeinde, in denen es zu einer Fülle von spirituellen Anregungen kommt, aber diese werden bewußtseinsmäßig nicht artikuliert und gehen verloren, weil ihnen der „Dolmetsch" fehlt (vgl. 1 Kor 14,5.28). Doch nur der kann Erlebnisse vermitteln, der sie zur Sprache zu bringen vermag. An dieser Stelle genügt auch das Zeugnis des Lebens nicht, um zu einem gemeindlichen Auftrag zu befähigen. Es mag sein, daß dies einem Mitarbeiter, der „sonst" nicht zum Kern einer Gemeinde gehört, eher und leichter gelingt als anderen — ein Gesichtspunkt, der in Fragen der „Kirchlichkeit" mitberücksichtigt sein will.

Es zeigt sich schon hier, daß eine Grundvoraussetzung der Sorge um die Mitarbeiter in der Gemeinde das Vertrauen dessen ist, der die Gemeinde leitet bzw. sie zur Mitarbeit anspricht. Denn ein solches Vertrauen stiftet Mut und ermuntert gleichzeitig zum Zeugnis auch in den eigenen Wachstumskrisen. Und das wiederum ist wichtiger als jeder Anspruch an oder auf Perfektion [3].

3. Konkrete Erwägungen

Die Erörterung wählt hier einen doppelten Zugang zur praktischen Problematik: einmal den von den Aufgabenbereichen der theologischen Erwachsenenbildung her, dann den von den Tätigkeitsfeldern der freien Mitarbeiter aus. Jeder Gesichtspunkt führt auf seine Weise zu konkreten Folgerungen bzw. Ratschlägen für die Praxis [4].

[2] Hier macht es sich mancher Gemeindevorsteher vielleicht manchmal doch etwas zu leicht.

[3] Vgl. das Synodenpapier „Das katechetische Wirken der Kirche", A. 4 (Gemeinsame Synode ... Bd. 2, S. 49 ff.).

[4] Der Autor bezieht sich dabei sowohl auf seine Praxis in vielen Gemeinden und in der Weiterbildung, dann aber auch auf Erwägungen zu einem sog. Aufbaustudium für kirchliche Dienste.

Aufgabenbereiche der theologischen Erwachsenenbildung

Um die Möglichkeiten, die sich von der theologischen Erwachsenenbildung her für eine Sorge um die Mitarbeiter in der Gemeinde anbieten, erkennen zu können, gehört erst einmal, daß diese gemeindliche Aktivität aus ihrer Engführung befreit wird. Die theologische Erwachsenenbildung ist keine Weiterführung des schulischen Religionsunterrichtes — denn ihre Basis, ihr Maß und ihr Ziel ist die Glaubenserfahrung des Erwachsenen; die theologische Erwachsenenbildung ist auch kein Ersatz für die gottesdienstliche Verkündigung — denn in ihr wird die Erfahrung des einzelnen zum Gegenstand der gemeinsamen Auseinandersetzung, darum ist dabei das Gespräch auch mehr als nur eine Methode, nämlich eine pädagogische Grundeinstellung.

Je mehr der eigenständige katechetische Spielraum der theologischen Erwachsenenbildung respektiert wird, um so eher kann sie auch in der Sorge um die Mitarbeiter die in sie gesetzten Erwartungen erfüllen:

Werbung von Mitarbeitern

Die theologische Erwachsenenbildung dient mit ihren offenen Angeboten nur mittelbar der Werbung von Mitarbeitern; sie bildet hier ein Pendant zur persönlichen Anrede und zur gottesdienstlichen Ermunterung. Ihre Chance liegt darin, daß sie von der Thematik ihres Angebotes her Fragen der „Verantwortung des ganzen Gottesvolkes an der Sendung der Kirche“ [5] zur Sprache bringt. Ein solcher Weg hat allerdings nur dann einen Sinn, wenn bildnerisch vom traditionellen Rhythmus „Vortrag—Aussprache“ abgegangen wird. Es ist weiter ratsam, Fragen der Mitarbeit stets im Kontext von Mitverantwortung und Mitentscheidung zu erörtern. Denn will eine Gemeinde entscheidungsfähige Mitarbeiter gewinnen, muß sie ihnen auch Freiräume der eigenen Verantwortung zubilligen. — Neben dieser ausdrücklichen Thematik bewähren sich alle jene Angebote, die zu einer Fundamentalisierung des Glaubensgutes und zur Neuorientierung der persönlichen Glaubensentscheidung beitragen. Denn auf diese Weise gewinnt der einzelne Erwachsene jene existentielle Stabilität, die er braucht, um einen Dienst in der Gemeinde zu übernehmen [6]. Es mangelt nämlich in der einzelnen Gemeinde oft genug nicht deshalb an Mitarbeitern, weil „sich niemand findet“, sondern weil vielen dazu — nach ihrem eigenen Urteil — die religiöse Grundeinstellung fehlt. Und nur zu oft wird in diesem Zusammenhang ein Mangel an Grundwissen vorgeschoben, um die eigene, existentielle Ungeborgenheit zu verdecken.

Schließlich: Wer ständig wirbt und dies für alles tut, der wird wohl kaum Erfolg haben.

Begleitung der Mitarbeiter

Die Suche nach Mitarbeitern ist aber auch weitgehend davon abhängig, inwieweit sie wissen, mit der Übernahme eines Dienstes in der Gemeinde nicht alleine gelassen zu werden. Leider ist dies nur zu oft der Fall. Oder: Einmal dabei — kann man sich nicht mehr „dispensieren“.

Zu dieser Begleitung gehört, daß der übernommene Dienst sowohl terminlich wie auch einsatzmäßig überschaubar gemacht wird. Dann bedarf es zuerst einer Hinführung zur Aufgabenstellung. Je ernsthafter sie realisiert wird, um so mehr Verantwortung wird in den Mitarbeitern geweckt; die Entgegennahme eines Arbeitsmodells wirkt hier kaum ermutigend. — Die Vorbereitung sollte in einer Gruppe geschehen; es ist hilfreich, wenn sich daran auch „alte Hasen“ beteiligen, denn zu ihnen findet mancher „Neuling“ schneller einen Zugang als zum Referenten bzw. zum Pfarrer. Der dabei angezielte Lernprozeß hat zuerst einmal die theologische Aussage des gemeind-

[5] Vgl. den gleichlautenden Synodentext, dessen erster Teil für diese Fragestellung hier von informellem Nutzen ist.

[6] Allzu schnell begnügt sich mancher Pfarrer mit der Werbung von Mitarbeitern und überläßt sie dann allein ihrem „Schicksal“. Es bedürfte geradezu einer Pastoral der Mitarbeiter! Vgl. dazu auch *W. Zauner*, Die menschliche und spirituelle Entfaltung der Mitarbeiter, in: Pfarrseelsorge — von der Gemeinde mitverantwortet, Österreichische Pastoraltagung 28.—30. Dezember 1976, im Auftrag des Österreichischen Pastoralinstituts hrsg. von Josef Wiener und Helmut Erharter, Verlag Herder, Wien—Freiburg—Basel 1977, 64—76.

lichen Dienstes zum Thema (so z. B. bei der Firmvorbereitung theologische Aussagen zum Hl. Geist, zum Thema „Kirche", „Apostolat" u. a.). Ist hier für die Mitarbeiter eine gewisse Orientierungsfestigkeit selbst erkennbar, haben sie selbst genug Phantasie, eigene Wege der Vermittlung zu finden. — Die Begleitung geschieht so, daß einzelne Lerneinheiten oder Aufgabenstellungen gemeinsam vorbereitet werden, daß sie nachbesprochen werden und es so zu einer Fülle von unterschiedlichen Erfahrungen kommt.

Die Praxis zeigt, daß die katechetische Begleitung allenfalls terminliche Probleme aufwirft; letztlich sind die Mitarbeiter nicht nur für die konkreten Hilfen dankbar, sondern auch (ja, vor allem) für die Möglichkeit, selbst wieder einmal einen Zugang zum Glauben und zur Glaubensverantwortung gefunden zu haben.

Weiterbildung von Mitarbeitern

Während Werbung und Begleitung der Mitarbeiter vor allem „vor Ort" wirksam geschieht, können allgemeine Weiterbildungsangebote auf einer höheren Ebene vermittelt werden. Inwieweit solche weiterführenden Veranstaltungen wahrgenommen werden, hängt erfahrungsgemäß nicht so sehr von der Willigkeit der Mitarbeiter oder von der Thematik ab, sondern davon, ob und inwieweit der Pfarrer selbst von solchen Angeboten überzeugt ist. Hier stellt sich die Frage, wie die freien Mitarbeiter in einer Gemeinde gesehen werden, ob als Ersatz für den Priester oder ob als selbständige, eigenverantwortliche Glieder der einen, gemeinsamen Gemeinschaft [7]. — Was die Thematik von Weiterbildungsangeboten betrifft, so „ziehen" sie, wenn sie praxisbezogen angelegt sind. Was erwartet wird, sind aber meist nicht oder nur anfänglich Rezepte; meist ist es den Teilnehmern wichtiger, über einen Erfahrungsaustausch hinaus selbst religiös und theologisch zu wachsen. So entfaltet sich aus der Verantwortung für die anderen ein neuer Impuls zur eigenen Lebenseinstellung. Welches Erlebnis für die freien Mitarbeiter, wenn sich auch der Priester einmal für die eigene Person zu einem solchen Wachstumsprozeß bekennt und sich an einem solchen Weiterbildungsangebot als „normales" Mitglied selbst beteiligt!

Es gehört zu einer der wichtigen Aufgaben der theologischen Erwachsenenbildung, daß sie alle diese Lernprozesse alters- und erlebnisspezifisch begleitet und berät.

Tätigkeitsfelder der Mitarbeiter

Im Mittelpunkt der bildnerischen Orientierung stehen jedoch nicht zuerst theologische oder lerninhaltliche Erwägungen, sondern die Anforderungen der angezielten Tätigkeitsfelder der Mitarbeiter. Das verlangt eine durchdachte Auswahl von Inhalten und Zielen zu Gunsten des tatsächlich Wissenswerten — nicht nur für den gemeindlichen Dienst, sondern auch für den einzelnen Mitarbeiter. Die theologischen und didaktischen Konsequenzen, die mit einer solchen Vor-Entscheidung verbunden sind, verlangen erfahrungsgemäß den besonderen Mut des Veranstalters bzw. des Trägers (oft sogar gegen die persönlichen Interessen des einzelnen Mitarbeiters). Wer die fachliche und praktische Kompetenz zu dieser Entscheidung nicht hat, ist auch für die Bildung, für die Werbung, Begleitung und Förderung von freien Mitarbeitern nicht geeignet [8].

Funktionen

Alle Bemühungen um freie Mitarbeiter sollten von den Funktionen der gemeindlichen Dienste ausgehen, zu denen sich der einzelne bereiterklärt hat. Diese Funktion ist allerdings selbst wieder von unterschiedlichen Faktoren mitbestimmt, so z. B. von der Zielgruppe, von deren Lebens- und Lerngeschichte, von den gesetzten Lernzielen im Kontext mit den entsprechenden Lerninhalten, von der Bedarfssituation der Gemeinde und von den Bedürfnissen der Teilnehmer usf. So entsteht ein Netz von Beziehungen und Abhängigkeiten, das eben ausdrücklich von den Funktionen her ge-

[7] Mancher Seelsorger bezieht hier durchaus nicht eindeutig Stellung. Sollte es denn tatsächlich bisweilen so sein, daß jede Gemeinde die Mitarbeiter hat, die sie verdient?

[8] Das mag hart klingen. Aber der Autor glaubt, angesichts der später auftretenden Frustrationen diesen Schluß ziehen zu müssen.

knüpft ist. Es ist ratsam und hilfreich, sich einmal auf gemeindlicher Ebene mit den verantwortlichen Mitarbeitern (so etwa im Rahmen des Pfarrgemeinderates) um eine bildhafte Darstellung dieses Geflechtes zu bemühen [9]. An Gesprächsstoff wird es dabei gewiß nicht fehlen! Tatsache ist nämlich, daß in der Kirche/Gemeinde auch im katechetisch-pastoralen Bereich immer noch mehr von bestehenden Organisationsformen („Strukturen") und von unverzichtbaren Inhalten („Wahrheiten") her gedacht und geplant wird als von gemeindlichen Funktionen und von deren charismatischer Leistungsfähigkeit [10]. Gerade durch eine solche Orientierung an den Funktionen ist es auch eher möglich, sowohl die Erfahrungen der Mitarbeiter innergemeindlich zu integrieren als auch lerninhaltlich „Opfer" zu bringen *und* alle Beteiligten zu persönlichem Engagement zu animieren. Dieser Funktionsbezug und seine Transparenz für die Mitarbeiter scheint ein Prüfstein dafür zu sein, inwieweit es der Gemeinde mit ihren Diensten und mit der Sorge um ihre Mitarbeiter ernst ist.

Inhalte

Die inhaltliche Frage läßt sich angesichts der Vielfalt der gemeindlichen Dienste hier nur allgemein skizzieren, zumal dabei die einzelnen Wirkfaktoren der verschiedenen Tätigkeitsfelder ineinander greifen.

Wenn die bildnerischen Bemühungen um die Mitarbeiter tatsächlich von den Funktionen ihrer Dienste ausgehen, dann ergeben sich folgende *drei* inhaltliche Schwerpunkte:

— Erschließung einzelner, gezielter Lerninhalte bzw. Aufträge (so etwa die einzelnen Veranstaltungen im Rahmen der Firmvorbereitung);
— Vermittlung weiterführender, fachintensiver Einzelinformationen in pädagogischer, psychologischer, pastoraler, theologischer Hinsicht (so etwa Fragen jugendlicher Entscheidungsfähigkeit und Gruppenbezogenheit, theologische Aussagen über den Hl. Geist, über die Kirche und ihre Sendung, pastorale Erwägungen zum Apostolat des einzelnen usf.);
— Erhellung des Horizonts sowohl der vermittelten Inhalte wie auch der gemeindlichen Funktionen (so etwa Theologie als Reflexion gesamtkirchlicher Glaubenserfahrung, Wandel des gemeindlichen Selbstverständnisses, biblische Grundorientierung u. a.).

Bei allen kognitiven Vermittlungsprozessen ist jedoch wichtig, daß die Bedeutung der Informationen für die Mitarbeiter überzeugend erkennbar wird. Das Interesse der Teilnehmer richtet sich zuerst ausschließlich auf Hilfen für die Praxis des jeweiligen Dienstes, doch sehr bald werden auch andere, persönliche Motive laut: Klärung der eigenen religiösen Lebensentscheidung, spirituelle Erwartungen und pastorale Wünsche. Eben diese Entwicklung des Lerngeschehens überfordert manchen „Referenten" in der Betreuung von Mitarbeitern. Andererseits zeigt diese Erfahrung, daß es stets um „das Ganze" geht und daß die Sorge um eine Verengung des Angebotes kaum begründet ist.

Organisationsformen

Die Planung und Organisation von bildnerischen Veranstaltungen gehört zu den Sorgenkindern einer jeden Mitarbeiterförderung; hier zeigt sich wiederum, wie ernst es dem einzelnen Veranstalter mit seinem eigenen Angebot ist. Nur allzu oft wird als mangelndes Engagement interpretiert, was in Wahrheit nichts anderes als Fehlplanung ist — sowohl terminlicher wie auch methodischer Art. Dabei könnte die Gemeindearbeit viele Erfahrungen aus anderen Bereichen der Erwachsenen- bzw. Mitarbeiterbildung nutzen [11].

Von der Arbeitsweise her bieten sich Wochenenden und eine Aufreihung von Einzelveranstaltungen an. Natürlich sollte ein

[9] Wenn man sich der Bedeutung von bildnerischen Prozessen bewußt ist, wird die Wichtigkeit einer solchen Aufgabenstellung einsichtig.

[10] So gesehen könnte man überspitzt behaupten: Einerseits wird das Glaubensgut der Kirche respektiert — andererseits wird die Kraft des Geistes unterschätzt.

[11] Je höher die Ebene, auf der in der Kirche Angebote angesiedelt werden, um so eher werden diese Erfahrungen genutzt. D. h. aber doch, daß pädagogische Einsichten immer noch nicht dorthin gelangt sind, wo sie zuerst und dringlich gebraucht werden.

längeres gemeinsames Zusammensein der Mitarbeiter gefördert werden. Während Wochenenden vor allem den Mitarbeitern selbst förderlich sind, gelingt es durch Einzelveranstaltungen eher, einen Bezug zu der jeweiligen Zielgruppe des einzelnen Mitarbeiters herzustellen. Das bedeutet aber, daß beide Organisationsformen keine Alternative darstellen. Die Frage ist allenfalls, in welcher Abfolge von ihnen Gebrauch gemacht wird. Auch hier spricht vieles — sowohl didaktisch wie kommunikativ — dafür, mit einem Wochenendangebot zu beginnen: So können auch bereits erfahrene Mitarbeiter und „Neulinge" zusammengeführt werden. Andererseits streben die Teilnehmer danach, das Angebot möglichst bald in der Praxis zu erproben — ein Wunsch, der wiederum für (begleitende) Einzelangebote spricht. Wie im einzelnen verfahren wird, hängt wohl jeweils von der Gruppe der Mitarbeiter selbst ab; allgemein kann etwa gesagt werden:

— Die Wochenendveranstaltung sollte ihren festen Platz innerhalb des gesamten Angebots haben.
— Das gemeinsame Feedback der Praxisarbeit ist ratsamerweise rechtzeitig einzuplanen und auf jeden Fall durchzuführen [12].
— Die Mitarbeiter sollten wissen, was sie im Angebot erwartet; denn oft genug zögern sie nur, weil es ihnen an Vorstellungen mangelt.
— Wenn die angesprochenen Mitarbeiter an der Organisation und an der Gestaltung des Angebotes beteiligt sind, so intensiviert dies ihr Engagement.

Mancher Veranstalter läßt sich zu schnell durch Terminschwierigkeiten von einer ausgedehnten Planung der Weiterbildung abbringen. Letztlich aber ist es so, daß die meisten Mitarbeiter zu „Opfern" bereit sind, wenn sie die Überzeugung gewinnen, daß ihnen das Angebotene „etwas bringt".

Ebenen

Wenn auch die Sorge um die freien Mitarbeiter unmittelbar jede Gemeinde angeht, so bedeutet dies ja nicht, daß alle Angebote der Werbung, der Begleitung oder Weiterbildung auch auf dieser, auf der unteren Ebene der pastoralen Strukturen anzusiedeln sind [13]. Hier bedarf es eines Konzeptes, das sowohl teilnehmerorientiert, inhaltsbezogen wie tätigkeitsfeldgebunden ist. Aus der Vielfalt der hier möglichen Gesichtspunkte, Interessen und Rücksichten sei hier die inhaltliche Frage herausgegriffen (vgl. oben):

— Die Erschließung einzelner, gezielter Lerninhalte wird man möglichst auf der Ebene anzusiedeln bestrebt sein, auf der sie konkret realisiert werden, d. h. im Durchschnitt auf der unteren Ebene der Gemeinde bzw. des Pfarrverbandes.
— Andere, weiterführende und umgreifende Angebote können dagegen auf der Ebene des Dekanates bzw. der Region und auch des Bistums organisiert werden. Zumal sie meist bereits zur Weiterbildung im ausdrücklichen Sinne gehören.
— Eine solche „Aufteilung" ist dann sicherlich unproblematisch, wenn inhaltliche Angebote auf der nächsttieferen Ebene weiter vermittelt, multipliziert bzw. umgesetzt werden. Damit kann auch eine gewisse Entlastung des einzelnen Teilnehmers verbunden sein.
— Diese „Durchlässigkeit" der Ebenen sichert aber vor allem, daß auf diese Weise — wie selbstverständlich — gleichsam ein „Mittelbau" unter den freien Mitarbeitern entsteht. Die Teilnehmer erfüllen so eigenständig und innerhalb der eigenen Gruppe Aufgaben des Multiplikators und des Mentors.

Bemerkenswert ist, daß eine solche lerninhaltliche Orientierung zu funktionalen Konsequenzen führt. Das gleiche Bild bietet sich auch von anderen Gesichtspunkten (wie z. B. von den Funktionen oder Organisationsformen) her. — Allerdings werden solche Überlegungen meist damit schnell abgetan, daß man sie als zwar einsichtig, aber gleichzeitig doch auch als unrealistisch

[12] Die hierin eingeschlossene Chance für alle Beteiligten — auch über den einzelnen Dienst hinaus — wird oft genug weder vom Gemeindevorsteher noch von den Mitarbeitern erkannt.

[13] Vgl. den Beschluß der Synode zur „Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen und für die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland"; siehe auch: *F. J. Hungs*, in: KatBl 102 (1977), 984—987.

bezeichnet. Ein solches Urteil wäre erst dann stichhaltig, wenn sich dafür praktische Erfahrungen aufzeigen ließen. In Wahrheit aber gibt es viele brauchbare Angebote auf den unterschiedlichen Ebenen, ohne jedoch genügend inhaltlich, terminlich oder intentional aufeinander Bezug zu nehmen, oder aber es fehlt an der Bereitschaft, bei gewissen gemeindlichen Aufgabenstellungen die vorgegebenen Grenzen zu überschreiten: Eine Gemeinde kann und braucht heute nicht alle Aufgaben im eigenen Bereich allein bzw. selbständig zu erfüllen (dies gilt auch für den Gemeindevorsteher).
Gemeindeüberschreitende Teamarbeit ist eben immer noch nicht ein Arbeitsmodell kirchlich-pastoraler Aktivitäten [14].

Mitarbeiter/„Referenten"

Hier ist an Mentoren, Multiplikatoren und an die sog. „Referenten" gedacht, also an den Personenkreis, an die „Bezugspersonen", die unmittelbar mit der Bildung und Begleitung der Mitarbeiter zu tun haben. In Wahrheit ist diese Gruppe recht klein und sie wird ihrerseits selbst wieder kaum bildnerisch angesprochen. Ihre Aufgabe ist eine erwachsenenbildnerische im speziellen Sinne: Ihre Zielgruppe sind Erwachsene (Tischmütter, Firmhelfer u. a.), die sich für einen „konkreten, gezielten und überschaubaren Dienst" einsetzen. Das wiederum aber läßt es geraten sein, daß solche Bezugspersonen auch jene Zielgruppen kennen, für die sie vorbereiten und auf die sie hinführen. D. h. Mentoren, Multiplikatoren und Referenten müssen auch etwas vom Arbeitsfeld der freien Mitarbeiter verstehen.
Solche speziellen Mitarbeiter lassen sich auf unterschiedliche Weise gewinnen: Sie kommen einmal aus dem Kreis der Teilnehmer selbst oder sind haupt- bzw. nebenamtlich in der Gemeinde tätig (Priester, Pastoralreferenten, Gemeindereferenten, Gemeindekatecheten usf.) — hier ist allerdings zu beachten, daß nicht schon gleich jeder gute Lehrer oder Katechet auch ein einfühlsamer Erwachsenenbildner ist. Zum anderen werden ausdrücklich „Referenten" oder Dozenten gleichsam „von draußen" eingeladen und um Mitarbeit gebeten — doch sollten solche Gäste etwas von dem „Metier" praktisch verstehen, zu dem sie theoretisch Stellung nehmen. Manche „Sorge um die Mitarbeiter in der Gemeinde" führt dadurch in eine Krise, daß sich der Veranstalter diesen Personenkreis nicht genau anschaut. Wenn auch diese Problematik auf jeder Ebene und in jedem Tätigkeitsbereich anders ist, so läßt sich wohl generell Folgendes empfehlen:

— Auf der unteren Ebene der Gemeinde sollte ständig nach Mitarbeitern Ausschau gehalten werden, die Multiplikatoren-, Mentoren- oder Referentenaufgaben übernehmen können.
— Referenten sollten die Praxis, zu der sie Stellung nehmen bzw. zu der sie Hilfen anbieten, aus der eigenen Erfahrung kennen.
— In dieser Hinsicht sollte es zwischen den einzelnen Ebenen einen ständigen Informationsaustausch geben, und Weiterbildungseinrichtungen sollten sich nicht nur um die Praxisnähe ihrer Angebote bemühen, sondern auch den Praxisbezug ihrer Mitarbeiter in Augenschein nehmen.

Doch alle Empfehlungen oder Ratschläge in dieser Hinsicht können nicht darüber hinwegtäuschen, daß die (theologische) Erwachsenenbildung diesbezüglich noch in den Anfängen steckt — sicherlich eine auf die Dauer verhängnisvolle Tatsache. Denn man kann sich schlecht um die eigenen, freien Mitarbeiter „sorgen" und sich dann nicht fragen, in welche „Hände" man sie gibt.

4. Ausblick

Doch bleiben wir abschließend auf der Ebene der Gemeinde! Was sollte der Pfarrer also um seiner Mitarbeiter willen besonders erwägen? Worauf sollte er als Seelsorger achten?

1. Das Selbstverständnis der freien Mitarbeiter wird weitgehend vom Rollenverständnis des Gemeindevorstehers bzw. Priesters mitbestimmt. Wenn der

[14] Vgl. den Synodentext „Verantwortung des Gottesvolkes" 3.1 ff.

„Amtsträger" nicht auch seinerseits seinen Beruf und seine Berufung neu überdenkt, wird es immer wieder Konflikte geben. Eine solche Selbstbesinnung des Priesters ist ein Zeichen des Respekts vor seinen Mitarbeitern.

2. Vieles wird in Zukunft vom eigenen Kirchenverständnis und von der persönlichen Gemeindeerfahrung der Mitarbeiter abhängen. Jeder kennt „seine" Kirche und jeder sucht „seine" Kirche. Es geht dabei für alle um eine glaubwürdige Gemeinschaft, in der sich leben läßt und die — leben läßt. Der Priester kann zu dieser Glaubwürdigkeit vieles beitragen, wenn er ein wenig Zeit für seine Mitarbeiter hat, und dies über den einzelnen Dienst hinaus.
3. Schließlich bedeutet Mitarbeit nicht gleich schon Identifikation mit allen Darstellungen und Wegen der Kirche/Gemeinde. Oft genug führt der Entschluß zur Mitarbeit über ein Unbehagen an der Kirche und über eine „Hoffnung wider Hoffnung". — Aber ist eine solche Motivation zu gering?

Der Autor kann, ja mag das nicht glauben. Sonst müßte er auf manche beglückende Begegnung und auf manche hilfreiche Erfahrung in der Gemeinde verzichten.

Franz Kamphaus

Die Einführung der Priester in den Gemeindedienst

Für den Priester als den berufenen Leiter der Gemeinde ist es besonders wichtig, die Gemeinde als einen Partner und nicht bloß als Anschauungsmaterial kennenzulernen. Kamphaus zeigt, wie eine praxis- und gemeindenahe Berufseinführung die angehenden Priester entscheidend prägt und wie die Gemeinde zu einem „gewissen Raum des Lernens und der Identitätsfindung" wird. *red*

Unsere Universitätstheologie hat ihre unbestreitbaren Verdienste. Ohne sie ist das II. Vatikanum nicht denkbar. Die Bedeutung dieser Theologie anzuerkennen heißt nicht, vor ihren Problemen die Augen zu verschließen.

1. Die Kluft zwischen Theologiestudium und Gemeinde

In unseren Breiten vollzieht sich Theologie (im Unterschied etwa zu Entwicklungen in Afrika und Lateinamerika) — quer durch alle Lager — vornehmlich als „Bildungstheologie". Sie beschäftigt sich weit mehr mit den Meinungen und Kontroversen vergangener oder gegenwärtiger Theologen als mit dem Leben der Gemeinden und der Lebenssituation der Studierenden. Erfahrungen sind in der Regel erst dann wissenschaftlich hoffähig, wenn sie historisch abgestanden sind.

Die Gemeindepraxis hat innerhalb des herkömmlichen Theologiestudiums nur einen geringen Stellenwert. In der Regel dient sie allenfalls als Illustrationsmittel. Sie muß dazu herhalten, wissenschaftliche Thesen zu beleben. Hier offenbart sich eine gefährliche Verkehrung: Das Leben in den Gemeinden ist nicht der Raum, in dem sich die Theologie realisiert und bewährt, die Gemeinde hat vielmehr einer in sich ruhenden Wissenschaft Anschauungsmaterial zu liefern. Die Gemeinde ist nicht Partner, Subjekt des Sprechens, sondern Requisit.

Die Kluft zwischen Theologie und Gemeinde führt u. a. dazu, daß viele Studenten vor der beruflichen Konkretion zurückschrecken. Das vorwiegend rezeptive Studium lähmt. Es beginnt in der Regel mit den Sprachen und führt dann über Kirchengeschichte, Exegese, systematische und praktische Theologie endlich zum Sprechen — sofern die Betroffenen nicht unterwegs sprachlos geworden sind.

2. Die Aufgabe des Pastoralseminars

Die verschiedenen Impulse und Entwürfe zur Neuordnung des Theologiestudiums lassen erkennen, daß die Integration der Gemeinde in das Studium besonders in der 1. Bildungsphase (Universität) kaum gelingt. Hier kommt sie mehr in allgemeinen

Postulaten zum Ausdruck als in praktischen Konzepten.

In der 2. Bildungsphase (Berufseinführung) hat die Vermittlung von Theologie und Gemeinde bereits konkrete Gestalt angenommen. Dem Pastoralseminar fällt es zu, die Gemeinde in die Ausbildung zu integrieren. Es erfüllt seine Aufgabe nicht, wenn es im Kleinformat die Struktur des überkommenen Universitätsstudiums und dessen Dilemma für einige Zeit fortsetzt und die Praxis weiterhin als Anwendung von Wissenschaft mißversteht. Es verfehlt seine Aufgabe ebenfalls, wenn es — der Wissenschaft überdrüssig — sich ganz der Praxis verschreibt und damit Gefahr läuft, sich ihr kritiklos anzupassen und zur Anpassung zu erziehen. Eine theologielose Praxis ist ebenso fragwürdig wie eine gemeindeferne Theologie. Es geht um die beiderseitige Vermittlung. Die im Jahre 1978 von der Deutschen Bischofskonferenz erlassene Rahmenordnung für die Priesterbildung hat dieses Ziel — besonders in der 2. Bildungsphase — vor Augen.

3. Neue Perspektiven in der Rahmenordnung

Folgende Charakteristika der neuen Rahmenordnung sind im Zusammenhang dieses Themas bemerkenswert:

— Die Rahmenordnung umfaßt die gesamte Priester*bildung*, also bewußt nicht nur die Ausbildung. Diese ist nur die 1. Phase eines Bildungsprozesses, der die Berufseinführung (2. Phase) und Fortbildung (3. Phase) folgen.

— Indem der gesamte Bildungsprozeß durch die drei Dimensionen geistliches Leben/menschliche Reife, theologische Bildung und pastorale Befähigung bestimmt ist, rücken nicht nur Studium und Gemeinde einander näher; der Gemeindedienst ist darüber hinaus ein wesentlicher Faktor im Prozeß der Identitätsfindung des Seelsorgers (vgl. Nr. 141).

— Die Berufseinführung gewinnt als eigene Bildungsphase besondere Beachtung. Sie umfaßt die Arbeit des Pastoralseminars und — sehr bemerkenswert — der ersten Kaplansjahre.

— Vor allem durch die Berufseinführungsphase wird die Gemeinde als konstitutives Element in die Priesterbildung einbezogen; sie steht „gleichgewichtig" neben Leben und Ausbildung im Pastoralseminar (Nr. 132).

4. Die Berufseinführung

Im Start fallen Entscheidungen für den weiteren Weg. Darum verdient die Berufseinführung besondere Aufmerksamkeit. Die Rahmenordnung teilt diese Phase in zwei Stufen:

1. Stufe

Für diese Stufe ist das Pastoralseminar zuständig. Es kann seinem Auftrag nur im lebendigen Kontakt mit den Gemeinden gerecht werden. Die Gemeinde ist nicht etwa nur Thema des Lernens im Seminar, sie ist der genuine Raum des Lernens. Die wesentliche Bildung während dieser Zeit geschieht „vor Ort". In den meisten Bistümern des deutschen Sprachraums ist bereits seit Jahren im Rahmen des Pastoralseminars ein Diakonatspraktikum eingerichtet. Es soll nach den Jahren des (über weite Strecken gemeindefernen) Universitätsstudiums erste Gemeindeerfahrungen vermitteln. Das kann nur dann gelingen, wenn der Diakon in der Gemeinde nicht nur vorübergehend „auf Besuch" ist und sich über die Aktivitäten dort informiert, sondern wenn er sich in das Gemeindeleben einläßt und Verantwortung übernimmt. Darum ist für das Diakonatspraktikum möglichst ein ganzes Jahr anzusetzen. So kann der Diakon Fuß fassen und den Jahresrhythmus einer Gemeinde miterleben und mitgestalten. Kurze Praktika hinterlassen oft den Eindruck kurzfristiger Erfolgserlebnisse oder zufälliger Mißerfolge und führen nicht zu Lernprozessen.

Gerade durch das Diakonatsjahr könnten und müßten die herkömmlichen Grenzen zwischen theologischer Ausbildung und pastoraler Praxis in Fluß geraten, freilich

nicht um den Preis der theologischen Bildung. Sie darf nicht abgehängt, sie muß integriert werden. Phasen des Studiums und der Reflexion wechseln mit Phasen des Gemeindedienstes. — Ich selbst habe seit fast einem Jahrzehnt mit folgendem Pastoralseminar-Modell gute Erfahrungen gemacht: Die etwa zweijährige Ausbildungszeit beginnt mit dem viermonatigen Diakonatskurs, der ein mehrwöchiges reflektiertes Schulpraktikum enthält und im übrigen in Blockseminaren auf die einzelnen Aufgaben des Diakons vorbereitet. Nach der Diakonenweihe beginnt das Diakonatsjahr. Die Diakone werden in Gruppen (durchschnittlich zu viert) möglichst in benachbarten Gemeinden (Pfarrverband, Dekanat) eingesetzt. Die Gruppen treffen sich in der Regel wöchentlich, um Erfahrungen auszutauschen und einzelne Aufgaben vor- bzw. nachzubereiten. Während des Diakonatsjahres werden vier achttägige Studienkurse durchgeführt, die der systematischen Aufarbeitung der Erfahrungen in zentralen Feldern der Pastoral dienen. Dem Diakonatsjahr folgt ein fünfmonatiger Presbyteratskurs, der zunächst das Diakonat auswertet und dann auf die presbyteralen Aufgaben vorbereitet.
Es ist zu beobachten, daß das Diakonatsjahr die Diakone in der Regel nachhaltiger prägt als die Seminarzeit. Das spricht nicht gegen das Seminar, aber für die Gemeinde als dem genuinen Raum des Lernens und der Identitätsfindung.

2. Stufe

Das Pastoralseminar ist die erste Stufe der Berufseinführung. Der Neupriester kommt als Kaplan (Vikar) in eine neue Situation, die ihn mit neuen Aufgaben und Fragen konfrontiert. Sie sind nicht vorweg zu lösen. Sie müssen dann angegangen werden, wenn sie sich stellen. Die Einführung in den Seelsorgsdienst muß darum in den ersten Kaplansjahren weitergeführt werden. Die zitierte Rahmenordnung spricht von einer zweiten Stufe der Berufseinführung. Sie soll den Kaplan „zu einem persönlich verantworteten und geistlich vollzogenen selbständigen Dienst" befähigen (RO Nr. 140). Er soll als Pfarrer den Leitungsdienst eigenständig wahrnehmen können.

Die Struktur des Lernens gleicht der in der ersten Stufe der Berufseinführung: Gemeindedienst und Studium/Reflexion müssen zueinander kommen und sich wechselseitig ergänzen. Mehr noch als im Diakonatsjahr wird die Gemeinde der Raum des Lernens sein. Doch wird es nur dann tatsächlich zu einem Lernprozeß kommen (und nicht zur Anpassung an die bestehende Praxis), wenn der Kaplan nicht in den vielfältigen Beanspruchungen auf- und untergeht, sondern Kontakt hält mit der Theologie und Freiräume schafft, die ihm die Reflexion seiner Arbeit ermöglichen. Studientage und -wochen behalten ihre Bedeutung. Nach meiner Erfahrung sollten jährlich eine Studienwoche, zwei bis drei Studientage und Exerzitien durchgeführt werden. Einige Bistümer machen gute Erfahrungen mit einem Vier-Wochen-Kurs als Abschluß der Berufseinführung. Wichtiger noch als diese besonderen Bildungselemente erscheint mir die kontinuierliche Begleitung des Seelsorgers durch eine kundige Praxisberatung.

5. Desiderate

Die Berufseinführung ist im Rahmen der Priesterbildung noch relativ neu. Viele Fragen sind offen. Es seien nur einige Desiderate genannt:

Praxisberatung

Während die Studienwochen und -tage in der Berufseinführung inzwischen ihren festen Platz haben, steckt die persönliche Praxisberatung noch in den Anfängen. Sie soll dazu anregen:

— das kognitiv Gelernte mit der Berufssituation zu vermitteln;
— die individuellen Lernmöglichkeiten (Begabungen und Grenzen) zu entdekken und daran zu arbeiten.

Es ist nicht nur zu fragen: „Was ist zu tun?" und: „Wie ist es anzupacken?", sondern auch: „Warum tue ich das?" (Grundmotivation), „Wozu tue ich das?" (Grundintention). Wer nicht weiß, wohin er will,

landet sehr schnell da, wohin er gar nicht wollte.
Die Praxisberatung meint hier zunächst den einzelnen. Sie muß aber das Team im Auge haben, in dem der einzelne arbeitet. Die Kooperation mit den haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitern ist ein zentrales Thema der Beratung (zu der die Mitarbeiter denn auch ggf. hinzugezogen werden). Die Praxisberatung ist keine punktuelle Maßnahme, sondern ein Prozeß, keine Technik, sondern ein geistliches Geschehen.

Projektarbeit

Der Seelsorger in der Gemeinde tut in der Regel das, was gerade auffällt. Er arbeitet flächig, weniger gezielt, relativ, weniger innovatorisch. Bis zu einem gewissen Grad ist das notwendig, aber er darf nicht dabei stehenbleiben. Gerade in der Berufseinführung sollten überschaubare Projekte erarbeitet werden: Eine Aufgabe, die sich in der Arbeit stellt, wird auf ihre Voraussetzungen und Konsequenzen bedacht. Lösungsversuche werden entwickelt. Dabei kann die einschlägige Literatur wichtige Impulse geben. Das Projekt wird durchgeführt und ausgewertet.
Projektarbeit strukturiert die oft unüberschaubaren Aufgabenbereiche, setzt Prioritäten und Posterioritäten. Nach Möglichkeit sollte das Projekt im Team entwikkelt werden.

Stellenbesetzung

Die Stellenbesetzung darf gerade in der Berufseinführung nicht von der pastoralen Notsituation diktiert sein. Mitarbeiter (vor allem der Pfarrer) und Gemeinde sollten die Voraussetzung geben, daß die Einführung gelingen kann.

Bezugspersonen

Es ist wünschenswert, daß die entscheidenden Bezugspersonen für die gesamte Phase der Berufseinführung zuständig sind und nicht zwischen 1. und 2. Stufe wechseln. Das Pastoralseminar sollte auch für die 2. Stufe verantwortlich sein.

Mancher Leser wird denken: Geschieht hier in Sachen Begleitung des Guten zu viel? Nach meiner Erfahrung zahlt sich der Einsatz aus. Mit der Einführung in den Beruf werden (positiv wie negativ) Weichen gestellt, die den weiteren Weg eines Seelsorgers bestimmen.

Gerd Bachner

Studienbegleitende Gemeindepraktika im Rahmen der Vorbereitung auf den priesterlichen Dienst im Erzbistum Köln

Theologiestudenten, die sich auf das Priestertum vorbereiten, möchten vor ihrer endgültigen Entscheidung das Leben des Priesters in der Gemeinde und die Gemeinde in ihren Grundvollzügen kennenlernen. Gerade die Erfahrung, daß die Gemeinde zur tragenden Kraft für alle Mitglieder — auch für den Priester — wird, mag für viele den Ausschlag für ihre Berufswahl geben. Bachner beschreibt, welche Konsequenzen daraus gezogen und welche Erfahrungen gemacht wurden. red

Angestoßen durch Verlautbarungen der verschiedenen kirchlichen Stellen sind in den letzten Jahren studienbegleitende Praktika in allen Bistümern der Bundesrepublik in die Ausbildung für Priesteramtskandidaten aufgenommen worden[1]. So steht für alle Theologiestudenten des Erzbistums Köln während ihres Universitätsstudiums zwischen dem 5. und 8. Semester ein Gemeindepraktikum von vier bis sechs Wochen an. Seit dem Wintersemester 1975/76 haben in unserem Bistum 126 Priesteramtskandidaten ein solches Praktikum durchgeführt.
Der Ruf vieler Studenten nach Praxis — ein Wort mit fast magischer Anziehungskraft — darf nicht mißverstanden werden. Es geht ihnen bei einem Gemeindepraktikum nicht um eine pastorale Einübung, um eine frühzeitige Aneignung pastoraler Fertigkeiten und Methoden, die ja im Pastoralseminar, vor allem in der Diakonats-

1 Vgl. Rahmenordnung für die Priesterbildung, verabschiedet von der Deutschen Bischofskonferenz 1978, Nr. 24.

zeit ihren Platz hat. Man möchte die Praxis, d. h. das Leben des Priesters in der Gemeinde und die Gemeinde in ihren Grundvollzügen kennenlernen, um sich zu prüfen, ob man auf dem richtigen Weg ist zu einem Beruf, der nicht nur auf erworbenen Qualifikationen beruht, sondern vor allem getragen ist von einer persönlichen Glaubensüberzeugung. Entspricht der pastorale Dienst in einer Gemeinde mit der Vielfalt der Anforderungen den eigenen Neigungen und Fähigkeiten? So stellt sich für viele die Frage.

1. Die Erfahrung des Priesteralltages

Es ist heute wohl nicht mehr im gleichen Maße wie früher selbstverständlich, daß Priesteramtskandidaten einen engen Kontakt zu ihrem Heimatgeistlichen pflegen und diesem bei seinem Dienst gleichsam „über die Schulter schauen" können. Selbst bei denjenigen, die sich vor Beginn ihres Studiums oder auch während der Ausbildung in ihrer Heimatgemeinde engagieren, liegen die Erfahrungen meistens lediglich im Bereich der Jugendpastoral; der Seelsorger wird als Jugendseelsorger erfahren.

So ist für das Praktikum entscheidend, daß der Praktikant den Priester während des ganzen Tages in der Vielfalt der Arbeitsbereiche erfährt, wenn auch einige Aufgaben des Priesters, etwa die Einzelseelsorge, davon ausgenommen sind. Ziel des Praktikums ist es nicht, einen pastoralen Bereich als Schwerpunkt intensiv kennenzulernen, sondern möglichst alle wichtigen Seelsorgstätigkeiten. Ein solches Mitleben mit dem Priester soll dem Praktikanten einen Einblick geben, wie der Priester in und mit der Gemeinde lebt. Dazu gehören erfreuliche Erfahrungen genau so wie die belastende Vielfalt der Probleme. Gerade dieses einfache Mitleben, Mitdabeisein ist so entscheidend. Ein Praktikant sagte mir einmal: „Durch das Wissen um die Tatsache, daß hier kein Schauspiel einer Idealgemeinde und eines Idealpriesters geboten werden sollte, in dem der Hauptakteur vielleicht noch unter einem von meiner Person ausgehenden Leistungsdruck stehen würde, war die Basis für ein offenes Zusammenleben gegeben." Der Pfarrer wird so zu einer Schlüsselfigur für das Praktikum. Er soll für den Praktikanten „väterlicher Freund, Mitbruder und Meister" (Kardinal Höffner) sein.

Viele Mitbrüder freuen sich über diese Kontakte mit den jungen Studenten und nehmen sich erfreulicherweise dafür viel Zeit. Wie kann der Priester den verschiedenen Erwartungen seitens der Gemeinde entsprechen? Fragen zum Selbstverständnis des Priesters, zu seiner Lebensform und Spiritualität werden oft sehr persönlich gestellt, meistens nicht in den terminierten Auswertungsgesprächen, sondern in spontanen Dialogen. Daß die ganze berufliche Existenz des Priesters von seinem Glauben abhängt und von der Art, wie er ihn lebt, ist dem Praktikanten des folgenden Berichtes deutlich geworden: „... aber auch das Meditieren, das betende Überdenken der Erfahrungen im Alltag, der Erlebnisse mit den Menschen, mit Kranken und Alten, mit Enttäuschten und Glücklichen, gehört ganz wesentlich zur Spiritualität des Priesters. Diese Spiritualität ist hier nicht auf wenige, aus dem alltäglichen Leben herausgenommene, stille und fromme Minuten reduziert, in einen eigenen Raum abgedrängt, sondern durchzieht den Alltag des Priesters wie ein roter Faden."

2. Die Erfahrung der tragenden Kraft durch die Gemeinde

Wo immer sich Gemeinde realisiert, ist sie als ganze und mit all ihren Gliedern in irgendeiner Weise an allen Lebensäußerungen mitbeteiligt. Innerhalb der Gesamtverantwortung der Gemeinde gibt es vielfältige und einander vielfach überschneidende Berufungen. Wenn der Priester in der Gemeinde sein Amt als Dienst an der Einheit der Gemeinde sieht, so darf nicht alles von ihm allein ausgehen. Es geht darum, diese Einheit in Jesus Christus zu erfahren: das einander stärkende und motivierende Zeugnis des Glaubens der Einzelnen wie der Gemeinde als Ganzer und der damit gegebenen Einforderung und Hilfe zugleich für den, der den Dienst an der Gemeindeleitung leisten soll.

Diese Erfahrung des einander stärkenden

und motivierenden Zeugnisses des Glaubens soll dem Praktikanten verdeutlichen, daß er in der Gemeinde nicht allein steht und daß nicht alles auf ihn ankommt. Das Geborgensein beim Herrn, der einen Menschen in die Nachfolge ruft, und das Eingebundensein in die Gemeinschaft des Gottesvolkes sind gewissermaßen zwei Brennpunkte einer Ellipse, die den priesterlichen Dienst umschreibt. Ein kurzer Auszug aus einem Bericht verdeutlicht dies: „Zu den schönsten Begegnungen meines Praktikums gehörte ein Gespräch mit einem alten, weisen und frommen Mann ... Ich sprach mit ihm drei Stunden, d. h. er erzählte mir drei Stunden. Er hat mir sein Leben erzählt und damit sein Glaubensbekenntnis. Ich habe einen Menschen kennengelernt, der durch seinen Einsatz im Glauben mir selbst ein Stück weiter zum Glauben geholfen hat." Die durchgängige Erfahrung, als Praktikant von den Menschen in der Gemeinde angenommen zu sein, weckt bei den Studenten das Interesse für die Arbeit in und mit der Gemeinde. So schreibt ein Praktikant: „Die wohl größte und für mich positivste Erfahrung war, wie stark die Gemeinde zu einer Stütze werden kann. Arbeitet man in und mit einer Gemeinde, so ist man nicht allein. Es hat mich erfreut, wie schnell ich in der Gemeinde aufgenommen und akzeptiert wurde. Ich bin froh, diese Erfahrungen gemacht zu haben."

3. Die persönliche Herausforderung: Neigung und Eignung zum priesterlichen Dienst

Im Unterschied zum Diakonat liegt der Akzent beim Gemeindepraktikum auf der Hospitation. Das eigenverantwortliche Tun beschränkt sich auf wenige Aufgabenbereiche. Der Schwerpunkt liegt auf einem „Kommt und seht" (vgl. Joh 1,39). Es kann nicht um ein Mitarbeiten bei längerfristigen Pastoralprojekten gehen. Vielmehr wird die Mitarbeit immer punktuellen Charakter tragen. Da der Praktikant für die Vorbereitung seiner ersten Einsätze viel Zeit benötigt — er erwartet ja einen guten Start —, sollten die ihm übertragenen Aufgaben gut dosiert sein. In der Regel werden sie in den Bereich der Liturgie (Vorbereitung eines Gottesdienstes), der Katechese (Übernahme einer Schulstunde oder einer Arbeitseinheit im Rahmen der Gemeindekatechese), der Jugendpastoral (Gesprächsrunden mit Jugendlichen) oder in den Bereich der Hausbesuche fallen. Priester und Praktikant klären im Gespräch ab, wo und in welcher Form eine Mitarbeit, die der persönlichen Situation des Praktikanten als auch den Gegebenheiten der Gemeinde gerecht wird, anzusetzen ist.

Wenn auch der entscheidende Akzent des Gemeindepraktikums in der Hilfestellung für die Berufsentscheidung zu sehen ist, so zeichnen sich jedoch auch positive Auswirkungen auf die weitere Vorbereitung zum priesterlichen Dienst ab. Ein Praktikant formulierte es kurz und treffend: „Ich habe Menschen kennengelernt, für die ich studiere, und das ist für mich sehr wichtig gewesen." Die Studenten erfahren, daß es eine wesentliche Aufgabe des Priesters ist, von seinem Glauben verantwortet Rechenschaft zu geben. So entbehrt der manchmal erhobene Vorwurf, die Praktika würden die Studenten vom wissenschaftlichen Studium abhalten, jeder empirischen Grundlage. Genau das Gegenteil ist der Fall: Oft wirken sie sich motivationsfördernd auf die Haltung zum wissenschaftlichen Studium aus, wie die folgenden Zeilen eines Berichtes es aufzeigen: „Die Erfahrung des Angenommenseins und des Entgegenkommens der Menschen hilft mir zwar nicht, ungeklärte Fragen meines Studiums zu lösen, aber sie neu anzupacken und das Studium so fortzusetzen. Deshalb bin ich dankbar für die Zeit des Studiums, die mir noch bleibt, und die Chancen, die mir der derzeitige Freisemesteraufenthalt bietet."

4. Überlegungen zur Durchführung eines Gemeindepraktikums

Aus der hier dargelegten Zielsetzung des Gemeindepraktikums ergibt sich zwangsläufig, daß bei der Auswahl einer geeigneten Praktikumsstelle besonderes Augenmerk auf die Person des Mentors zu legen ist. Mag es auch für den Praktikan-

ten interessant sein, wenn sich die Territorial- und Bevölkerungsstruktur der Praktikumsgemeinde von der seiner Heimatgemeinde unterscheidet, entscheidend ist, einen Priester zu finden, der für diesen (!) Priesteramtskandidaten ein guter Gesprächspartner sein könnte. Da erst das gemeinsame Leben es ermöglicht, das Praktikum voll zu nutzen, empfehlen wir dringend, daß der Praktikant beim Pfarrer oder Kaplan wohnt und in den Haushalt integriert wird.

Im Erzbistum Köln kann das Gemeindepraktikum in der Zeit zwischen dem 5. Semester (nach dem Vordiplom) und dem 8. Semester (vor dem ersten Teil der Abschlußprüfung) durchgeführt werden. In dieser Zeit ist bereits ein gewisses theologisches und spirituelles Fundament grundgelegt; andererseits steht der Student noch nicht in den Belastungen der Abschlußexamina. Die Zeit der Freisemester — Studium an einer auswärtigen Universität und Wohnung außerhalb einer Seminargemeinschaft — ist u. a. geprägt von der Frage der Berufsentscheidung. Das Praktikum könnte hier einen entscheidenden Beitrag leisten. Aus diesem Grunde ist m. E. ein zu früher Termin — etwa nach dem 1. oder 2. Studiensemester — nicht so geeignet, wenn auch für einzelne Studenten in der Anfangsphase ihrer Ausbildung ein erster Kontakt mit einer Gemeinde sich fruchtbringend auswirken kann.

Seit dem Wintersemester 1978/79 haben wir daher das Gemeindepraktikum verbindlich in die Freisemesterzeit gelegt, jeweils von Aschermittwoch bis Palmsonntag bzw. Ostern. Diese Zeit bietet sich in einer Gemeinde vom spirituellen Angebot mehr an, als die Zeit nach dem Sommersemester im September, wo sich die Gemeinde nach einer langen Sommerpause erst wieder sammelt.

Neben den Leitlinien soll ein Beobachtungsraster[2] mit fünf Beobachtungsfeldern (vorgegebene Situationen und Strukturen in der Gemeinde — Grundvollzüge der Pfarrgemeinde — Wege zu lebendiger Gemeinde — Dienst und Leben des Priesters — Selbsterfahrung des Praktikanten) den Einstieg in das pastorale Feld Gemeinde erleichtern und zugleich zur Reflexion des pastoralen Handelns befähigen. Er soll helfen, die Zeit des Praktikums bewußter zu erleben und die vielen Mosaiksteine der Eindrücke und Erfahrungen zu einem größeren Ganzen zu ordnen.

Am Passionssonntag werden jeweils alle Praktikanten zu einem Zwischentreffen ins Theologenkonvikt nach Bonn eingeladen. Bei diesem Treffen soll zunächst allen Teilnehmern die Möglichkeit gegeben werden, im Einzel- und Kleingruppengespräch ihre Erfahrungen auszutauschen. Es hat sich gezeigt, daß es wichtig ist, hier genügend Freiraum zu lassen, ehe im Anschluß daran in einer gemeinsamen Runde einzelne Aspekte des Praktikums erörtert werden.

Etwa in der zweiten Hälfte des Praktikums werden alle Praktikanten in ihrer Gemeinde besucht. Oft schneiden die Studenten bei diesem zwei- bis dreistündigen Besuch im Rahmen der Reflexion ihrer Praktikumserfahrungen zentrale Fragen zum Selbstverständnis priesterlichen Dienstes an. Die Tatsache, daß der Student Gastgeber ist, läßt meist eine fruchtbare Gesprächsatmosphäre aufkommen.

Über das geleistete Praktikum wird keine Beurteilung gefordert. Es genügt eine Bescheinigung über die Durchführung. Wohl aber ist vom Praktikanten ein Bericht anzufertigen, denn praktische Erfahrungen haben bekanntlich ja nur dann einen Nährwert, wenn sie eingebettet sind in eine qualifizierte Vor- und Nachbereitung.

Wenn auch das Gemeindepraktikum zum verpflichtenden Bestandteil der Ausbildung zum priesterlichen Dienst gehört, findet es erfreulicherweise bei unseren Studenten durchweg ein ausgesprochen positives Echo. Es ist eine Zeit des Schenkens und Beschenktwerdens. Neben den Impulsen, die aus dem Studium und aus dem spirituellen Leben kommen, können solche Erfahrungen dem Studenten auf seinem Weg zur Berufsfindung und weiteren Berufsvorbereitung eine entscheidende Hilfe bieten. Die Gemeinden und die Priester, die einen Praktikanten aufnehmen, wird diese Zeit ebenso bereichern, wenn sie erleben,

[2] Vgl. *R. Zerfaß*, Gemeindeanalyse als pastorales Praktikum, in: Diakonia 8 (1977) 395—401.

daß auch in unserer Zeit junge Menschen mit Freude und Engagement bereit sind, dem Ruf des Herrn zum Dienst an den Menschen in den Gemeinden zu folgen.

Praxis

Erhard Heimburger

Eine Gemeinde wird im Bauen

Bericht über zehn Jahre Bauprozeß und zwei Jahre Leben im neuen Haus der Gemeinde „Maria Aufnahme" Wiesbaden-Erbenheim

Der Beitrag zeigt, in welch hohem Ausmaß die Gastfreundschaft (vgl. Heft 5/80) eine ganze Gemeinde beim Bau ihres Gemeindezentrums bestimmen kann. *red*

Dienstag, nachmittag 14,50 Uhr: Der Haupteingang der Kirche wird aufgeschlossen. Zwei Frauen aus der Gemeinde übernehmen ihren Cafeteria-Dienst. Die Kaffeemaschine wird in Betrieb gesetzt, der selbst gebackene Kuchen aufgeschnitten, es wird nachgeschaut, ob genügend Getränke im Kühlschrank stehen. ... Die ersten älteren Damen und Herren kommen zur Gymnastikstunde.

Nicht sehr viel später schieben junge Mütter ihren Kinderwagen in unser Haus. Sie haben aus eigener Initiative einen zwanglosen Kleinkinder-Spielkreis gegründet.

Einige alleinstehende Damen und Herren aus dem Ortsteil lassen sich zum Kaffee oder einem Gläschen Wein in der Cafeteria nieder.

Jugendliche aus drei Jugendgruppen, die aus Beichtgruppen der 13jährigen sich gebildet haben, schauen sich hier um, ob ihre Freunde schon da sind, und ziehen dann in ihre Jugendräume im Untergeschoß.

Die beiden Frauen in der Cafeteria gehören zu einer Mannschaft von ca. 60 ehrenamtlichen Mitarbeitern, die es ermöglichen, daß die Kirche als Treffpunkt täglich von 15—22,30 Uhr für alle Leute des Stadtteils offen gehalten wird. Die Mitarbeiter wissen sich verantwortlich für Begrüßung und freundlichen Empfang aller Besucher des Hauses.

Sie geben Auskunft über das Gemeindeleben und bieten Getränke und kleine Imbisse an.

Auch Einkauf, Organisation und Abrechnung liegen in der Hand ehrenamtlicher Kräfte. Mit diesem Cafeteriadienst will die Gemeinde in einer völlig entkirchlichten Umwelt bezeugen: Kirche, das ist ein Ort zwangloser Begegnung zwischen jung und alt, reich und arm, Sicheren und Zweifelnden, evangelischen und katholischen Christen. Kirche, das ist ein Ort großer Gastlichkeit.

Um 18,30 Uhr werden die beiden Cafeteriamitarbeiter abgelöst.

Die beiden Kegler-Gruppen wünschen 10 belegte Brötchen.

Die Leute vom Töpferkurs holen sich den Schlüssel zum Werkraum.

Der Pfarrgemeinderat hat im Obergeschoß seine monatliche Sitzung.

Eltern der 4. Klasse suchen — noch etwas fremd — nach dem Raum für ihren Elternabend.

An anderen Tagen bestimmt die offene Jugendarbeit die Atmosphäre im Jugendbereich. Jugendliche Mopedfahrer umschwirren mit Lautstärke das Haus. Einige spielen Tischtennis oder Kicker, andere hören Musik oder diskutieren, wie sie mit wenig Mitteln eine gemütliche Theke in ihrem Jugendraum bauen können.

Den Höhepunkt der Woche erlebt die Gemeinde am Sonntag bei der Feier des Gottesdienstes im Festsaal.

Die Gemeindemitglieder treffen sich in der Cafeteria, die zugleich Foyercharakter trägt. Man begrüßt sich und spricht miteinander.

Fürbitten, die freitags zuvor von einem wechselnden Liturgieteam vorbereitet wurden, werden verteilt. Mit den Kindern wird abgesprochen, wer heute den Tisch zur Gabenbereitung decken darf. Einige ziehen sich zum stillen Gebet für ein paar Minuten noch in die Kapelle zurück, und zünden dort eine Kerze vor dem Marienbild an.

Jugendliche übernehmen den Ministranten(innen)dienst und setzen sich mit dem Pfarrer in den großen Kreis um den runden Altartisch, um den sich allmählich die ganze Gemeinde versammelt hat.
Die Orgel beginnt mit einem längeren Meditationsstück, das zur Ruhe und Sammlung führen will. Nach dem Gottesdienst wird die Schiebewand zwischen Festsaal und Foyer geöffnet, Tische werden aufgeschlagen, und im Handumdrehen ist alles bereitet für das Mittagsmahl, an dem ca. 150, nicht nur Gottesdienstbesucher, teilnehmen. In der Zwischenzeit bieten die Liturgiehelfer in der Cafeteria Kaffee und andere Getränke an.
Hier will die Gemeinde zum Ausdruck bringen, daß Gottesdienst und Leben zusammengehören, daß Gemeinschaft mit Gott zur Gemeinschaft unter den Menschen drängt, wie auch umgekehrt.
Einen besonderen Platz nimmt in unserer Kirche die Kapelle ein. Zeigen alle anderen Räume im Haus mehr offenen und transparenten Charakter, so wirkt die Kapelle durch Form und Farbgebung mehr geschlossen, intim, zum stillen Gebet und zur Meditation anregend.
Donnerstags, schon um 6 Uhr früh, treffen sich Jugendliche und Erwachsene zum Morgengebet im Stil der Gottesdienste von Taizé. Anschließend wird gemeinsam Kaffee getrunken und dann gehts zur Schule oder zur Arbeit.
Auch die Frauen und teilweise die Kinder feiern in der Kapelle ihren Werktagsgottesdienst.

Wie ist diese Kirche als Haus der christlichen Gemeinde entstanden?

Vor über 10 Jahren wird eine kleine Filialgemeinde in einem dörflich geprägten, vorwiegend evangelischen Vorort einer Großstadt selbständig. Sie erhält einen eigenen Pfarrer. Eine neue Siedlung ist hinzugekommen, in der ein Drittel der Bevölkerung katholisch getauft ist.
Überdurchschnittlich viele junge kinderreiche Familien haben hier Wohnung gefunden. Diese soziale Situation verlangt dringend nach dem Bau eines Kindergartens. Auch eine größere Kirche und Gemeinderäume werden erforderlich. Das Bischöfliche Ordinariat stellt die Gemeinde vor die Entscheidungsfrage: Entweder der endgültige Kirchbau oder ein Kindergarten und eine demontierbare Holzkirche als Übergangslösung für 3—5 Jahre. Die Gemeinde entscheidet sich für Kindergarten und Notkirche, einmal um die dringende soziale Not zu lösen, zum anderen aber auch, um Zeit zu gewinnen für die Entwicklung eines eigenen Kirchbaukonzeptes.
Die neue Kirche sollte auf keinen Fall am grünen Tisch entworfen werden. Die Gemeinde beschäftigt sich über längere Zeit intensiv mit der Frage, wie sich Kirche nach dem Evangelium und der heutigen Theologie verwirklicht. Nach 1 Petrus 2, 1—10 wird Kirche als Gemeinschaft derer verstanden, die sich nach Jesus Christus ausrichten und sich zu „einem Tempel aus lebendigen Steinen" zusammenfügen lassen. Gott wohnt also nicht mehr in besonderen Häusern, sondern in der Gemeinschaft der Menschen, die sich zu einem heiligen Volk, zu einer königlichen Priesterschaft rufen lassen.
Danach stellt sich die Frage: Welche Räume benötigen die Christen, wie überhaupt alle Bewohner dieses Stadtbezirks?
1972 gehen Gemeindemitglieder von Haus zu Haus und ermitteln in einer Repräsentativumfrage folgendes Ergebnis: Die Mehrheit der Gemeinde will ein Mehrzweck-Gemeindezentrum, nur eine kleine Minderheit will ausschließlich eine Kirche als Gottesdienstraum. 75% der Befragten wünschen Räume für ältere Menschen, 66% wünschen Räume für die Jugendarbeit.
Um noch deutlicher und differenzierter alle Wünsche einzufangen und alle für den Bau zu interessieren, laden 18 Gemeindemitglieder die Nachbarschaft in ihre Wohnung ein. Weiter trifft sich der Pfarrer mit den Lehrerkollegien der beiden Schulen, informiert und nimmt neue Anregungen entgegen.
Das Gleiche geschieht mit den Ärzten und Apothekern, mit den Politikern im Ortsbeirat, den Vertretern der Ortsvereine und den beiden evangelischen Gemeinden des Ortsteils.
Pfarrgemeinderat und Verwaltungsrat

sammeln und überprüfen alle Eingaben und laden zu Gesprächen mit Experten ein.
Am 1. Abend spricht ein Soziologe zu dem Thema: Was erwarten die Nichtkirchgänger von der Kirche.
Am 2. Abend behandelt ein Theologe noch einmal ausführlich die Frage: Ein Tempel für Gott oder ein Haus für die Gemeinde?
Am 3. Abend erläutert der Diözesanbaumeister die Gesichtspunkte des Bischöflichen Ordinariates.
Am 4. Abend berichtet ein Pfarrer zusammen mit seinen Architekten über ihre Erfahrungen beim Bau eines Gemeindezentrums.
An drei Sonntagnachmittagen wird die Gemeinde zu Besichtigungsfahrten zu neuen Gemeindezentren eingeladen, zu 2 evangelischen und 2 katholischen (Mannheim-Vogelstang, Groß-Auheim, Mainz-Bretzenheim).
Eine kleinere Gruppe besucht neue Bauten in Holland und in der Schweiz. Nach all diesen Vorarbeiten wird das Grundkonzept und das Raumprogramm von den Gemeindegremien verabschiedet und vom Bischöflichen Ordinariat gekürzt. In einer Ausschreibung im Jahre 1973 erhalten 4 ausgesuchte Architekten (2 deutsche und 2 schweizer) die Aufgabe:
Das Gemeindezentrum soll errichtet werden als „Offenes Haus hoher Gastlichkeit", als Ort des Kontaktes, der Begegnung, des Dialoges und des Gottesdienstes sowie der sozialen Aktivität. In seiner Gestaltung soll es eine Aussage machen über den Geist des Evangeliums (Armut, Freiheit, Wahrheit).

Der Entwurf

der Schweizer Architekten Studer und Studer wird von einem Gutachtergremium als beste Lösung gewertet.
Der Diözesanbaumeister stellt nun alle 4 Pläne der Bevölkerung von Erbenheim vor. Die Gemeinde nimmt die Entscheidung des Gutachtergremiums an. Ergänzungs- und Änderungsvorschläge werden eingebracht.
Es folgt ein öffentliches Gespräch mit den Architekten. Der Bischof gibt seine grundsätzliche Zustimmung.
Im Oktober 1976 kann endlich der Bau begonnen werden. Die Architekten Schießer und Bicker übernehmen die Bauausführung. Schon im Rohbau werden die ersten Feste gefeiert. Grundsteinlegung, Richtfest, Pfarrfest ...
Die lokale Presse nimmt regen Anteil am Baufortgang. Ebenso wird die Bevölkerung über den Pfarrbriefdienst: „Wir bauen für Sie" über den neuesten Stand des Baues informiert.
Die verschiedenen Gemeindegruppen erarbeiten genaue Detailvorschläge für die Ausgestaltung ihrer Räume: Jugendzentrum, Altentagesstätte, Küche und sprechen diese mit den Architekten durch.
Für die künstlerische Gestaltung der Kapelle ziehen die Architekten den Tessiner Künstler R. Lienhard hinzu, der zusammen mit der Gemeinde seine Vorstellungen bezüglich Kreuz, Tabernakel, Altar, Taufbekken und Farbgestaltung der Wände entwickelt. Ein ganzes Wochenende trifft sich die Gemeinde mit den Architekten zu einem Einkehrtag, um die Formen und Farbensprache des Neubaues noch besser verstehen zu lernen.
Immer stärker wird nun die Frage gestellt: Wie wird das Leben in unserem neuen Haus aussehen? Wer wird es bestimmen? Weiß sich die Kerngemeinde als Gastgeber, der Inhalt und Angebote des Hauses bestimmt, und werden die anderen als willkommene Besucher angesehen? Oder wird das Haus mehr als eine „Stätte der Begegnung" verstanden, in der alle Interessierten gleichberechtigt zusammenwirken?
Gut ein Jahr vor Fertigstellung des neuen Hauses startet die Gemeinde eine neue Umfrage unter allen Katholiken der Pfarrei über 16 Jahre.
Unter der Überschrift: „Ein Haus für alle Erbenheimer" wird die Absicht des Hauses erklärt:
„Im Schnittpunkt zwischen Hochfeld, Alt-Erbenheim und Erbenheim-Nord entsteht ein großes Haus, das Ihnen jetzt nur durch seine Bauweise auffällt.
Auffällig ist aber auch die Idee für dieses Haus, denn hier wird für Sie ein Haus gebaut, das Sie mittragen sollen und in dem Sie mitarbeiten können, ohne daß Sie dabei einen Pfennig verdienen.

Wenn Sie gerne kegeln oder Skat spielen, ein Bier oder einen Kaffee trinken wollen, dann können Sie das hier tun.
Sie können sich aber auch in die Kapelle zurückziehen, um einmal ruhig zu werden und . . . zu beten.
Sie können in diesem Haus auch Ihr 50jähriges feiern oder was es sonst noch zu feiern gibt. Oder Sie kommen nur, einfach um an der Theke zu sitzen.
Wenn Sie sich fragen, warum wir alle so hetzen, uns ärgern, wenn Sie nach dem Sinn in Ihrem Leben suchen, wenn Sie in Gesprächen weiterkommen wollen, dann kommen Sie zu uns, dann arbeiten und feiern Sie mit uns, dann werden Sie ‚mehr' erfahren.
Dieses Haus wird von der katholischen Gemeinde gebaut, aber keiner, der kommt, wird gefragt, ob er auch katholisch ist, keiner wird gefragt, ob er auch in die Kirche geht.
Sie sollen auch wissen, daß sich hier regelmäßig Menschen treffen, die eine Mitte gefunden haben und deshalb dankend Gottesdienst feiern.
Wir laden Sie zur Mitarbeit ein.
Wir möchten auf Ihre Wünsche eingehen.
Deshalb der beigefügte Fragebogen.
Nehmen Sie sich bitte etwas Zeit. Es lohnt sich. Kreuzen Sie bitte alles an, woran Sie Spaß haben."
Diese Umfrage soll deutlich machen, daß diese Kirche nicht als Service- und Betreuungsanstalt gebaut wird, sondern vielmehr Möglichkeiten für vielfältige Aktivitäten eröffnet.
„Haben Sie Lust", so beginnen auf drei Seiten die Fragen. Haben Sie Lust, in der Cafeteria mitzuarbeiten (Kuchenbacken, Kaffeekochen, Bedienen . . .) oder im sozialen Bereich (Nachbarschaftshilfe, Essen auf Rädern, Kinderbetreuung . . .) oder im pädagogischen Bereich (Bastelgruppen, musische Gruppen, Kommunionkindergruppen usw.) oder im technisch/praktisch/künstlerischen Bereich? Eine erfreulich hohe Zahl von ausgefüllten Fragebogen kommt zurück, insgesamt 483 von 1018 ausgeteilten.
Die Interessenten, die in den einzelnen Bereichen mitarbeiten wollen, werden nun eingeladen, die verschiedenen Vorstellungen und Erwartungen werden durchgesprochen. Es wird erkannt, daß alle Mitarbeiter eine gewisse Schulung und Qualifizierung benötigen. Die Cafeteriamitarbeiter halten mit einem Fachmann ein Seminar über Gesprächsführung und Umgang mit fremden Besuchern.
Im sozialen Bereich spricht der Caritasvertreter des Bezirks über „Essen auf Rädern". Auch besteht schon ein Kreis von Verantwortlichen für Kontakte und Hilfen in der Nachbarschaft.
Ein gruppenpädagogischer Kurs wird ins Leben gerufen.
Mitarbeiter für die ältere Generation werden auf Bezirksebene geschult.
Mit großer Freude, aber auch mit etwas Bangen schauen wir auf den Tag der Einweihung. Haben wir uns nicht zuviel vorgenommen?
Werden wir allein mit ehrenamtlichen Kräften dieses Haus in der konzipierten Weise offen halten können? Welche Atmosphäre wird dieses Haus erfüllen? Die ersten zwei Jahre Benutzung zeigen: Das Haus bewährte sich. In vielfältigster Weise wird es von der Gemeinde wie auch von vielen Bewohnern Erbenheims und der umliegenden Stadtteile besucht.
Und viele stellen überrascht die Frage: Das ist Kirche?!

Schwierigkeiten auf dem Weg

Nicht alles lief so reibungslos, wie es in diesem Bericht erscheinen mag. Da waren einmal die sachlichen Auseinandersetzungen in der Gemeinde, im Pfarrgemeinderat und Verwaltungsrat. Nach Möglichkeit sollten Minderheiten nicht überstimmt werden, sondern ihre Anliegen aufgegriffen und in das Ganze eingebracht werden. Das war manchmal ein langer und mühsamer Prozeß. Noch schwieriger war allerdings die Aufgabe, der vorgesetzten bischöflichen Behörde die Anliegen der Gemeinde klarzulegen.
Zweimal wurde ein Planungs- und Baustopp verhängt. Noch kurz vor Baubeginn sollte der bereits genehmigte Entwurf noch einmal drastisch beschnitten werden. Das gesamte Untergeschoß mit den Jugendräumen wie die Pfarrerwohnung wurden ge-

strichen. Über ein Jahr lang versuchte das Bischöfliche Ordinariat, die Annahme der von der Stadt angebotenen Zuschüsse für den Bau der Jugendräume zu verhindern.
Schon vorher wurde der Gemeinde verwehrt, vermietbare Räume in das Zentrum einzuplanen, die dazu beitragen sollten, das Haus auf Dauer auch ohne Kirchensteuermittel zu unterhalten.

Wie geht es weiter?

Die Gemeinde läßt sich nicht entmutigen, wenn auch „im Blick nach oben" eine gewisse Resignation um sich gegriffen hat.
Als vordringliche Aufgaben werden für die nächste Zeit gesehen:

1. Nicht im Betrieb unterzugehen, sondern durch Gebet, Meditation und gottesdienstliche Feier zur eigentlichen Mitte unseres Lebens zu finden, um von dort her alle Aktivitäten entspringen zu lassen.
2. Nicht alle Katholiken Erbenheims werden über das neue Haus erreicht und angesprochen. Deswegen ist der weitere Ausbau der Nachbarschaftskontakte wichtig.
3. Die Motivierung und Ausbildung ehrenamtlicher Kräfte für die Jugendarbeit.

Es war ein langer und oftmals mühsamer Weg bis heute. Doch wir sind dankbar, daß wir ihn gehen durften.
In dem Miteinander sind wir Gemeinde geworden, die sich ihr Haus gebaut hat. Es ist unser Wunsch und wir beten zu Gott, daß dieses Haus immer mehr zu einem Ort der Begegnung wird zwischen Alt und Jung, Reich und Arm, Überzeugten und Unsicheren, zwischen evangelischen und katholischen Christen.

Georg Hager

Gemeindeerneuerung durch eine „Volksmission in Gruppen"

Im folgenden Beitrag wird über einen neuartigen Versuch berichtet, durch eine Art „Volksmission" den Glauben in einer Pfarrgemeinde auf breiter Basis zu vertiefen. Die entscheidenden Vorgänge sind dabei intensivere Gruppen und sogenannte Hauslehren, an denen auch kirchlich Distanzierte teilnehmen. *red*

Die Ausgangssituation

Seit zwei Jahrzehnten gab es in unserer Pfarrgemeinde keine Volksmission mehr. Eine nüchterne Betrachtung der religiösen Lage des Ortes muß wohl einen religiösen Substanzverlust zugeben. Äußere Anzeichen sind z. B der Rückgang bei Trauungen, Taufen und beim Kirchgang; eine sehr lockere Ehemoral in weiten Kreisen; aufgrund der speziellen Situation eines Tourismusortes, wo die Leute sechs Monate im Jahr arbeitsmäßig total überlastet sind, leiden das Familienleben und die Kindererziehung darunter und beherrscht ein wachsender Materialismus die Szene. Eine religiöse Erneuerung aller Schichten der Bevölkerung der 2.500-Einwohner-Pfarre ist notwendig.
Die alte Form einer Predigtmission scheint nicht mehr angebracht; sie würde nur die Kirchgänger erreichen, kaum aber in missionarischer Weise am Rande oder fernstehende Kreise. Sie nimmt zu wenig auf das unterschiedliche Nahverhältnis der Leute zu Gott und/oder Kirche Rücksicht und scheint außerdem vom zeitlichen Ansatz her zu kurz, um überhaupt einen Wandel einzuleiten. Aus diesen Erkenntnissen erwuchsen die Grundsätze für die Volksmission:

1. Mehr Reich Gottes für alle Schichten der Bevölkerung;
2. Erneuerungshilfen für verschieden nah- oder fernstehende Kreise;
3. längere Dauer als früher;
4. nicht vorschnell ein Konzept für die Volksmission erstellen, sondern auf den Geist Gottes hören, damit nicht gute Ideen verloren gehen oder verworfen werden, „weil sie nicht ins Konzept passen".

Der Ablauf

Die neuartige „Volksmission" vollzog sich im Wesentlichen in drei Etappen zwischen September 1978 und November 1980.

1. Etappe

Im September 1978 beschließt der Pfarrgemeinderat die Volksmission und setzt einen eigenen Arbeitskreis ein. In einem Brainstorming, ohne Rücksicht auf das, was personell oder finanziell der Pfarre möglich ist, wurden Zielvorstellungen formuliert, Ideen geboren, Notwendigkeiten ausgesprochen.

In weiteren Beratungen wurde die erste Etappe geplant — vorläufig noch mit offenem Ende.

Folgende Einzelaktionen wurden in dieser Etappe durchgeführt:

12 Hauslehren (Zusammenkünfte der Nachbarschaften mit Gespräch, Meßfeier, Begegnung; Dezember 1978 bis Februar 1979) zum Thema: Was ist Reich Gottes? Dabei versuchten wir zum Gedanken der Notwendigkeit einer Volksmission hinzuführen.

Im Februar 1979 nehmen zwei Mitglieder aus dem Kernteam an einem Kurs für Charismatische Gemeindeerneuerung teil.

Im April 1979 nehmen 25 Leute am zehnten Kurs in Rocca di Papa, der seit 1971 aus unserer Pfarre beschickt wurde, teil.

In den bestehenden 6 Basisgruppen, in denen sich die früheren Teilnehmer an solchen Kursen monatlich treffen, wird der Gedanke der Erneuerung der Kirche behandelt. Grundgedanke: Erneuere Deine Kirche, und fange bei Dir an!

2. Etappe

Oktober 1979: Die Teilnehmer der Basisgruppen werden für eine aktive Mitarbeit bei der Volksmission motiviert.

November 1979: 43 Leute kommen zu einem „Glaubenskurs — intensiv" sechs aufeinanderfolgende Abende zusammen. Zwischen 19 und 22 Uhr fand jeweils ein Vortrag, eine Gruppenarbeit und eine liturgische Feier (Wortgottesdienst, Abendlob, Bußfeier, Eucharistiefeier) statt.

Dezember 1979: Fünf Leute aus der Pfarre nehmen an einem Kurs für Charismatische Gemeindeerneuerung mit Prof. Heribert Mühlen in Freising teil. Sie treffen sich — mit anderen — anschließend wöchentlich in einem Gebetskreis. Dezember 1979 bis Jänner 1980 hält Pfr. Bruno Zieger, ein Mitarbeiter P. Lombardis, 12 Hauslehren zum Thema: „Neue Kirche nach dem Konzil". Der Ortspfarrer baut sechs neue Hausgemeinschaften auf und hält dort die Hauslehren. Erstmals gelingt ein Vorstoß zu echten Randchristen mit nur sehr schwacher Kirchenbindung.

Zwischen Weihnachten und Neujahr fahren 13 Jugendliche aus der Pfarre zum Gebetstreffen des Jugendkonzils nach Barcelona. Seit ihrer Rückkehr treffen sie sich monatlich zu einem intensiven Gebetskreis mit anderen Jugendlichen.

Mai 1980: Auf einer Wallfahrt zum Pfarrpatron nach St. Gilles in der Camargue und nach Lourdes wird viel gebetet um das Gelingen der Mission. Bei Hausbesuchen werden alle Kranken und Bettlägrigen oder Gehbehinderte zum Gebet für die Volksmission eingeladen. In sechs Firmgruppen wurden 40 Firmlinge auf den Empfang des Firmsakramentes anläßlich der Visitation durch den Erzbischof vorbereitet.

3. Etappe

September 1980: PGR und Missionskreis legen das Programm für die letzte Etappe fest.

Oktober 1980: Zwei Gruppen mit je 15 Teilnehmern machen einen 7-Wochen-Glaubenskurs mit, geleitet von Teilnehmern früherer Kurse mit Prof. Heribert Mühlen. Eine Gruppe von 15 Teilnehmern nimmt an einem Gemeinschaftskurs in Rocca di Papa teil. In den Basisgruppen wird das Thema „Taufe und Tauferneuerung" behandelt unter Mithilfe des Pastoralassistenten. Alle Religionslehrer treffen sich und besprechen die Möglichkeiten, im Religionsunterricht das Thema der Volksmission der jeweiligen Altersstufe angepaßt durchzuarbeiten.

November 1980: In 18 Hauslehren spricht der Pfarrer über das Thema: „Mehr Reich Gottes — in mir, in meiner Familie, am Arbeitsplatz, im wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Leben unseres Ortes". (400 Teilnehmer). Der Missionsabschluß berücksichtigt wiederum das verschiedene Nahverhältnis zu Religion und Kirche. In einem kleineren Rahmen (etwa 150 Teil-

nehmer) wird der Abschluß der beiden 7-Wochen-Kurse gefeiert. Eine 24jährige Teilnehmerin wird gefirmt, andere machen Lebensübergabe und Firmerneuerung. Der Besucherkreis besteht im Wesentlichen aus den Teilnehmern an den Kursen in Rocca di Papa, an den Gebetsrunden und an den 7-Wochen-Kursen. Die Predigt und Firmung hält Prälat Bruno Regner, der auch in diesen Tagen die Stundgebetpredigten hält. Die Jugend und die Schüler der oberen Klassen der Hauptschule feiern zusammen mit den Teilnehmern an den Hauslehren am Vorabend von Christkönig mit einer Rhythmischen Messe ihren Missionsabschluß. Vorher ist Beichtgelegenheit und Aussprachemöglichkeit bei zwei zusätzlich geladenen Priestern. Am Christkönigsfest vormittag wird im Rahmen eines Festgottesdienstes mit traditionellem lateinischen Hochamt der Stundgebetschluß gefeiert und anschließend das Missionskreuz, das erneuert wurde, geweiht.

Was noch offen ist,

ist die Weiterarbeit nach der Volksmission. Fest steht zum gegenwärtigen Zeitpunkt nur, daß die Gebetsrunde der Jugend und die Basisgruppen-Zusammenkünfte jeden Monat beibehalten werden. Auch die 18 Hauslehren werden jedes Jahr wieder gehalten, und jährlich wenigstens einmal die Teilnahme an einem Gemeinschaftskurs in Rocca di Papa wird bleiben. Weiters werden wir regelmäßig Sieben-Wochen-Kurse anbieten, denn das Interesse dafür scheint im Augenblick groß zu sein. Sicher scheint aber zum gegenwärtigen Zeitpunkt vor allem eines zu sein: die lange Dauer der Mission, der weitgehende Verzicht auf Kräfte von außerhalb und das differenzierte Angebot haben zu gewissen Formen der Institutionalisierung der Gemeindeerneuerung geführt, die eine Volksmission herkömmlicher Art wohl kaum erreicht hätte.

Rugurabamu G. Kasigara

Eine Gemeinde im Bistum Bukoba-Tanzania

Vielleicht werden die Probleme der eigenen Gemeinde und des eigenen Landes doch etwas relativiert, wenn man liest, unter welchen Umständen etwa die Kirche in Afrika lebt. Angemessene Substrukturen, die Suche und Ausbildung von Mitarbeitern sowohl im katechetischen wie im pastoralen und liturgischen Bereich sind die wichtigsten Wege, auf denen in diesen Pfarren eine Erneuerung versucht wird.
red

1. Das Aussehen und Leben der Gemeinde

1.1 Ortsbeschreibung

Unsere ländliche Pfarrei besteht 16 Jahre und ist eine der 23 Pfarreien im Bistum und eine, die unter besonders schwierigen Umständen lebt. Innerhalb der Pfarre zählt man 67 Dörfer. Die gesamte Bevölkerung wird auf 27.000 Einwohner geschätzt, von denen die Katholikenzahl zwischen 13.000 und 15.000 schwankt. Das Pfarrgebiet umfaßt etwa 932,5 km². Es gibt 16 Dorfkapellen (Stationskirchen), damit sich die dortigen Gläubigen zum Gebet bzw. zum Gottesdienst versammeln und eventuell an der Eucharistiefeier teilnehmen können, wenn der Priester hinkommt. Diese Kapellen stehen im Durchschnitt zwischen 10 und 30 km von der Pfarrkirche (Hauptort) entfernt. In einzelnen Orten müssen die Christen 12 km marschieren, wenn sie an der Messe teilnehmen wollen!

1.2 Die Zonen und Stationen

Um eine so große Pfarrei leichter verwalten zu können, haben wir sie in fünf Zonen oder Sektoren eingeteilt. Das Ziel ist, daß diese Sektoren allmählich selbständig werden. Jede Station soll ihre Angelegenheiten so verwalten, daß die in einer Zone zusammengeschlossenen Stationen eine Einheit bilden. Auf diese Weise bekommen die Stationen und die Zonen einen neuen Wert in der allgemeinen Verwaltung der

Pfarrei. Jede Station hat ihren eigenen Gemeinderat, und die Gemeinderäte jeder Zone vereinigen sich, um den Zonengemeinderat zu wählen, in dem die Probleme dieses Gebietes besser bzw. der Lage entsprechender behandelt werden. Der Zonenvorstand soll in ständiger Verbindung mit den Vorstehern der Stationsräte seiner Zone bleiben. — Die Wahl des Pfarrgemeinderates (alle drei Jahre) ist ein Vorgang, der bei den unteren Strukturen beginnt: Familie — Dorf — Station — Zone — Pfarrei. Hierdurch ist der Umgang mit den einzelnen Gruppen bzw. Einheiten leichter geworden.

1.3 Die Mitarbeiter

Die Gemeinde wird durch drei *Priester* betreut, die gemeinsam in einem Ort wohnen. Fünf einheimische *Ordensschwestern* helfen nebenamtlich in der Pastoral: Religionsunterricht in den benachbarten Schulen, Familienbesuche, soziale Dienste für Frauenclubs usw. Auch die *Katecheten* haben ihren Anteil in der pfarrlichen Tätigkeit. Einige sind einigermaßen ausgebildet, andere sind im herkömmlichen Sinne nur „erfahrene" Gemeindemitglieder.
Für jede Kapelle ist ein *Gemeindevorsteher* eingesetzt. Dieser hat (in einer Teilzeitaufgabe) die dortige Gemeinde zu leiten, den Priester über das Leben der Gemeinde in seinem Ort zu unterrichten, den Wortgottesdienst sonn- und feiertags in Abwesenheit des Priesters zu leiten, in Todesgefahr die Taufe zu spenden, christliche Begräbnisse durchzuführen. All dies tut er ohne finanzielle Belastung für den Priester bzw. die Gemeinde. Vielmehr sollte er unmittelbar entlohnt werden. — Die *Dorfleiter* arbeiten mit dem Gemeindevorsteher zusammen.

1.4 Katechese

Die Gemeinde lebt hauptsächlich davon, daß, z. B. in der sonntäglichen Homilie, die Grundsätze des Glaubens vermittelt werden und daß sie am sakramentalen Leben teilnimmt. Ohne Eucharistie fehlt der christlichen Gemeinde das Wesentliche[1].

[1] Vgl. Diakonia 11 (1980) 74.

Wenn wir in die Zukunft blicken, richtet sich unsere besondere Sorge auf die Kinder, die wir von Anfang an als lebendige und aktive Glieder der Pfarrei haben wollen. Wir müssen da mit der religiösen Unterweisung in der Schule anfangen, dies aber in Zusammenarbeit mit der christlichen Familie[2]. In der Pfarrei haben wir 25 Primarschulen (bis zum 7. Schuljahr; höhere Schulen gibt es nicht). In diesen Schulen sind im Durchschnitt 8.775 Kinder, von denen etwa 66% katholisch getauft sind; daneben gibt es Protestanten, Moslems und sonstige. Jährlich absolvieren 1.125 Kinder die 7. Klasse, aber nur 1,5% davon haben die Chance, Sekundär- oder Berufsschulen zu besuchen. Seit etwa einem Jahrzehnt gibt es in unserem Land keine Konfessionsschulen mehr (Priesterseminare und dgl. ausgenommen). Aber das Schulsystem läßt den Konfessionen die Freiheit, ihre Kinder im eigenen Glauben zu unterrichten: zwei Stunden in der Woche für jede Klasse. Die Lehrer sind allerdings nicht dazu verpflichtet, Religionsunterricht zu erteilen. Vielmehr sind die Konfessionen auf eigene Kräfte angewiesen; entweder auf Lehrer, welche die Bereitschaft und Fähigkeit dazu haben, oder auf eigene Katecheten.
Die Tabelle zeigt die Verteilung der Schulen sowie der Lehrkräfte für Religionsunterricht innerhalb der Pfarrei:

Zone	Dörfer	Kapellen	Schulen	ausgebildete Katecheten	erfahrene Katecheten
A	25	3	9	1	2
B	11	5	6	—	2
C	12	3	6	3	—
D	7	3	1	2	—
E	12	2	3	2	—
5	67	16	25	8	4

Einige dieser Schulen erhalten selten oder überhaupt nie Religionsunterricht, da die Distanzen zwischen den Schulen es dem Katecheten nur schwer oder fast unmög-

[2] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dekret über das Laienapostolat, Nr. 30.

lich machen, sich (meistens zu Fuß) von einer Schule zur anderen zu begeben. Zudem überschneiden sich die Religionsstunden in vielen Fällen.

2. Schwierigkeiten und Probleme

2.1 Kommunikation

Die großen Entfernungen haben erhebliche Kommunikationsmängel zur Folge. Der Kontakt mit den Stationen ist nicht mit Telefon, Eisenbahn, guten Straßen, Post (das nächste Postamt ist 55 km entfernt) und dgl. möglich, sondern entsteht erst, wenn jemand von uns zu den betreffenden Stationen hinfährt oder wenn jemand von dort hierherkommt; in diesem Fall kann ihm dann eine schriftliche oder gesprochene Mitteilung für seine eigene Gemeinde oder für die Nachbargemeinde mitgegeben werden. Während der Regensaison sind zudem einige Gegenden nicht nur „unbe*fahr*bar" sondern auch „unbe*geh*bar". Solche Gemeinden sehen den Priester bis zu drei Monaten nicht.

2.2 Sonntag

Mit den Weglängen bzw. Anfahrtsproblemen zu den Dorfkapellen hängt das Problem der Eucharistiefeier am Sonntag zusammen. „... an diesem Tag müssen die Christgläubigen zusammenkommen, um das Wort Gottes zu hören, an der Eucharistiefeier teilzunehmen und so des Leidens, der Auferstehung, und der Herrlichkeit des Herrn Jesus zu gedenken, und Gott dankzusagen" (LK 106). Seit Jahren haben unsere Christen es so verstanden, und sie setzen Sonntag mit Messe bzw. mit Priester gleich; keine Messe bedeutet für sie keine Sonntagspflicht. Trotz des Fehlens der Eucharistiefeier soll sich aber die Gemeinde versammeln, um die Gegenwart des Herrn zu erfahren, der in ihrer Mitte durch sein Wort und das Gebet der zusammengekommenen Gläubigen ist (vgl. LK 7). Wenn die Messe gefeiert wird, nehmen zwischen 120 und 500 Personen je nach Station daran teil. Findet keine Messe statt, kommen nur wenige. Wenn der Priester für längere Zeit nicht kommt, besteht die Gefahr, daß die Bedeutung des Sonntags verdunkelt und die Pfarrgemeinschaft beeinträchtigt wird.

Auch wenn viele Dorfkapellen schwer zugänglich sind, versuchen wir daher unter günstigen Umständen, daß jeder Priester in zwei Orten jeweils eine Messe feiert. Das bedeutet, daß pro Sonntag sechs Stationen besucht werden, und daß nach vier oder fünf Runden im allgemeinen jede Station eine Sonntagsmesse hat.

2.3 Anonymität

Gerne hätten die Priester engen Kontakt mit der Gemeinde. Dieses Ziel ist aber nicht so leicht zu erreichen, denn der Besuch bei den Stationen ist nicht häufig und regelmäßig genug. Wegen der mühsamen Fahrt ist der Priester meistens zu müde, um ins Gespräch mit diesen Christen zu kommen. Außerdem gehen sehr viele nach dem Ende der Messe schnell nach Hause zurück. Auf diese Weise sind die Chancen gering, seine Gläubigen näher kennenzulernen.

2.4 Mangel an ausgebildeten Kräften

Die Gemeinde bräuchte also noch mehrere Mitarbeiter, da die viele seelsorgliche Arbeit von den drei Priestern allein nicht geleistet werden kann. Daher müssen auch die nichtordinierten Kräfte an der pastoralen Tätigkeit der Gemeinde beteiligt werden. Es gibt nicht nur zu wenig Katecheten, sondern es werden auch für andere Bereiche im Dienst der Gemeinde neue Mitarbeiter gebraucht, z. B. Leiter des sonntäglichen Wortgottesdienstes, die sich abwechseln können.

2.5 Zukunft der Gemeinde

Das eigentliche Problem lautet bei uns: Was passiert mit den Schulkindern, wenn sie die Schule verlassen haben? Worauf stützt sich ihr christliches Leben, wenn ihnen während der Schulzeit nur unregelmäßig oder überhaupt kein Religionsunterricht erteilt wurde? Genügt ihnen die Homilie am Sonntag? Kommen alle Kinder sonntags in die Kirche? Und die Kinder, die zur Zeit nicht in die Schule gehen? — Wie sieht unter diesen Umständen die Gemeinde in Zukunft aus?

3. Chancen und Möglichkeiten der Entfaltung

3.1 Intensivierte Besuche

Wenn die Gemeinde nicht besucht wird, dann verliert sie den Kontakt mit dem Seelsorger. Der Besuch anläßlich der Eucharistiefeier ist unzureichend. Nur bei sechs von den sechzehn Stationen gibt es Übernachtungsmöglichkeiten. Wir planen daher, daß auch in diesen Orten ein zwei- oder dreitägiger Aufenthalt ermöglicht wird, um den Kontakt mit den dortigen Gemeinden zu verbessern. Bei solchen Anlässen kann der Priester einige Familien besuchen, die Taufe spenden, die Beichte hören und überhaupt Probleme mit den Leuten besprechen. Wenn solche Kontakte geschehen, haben wir die Freuden und Nöte unserer Gemeinde besser kennengelernt.

3.2 Seminare und Trainings-Programme

Auf der Ebene des Bistums gibt es wenige Ausbildungsmöglichkeiten für Laien. Vielmehr ist es den einzelnen Pfarreien überlassen, eigene Programme zu entwikkeln.

Sicher ist der Priester schon überlastet, auch wenn er meint, er könne alles allein tun. Tatsächlich ist er aber nicht der alleinige Dienstträger in der Gemeinde. Er muß planen, aber er braucht das Geplante nicht allein durchzuführen. Die nichtordinierten Mitarbeiter in unseren Stationen können und sollen ihn durch ihre Beteiligung am pastoralen Dienst in der Gemeinde vertreten. Dies kann aber nur geschehen, wenn sie dazu befähigt sind. Und dies ist das eigentliche Ziel der Seminare, Tagungen usw., die wir auf Pfarrebene veranstalten.

Im Jahr 1979 haben wir mit einem Programm angefangen, bei dem nach Möglichkeit alle drei Monate ein sechsstündiges Seminar für je verschiedene Gruppen von Mitarbeitern stattfindet.

Den *Leitern von Wortgottesdiensten* wird gezeigt, wie sie eine solche liturgische Feier veranstalten können. Dabei werden Kantoren und Lektoren geschult.

Für *Gemeindevorsteher* in Dörfern, Stationen, Zonen gibt es einen „Leadership-Kurs", bei dem sie einiges erfahren über den guten Umgang mit den Mitchristen in ihrer Umgebung, über den Familienbesuch in den Dörfern, über die Vorbereitung der Kranken für die Sakramente usw.

Neuerdings begannen wir mit Tagungen für die *Lehrer* in den Schulen unserer Pfarrei. Dabei haben wir gemeinsam über den Ort des Religionsunterrichtes in der Erziehung des Kindes nachgedacht. Wir kamen zur einhelligen Überzeugung, daß der Lehrer dabei mitwirken und diese katechetische Tätigkeit übernehmen soll. Nur brauchen die Lehrer mehr Information, Arbeitsmaterial und Kontakt mit dem Priester.

Frauen sind auch erreichbar durch verschiedene Clubs; so haben jüngere Frauen in den Dörfern geholfen, Kinder zur Erstkommunion vorzubereiten. Mitglieder der verschiedenen Vereine (piae associationes) treffen sich öfters, um ihre Sache zu besprechen. Wir stehen mit ihnen in Verbindung, damit sie durch ihre Regel das christliche Milieu verlebendigen.

4. Voneinander lernen

Selbstverständlich ist unsere Lage nicht die einzig schwierige hier im Lande oder der einzige Versuch, neue Wege zu beschreiten. Es gibt in Tanzania Diözesen, die ganz fortschrittlich sind. Sie alle leiden zwar schwer am Priestermangel, aber sie haben ihre Kräfte eingesetzt, um Mitarbeiter zu gewinnen. Dort sind schon lange Katecheten ausgebildet, und Schwestern werden allmählich als Pfarrassistentinnen eingesetzt, z. B. in den Diözesen Rulenge, Kigoma, Morogoro, Songea. Die Probleme, mit denen wir hier konfrontiert sind, dürften überall in der katholischen Kirche die gleichen sein, auch wenn sie sich an Intensität unterscheiden. In vielen Ländern gibt es Studien und Versuche, Berichte und Programme, die Pastoral besser zu gestalten [3]. Wir sind überzeugt, daß die Strukturen allmählich geändert werden müssen; dazu muß der Boden bereitet werden.

[3] Pro Mundi Vita gibt regelmäßig Berichte und Erfahrungen in der Pastoral in verschiedenen Ländern in der Zeitschrift „Ministries and Communities" heraus. Auch in Concilium 16 (1980) sind praktische Beiträge und Überlegungen, die uns Seelsorgern helfen können.

Bücher

Theologie für die Praxis

Karl Neumann, Der Praxisbezug der Theologie bei Karl Rahner (Freiburger theologische Studien, Band 118), Verlag Herder, Freiburg 1980, 432 Seiten.

Daß das theologische Oeuvre Karl Rahners ausgerechnet unter dem Aspekt des „Praxisbezuges" erschlossen werden könnte, dürfte bei manchem auf den ersten Blick Verwunderung auslösen. Bezeichnenderweise befaßt sich die Sekundärliteratur gewöhnlich bestenfalls am Rande mit der praktischen Seite und den praktischen Impulsen der Rahnerschen Theologie. Dabei hat Rahner selbst öfters darauf hingewiesen, wie sehr für seine Reflexion ein spirituelles und pastorales Interesse ausschlaggebend war.

Daß in der Tat die Perspektive des Praxisbezuges einen ausgezeichneten Zugang zu Rahners theologischem Denken zu vermitteln vermag, stellt nunmehr die umfangreiche Untersuchung von Karl Neumann unter Beweis. Allerdings muß, wer erfahren möchte, was Praxisbezogenheit von Theologie im Sinne von Karl Rahner meint, sich von allzu vordergründigen Erwartungen frei machen. Es geht nicht darum, theologische Themen für Verkündigung und pastorale Praxis möglichst handhabbar aufzubereiten (wenngleich Neumann z. B. anhand von Predigten Rahners zu zeigen vermag, daß theologische Tiefgründigkeit und Verständlichkeit sich keineswegs gegenseitig ausschließen müssen). Praxisbezug — das macht Neumann deutlich — ist eine Frage, die das Zentrum der Theologie tangiert; sie führt in die fundamentalen Fragen des Glaubens, des Gottesbegriffes, der Offenbarung und des Kerygmas hinein. Von daher beschäftigt sich diese Untersuchung, bevor sie den expliziten Praxisbezug von Rahners Theologie herausarbeitet, ausführlich mit ihren philosophischen und theologischen Grundlagen: Erfahrung und Offenbarung, Theorie und Praxis, Gottes- und Nächstenliebe lauten einige der Themenstellungen. Zugleich wird sichtbar, wie sehr formale Eigentümlichkeit und materiale Ausführungen in Rahners Denken miteinander zusammenhängen.

Vorurteile halten viele von einer Beschäftigung mit Rahners Werk ab: zu umfangreich, schwer verständlich, praxisfern etc. Indem Neumann sich anfangs damit auseinandersetzt, gelingt es ihm, diese „Schwellenangst" abzubauen. Behutsam wird der Leser an das Werk Rahners herangeführt. Durch gelegentliche Berücksichtigung des biographischen Kontextes gewinnt die Darstellung an Anschaulichkeit. An zentralen Passagen kommt Rahner ausführlich selbst zur Sprache, was den Leser dazu ermutigen könnte, nach dieser Einführung auch einmal Rahner „im Original" zu lesen. Wo notwendig, wird die Entwicklung von Rahners Denken nachgezeichnet. Kontroverse theologische Positionen werden einbezogen; auch mit eigenen kritischen Bemerkungen hält Neumann nicht zurück. Der gesamte Ertrag der bisherigen Rahner-Forschung ist in diese Studie eingearbeitet. Kurz: Herausgekommen ist eine der besten Darstellungen der Theologie Karl Rahners; sie ist verständlich, ohne zu simplifizieren.

Lohnend ist die Lektüre dieses Buches nicht nur, weil sie mit der Originalität eines theologischen Denkens vertraut macht. Rahner wäre der letzte, dem es darum geht. Seine theologische Arbeit hat in den Worten von Neumann ein Ziel: „daß Theologie sich bewußt bleibt, was Reden von Gott heißt: daß es eine Lebenspraxis impliziert, die zur Wahrheit des Redens gehört; daß der Gegenstand auf die Art, von ihm zu reden, zurückwirken muß; daß man hier nicht reden kann, ohne zu tun (vgl. Mt 23,3). Und daß Theologie sich bewußt bleibt, daß sie nicht Selbstzweck ist, sondern Dienst: Dienst an den Menschen und ihrem Heil, und Dienst an dem, von dem Theologie redet." (17) Auf diese Dimensionen des Praxisbezugs von Theologie eindringlich aufmerksam zu machen, läßt die Lektüre dieses Buches gerade für den theologischen „Praktiker" zu einem großen

Gewinn werden. Das entschädigt sogar für seinen nicht geringen Preis.

Norbert Mette, Münster

Theologie aus der Praxis

Fernando Castillo (Hrsg.), Theologie aus der Praxis des Volkes. Neuere Studien zum lateinamerikanischen Christentum und zur Theologie der Befreiung, Chr. Kaiser Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1978, 219 Seiten.

1. Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung (ThdB) hat seit ihrem Auftreten in den Jahren nach der Bischofskonferenz von Medellin/Kolumbien (1968) bis heute in der ganzen Welt reges Interesse gefunden und hat heftige Diskussionen ausgelöst. Trotzdem blieb die Zahl der auf deutsch vorliegenden Originalbeiträge dieser Theologie lange Zeit gering und das Werk von Gutierrez (1973 in deutscher Sprache erschienen) damit die Hauptquelle für den deutschsprachigen Leser. Im vorliegenden Sammelband legen nun vier aus Brasilien und Chile kommende und dorthin zurückgekehrte Vertreter der Theologie der Befreiung (F. Castillo, R. de Almeida Cunha, L. A. de Boni, G. P. Süss) die wesentlichen Ergebnisse ihrer unter der Leitung von J. B. Metz angefertigten theologischen Dissertationen vor, die der gelungene Versuch einer fruchtbaren Kooperation von lateinamerikanischer Theologie der Befreiung und deutscher politischer Theologie sind.

Es kann hier nicht darum gehen, die ohnehin sehr verdichteten Darstellungen zusammenzufassen. Das breit gefächerte Problemspektrum der Arbeiten, das von einer theoretischen Standortbestimmung bis zur pastoralen Strategie reicht, soll jedoch soweit sichtbar gemacht werden, daß einem angemesseneren Verständnis der Eigenart der Theologie der Befreiung, deren brüderliche und lernbereite Aufnahme bei uns immer noch durch strukturelle Mißverständnisse und verzeichnende Interpretationen behindert wird, gedient ist.

2. Castillo stellt, ausgehend von der thematischen Achse Unterdrückung/Befreiung als Kennzeichen lateinamerikanischer Realität, in seinem Beitrag konstruktiv unter Beweis, wieso Theologie der Befreiung einen neuen Typ des Theologietreibens darstellt und inwiefern für sie die befreiende Praxis selber Erkenntnischarakter hat. Er unterzieht aber auch das Praxisverständnis selber einer kritischen Reflexion [1]. In seiner Begründung eines eigenständigen Theorietyps für die Theologie der Befreiung behandelt er neben der Verhältnisbestimmung von Theologie und Sozialwissenschaft sowie von Theologie und Kapitalismuskritik die Verhältnisbestimmung von Kultur- und Ideologieproblematik. Ausgehend von einer umfassenden Sicht auf das komplexe und globale Phänomen von Religion als Kultur gelingt es dem Verfasser, auch die Frage nach der Religion als ideologischer Bewußtseinsform in neue Bahnen zu lenken und dabei neue Antwortmöglichkeiten zu eröffnen. Die Konsequenz ist nicht nur eine Differenzierung der Semantik des Ideologiebegriffs, sondern auch die Neubestimmung der Befreiungspraxis als fortschreitender Entideologisierung.

Die Schlüssigkeit seiner Analysen ist bestechend und zeigt, daß die ThdB nach Gesichtspunkten beurteilt werden muß, die ihrem Engagement, ihrem sozio-politischen Bezugsrahmen und ihrer Methode angemessen sind.

Wem die politische Analyse Lateinamerikas als Bezugsrahmen theologischer Re-

[1] „Praxis ist Aktivität zur Veränderung der Welt ... Praxis ist der Ort, an dem der Mensch seine Welt neu schafft und sich selbst prägt. ... Dabei geht es sowohl um die Veränderung der Natur als auch der Gesellschaft. Deswegen gibt es auch eine Relation zwischen Praxis und Effizienz. Die ThdB lehnt dabei eine technokratische Verengung des Effizienzbegriffs auf den Leistungsbegriff ab. Aber sie weist auch ein Praxisverständnis zurück, in dem der Aspekt des Humanum ohne das Moment der Effizienz vorgestellt wird. Effizienz ist nicht quantifizierbar, sondern vom qualitativen Kriterium der vermenschlichenden Veränderung der Welt und nicht nur ihrer bloßen Reproduktion her zu fassen. Letztlich handelt es sich um die Effizienz der Liebe, und zwar um die vorbehaltlose Liebe ohne die Erwartung einer Gegenleistung. Praxis ist die Ebene, auf der das Neue, das noch nicht Seiende entsteht. Sie ist schöpferische, nicht reproduktive Tätigkeit. Der Praxis wohnt die Fähigkeit inne, das noch nicht Dagewesene zu erzeugen."

flexion mit der bleibenden Wahrheit des christlichen Glaubens zu kollidieren scheint, muß sich fragen lassen, im Namen welcher „endgültigen" Theologie er dies tut und ob er die Vorläufigkeit einer jeden theologischen Vermittlung nicht insgeheim verwechselt mit der Endgültigkeit der ergangenen Verheißung.

Die Ausführungen von *R. de Almeida Cunha* über „Pädagogik als Theologie" lesen sich wie eine Konkretion der bei Castillo vorgezeichneten formalen Leitlinie einer Vermittlung von Sozialwissenschaft und Theologie. Im Zentrum steht dabei Paulo Freires Konzept der Konzientisation als Grundlage einer befreienden Praxis aus dem Glauben, wobei der Autor seine besonderen Erfahrungen aus der brasilianischen Basisgemeindebewegung zu nutzen weiß.

Der Relevanz der Brasilianischen Kirche für die Weltkirche angemessen, beschäftigt sich auch der Beitrag von *L. A. de Boni* besonders mit den brasilianischen Verhältnissen, wobei eine idealtypische Klassifikation der Mentalität des Episkopats den Ausgangspunkt bildet. Daran anschließend findet sich eine sehr informative semantische, soziologische und theologische Behandlung von Phänomen und Begriff des Volkskatholizismus, dessen Beachtung für eine befreiende wie eine traditionell betreuende Pastoral eine unumgängliche Voraussetzung ist.

Die Problematik des Christentums als kultureller Größe wird im Beitrag von *G. P. Süss* auf den Schwerpunkt einer Pastoral Popular (PP) bezogen. Sein Grundanliegen, dem er heute auch als von der Basis gewählter Generalsekretär des Brasilianischen Indianermissionsrates dient, ist eine Ortsveränderung des Theologen und der Theologie hin zum Volk. „Solcher Ortswechsel, der die Strukturbeziehungen verändert, soll aufgezeigt werden im sich gegenseitig verändernden Koordinatensystem des theologischen, politischen (Ideologie der nationalen Sicherheit) und religiösen (Volkskatholizismus) Feldes" (172). Die damit intendierte Veränderung der gesamten theologisch-kirchlichen Produktionsweise artikuliert ihre strategischen Implikationen in Form der Pastoral Popular, wobei diese nicht länger als „Heimholungsstrategie" der Marginalisierten verstanden, sondern als Bemühen „um Integration und Verwurzelung des Volkskatholizismus durch praktische Theologie" (201), im Dienste einer Authentifizierung der Volksreligiosität propagiert wird [2].

Wesentliche Voraussetzung dieser Subjektwerdung des Volkes ist die Wiedergewinnung der Sprachfähigkeit des religiös wie gesellschaftlich zu einer „Kultur des Schweigens" verurteilten Volkes, worunter global die Unterprivilegierten verstanden werden. Für ihre Statusbestimmung als kirchlichpraktische Wissenschaft gilt daher auf den verschiedenen Handlungsebenen, daß sie eine „arme" Theologie sein muß [3].

3. Die Weiterentwicklung und Vertiefung der von den Klassikern (Gutierrez, Assmann, Segundo) grundgelegten ThdB und der mit ihrem Instrumentarium begonnenen Analyse des lateinamerikanischen Christentums gehört zu den unbestreitbaren Verdiensten dieses Buches. Auch dort, wo es theoretische Distinktionen einübt, merkt man ihm an, wie sehr es durch die Probleme Lateinamerikas veranlaßt ist, mit dessen Schicksal die hier vorgelegten Überlegungen in engagierter Weise verbunden sind. Die Bedeutsamkeit der in dem vorliegenden Werk angeschnittenen Themen zeigte sich sogleich nach seinem Erscheinen in dem nachhaltigen Einfluß, den es auf die Diskussion des Themas Volks-

[2] „In der PP konvergieren alle sektorialen kirchlich-theologischen Bemühungen zu einer missionarischen Gesamtstrategie der Bewußtwerdung und Veränderung. ... Die bewußt gewordenen Zusammenhänge drängen auf Veränderung der religiösen und gesellschaftlichen Gesamtwirklichkeit des Volkes, die mit seiner Subjektwerdung in Zusammenhang steht" (201).

[3] „Wenn PP ihren gesellschaftlichen Standort unter den Armen hat, dann muß sie selbst auch den Status einer ‚armen' Theologie haben. Weil die Armen aber keine numerisch insignifikante Randgruppe von Zu-Kurz-Gekommenen sind, sondern die entmündigte Mehrheit des Kontinents, die durch PP zur Subjektwerdung ermutigt werden soll, daher muß eine solche PP auch einen kollektiv-kommunitären Status haben. Die Vielheit von Subjekten als Träger von PP sind nur in einer Vielzahl von Verifikationen denkbar. Daher ist PP pluralistisch. Als pluralistische Theologie kann sie nicht mit einer Zunge sprechen. Weil sie dennoch in eine ganz bestimmte Richtung spricht, nämlich auf Beseitigung struktureller Marginalität hin, wird sie auch immer umstritten und politisch sein" (208).

religion ausübte. Nachdem es in so kurzer Zeit bereits vergriffen ist, wäre eine Neuauflage dieses wichtigen Buches dringend anzuraten. *Kuno Füssel, Münster i. W.*

Norbert Greinacher, Die Kirche der Armen. Zur Theologie der Befreiung, R. Piper & Co Verlag, München 1980, 180 Seiten.

Der Mord an dem Erzbischof Oscar Arnulfo Romero von San Salvador hat in einer breiten Öffentlichkeit deutlich gemacht, daß die Kirche Lateinamerikas in die gewaltsamen Auseinandersetzungen in lateinamerikanischen Diktaturen einbezogen ist. Der Erzbischof, der sich gegen jede Form der Gewalt ausgesprochen hatte, war dennoch eindeutig parteilich. In seiner letzten Predigt hatte er die Soldaten des Landes aufgefordert, sich Befehlen zu widersetzen, „die gegen das Gesetz Gottes sind". — Die engagierte Position des Erzbischofs ist — anders als z. B. die von Alfred Delp im „Dritten Reich" — keine Einzelstimme. Wie Romero tritt ein großer Teil der lateinamerikanischen Kirche, auch der Bischöfe, für die Rechte ihrer unterdrückten Völker ein. Katholische Basisgruppen und -gemeinden sind, inspiriert von der Theologie der Befreiung, aktiv beteiligt am Freiheitskampf lateinamerikanischer Völker.

Der Tübinger Theologe Norbert Greinacher legt mit seinem neuen Buch einen sehr informativen Überblick über die zentralen Inhalte der Theologie der Befreiung sowie über die bundesrepublikanische Kontroverse über diese Theologie vor. Aus dem Weg, den die Theologie der Befreiung von Medellin (1968) bis Puebla (1979) eingeschlagen hat, wird deutlich, wie sehr die politische Frage auch die lateinamerikanische Kirche auseinanderreißt. Greinacher betont, daß es in Lateinamerika fast so etwas wie zwei verschiedene Gestalten von Kirche gibt. Die eine ist vom Geist der Theologie der Befreiung geprägt, wie er in den Dokumenten von Medellin bis Puebla zum Ausdruck kommt; die andere ist vor allem auf die Spendung von Sakramenten aus, ohne große Aufmerksamkeit für die Frage zu verwenden, ob die Spendung der Sakramente auch von einem personalen Glaubensvollzug mitgetragen wird. Politisch ist letztere von einem vehementen Antikommunismus geprägt und profitiert nach wie vor von ihrer Verbindung zu den etablierten politischen und ökonomischen Kräften und von den traditionellen Privilegien der Kirche (10).

Überzeugend macht Greinacher deutlich, daß es sich bei der Theologie der Befreiung nicht um einen Versuch handelt, die Kirche unter Ausschaltung bzw. Aufgabe des Glaubens zum Instrument politischer Strategien zu machen, sondern daß der politische Kampf der Christen in einer Ausbeutungs- und Unterdrückungssituation die notwendige Konsequenz der christlichen Nächstenliebe ist. Was politische Theologie in Deutschland, nicht selten in der akademischen Distanz zu den gesellschaftlichen Prozessen und losgelöst von Bewegungen in den Gemeinden und kirchlichen Gruppierungen, abstrakt formuliert, ist in der Theologie der Befreiung theologische Reflexion politischer Aktivität und gleichzeitig Ermutigung zum weiteren Engagement für die Befreiung der Völker.

Zu Recht verweist Greinacher auf den Zusammenhang zwischen der Theologie der Befreiung und den Basisgemeinden. Bei aller organisatorischen Vielfalt ist ihm das Charakteristische an den Basisgemeinden, daß sich Gruppen von Christen gebildet haben, die regelmäßig zusammenkommen, die versuchen, ihr alltägliches Leben, ihre Leidensnöte und Freuden, ihre Probleme und Schwierigkeiten im Lichte des christlichen Glaubens zu interpretieren, die miteinander Gottesdienst feiern und gemeinsam versuchen, ihre Situation der Unterdrückung zu verändern (42). Dabei kommt der Orthopraxie für die theologische Entwicklung eine zentrale Bedeutung zu. Mit Berufung auf Marx formuliert etwa Bonino, daß die Theologie damit aufhören soll, die Welt zu erklären, und stattdessen anfangen muß, sie zu verändern.

Greinacher macht die Problematik dieser Position an verschiedenen Stellen — leider sehr knapp — deutlich. Für die Kirchen in der ersten Welt stellt die Theologie der

Befreiung eine notwendige Provokation dar, um sie aus ihrer bürokratischen Erstarrung zu lösen. Für die Theologie, gerade für die politische Theologie, stellt sie den Anspruch dar, nicht nur abstrakte Theorie, sondern auch handlungsrelevante und gemeindeorientierte Theologie zu werden. Andererseits muß die Theologie der Befreiung sich davor hüten, sich mit irgendeiner politischen Praxis einfachhin zu identifizieren. Zuzustimmen ist dem Autor, wenn er formuliert: „Gerade wenn man mit Recht die soziale Praxis als *eine* theologische Erkenntnisquelle betont, wenn man die Bedeutung der Befreiungspraxis als *eines* der normativen Elemente für Glaube und Theologie ansieht und auf die dauernde notwendige Beziehung der Theologie zur Praxis verweist, gerade dann darf man die Dialektik zwischen Theorie und Praxis nicht aufgeben, weil man sonst der Praxis die kritische Kraft der Theorie vorenthält" (5).

Es bleibt zu hoffen, daß dieses Buch nicht nur von professionalen Theologen aufgenommen wird, sondern auch in den Kreisen des westeuropäischen Katholizismus, die neue Wege für ein politisch verantwortliches Christsein suchen. Gerade für Ansätze von Basisgemeinden in Europa bietet Greinachers Buch eine Fülle von wertvollen Anregungen.

Manfred Krämer, Berlin

Alle Fragen der Glaubenslehre

Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, herausg. von *Johannes Feiner* und *Magnus Löhrer*, Verlag Benziger, Einsiedeln — Zürich — Köln: Band I 1965; Band II 1967; Band III/1 1970; Band III/2 1969; Band IV/1 1972; Band IV/2 1973; Band V 1976.

Der „Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik — Mysterium Salutis", der 1965 bis 1976 in insgesamt sieben Bänden erschien, stellt für die nachkonziliare Zeit eine der bedeutendsten Erscheinungen am Büchermarkt dar. Die folgende Würdigung dieses schon durch seinen Umfang imponierenden Werkes (6.275 Seiten!) will, nach einer Darstellung der Intention und der Arbeitsweise, einen Einblick in den Aufbau vermitteln, sowie abschließend die Verwendbarkeit dieses Handbuches der Dogmatik für den Praktiker zur Sprache bringen.

Das Werk will sich von den herkömmlichen Handbüchern vor allem dadurch unterscheiden, daß es eine „heilsgeschichtliche Dogmatik" bieten möchte. Damit ist ein Anspruch und ein Programm angedeutet, das die Einleitung zum 1. Band im einzelnen darlegt (S. XXIII—XLIII). Wesentlich scheint dabei die christozentrische Darstellung, sowie die besondere Betonung des anthropologischen und kerygmatischen Elements bei der Behandlung der einzelnen Themenkreise zu sein.

Durch diese Zielsetzung war auch die Infragestellung des herkömmlichen Aufbaues der Dogmatik gegeben. Eine Anregung in dieser Richtung war der Arbeitsplan von *Karl Rahner*, den dieser im ersten Band seiner „Schriften zur Theologie" (29—47) veröffentlicht hatte. Das Detailkonzept für Mysterium Salutis wurde von den beiden Herausgebern, den Schweizer Theologen *Johannes Feiner* und *Magnus Löhrer*, schon 1959 entworfen. Dieser Umstand machte es allerdings immer schwerer, die rapide Entfaltung und Differenzierung der Katholischen Theologie seit dem 2. Vatikanischen Konzil in diesem Konzept auch adäquat zum Ausdruck zu bringen. So gestehen die beiden Herausgeber im Vorwort des Bandes IV/1.

Ein weiteres Moment, das dieses große Werk auszeichnet, ist die Zusammenarbeit von Biblikern und Systematikern aus dem gesamten deutschen Sprachraum, sowie aus den Niederlanden und Frankreich. Damit war das Einbringen eines möglichst großen Fragehorizonts möglich.

Der erste Band behandelt die „Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik". Diese „fundamentale Theologie" will eine Reflexion auf die allgemeinen Strukturen theologischer Arbeit bieten, die für die Erarbeitung der Einzelfragen grundlegend sind. In diesem Sinn behandelt dieser erste Band des großen Unternehmens vier Themenkreise: den Begriff „Heilsgeschichte" in

seinen vielfältigen Dimensionen, Gottes Wort und Handeln in der Heilsgeschichte (Offenbarung, bleibende Gegenwart der Offenbarung in Schrift und Überlieferung, Vermittlung durch die Kirche), die Antwort des Glaubens auf die Offenbarung, sowie eine Schau auf das Gesamt der Theologie. An bedeutsamen Beiträgen aus diesem Band sind die Darlegung von *Adolf Darlap*, „Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte" (3—156) zu erwähnen, sowie die Gemeinschaftsarbeit von *Karl Rahner* und *Karl Lehmann* über „Kerygma und Dogma" (622—707) und die „Geschichtlichkeit der Vermittlung" (727—787) der Offenbarung; der Band wird durch die interessante Arbeit *Gottlieb Söhngens* über „Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft" (905—980) abgeschlossen.

„Die Heilsgeschichte vor Christus" bringt der zweite Band. Er behandelt jene Themen, die traditionellerweise in der Gotteslehre und Schöpfungslehre zur Sprache kommen. Bestimmend bleibt das Moment der Heilsgeschichte und der Christozentrik. In die Darlegungen über „Gott als Urgrund der Heilsgeschichte" führt ein von *Hans Urs von Balthasar* verfaßter Abschnitt ein, der den „Zugang zur Wirklichkeit Gottes" zu weisen versucht (15—43). Aus den Arbeiten zur Gotteslehre ist besonders *Franz Josef Schierses* Abhandlung über „Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung" (85—131) hervorzuheben, sowie die Darlegung der Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes im Licht der Heilsgeschichte, die von den Exegeten *Alfons Deissler* und *Josef Pfammatter* erarbeitet wurde (221—315).

Der zweite Abschnitt des Bandes ist den Fragen des „Anfangs der Heilsgeschichte" gewidmet. In ihm tritt das Aufeinanderverwiesensein von Schöpfung und Bund, von Natur und Gnade immer wieder zutage. Zum Fragenkreis „Erbsünde" bietet *Piet Schoonenberg* eine Darstellung seiner Thesen unter dem Titel „Der Mensch in der Sünde" (845—941).

Der dritte Band behandelt das „Christusereignis"; der beträchtliche Umfang hat ein Erscheinen in zwei Halbbänden notwendig gemacht. Der erste Halbband bietet jene Fragen, die üblicherweise in einer Christologie zur Sprache kommen. Besonders soll der Beitrag von *Rudolf Schnackenburg* „Christologie des Neuen Testaments" (227—388) erwähnt werden; in diesen Seiten wird ein überaus informativer Bericht über den Stand der Christologie des Neuen Testaments geboten. Beachtung verdient auch der „Entwurf einer systematischen Christologie" von *Dietrich Wiederkehr* (477—648). Dabei soll die Darstellung der alttestamentlichen Vorgeschichte durch *Notker Füglister*, sowie der dogmengeschichtliche Durchblick von *Piet Smulders* in ihrer Bedeutung nicht übersehen werden.

Der zweite Halbband geht einer in der unmittelbaren Vergangenheit etwas stiefmütterlich behandelten christologischen Thematik nach, den Mysterien des Lebens Jesu. Das zentrale „Mysterium paschale" behandelt *Hans Urs von Balthasar* in meisterhafter Weise (133—326). *Alois Müller* skizziert anschließend einige zentrale Gesichtspunkte der Mariologie im Zusammenhang mit dem Christusereignis (393—510). Den pneumatologischen Aspekt des Christusereignisses erarbeitet *Heribert Mühlen* (513—546).

Der vierte Band bietet unter dem Titel „Das Heilsgeschehen in der Gemeinde Christi" die wesentlichen Fragen der dogmatischen Ekklesiologie und der Gnadenlehre, wobei beide Abschnitte vom Konzept her eng miteinander verknüpft sein sollen.

Der erste Halbband gewährt eine grundlegende Sicht auf die Heilswirklichkeit Kirche: *Notker Füglister* geht den „Strukturen der alttestamentlichen Ekklesiologie" nach (23—99), *Heinrich Schlier* behandelt die „Ekklesiologie des Neuen Testaments" (100—221). Eine interessante Darlegung „Wandel des Kirchenbildes und dogmengeschichtliche Entfaltung" bietet *Heinrich Fries* (223—285). *Otto Semmelroth* sucht die Vielfalt der Gesichtspunkte der Kirchentheologie unter der Kategorie des Sakramentes zusammenzufassen: „Das neue Gottesvolk als Sakrament des Heils" (287—356). Diese Reflexion über das Wesen der Kir-

che nimmt *Yves Congar* auf in seine Arbeit über „Die Wesenseigenschaften der Kirche" (357—599).
Einzelne Momente der Wirklichkeit Kirche werden im zweiten Halbband beleuchtet: Die Sakramente als Ausgliederung des Wurzelsakramentes Kirche finden hier ihren Ort, wobei besonders auf die Darstellung der „allgemeinen" Sakramentenlehre von *Raphael Schulte* verwiesen sein soll (46—155). Ein Kapitel „Kirchliche Existenzformen und Dienste" will die Vielfalt der Lebensformen in der Kirche aufweisen. „Gottes Gnadenhandeln" ist jener Abschnitt des Bandes überschrieben, der die Gnadenlehre in biblischer, dogmengeschichtlicher und systematischer Hinsicht darstellt.
Der fünfte Band erörtert in einem ersten Abschnitt „Der Weg des erlösten Menschen in der Zwischenzeit" Themen, die in den Bereich der theologischen Anthropologie und der Spiritualität gehören. Auch die Behandlung einzelner Sakramente als Knotenpunkte dieses Weges des Erlösten findet in diesem Zusammenhang statt: Im Komplex der Umkehr kommt die Taufe zur Sprache; in der „Entfaltung des christlichen Lebens" findet das Firmsakrament seinen Ort; der „Kampf des Christen mit der Sünde" schließt das Bußsakrament mit ein — und schließlich bietet das Kapitel über das „Christliche Sterben" Raum für „das Sakrament des Salbungsgebetes". Der Ausblick auf die „Vollendung der Heilsgeschichte" beschließt den Band, wobei auf die „Systematische Entfaltung der eschatologischen Aussagen" von *Wilhelm Breuning* (779—890) hingewiesen sein soll.
An diese kurze Vorstellung der heilsgeschichtlich orientierten Dogmatik Mysterium Salutis muß sich nun die Frage schließen, ob das Vorhaben der Herausgeber gelungen ist. Gelungen ist die enge Zusammenarbeit von Biblikern und Systematikern, gelungen sind viele ausgezeichnete Beiträge von kompetenten Fachleuten. Eine Erwartung ist aber unerfüllt geblieben: der Versuch einer neuen Konzeption und eines neuen Aufbaues einer Dogmatik. Mysterium Salutis hält sich im Grund an den üblichen Aufbau einer Dogmatik in der traditionellen Abfolge der Traktate. Dort, wo von der bisherigen Anordnung abgegangen wurde, wie z. B. beim grundsätzlich berechtigten Versuch der Integration der Sakramentenlehre in die Kirchentheologie, bzw. in eine theologische Anthropologie, hat die Übersichtlichkeit und Durchsichtigkeit eher gelitten. Die heilsgeschichtliche Dogmatik, die sich die Christozentrik als Ziel gesetzt hat, müßte radikaler vom Christusereignis als Mitte aus konzipiert werden. Diese Chance einer neuen Konzeption scheint nicht genützt worden zu sein. Allerdings hätte dies einer weit engeren Kooperation der einzelnen Mitarbeiter bedurft, was sicher technisch sehr schwierig gewesen wäre.
Was kann nun dieses umfangreiche Werk für die pastorale Praxis leisten? Keinesfalls darf man die Erwartung hegen, daß uns damit ein Kompendium an die Hand gegeben wäre, womit man rasch Dogmatik „repetieren" könnte. Aber es gibt keine gründlichere Information über alle Fragen der Glaubenslehre als Mysterium Salutis. Selten wird wohl jemand imstande sein, dieses Werk von der ersten bis zur letzten Seite zu studieren. Aber es vermag dem Interessierten ein wertvolles Nachschlagewerk zu sein, da ja die einzelnen Abschnitte (von je verschiedenen Autoren verfaßt) eine relative Selbständigkeit beanspruchen können und für sich erarbeitet werden können. Mysterium Salutis bietet keine Rezepte und Modelle, die sofort „umgesetzt" werden könnten, aber es bietet einen Fundus von Grundlagenwissen und Hintergrundinformation, der verhindern kann, daß Seichtheit das Feld beherrscht. Deshalb sollten diese sieben Bände in den Handbibliotheken vieler Praktiker griffbereit stehen! *Josef Weismayer, Wien*

Zur Gewissenserforschung kirchlicher Altenarbeit

Ursula Koch-Straube, Gemeindearbeit mit alten Menschen. Überlegungen und Versuche zur Arbeit mit Gruppen. Reihe: Beiträge zur Gemeindepädagogik, Burckhardthaus-Laetare Verlag, Gelnhausen—Berlin—Benziger Verlag, Zürich—Köln 1979, 96 Seiten.

Im Untertitel heißt es „Überlegungen und Versuche zur Arbeit mit Gruppen". Die Beschreibung der Praxis konzentriert sich auf die offene Altenarbeit in evangelischen Altenklubs und Altennachmittagen. Sie basiert auf einer schon 1975 durchgeführten Befragung der Einrichtungen in Frankfurt/Main. Wer in den letzten Jahren mehr mit der kirchlichen Altenarbeit zu tun hatte, der kann feststellen, daß sich in 5 Jahren in der Theorie sicher manches geändert hat. Außerdem mögen großstädtische Verhältnisse wohl nur mit Vorbehalt auf ländliche Gebiete übertragbar sein.

Das Buch kann durch seine manchmal fast provozierend empfundenen Formulierungen zu einer Gewissenserforschung anregen, ob tatsächlich trotz imponierender Statistiken die kirchliche Altenarbeit auf Gemeindeebene schon optimal geschieht. Es dürfte daher weniger dem Praktiker der untersten Ebene, dem Leiter des Altenklubs usw. die notwendigen Anregungen geben, sondern allen jenen, die sich für kirchliche Altenarbeit verantwortlich fühlen oder verantwortlich fühlen sollten. Dieser Leserkreis sollte auch mit der Fachsprache der Soziologen, die eher zurückhaltend eingesetzt wird, gut zurechtkommen. Die klare Gliederung, die Zusammenfassung in Thesen und die im Anhang veröffentlichten Gespräche mit Klubleitern lassen das Anliegen des Buches klar erkennen.

Werner Scholz, St. Pölten

Von den Heiligen lernen

Theodor Schnitzler, Die Heiligen im Jahr des Herrn. Ihre Feste und Gedenktage, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1979, 456 Seiten.

Was wissen wir über die Heiligen der Kirche? Von vielen werden sie belächelt, übergangen oder als „Phantasten" abgetan. Nachdem die Liturgiereform des II. Vatikanums den Heiligen manches „Phantastische" und legendär Überspitzte genommen hat, sind die großen Frauen und Männer der Kirche wieder im Kommen. Dazu hat auch Theodor Schnitzler mit seinem neuesten Werk beigetragen. Schnitzler versteht es, geschichtliche Fakten und die geistigen Aussagen der Heiligen miteinander zu verbinden. Dort, wo die geschichtlichen Fakten fehlen, bekennt dies der Autor ehrlich und stellt dafür die Tugenden dieser Menschen in den Vordergrund.

Dadurch sind diese kurzen Texte nicht nur informativ, sondern auch in gewisser Form meditativ. Sie regen den Leser an, diese großen Menschen näher kennen zu lernen. Man holt sich förmlich einen Appetit auf mehr Wissen über die Menschen, die uns Vorbild sein können und sollen. Gerade in einer Zeit, der es an Vorbildern mangelt, sollten wir uns jener Menschen erinnern, die wesentlich zum Leben der Kirche beigetragen haben, die uns gezeigt haben, daß und wie der Weg Christi zu gehen ist. — Die graphische Gestaltung des Buches macht es zu einer „Ergänzung" des Stundenbuchs. Als Unterlage für Predigt, Einleitung zur Messe, Arbeit in Runden usw., besonders aber als Grundlage und Anregung für eine persönliche Meditation über die Heiligen kann das Buch eine große Hilfe sein.

Johannes Müller, Wien

Büchereinlauf

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

Becker Werner u. a., In memoriam Heinrich Kahlefeld, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1980, 48 Seiten, DM 7,80, S 60,10.

Benediktiner der Erzabtei Beuron (Hrsg.), Schott. Advent und Weihnachtszeit. Lesejahr A. Die liturgischen Texte, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1980, 112 Seiten, DM 4,80, S 37,—.

Bertsch Ludwig — Kehl Medard (Hrsg.), Zur Sache. Theologische Streitfragen im „Fall Küng", Echter Verlag, Würzburg 1980, 212 Seiten, DM 19,80, S 152,50.

Biemer Günther, Was deinem Leben Tiefe gibt. Eine Schule des Glaubens, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1980, 128 Seiten, DM 18,80, S 144,80.

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Herausgegeben von *F. Böckle, F. X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte* in Verbindung mit *R. Scherer.*
Almanach: 96 Seiten,
Teilband 5: *R. Schulte:* Leib und Seele; *G. Greshake:* Tod und Auferstehung. 138 Seiten, DM 22,80, S 175,60,
Teilband 10: *H. Schipperges — E. Ringel — E. Zenger — J. B. Brantschen:* Leiden; *H. Schipperges:* Gesundheit — Krankheit — Heilung; *G. Condrau — P. Sporken:* Sterben — Sterbebeistand; *F. Meerwein — R. Leuenberger:* Trauer und Trost, 144 Seiten, DM 24,50, S 188,70,
Teilband 26: *L. Kolakowski:* Toleranz und Absolutheitsansprüche; *B. Welte:* Christen-

tum und Religionen der Welt; *J. Maier — J. J. Petuchowski — C. Thoma:* Judentum und Christentum, 176 Seiten, DM 29,50, S 227,20, alle: Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1980.

Dalkmann Josef u. a., Das Weizenkorn. Eine Eucharistie-Geschichte für Kinder, Eltern, Familien und Gruppen in der Gemeinde. Anregungen zum Sehen — Lesen — Sprechen — Beten — Spielen — Singen — Entdecken, Verlag Wort und Werk, St. Augustin 1979, 52 Seiten, DM 8,—, S 61,60.

Evangelisches Bibelwerk in der Bundesrepublik Deutschland und in Berlin-West, Katholisches Bibelwerk Stuttgart, Österreichische Bibelgesellschaft, Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Schweizerische Bibelgesellschaft, Schweizerisches Katholisches Bibelwerk (Hrsg.), Der Messias, 1: Jeschi erregt Aufsehen, Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart 1980, 40 Seiten, DM 4,80, S 37,—.

Finger Anny und Kurt, Handbuch zum Religionsbuch 1 „Gott liebt uns" und Religionsbuch 2 „Gott lädt uns ein". Eine methodische Handreichung, Verlag Herder, Wien—Freiburg—Basel 1980, 500 Seiten, S 398,—, DM 58,—.

Fischer Klaus P. — Schiedermair Hartmut, Die Sache mit dem Teufel. Teufelsglaube und Besessenheit zwischen Wahn und Wirklichkeit, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1980, 256 Seiten, DM 34,—, S 261,80.

Friemel Franz Georg, Fürbitten. In den Anliegen der Menschen. Nach 180 Themen alphabetisch geordnet, St. Benno-Verlag, Leipzig 1980, Lizenzausgabe für Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1980, 224 Seiten, DM 22,80, S 175,60.

Gleixner Christine, Ökumene heute. Eine Orientierungshilfe, Verlag Herold, Wien—München 1980, 232 Seiten, S 168,—, DM/sfr 24,—.

Grafl Wilhelm, Prinzip miteinander. Für eine kollegiale Kirche der Zukunft, Verlag Styria, Graz—Wien—Köln 1980, 156 Seiten, S 178,—, DM 24,80.

Greinacher Norbert — Jens Inge (Hrsg.), Freiheitsrechte für Christen? Warum die Kirche ein Grundgesetz braucht, R. Piper & Co. Verlag, München—Zürich 1980, 180 Seiten, DM 19,80, S 154,45.

Heimbucher Kurt, Weil Du bei mir bist. Für Zeiten der Krankheit, Brunnen Verlag, Gießen 1980, 48 Seiten, DM 9,80, S 75,50.

Das Buch Hiob. Illustrationen von *Hans Fronius.* Einleitung von *Johannes Marböck,* Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg — Katholische Bibelanstalt Stuttgart 1980, 104 Seiten, S 318,—, DM 45,—, sfr 42,40.

Hoffsümmer Willi (Hrsg.), Bußgeschichten, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1980, 128 Seiten, DM 6,80, S 52,40.

Jens Walter (Hrsg.), Assoziationen. Gedanken zu biblischen Texten, Band 3, Radius-Verlag, Stuttgart 1980, 240 Seiten, DM 24,—, S 184,80.

Katholische Glaubens-Information Frankfurt, unter Mitwirkung der Zentralstelle für Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Helft den Menschen glauben, Band II: Zeuge sein in Glück und Leid, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1980, 96 Seiten, DM 15,80, S 121,70.

Kern Walter, Disput um Jesus und um die Kirche. Aspekte — Reflexionen, Tyrolia-Verlag, Innsbruck—Wien—München 1980, 190 Seiten, S 240,—, DM 36,—.

Leudesdorff René, Wende dein Gesicht zur Sonne. Texte zum Bedenken, Kreuz Verlag, Stuttgart 1980, 256 Seiten, DM 16,80, S 129,40.

Limbeck Meinard, Von Jesus beten lernen. Das Vaterunser auf dem Hintergrund des Alten Testaments, Religiöse Bildungsarbeit Stuttgart 1980, 133 Seiten, DM 16,80, S 129,40.

Looser Gabriel, Gleichgeschlechtlichkeit ohne Vorurteil. Ein Theologe stellt Fragen an das gesellschaftliche und kirchliche Menschenbild, Friedrich Reinhardt Verlag, Basel 1980, 132 Seiten, sfr 14,80, S 124,30.

Lotz Johannes B., Der siebenfache Weg. Das Herrengebet von seinem Ende her, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1980, 112 Seiten, DM 14,80, S 114,—.

Metz Johann Baptist, Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums, Chr. Kaiser Verlag, München, — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1980, 148 Seiten, DM 13,50, S 104,—.

Müller Alois, Glaubensrede über die Mutter Jesu. Versuch einer Mariologie in heutiger Perspektive, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1980, 152 Seiten, DM 18,80, S 144,80.

Neysters Peter, heiraten . . .? Junge Leute und die Ehe, Seelsorge Verlag Echter, Würzburg 1980, 124 Seiten, DM 11,80, S 90,90.

Oates Wayne E., Seelsorge und Psychiatrie. Neue Wege der Zusammenarbeit, Verlag Styria, Graz—Wien—Köln 1980, 151 Seiten, DM 19,80, S 148,—.

Olechowski Richard (Hrsg.), Geburtenrückgang, besorgniserregend oder begrüßenswert?, Verlag Herder, Wien—Freiburg—Basel 1980, 211 Seiten, S 212,—, DM 29,50.

Pesch Otto Hermann, Heute Gott erkennen, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1980, 152 Seiten, DM 6,80, S 52,40.

Psalm-Texte. Übertragen von *Horst und Klaus Bannach,* Radius-Verlag, Stuttgart 1980, 100 Seiten, DM 9,80, S 75,50.

Schimansky Gerd, Christ ohne Kirche. Rückfrage beim ersten Radikalen der Reformation, Sebastian Franck, Radius-Verlag, Stuttgart 1980, 224 Seiten, DM 19,80, S 152,50.

Schnegg Matthias, Damit es Freude macht. 68 Spielmodelle für Kindergottesdienste an Sonn- und Festtagen und für verschiedene Anlässe, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1980, 160 Seiten, DM 1980, S 152,50.

Schultes Josef L., Worte und Zeichen. Ein Arbeitsheft zum Buch Ezechiel. Reihe: Gespräche zur Bibel — Nr. 11, Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg 1980, 40 Seiten, DM 7,20, sfr 6,60, S 48,—.

Weidinger Gertrud — Weidinger Norbert, Gesten, Zeichen und Symbole im Gottesdienst. Handbuch für die Ministranten- und Jugendarbeit, Kösel-Verlag, München 1980, 176 Seiten, DM 16,80, S 129,40.

Mitarbeiter dieses Heftes

Bernhard Honsel ist Pfarrer in Ibbenbüren/BRD und Berater für Ehe-, Familien- und Lebensfragen.

Ferdinand Klostermann ist emeritierter Professor für Pastoraltheologie an der Universität Wien.

Hans Influr arbeitet als Psychologe mit behinderten Kindern in Bramsche/BRD.

Georg Baudler ist Professor für Katholische Theologie und ihre Didaktik an der Pädagogischen Hochschule in Aachen.

Franz Josef Hungs ist Professor für Theologische Erwachsenenbildung und Gemeindekatechese am Institut für kirchliche Dienste in München.

Franz Kamphaus ist Regens des Priesterseminars in Münster und Professor für Homiletik an der Universität Münster; seit 1971 verantwortlich für die Priesterfortbildung in der Diözese Münster.

Gerd Bachner ist Repetent am Collegium Albertinum/Erzbischöfliches Theologenkonvikt in Bonn.

Erhard Heimburger ist Pfarrer der katholischen Kirchengemeinde Wiesbaden-Erbenheim.

Georg Hager ist Pfarrer in St. Gilgen/Salzburg.

Rugurabamu G. Kasigara ist Seelsorger und Referent im Bistum Bukoba/Tanzania.

Leitartikel

Helmut Erharter

Zur Spannung zwischen Kirchenmusik und Liturgie

Liturgie und Kirchenmusik gehören eng zusammen. Gesang und Musik nehmen unter den gottesdienstlichen Vollzügen einen hervorragenden Platz ein. Gerade seit dem II. Vatikanischen Konzil, das als erstes Ergebnis die Erneuerung der Liturgie brachte, gibt es verschiedenste Formen einer gelungenen Zusammenarbeit zwischen Kirchenmusikern, Liturgikern und Seelsorgern, um die Liturgie wirklich als lebendigen, von Musik und Gesang mitgetragenen „Gottesdienst des Volkes Gottes" (J. A. Jungmann) weiterzuentwickeln und zu gestalten.

Von solcher Kooperation zeugen z. B. das „Gotteslob", das vom evangelischen Pfarrer und Kirchenmusiker Goltzen in dieser Zeitschrift ausführlich als Gemeinde- und Hausbuch gewürdigt wurde [1], wie auch eine Reihe von Chormusik-Sammlungen und liturgischen Behelfen [2]. Ergebnis solcher Zusammenarbeit von Kirchenmusikern, Musikforschern, Liturgiewissenschaftern und Seelsorgern aus verschiedenen Ländern ist z. B. auch der Internationale Studienkreis für den Gesang und die Musik in der Liturgie „Universa Laus", der seit 1965 verschiedenste (ökumenische) Tagungen und Kongresse veranstaltete und im Sommer 1980 ein Dokument über die Musik im Gottesdienst veröffentlichte [3].

Kirchenmusiker gegen Liturgiker

Das war nicht immer so. Wenigstens seit den Zeiten der Liturgischen Bewegung gab es immer wieder sehr heftig geführte Streitigkeiten zwischen Kirchenmusikern und Vertretern der Cäcilienvereine einerseits, Liturgikern und Seelsorgern anderseits. Viele Kirchenmusiker betrachteten die liturgische Erneuerung mit großem Argwohn. Sie sahen nicht die Chancen, die eine stärkere Beteiligung des Volkes bei Gesang und Musik in der Kirche mit sich bringen würde, sondern nur die Gefahren für das fast ausschließlich lateinische Repertoire an Ordinarien. Die lateinische Messe in unveränderter Gestalt erschien ihnen die einzige Gewähr, daß der überkommene (und auch in unserem Jahrhundert geschaffene) Schatz der Kirchenmusik lebendig erhalten werde und die entscheidende Gestaltungsmöglichkeit für jedes „Hochamt" bleiben könnte.

Dabei richtete sich die Gegnerschaft nicht nur gegen über-

[1] *H. Goltzen*, Das neue „Gotteslob" — Gemeinde- und Hausbuch, in: Diakonia 9 (1978) 56—62, 135—140, 205—210.
[2] Vgl. dazu den Überblick von *Koch — Pfiffner* in diesem Heft.
[3] Die deutsche Fassung wurde u. a. als Beilage zur Zeitschrift „Gottesdienst" Nr. 15/1980 publiziert.

eifrige Verfechter einer Liturgischen Erneuerung, sondern auch gegen Liturgiker wie Josef Andreas Jungmann, der sich aus einem großen seelsorglichen Anliegen heraus und mit wissenschaftlicher Akribie (in seinem großen Werk Missarum Sollemnia) um eine behutsame, die *gesamte* fast zweitausendjährige Tradition berücksichtigende Erneuerung der Liturgie bemühte. Noch Mitte der Fünfziger Jahre, als Rom erstmals wieder einer Änderung der seit Jahrhunderten erstarrten lateinischen Liturgie zugestimmt hatte (durch die Erlaubnis der Feier der Osternacht) und längst die Basis auch für eine Erneuerung der Meßliturgie gelegt war, wurde auf einem Kirchenmusik-Kongreß Jungmann und mit ihm die ganze Liturgische Bewegung massiv von einzelnen Kirchenmusikern angegriffen. — Zehn Jahre später hat das Konzil die Liturgie erneuert und damit auch für die Kirchenmusik eine völlig neue Situation geschaffen.

Kein Platz für die Kirchenmusik-Tradition?

Vielleicht als Antwort auf die Widerstände von Kirchenmusikern gegenüber der Liturgischen Erneuerung wurde nun von manchen Liturgikern und insbesondere auch von Seelsorgern eine Entwicklung gefördert, die der „großen" Kirchenmusik den Boden unter den Füßen zu entziehen drohte, ohne hinreichend zu bedenken, welche Verarmung dies für die Kirche und ihren Gottesdienst wie auch für die gesamte Kultur bedeuten würde. Ein entscheidender Schritt war sicher das römische Verbot der tridentinischen Messe, das nicht nur zum Entstehen einer starken antikonziliaren Bewegung geführt hat, sondern auch zu einem fast vollständigen Zurückdrängen der lateinischen Sprache aus dem Gottesdienst (obwohl die erneuerte Meßliturgie durchaus auch in lateinischer Sprache gefeiert werden darf). In einem ausschließlich muttersprachlichen Gottesdienst, bei welchem das — zum Teil auch noch etwas geänderte — Ordinarium zudem dem Volk vorbehalten bleiben sollte, ist für ein vom Kirchenchor gesungenes lateinisches Ordinarium kein Platz mehr.

Trotzdem dürften die meisten Gemeinden einen gangbaren Weg gefunden haben, wie nicht nur der Gesang des Volkes, sondern auch die mehrstimmige Kirchenmusik ihre wichtigen Aufgaben bei der Feier des Gottesdienstes erfüllen kann. Wenn dabei die Mitwirkung des Kirchenchores auf die Hochfeste und auf andere festlichere Sonntage und Anlässe beschränkt wird — was in vielen Gemeinden auch schon vor der Reform der Fall war —, so mag dies einerseits dazu beitragen, daß die Feste intensiver als solche erlebt werden, anderseits dürf-

te diese „sparsamere" Mitwirkung auch der Situation vieler Kirchenchöre und Chormitglieder besser entsprechen, die wahrscheinlich gar nicht in der Lage wären, regelmäßig jeden Sonn- und Feiertag ein „Hochamt" zu singen. Es wäre allerdings doch anstrebenswert, wenn der Chor auch an „gewöhnlichen" Sonntagen bei dem einen oder anderen Gottesdienst ein geistliches Chorlied beisteuern würde [4].

Voraussetzungen für eine fruchtbare Spannung

Der Streit zwischen Kirchenmusik und Liturgie kann also durchaus auf eine fruchtbare Spannung reduziert werden. Und so seien im folgenden einige Voraussetzungen genannt und Wünsche an beide Seiten formuliert.

Die Einwände gegen mehrstimmige lateinische Messen ...

Die Kirchenmusiker hängen verständlicherweise an ihren „Messen", d. h. an den großartigen Meßkompositionen von Palestrina, Mozart, Schubert, Bruckner bis herauf in unsere Tage. Manche Liturgiker und Seelsorger vertreten nun die Meinung, daß diese „Messen" im heutigen Gemeindegottesdienst nichts mehr verloren hätten, da in ihnen ja die „Gesänge des Volkes" vertont seien; da die Komponisten und Musiker nur „schöne Musik" machen und die Gläubigen verleitet werden, nur wegen der Musik in die Kirche zu gehen und nicht, um den Gottesdienst aktiv mitzufeiern; da die Leute das Latein nicht verstehen; da lateinische Gesänge und deutsche Texte (etwa eine gesprochene deutsche Präfation und ein mehrstimmiges Sanctus des Chores) ein unglückliches Mischmasch darstellen; da die Messe dann zu lange dauere usw.

... verlieren an Gewicht

An diesen Einwänden ist wohl manches berechtigt; insgesamt sollte aber folgendes bedacht werden: Gerade in unserer Zeit, in der die Gestalt der Eucharistiefeier jedem vertraut ist, der sie einigermaßen regelmäßig mitfeiert, in der eher zu viele Worte gesprochen und bisweilen auch zu viele Lieder vom Volk gesungen oder wenigstens erwartet werden, braucht man nicht zu fürchten, daß die Messe als Konzertveranstaltung mißverstanden wird, wenn ab und zu ein mehrstimmiges lateinisches Ordinarium erklingt. Manchmal wird tatsächlich das Hören noch mehr „das Herz zu Gott erheben" als das eigene, vielleicht etwas mühsame Mitsingen. Entscheidend ist der innere Mitvollzug, der im Singen wie im Hören geschehen kann.

Höhepunkte gottesdienstlicher Feiern

Daß solche Chorwerke einer Gemeinde zu einer besonders intensiven Feier eines Festes verhelfen können, zeigen viele Erfahrungen. Wir haben z. B. in unserer Gemeinde in den letzten Jahren neben Palestrina u. a.. auch

[4] Siehe dazu bes. die Beiträge von *Dobrovolskis* und *Kainzbauer*.

Meßkompositionen von Haydn, Mozart und Schubert gesungen. Nicht nur der Kirchenchor, der ja zu einer der engagierten und durch die Proben sehr belasteten Gruppen einer Gemeinde gehört, sondern auch die mitfeiernde Gemeinde hat immer wieder erfahren, welches Flehen in manchem Kyrie zum Ausdruck kommt, wie strahlend das Gloria etwa in Mozarts Krönungsmesse Gott die Ehre gibt oder wie anbetend das Sanctus in der Schubert G-Dur Messe erklingt — durchaus den Chören der Engel würdig![5] Diese Kostbarkeiten, diese Einladung zur Mitfeier den Gemeinden mit der Begründung vorzuenthalten, Gloria, Sanctus, Agnus usw. „müssen" nun halt einmal von der ganzen Gemeinde gesungen werden, würde ich für einen großen Schaden halten. Es würde auch nicht genügen, einzelne Teile einer solchen Komposition bei entsprechenden Gelegenheiten darzubieten — wobei es allerdings Ausnahmen geben kann —, da jede dieser „Messen" musikalisch ein Ganzes ist und da sie ja primär nicht für den Konzertsaal, sondern wirklich für die Kirche, für den Gottesdienst, für eine Feier der Gemeinde geschaffen wurden.

Wenn hier die Kirchenmusiker bisweilen hart darauf bestehen, daß solche Werke möglich sein sollen, auch wenn die eigenen Kräfte bisweilen von außen unterstützt werden müssen und dadurch höhere Kosten entstehen, dann sollen Seelsorger und Pfarrgemeinderäte, Liturgiker und Ordinariate dies nicht verhindern wollen, sondern fördern. Um diese unschätzbaren Werke unserer Kulturgeschichte lebendig zu erhalten, darf durchaus auch eine finanzielle Förderung durch die Öffentlichkeit (Gemeinde, Kulturreferate des Landes u. dgl.) erbeten und angenommen werden.

Erwartungen an die Kirchenmusiker

Dafür darf von den Kirchenmusikern erwartet werden, daß sie zu einer Entwicklung konsequent ja sagen, sie mittragen und fördern, die den Gemeinden eine größere Vielfalt an musikalischen Ausdrucksformen ermöglicht. Gerade die erneuerte Liturgie hat es möglich gemacht, den fast unbegrenzten Schatz katholischer und evangelischer geistlicher Chorwerke auch in der Eucharistiefeier erheblich stärker zu verwenden, als dies früher geschah, und eine den Möglichkeiten des Chores wie den Bedürfnissen der Gemeinde entsprechende Auswahl treffen zu können. Der Kirchenchor soll aber auch den Gemeindegesang fördern. Ein Kinder- oder Jugendchor, verschiedene Bands und einzelne Instrumentalisten für die Begleitung rhythmischer Lieder und Messen sollen

[5] Vgl. dazu die Ansprache von Kardinal *Franz König*.

nicht nur gerade noch geduldet werden. Zudem sollten die Kirchenmusiker die Gemeinde sowohl in größere mehrstimmige Werke wie auch in das neue Liedgut entsprechend einführen [6].

Abwechslungsreiche Gestaltung

Ein weiteres Anliegen: Soll der Sonntagsgottesdienst immer wieder eine echte Feier der Gemeinde sein, ist nicht nur eine abwechslungsreiche Gestaltung im Rahmen der vorgegebenen Möglichkeiten wünschenswert, sondern es mag durchaus auch zur aufmerksameren Mitfeier beitragen, wenn einzelne Elemente einmal anders dargestellt werden. So würde ich es nicht für unmöglich halten, ausnahmsweise auch einmal ein Gloria oder ein Sanctus durch ein reines Instrumentalstück zum Ausdruck zu bringen, da man auch auf diese Weise in das Lob Gottes, das durch die Musik zum Ausdruck gebracht wird, einstimmen kann [7]. Rubrizistische Normierungen, die solche Akzente ausschließen, sollten daher besser unterbleiben, damit die einzelne Gemeinde und ihr Seelsorger den Gottesdienst so gestalten können, wie es für eine möglichst gute Mitfeier aller Mitglieder und Schichten der Gemeinde am besten ist. Anderseits aber soll die Grundgestalt der Eucharistiefeier bei aller kreativen Gestaltung deutlich erkennbar bleiben. Die Gemeinde hat ja ein Recht darauf, im großen und ganzen zu wissen, was sie erwartet bzw. was geschieht, was sie tun kann und soll, wenn sie zum Gottesdienst zusammenkommt.

Wenn alle Beteiligten, vor allem die für die Liturgie und die für die Kirchenmusik Verantwortlichen, sich um ein gegenseitiges Verständnis und um eine Gestaltung der Liturgie bemühen, die sie wirklich zu einer Feier der Gemeinde, zu einem Lobpreis Gottes im Gottesdienst des Volkes Gottes macht, dann dürfte es in Zukunft zwischen Liturgikern und Kirchenmusikern wohl nur mehr eine fruchtbare Spannung und ein gutes, unbelastetes Zusammenwirken geben.

[6] Weitere Hinweise in dieser Richtung enthalten die Beiträge von *Ruß* und *Kainzbauer*.
[7] Vgl. dazu die Beiträge von *Mitterhofer* und *Hildenbrand*.

Artikel

Alfred Mitterhofer

Zur Theologie der Musik

Kirchenmusik ist zunächst einmal Musik. Daher wird im folgenden Beitrag der Ort der Musik im Ganzen des christlichen Glaubens und der Liturgie gesucht. Die theologische Deutung wird dann nach dem Musikverständnis der Kabbala und insbesondere Augustins gegeben, da gerade große Komponisten des 20. Jahrhunderts wie Paul Hindemith, Igor Strawinsky und einige um die musikalische Erneuerung bemühte Musiktheoretiker auf dieses alte Verständnis zurückgegriffen haben. Wenn schon Musik als solche zur Ehre Gottes erklingt, dann versteht sich das wohl von selbst für die Musik in der Kirche und insbesondere für die eigentliche Kirchenmusik. red

Der Leitsatz Bachs

In seinem Vorwort zum „Orgelbüchlein" (einer Sammlung von Orgelchorälen) schreibt Johann Sebastian Bach: „Dem höchsten Gott allein zu Ehren, dem Nächsten, draus sich zu belehren". Hier wird für die musikalische Betätigung der größtmögliche Rahmen gespannt: Gott und der Nächste. Gott soll gelobt werden, und das mit dem Nächsten zusammen. Gott lieben aus ganzem Herzen und den Nächsten wie sich selbst, das ist auch die Quintessenz des Alten Testamentes, und Christus hat dieses „Doppelgebot der Liebe" wieder aufgenommen als das „höchste Gebot".

Gemeinsam Gott preisen!

Gott loben kann man ebensowenig für sich allein, wie man für sich allein Christ sein kann. „Preiset mit mir den Herrn!" und „Ich will dich loben inmitten der Gemeinde" heißt es in den Psalmen; die Menschen werden in den Psalmen aufgefordert, „die Großtaten Gottes", d. i. die *Ehre* Gottes, zu verkündigen; es heißt, an die ganze Kreatur gerichtet: „Alles, was Odem hat, lobe den Herrn!" Loben Gottes und Communio Sanctorum gehören zusammen. Loben ist einerseits *Frucht* einer Begegnung mit Gott und den Menschen, andererseits *schafft* das Loben Gottes aber auch Gemeinschaft und neue Begegnung mit Gott und dem Nächsten. Loben ist eine wesentliche Äußerung des Lebens, und wo nicht mehr gelobt wird, wo dieses Feuer der Begeisterung nicht mehr da ist, dort ist Tod. Auch das finden wir in den Psalmen, wenn es heißt: „Die Toten werden Dich, Herr, nicht loben", oder auch: „Im Tode gedenkt man Dein nicht; wer will Dir bei den Toten danken?"

Die Ehre Gottes

Gott wird gelobt und gepriesen wegen seiner Ehre. Sei-

ne Ehre, die *gloria Dei,* die *doxa theou,* wird für uns erfahrbar durch Seine Großtaten an uns Menschen [1]. „Propter nos homines" sagt das Credo! Das ist die Heilsgeschichte, die in der Musik mit den ihr eigenen Zeichen besungen wird. Gott wird aber auch gepriesen wegen der Menschen. Paulus sagt, die Christengemeinden lobten Gott seinetwegen (da er, der zuerst die Kirche verfolgt hatte, nun selbst den Glauben verkündet). Damit stimmt eine Psalmauslegung Gregors von Nyssa überein, wenn er sagt: „Gottes Wille ist es, daß dein Leben ein Psalm sei — ein Lied, das nicht den Lärm der Erde wiedergibt, sondern rein und deutlich die Gesänge des Himmels vernehmen läßt" [2].

Ehre Gottes, Doxologie, Theologie der Anbetung, Theologie als Anbetung. Nach dem Verständnis der Ostkirchen ist „der wahre Theologe der, der beten kann" und eine Theologie nur wertvoll, wenn sie zur Anbetung führt. Wenn man die Menschen dazu bringt, Gott zu loben und anzubeten, ihm „in allen Dingen zu danken", so bringt man sie — in einem gewissen Sinne — dazu, Christen zu sein. Die Frage nach dem theologischen Ort der Musik führt also zu theologischen Grundfragen.

1. Erlösung als Ausweitung des Horizontes auf Gott und den Nächsten

Die Erlösung, die mit Christus gekommen ist, gibt uns ein neues Verhältnis zu Gott und zum Nächsten. Wir werden herausgeholt aus der Enge, die uns egoistisch bei uns selbst verweilen läßt, und unser Blick weitet sich nach oben zu Gott und um uns zum Nächsten. Es geschieht eine Ausweitung des Horizontes. Diese Ausweitung ist so etwas wie ein geistliches Grundmuster der Erlösung. — Einige Aspekte davon sollen nun erwähnt werden.

Das Aufbrechen der Verengung

Eine Deutung des Sündenfalls sieht darin das Verlieren der Übersicht, des Zusammenhanges; es geschieht eine Verengung: in der Versuchung scheint *ein* Ding das wichtigste, wichtiger als alle anderen, man vergißt sozusagen über dem Detail das Ganze. Mit der Erlösung aber weitet sich der Blick: Paulus schreibt an die Korinther, um ihnen etwas gegen Neid und Parteiungen entgegenzuhalten: „Alles ist euer, ihr seid Christi, Christus aber ist Gottes" (1 Kor 3,22 f). Das Einordnen des einzelnen in

[1] *J. Widmann* (J. S. Bach. Musik zwischen Gott und Gemeinde, in: Musik und Kirche 38, 1968, 50—61) schreibt zu diesem Spruch (S. 53): „Gemeint ist damit gerade nicht eine Schulmeisterei im Kontrapunktieren, sondern der geheimnisvolle, schöpferische Vorgang, daß in der Auseinandersetzung mit der Musik und durch diese Musik im Menschen neue Einsichten in die Realität, in die ‚Ehre Gottes' und für die ‚recreation seines Gemüts' erzeugt werden, deren er und seine Welt bisher nicht teilhaft waren."

[2] *Gregor von Nyssa,* In Psalmorum Inscriptiones 2, 3, 493 (zitiert nach *H. Davenson,* Traité de la musique selon l'esprit de Saint Augustin, Neuchâtel 1942, 136).

einen größeren Zusammenhang, das Wissen, daß man nicht allein ist, sondern daß Gott sich um uns kümmert, ist ein wichtiges Anliegen christlicher Theologie und christlichen Lebens. Es gibt ein paralleles musikalisches Anliegen: das Einordnen eines Tones in eine Melodie, der Bezug einer melodischen Linie zu anderen melodischen Linien, die Zusammenfassung aller Linien, aller Töne, zu einem Musikstück; auch der Bezug einer melodischen Linie auf einen Zentralton (Tonalität).

Sich der überlieferten Botschaft von Jesus Christus öffnen

Das Ausweiten, das Sich-Öffnen zum Nächsten geschieht auch durch die *Tradition*. Um überhaupt von Christus zu erfahren, müssen wir die Überlieferung befragen. Denn wir wissen von Christus nur durch seine Zeugen: die Evangelisten, die Verfasser des Neuen Testamentes, die Apostel, die Kirchenväter, die Konzilien. Wir kommen zu Christus nur durch die Kirche, Christus will untrennbar mit seiner Kirche verbunden sein. Gott gebraucht Menschen, damit wir zu ihm kommen. Er gebraucht uns, damit andere durch uns zu Christus kommen. Auch hier wieder das Doppelgebot der Liebe, das wie ein Kreuzzeichen ist: nach oben zu Gott, und horizontal zum Nächsten. Aber es heißt im zitierten Doppelgebot der Liebe: „Das andere Gebot ist dem ersten gleich". In Christus sind Gott und Mensch vereint; die Frage nach dem Menschen wird zur Frage nach Gott, und die Frage nach Gott wird zur Frage nach dem Menschen.

Die Bedeutung der Tradition

Über die Bedeutung der Tradition schreibt Igor Strawinsky: „Die wahre Tradition ist nicht Zeuge einer abgeschlossenen Vergangenheit; sie ist eine lebendige Kraft, welche die Gegenwart anregt und belehrt" [3].

Die eschatologische Hoffnung

Eine andere Grundkategorie des überlieferten Glaubensgutes ist die eschatologische Hoffnung. Die Bot-

[3] *I. Strawinsky,* Musikalische Poetik, deutsch Mainz 1949, 37. — Es scheint mir in diesem Zusammenhang wichtig, auch Strawinskys Bemerkungen über den Modernismus zu zitieren: „Zunächst, welch verfehlte Redensart ist das Wort Modernismus! Was will es eigentlich sagen? Nach seiner besten Definition bedeutet es eine Form von theologischem Liberalismus, den die römische Kirche als Irrtum verdammte. Verdient der Modernismus, wenn er auf die Kunst angewandt wird, eine ähnliche Verdammung? Ich fürchte, ja ... Was modern ist, gehört seiner Zeit an und muß nach Maß und Tragweite seiner Zeit entsprechen. Man wirft den Künstlern oft vor, daß sie zu modern seien oder nicht modern genug. Man könnte ebensogut der Zeit vorwerfen, daß sie zu modern sei oder nicht modern genug. Eine populäre Umfrage zeigte jüngst, daß Beethoven, wie es scheint, der am meisten gefragte Komponist in den Vereinigten Staaten ist. Demzufolge könnte man sagen, daß Beethoven sehr modern ist, während ein Komponist von so unstreitiger Bedeutung wie Paul Hindemith vollkommen unmodern ist, weil die Umfrage seinen Namen nicht einmal erwähnt. An sich bedeutet der Ausdruck Modernismus weder Lob noch Tadel und verpflichtet zu nichts. Gerade darin liegt seine Schwäche ... Es wäre so viel einfacher, wenn man auf Lügen verzichten und sich eingestehen wollte, daß wir als modern bezeichnen, was unserem Snobismus im wahren Sinn des Wortes schmeichelt. Aber lohnt es sich wirklich, dem Snobismus zu schmeicheln?"

schaft des christlichen Glaubens, das Kommen Christi, sein Tod, seine Auferstehung, ist eine Begegnung mit der Ewigkeit: über der Zeit stehend und sie durchschreitend. Ein musikalisches Gleichnis dafür — das wir bei Augustinus finden — ist das Hören einer Melodie: eine Stimme oder ein Instrument erzeugt einen Ton nach dem andern, und jeder neue Ton muß zuerst den vorhergehenden verdrängen, um erscheinen zu können. Und dennoch hört das Ohr diese einzelnen Töne als Einheit, als *eine* Melodie. Die Melodie besteht also außerhalb der zeitlichen Abfolge der einzelnen Töne.

Einheit von Göttlichem und Menschlichem

Durch den Glauben geschieht eine Ausweitung des Blikkes nach oben, sozusagen zu einer anderen Ebene. Die Welt wird da von oben nach unten erklärt, nicht nur auf der gleichen Ebene: es gibt Transzendenz, nicht nur Immanenz. Die Schöpfung kommt von Gott und kehrt wieder zu Gott zurück. Der Mensch als Herr der Schöpfung ist berufen, diesen Weg zurück zu Gott, diese Umkehr der übrigen Schöpfung voranzugehen; das bedeutet die Menschwerdung Christi. Gott kommt zu uns herunter, wird Mensch, damit der Mensch zu Gott aufsteigen kann. Die orthodoxe Theologie spricht von der Deifikation, von der Vergöttlichung des Menschen. Das menschliche Sein und Tun erhält dadurch einen Ewigkeitswert, die höchste Würde. Der Sohn Gottes hat gerade in der tiefsten Erniedrigung den Tod besiegt (und Erniedrigung ist ein Ausdruck des Todes); auf Karfreitag folgt Ostern, auf den Tod die Auferstehung. — Das ist keine logische, weltimmanente Folgerung, sondern hier bricht eine andere Dimension, eine andere Ebene in diese Welt ein. Im Eingangs-Chor zu Bachs Johannes-Passion heißt es: „Zeig' uns durch Deine Passion, daß Du, der wahre Gottessohn, zu aller Zeit, *auch in der größten Niedrigkeit,* verherrlicht worden bist." Damit stimmt auch die romanische Christusdarstellung überein, die Christus am Kreuze als König, als Sieger darstellt.

Musikalische Beispiele für das Hereinbrechen der anderen Ebene

Als musikalische Beispiele für diese andere Ebene, die ins menschliche Geschehen hereinbricht, möchte ich zwei Stellen anführen: In Arnold Schönbergs „Ein Überlebender aus Warschau" ist das Thema die Brutalität der Judenverfolgung. Mitten in der Szene, wo geschlagen und gefoltert wird, erinnern sich die Juden ihres Glaubens, und es ertönt das „Sch'ma Jisrael": das Leiden wird in Zusammenhang mit einer anderen Ebene gestellt. Das zweite Beispiel: der Eingangs-Chor der Matthäus-Passion. „Helft, ihr Töchter, helft mir klagen" singt der Chor, und es erklingt eine Musik, die dieses Kla-

gen ausdrückt, gleichsam ein Bild des Zuges Christi durch Jerusalem am Karfreitag. Doch dieses Geschehen wird von einer anderen Ebene her gedeutet: es erklingt im Sopran die Melodie des Passions-Chorals „O Lamm Gottes unschuldig". Musikalisch wird die „andere Ebene" ausgedrückt durch die andere Tonart: das Stück steht in Moll, der Choral steht in Dur. Der Deutung des Leidens von einer anderen Ebene her entspricht in der Malerei bei Chagall die weiße Farbe beim Bild des Gekreuzigten.

In Christus ist der Ort, wo Himmel und Erde zusammentreffen. Das ganze christliche Leben ist ein Ähnlichwerden dem Leben, Sterben und Auferstehen Christi. Dem Herabsteigen Gottes entspricht als „Gegenbewegung" das Aufsteigen des Menschen. Das Leben der großen Heiligen zeigt uns schon einen Vorgeschmack des Lebens der Auferstandenen im Neuen Jerusalem. Bonaventura erklärt dies so: „Für uns Menschen im Pilgerstande ist die Gesamtheit der Dinge eine Leiter, die uns zu Gott emporführt"[4]. Der christliche Glaube verändert unser Verhältnis zum Nächsten, aber auch zur Tierwelt und zur Dingwelt. Alles soll zu Christus in Verbindung stehen, alles soll in ihm zu Gott zurückgeführt werden. Das Ziel ist die Auferstehung.

Kirchengebäude als Abbild des himmlischen Jerusalem

Das Kirchengebäude als Sinnbild des Leibes Christi und des himmlischen Jerusalem ist nach dieser traditionellen Auffassung das Sinnbild für den Ort, wo die Welt mit Gott versöhnt wird. Die Kathedralfenster sind das Bild dafür, daß die Sonne, das ungeteilte Licht zu uns dringt durch die Brechung ihres Lichtes in verschiedene Farben; die Glasfenster stehen für das Leben der Gläubigen, die „ein Psalm sein sollen", durch den wir Gott erkennen[5]. Eine der Grundformen für den Kirchenbau ist die Kreuzform, und diese Form ist überreich an Symbolgestalt: Sie bringt zum Ausdruck, daß Gottesliebe und Nächstenliebe zusammengehören, daß in Christus die Welt mit Gott versöhnt ist. — Dem dient die Liturgie, in der auch die Musik erklingt.

2. Liturgie und Kirchenmusik als zentrales Geschehen der Gemeinde

Wir können die Liturgie als das zentrale Geschehen im Leben einer Gemeinde, quasi als ihren Herzschlag, ansehen. In der Liturgie wird exemplarisch deutlich, was für die Welt die Erlösung bedeutet, was eine mit Gott versöhnte Welt ist, was also das Ziel dieser Welt ist. Das kommt zum Ausdruck im Raum, in dem die Litur-

[4] *Johannes Bonaventura*, Itinerarium mentis in Deum I,2, lateinisch-deutsche Ausgabe, München 1961, 54 f.

[5] Diese Gedanken gehen zurück auf die Lichtmystik des hl. Dionysios Areopagita, die von Abt Suger von St. Denis zur Zeit der Gotik wieder aufgenommen wurde.

gie gehalten wird, in den liturgischen Geräten, in den Worten, die während der Liturgie gesprochen werden, und besonders auch in der Musik. Dies alles gehört zusammen und soll eine Einheit bilden.

Das Lob der Schöpfung in der Liturgie

In der Liturgie wird beispielhaft das Verhältnis des Menschen mit der unbelebten Schöpfung im Zeichen der Erlösung deutlich. Hier zeigt sich, wie Wort, Ton, Metall, Stoff, Stein, Brot, Wein zu Gott zurückkehren kann. In Gott hat alles seine Schöpfungsbestimmung und wenn es zum Lobe Gottes eingesetzt wird, so gelangt es zu der Entfaltung, die ihm schöpfungsmäßig bestimmt ist.

Die Verbindung von Gott und Mensch

Überall, wo ein Mensch Gott dient, zu Gott betet, sich zu Gott erhebt, kommt die Welt mit Gott in Verbindung. Was in der Liturgie geschieht, strahlt auf das Leben des Christen aus, und sein ganzes Leben soll zur Liturgie, zum Gottesdienst, werden. In der Liturgie-Konstitution des II. Vatikanums (Art. 2) heißt es: „So stärkt die Liturgie also wunderbar die Kräfte der Gläubigen, daß sie Christus verkündigen." Wie der Christ *in der Liturgie* dem Nächsten begegnet, so soll er ihm *im Leben* begegnen. In der Liturgie wird das Leben dargestellt, wie Gott es uns gibt und von uns will. Nach Paulus wird alles „in Christus zusammengefaßt", und „die ganze Kreatur sehnt sich nach der Freiheit der Kinder Gottes" (Röm 8). Christlicher Umgang mit der Kreatur trägt zu ihrer Erlösung bei — das wird deutlich in der Liturgie, von dort soll es auf das Leben wirken. Auf die Musik angewendet: für die Liturgie bestimmte Musik beeinflußt auch die nicht-liturgische Musik. Wenn nämlich das ganze Leben zur Liturgie wird,

Das ganze Leben als Liturgie

dann geschieht alles im Leben als Gottesdienst, die Liturgie weitet sich aus aufs ganze Leben, und so dient auch die außergottesdienstliche Musik dem Lobe Gottes. „Die Menschen werden eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen" (Mt 5,16). Ein geschichtliches Beispiel dafür ist die Beeinflussung der abendländischen Musik durch die liturgische Musik — auch in unserem Jahrhundert gingen wichtige Impulse für die musikalische Entwicklung von der Kirchenmusik aus (so z. B. von der Gregorianik und von den Negro Spirituals).

Liturgische Musik singt das Lob Gottes, sie stimmt mit den himmlischen Chören die große Doxologie an. Die irdische Liturgie darf teilhaben an der himmlischen Liturgie, an der Musik der Engel. Die Gemeinde hat teil an der laus perennis, am ununterbrochenen Gotteslob: die Engel loben Gott schon vor der Schöpfung der Welt, und dieses Lob wird in der Apokalypse fortgesetzt.

Wie überzeugend nachgewiesen wurde, geht die Musik des christlichen Gottesdienstes, vor allem der gregorianische Choral, auf die jüdische Tempelmusik zurück. Darum soll von dorther die erste Deutung geschehen.

3. Die Deutung der Musik in der Kabbala

Die Bestimmung des Menschen nach der Kabbala — die der Chassidismus wieder aufgenommen hat — ist die Verbindung dieser Welt mit Gott, mit der anderen Welt. Erlösung bedeutet, daß alles, dem wir in dieser Welt begegnen, mit Gott in Verbindung gebracht, zu ihm zurückgeführt werden muß. Das Betrachten der Welt ohne Gott, die Welt ohne Gott, das bedeutet Tod; nur in Beziehung zu Gott ist Leben. Die Welt erhält also nur Sinn, wenn sie von Gott aus erklärt und gesehen wird. Das zeigt zeichenhaft die hebräische Schrift: wie bekannt ist, schreibt man im Hebräischen nur die Konsonanten. Vokale und Satzzeichen werden in der hebräischen Heiligen Schrift nicht geschrieben. Dies hat folgenden Sinn: nur die Konsonanten kann man sehen, sie stehen für die Materie, für die körperliche Erscheinung. Doch nur die körperliche Erscheinung für sich genommen ist kein Leben: würde man nur die Konsonanten sprechen, so bliebe das Sprechen ein unverständliches Gebabbel. Es muß noch etwas dazukommen, damit ein Sinn zustande kommt: die Vokale. Aber die Vokale schreibt man nicht auf, denn sie bedeuten das Nicht-Sichtbare, das nicht zur körperlichen Erscheinung gehört. Vokale werden mit dem Atem erzeugt; Atem, Wind, Geist heißt auf hebräisch *ruach* und entspricht dem griechischen *pneuma*. Durch die Vokale werden die Konsonanten zu Wörtern verbunden. Dies ist die nächsthöhere Stufe nach den Konsonanten. Der Geist ist das Verbindende[6]: Er verbindet das Untere mit dem Oberen, die untere Welt mit der oberen Welt. Durch das Pneuma kommen einzelne Worte zustande — das ist die mittlere Stufe —, aber noch kein Satz, kein Sinnzusammenhang, keine Mitteilung. Dies entsteht erst durch die Sprachmelodie. Sie ist die oberste Stufe, Sinnbild für die göttliche, obere Welt. Erst durch die Melodie erkennt man, wo ein Satz beginnt und endet. Auch die Melodie wird, wie die Vokale, nicht aufgeschrieben: es gibt im Hebräischen keine Satzzeichen. Diese Eigenheit der hebräischen Schrift wird also so gedeutet, daß das, was körperlich erscheint, unvollkommen ist, wenn es nicht mit dem Nicht-körperlich-Erscheinenden, und das ist das Göttliche, verbunden wird. Ein alter jü-

[6] Nebenbei bemerkt: die Vokale stehen nicht fest, es gibt verschiedene Aussprachen des Hebräischen, ja nachdem, welche Vokale man zwischen die Konsonanten setzt. Diese Freiheit ist gewollt, sie wird gedeutet als Ausdruck des Wortes: Der Geist weht, wo er will.

discher Brauch will, daß man die Bibel nicht liest, sondern singt. Die Melodie hängt also in der kabbalistischen Deutung zusammen mit der Verbindung dieser Welt mit Gott; diese Verbindung erst bedeutet Leben. Deshalb wird im *Tempel* gesungen, an dem Ort, wo Gott mit den Menschen in Verbindung tritt, wo die Bestimmung des Menschen deutlich wird, die Bestimmung, durch die er erst lebt.

Der Mensch — die *achte* Schöpfungstat Gottes

Die Verbindung zur christlichen Liturgie ist hier offenkundig. Dazu ist aber noch ein bedeutendes Detail zu erwähnen: Gott hat die Welt in sechs Tagen erschaffen und am siebenten Tag geruht — ein Sinnbild dafür sind die sieben Tage der Woche. Der Mensch ist die achte Schöpfungstat Gottes und ist nach der Kabbala dazu bestimmt, in den achten Tag zu gelangen. Der achte Tag bedeutet hier: die neue Welt, jenseits dieser Welt, denn hier gibt es nur sieben Tage. Eine christliche Parallele dazu ist eine auf die Kirchenväter zurückgehende Deutung des Tages der Auferstehung, des Sonntags, als achter Tag: der Tag, der *nach* dem 7. Tag, dem Sabbath, kommt. Also eigentlich ein Tag, den es in dieser Welt nicht gibt. Das heißt, mit der Auferstehung kommt die neue Welt. Durch die Taufe tritt der Mensch in diese neue Welt ein, ist doch die Taufe ein Mit-Sterben und Mit-Auferstehen mit Christus. Und es ist architektonisch kein Zufall, daß Taufkapellen achteckig sind. In der Musik hängt das Phänomen des Neuen auch mit der Acht, nämlich mit der Oktav, zusammen.

4. Die Musikauffassung des hl. Augustinus

Augustinus hat seine Musikauffassung sehr ausführlich in seinem Werk „De Musica" dargelegt. Vor allem zwei Dinge möchte ich dabei herausgreifen: zuerst seine Beschreibung des Musikhörens und dann die Auffassung, daß die Musik helfen kann zur Erhebung der Seele zu Gott[7].

Musik als rechte Gestaltung — in schöpferischer Freiheit

Augustinus definiert zuerst, im Anschluß an die Antike, die Musik als „Kenntnis von der rechten Gestaltung", „Scientia bene modulandi". Gestalten sei die Fähigkeit

[7] C. J. *Perl* schreibt im Vorwort zur deutschen Übersetzung des Werkes „De Musica" von Augustinus: „Neben jener ersten Absicht, ein Lehrbuch der musikalischen Kunst zu sein, steht dieses Buch nicht an, weit mehr zu bieten. Schon in den ersten Kapiteln, die der Begriffsbestimmung des Wortes Musik dienen, wird eine Anschauung geformt, die dann, im letzten Buch, ihre ebenso überraschende wie gültige Erhöhung, ja Verewigung erfährt. Es ist eine Erhöhung im theologischen Sinne ... Und hier werden die eschatologischen Absichten dieses aus der christlichen Glaubenswelt entstandenen Buches erst klar. Nicht als Symbol für eine recht gestaltete Welt will Augustinus Musik erkennen, sondern sie selbst, die disciplina musica, ist es, die in der Hand des deus creator omnium die Welt gestalten durfte. Eine höhere, eine erhabenere Bedeutung ist der Musik nie wieder zugesprochen worden. Sie einer Zeit wieder ins Bewußtsein zu bringen, die um diesen Adel wenig weiß, war die Absicht des Herausgebers" (a.a.O., XV; lat. Text: Migne, Patrologia Latina, Tomus XXXII, c. 1081—1194).

sich zu bewegen, und zwar in der Zeit und im Tonraum. Es handelt sich aber um eine Bewegung, die völlig frei geschieht, ohne sich einem anderen Zweck unterzuordnen. Die Bewegung der Töne ist darin verwandt mit der Bewegung des Tänzers, der sich nur um der Schönheit seiner Geste willen bewegt. Sie unterscheidet sich von der Bewegung des Handwerkers, des Modelleurs zum Beispiel, dessen Bewegungen durch den Stoff bedingt werden, dem sie zu dienen haben, und nicht um ihrer selbst willen geschehen. Diese Definition der Musik besagt, daß die Musik eine Sprache für sich ist, die nichts anderes ausdrücken will als Musik und auch durch nichts anderes auszudrücken ist.

Musik als Imitation

Und doch ist die Musik nach Augustinus eine Imitation. Die Musik imitiert mit ihren Ausdrucksmitteln — der Harmonie und dem Rhythmus — ein Modell, das nicht dem Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren angehört. Die Musik imitiert etwas, was von „dort oben" kommt. Die Materie ist nicht in sich selbst schön, sondern durch ihre Teilnahme an der geistlichen Schönheit. Dionysios Areopagita sagt in seinem Buch „Über die himmlische Hierarchie": „Auch die Materie hat ihr Sein von der wahren Schönheit empfangen; so bewahrt sie in all ihren Teilen ein Echo, einen Abglanz, Spuren der geistlichen Schönheit, und mit Hilfe dieser Spuren können wir uns zu den immateriellen Urbildern erheben." Auf die Kunst angewendet: die Materie wird schön in dem Maße, in dem es dem Künstler gelingt, ihr durch seine Technik eine Form zu geben, die sie an der ewigen Schönheit teilhaben läßt. Am Beispiel der Musik läßt sich das gut zeigen: der Musiker gibt den Saiten ihre Harmonie; wenn er sie nicht spannt und stimmt, was sind sie dann anderes als unförmige, leere Materie? Der Künstler kann die Saiten auf diese Weise spannen, weil er *in sich* das Prinzip der Harmonie trägt. Diese Harmonie, diese Musik besteht aber *vor* dem materiellen Klang und ist *höher* als dieser, auf sie weist der Klang hin. Wir müssen uns mit Augustinus bemühen, unter der Musik etwas Anderes, Höheres zu verstehen als Lärm, materielle Töne in der Zeit. Die materiellen Töne, die Zeit, können ein Mittel werden, um zur Musik vorzustoßen: doch die Musik, die Harmonie, ist unbeweglich, außerhalb der Zeit, in einer tiefen, geheimnisvollen Stille.

Wo ist die Musik?

Wie das? Augustinus geht dazu vom Hörvorgang aus und erhebt sich, wie auf einer Stufenleiter, nach oben. Wenn ich ein Musikstück höre, wo ist die Musik, wo erfasse ich sie, wo tritt sie in Erscheinung?

Erstens ist sie im Ton selber, im Phänomen der materiellen Schwingungen, im physikalischen Phänomen des Tones.

Zweitens ist die Musik im Ohr, das hört.

Drittens ist sie im Akt des Rezitierens, in der Stimme dessen, der singt. Diese beiden, Ohr und Stimme, sind der Bereich der Biologie.

Viertens ist die Musik im Gedächtnis, in der Erinnerung: das Gedächtnis befähigt, auswendig zu singen, und befähigt den Hörer, das Musikstück zu erkennen.

Fünftens ist die Musik im Bereich der Emotion, des Eindruckes, den das Gehörte auf uns macht, und im Urteil, das uns das Musikstück gefallen läßt oder nicht.

Von diesen 5 Erscheinungsweisen sind die ersten drei — der Ton als physikalisches Phänomen, die Schwingungen im Ohr des Hörers und die Muskelbewegung der singenden Stimme — noch nicht Musik, sondern nur Mittel und Wege; erst die Erinnerung und das Urteil sind die eigentlich musikalischen Erscheinungsweisen. Das heißt also — und das ist sehr wichtig —, daß das Wesen der Musik spiritueller Natur ist, weil sie in der Seele und nicht in der Materie existiert.

Die Rolle des Gedächtnisses ...

Die Rolle der Erinnerung, des Gedächtnisses, zeigt sich also beim Hören einer Melodie: die einzelnen Töne werden durch das Gedächtnis zu einem Ganzen zusammengefaßt. Die Melodie läuft zwar in der Zeit ab, aber daß die einzelnen Töne zur Einheit der Melodie werden, das geschieht außerhalb der Zeit.

... und des Urteils

Was Augustinus „Urteil" nennt (die höchste Stufe), das kann etwa so erklärt werden: die Tatsache, daß mir ein Musikstück gefällt, ist darauf zurückzuführen, daß ich in mir einen Begriff von der idealen musikalischen Schönheit trage, an dem ich die Musik, die ich höre, messe. Doch dies ist gleichsam eine „stille Musik", oder eine „Musik der Stille", die immer gegenwärtig ist — wie könnte ich sonst die gehörte Musik damit vergleichen? Die gehörte Musik ist Imitation dieser „stillen Musik".

Teilnahme an der Musik der Stille

Durch die materiellen Töne, die an der ewigen Schönheit teilnehmen, kann ich mich also bis zu diesem höchsten, innersten Bereich der „Musik der Stille" erheben. Der Geist muß sich inkarnieren, in die Materie kommen, damit der Mensch von der Materie aus sich wieder zum Geist erheben kann.

Der Komponist schafft Zeichen — mit Hilfe von Rhythmus, Harmonie, Melodie —, die die „Musik der Stille" imitieren. Die Bewegung geht beim Komponisten vom

Geist in die Materie, von der Musik der Stille zur klingenden Musik, und ruft in der Seele des Hörers das Aufsteigen zur spirituellen „Musik der Stille" hervor.

Voraussetzung: eine gute Realisierung

In dem Gesagten ist implizit enthalten, daß das Erheben zum innersten Bereich der „Musik der Stille" umso besser möglich ist, je vollkommener die materielle Realisierung ist. Das heißt, je höher die Kunst, desto eher ist die Voraussetzung für das Aufsteigen in den spirituellen Bereich der „Musik der Stille" gegeben. Das heißt auch, daß die bestmögliche Realisierung der Musik angestrebt werden muß; hier ist das Beste gerade gut genug — das gilt sowohl für den Komponisten als auch für den Interpreten. Es geht darum, wie Augustinus sagt, die Seele zu Gott zu bewegen; das ist das Höchste, wozu der Mensch berufen ist, daran teilnehmen zu dürfen ist höchste Auszeichnung, höchste Gnade. Weil es um so Hohes geht, kann es sich nur darum handeln, daß der *ganze* Mensch mit allen seinen Kräften ans Werk geht, und jeder Minimalismus ebenso wie jede Selbstbeweihräucherung ist hier ganz und gar fehl am Platz. Wo die Aufgabe nicht in dieser Haltung angegangen wird, verschließt sich die Musik der spirituellen Erhebung, und auf dem Musiker lastet die Verantwortung, die Menschen einer Möglichkeit zur Erhebung zu Gott beraubt zu haben. Es geht immer wieder um die „Ehre Gottes". Diese Ehre wird Gott geraubt, wenn man sie sich selber nimmt, aber auch, wenn man meint, für Gott sei bald etwas gut genug. Bach hat das unmißverständliche Wort gesagt: Wo nicht beachtet wird, daß die Musik zur Ehre Gottes (und — als Folge davon — zur Recreation des Gemütes) erklingt, dort wird's „ein teuflisch Geplärr und Geleier".

Ziel der Musik: die Seele zu Gott hin zu bewegen

Augustinus nennt als Ziel der Musik, die Seele zu Gott hin zu bewegen. Im Wesen der Musik liegt so etwas wie das Echo einer unendlichen Schönheit, der Schönheit und Süße (suavitas) Gottes. Im Psalm heißt es: „Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist." Augustinus kommentiert: die Liebe zu den zeitlichen Dingen wird nur durch die Süßigkeit der ewigen überwunden. Er erklärt diese Süßigkeit folgendermaßen: sie ist wie ein Echo des ewigen Festes, wie ein Echo der Engelchöre. Das ist also eine Erklärung der Musik der Stille. Und Augustinus sagt, nichts brauche der Mensch mehr als die Stille; denn Gott kommt zu ihm in der Stille. Vielleicht ist den meisten schon aufgefallen, daß es Musik gibt, die Lärm ist und zerstreut und eine Belästigung ist, und es gibt eine andere, die führt zur Sammlung, zur Meditation, zur

Stille, zum Nachdenken über das Leben — so daß man, nachdem man sie gehört hat, das Leben wie in einem neuen Lichte sieht.

Daß die Musik auch im himmlischen Jerusalem ihr Bürgerrecht haben wird und hat, das lehrt die Erfahrung der Heiligen, die himmlische Musik gehört haben. Die Heiligen realisieren mehr als andere das Ähnlichwerden mit dem Sterben und Auferstehen Jesu Christi, und in ihren Erfahrungen bricht eine Ahnung vom Leben nach der Auferstehung durch. Als Beispiel sei der heilige Franziskus erwähnt: Ein Jahr vor seinem Tod hörte er nachts beim Gebet das Lautenspiel eines Engels [8].

Innere Freude oder Überdruß

In diesem Zusammenhang sei noch eine Stelle von Johannes Climacus über die Musik zitiert: „Die reinen Seelen, die wirklich Gott lieben, werden durch jede Musik, profan oder sakral, ganz natürlich zur inneren Freude, zur göttlichen Liebe und zu den heiligen Tränen geführt werden; bei denen aber, die die Fleischeslust lieben, wird es das Gegenteil sein. Den Reinen ist alles rein; diese Regel gilt für die Musik sowohl, als auch für jegliche Schönheit: die Eigenheit der vollkommen gewordenen Seele ist es, sofort zum Schöpfer aufzusteigen, und so wird ihr die Schönheit eine Gelegenheit, Gottes Ehre zu singen, zur Liebe zu Gott und zu Tränen bewegt zu werden, und nicht eine Gelegenheit zum Fall." Dies alles aber versteht sich nicht von selbst, sondern ist ein Ideal, auf das man zustrebt. Darum fügt Johannes Climacus hinzu: „Wenn jemand ständig zu einer solchen Haltung des Geistes fähig ist, von dem kann man sagen, daß er schon jetzt auferstanden ist, ohne die allgemeine Auferstehung abzuwarten" [9].

Schluß

Abschließend will ich aus dem Neuen Testament zwei Stellen herausgreifen: Kol 3,16 und Eph 5,18—20. An beiden Stellen wird gesagt, daß durch die Musik (das Singen) das Wort Gottes unter den Christen wohnt. Die Musik kommt hier in die Nähe des Zungenredens, des Überhöhens der gesprochenen Rede. Die große Wirkung der Musik beruht ja darauf, daß das diskursive Denken ausgeschaltet ist; es wird etwas Unsagbares ausgedrückt. Wird das Wort Gottes gesungen, tut sich eine Tiefendimension des Wortes auf. Dies zeigt sich besonders in den Hymnen des Neuen Testaments, in denen das Lob Gottes und die Frohbotschaft verkündet und musikalisch zum Ausdruck gebracht werden.

[8] *Thomas von Celano*, Vita II des Hl. Franz von Assisi, Kap. 89, deutsch Werl/Westf. 1964.
[9] *Johannes Climacus*, Scala Paradisi 25, 893 A (zitiert nach *H. Davenson*, a.a.O., 82).

Die Bedeutung der Gemeinschaft

Auch wird hier die Gemeinschaft und die Einheit der Gläubigen deutlich: Christus soll in der Kirche wohnen, indem die Christen zueinander in Psalmen und geistlichen Liedern reden. Wenn Christen dem Herrn singen, fühlen sie sich gedrängt, einander zuzusingen. Um Christus zu verkünden, ist die Einheit nötig. Das gemeinsame Singen oder Musizieren ist Ausdruck der Einheit: alles muß dazu beitragen, daß die Harmonie erklingt. Alle zugleich können beteiligt sein, ohne daß einer den anderen stört, im Gegenteil, einer braucht den anderen, sie wirken zusammen [10].

Die Grundstimmung solch gemeinsamen Singens und der gesamten Liturgie ist überschwengliche Freude. Musik wird im Neuen Testament daher auch mit Dankbarkeit, „eucharistia", in Zusammenhang gebracht.

Es ist eine Form der Seelsorge, wenn man Musik, die in diesem Geist geschaffen ist und musiziert wird, erklingen läßt. Dabei ermahnt uns das Neue Testament: Singet und spielet dem Herrn in eurem *Herzen*. Das heißt, das, was äußerlich geschieht, muß Ausdruck der inneren Haltung sein.

[10] *Igor Strawinsky* schreibt am Schluß seiner „Musikalischen Poetik" folgendes über Einheit und Gemeinschaft: „Der Areopagitus behauptet, daß in der himmlischen Hierarchie die Würde der Engel umso größer ist, je weniger Worte ihnen zur Verfügung stehen: daher spricht der von allen am höchsten stehende nur eine Silbe aus. Ist dies das Beispiel einer Monotonie, die wir zu fürchten hätten? In Wahrheit ist keine Verwechslung möglich zwischen der Monotonie, die aus dem Mangel an Mannigfaltigkeit entsteht, und der Einheit, die eine Harmonie von Mannigfaltigkeiten ist — ein Maß des Vielfältigen. Die Musik ist das Einigende, sagt der weise Chinese Seu-ma-Tsen in seinen Memoiren. Dieses einigende Band knüpft sich niemals ohne Suchen und Mühe. Aber die Notwendigkeit des Schaffens muß alle Widerstände besiegen. Ich denke da an die biblische Parabel von der Frau in Geburtswehen, die bedrückt ist, weil ihre Stunde kam; aber wenn sie das Kind geboren hat, denkt sie nicht mehr an die Bedrückung, in der Freude, daß ein Mensch auf die Welt gekommen ist. Diese Freude, die wir empfinden, wenn wir ein Ding ans Licht treten sehen, das durch unser Wirken Gestalt gewann — wie sollten wir nicht dem unwiderstehlichen Drang nachgeben, sie mit unseresgleichen zu teilen? Denn die Einheit des Werkes bewirkt seinen Widerhall. Sein Echo, das unsere Seele wahrnimmt, tönt immer weiter. Das fertiggestellte Werk verbreitet sich also, um sich mitzuteilen, und fließt endlich wieder in sein Urprinzip zurück. So schließt sich der Kreis. Und deshalb erscheint uns die Musik als ein Element, das eine Vereinigung mit unserem Nächsten schafft — und mit dem höchsten Wesen."

Weitere Literatur:
Oskar Söhngen, Theologie der Musik, Kassel 1967; *Winfried Kurzschenkel*, Die theologische Bestimmung der Musik, Trier 1971; *Paul Hindemith*, Komponist in seiner Welt, Zürich 1959; *Friedrich Weinreb*, Wunder der Zeichen, Wunder der Sprache, Bern 1979.

Rainer Ruß
Kirchenmusik und neue Liturgie

Die Gemeinde braucht zum Feiern Musik in ihren verschiedensten Formen. Die erneuerte Liturgie hat die Möglichkeiten für Gemeinde und Kirchenmusiker erheblich verbreitert. Bei manchen Kirchenmusikern, Seelsorgern und Gemeindemitgliedern gibt es aber Unsicherheit und auch mangelnde Bereitschaft zur Zusammenarbeit. Der Autor versucht nun die wichtigsten Phänomene und Probleme im Bereich Kirchenmusik und neue Liturgie zu analysieren und Wege zu weisen, wie die Kirchenmusik ihren Part bei den Gottesdiensten und anderen Feiern der Gemeinde leisten kann und wie es zu einem guten Zusammenwirken aller Beteiligten kommen kann. *red*

Musik als Äußerung der feiernden Gemeinde

Liturgie ist Feier. Und Feier ohne Musik ist nicht denkbar. Der Ritus der Liturgie verlangt förmlich nach Musik. In der gottesdienstlichen Feier kann Musik noch etwas sagen, was sich nicht sprechen läßt. Es gibt deshalb neben der Musik, die man mitsingt oder zusammen musiziert, auch andere Musik, der man zuhört. Es gibt viele Arten des Mitschwingens in der Musik. Das Erlebnis des Rhythmus und die Freude an der Bewegung sind dabei nicht ausgeschlossen. Es ist eine Frage an die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde, wie sie Musik empfindet und mit welchen Fähigkeiten sie sich in die liturgische Feier einbringen möchte. Jede Musik braucht das entsprechende Gegenüber im Hören. Jede Musik soll die Kommunikation der Feiernden fördern. Jede Musik hat eine konkrete Aufgabe. Sie dient nicht als Lückenbüßer, sondern dem Ritus von Fest und Feier, Meditation und Besinnung, Trauer und Trost — bis hin zum Protest. Der Gottesdienst ist keine heile Welt. Die Musik in ihm ist es ebenfalls nicht. Sie ist Äußerung unserer Zeit. Und sie ist immer Äußerung eben jener Gemeinde, die gerade zusammen feiert.

Legitime Veränderungen in der Liturgie

Musik hatte schon immer eine eigenständige Aufgabe, auch wenn diese nicht in allen — und alten — liturgischen Formen zum Tragen gekommen ist. Gegner der Reform, die durch die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums vom 4. Dezember 1963 auf uns zugekommen ist, wollen uns glauben machen, es sei nun durch Verordnung „alles anders" geworden in der Liturgie. Und damit auch in der Kirchenmusik. Diese Kritik ist so pauschal gemeint, wie sie sich anhört. Wer sich je die Mühe gemacht hat, die „Veränderungen" zu überprüfen, hat erkannt, daß sich die Substanz der liturgischen Feier — vorab der Eucharistiefeier — nicht verändert hat. Im Gegenteil!

Der Sinn kultischer Formen ist jetzt leichter einzusehen und läßt sich wieder erspüren. Es gibt Leute, die in diesem Punkt anderer Meinung sind. Ich habe nicht die Absicht, sie zu überzeugen. Ich möchte bei den folgenden Überlegungen lediglich einen katholischen Kirchenbegriff voraussetzen, der die Sichtbarkeit der Kirche glaubt. Und der Kirche das Recht zuerkennt, ihre Sakramentenspendung je und je neu zu ordnen. Ordnung ist eine für die Kirchenmusik notwendige Voraussetzung. Sie ist der Orientierungsrahmen für musikalische Formen, ja für die gesamte Arbeit des Kirchenmusikers. Der Kirchenmusiker muß die Ordnung der erneuerten Liturgie kennen und sich zu eigen machen.

Angst des Kirchenmusikers vor dem Neuen

Man sagt, Musiker seien sensible Menschen. Es muß also niemand wundern, wenn das auch für Kirchenmusiker zutrifft. Und wenn sie auf Veränderungen in der Liturgie empfindlich reagieren, zumal dort, wo man sie mit dem Neuen einfach konfrontiert, ohne es ihnen zu erklären, und sie allein läßt mit Problemen, die sie nicht gewollt und die sich ihnen plötzlich aufgetan haben. Die Situation des Neuen hat es an sich, daß die Berge, die man vor sich sieht, viel größer erscheinen, als sie tatsächlich sind. Zugegeben: Für eine zureichende Beurteilung des Neuen braucht man den rechten Blickwinkel. Und der stellt sich zumeist erst mit beträchtlichem zeitlichen Abstand ein. Manchem Liturgen ist die Freude am Neuen — etwa über die für die Feier der Liturgie gewonnene Muttersprache — so deutlich ins Gesicht geschrieben, daß der Kirchenmusiker vor Ort nur noch mit Angst reagieren kann. Doch die Angst ist schon immer ein schlechter Berater gewesen.

Die Heimat des Kirchenmusikers in der Liturgie

Die neue Liturgie ist zuerst einmal fremd. Der Priester findet sich schnell zurecht: Auf die Rubriken des lateinischen Missale folgen die des deutschen Meßbuchs. Für den Kirchenmusiker indes gibt es keine Rubriken. Er muß sich auf andere Weise mit dem Neuen vertraut machen: Er muß den Geist der Liturgie erspüren und in diesem Geiste dann die rechte Musik finden. Der Liturge ist natürlich ebenfalls gehalten, „im Geiste zu wandeln". Wenn er seinen Dienst nur dem Buchstaben getreu tut, funktioniert die Liturgie aber immer noch. Beim Musiker dagegen kommt nahezu jeder Ton einem Offenbarungseid gleich. Im Grunde kann man liturgische Musik nur „machen" — komponieren oder ausüben —, wenn man in der Liturgie ganz beheimatet ist.

Die liturgische Ausbildung

Wer im Gottesdienst musizieren will, muß nicht nur die Musik dazu beherrschen — im Gesang, im Dirigat, auf

dem Instrument —, sondern auch um das innere Gesetz der Liturgie wissen. Und dieses Wissen kommt nicht von allein, man muß es lernen. Deshalb gehört zur Ausbildung des Kirchenmusikers notwendig das Fach Liturgik. Dabei ist nicht nur über Wesen und Gestalt der Eucharistiefeier zu reden, sondern auch über alle Formen der Musik, die in dieser Feier möglich sind. Zur Theorie gehört die Praxis. Bei den Kirchenmusikschulen der Diözesen ist es leicht möglich, den Studierenden wöchentlich einen Gottesdienst anzubieten, den sie natürlich nicht nur „mit Andacht hören", sondern eigenverantwortlich gestalten. Sie lernen dabei den Gebrauch der ihnen zur Verfügung stehenden musikalischen Mittel, nicht zuletzt das „Wechselspiel" mit dem Liturgen. Damit der Kirchenmusiker gegenüber dem Liturgen seinen Standpunkt (zwischen Überheblichkeit und Servilität) gewinnt, ist diese Einübung in keiner Phase der Ausbildung verzichtbar. Leider hat es den Anschein, daß die Ausbildungsklassen an den staatlichen Hochschulen hier weithin ein Defizit zu verzeichnen haben. Nicht nur, daß der Hochschulchor für Gottesdienste natürlich nicht zur Verfügung steht: Eigene Gottesdienste finden erst gar nicht statt. Ausnahmen bestätigen die Regel. Dieses Defizit ist nicht dadurch behoben, daß die Studenten in der Regel das Kantorenamt in einer Gemeinde versehen. Dort lernen sie nur das, was in der Gemeinde gerade üblich ist.

Ein stets neues liturgisches Proprium — in Zusammenarbeit von Kirchenmusiker und Pfarrer

Der kirchenmusikalische Alltag kann der intensiven und vertrauensvollen Zusammenarbeit von Kirchenmusiker und Pfarrer heute weniger entraten denn je zuvor. Zu unserer Freude ist die Liturgie sehr viel persönlicher geworden. Damit ist aber auch die Aufgabenstellung für den Kirchenmusiker konkreter. Früher war die Entscheidung für den Kirchenchor schnell getroffen. Der Chorleiter wußte, welches Ordinarium zu singen war; vielleicht hatte er auch ein Proprium parat. Inzwischen muß das gesamte liturgische Proprium in allen Einzelstücken erst gefunden und dann erarbeitet werden. Zumindest musikalisch ist ein Proprium nicht mehr vorgegeben; man kann es nicht einfach durch einen geschickten Griff in den Schatz der abendländischen Kirchenmusik bekommen. Der Gang der Liturgie bedarf von Fall zu Fall einer sorgsamen Analyse, ehe man das musikalische Proprium einer liturgischen Feier festlegt. Das Ergebnis ist ein sorgfältig aufeinander abgestimmter Rhythmus von Gesängen — verschiedenster Gattungen und Zeiten — für den Priester, den Kantor, den Chor, die Gemeinde, „flankiert" vom Spiel des Organisten.

Priester, Kantor, Chor und Gemeinde als Rollenträger

Man redet heute gerne von der „Rollenverteilung" in der Liturgie. Jeder Rollenträger hat eine Funktion, die gerade ihm zukommt. Sieht man einmal vom Küster und von den Meßdienern ab, die ebenfalls ihre eigenen Aufgaben haben, dann kommen den Rollenträgern insbesondere musikalische Aufgaben zu. Das hat es natürlich schon immer in der Liturgie gegeben: daß die musikalische Gestaltung den eigens dafür bestimmten Leuten — im Normalfall einem Chor — übertragen worden ist. Nun hat sich aber das Rollenspiel erheblich differenziert. Und es ist auch nicht erwünscht, daß einer seine Rolle einfach einem anderen überläßt. Der Gemeinde steht beispielsweise nicht nur der Priester, sondern auch der Kantor gegenüber, gleichsam als Kontrapunkt zum Gemeindegesang. Der Kantor kann ein Stück weit durch den Chor ersetzt werden. Die musikalische Aufgabe der Gemeinde kann ein Chor wohl kaum zur Gänze übernehmen; er würde die Gemeinde damit ihrer „actuosa participatio" berauben. Die könnte zwar auch noch in gesprochenen Texten wahrgenommen werden. Wenn aber Musik ein integrierender Bestandteil der Liturgie ist, dann kann man der Gemeinde die musikalische Mitwirkung nicht einfach vorenthalten. Es wird eine langjährige Erziehungsarbeit notwendig sein, bis eine Gemeinde den ihr zustehenden liturgischen Part vollständig und eigenverantwortlich wahrnehmen kann.

Der Kantor und Psalmist

In der Eucharistiefeier ist der Kantor ein neuer Rollenträger (nicht zu verwechseln mit dem Kirchenmusiker, der den Titel Kantor als Berufsbezeichnung führt). Für den Normalfall einer Meßfeier mit der Gemeinde ist die Mitwirkung eines Kantors vorgesehen. Er hat den Gesang der Gemeinde zu leiten und zu stützen. Wie das im einzelnen zu geschehen hat, muß noch erprobt werden; der Normalfall der Eucharistiefeier am Werktag wird wohl kaum durchgängig mit einem Kantor musikalisch zu gestalten sein. Der Kantor übernimmt auch die in der Liturgiereform wieder entdeckte Rolle des Psalmisten, dessen Aufgabe darin besteht, den Psalm nach der 1. Lesung in der Eucharistiefeier vorzutragen. Diese Wiedereinführung des ältesten Gemeindegesangs stellt an den Kantor hohe Ansprüche. Es braucht intensive Bemühungen der Gemeinde, damit sie für diese Aufgabe den richtigen Mann findet. Und dieser wird nur mit hohem Zeitaufwand und viel Geduld in seine Aufgabe hineinwachsen.

Musikalischer Solist: der Priester

Zu den Sängern, denen eine eigenständige musikalische Aufgabe im Gottesdienst zukommt, zählt auch der Prie-

ster. Und bei ihm wird weder danach gefragt, ob er stimmlich dazu in der Lage ist, seiner Solistenrolle gerecht zu werden, noch ob er die dafür nötige Ausbildung erhalten hat. Dieses Problem ist natürlich älter als die Liturgiereform. Doch jetzt ist die Frage brisant geworden, weil die Liturgie dem Priester mehr zu singen aufgibt. Streng genommen müßte der Priester in jeder Messe wenigstens die Präfation singen und die Doxologie am Ende des Kanons. Ich könnte mir aber vorstellen, daß mit diesen Erwartungen der Rubriken mancher Mitbruder (und vielleicht auch manche Gemeinde) einfach überfordert ist. Er wird daher den Gesang auf Gottesdienste mit einem höheren Grad an Feierlichkeit beschränken und wird dafür seinen Part auch eigens einüben. Da bei den deutschen Präfationen der Rhythmus des Textes mit dem Verlauf der Melodie nicht unbedingt konform geht, macht eine sauber gesungene Präfation einige Übung notwendig.

Der Streitfall „Sanctus"

Die Aufgabe des Chores innerhalb der Liturgie ist heute nicht mehr mit einem oder zwei Sätzen zu umschreiben. Jedenfalls kann es nicht darum gehen, daß der Chor alle jene Gesänge übernimmt, die eigentlich der Gemeinde zukämen. Speziell das Sanctus ist ins Kreuzfeuer der Kritik geraten. Und aus dem Munde von Liturgikern hören wir die Forderung an die Chöre: Das Sanctus muß von der Gemeinde gesungen werden, wenigstens im Normalfall. Demnach wäre es nicht mehr möglich, daß der Chor innerhalb einer mehrstimmigen Meßkomposition allsonntäglich das Sanctus singt und die Gemeinde keine Möglichkeit erhält einzustimmen. Ein Sanctus für den Chor allein wird die Ausnahme bleiben, auch in den Orchestermessen. Damit ist freilich nur einer von mehreren Punkten angesprochen, die dem Chorleiter vom Liturgiefachmann zu beherzigen aufgegeben werden.

Und das alte Ordinarium?

Es hat die Chorleiter gründlich irritiert, daß die Liturgiker den bislang bestehenden Zusammenhang von Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus und Agnus, also das sogen. Ordinarium, aufgegeben haben. Man läßt sich sagen, diese „Versatzstücke" einer liturgischen Gestaltung hätten nicht dieselbe Aufgabe, und die alten Kompositionen würden den jeweiligen Stellenwert nicht berücksichtigen. Deshalb ist die „Aufführung" alter Messen problematisch geworden: sie entsprechen nicht mehr dem Gang und dem Gehalt der Liturgie. Und gerade diese Erkenntnis hat zu großer Unruhe unter den Kirchenmusikern geführt. Sie sehen — wenn das auch nur auf einen bestimmten Ausschnitt ihres kirchenmusikalischen Repertoires

zutrifft — ihrer Arbeit die Grundlagen entzogen und meinen bestürzt, wenn man die neuen liturgischen Forderungen ernst nähme, dann gäbe es für den Chor nichts mehr zu tun, weil er eben kein Ordinarium im althergebrachten Sinne mehr zu singen hat. Dieser Meinung hat so manche radikal anmutende Aussage eines Liturgiefachmanns Vorschub geleistet, die wunderschöne neue Programme entwickelt und an eine Mitwirkung des Chores überhaupt nicht denkt und auch keinen Gedanken dem ungeheuer großen Schatz der abendländischen Kirchenmusik widmet. Die vielfach zu erfahrenden Angstzustände bei Kirchenchören und ihren Leitern haben ohne Zweifel eine sehr reale Ursache. Aber die könnte man bei einigem guten Willen beheben.

Wohin mit dem Repertoire?

Die Frage, was denn mit dem bisherigen Repertoire der Kirchenchöre in der neuen Liturgie geschehen soll, muß von Theoretikern und Praktikern einmal nach der grundsätzlichen Seite hin beantwortet werden. Es kann gewiß nicht darum gehen, die prall gefüllten Notenschränke der Chöre von nun an einfach geschlossen zu halten und auf „bessere" Zeiten zu hoffen. Was will man denn den Chören an Neuem anbieten? Es scheint mir auch völlig indiskutabel, ungeheure musikalische Werte ganz bewußt dem Vergessen zu überantworten. Dabei ist das heute gängige Repertoire liturgiebezogener Musik noch keineswegs identisch mit dem gesamten Schatz an klassischer Kirchenmusik. Wieviel birgt dieser Schatz allein an Meßkompositionen, angefangen mit Jaquins „Dux Ferrariae" bis zur Messe von Strawinsky, die beide nicht zum üblichen Repertoire gehören! Zum Schatz der Kirchenmusik gehören auch die „Sieben letzten Worte" von Joseph Haydn oder die Oratorien von G. Fr. Händel und J. S. Bachs 199 geistliche Kantaten.

Neues und Altes aus dem Schatz der Kirchenmusik

Ich wage nicht, mir vorzustellen, man könnte die Liturgiereform dazu erfunden haben, um den Schatz der Kirchenmusik den Gläubigen vorzuenthalten. Auch wenn — was man immerhin vermuten muß — die Urheber der Reform den musikalischen Fragen keine differenzierten Gedanken gewidmet haben: Die neue Liturgie bietet ausreichend Möglichkeiten, Neues und Altes aus den kirchenmusikalischen Schätzen der Jahrhunderte hervorzuholen. Das ist beispielsweise geschehen mit so mancher Melodie im neuen Gesangbuch, die — obwohl in älteren Gesangbüchern nicht enthalten — inzwischen bei den Gemeinden wohl beheimatet ist. Dasselbe kann und muß geschehen mit den vorhandenen Kompositionen der verschiedensten musikalischen Gattungen, seien sie vokaler

oder instrumentaler Natur. Die Liturgie bietet ausreichend Raum, um diese Musik wieder zum Leben zu erwecken. Und gute Musik vermag auch der Liturgie neues Leben zu geben.

Das Repertoire der Organisten

Auf einem Sektor der Kirchenmusik scheint das Verhältnis zu den überlieferten Schätzen an Kompositionen nahezu ungebrochen, nämlich im Bereich der Orgelmusik. Eine Fülle von neuen Notenausgaben macht die Werke aus Vergangenheit und Gegenwart, aus dem deutsch-österreichischen Kulturkreis wie aus vielen anderen Ländern leicht zugänglich. Bei Orgelwettbewerben zeigen Profis, Studenten und Jugendliche, daß ihnen wesentliche Stücke des internationalen Repertoires bekannt sind und daß ihre Entdeckerfreude auch vor der Avantgarde nicht halt macht. Im Gottesdienst bekommt man die Avantgarde dann nicht zu hören; vermutlich sind ihre Stücke dafür auch nicht konzipiert.

Neuralgischer Punkt: Nachspiel

Es ist verhältnismäßig leicht, der Orgel bei den liturgischen Feiern ihre Aufgaben zu solistischem und begleitendem Spiel zuzuweisen. Es ist dann weniger eine Frage des liturgischen Konzepts als der Qualität des Organisten — und nicht zuletzt seines Instruments! —, ob die theoretisch vorhandenen Möglichkeiten auch praktisch genützt werden. Allerdings gibt es für die Orgel einen neuralgischen Punkt, und das ist der Schluß des Gottesdienstes. Das „Nachspiel" ist für den Organisten die Gelegenheit schlechthin, etwas aus seinen Schätzen — und seinem Können! — hören zu lassen. Die Gemeinde freilich strömt unterdessen zu den Kirchtoren. Ein paar Unentwegte bleiben ostentativ sitzen und ärgern sich, daß der Lärm der aufbrechenden Gemeinde eine Rezeption der Orgelmusik unmöglich macht. Es müßte bei einigem Verständnis des Liturgen und bei etwas gutem Willen der Gemeinde möglich sein, auf den Organisten die gebührende Rücksicht zu nehmen und sein Spiel sitzend anzuhören und erst dann den Gottesdienst zu beenden.

Plädoyer für die Kirchenmusik von morgen

Die auch von mir aufgeworfene Frage, was denn mit den überlieferten Schätzen der Kirchenmusik in einer erneuerten Liturgie geschehen soll, verrät eine nach rückwärts orientierte Musikalität. Doch „rückwärts" ist nur eine der möglichen Perspektiven. Die bevorzugte Blickrichtung des Kirchenmusikers sollte nach vorwärts gehen: Welche Musik gibt es bei den Zeitgenossen von heute und morgen? Gewiß, seit dem Einbruch neuer Kompositionsmethoden bei den Erben Max Regers sind die Komponisten des 20. Jahrhunderts, die heute im Konzertsaal begegnen, auch für einen Profi-Kirchenmusiker nicht

mehr aufführbar — von den nebenamtlichen Kräften in der Kirchenmusik ganz zu schweigen. Und welche Gemeinde könnte diese sehr schwere Musik verkraften? Der Ärger über allzu seichten Cäcilianismus, der zumal auf den Dörfern blüht, muß sich zuletzt dem schlagkräftigen Argument beugen: So etwas ist eben machbar. Doch „machbar" ist auch eine ganze Reihe von zeitgenössischen, durchaus seriösen Komponisten, deren Vokal- und Instrumentalwerke einzustudieren sich lohnt und die sogar einstimmig für die Gemeinde zu schreiben verstehen. Allein, die Komponisten mit herkömmlichen Kompositionsmethoden rangieren völlig am Rande des öffentlichen Musiklebens und leider auch des kirchenmusikalischen Bewußtseins. Viele Kompositionen finden nicht einmal einen Verleger, weil der sich sagen muß: So etwas „geht" nicht. Wäre der Kirchenmusiker in der Bestimmung seines Repertoires nicht vorzugsweise nach rückwärts orientiert, dann hätte ihn eine erneuerte Liturgie kaum in der psychischen Härte treffen können, wie sie es tatsächlich getan hat. Er nähme dann die veränderten Bedingungen liturgischen Musizierens sofort zum Anlaß, neue Wege zu suchen und solche auch zu finden. Eines freilich ist unabdingbar: Qualität. Es ist ganz entscheidend, wie Musik gemacht wird. So manche Gemeinde muß die Kirchenmusik vor Ort eben erleiden, sei sie nun Feuerwerk oder Störfaktor. Ein Minimum an ästhetischem Empfinden ist nicht der schlechteste Qualitätsmaßstab für die Kirchenmusik.

Und die Kompositionsaufträge?

Die Bemühung um „neue" Kirchenmusik darf nicht dem einzelnen Kirchenmusiker überlassen bleiben. Es ist freilich sehr zu begrüßen, wenn der ausübende Kirchenmusiker selber zu Feder greift und sich die Dinge schreibt, die er braucht. Er steht dann in der guten Gesellschaft keines Geringeren als Johann Sebastian Bachs. Oder wenn ein Kirchenchor zur Feier seines hundertjährigen Bestehens nicht nur Werke von Palestrina singt und sich dafür eine Medaille umhängen läßt, sondern einem Komponisten — meinetwegen „vom Lande" — den Auftrag gibt, die Musik für den Festgottesdienst des Jubiläums zu schreiben. Selbst wenn dabei kein epoche-machendes Werk entstehen sollte, so ist solch ein Auftrag trotzdem eine große Tat. Vor allem wären die Kirchenleitungen auf Diözesanebene endlich an der Reihe, Neues zu veranlassen. Wenn man freilich gesagt bekommt, international bekannte Musiker wie Igor Strawinsky oder Olivier Messiaen hätten keine einzige Note in kirchlichem Auftrag geschrieben, dann ist die Situation schlaglicht-

artig beleuchtet: Der Nachholbedarf an neuen Kompositionen ist riesengroß.

Das „Gotteslob" — eine von vielen Möglichkeiten

Die Liturgie in ihrer neuen Gestalt läßt viele Formen gottesdienstlichen Musizierens zu. Die Verwendung von Kompositionen aus dem vielhundertjährigen Schatz der Kirchenmusik ist nur eine der vorhandenen Möglichkeiten. Die Verwendung des Gesangbuches „Gotteslob" — samt den dieses Buch begleitenden Publikationen — ist eine andere. Doch ist damit der musikalische Fundus nicht erschöpft und sind auch nicht alle Bedürfnisse abgedeckt. Die Gesänge des Priesters etwa sind ebenso für eine neue musikalische Überlegung fällig wie die Vertonung von Texten eines Kindergottesdienstes. Und zu den Fürbitten ist eine endgültige musikalische Form auch noch nicht gefunden. Für die verschiedenen Feiern der Sakramentenspendung legt sich die Neuschöpfung einer passenden Musik nahe. Und die vielfältigen nicht liturgisch streng gebundenen Formen etwa der Andacht sind ein Land der nahezu unbeschränkten Möglichkeiten. Sie zu entdecken bedarf der gegenseitigen Motivation von Liturgen und Kirchenmusikern.

Improvisation von Musik und Bewegung

Die Musik in einer erneuerten Liturgie erfordert neue Gesänge (und damit zwangsläufig ein neues Repertoire). Sie braucht aber zuerst Menschen, die miteinander musizieren; die singende Kirche vollzieht die Riten ihres Gottesdienstes singend. Im Grunde müßte die Gemeinde die Kunst der Improvisation beherrschen. Nur ist bei Liedern ein improvisierter Gesang nicht möglich. Offen bleibt die Improvisation für den Kantor. Sie ist auch dem Priester gegeben, falls er sich darauf verstünde. Im instrumentalen Bereich wird vom Organisten die Kunst des Improvisierens fast selbstverständlich erwartet. Improvisieren kann auch eine gute Rhythmusgruppe mit verschiedenen Formen von Jazz. Als Improvisation möchte ich auch kurze Rufe bezeichnen, wie sie etwa während des Schlußgottesdienstes beim 86. Deutschen Katholikentag Berlin 1980 immer wieder im Olympiastadion aufgebrandet sind: Zeichen der erregt-freudigen Stimmung einer nach -zigtausend zählenden Gottesdienstgemeinde. Wenn die Christen bei der Feier ihrer Gottesdienste erst einmal den Mut aufbringen, aus sich herauszugehen und ihrer Spontaneität freien Lauf zu lassen, dann werden sie auch neue Formen und Weisen finden, um sich auszudrücken: in Musik und in Bewegung.

Kardinal Franz König

Die Schönheit von Schuberts Musik — ein Weg in die Transzendenz

Ansprache bei einer Gedenkmesse *

Wir haben im Evangelium das Gleichnis von den Talenten gehört. Jeder hat seine Talente empfangen, um damit dem Herrn und seinen Mitmenschen zu dienen. Die Eucharistiefeier heute ist wie immer eine Feier des Dankes auch dafür an Gott, den Geber alles Guten, durch Christus unseren Herrn.

Heute schwingt aber wohl in diesem Dank leise, aber unüberhörbar, auch ein Dank mit für den, der in dieser Kirche zu Lichtental in Wien getauft wurde, der hier als Christ aufgewachsen ist und der für diese Kirche einen Großteil seiner geistlichen Musik schuf: gerade auch jene Messe in G-Dur, die Franz Schubert als 17jähriger für diese Kirche geschrieben hat.

Die Kirche hat immer die schönen Künste geehrt und geachtet, sie herbeigeholt in den Raum des Heiligen, zur Feier ihrer Mysterien — nicht bloß als Schmuck und Zier, sondern als echte „Zeugen und Künder". Die Künste sind ja, wie das II. Vatikanum sagt, „ausgerichtet auf die Schönheit Gottes ..., seinem Lob und seiner Herrlichkeit geweiht ..., haben kein anderes Ziel, als den Sinn der Menschen in heiliger Verehrung auf Gott zu richten" (Liturgiekonstitution VII).

Ist nicht die Musik selbst in ihren elementaren Grundlagen unmittelbares Schöpfungswerk Gottes? Schon in der Antike wurde erkannt, daß die musikalischen Schwingungsgesetze auf Zahlenordnungen aufgebaut sind, die sich analog auch in anderen Bereichen finden. Und heute haben wir den Nachweis dafür, daß dieselben Gesetze, die das Verhältnis der Töne zueinander bestimmen, die Ordnungen in der Chemie, der Kristallographie, der Botanik und der Astronomie begründen. Mit ehrfürchtigem Staunen stehen wir vor der Beobachtung, daß dieselben Proportionen, die den musikalischen Vorgängen zugrunde liegen, auch bei den Bewegungen der Himmelskörper bestimmend sind. Der Atomphysiker Heisenberg hat das Wissen um die sinngebende Kraft mathematisch faßbarer Strukturen als einen der großen Grundgedanken bezeichnet, den unsere Zeit aus der Antike übernommen hat: „Diese Entdeckung", so sagt der Nobelpreisträger Heisenberg, „gehört zu den stärksten Impulsen menschlicher Wissenschaft überhaupt, und wer den Blick einmal für die gestaltende Kraft mathematischer Ordnung geschärft hat, erkennt ihr Wirken in der Natur wie in der Kunst auf Schritt und Tritt."

* Diese Ansprache wurde gehalten in einem von der Eurovision ausgestrahlten Gedenkgottesdienst zum 150. Todestag Franz Schuberts am 19. November 1978 in der Pfarrkirche Wien-Lichtental. Zuerst veröffentlicht in: Singende Kirche 26 (1978/79) 51.

Vielleicht spüren wir dies bei Franz Schuberts Musik mehr als sonst. Gewiß, Schubert war nicht in erster Linie Kirchenmusiker wie etwa Palestrina, aber er schuf auch viel Kirchenmusik — besonders aber eröffnet er uns mit all seinen Werken fast wie ein Franziskus unsere oft so blinden Augen und tauben Ohren für alle Schönheit in der Schöpfung Gottes.

Er singt vom „Rauschen des Bächleins", vom „Klappern der Mühle", vom „Brunnen vor dem Tore", vom „glänzenden Meer", vom „Röslein auf der Heide", von der „Ruh über allen Wipfeln", von der Schönheit und Innigkeit menschlicher Liebe, von der „Trösterin Musik" — und immer wieder von der „Allmacht Gottes", die uns dies alles täglich schenkt.

Heute danken wir ihm, daß er, der so oft belächelt wurde, uns in die „Transzendenz", also „hinter" die Dinge führte, in die Tiefe der Welt, in das Ewige, aus dem alles kommt und auf das alles zugeht, und der so selbstverständlich und überzeugend — er, der so früh sterben mußte — den Tod als Freund besingt, als ein Tor zum Leben, wie es uns der christliche Glaube lehrt.

Heute wollen wir Schubert danken für die Musik, die er unmittelbar für den Gottesdienst schuf, für alle seine Messen und für seine geistlichen Werke bis hin zu seinem Lob an die Gottesmutter im weltbekannten Ave Maria. Dabei wollen wir nicht vergessen, daß er auch für das Volk selbst Gesänge zur Liturgie schuf. Ist es nicht ergreifend, wenn, nicht bloß hier in Wien, sondern überall, wo in deutscher Sprache zum Lobe Gottes gesungen wird, sein Meßlied mit der ewigen Menschheitsfrage „Wohin soll ich mich wenden?" erklingt und das Volk darauf die Antwort ruft, eindeutig klar, vertrauend und gläubig: „Zu dir, o Vater, komm ich in Freud und Leiden, du sendest ja die Freuden, du heilest jeden Schmerz."

In der Wiener Vorstadt ist Schubert geboren, in der Wiener Vorstadt ist er gestorben. Unter den großen Wiener Musikern ist er am meisten von dieser Stadt geprägt. In ihm artikuliert sich die Musik als Sprache dieser Stadt. In dieser Musik ist alles enthalten: die Freude, das Leid, die Liebe, der Schmerz, das Leben und der Tod. Der Tod als Freund, als Tor zum Leben.

Schubert ist in seinem Leben und Sterben symbolhaft mit dieser Stadt, mit diesem Land, mit diesem Volk verknüpft. So wie sein Leben nicht vollendet war, so wie eine seiner großen Symphonien unvollendet geblieben ist, so ist es auch hier. Alles weist hinüber in eine andere Wirklichkeit. Nichts ist fertig, nichts ist perfekt,

nichts ist abgeschlossen, sondern alles offen für einen neuen Beginn. Auch die Musik Schuberts ist eingebettet in den Rhythmus dieser Stadt und dieses Volkes, ausgerichtet auf ein Letztes, auf etwas, das darüberliegt, das noch nicht erreicht werden kann, von dem die Bruchstücke künden. Bruchstück, Fragment sind wir alle. Das Ingenium dieser Stadt zeugt von dem Sehnen nach einer letzten Harmonie, dem Sehnen nach einem neuen Lied, das die Menschen Gott am Ende der Zeiten anstimmen werden. Zu diesem Lied hat Schubert seinen Ton angeschlagen. Dafür danken wir ihm.

Kunibertas Dobrovolskis

Kirchenchor und Pfarrgemeinde

Im Mittelpunkt des folgenden Beitrages steht der Kirchenchor als Teil und Funktionsträger der Pfarrgemeinde wie auch als eine von dieser getragenen, eigenständige Gruppe. Es wird gezeigt, daß nur im solidarischen Zusammenwirken von Gemeinde und Chor die Kirchenmusik ihren vielgestaltigen Beitrag zur Feier des Gottesdienstes leisten kann. — Die Gedanken Dobrovolskis' sind gleichermaßen für den Seelsorger und die Gemeinde wie für den Chorleiter und die Chormitglieder bedenkenswert. *red*

In dem Begriffspaar „Kirchenchor" und „Pfarrgemeinde" werden hier zwei Gruppierungen von sehr unterschiedlicher Größenordnung, Zusammensetzung und Bedeutung im allgemeinen kirchlichen Leben unvermittelt nebeneinandergestellt. Betrachtet man sie aber von jener Mitte her, von der ihre Lebendigkeit genährt wird, nämlich von der gottesdienstlichen Feier, dann wird ein mannigfaltiges Beziehungsfeld offenkundig. Auf dieser Ebene kommt der Musik als einem weiteren tertium comparationis eine bedeutungsvolle Qualität zu. Mit ihr wollen wir daher beginnen.

I. Die Kirchenmusik

Die Kirche hat den zentralen Wert der Musik in vielen Dokumenten, mehrmals mit superlativen Formulierungen, hervorgehoben.

1. Rituelle Aspekte: Bejahung von Vokal- *und* Instrumentalmusik

In der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums wird die Musik der Kirche als „notwendiger und integrierender Bestandteil der feierlichen Liturgie" bezeichnet (Art. 112), da sie „dem Gottesdienst näher steht, als die meisten anderen Künste", die dem gottesdienstlichen Geschehen einen würdigen Rahmen zu bereiten suchen; die Musik dagegen „nimmt im Ablauf der heiligen Zeremonien und Riten selbst einen bevorzugten Platz ein" (Enz. „Musicae

sacrae disciplina", 1955). Aus diesen sich auf die überlieferte Musik der Gesamtkirche beziehenden Qualifikationen wird einmal der Gesang als die mit dem Wort — dem Offenbarungswort Gottes und unserem an Gott gerichteten Lob-, Dank- und Bittwort — verbundene Musik und zum zweiten die mit der liturgischen Handlung verbundene Musik eigens herausgehoben. Neben der Auszeichnung, die damit der gottesdienstlichen Vokalmusik zuteil wird, kann auch die Wertschätzung des Instrumentalspiels von der Aussage abgeleitet werden, daß die mit der liturgischen Handlung eng verbundene Kirchenmusik „... die heiligen Riten mit größerer Feierlichkeit umgibt" (LK 112).

Schwierige Abgrenzungen

Aus diesen und anderen Verlautbarungen über den hohen Rang der Kirchenmusik hat man im Verlauf der Kirchengeschichte immer wieder versucht, Abgrenzungen vorzunehmen gegenüber musikalischen Phänomenen (Kompositionen, Musikformen und -gattungen, Instrumente), die den liturgischen Erfordernissen nicht gerecht zu werden scheinen. Immer gültig bleibende Maßstäbe lassen sich kaum dingfest machen. Über die Verbannung des Profanen und die Abwehr von sich selbst darstellender Kunst (l'art pour l'art) hinaus kommen meist Kriterien ins Spielfeld, die dem stetigen Wandel der Entwicklung unterworfen sind, weil sie neben den objektiven Gegebenheiten im Ritus auch die subjektiven menschlichen Erwartungen und Bedürfnisse derer, die ihn mitvollziehen, berücksichtigen müssen.

2. Pastorale Aspekte

Kirchenmusik hat dienende Funktion. Die Kirche bedient sich der Musik, weil sie in ihrer Zeichenhaftigkeit das sich im Gottesdienst verwirklichende Heilsgeschehen symbolisieren, zum Ausdruck bringen und dem Menschen erfahrbar machen kann. In der Verkündigung des Schriftwortes wie in den einmütigen Antworten und Bestätigungen des Glaubens erweist sich die Musik des Gottesdienstes als ein kommunikatives Instrument für alle.

Musik als ein kommunikatives Instrument

Darum trägt die Kirche bei allem Bestreben, den musikalischen Kultstil zu normieren, zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten doch auch dem religiösen Empfinden und dem Schönheitsideal ihrer Glieder Rechnung. Diese Grundhaltung muß allerdings in jeder Kirchengemeinde umgesetzt werden in die Beantwortung der Frage, was dieser einzelnen Gemeinde im Hinblick auf die Verwendung musikalischer Mittel dienlich ist.

Rücksicht auf die Vielschichtigkeit jeder Gemeinde

Wenn auch hier die Idee des Pluralismus im allgemeinen als angemessen gelten darf, dann gilt das mit Rücksicht auf die Vielschichtigkeit jeder Gemeinde. Diejeni-

gen, die beauftragt und befähigt sind, Musik für den Gottesdienst zu schaffen, auszuwählen und auszuführen, müssen ihre Gemeinde gut kennen, um in der Vielzahl der Interessen und Neigungen jene ausgleichende Mitte zu finden, die nicht der Mittelmäßigkeit oder Sondertendenzen anheimfällt und doch die berechtigten Erwartungen von Minderheiten nicht aus dem Auge verliert.

Problematische Verabsolutierung pastoraler Einzelaspekte

Mit dem Hinweis auf pastorale Anliegen sind im Zuge der liturgisch-musikalischen Erneuerung Sing- und Musizierformen im Gottesdienst eingeführt worden, deren Gehalt und Gestalt fragwürdig bleiben, wenn sie pastorale Einzelaspekte wie Allgemeinverständlichkeit, Jugendgemäßheit, Neuartigkeit, Engagiertheit verabsolutieren oder mit dem schillernden Bewußtsein von Popularität gleichsetzen. Die Übernahme außereuropäischer Musikelemente, die Imitation von Song- und Schlagermusik aus der Unterhaltungsbranche, aber auch die übereilte Massenherstellung von musikalischen Minimalismen, dazu die oftmals dilettantische Aufmachung und Ausführung alles dessen müssen sich nach dem rituellen und pastoralen Funktionswert und auch danach fragen lassen, ob die rein zweckhafte und psychologische Verwendung von Musik sich nicht völlig darin verliert, auf personen- und sachgerechte Ziele hin orientiert zu sein und darüber ihre schöpferischen Ursprünge und zweckfreien spielerischen Impulse zu vergessen.

3. Kulturelle Aspekte

Auf die Frage nach der Lösung von Problemen, die der Liturgiemusik in unserer Zeit aufgegeben ist, hat Carl Winter in seinem Festvortrag aus Anlaß der Generalversammlung des Allgemeinen Cäcilienverbandes 1974 in Salzburg eindringlich auf die drei Grundwerte Kult, Kultur und Musik hingewiesen (Musica sacra 4/1975) und ihre innere Verbundenheit zu den Begriffen orare, laborare, cantare entfaltet. Aus der von Carl Winter angesprochenen Synthese zwischen „Oratorium", dem Innenraum menschlicher Würde und Freiheit, und dem das menschliche Wirken bezeichnenden „Laboratorium" seien drei Aufgaben von kultureller Relevanz abgeleitet:

Notwendigkeit schöpferischer Kräfte

Die Kirchenmusik braucht auch in unserer Zeit schöpferische Kräfte, Komponisten, die durch ihr Schaffen dazu beitragen, daß die Antinomie von Kunstwert und Gebrauchswert von Musikwerken durch Wandlung und Weiterentwicklung ästhetischer Konventionen überbrückt wird; Komponisten, die in ihrem Schaffen sowohl die Fähigkeit der Interpreten als auch die Verständnisbereitschaft der Zuhörer richtig einschätzen und aktivieren. Durch Aufträge und Wettbewerbe sollten namhaften,

aber auch weniger arrivierten Komponisten immer wieder neue Anregungen zum kirchenmusikalischen Schaffen gegeben werden.

Fachkundige Pflege durch mehr hauptberufliche (Kirchen-)Musiker

Überlieferte und zeitgenössische Kirchenmusik bedarf der sorgsamen und fachkundigen Pflege. Das bedeutet vor allem, daß die Kirche sich nicht damit zufrieden gibt, wenn die musikalischen Führungsaufgaben von Chorleitern und Organisten weithin und oftmals sogar in großen Kirchengemeinden nur in nebenberuflichen Diensten von Musikamateuren geleistet werden. An zentralen Orten von Diözesen, Regionen und Dekanaten sollten Stellen für qualifizierte, umfassend ausgebildete Kirchenmusiker bestehen, die befähigt sind, den Anforderungen künstlerischer Qualität in der musikalischen Arbeit zu genügen.

Hinauswirken über die Kirchenmauern

Kirchenmusik erweist sich nur lebendig in actu. Ihr zentrales Wirkungsfeld ist die Feier der Liturgie und der Ort gottesdienstlicher Versammlungen. Doch ihr kultureller Auftrag besteht auch darin, daß sie, z. B. in Veranstaltungen geistlicher Konzerte, mit der Verherrlichung des christlichen Glaubens über die Kirchenmauern in die Welt hinaus wirkt.

Einer der wichtigsten Vermittler in diesem Dienst am Kult, an der Kultur und an der Musik ist der Kirchenchor.

II. Der Kirchenchor

In den Hinweisen auf die rituellen, pastoralen und kulturellen Aspekte der kirchlichen Musik ist schon angeklungen, daß der quantitativ und qualitativ größte Teil dieses Reichtums in den Kirchengemeinden nicht lebendig erhalten werden kann, wenn in einer Pfarrei kein Chor existiert. Diese Situation trifft man im deutschsprachigen Bereich der römisch-katholischen Kirche glücklicherweise so selten an, daß sie als Ausnahmeerscheinung zu bezeichnen ist. Wenn im folgenden Abschnitt der Kirchenchor als Idealprospekt, Geschichtsprodukt und Zukunftsprojekt skizziert wird, dann geht es um überall erfüllbare Erfordernisse, um förderliche Erfahrungen und um uneingeschränkte Ermutigungen für die Weiterarbeit der bestehenden oder für die Gründung neuer Singgemeinschaften.

1. Idealprospekt

Da der Kirchenchor in erster Linie eine Gemeinschaft musikalisch besonders interessierter Gemeindemitglieder darstellt, liegt in der sängerischen Schulung der Schwerpunkt seiner Arbeit. Nicht nur das durch wiederholte Übung erreichte Vertrautwerden mit einer Notenvorlage, sondern auch das Training mit dem Instrument der menschlichen Stimme sollte in jeder Chorprobe die be-

Sängerische Schulung

glückende Erfahrung vermitteln, daß aus vielen Einzelstimmen ein homogener Klangkörper erwächst. Dazu bilden allerdings das pädagogische Geschick, vor allem aber das fachliche Können des Chorleiters wesentliche Voraussetzungen. Gutes Gehör, gut gebildete Stimme, aber auch musiktheoretische Kenntnisse (zur Erläuterung von musikalischen Zusammenhängen und kompositorischen Eigentümlichkeiten) und das Beherrschen eines Tasteninstruments (zur klanglichen Präsentation einer Partitur) sind für den Idealfall unerläßliche Bedingungen.

Religiöse Haltung

Der musikalischen Einsatzfreude eines Chores sollte seine religiöse Haltung entsprechen, wie sie zum Ausdruck kommen kann, wenn die Chorsänger sich mit gleichem Engagement auch an jenen Elementen der Feiern von Gemeindegottesdiensten beteiligen, die nicht die chorische Aktivität fordern; wenn der Chor als religiöse Gemeinschaft auch einmal einen eigenen Gottesdienst feiert; wenn sich die Sängerinnen und Sänger in einer Besinnungsstunde Inhalte der Liturgiefeier, Wesen und Aufgabe ihres Dienstes und Texte des musikalischen Repertoires oder neu zu erarbeitende Chorwerke, insbesondere bei fremdsprachigen Vorlagen, erläutern lassen. Diese Aufgabe kann nicht immer vom Chorleiter, sie sollte vor allem vom Pfarrer der Gemeinde aufgegriffen werden, der damit seinem Amt als Präses des Kirchenchores ein eigenes und oftmals unersetzliches Gewicht verleihen kann.

Menschliche Gemeinschaft

Musikalische Schulung und religiöse Vertiefung können gedeihen, wenn der Kirchenchor sich auch außerhalb von Gottesdienst und Probenarbeit in Geselligkeit und gemeinsamen Unternehmungen als eine menschliche Gemeinschaft versteht und erlebt, in der jeder einzelne gemäß seinem Alter und Geschlecht, seiner Erziehung und Ausbildung, seinem Beruf und soziologischen Umfeld etwas einbringen kann zu einem von gegenseitiger Achtung und Verständnisbereitschaft geprägten gesunden Selbstbewußtsein und zu einer erneuerten Sinngebung jenes Zusammengehörigkeitsgefühls, das mit dem Begriff „Verein" assoziiert wird. Auf diesem Feld hat neben dem Chorleiter und dem Präses der Vorsitzende des Chores eine nach außen oft unscheinbare, jedoch für die innere Stabilität der Gemeinschaft hoch zu schätzende Aufgabe.

2. Geschichtsprodukt

Durch die vom II. Vatikanischen Konzil inaugurierte kirchliche Erneuerung ist die Stabilität mancher Kirchenchöre im Hinblick auf ihre liturgischen Funktionen ins Wanken geraten. In der Geschichte des Chorgesangs

Vom Standardmodell ...

im Gottesdienst war dem Kirchenchor eine über Jahrhunderte hin wenig veränderte Rolle zugewiesen. Als Standardmodell musikalischer Gottesdienstgestaltung galt für den mehrstimmigen Gesang die Aufführung von Meßkompositionen zum geschlossenen Ordinarium. Die Motette war hinter diesen festgefügten umfangreichen Zyklus mehr und mehr zurückgedrängt worden und ersetzte nur hier und da den einstimmigen Liturgiegesang zum Proprium, vor allem, wenn er nicht von einer Schola in gregorianischer Weise ausgeführt werden konnte.

... über Existenzkrisen ...

Auf diesem hier nur angedeuteten und etwas vergröberten Hintergrund, vor dem sich ein Kirchenchor als Sachwalter vornehmlich einer Kunstgattung profiliert hatte, wurde die Neuordnung der liturgischen Dienste mit der Konsequenz, daß der Chor einige seiner Gesänge dem Funktionsbereich der Gemeinde abtreten, andere hingegen neu übernehmen mußte, zum Problem. Wenn der Versuch der Bewältigung mancherorts einen Kirchenchor in die Existenzkrise geführt hat, so dürften doch die Erfahrungen aus dem zurückliegenden Jahrzehnt aufs Ganze gesehen bestätigen, daß es — jedenfalls bei einfühlsamer Sinndeutung durch besonnene und von der Innovationskraft überzeugende Gemeinde- und Chorleiter — gelungen ist, den Kirchenchören, ohne daß ihnen die Basis liebgewordener Gewohnheiten völlig entzogen würde, neue Wege zum unveränderten Ziel der Verherrlichung Gottes und der Heiligung der Menschen zu eröffnen.

... zu neuem Selbstverständnis

3. Zukunftsprojekt

Im Bewußtsein seiner neugewonnenen Eigenständigkeit kann der Kirchenchor eine früher nie praktizierte Vielseitigkeit in seinem Rollenspiel entfalten und damit den Gefahren einer ermüdenden Routine entgehen. Die Vielfalt der Möglichkeiten kann hier nicht ausgebreitet werden. Wenige Beispiele mögen die Phantasie anregen:

Mitgestalter der abwechslungsreichen Gottesdienste

Abwechslungsreiche Gestaltung von Gottesdiensten ist durch Verwendung verschiedener Formen mehrstimmigen und einstimmigen Gesangs möglich. Ausgehend von der differenzierten Bedeutung von liturgischen Einzelelementen, die heute nicht mehr in den Begriffen „Ordinarium“ und „Proprium“ pauschaliert werden, darf der zyklische Ablauf einer geschlossenen Meßkomposition oder einer für einen bestimmten Sonntag ehemals durchkomponierten Propriumvertonung auch einmal durchbrochen werden, wenn es die beabsichtigte Akzentuierung einzelner Elemente der Liturgiefeier nahelegt. Was den einstimmigen Gesang des Chores betrifft, so muß noch viel darum geworben werden, daß ein Kir-

chenchor neben dem bedauerlicherweise sehr vernachlässigten gregorianischen Choralgesang auch die vielfältigen Angebote qualitätvoller deutscher Liturgiegesänge aufgreift, wie sie z. B. im Rollenbuch vorliegen.

Nicht nur bei Festgottesdiensten

Der Dienst des Chores sollte nicht als Großeinsatz verstanden werden, der sich dann meist auf wenige festliche Anlässe beschränkt, sondern so oft wie möglich dem Gottesdienst zugute kommen. Finden in einer Gemeinde mehrere Sonntagsgottesdienste statt, sollte der Chor nicht auf immer die gleiche Zeit fixiert bleiben, denn jede Meßfeier ist für den, der daran teilnimmt, sein Hauptgottesdienst. Mobilität und Flexibilität mögen sich auch darin äußern, daß bei erwünschter Gelegenheit zwei Gottesdienste von Gruppen aus dem Gesamtchor bedient werden — die alte, in der evangelischen Kirche hochentwickelte Kantoreipraxis (unter Einbeziehung von Orgel und Instrumenten) mag nicht nur für solche Fälle als Vorbild dienen. Beweglichkeit nach außen — gegenseitiger Gastbesuch oder Austausch von Nachbarchören, Beteiligung an ökumenischen Gottesdiensten — schafft Kontakte, erfrischende Eindrücke, neue Anregungen für die eigene Arbeit. Nicht-eucharistische Gottesdienste — Stundengebet, Wortgottesdienst u. a. — eröffnen dem Chor neue Gestaltungsmöglichkeiten und machen solche nicht zur Teilnahme verpflichtenden Gottesdienstfeiern für die Pfarrgemeinde anziehend.

III. Die Pfarrgemeinde

Der Kirchenchor ist in aller Regel eine Einrichtung der Pfarrgemeinde. Diese erweist sich zunächst als Garant und Förderer seiner Existenz. Sie stellt den Probenraum mit der notwendigen Ausstattung zur Verfügung, sie trägt die Kosten für die Anschaffung von Noten, leistet Zuschüsse bei Veranstaltungen, honoriert die Arbeit des Chorleiters und beflügelt die chorischen Leistungen durch ideelle Unterstützung, mit Dank und Anerkennung.

Garant und Förderer des Chores

Begegnung ermöglichen

Als „Kommunikant" gottesdienstlicher Versammlungen begegnet die Pfarrgemeinde dem Kirchenchor in seinem spezifischen Dienst als führende Größe und müßte ihn, wenn die räumliche Plazierung der Beteiligten der Bedeutung ihres Mitwirkens entsprechen soll, einladen, den angestammten Emporenplatz im Rücken der Gemeinde zu verlassen und vor ihr in unmittelbarer Nähe des Altars zu stehen.

Zuhörer und Mitwirkender

Was die sängerische Qualifikation angeht, so darf man die Pfarrgemeinde in ihrer Zuhörer- wie auch in ihrer aktiv teilnehmenden Rolle als Dilettanten in jenem Sinne bezeichnen, der den engagierten und lernbereiten Liebhaber musikalischer Ausdrucksweisen meint. Wieviel

neues Liedgut und liturgische Singweisen sich zahllose Gemeinden seit dem Erscheinen von „Gotteslob" bei dem mehr oder weniger großen Vermittlungsgeschick von Pfarrern, Chorleitern und Chorsängern zueigen gemacht haben, verdient im übrigen große Bewunderung.

Der vielgliedrigen Struktur der Liturgiefeier entspricht es, wenn auch im gesungenen Lob Gottes viele Kräfte zusammenwirken, wenn Kirchenchor und Gemeinde in mannigfaltigen Wechselbeziehungen zu einer übergreifenden Harmonie gelangen.

Der harmonische Gottesdienst

Wenn eine Gemeinde Gottesdienst feiert, herrscht Einheit in der Verschiedenheit, wie in einem lebendigen Organismus. Kein Element der Feier bringt diese organische Gliederung deutlicher zum Ausdruck als der Gesang. Eine fundamentale Rolle fällt dabei dem gemeinschaftstiftenden Singen der ganzen Gemeinde zu. Dieses konstitutive Element, das vor allem in der Form von Hymnen und Liedern, aber auch in Akklamationen die Feier durchzieht, darf in den meisten Fällen nicht stellvertretend von anderen Rollenträgern ausgeführt werden. In ähnlicher, von der liturgischen Funktion des jeweiligen Elements bestimmter Weise erheben Priester, Diakon, Psalmist und Chor ihre Stimmen mit ihnen eigens zugeordneten Ausdrucksformen im gottesdienstlichen Geschehen. Die Inegalität von solistischer und chorischer Ausdrucksweise, von differenzierten Stimmklangfarben und anderen individuellen, subjektiv geprägten Gegebenheiten machen die Gliedfunktionen im Gesamtorganismus sinnfällig. Durch Korrespondenzen, die innerhalb von Einzelteilen liturgischer Elemente bestehen, wie bei Gebeten, dialogischen Akklamationen, Antwortformen u. a., entstehen zwischen allen Rollenträgern Polaritäten, die die Liturgie in spannungsvoller Weise verlebendigen. Schließlich erfahren alle Beteiligten, wenn jeder das ihm Zukommende ausführt, jene Solidarität der Gottesdienstgemeinschaft, für die die Harmonie der Musik ein lebendiges Zeichen und in der der Dienst des Kirchenchores eine lebendige Wirklichkeit bleibt.

Norbert Weidinger

Die modernen religiösen Lieder — Ausdruck einer Theologie des Volkes?

*Die im vorliegenden Titel zum Ausdruck gebrachte Fragestellung will deutlich machen, daß die modernen religiösen Lieder ein Ausdruck des Glaubens jener Menschen sind oder sein können, die sie schaffen, vortragen, mitsingen, anhören usw. Weidinger bietet dazu einen groben Überblick über die verschiedenen Gruppen dieser Lieder wie auch über die Problemstellung einer „Theologie des Volkes" *, die es erlauben, die Frage positiv zu beantworten. Das Ergebnis ist eine hilfreiche Orientierung auf diesem nahezu uferlosen Feld des modernen religiösen Liedgutes. red*

Vorüberlegungen

Zwei Begriffe stehen in der Überschrift sperrig nebeneinander: „Moderne religiöse Lieder" und „Theologie des Volkes". Weder über den ersten noch über den zweiten besteht letzte Klarheit. Über beide existieren divergierende Auffassungen, wie weit oder wie eng sie zu fassen sind — eigentlich sogar darüber, was letztlich damit gemeint ist. Trotzdem erscheint es mir reizvoll, dieses Problemfeld zu beackern; denn beide Begriffe haben ein weiteres gemein: Sie sind zur Zeit „in". Die Liedermacher, Bands und Jugendchöre hatten sicherlich nicht nur während des Berliner Katholikentags auf dem Ku'damm Hochsaison! Und die „Theologie des Volkes" ist — scheint mir — verknüpft mit den Themen „Basisgemeinde" und „Katholikentag von unten" neu in die Diskussion geraten, auch wenn man sie mit diesen beiden Bewegungen nicht vorschnell identifizieren darf.

Enger begrenzt auf meine Themenstellung drängen sich eine Menge von Fragen auf: Wird just dann „Theologie des Volkes" im Lied betrieben, wenn Pit Janssens mit seinem Gesangsorchester im ZDF-Sportstudio auftritt und „Ich will gegen das Geläut' der Leute mein Geschweige setzen" (Text: W. Willms) intoniert? Kommt es allein auf den Text an, oder spielt auch die Musik eine gewichtige Rolle? Wer ist das „Volk", von dem hier eine Theologie erwartet wird, oder mit dem zusammen sie geschaffen werden soll — nur die jungen Menschen oder alle Generationen, nur die Randchristen oder auch die Kerngemeinde? Müssen nicht von vornherein alle Lieder ausscheiden, deren Texte aus der Feder von theologischen Fachleuten stammen, seien sie Priester wie W. Willms, A. Albrecht, D. Zils und U. Seidel oder Laientheologen wie E. Bücken, W. Schaube, S. Fietz? Ist, was dann übrig bleibt, noch der Rede wert? Welche Beurteilungskriterien stehen eigentlich zur Verfügung, um über die theologischen und musikalischen Qualitäten ein gesichertes Urteil abgeben zu können? Was weiß man über die Wirkung dieser Lieder? Teilen sie das Schicksal der Songs in der Schlagerbranche, verglühen sie nach kürzester Zeit wie Feuerwerkskörper, kaum noch Spuren hinterlassend?

Alle Fragen werde ich nicht beantworten können, dessen bin ich mir schon jetzt bewußt. Aber mein Ziel ist es, zunächst die beiden Grundbegriffe jeweils soweit zu klären, daß sich damit arbeiten läßt. In einem ersten Schritt möchte ich sodann das Riesenangebot von modernen religiösen Liedern durchschaubar machen, ehe ich im zweiten Schritt als theologische Meßlatte die aus der Theologie des Volkes gewonnenen Kriterien anlege. So hoffe ich, zu einer ersten vorsichtigen Wertung zu gelangen. Im letzten Abschnitt soll (ebenfalls mit aller Vorsicht) ein Resümee gezogen werden, inwieweit die modernen religiösen Lieder als echter Ausdruck einer Theologie des Volkes gelten können.

1. Kurze begriffliche Umschreibung

Wenn ich im folgenden von „modernen religiösen Liedern" spreche, so fasse ich darunter: Negro-Spirituals, Gospelsongs, religiöse Chansons, religiöse Folklore, neue geistliche Lieder (Sacro-Pop), religiöse Schlager. Das Adjektiv „modern" will darauf aufmerksam machen, daß wir es hi-

* Vgl. dazu *A. Exeler*, Vom sprachmächtigen Glauben zur „Theologie des Volkes", in: Diakonia 9 (1978) 384—393.

storisch betrachtet mit neuen Liedern zu tun haben und daß diese Lieder unter musikalischem Aspekt gesehen insbesondere rhythmische Elemente bevorzugen [1]. Ausgenommen wissen möchte ich also Lieder, die eindeutig eine Fortführung der Tradition des gängigen Kirchenliedes darstellen, wie „Brich den Hungrigen dein Brot" (Gotteslob Nr. 618), um diese Differenzierung an einem Beispiel klar zu machen.

„Religiös" werden diese Lieder meiner Meinung nach nicht unbedingt dadurch, daß sie eindeutig eine religiöse Botschaft vermitteln wollen. Es genügt, wenn sie textlich so gestaltet sind, daß sie ein Mindestmaß an Offenheit für die religiöse Dimension zeigen. Ich halte diese weite Fassung des Begriffes „moderne religiöse Lieder" vor allem im Hinblick auf die später vorzunehmende Korrelation zur Theologie des Volkes für vorteilhaft.

Um mich nicht zu sehr in systematisch-theologischen Differenzierungen zu verlieren oder mich daran festzubeißen, möchte ich mich beim Begriff „Theologie des Volkes" beschränken auf die Umschreibung bzw. Definition von A. Exeler, der als einer der ersten diesen Begriff originär geprägt hat. „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. Angezielt ist nicht eine bevormundende Theologie f ü r das Volk, sondern eine Theologie m i t dem Volk" [2]. Für die vorgegebene Fragestellung erscheint mir diese von pastoral-theologischen Reflexionen bestimmte Begriffsbildung besonders ergiebig.

[1] Den Begriff „Moderne religiöse Lieder" übernehme ich von K. Simon, ohne jedoch seine Unterteilungen im einzelnen mitzuübernehmen. Vgl. *K. Simon*, Die modernen religiösen Lieder und ihre Wirkung auf Jugendliche. Neue Chancen für die pastorale Arbeit? (Diplomarbeit), Würzburg 1979, 16 f.

[2] *A. Exeler — N. Mette* (Hrsg.), Theologie des Volkes, Mainz 1978, 16.

2. Übersicht über die Lieder

Die Liederbücher der Jugendgruppen platzen aus den Nähten. Eines der neuesten „feiert gott in eurer mitte" aus der Teestube Würzburg hat den stattlichen Umfang von über 400 Seiten. Die Plattenteller laufen heiß, weil kaum mehr zu verkraften ist, was die in Eigeninitiative gegründeten Musikverlage (tvd-, Impulse-, Peter Janssens Musik-, Abacus-, Chris Herbring-Musikverlag u. a.) und die etablierten Verlage (Schwann-Studio, Studiounion im Lahn-Verlag, av-edition, Hänssler, Christophorus-Herder) auf den Markt werfen [3]. Für mich selbst artete der Versuch, die Übersicht zu behalten, mehr und mehr in einen verzweifelten Wettlauf mit der Zeit (und dem Geldbeutel) aus. Haben wir es, was das Texten und Komponieren von Liedern anbelangt, mit einer besonders kreativen Epoche zu tun?

U. Sanders zählt in ihrer Diplomarbeit 773 moderne religiöse Lieder, die allein im Zeitraum von 1963 bis 1977 entstanden sind [4].

K. Simon schätzt die Zahl der Bands und Interpreten in der BRD 1976 auf ca. 60 bis 80 [5]. Mir scheint diese Zahl eher zu niedrig als zu hoch gegriffen zu sein. Mehr aus einer gewissen „Notwehr" denn aus exakt wissenschaftlichen Überlegungen heraus habe ich für mich folgende Klassifizierung getroffen, die primär von musikalischen und sekundär von sprachlichen Kriterien her bestimmt ist. Sie soll die Übersicht ermöglichen und erleichtern:

1. „Marke Eigenbau"; 2. Religiöse Schlager; 3. Folklore; 4. Neue Geistliche Lieder.

2.1 „Marke Eigenbau"

Dazu zähle ich Neuschöpfungen aller musikalischen Stilrichtungen mit dem Kennzeichen: Echte Amateur-Werke (musikalisch

[3] Einen etwas detaillierteren Überblick bietet eine kommentierende Literaturliste des Deutschen Katecheten-Vereins: „Lied und Musik in Kindergottesdienst, Gemeindekatechese und RU", München 1979 (Schutzgebühr DM 1,—).

[4] Vgl. *U. Sanders*, Hoffnung in neuen geistlichen Liedern, in: Text & Musik 1978, H. 1, 2 f.

[5] Vgl. *K. Simon*, 16 f.

wie textlich), „Gebrauchstexte" mit unterschiedlichem sprachlichen Anspruchsniveau. Sie erreichen als die „Leib- und Magenlieder" bestimmter Amateurbands meist nur einen regionalen Bekanntheitsgrad, stellen aber für die Gruppe selbst und ihre Fans (falls man von Fans sprechen kann und will) so etwas wie ihr Credo dar, mit dem sie sich zumindest über eine gewisse Zeit hinweg voll identifizieren. „Bomben fallen" von der Single „Santa Cruz" oder die Lieder der Garser Brüder-Band (gesammelt im Liederbuch „Weil Du uns gerufen hast") sind typische Beispiele.

2.2 Religiöse Schlager

Der grundlegende Unterschied zur vorangegangenen Sparte besteht darin, daß beim religiösen Schlager — was die Musik betrifft — echte Profis am Werk sind. Sie „zaubern" Pop- und Discosound. Im Arrangement und in der Vortragsweise gleichen sich die Interpreten bis hin zu Show-Effekten den Hör- und Sehgewohnheiten des „durchschnittlichen Zeitgenossen" an. Denn diese Hörgewohnheiten werden bewußt als Ansatzpunkt gesucht, um dem Hörer aus missionarischem Sendungsbewußtsein heraus religiöse Inhalte nahezubringen. Die Texte werden zunehmend in Englisch abgefaßt, weil man sich dann leise oder auch berechtigte Hoffnungen machen kann, auch in den Massenmedien zwischen Verkehrsfunk und Werbespots gesendet zu werden. Die Verpackung machts möglich! Ein großer Teil dieser Schlager hat eine eigentümliche, fundamentalistische bzw. pietistische Prägung. Die Aussageweise empfinde zumindest ich oft als sehr direkt, die Verwendung der Begriffe „Gott" oder „Herr" annähernd inflationär. In der Analyse und in der Beschreibung unserer allgemeinen Alltagsnöte sind viele Schlager originell und treffsicher.

Bedenken regen sich bei mir jedoch angesichts eines gewissen aufdringlichen Bekennermutes (z. B. bei Inge Brück), wenn mit viel Gefühl und mit Showeffekten garniert die persönliche Bekehrung von der „Sünde" ausgebreitet wird. (Besteht hier eine Geistesverwandtschaft zur Jesus People-Bewegung?) Unwohlsein rührt sich in mir auch, wenn nach einer treffenden Beschreibung typischer Zeitprobleme wie dem Gefühl auswegloser Sinnlosigkeit oder Zukunftslosigkeit urplötzlich ein „Deus ex machina" global und undifferenziert als „Antwort auf alle Fragen, in allen Lagen" angeboten wird. Viele der hier angesiedelten Gruppen, Texter und Interpreten kommen aus der protestantischen Evangelisations-Bewegung wie z. B. „Deliverance", Siegfried Fietz, der Jugend-für-Christus-chor und Hella Heizmann. Doch gibt es auch vereinzelt katholische Ableger (z. B. P. Paul). Der Markt quillt jedenfalls über, so daß ich mich unter sprachlichem und theologischem Aspekt manchmal frage: Geht es hier um Qualität oder Quantität, um Klasse oder um „Kasse"? Eine sorgsame Auswahl scheint mir in diesem Bereich unerläßlich [6]!

2.3 Folklore

Bei folkloristischen Liedern liegen die Melodien aus dem reichen Liederschatz verschiedener Völker und Kontinente vor. Ihr Melodienreichtum, ihre landesspezifische, charakteristische Musikalität und ihr Schwung inspirierten Leute wie Leo Schuhen u. a. dazu, diesen Weisen neue religiöse Texte zu unterlegen. Bekannte Beispiele dafür sind vor allem die ersten „Jazzmessen" geworden, bei denen man Negro-Spirituals neue deutsche Texte unterlegt hat (z. B. „Ja wenn der Herr" oder „Du Herr gabst uns dein festes Wort"). Obwohl es inzwischen Besseres gibt, sind diese Lieder kaum „totzukriegen". Eine Güteklasse besser ist es einigen von diesen umgeschriebenen Folksongs sozusagen im zweiten Anlauf sogar gelungen, die hohe Meßlatte der Kirchenmusik zu überspringen und Einzug in das neue „Gotteslob" zu halten, z. B. „Kommt herbei" von Diethard Zils und „Was Ihr den Geringsten tut" von Heribert Schaal. Vielleicht sah man darin eine neue Spielart von Kontrafakten, die in der

[6] Brauchbare Informationen über diesen wuchernden Seitenzweig liefern zwei Zeitschriften „Keyboard". Ein nicht-nur-Musikmagazin „Verlag good news GmbH", Postfach 1220, Aßlar (6 Hefte im Jahr, Abonnement DM 6,— zuzüglich Versandkosten); sowie „COGO" Christliches Jugendmagazin für Musik und Literatur. Verlag Blue Rose-Produktion, Rechtenbacherstr. 5, D-6338 Hüttenberg (6 Hefte im Jahr, Abonnement DM 10,— incl. Porto).

Kirchenmusik schon eine gewisse Tradition aufweisen können. Ich vermute, daß hier noch einige Schätze zu bergen wären mit Texten „aus dem Volk", d. h. von Jugendgruppen oder von einzelnen Jugendlichen. Es ist nur schwer, an diese Schätze heranzukommen.

2.4 Neue Geistliche Lieder

Von der musikalischen Stilrichtung her (Rock, Pop oder ein Hauch Lateinamerika) ziehe ich bei den Neuen Geistlichen Liedern keine Grenzen. Aber es muß sich textlich wie musikalisch um Neuschöpfungen handeln mit eindeutig rhythmischer Akzentuierung, einer dichten, dichterischen, bilderreichen Sprache und mit Inhalten, die Nähe zur Bibel verraten oder auf die Ausdruckskraft christlicher Symbole bauen. Nach F. W. Baltruweit sind die Neuen Geistlichen Lieder im Chanson (bzw. Seitenzweig „Protestsong") verwurzelt. In manchen Gegenden hat sich übrigens statt des Ausdrucks „Neue Geistliche Lieder" der Begriff „Sacro-Pop" eingebürgert. Vorreiter auf diesem Gebiet waren Peter Janssen und O. G. Blarr, in deren Fußstapfen L. Edelkötter und Ch. Lehmann traten. Sie alle vertonen und arrangieren mit Vorliebe Texte von W. Willms, E. Bücken, E. J. Netz, A. Albrecht, um mit einigen Namen Ziel und Richtung anzuzeigen. Der Kreativität dieser Musiker ist zum großen Teil zu verdanken, daß sich die modernen religiösen Lieder aus ihrer Abseitsstellung, in die sie vor allem durch die verantwortlichen Kirchenmusiker gedrängt worden waren, befreien konnten. Was im Hinblick auf eine echte Theologie des Volkes zu prüfen sein wird, ist die Tatsache, daß sehr viele Lieder zu bestimmten Anlässen wie Pfingsttreffen, Jugendfestivals, Katholikentag oder Kirchentag als „Auftragsarbeiten" entstanden. Der „Hauch von Lateinamerika", der bis zu den Texten (z. B. von U. Seidel) durchschlug, verdient ebenso eingehende Reflexion!

3. Die Theologie des Volkes als Parameter

Nach A. Exeler hat die Theologie des Volkes vor allem drei konstitutive Elemente:

— Das Volk löst sich aus der Objektrolle und wird Subjekt;
— Amtsträgern und Fachtheologen fällt eine Art „Geburtshelfer-Rolle" zu;
— besonderes Kennzeichen des neuen theologischen Sprechens ist die Erfahrungsbezogenheit, die letztlich zu einer neuen, schöpferischen Interpretation des Evangeliums verhilft.

3.1 Das Volk in der Subjekt-Rolle

Die Theologie des Volkes läßt „die Leute" zu Wort kommen und überwindet so die Sprachohnmacht des Glaubens. „Die Leute" werden selbst Subjekt der Theologie, treten aus ihrer Objektrolle heraus [7]. Als Sprecher fungieren „die Kleinen" entsprechend dem biblischen Grundmotiv: „Gott erwählt das Schwache, um das Starke zu beschämen" (Ri 7,2; 2 Sam 16,7). Dabei müssen sie sich gelegentlich erst gegen „bevormundende Profis" [8] durchsetzen.

Etwas davon wird m. E. spürbar, wenn man die Entwicklung der modernen religiösen Lieder und vor allem ihren Einzug in die Liturgie näher betrachtet. Die ersten „Gehversuche" Mitte der fünfziger Jahre [9] wurden im Jahr 1966 abgeblockt durch ein Verbot der Deutschen Bischofskonferenz, das den modernen religiösen Liedern global die Liturgiefähigkeit absprach. Die „bevormundenden Profis" scheinen mir in diesem Fall jedoch im gleichen Maß manche Kirchenmusiker mit ihrer scharfen (und doch undurchsichtigen) Unterscheidung zwischen profaner und sakraler Musik gewesen zu sein.

Erst 1969 wurde dieses Verbot modifiziert (Zulassung „kontrollierter Versuche"). Der Synodenbeschluß „Gottesdienst" regt dann „Modellversuche" an [10]. In der Zwischenzeit führten die heißen Diskussionen unter den Schlagworten „Jazz in der Kirche" zu einer Solidarisierung unter den Betroffenen. In einem Leserbrief (Würzburger Sonntagsblatt vom November 1966) orakelt ein Achtzehnjähriger unter der Überschrift „Keine Initiative ersticken!": „Die Initia-

[7] Vgl. *A. Exeler — N. Mette*, 14.
[8] Vgl. Ebd. 15.
[9] Vgl. *K. Simon*, 18.
[10] Vgl. hierzu die gute chronologische Zusammenstellung von *K. Simon*, 85—101.

tive der Jugend sollte man auf keinen Fall durch ein unbegründetes Verbot erstikken ... Wird die Jugend durch diese neue Form angesprochen? Findet sie dadurch ein neues Verhältnis zu ihrem Glauben? ... Die Zeit wird das letzte und endgültige Urteil sprechen." Sie hat gesprochen. Im Rückblick scheint sich die Initiative von unten auf breiter Basis eindeutig durchgesetzt zu haben; denn nicht nur bei Jugendfestivals und Katholikentagen, sondern auch bei Firmungen in der Gemeinde und ähnlichen Anlässen singen Bischöfe und Gemeinde uni sono eifrig die neuen Lieder, die vereinzelt auch Aufnahme im „Gotteslob" fanden.

3.2 Amtsträger und Fachtheologen als „Geburtshelfer"

Nicht erst anhand der ersten Konkretion (3.1) wird sich der Leser fragen: Wer ist das Volk, das hier seine Stimme erheben soll? A. Exeler gibt nach Überprüfung des neutestamentlichen Befundes die Antwort: „Zu dem Volk, dessen Theologie entwickelt werden soll, sind alle diejenigen Christen zu zählen, die im Volk Gottes nicht bereits ein Leitungsamt oder eine fachtheologische Aufgabe haben" [11]. Diese Aussage wird später von ihm dahingehend differenziert, daß es zu einer Art „konzentrierter Aktion" kommen muß zwischen Volk, Fachtheologen und Kirchenleitung [12]. Letztere fungieren dann als „Maieutiker" (sprich: „Geburtshelfer"), damit „die Leute selbst ‚dabeisein', ‚mitmachen' können, daß sie selbst zur Sprache finden, zum Subjekt in der Kirche werden" [13].

Den Anfang auf dem Gebiet des modernen religiösen Liedes setzten zweifellos die singenden Patres, angefangen von P. Duval bis P. Perne, P. Paul oder die Redemptoristen-Band „Raising Stars". Auch Jugendseelsorger, Pfarrer und Fachtheologen mischten eifrig mit. Scheidet man ihre Lieder aus, ist bei den neuen geistlichen Liedern nach grober Schätzung ein Ausfall von 60 bis 70% zu verzeichnen. Auch bei den christlichen Schlagern (ca. 20%) und bei der Folklore (ca. 40%) sind Abstriche zu machen. Andererseits bleibt trotzdem ein beachtlicher Liederschatz, insbesondere durch Umtextung von Spirituals und Folksongs, die irgendwo auftauchen, auf Liedblättern vervielfältigt und rege ausgetauscht werden. Es bedürfte eines differenzierten methodischen Instrumentariums und einer enormen Sammlerleidenschaft, um herauszufinden, inwieweit die Initialzündung der ersten Jazz-Messen auch „die Kleinen" zu kreativen Neuschöpfungen anspornte. Anzeichen dafür, daß auch sie aktiv am Werke sind, sind insbesondere Liedblätter von Jugendgottesdiensten (auf denen bekannte Lieder oft zum jeweiligen Gottesdienstthema umgetextet sind) und Liedsammlungen, die zum Eigenbedarf einzelner Gemeinden erstellt und immer wieder ergänzt werden. Dieses Material gälte es eingehend zu durchforsten und zu durchforschen. Dabei wird im Vergleich zu freien (Jugend-) Gebeten als Barriere für das Sprechen des „einfachen Volkes" sichtbar, daß Liedtexte eine größere Sprachgewandtheit voraussetzen (Versmaß, Reime!).

Vielleicht ist es aber auch im Sinne der angesprochenen, „konzertierten Aktion" legitim, die Rolle der „Geburtshelfer" so weit zu interpretieren, daß die Liedtexte von Fachtheologen nichts anderes darstellen, als Artikulationshilfen für das Volk. Unverkennbar ist der hohe Grad an Identifikation zwischen Liedtext und Sängern, der sich etwa am begeisterten Mitsingen im Gottesdienst oder am spontanen Anstimmen dieser Lieder bei Jugendtreffs auf offener Straße oder zwischen den Veranstaltungen eines Katholikentags (z. B. Kudamm in Berlin!) ablesen läßt. Das „Volk" bilden längst nicht mehr nur junge Menschen (siehe Schlußkundgebungen der Katholikentage in Freiburg und Berlin!) Die Zustimmung (bei aller Einzelkritik) geht quer durch alle Schichten und Altersgruppen. Ähnlich wie in der Musik insgesamt, die hier als Medium dient, bilden sich auch hier „Subkulturen", d. h. Kreise, die diese oder jene Stilrichtung bevorzugen bzw. ablehnen.

Echte „Geburtshelfer-Dienste" können insbesondere diejenigen Theologen leisten, die

[11] *A. Exeler — N. Mette*, 25.
[12] Vgl. Ebd. 25 f.
[13] Vgl. Ebd. 31.

bei entsprechenden Work-Shops (z. B. des Arbeitskreises „Single" in der Erzdiözese Köln) daran gehen, Sänger und Bands oder ganze Jugendgruppen zu schulen und ihnen dabei zu helfen, ihren eigenen religiösen Erfahrungen im Lied Ausdruck zu geben. Einen anderen nicht weniger wichtigen „Geburtshelfer-Dienst" sehe ich in den Ansprachen und Predigten bei Gottesdiensten, die mit modernen religiösen Liedern musikalisch gestaltet sind. Sie sollten die Lieder keineswegs nur als Garnierung betrachten, sondern versuchen, die darin angesprochene Erfahrung zu reflektieren und zu deuten.

Auf diese Weise könnte die Identifikation mit den Liedern noch verstärkt werden. Der Prediger wird zur „Aufbereitungsinstanz der religiösen Erfahrungen des Volkes" [14], der über die Identifikation hinaus zur persönlichen, religiösen Identität verhilft.

3.3 Erfahrungsbezogenes Sprechen (und Singen)

A. Exeler schreibt: „Die Stärke einer solchen Theologie könnte gerade daraus erwachsen, daß sie die ganz schlichten Erscheinungsformen christlichen Glaubens im Alltag ernst nimmt, sie reflektiert und dieser Reflexion Ausdruck verschafft. Die ganz alltäglichen Erfahrungen und Situationen — in Glück und Leid — die Solidarität der Menschen (auch z. B. im Arbeitskampf), sofern dies alles irgendwo mit dem Glauben im Zusammenhang steht, müssen einbezogen werden. Die alltägliche Glaubenspraxis und Glaubenserfahrung der Christen käme in einer solchen Konzeption als konstitutiver Bestandteil des Glaubenszeugnisses der Kirche zur Geltung" [15]. Als Modell führt er das Konzil der Jugend in Taizé an.

Betrachtet man die modernen religiösen Lieder global, so haben sie vor allem ein Charakteristikum: Sie atmen sprachlich und inhaltlich gesehen, „die Luft des 20. Jahrhunderts". Sie kreisen um Schlüsselworte wie Entfremdung, Einsamkeit, Hunger, Leid, Anonymität, Ausbeutung, Not und bringen sie in Zusammenhang mit christlichen Grundbegriffen wie Hoffnung, Nächstenliebe, Gottes Geist, Menschensohn, Exodus, Nachfolge, Reich Gottes. Die Verknüpfung geschieht in den neuen Geistlichen Liedern meist sehr behutsam in (zum Teil biblischen) Bildern und Symbolen, in der Sparte „Christlicher Schlager" und „Eigenbau" eher direkt und manchmal unvermittelt unter Beibehaltung des gängigen kirchlichen, theologischen Fachjargons. Der Alltag erhält Tiefgang, wird für seine religiöse Dimension transparent, die Motivation wird geweckt, das eigene Leben aus dem Glauben heraus nicht nur zu interpretieren, sondern bewußt zu gestalten. Im Mittelpunkt kann „Die kleine Löterin von Halle 7" (Janssens) ebenso stehen, wie etwa der drogensüchtige „Henry" (Fietz) oder die Gemeinde („Wir sehen schon die neue Stadt", Albrecht). Besonders dominant sind das Traum-, Exodus- und Hoffnungsmotiv. Zwar gibt es auch Gegenbeispiele, aber global trifft sicherlich zu, daß diese Lieder dem Lebensgefühl und den bedrängenden Problemen des heutigen Menschen näher kommen als traditionelle Kirchenlieder, daß sie den Blick keineswegs binnenkirchlich einengen, daß eine Spiritualität zum Tragen kommt, die versucht, die Spannung zwischen individueller Frömmigkeit und sozialem Engagement (vor allem auch im Hinblick auf die Dritte Welt) auszuhalten. Als beispielhaft zum letzten Punkt lassen sich die Lieder der Düsseldorfer Gruppe um O. G. Blarr, U. Seidel, H.-J. Netz anführen, die immer wieder Solidarität mit den Armen in Lateinamerika in Wort und Ton (Arrangement) besingen und beschwören [16].

Die Auswahl und die über subjektiven Geschmack hinausgehende Beurteilung fällt schwer. Wichtige und angemessene Kriterien scheinen mir zu sein: Echtheit im Ausdruck wie in der Aussage, Begeisterung ohne gewollte Suggestion oder gar Manipulation, Lebensnähe und Nähe zum Evangelium, Hilfe zur Selbstwerdung, nicht Vereinnahmung.

[14] Vgl. Ebd. 31.
[15] Vgl. Ebd. 20.

[16] Konkrete Plattenbeispiele: „Lateinamerikanische Beatmesse" und „Exodus" erschienen im tvd-Verlag, Eugen-Richter-Str. 10, 4000 Düsseldorf 30.

Resümee

Im Phänomen der modernen religiösen Lieder ist m. E. etwas aufgebrochen von dem, was die „Theologie des Volkes" meint und mit den Worten umschreibt: Das Volk, die Gläubigen werden sich ihrer Subjektrolle bewußt. Vor allem junge Menschen (aber nicht nur sie) entdecken in diesen Liedern eine adäquate Ausdrucksform ihrer eigenen Theologie, ihrer eigenen Frömmigkeit. Dabei gilt es kritisch zu bemerken, daß es bislang nicht ganz klar ist, wie „Theologie des Volkes" und „Volksfrömmigkeit" voneinander abzugrenzen sind. Ein gewichtiges Plus für die modernen religiösen Lieder stellt ihre Lebendigkeit und ihre Beweglichkeit dar, die ein Auseinandertriften zwischen aktuellen, zeitgeschichtlichen Problemen, Hoffnungen, Enttäuschungen und dem persönlichen Glauben des einzelnen wie der Gemeinde verhindern helfen.

Dabei sollte man eine gewisse Überproduktion und auch die deutlich bemerkbare Fluktuation (was gestern mit Begeisterung gesungen wurde, gilt heute schon als abgedroschen) in Kauf nehmen. Wo immer Gruppen innerhalb der Gemeinde über die modernen religiösen Lieder zu ihrer religiösen Identität finden, sie als Ausdruck ihres Glaubens benutzen möchten, sollte dem Raum gegeben und vor allem der Versuch unterstützt werden, diese Lieder nur als Folie zu benutzen, die man textlich wie melodisch nochmals auf die konkrete Situation hin umgestalten kann. Im Blick auf den Aufbau der Gemeinde und die Gemeindeliturgie sollte das vom Würzburger Liturgiewissenschaftler K. Schlemmer in Übereinstimmung mit der Instruktion „Musicam sacram" (Art. 4) aufgestellte Prinzip gelten, „daß jede Art von Musik im Gottesdienst ihre Berechtigung hat, sofern sie der Ehre Gottes und der Heiligung der Menschen dient" [17].

Kirchliche Amtsträger und Fachtheologen sollten nicht nur dazu ermutigen, „den neuen Wein nicht in die alten Schläuche" zu gießen, sondern ihn darüber hinaus auch zu genießen.

[17] *K. Schlemmer*, Die Rollen und Rollenbücher der erneuerten Liturgie (V), in: Anzeiger für die katholische Geistlichkeit (1980) H. 9, 340.

Liederbücher

BDKJ-Berlin (Hrsg.), Sagt es weiter. Eine Auswahl von Gesängen für den Gottesdienst, für den Unterricht, für die Gruppenarbeit. Witzlebenstraße 30, D-1000 Berlin 19, 348 Seiten, DM 12,50.

Ludger Edelkötter, Biblische Spiellieder zum äthiopischen Misereor-Hungertuch, Impulse-Musikverlag L. Edelkötter, Münsterstraße 16, D-4406 Drensteinfurt, Notenheft, DM 5,—. Langspielplatte in Zusammenarbeit mit Misereor DM 15,—.

ders., Schallplatte „Alle Knospen springen auf", Impulse-Musikverlag/Deutsche Pfadfinderschaft St. Georg, DM 19,—. Dazugehöriges Notenheft DM 4,—.

Peter Janssens, Schallplatte „Unkraut leben. Lieder zum Kirchentag!", Peter Janssens Musikverlag 1977, DM 18,—. (Auch als Kassette erhältlich), Notenheft DM 3,—, Partitur DM 6,—.

Lateinamerikanische Beatmesse „Einer trage des anderen Last" (Schallplatte), tvd-Verlag, Eugen-Richter-Straße 10, D-4000 Düsseldorf 30, DM 18,—.

Neue geistliche Lieder, Beispielplatte 3, Schwann-ams-Studio 305, Düsseldorf 1974, DM 10,—.

Udo Hildenbrand

Kirchenkonzerte — passé?

Kommentierte Bemerkungen zu Diözesanrichtlinien im deutschen Sprachgebiet

In vielen Gemeinden bilden „Kirchenkonzerte", „Geistliche Konzerte" und ähnliche musikalische Aktivitäten im Raum der Kirche einen selbstverständlichen Teil ihres Lebens, an dem insbesondere auch kirchlich distanzierte Christen stärker teilnehmen als an den regelmäßigen Gottesdiensten. Nun hört man von manchen Tendenzen, diese Konzerte wieder aus dem Raum der Kirche hinauszudrängen. Der Autor geht dieser Frage anhand der ihm erreichbaren Richtlinien deutscher, österreichischer und Schweizer Diözesen nach. Er un-

tersucht dabei eine Reihe von in sich verschiedengewichtigen Einzelaspekten im Hinblick auf gegensätzliche und übereinstimmende Aussagen (A. Textbefund) und kommentiert sie auf dem Hintergrund pastoraler, liturgischer und kirchenmusikalischer Überlegungen (B. Bemerkungen). Dabei unternimmt er zugleich den Versuch, konkrete Erfahrungen miteinzubeziehen und praxisorientierte Vorschläge zu unterbreiten. *red*

Die Frage der Überschrift wird durch die kirchenmusikalische Praxis landauf, landab mit einem deutlichen Nein beantwortet. Ist aber nicht eine Verarmung und eine sterile Farblosigkeit der bislang noch bunten Palette musikalischer Aktivitäten im Raum der Kirche infolge restriktiver Ordinariatserlasse zu befürchten? Auch diese Frage kann mit einem grundsätzlichen, wenn auch differenzierten „Nein" beantwortet werden. Begründet wird diese Antwort in einer Untersuchung von 15 Diözesanrichtlinien (RL), die Stellung beziehen zum Problem konzertanter Aufführungen in Kirchen [1].

Begriffsbezeichnung

A) (Textbefund) Zur Bezeichnung kirchenmusikalischer Darbietungen im Raum der Kirche verwenden die RL gleichzeitig mehrere Begriffe. Nur die RL von Salzburg sprechen konsequent von „Konzertanten Aufführungen". Die Begriffe „Geistliche Konzerte" und „Konzerte (in der Kirche)" werden am häufigsten genannt (jeweils 9 von 15) [2]. Es folgen die Begriffe „Kirchenkonzerte" (8 von 15), „Konzertante Aufführungen" und „Konzerte geistlicher Musik" (jeweils 3 von 15), sowie „Kirchenmusikalische Aufführungen" und „Musikalische Aufführungen in der Kirche", „Kirchenmusikalische Feiern" (jeweils 1 von 15). Insgesamt wird der Begriff „Geistliche Konzerte" am deutlichsten bevorzugt. Dagegen darf der Begriff „Kirchenkonzert" nach den RL von Basel (aus 1956!) nicht eingeführt werden.

B) (Bemerkungen) Zur Ankündigung auf Plakaten, in Zeitungsinseraten und -artikeln, im Pfarrblatt usw. dürften die Begriffe „Geistliches Konzert", „Kirchenkonzert" stilistisch am ansprechendsten sein. „Geistliches Chorkonzert" bei rein chorischen Darbietungen, sowie „Kirchenmusikalische Andacht(sfeier)" bei Aufführungen mit gottesdienstlichem Charakter dürften weitere Möglichkeiten sinnvoll differenzierter Bezeichnungen sein. Eine kirchenmusikalische Darbietung im kleineren Rahmen erscheint treffend angezeigt etwa durch den Begriff „Geistliche Abendmusik". Vom Kirchenjahr geprägte Aufführungen können ebenfalls mit charakterisierenden Begriffsbezeichnungen wie etwa „Musik im Advent", „Adventliche Chormusik", „Adventkonzert der Pfarre ..." oder „Weihnachtliche Musik" angekündigt werden.

Bedeutung der Kirchenmusik

A) Die Bedeutung der Kirchenmusik für gottesdienstliche Feiern und außerliturgische Aufführungen wird in 9 von 15 (Einleitungs-)Texten betont. Dabei berufen sich die RL von Augsburg, Bamberg, München, Münster, Passau und Regensburg auf die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums mit deren Forderung zur Pflege und Bewahrung des „thesaurus musicae sacrae". Die RL von Speyer verweisen in diesem Zusammenhang auf den Synodenbeschluß „Gottesdienst". Mit Hinweisen auf die wesenhafte Verbindung von Musik und Religion und die bedeutsame Stellung der Kirchenmusik in der Geschichte des christlichen Gottesdienstes unterstreichen die RL von Münster die Bedeutung der Kirchenmusik. Einen weiteren Aspekt beleuchten die RL von Freiburg mit dem Hinweis auf die der Musik innewohnende Fähigkeit, „die Tiefenschichten des menschlichen Bewußtseins anzusprechen."

[1] Die Liturgischen Institute Salzburg, Trier und Zürich vermittelten die RL der folgenden Diözesen: Augsburg, Bamberg, Basel, Freiburg, Köln, Lausanne, München, Münster, Passau, Regensburg, Rottenburg, Salzburg, Sitten Speyer, Würzburg. Publiziert wurden diese Richtlinien in den Jahren 1975—1981 mit Ausnahme jener von Basel-Solothurn, die bereits aus dem Jahre 1956 datieren und nach Ordinariatsauskunft heute nur noch bedingt Gültigkeit beanspruchen. In den Diözesen Luxemburg und Bozen-Brixen gibt es keine entsprechenden RL. Es ist wohl zu vermuten, daß weitere Diözesen in absehbarer Zeit Richtlinien erlassen werden.

[2] Die Zahlenangaben signifizieren gelegentlich die Relationen innerhalb der RL.

B) Ausführungen grundsätzlicher Art sind im Rahmen von Richtlinienerlässen gewiß nicht unbedingt erforderlich. Dennoch erscheint es sinnvoll, den größeren Horizont, in dem sie jeweils stehen, aufzuzeigen. Ein kurzer Aufweis der anthropologischen und psychologischen, der liturgiegeschichtlichen und kulturellen Aspekte der Kirchenmusik, wie sie in der Zusammenschau der vorliegenden Richtlinien zutagetreten, kann durchaus sachdienlich sein.

Allgemeine theologische Kriterien

A) Die vorliegenden Diözesanrichtlinien nennen spezifische Kriterien zur Zulassung von Kirchenkonzerten, wobei in den meisten Fällen mehrere Kriterien dieser Art gleichzeitig aufgezeigt werden. So muß nach 11 von 15 RL die Art und Form der Aufführung der „Würde des Kirchenraumes" als Stätte des Gebetes, der Gottesverehrung und der Gottesdienstfeier entsprechen bzw. „kirchlichen Charakter" tragen. Bei (Chor-)Konzerten sind an die Kompositionen textliche Anforderungen zu stellen, näherhin durch die Übereinstimmung der Texte mit dem Glauben (Bamberg, München, Regensburg), bzw. durch ihre Offenheit zum Glaubenszeugnis (Freiburg). Weitere Kriterien sind: Der „Dienst am Gotteslob" und der „Dienst an der Verkündigung" sowie die Aufgabe der „Heiligung" (Bamberg) bzw. „Erbauung" (Würzburg) der Gläubigen, schließlich die Vermittlung „eines religiösen Erlebnisses" (Bamberg, Köln, Regensburg, Salzburg, Speyer und Würzburg).

B) Die grundsätzliche Ausrichtung auf transzendente Bezüge der vertikalen und der horizontalen Dimension („Lob Gottes" — „Heiligung des Menschen") ist eine m. E. unbestreitbare Voraussetzung für eine Aufführungserlaubnis konzertanter Musik in der Kirche.

Liturgietheologische Kriterien

A) Das Thema wird in den meisten Diözesanrichtlinien angesprochen. Dabei verlangen die RL von Augsburg, Bamberg und Regensburg ausdrücklich einen gottesdienstlichen Charakter bzw. Bezug der Kirchenkonzerte. Nach den RL von Augsburg ist die „Kirchenmusikalische Andacht" mit dem Einbezug gottesdienstlich-liturgischer Elemente die einzige legitime Form der Aufführung geistlicher Musik. Im offensichtlichen Gegensatz dazu stehen die entsprechenden Ausführungen in den RL von Freiburg und Speyer, die unter Berufung auf den Synodenbeschluß „Gottesdienst" (Speyer) die Legitimation und die pastorale Bedeutung von Kirchenkonzerten auch außerhalb liturgischer Feiern hervorheben; eine entsprechende Einstellung ist den RL von München, Sitten und Würzburg zu entnehmen (5 von 15). Die Einführungsworte spricht nach den RL von Bamberg, München, Münster, Passau, Regensburg der rector ecclesiae bzw. ein von ihm beauftragter Vertreter. Entsprechend der eigenen Konzeption werden die einführenden Worte nach den RL von Augsburg durch einen Geistlichen gesprochen. Im einzelnen werden in den RL folgende liturgische Elemente zur Gestaltung konzertanter Aufführungen genannt: Schriftlesung (Augsburg, Salzburg), gemeinsames Lied und Meditation (Salzburg), gemeinsames Gebet (Augsburg, Salzburg) und Segen (Augsburg). Nach den RL von Münster „sollte ein kurzer gottesdienstlicher Akt vorgenommen werden", falls es angebracht erscheint. Konkrete Hinweise zur Gestaltung einzelner liturgischer Elemente sind in den RL von Augsburg, Bamberg, München, Münster, Passau, Regensburg, Speyer und Würzburg zu verzeichnen (8 von 15). Dabei sollten „nach Möglichkeit" einführende Worte gesprochen werden, die z. B. den künstlerischen Gehalt des aufzuführenden Werkes erschließen (Salzburg, Würzburg) oder auch den Kirchenraum deuten können (Salzburg). Auf die Berücksichtigung des Charakters der Kirchenjahreszeit bei der Programmgestaltung verweisen die RL von Freiburg.

B) Ein Konzert in der Kirche wird nach Auskunft aller Diözesanrichtlinien nur erlaubt, wenn es geistliche Impulse zu geben vermag. Damit aber wird doch offensichtlich anerkannt, daß die Verbindung von Musik (Wort) und Sakralraum ihre spezifisch geistliche Sprache spricht und zusätzliche liturgische Elemente nicht unbe-

dingt erforderlich sind. Eine Engführung scheint den Gegebenheiten unangemessen zu sein. Wünschenswert jedoch wäre die Offenheit aller Verantwortlichen gegenüber der Vielfalt der Gestaltungsmöglichkeiten geistlicher Konzerte, angefangen vom Kirchenkonzert ohne Einbezug liturgischer Elemente bis hin zur vollausgestalteten kirchenmusikalischen Andachtsfeier. Den sogenannten Kirchendistanzierten, die in diesem Zusammenhang ausdrücklich in den RL von Freiburg, Köln und Speyer erwähnt werden, könnte durch die *ausschließliche* Verbindung von Kirchenkonzerten mit liturgischen Feiern der Zugang zu geistlicher Musik und religiöser Thematik verstellt werden.

Musikalische Kriterien

A) In der Frage der bei Kirchenkonzerten erlaubten Gattungen, Stile und Formen besteht innerhalb der Diözesanrichtlinien — bis auf wenige gegensätzliche Bestimmungen — weitgehend Übereinstimmung. In der Grundtendenz ist eine große Offenheit in diesem Bereich festzustellen. Hinsichtlich der Vokalmusik sind erlaubt die verschiedenen Gattungen geistlich-religiös-liturgischer Chormusik, bzw. alle Kompositionen mit religiös-geistlichem Textinhalt (Bamberg, Basel, Freiburg, Passau), ferner kirchlich-liturgisch-religiöser (Volks-)gesang (Bamberg, München, Münster, Passau, Regensburg) und schließlich geistliche Kunstlieder (Speyer). Ein Spannungsfeld innerhalb der RL eröffnet sich im Hinblick auf Pop- und Jazzkonzerte. Selbst bei geistlich-religiösem Textinhalt können sie nach den RL von Augsburg mit der Begründung ihres profanen Charakters „in unseren Verhältnissen" in der Kirche nicht zugelassen werden. Demgegenüber werden in den RL von Bamberg, München und Passau Pop- und Jazzkonzerte in der Reihe der möglichen Konzertformen aufgezählt.

Die Orgel als klassisches Instrument der Kirchenmusik, aber auch andere „erlaubte" bzw. für den kirchlichen Gebrauch geschaffene Instrumente sind nach den RL von Bamberg, Regensburg, Sitten, Speyer und Würzburg zu konzertanten Aufführungen in Kirchen geeignet. Ausdrücklich wird auch die Möglichkeit zum Einbezug religiöser Programm-Musik in den RL von Speyer erwähnt. Die Aufführung sogen. „ernster Musik" ist nach den RL von Lausanne ohne differenzierte Angaben in Kirchen erlaubt, wogegen nach den RL von Augsburg z. B. Sinfonie- und Kammerkonzerte nicht in den Kirchen aufgeführt werden dürfen. Die ausdrückliche Forderung nach künstlerischer Qualität der Kirchenkonzerte erheben die RL von Bamberg, Köln, München und Regensburg.

B) Kirchenkonzerte in der Form von Sinfonie- und Kammerkonzerten sind m. E. entsprechend der Augsburger RL kaum vertretbar. Dagegen ist das Verbot, religiöse Thematik im Stile der Pop- und Jazzmusik darzustellen und im Kirchenraum zu interpretieren, keinesfalls einsichtig. Diese Bestimmung scheint auf der Auffassung zu beruhen, Pop- und Jazzmusik seien ausschließlich dem Bereich der Unterhaltungs- bzw. Trivialmusik zuzuordnen. Konsequenterweise müßte man eine stattliche Anzahl von Liedern und Gesängen aus dem Stammteil bzw. aus den verschiedenen Diözesananhängen des „Gotteslob" streichen, die ja ganz offensichtlich Elemente des Jazz und der Folklore beinhalten. In diesem Zusammenhang ist auch die Programmgestaltung von Orgelkonzerten durchaus kritisch zu befragen. Denn nicht jede für Orgel geschaffene Komposition ist eo ipso auch zur Aufführung in der Kirche geeignet. Orgelmusik mit Profancharakter ist dem Sakralraum ebenso inadäquat wie etwa weltliche Chormusik. Zur Verdeutlichung der religiösen Aussagerichtung auch der Orgelkonzerte sollten m. E. immer auch solche Werke zum Konzertprogramm gehören, die etwa in der Form von Choralvorspielen und Improvisationen eine geistliche Thematik musikalisch erschließen. Dies gilt insbesondere für Orgelkonzertprogramme, die keine liturgischen Elemente im Rahmen des Konzertablaufs vorsehen.

Weltliche Konzerte

A) Die eindeutige Ablehnung weltlicher Konzerte in Kirchen verzeichnen in fast

gleichlautenden Formulierungen die RL von Augsburg, Bamberg, Basel, Freiburg, München, Münster, Regensburg und Speyer (8 von 15). Darin wird ausdrücklich erklärt, Raummangel sei kein Grund zur Aufführung weltlicher Konzerte in Kirchen, auch dann nicht, wenn es sich um ein „gutes Orchesterstück von einem Klassiker geistlicher Musik" handle, bzw. die Aufführung selbst hohes künstlerisches Niveau verspreche. Dem Kontext der RL jener Diözesen der Bundesrepublik, die die vorliegende Problematik nicht explizit ansprechen, ist gleichfalls eine klare Ablehnung weltlicher Konzertaufführungen in Kirchen zu entnehmen, wozu auch die Mischform von weltlicher und geistlicher Musik zu zählen ist. Demgegenüber kann nach den RL von Lausanne, Salzburg und Sitten in bestimmten Ausnahmefällen, etwa bei Raummangel in kleinen Ortschaften, die Erlaubnis zur Aufführung weltlicher, bzw. weltlich-geistlicher Konzerte erteilt werden (3 von 15). Allerdings darf nur (ernste) Musik aufgeführt werden (Sitten), die „mit dem heiligen Ort vereinbar ist" (Lausanne, Sitten).

B) Der religiös denkende Mensch sieht in einem Kunstwerk ein Spiegelbild der absoluten Schönheit und Vollendung Gottes. Dennoch dürfte bei ihm etwa der Gedanke einer Kunstausstellung mit Profanwerken großer Meister in einem Sakralraum in der Realität schwer vorstellbar sein. Diesbezüglich scheint man weithin ein natürliches Empfinden gegenüber der Besonderheit eines Gotteshauses bewahrt zu haben, nicht aber im Falle von Konzertaufführungen weltlichen Charakters. Ein Plädoyer zur Veranstaltung weltlicher Konzerte in der Kirche könnte gewiß einige Unterschiede zwischen Werken der darstellenden Kunst und der Musik aufzeigen. Diese Unterschiede sind jedoch mehr gradueller Art. Letztlich bestehen in diesem Zusammenhang der Frage dieselben Voraussetzungen und Gegebenheiten für alle Formen der Kunst. Zudem besteht der Eindruck, Aufführungen weltlicher Konzerte in Kirchen sind nur erfragt aus Gründen der Ästhetik, der Akustik und der zur Verfügung stehenden Sitzplätze. Bei jenen Kirchen, die als sogen. Mehrzweckräume dienen, sind modifizierte Überlegungen anzustellen, die jedoch an dieser Stelle nicht erörtert werden.

Zuständigkeiten

A) Die *Erlaubnis* zur Durchführung geistlicher Konzerte im Kirchenraum erteilt nach 12 von 15 RL der rector ecclesiae. In der Diözese Rottenburg müssen alle Kirchenkonzerte durch das Ordinariat genehmigt werden. Die RL von Münster verweisen auf die Möglichkeit, im Einzelfall die Stellungnahme des Pfarrgemeinderates einzuholen. In Übereinstimmung von Pfarrer und Pfarrgemeinderat wird nach den RL von Lausanne die Erlaubnis erteilt. Falls die betreffende Kirche keiner Pfarrei zugeordnet ist, liegt die Zuständigkeit in den letztgenannten RL beim Dekan. In den RL von Münster und Speyer ist die *Beratungspflicht* des rector ecclesiae in künstlerisch-musikalischen Fragen durch (mindestens) einen qualifizierten Kirchenmusiker verankert. Ansonsten wird lediglich hingewiesen auf die beratende Funktion des Kirchenmusikers am Ort, des Bezirkskirchenmusikers oder des Amtes für Kirchenmusik (Bamberg, Freiburg, München, Münster, Passau, Speyer, Würzburg). „Im Zweifelsfall" entscheidet nach den RL von Augsburg, Freiburg, Köln, München und Passau das jeweilige Ordinariat.

B) Die in den RL von Münster und Speyer verankerte Regelung, die mit der Zuständigkeit des rector ecclesiae zugleich dessen Beratungspflicht durch einen qualifizierten Kirchenmusiker vorsieht, scheint der Sache entsprechend und am weitesten bedacht zu sein. Ob die ausschließliche Zuständigkeit eines Ordinariates (siehe Rottenburg) im Hinblick auf die differenzierten örtlichen Situationen sachdienlich ist, darf allerdings bezweifelt werden. Dagegen ist eine Letztentscheidung eines Ordinariates oder einer entsprechenden Instanz gerade in Zweifelsfällen durchaus einsichtig.

Weltliche Chöre

A) Das Problem der Durchführung geistlicher Konzerte durch weltliche Chöre

wird in den meisten Diözesanrichtlinien nicht ausdrücklich erörtert (12 von 15). Folglich scheint es in diesen Diözesen diesbezüglich keine Schwierigkeiten zu geben und eine uneingeschränkte Aufführungserlaubnis vorzuliegen. Ohne die Möglichkeit der Durchführung geistlicher Konzerte durch weltliche Chöre auszuschließen, betonen die RL von Münster, Würzburg und indirekt die RL von Augsburg jedoch nachdrücklich die primäre Zuständigkeit der Kirchenchöre für die Darbietung von Kirchenkonzerten. Die Zulassung weltlicher Chöre zu Konzerten in der Kirche ist nach den RL von Münster an die Zustimmung des „verantwortlichen Kirchenmusikers der Gemeinde", nach den RL von Rottenburg auch an die des Kirchenchorvorstandes gebunden.

B) Pastorale und menschliche Gesichtspunkte lassen es geraten erscheinen, einem Chor, der seinen kirchenmusikalischen Auftrag in der Liturgie der Gemeinde in Verantwortung erfüllt, auch das Vorrecht zur Aufführung geistlicher Konzerte einzuräumen. Zur Vermeidung von Spannungen ist im Sinne der RL von Rottenburg ein Mitspracherecht des Kirchenchorvorstandes bei der Erlaubniserteilung an weltliche Chöre zur Aufführung geistlicher Konzerte in der Kirche durchaus angebracht.

Altarraum

A) In den meisten Diözesanrichtlinien finden sich Überlegungen zur Aufstellung des Chores bzw. Orchesters im Altarraum (12 von 15). Dabei wird nirgendwo ein Verbot ausgesprochen, wenngleich in den RL von Bamberg, Köln, Salzburg und Würzburg nur in „sachlich" bzw. „ernsthaft" begründeten Ausnahmefällen eine Plazierung im Presbyterium möglich ist. In den übrigen Diözesanrichtlinien wird die Chor-(Orchester-)aufstellung im Altarraum anscheinend als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt.

B) Wenn ein Kirchenkonzert in Erfüllung entsprechender Kriterien dem Lob Gottes und der Verkündigung des Glaubens dient, liegt es nahe, die „Rollenträger" dieser Funktion auch im Altarraum zu plazieren. Die einschränkenden Bedingungen in oben genannten Diözesanrichtlinien sind wohl kaum einzusehen.

Tabernakel

A) Hinweise zur Beachtung der Ehrfurcht vor dem Sanctissimum finden sich in 10 von 15 RL. Nach den RL von Augsburg, München und Passau wird ein Transferieren insbesondere dann nahegelegt, wenn Chor und Orchester im Altarraum Aufstellung nehmen. Die Entscheidung zur Übertragung des Allerheiligsten in die Sakristei, auf einen Seitenaltar bzw. an einen sicheren und würdigen Ort liegt nach den RL von Bamberg, Köln, Salzburg und Würzburg beim rector ecclesiae. In den übrigen RL werden diesbezüglich keine Zuständigkeiten angeführt. Entsprechende Maßnahmen gelten nach den RL von Köln auch für die anfallenden Chorproben.

B) Ein Transferieren des Allerheiligsten scheint ratsam, wenn der Chor in unmittelbarer Nähe des Tabernakels Aufstellung nimmt. Ist der Tabernakel durch Höhe und Position jedoch deutlich vom Chor abgehoben, dürften entsprechende Vorkehrungen nicht erforderlich sein. Kritischen Beobachtern wird in diesem Zusammenhang gelegentlich ungut auffallen, wie selbst Geistliche, wahrscheinlich der entsprechenden „Konzertsituationen" wegen, die sonst üblichen Ehrfurchtsbezeugungen unterlassen. Im übrigen gilt auch hier: wenn ein „Kirchenkonzert" eine spezifische Verkündigung des Glaubens ist, dürfte bei adäquaten örtlichen Voraussetzungen ein Transferieren nicht erforderlich sein.

Podium

A) Der Einbezug des Altares in eventuell notwendige Aufbauten eines Podiums ist nach den RL von Köln und Speyer nicht erlaubt. Sinnentsprechend fordern auch die RL von Bamberg und Salzburg die Vermeidung „großer Aufbauten". Dem Kontext der übrigen Diözesanrichtlinien ist ebenfalls eine entsprechende Übereinstimmung in der Sache zu entnehmen.

B) Die Aufstellung von Chor (und Orchester) im Altarraum ist vielerorts aufgrund der räumlichen Situation problematisch.

Mit seiner ausdrucksstarken Symbolik und in seiner Funktion als Brennpunkt des Kirchenraumes darf ein Altar jedoch keinesfalls durch entsprechende Podiumsaufbauten oder gar -überdachungen in seiner liturgietheologischen Bedeutung gemindert werden. Ebenso wenig darf er degradiert werden als Ablegeplatz für Noten und Instrumente. Völlig indiskutabel ist ferner die erst kürzlich von mir erlebte Unsitte, die im Chorraum freistehende Altarmensa als überdimensionales Notenpult des Dirigenten zu verwenden. Erklärende Hinweise an die Ausführenden sind gerade hier sicher angebracht.

Beifall

A) Beifallskundgebungen bei Kirchenkonzerten sind unerwünscht nach den Ausführungsbestimmungen von Köln, München, Passau, Salzburg und Würzburg (5 von 15). Regelrecht untersagt sind sie in den RL von Augsburg, Bamberg, Regensburg und Speyer (4 von 15). In den übrigen Diözesanrichtlinien finden sich keine entsprechenden Hinweise (6 von 15), woraus zumindest eine Duldung von Beifallskundgebungen zu schließen ist. In den RL von Regensburg wird das Verbot mit den Hinweisen begründet, daß Beifall immer den Ausführenden gelte sowie der Würde des Raumes und dem Grundsatz: „Soli deo gloria et honor" widerspreche. Eine Unvereinbarkeit von Applaus und geistlichem Sinn eines Kirchenkonzertes sehen die RL von Speyer. Zur Verhinderung von Beifallskundgebungen verweisen die RL von Bamberg, Regensburg, Speyer und Würzburg auf die Möglichkeit zu entsprechenden Hinweisen im Einführungswort bzw. im gedruckten Programm. Eine angemessene Ausdrucksform des Dankes erkennen die hier genannten Diözesanrichtlinien im kurzen Verweilen „in gesammelter Stille". Die RL von Regensburg unterstreichen das Verbot mit dem Hinweis, bei Nichtbeachten dieser Vorschrift dürfe keine Aufführungserlaubnis in der Kirche erteilt werden. Ausdrücklich verweisen die RL von Regensburg auf die Notwendigkeit, ausländischen Interpreten zu erklären, „daß bei uns nicht applaudiert wird".

B) Beifallskundgebungen sind ganz gewiß unangebracht nach Kirchenkonzerten mit entsprechendem musikalisch-textlichem Inhalt. Geradezu peinlich wirkt ein Applaus etwa nach der Aufführung einer Passion oder eines Requiems. Hier ist Schweigen am Platz; kurzes gemeinsames Erheben und Verweilen in Stille kann dieses dankende Schweigen unterstreichen. Ein Zeichen des Dankes kann das Läuten einer Glocke sein. Einen konzertierenden Organisten durch emphatische Beifallskundgebungen zu entsprechenden Auftritten, darüber hinaus zu Zugaben zu drängen, ist nicht nur dem Ort, sondern auch im Hinblick auf die Geschlossenheit des Konzertprogramms unangemessen, das durch meist willkürliche Zugaben nivelliert wird. Ebenso ist die bei profanen Konzerten und ähnlichen Veranstaltungen übliche, mit Beifall verbundene Überreichung von Blumengebinden im Gotteshaus unangebracht. Ein generelles Applausverbot scheint allerdings der heutigen Situation nicht mehr gerecht zu werden. Wenn ein Dank an die Ausführenden in Form der Stille generell möglich ist, kann m. E. auch gegen die Form des Applaudierens kein Einwand erhoben werden. Werden sogar in gottesdienstlichen Feiern (nicht nur in unüberhörbarer Weise beim Papstbesuch 1980 in der BRD) Beifallskundgebungen ganz offensichtlich wohlwollend akzeptiert, wird man bei einem generellen Applausverbot bei Kirchenkonzerten auf größtes Unverständnis stoßen. Beifallskundgebungen im rechten Maß können weder die Würde des Gotteshauses verletzen, noch dem Grundsatz des „Soli deo gloria et honor" widersprechen. Der Dank an Menschen ist auch im Gotteshaus legitim. Er findet seinen Ausdruck in Formen der Stille und in hörbaren Formen zugleich. Normalerweise ist dabei der hörbare Beifall das Zeichen dankender Anerkennung einer größeren Versammlung. Um die peinliche Situation zu vermeiden, daß etwa der Dirigent nach einer entsprechenden Aufführung aufkommenden Beifall mit unwirscher Handbewegung unterbinden muß, ist ein Hinweis im gedruckten Programm oder im Einführungswort durchaus zu empfehlen.

Im übrigen ist Beifall bei kirchenmusikalischen Aufführungen nicht nur interpretierbar als Ausdrucksform des Dankes an die Ausführenden. Er ist zugleich auch Äußerung der inneren Betroffenheit über die religiös-musikalische Aussagekraft der Komposition(en), freudig bejahende Antwort auf den verkündigten Glauben, sowie Bekundung der Freude an der Verherrlichung Gottes im Sinne der Aufforderung des Psalmisten: „Plaudite manibus" (Ps 47,2).

Verhalten

A) In 12 von 15 Diözesanrichtlinien sind (in)direkte Bemerkungen zum Verhalten von Ausführenden (und Zuhörern) eines Kirchenkonzertes zu verzeichnen: die Berücksichtigung der „Würde des Gotteshauses" bei der „Art der Durchführung" des Konzertes und „rechtes Verhalten"; Salzburg nennt auch ausdrücklich das Problem der Kleidung. Die ausführlichsten Hinweise zum Thema finden sich in den Richtlinien von Lausanne. In den Proben wird leises Sprechen, Rauchverbot und Respekt vor dem Altar (kein Ablegeplatz!) ebenso verlangt wie ggf. die pietätvolle Achtung des Friedhofs und der näheren Umgebung der Kirche in den Konzertpausen. Ferner wird in diesen RL an die Pflicht erinnert, nach dem Konzert die Ordnung in der Kirche wiederherzustellen. Verantwortlich für die Einhaltung entsprechender Verhaltensformen sind nach den Richtlinien von Köln und Salzburg der rector ecclesiae und der Veranstaltungsträger; nach den Richtlinien von Lausanne der Veranstalter. Die Möglichkeit zur Bereitstellung eines Ordnungsdienstes wird ausdrücklich erwähnt in den Richtlinien von Bamberg, Freiburg, Lausanne, München, Passau, Regensburg und Salzburg (7 von 15).

B) Ein konkretes Verhaltensreglement scheint im allgemeinen nicht nötig zu sein. Nur eklatante und ärgerniserregende Verstöße dürften entsprechende Maßnahmen der Verantwortlichen rechtfertigen. Dem Sakralraum sicher unangemessen ist z. B. die verschiedentlich, insbesondere bei Jugendlichen feststellbare Gewohnheit, (Orgel-)Konzerte auf dem Fußboden liegend anzuhören. Geradezu theatralisch, geschmacklos und dem Kirchenraum völlig unangemessen erscheint auch der Aufmarsch des Ordnungsdienstes in Pagenkleidung und in Perücken anläßlich einer Aufführung des Mozartrequiems in einer süddeutschen Barockkirche.

Pausen

A) Die Frage der Pausen innerhalb eines Kirchenkonzertes wird in 9 von 15 RL angesprochen. Die RL von Augsburg, Bamberg, München, Passau, Regensburg und Speyer verlangen kategorisch eine Programmgestaltung ohne Einplanung von Pausen. Diese Forderung wird in den RL von Würzburg durch die Formulierung „möglichst ohne Pausen" leicht abgeschwächt. Demgegenüber ist aus dem Kontext der RL von Köln und Lausanne die selbstverständliche Erlaubnis zur Einplanung von Pausen ersichtlich.

B) Bedenken gegen Pausen in Kirchenkonzerten entspringen wohl konzeptionellen Überlegungen im Zusammenhang mit der Vorstellung von Kirchenkonzerten als kirchenmusikalische Andachtsfeiern (vgl. insbesondere die RL von Augsburg). Ein weiterer Grund zur Ablehnung dürfte in der Befürchtung liegen, durch Pausen bestimmte, dem Kirchenraum inadäquate Verhaltensweisen des Publikums zu fördern, wie sie etwa in Konzertsälen und im Theater üblich sind (z. B. Ambulieren, zwangloses Unterhalten, Lachen usw.). Durchschnittliche Konzerte dürften in ihrer zeitlichen Länge — nicht zuletzt der oft harten Kirchenbänke wegen — so bemessen sein, daß keine Pausen notwendig sind. Das Prinzip „pausenlose Kirchenkonzerte" ist jedoch überzogen und unrealistisch im Blick auf jene Werke der geistlichen Musik, die sowohl für Ausführende als auch für Zuhörende (eine) Pause(n) unbedingt erforderlich machen. Auch können die Pausen der Kommunikation zwischen den Gemeindemitgliedern dienen.

Eintrittspreise

A) Mit Ausnahme von Speyer ist in allen Diözesanrichtlinien von erlaubten Eintritts-

preisen die Rede. In Augsburg, Bamberg, Freiburg, Passau und Regensburg sind die Eintrittspreise mit dem rector ecclesiae abzusprechen. Nach den RL von Salzburg ist die Erlaubnis zum Verkauf von Eintrittskarten beim Ordinariat einzuholen, wobei die Annahme freiwilliger Spenden und der Verkauf „von Programmen (ohne Kaufzwang) zur Abdeckung der Auslagen" gestattet ist. Allgemeine Hinweise zur Höhe der Eintrittspreise finden sich in 9 von 15 RL. Orientierungspunkte sind dabei Umfang, Kostenaufwand und Niveau des Gebotenen (Augsburg, Bamberg, Freiburg, München, Münster, Passau, Regensburg) bzw. die Deckung der Unkosten (Köln, Salzburg).

Pastorale und soziale Überlegungen spiegeln sich in den RL von Freiburg und Basel, wonach bei Festsetzung der Eintrittspreise auch „bestimmte Personenkreise" zu berücksichtigen seien (Freiburg) bzw. „im Hinterraum der Kirche oder auf der Empore Plätze mit freiem Zutritt offen gelassen" werden sollen (Basel). Der Verkauf von Eintrittskarten sollte nach den RL von Augsburg, Bamberg, Freiburg, Köln, Regensburg und Sitten möglichst außerhalb des eigentlichen Kirchenraumes vonstatten gehen. Ein Verbot des Kartenverkaufs innerhalb der Kirche besteht in Basel, Lausanne und Würzburg.

B) Geistliche Konzerte sind nicht selten durch die Anschaffung von Notenmaterial, Werbungskosten und sonstige sachbezogene Ausgaben kostspielige Unternehmungen. Die künstlerisch-musikalische Qualität geistlicher Konzerte verlangt darüberhinaus häufig das Mitwirken hauptberuflicher Sänger und Instrumentalisten, womit eine adäquate Bezahlung vonnöten ist. Ob sich allerdings die mancherorts immer höher werdenden Honorare für Solisten und Orchestermitglieder mit einer Aufführung eines geistlichen Konzertes immer vereinbaren lassen, darf tunlichst bezweifelt werden. Der Ruf zum Maßhalten seitens der Veranstalter und der Solisten ist hier gewiß angebracht. Für Rentner, Schüler, Auszubildende und Studenten ermäßigte Eintrittspreise oder gar freien Zutritt zu Kirchenkonzerten zu ermöglichen, ist hinsichtlich sozialer und pastoraler Überlegungen erforderlich. Ist ein Kirchenkonzert „Teilhabe an der Verkündigung", „Vermittlung religiöser Erlebnisse", kann niemand aufgrund finanzieller Erwägungen davon ausgeschlossen werden. Auch das Anliegen, in jungen Menschen das Interesse an Kirchenmusik zu wecken und zu fördern, macht entsprechende Sonderregelungen erforderlich. Studenten der Kirchenmusik sollten m. E. gerade an Orten mit entsprechenden Ausbildungsstätten bei einzelnen Kirchenkonzerten, aber auch insbesondere bei Konzertreihen etwa per Ausweis generell freien Zutritt haben. Die Bestimmung, den Kartenverkauf „nach Möglichkeit" außerhalb des eigentlichen Kirchenraumes durchzuführen, ist sinnvoll. Möglichkeiten dazu bieten sich etwa in der Vorhalle der Kirche, im nahegelegenen Pfarrzentrum oder in entsprechenden Räumlichkeiten. Falls die örtliche Situation dies nicht ermöglicht, besteht m. E. kein stichhaltiger Grund gegen den Kartenverkauf auch innerhalb der Kirche. Schließlich werden die Gläubigen im (sonntäglichen) Gottesdienst in Form der Kollekte ständig mit dem Geldeinzug innerhalb der Kirche konfrontiert.

Konzertagentur

A) In den RL von Augsburg, Bamberg, Freiburg, München, Passau, Regensburg und Würzburg wird die Mitarbeit einer Konzertagentur mit den Bedingungen zur Beschränkung auf den technischen und organisatorischen Teil ausdrücklich erwähnt und zugleich erlaubt (7 von 15). Eine deutlich reservierte Haltung ist aus den Würzburger Richtlinien abzulesen, die eine Mitarbeit nur erlauben, wenn sie sich „bei der Durchführung eines großen Konzertes nicht umgehen läßt". In den übrigen Diözesen scheint diese Frage problemlos bzw. nicht relevant zu sein.

B) Die Mitarbeit einer Konzertagentur bei großen Aufführungen oder Konzertreihen bedeutet eine wünschenswerte Entlastung der Verantwortlichen. Die auferlegten Bedingungen organisatorischer und technischer Art sind dabei unmittelbar einsichtig.

Rechtsfragen

A) Hinweise zur Beachtung von Rechtsfragen im Zusammenhang mit der Aufführung geistlicher Konzerte sind in 7 Diözesanrichtlinien verzeichnet. An die Bestimmungen des Urheberrechts (GEMA, AKM) wird in den Richtlinien von Augsburg, Bamberg, Freiburg und Köln (ggf. auch Salzburg, siehe unten) erinnert. Die Richtlinien von Köln verlangen außerdem bei Podienaufbauten die Abnahme durch das Dombauaufsichtsamt. Die Beachtung der „einschlägigen behördlichen Vorschriften" fordern die Richtlinien von Salzburg.

B) Auf die Bestimmungen, nach denen auch außerliturgische musikalische Aufführungen an die GEMA (AKM u. ä.) zu melden sind, sollte m. E. in allen RL verwiesen werden. Zur Vermeidung unliebsamer Folgen sind auch entsprechende Hinweise zur Einhaltung (bau-)behördlicher und feuerpolizeilicher Vorschriften angebracht.

Konzertstücke in der Eucharistiefeier

A) Im Zusammenhang der Gesamtthematik dieses Artikels stellt der Einbezug vokaler und instrumentaler Konzertstücke in die Eucharistiefeier ein Sonderproblem dar. Nur in den RL von Augsburg ist das Problem explizit mit der Feststellung angesprochen, entsprechende Werke widersprächen u. a. den liturgischen und kirchenmusikalischen Intentionen, wenn „der Eindruck einer primär musikalischen Darbietung und weniger der eines religiösen Geschehens entstehen muß". Abzulehnen sei vor allem auch „die regelmäßige Wiederkehr solcher Ausgestaltungen bei normalen sonntäglichen Gottesdiensten, vor allem, wenn sie sogar als ‚Aufführungsreihe' bezeichnet und in der Presse als solche angekündigt wird." In der Forderung nach Übereinstimmung der Musik mit dem Inhalt und der Struktur der Eucharistiefeier verdeutlichen die RL von Münster das oben genannte Anliegen.

B) Das II. Vatikanum räumt der Kirchenmusik einen Stellenwert innerhalb der Liturgie ein wie wohl nie zuvor in der Liturgie- und Kirchenmusikgeschichte. Der grundsätzliche Bedeutungszuwachs ist jedoch nicht interpretierbar als Öffnung zur Entfaltung einer Eigendynamik der Kirchenmusik ohne Rücksichtnahme auf die Orientierungsdaten der Liturgie. So kann z. B. der Gloriatext nicht einfach durch ein Instrumentalstück ersetzt werden (selbst dann nicht, wenn es sich etwa um ein themengebundenes Choralvorspiel handelt) [3].

Bei jeder Form instrumentaler und vokaler Darbietungen in gottesdienstlicher Feier müssen Inhalt, Struktur und Orientierungsdaten der Liturgie gewahrt bleiben. Zugleich muß unter allen Umständen der Eindruck vermieden werden, als ob die Meßfeier lediglich als willkommene und publikumsanziehende Kulisse einer konzertanten Aufführung diene.

Resümee

Die vorliegende Untersuchung bestätigt im wesentlichen die eingangs gemachte Feststellung, daß Kirchenkonzerte nicht passé sind. Auch künftig wird in katholischen Kirchen der reiche Schatz kirchenmusikalischer Werke erklingen. Im Hinblick auf offensichtliche Fehlentwicklungen werden jedoch bestimmte Grenzen gesetzt, die durch die Forderung nach umfassender Berücksichtigung der spezifischen Situation vor Profanisierung und Entsakralisierung schützen wollen.

Das Hervorheben der Bedeutung der Kirchenmusik, die fast uneingeschränkte Offenheit gegenüber der Vielfalt der Gestaltungsmöglichkeiten musikalischer und inhaltlich-formaler Art, ferner die Zulassung weltlicher Chöre zu konzertanten Aufführungen in Kirchen zeigen die positive Tendenz der RL eindeutig auf. Weitere Hin-

[3] Ein eklatantes Beispiel inadäquater Musik in der erneuerten Liturgie ist die sogenannte „Hubertusmesse", die sich in manchen Regionen erneut großer Beliebtheit erfreut. Man fragt sich nach dem liturgischen Verständnis der Verantwortlichen, wenn etwa in einem Mitteilungsblatt eines Dekanates einer süddeutschen Großstadt die Aufführung einer „Hubertusmesse" mit dem Hinweis angekündigt wird, „die Jagdhörner übernehmen (bei der Messe) die liturgische Musik."(!) Die Aufführung einer „Hubertusmesse" innerhalb der Eucharistiefeier ist nur dann liturgisch noch vertretbar, wenn die einzelnen Instrumentalstücke der Jagdhornbläser an solchen Stellen der Liturgie eingesetzt werden, die generell die Ausgestaltung durch Instrumentalmusik erlauben. Des weiteren besteht die (allerdings weniger empfehlenswerte) Möglichkeit, die entsprechenden Instrumentalstücke als Prä- oder Postludien vor bzw. nach dem jeweils gesprochenen oder gesungenen „Ordinariums"text zu verwenden.

weise einer grundsätzlich offenen Haltung finden sich in den mehr zweitrangig erscheinenden Ausführungen der RL bzgl. der Zulassung von Konzertagenturen, der generellen Erlaubnis zur Erhebung von Eintrittspreisen sowie der Beachtung rechtlicher Fragen.

Eine leichte Tendenz der Verengung wird allerdings in jener Minderzahl der Diözesanrichtlinien sichtbar, die den Begriff der „Musica Sacra" auf liturgisch-gottesdienstliche Musik beschränken und somit die Aufführung bestimmter Werke geistlicher Musik verunmöglichen.

Eine wertvolle Hilfe für Pfarrer, Kirchenmusiker und Veranstalter jeglicher Art dürften jene Diözesanrichtlinien sein, die sich auszeichnen durch Offenheit in theologischen, liturgischen und musikalischen Sachfragen und zugleich solche Vorschriften vermeiden, die ohnehin strittig und durch die heutige kirchenmusikalische Praxis bereits überholt sind.

Praxis

Xaver Kainzbauer

Wie lernt eine Gemeinde feiern und singen?

Für Gemeinden, die das Singen noch zu wenig entwickelt haben, und für Seelsorger, die sich um Kantoren umsehen und den „Neuen" Anregungen geben wollen, bietet der folgende Beitrag eine Ermutigung und Anleitung, wie man konkret, insbesondere anhand des „Gotteslob", singen und feiern lernen kann. Den „Erfahrungshintergrund" bilden Wiener Gemeinden, die sich unter Mitwirkung des Autors von ihrer traditionell passiven Rolle zu „sangesfreudigen" Gemeinden entwickelt haben. red

Wie „notwendig" ist das Singen?

Unausgesprochen und wie selbstverständlich wird im Titel „feiern" und „singen" gleichgesetzt. Ist in unserem Denken aber wirklich Singen konstitutiv für Feiern? Wir haben weithin das Singen durch die scheinbar weiter reichende „Musik" ersetzt und das Singen zu einer uneigentlichen Sonderform der Musik erklärt[1]. Kunst überhaupt und Musik im besonderen ist zu einem Konsumgut geworden, das zwar Geld, aber keine Mühe kostet. Dies und die Tatsache, daß früher der Kirchenchor die Gemeinde fast zur Gänze beim Singen vertreten hatte, haben dazu geführt, daß sich in manchen Gemeinden die meisten Kirchgänger bis heute eher passiv verhalten (wie bei „Tonbandstaatsakten"[2]) oder wenigstens schweigend anhören, wie einige wenige Mitglieder der Gemeinde der Einladung zum „Volkssingen" nachkommen. Auf diese Situation angesprochen, antworten die „Schweiger": „Ich kann halt nicht singen."

Dies ist aber eigentlich ein Widerspruch zu unserem Christsein: Denn unsere Gottesdienste sind die Vorwegnahme der Erlösung; gemeinsames Atmen und Singen ist Symbol dieses Erlöstseins. (Schon mancher hat erlebt, wie ihn Singen von seinen Verkrampfungen er-löst und be-geist-ert hat.) Plinius erkannte die Christen daran, daß sie „ihrem Gott Christus Lieder singen"[3].

Singen als Lebenshaltung ...

In vielen Bildern ebenso wie in der Präfation ist der Himmel als Chor dargestellt: „... singen wir mit den Chören der Engel ...". Sprichwörter drücken es aus: „Wer singt, betet doppelt" oder: „Unser Leben sei ein Lied". Augustinus schreibt: „Den Liebenden drängt es zu singen". Franziskus und andere haben es gelebt: Singen ist die Lebenshaltung des Christen und der christlichen Gemeinde — nur wir werden dieser Anforderung nicht gerecht.

... vom Konzil neu betont

Es ist von Theologen oft genug aufgezeigt worden, wie vor dem II. Vatikanum die Gemeinde im Gottesdienst zur „Nicht-Rolle" des Zuschauers verurteilt war. Die

[1] Die sprachliche Unterscheidung von „Musikern" und „Sängern" verrät uns ebenso, wie die Entwicklung des Unterrichtsfaches „Singen" zur „Musikerziehung", in der es nahezu verpönt ist, selber zu singen.

[2] Als Beispiel steht vor Augen eine schweigend die vom Tonband abgespielte Bundeshymne anhörende Bundesregierung.

[3] Der Brief Plinius des Jüngeren, geschrieben um 112 nach Christus, ist zugleich das älteste profane Zeugnis der Kirchenmusik.

Sprachbarriere des Latein und das Verbot, die Volkssprache in den liturgischen Texten zu verwenden (zuletzt noch 1958), überließen der Gemeinde als „Beschäftigungstherapie" meist nur zweit- und drittklassige Erbauungsgesänge. „Daß unsere religiös jahrhundertelang unterernährten oder mit Surrogaten abgespeisten Christen durch die der römischen Liturgie eigene spirituelle Qualität überfordert sind, daß ihnen überdies die darin sich ausdrückenden Heilserfahrungen überhaupt zu fehlen scheinen und daß ihnen darum die Aufforderung zur tätigen Mitfeier eher lästig als beglückend vorkommt, darf keine Entschuldigung dafür sein, ihnen nur fromme Rührseligkeiten zu bieten und diese als Liturgie der Kirche auszugeben"[4]. Gerade hier ist viel aufzuholen. Jahrhundertelang eingeübt, erwarten viele Pfarrer und Gemeinden von ihrem eigenen Gesang oft nicht mehr als eine „Gefühlskulisse" und meinen, im Namen leichterer Machbarkeit auf textliche und mehr noch auf musikalische Qualität verzichten zu können. Die Basis für eine grundlegend andere Einstellung hat das II. Vatikanum in der Liturgiekonstitution (28—30) gelegt. Dort heißt es etwa:

„Bei den liturgischen Feiern soll jeder, sei er Liturge oder Gläubiger, in der Ausübung seiner Aufgabe nur das und all das tun, was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt" (29). „Auch die ... Mitglieder der Kirchenchöre vollziehen einen wahrhaft liturgischen Dienst. Deswegen sollen sie ihre Aufgabe in aufrichtiger Frömmigkeit und in einer Ordnung erfüllen, wie sie einem solchen Dienst ziemt und wie sie das Volk Gottes mit Recht von ihnen verlangt. Deshalb muß man sie, jeden nach seiner Weise, sorgfältig in den Geist der Liturgie einführen und unterweisen, auf daß sie sich in rechter Art und Ordnung ihrer Aufgabe unterziehen ... Um die tätige Teilnahme zu fördern, soll man den Akklamationen des Volkes, den Antworten, dem Psalmengesang, den Antiphonen, den Liedern ... Sorge zuwenden" (30).

Auf dieser Grundlage — die in anderen Beiträgen eingehender behandelt wird — können drei Grundsätze für die Bemühungen, mit einer Gemeinde feiern und singen zu lernen, formuliert werden.

Drei Grundsätze für das Singen

1. Jeder Mensch kann singen!

Es kommt beim Singen nicht auf eine bestimmte Qualität an, die womöglich noch an einem für die Liturgie völlig unbrauchbaren Leitbild (Opernsolist) gemessen wird, sondern auf ehrliches und engagiertes Singen- und-Beten-Wollen, das wie von selbst, sozusagen im nachhinein, die größtmögliche musikalische Qualität anstrebt, weil es sonst unglaubwürdig ist. Ist diese Einstellung vorhanden, die (oft schon in der Kindheit) verschüttete Anlage wieder „freigeschaufelt" und hat man eine gewisse Angst und Scheu überwunden, so entdeckt mancher, daß in ihm viel mehr steckt, als er sich je zugetraut hätte. Beispiele von einstigen „Nichtsängern" (Priestern wie Laien) sind beizustellen. Singen ist eine wesentliche Möglichkeit vollen Menschseins, daher auch allen Menschen zugänglich.

2. Eine lebendige Gemeinde ist nie eine schweigende Gemeinde!

Wie Plinius die Christen am Singen erkannte, so erkennt man auch heute eine lebendige, mutige, beseelte, begeisterte Gemeinde an ihrem gemeinsamen „Atem", an ihrem Singen. Privates Gebet wird auf Dauer austrocknen, wenn es nicht durch gemeinsames Gebet getragen wird. Gemeinsames Beten aber ist seinem Wesen nach auch gemeinsames Singen; denn beten heißt, neben bitten und danken, in erster Linie „loben" (hebr. *jubal*); loben aber heißt jubeln und jubeln singen. Der Gesang einer Gemeinde zeigt an, ob es in dieser Gemeinde etwas zu loben gibt oder nicht.

3. Das „Volk" muß lernen, daß es Träger einer liturgischen Funktion ist!

Nur wer weiß, was er tut, kann es gut tun. Eine Gemeinde muß erkennen, daß sie auch im Gottesdienst Aufgaben hat, die nur sie leisten kann und die ihr der Pfar-

[4] *Ph. Harnoncourt*, in: Singende Kirche 28 (1980/81) S. 58.

rer weder abnehmen kann, noch will. Solange die „Gottesdienstbesucher" sich niedersetzen, während sie das Gloria singen (sollen), oder wenn fleißig abgesammelt wird, während das Sanktus gemeinsam gesungen werden soll (weil ja jetzt der Priester am Altar schweigt ...), solange wissen sie noch nicht, was ihre Aufgabe (Rolle) im Gottesdienst ist.

Voraussetzungen auf dem Weg zur singenden Gemeinde

Das „Rollenbuch" der Gemeinde annehmen

Es ist vielen unserer Priester und Laien noch zu wenig bewußt, daß sie mit dem *Gotteslob* nicht irgendein Liederbuch in der Hand halten, sondern das „Rollenbuch" der Gemeinde. „Neben dem Meßbuch für den Priester, dem Lektionar für den Lektor und dem Kantorenbuch für den Vorsänger erhält die Gemeinde ihr Rollenbuch" [5].

Mit diesem Buch wurde der Versuch unternommen, die lange Singtradition deutscher Kirchenlieder (um die uns zum Beispiel die Franzosen sehr beneiden) und lateinischer Kirchengesänge für die Gegenwart aufzubereiten, dazu neuere Lieder anzubieten und so die solide Basis zu schaffen, von der weitere musikalische Entwicklungen sinnvoll weiterführen können. Es sind zumindest ansatzweise alle möglichen Formen gemeinsamen Singens im Gottesdienst enthalten. Neben dem Kirchenlied und Choral auch neuere Lieder (GL 617—624 u. a.), Kanons (GL 282, 284) und mehrstimmiges Gemeindesingen (GL 358,3). Eine vorurteilsfreie intensive Beschäftigung mit diesem Buch könnte ungeahnte Kräfte freisetzen. Durch Nörgeln über Ungewohntes lernt sicher keine Gemeinde singen. Die hohen Ansprüche, die dieses Buch an eine Gemeinde stellt, sollten Ansporn zu mehr Mühe sein [6].

Einwandfreie Gestaltung durch den Organisten

Unverzichtbare Voraussetzung für einen freudigen, guten Gemeindegesang ist ein *Organist*, der die Gesänge musikalisch einwandfrei gestalten kann und will. Er richtet sein Spiel nicht nach denen, für die „singen" „entspannen" heißt, sondern er führt die Gemeinde zu dem Tempo, das ein Singen in großen Bögen erlaubt. (Ein Sprichwort sagt: „Langsam beten, schnell singen"!) Ist das Instrument schuld am schleppenden Gesang, so kann der zeitweilige Verzicht auf ein „Klang-Schlammbad" im Singbewußtsein der Gemeinde Wunder wirken. Einige Wochen a-capella Gesang zwingen jeden einzelnen sich zu entscheiden, nun gar nicht, oder wirklich zu singen.

Mit dem Kehrvers das Singen neu lernen

Der beste Weg, einer musikalisch nicht aktivierten Gemeinde den Zugang zum Singen zu erleichtern, ist der *Kehrvers*. Auch für ihn gilt, daß „doppelt betet, wer singt". Wird ein Kehrvers, etwa „Freut euch, wir sind Gottes Volk, erwählt durch seine Gnade" (GL 741), nur gesprochen, so bleibt er belanglos. Wird er aber gesungen, zehnmal, zwanzigmal wiederholt, so sinkt er ins Unterbewußtsein, um in einer frohen Situation wieder aufzutauchen und eine ganze Welt des Betens zu eröffnen. Kehrvers, Gemeindepsalmodie, Vorsängerpsalm und alle anderen „offenen" musikalischen Gesänge (Nichtlieder) können viel dazu beitragen, den oft gespürten, scheinbaren Widerspruch von Gebet *oder* Gesang, von fromm *oder* schön aufzulösen. Eine Gemeinde, die mit den Psalmen vertraut ist, wird „Die Himmel rühmen" von Beethoven nicht als Konzertstück mißverstehen (auch der Chor nicht), sondern zuhörend den 19. Psalm beten (siehe GL 713).

Kantoren als Animatoren der Freude

Diese Gesänge richtig und schön singen zu können, braucht jede Gemeinde *Kantoren* (Vorsänger), die ihren Dienst an der Gemeinde darin finden, Lieder und Gebete vorzusingen, Animatoren der Freude und in ihrer Weise Verkünder des Wortes Gottes zu sein. Je mehr Kantoren eine Gemeinde hat, desto selbstverständlicher wird Gesang zum Feierausdruck dieser Gemeinde werden.

[5] Vgl. dazu *H. Goltzen*, Das neue „Gotteslob" — Gemeinde- und Hausbuch, in: Diakonia 9 (1978) 56—62, 135—140, 205—210.
[6] Ebd.

Die gemeindebildende Kraft des Chores

Trotz gegenteiliger Beispiele, die vielerorts zu finden sind, ist eine unverzichtbare Notwendigkeit für jede Pfarrgemeinde, einen (musikalisch und religiös) leistungsfähigen *Chor* zu haben. Ein Chor, der Teil der Gemeinde ist, der in schwierigen künstlerischen Belangen die Gemeinde unterstützt, auch vertritt, der offen für alle ist, die dazukommen wollen, wird eine gemeindebildende Kraft sein, die kaum hoch genug einzuschätzen ist. In der Probenarbeit werden Verhalten eingeübt, die auch in der ganzen Pfarre notwendig sind: Pünktlichkeit, Zusammenarbeit Verschiedenaltriger, Einsatz auf ein größeres Ziel hin, Hören aufeinander. Der Kirche Fernstehende wachsen durch das Singen im Chor häufig wieder in die christliche Gemeinde hinein. Der Chorsänger lernt, nicht von der Substanz zu zehren, sich nicht anzuhängen, nicht in seiner Stimme mitzuschwimmen, sondern selbst Substanz zu schaffen, seine Nachbarn zu stützen, für sie einzuspringen, und er erlebt, wie seine eigene Stimme erst getragen durch die anderen ihre Möglichkeiten entfaltet. Chor übt Gemeinde im kleinen. Er erarbeitet sich an seinem Repertoire ein biblisches, liturgisches, theologisches Wissen, das er nach und nach auch in die Gemeinde hineinträgt. Der Chor erlernt in seinen Proben das Singen und verwirklicht in seinen (Gottes-)Diensten das Feiern. Wie kann das eine Gemeinde besser lernen als am Chor?

Nach der Probe ...

Der Chor geht nach der Probe nicht einfach auseinander; aus den vorher gesungenen Texten ergeben sich eine Unmenge von Fragen, ernsthafte Gespräche über christliche Themen entstehen. Da werden Bücher ausgeborgt, man liest einen Psalm gemeinsam, man bespricht, wer denn Jesaja, Augustinus oder Pius Parsch war. Mancher hat durch die Mitwirkung im Chor sogar die Anregung gefunden, Theologie zu studieren. Ursprünglich aus Freude an Musik singend, werden die Chorsänger nach und nach entdecken, daß sie das Lob Gottes singen und sein Wort verkünden und das auch bewußt wollen.

Die Kooperation von Pfarrer und Chorleiter (Organist)

ist dafür ausschlaggebend, ob die Musik in der Gemeinde bombastische Kulisse, Hungerpflänzchen oder kraftvolle Äußerung christlichen Lebendigseins ist. Der Anspruch auf noch mehr musikalische und theologische Qualität wird sie herausfordern. Dem Chorleiter wird ein begeistert gesungenes Gemeindelied mindestens ebensoviel wert sein, wie eine Instrumentalmesse, der Pfarrer wird sich freudig auch in einem längeren Werk vom Chor (oder Organisten, oder Kantor oder vom Kinderorchester) in dessen Sprache das Wort Gottes verkünden lassen.

Wie lernt die Gemeinde ein neues Lied?

Bevor der *Kantor* vor die Gemeinde tritt, um ein neues Lied zu lernen, kann er es (fast) auswendig und hat mit dem Organisten Tempo und Aufteilung in „Lernportionen" besprochen. Er erklärt kurz (!) Thema und Stimmungsgehalt des Liedes („Welche Haltung können wir mit diesem Lied ausdrücken?") und singt dann eine (bei leichteren Liedern zwei) Zeile(n) *unbegleitet* vor (die Aufmerksamkeit wird durch keine Begleitung abgelenkt). Alle wiederholen, von der Orgel einstimmig (!) begleitet, ein oder zwei Mal. So wird Zeile für Zeile (musikalische Zeile, die oft, aber nicht immer, mit der Druckzeile zusammenfällt) geprobt. Zwei oder drei Zeilen (je nach Bau des Liedes) werden zusammengefaßt, wieder vorgesungen und wiederholt. Melodiewiederholungen singen gleich alle. Ist die erste Strophe erarbeitet, wird die zweite sofort angehängt. (Nun begleitet der Organist vierstimmig.) Vor- und Nachsingen soll einen ununterbrochenen musikalischen Fluß ergeben. Der Kantor erzwingt, notfalls durch Aufforderung, daß bei seinem Vorsingen niemand (!) aus der Gemeinde mitsingt. Sollte eine Melodiewendung schwieriger sein, so werden diese drei oder vier Töne extra geübt. Das Lied wird von Anfang an im endgültigen zügigen Tempo gesungen, in drei bis vier Minuten ist so ein Lied erarbeitet. Klug in der Gemeinde plazierte, vorbereitete

Chorsänger können viel zum Erfolg einer Probe beitragen.

Proben — vor der Messe oder nach der Predigt?

Ob am Anfang der Messe oder nach der Predigt geprobt wird, hängt von den jeweiligen Gegebenheiten ab. Während der Messe wird die Probe eher schwieriger einzubauen sein, ohne die Feier selbst zu stören; gelingt aber eine gute Probe, ist der Erfolg sicher größer. Wichtig ist, daß der *Priester* mitprobt (!) und ein Beispiel gibt (auch und gerade wenn er „nicht singen kann"). Die Proben sollen nicht zur Routine werden. Ein fixer „Probensonntag" alle zwei, drei oder vier Sonntage ist von Übel.

Unregelmäßige Proben, die dann angesetzt werden, wenn das Lied mit den Lesungen des Tages in Verbindung gebracht werden kann, sind wirkungsvoller. Es hat sich bewährt, ein neues Lied am nächsten Sonntag an anderer Stelle der Messe (wenn möglich) zu wiederholen, dann einen Sonntag ruhen zu lassen und am vierten Sonntag nocheinmal zu singen.

Eine gute Liedpredigt

kann ein neues Lied zum Erlebnis für die Gemeinde werden lassen. Ebenso sind Erklärungen zur musikalischen Sprache eines Liedes ein idealer Weg, ungewohnte Lieder vertraut zu machen. So war zum Beispiel das in Wien als fremd und „norddeutsch" empfundene Intervall der Quint am Anfang des Liedes „Aus tiefer Not" (GL 163) für meine Gemeinde so lange Grund, dieses Lied nicht zu mögen, bis wir den Melodienverlauf in einem Gottesdienst erklärten: die „Tiefe" der Quint, die Bodenlosigkeit und Angst des phrygischen Schlusses „wer kann Herr vor dir bleiben?" u. a. Seither ist dieses Lied „unser" Bußlied und gerade in seiner „Fremdheit" gerne gesungen. — Hintergrund-Informationen, warum etwa ein bekanntes Lied geändert wurde, machen der Gemeinde nicht selten Mut, gerade diese Änderung gerne zu lernen. Diese musikalischen, historischen und theologischen Informationen sind im „Werkbuch zum Gotteslob" enthalten, das jede Gemeinde besitzt, die sich ernsthaft auf den Weg macht, feiern und singen zu lernen. Ebenso sind das „Predigtbuch zum Gotteslob" und „Themenschlüssel" unentbehrliche Helfer in der Arbeit am Singen der Gemeinde.

Die Chormitglieder als „Stützpunkte"

Auch der *Chor* kann viel beitragen: Er studiert einen Liedsatz ein und singt ihn der Gemeinde vor, lange bevor diese das Lied erlernt. Chor und Gemeinde singen abwechselnd mehrere Strophen eines Liedes. Viele Chorsätze von Gotteslobliedern (und Gesängen) eignen sich, die Gemeinde mitsingen zu lassen. Es ist ein großartiges Erlebnis, in einem komplizierteren musikalischen Gewebe die Melodie, den „cantus firmus" durch eine kräftige Gemeinde von Männern und Frauen herausgehoben zu hören. Auch der Wechsel von Kinderchor und Gemeinde wird beiden viel Freude am Lied bereiten. Ein Chor, der sich für den Gesang seiner Gemeinde verantwortlich fühlt, findet in den zahlreichen Chorpublikationen zum Gotteslob genügend Anregung zu fruchtbarer Arbeit („Chorsätze zum Gotteslob", „Chorbuch zum Gotteslob", „Gotteslobkartei" u. a.) [7]. Ebenso sind für Organisten, Bläser, Spielgruppen u. a. Kompositionen erschienen, die das Musizieren zum Gotteslob und mit der Gemeinde ermöglichen.

Die Planung der musikalischen Arbeit — am Beispiel Pfingsten

Daß alle diese Möglichkeiten ohne allzuviel Leerlauf nur ausgenützt werden können, wenn eine langfristige Planung erstellt wird, ist klar. Beginnen wir diese Planung mit der Frage: „Welche Lieder können wir?" Die zweite Frage: „Was an Gesängen brauchen wir?" steckt den Rahmen für die Liedarbeit der nächsten Jahre. Kehrverse und Lieder zu welchen Festen, mit welchen Stimmungen benötigen wir? Der Kantor, Chorleiter, Pfarrer oder Organist, der oder besser die die Gesänge

[7] Vgl. den Überblick von *Koch — Pfiffner*, Eine Übersicht über Chorbücher und -sammlungen, in diesem Heft.

auswählen, werden sich zuerst eine gründliche (!) Kenntnis des Gotteslobes aneignen, um nicht nur das von früher schon Bekannte auszuwählen, sondern wirklich das Brauchbarste, das vorhanden ist. Eine vielseitige, alle Zeiten und Stile der Kirchenmusikgeschichte umfassende Chorarbeit hätte hier die Chance, geschmacksbildend auf Liturgiekreis-Mitglieder und Gemeinde einzuwirken.

Als Beispiel, wie man Lieder planen könnte, sei das Thema „Pfingsten" genommen, das in unserem Liedschatz ohnehin zu kurz kommt:

245 „Komm Schöpfer Geist" ist bei uns gut bekannt, traditionell, vielleicht etwas abgesungen, aber geht am besten.

249 „Der Geist des Herrn": vertraute Musiksprache, leicht zu lernen, beinhaltet auch die Thematik Gemeinde, für die es kaum Lieder gibt; ein „Muß-Lied"

248 „Nun bitten wir den Heiligen Geist": zwar unvertraute Musiksprache, daher schwerer zu lernen, aber großartiger Text, verinnerlichte Geistdeutung, Gegenteil und Ergänzung zu 249. Eine „Leise", daher auch als Kyrie zu verwenden („Kyrieleis").

239 (240) „Veni creator spiritus"

243 (244) „Veni sancte spiritus"
ein gregorianischer Hymnus und Sequenz von Pfingsten. Lernt der Chor und singt es vorläufig nur allein. Macht die Gemeinde mit der Tradition der Kirche vertraut.

Das Lied GL 245 können wir, 249 wird sofort gelernt (kann auch im Jahreskreis sein), 248 bereitet der Chor auf, soll in zwei Jahren gelernt werden. Die gregorianischen Melodien umrahmen wir bei Gelegenheit (z. B. Vesper an Pfingsten), und können sie im Lauf der Zeit, ohne sie extra gelernt zu haben, im Wechsel mit dem Chor.

Ein „Ist-Liedplan" und ein so erstellter „Soll-Liedplan" wird jedem Verantwortlichen übergeben und liegt auch in der Sakristei auf. In Verbindung mit einem „Festkalender" der Pfarre, der ausweist, wann und wo in den nächsten ein bis zwei (vielleicht auch schon bis drei) Jahren die „Festschwerpunkte" liegen, ergibt den Rahmen, in dem nun etwa vierteljährlich die einzelnen Sonn- und Feiertage geplant werden.

In vielfältigen Formen das Feiern lernen

Jede Gemeinde soll möglichst vielfältige Feierformen, „Gottesdienstgesichter" entwickeln, diese aber nicht versteinern lassen. (Das „lateinische Amt" am Sonntag um 10.30 Uhr von früher soll hier Negativbeispiel sein.) Die Gemeinde darf ruhig auch einmal eine große Meßkomposition anhören und deshalb weniger singen (auch das Hören ist eine christliche Haltung), sie soll sich aber nicht daran gewöhnen können, daß sie zu dieser und dieser Messe nichts zu tun hat. Es ist kein Sakrileg, nur Teile aus einer größeren Komposition in einem Gottesdienst zu musizieren. — Wieder ein Beispiel: Das Kirchweihfest unserer Pfarre fiel mit der Beendigung der Renovierung der Kirche zusammen und sollte musikalisch unter dem Motto „Nun danket alle Gott" (GL 266) stehen. Chor und Orchester musizierten zum Einzug aus den Symphoniae sacrae von Heinrich Schütz eben „Nun danket alle Gott". Das Einzugslied entfiel. Thematik und Melodik des Liedes waren so den vielen auch aus anderen Pfarren kommenden „Besuchern" vertraut. Überraschend kräftig wurden dann am Schluß der Messe die drei Strophen des Liedes gesungen. Der alle faszinierende Höhepunkt aber war das direkt angehängte Halleluja aus der Schützkomposition vom Anfang, das einerseits den Gottesdienst gelungen abrundete, andererseits den Gemeindegesang in das Musizieren von Chor und Orchester einband. Die Mühe war gering, der Erfolg groß.

Andere Gottesdienstformen als die Messe bieten einer Gemeinde die Chance, vielfältiger ihre Fähigkeit zu feiern zu entwickeln. Seit fast zwei Jahren gestaltet unser Chor wöchentlich eine gesungene deutsche Vesper als Abendgottesdienst unserer Pfarre. Diese Vesper hat sich eine kleine, aber treue Gemeinde von gleich vielen Älteren und Jugendlichen erworben, die längst so vertraut mit der Psalmodie sind, daß die Einführung des Antwortgesangs und anderer offener Singweisen in

alle Sonntagsgottesdienste von diesen getragen werden konnte und kein Problem war.

Der Chor einer Pfarre wird einzelne Familien bei ihren *Taufen, Hochzeiten und Begräbnissen* nicht allein lassen, sondern als Vertreter der Gemeinde diese einzelnen durch ihr Mitfeiern wieder in die Gemeinde hereinbinden und so die Gemeinschaft, die eine Pfarre sein soll, mitschaffen.

Dieses Verantwortungsgefühl wird es ermöglichen, daß der Chor für jeden Gottesdienst wenigstens einen Kantor bereitstellt, und damit der Aufgabe des „Vorfeierns" auch im Kleinsten gerecht wird.

Alles, was die Kommunikation und das gemeinsame Tun fördert, hilft einer Gemeinde, feiern zu lernen, z. B. auch ein Pfarrball und andere „weltliche" Festivitäten, oder der Kaffee nach dem Sonntagsgottesdienst. Hier werden die Kontakte geknüpft, die notwendig sind, damit aus einem „Pfarrpublikum" eine Gemeinde werden kann.

Die Wege dazu sind in vielfältigen Publikationen gewiesen. Die verschiedenen Diözesen bieten Hilfestellungen an[8]. Die Erzdiözese Wien veranstaltet zum Beispiel durch das Amt für Kirchenmusik in den einzelnen Dekanaten Organistenkurse, Kantorenkurse und Singtage, in denen Organisten, zukünftige Kantoren und Chöre darin ausgebildet werden, den Gottesdienst zu einer Feier der Gemeinde zu machen.

Den Weg gehen muß jede Gemeinde selbst — in ihrer Weise und mit ihren Kräften. Wer sich ernsthaft auf den Weg macht, wird feststellen, daß ihn mehr begleiten werden, als er je zu hoffen gewagt hätte, gibt es doch kaum etwas Schöneres und Beglückenderes, als mit seinen Freunden „und allen Heiligen einzustimmen in die Chöre der Engel zum Lob seiner Herrlichkeit", wie die Präfation unser Singen im Gottesdienst beschreibt.

8 Vgl. den Beitrag von *W. Wiesli*, Diözesane Dienststellen für Kirchenmusik, in: Diakonia 12 (1981) Heft 3.

Alois Koch — Ernst Pfiffner

Eine Übersicht über Chorbücher und -sammlungen

Bei der folgenden Zusammenstellung von Chormusiksammlungen handelt es sich um Literatur, die eigentlich jeder Kirchenmusiker kennen und konsultieren sollte. Obwohl die Übersicht in äußerst knapper Zeit erstellt werden mußte, da die Bitte der Redaktion kurzfristig geäußert wurde, ist ein wertvoller Überblick entstanden, für den viele Chorleiter dankbar sein werden, wenn der Seelsorger an sie dieses Schwerpunktheft weiterreicht. — Seelsorger und Pfarrgemeinderäte sollten großzügig die Anschaffung solcher Werke unterstützen, damit die Kirchenmusiker nicht genötigt sind, jeweils im nächsten Geschäft eine Messe, eine Motette oder einen Liedsatz zu holen, ohne hinreichend auswählen und planen zu können. — Da die folgenden Werke (in alphabetischer Reihenfolge angeordnet) nur von relativ wenigen Musikverlagen herausgegeben werden, wird der Verlagsort jeweils nur bei der ersten Nennung eines Verlags angeführt. red

Bei dieser Übersicht kann es sich nur um eine zufällige und eilfertige erste Hilfe handeln; eine vollständige, fundiert qualifizierende und systematische Sichtung des Materials war in der knappen Zeit ebenso unmöglich wie zusätzliche Information bei Verlegern. Immerhin: Kein für „Kirchenchor-Musik" Verantwortlicher kommt heute um das Studium dieser und weiterer Sammlungen ähnlicher Art herum; er muß sogar noch weit mehr Literatur studieren. In dieser Arbeit ist namentlich neue Musik nur in kleinem Umfang genannt — ganz einfach aus der Erfahrung heraus, daß die doch meist von Laien besorgte Kirchenmusikpraxis damit noch ihre besonderen Schwierigkeiten hat. Da aber ausdrücklich eine Übersicht über Sammlungen erbeten war, neue Kompositionen indessen doch eher separat erscheinen, konnte dieser Modus hier eher verantwortet werden. Es sei aber wiederholt betont, daß diese Zusammenstellung nicht mehr als eine erste In-

formation vermitteln kann. Niemand wird ja alle diese Sammlungen brauchen können, aber jeder sollte sie kennen; denn die Anschaffung solcher einzelner Bände für ganze Chöre muß ja gut überlegt sein. Meist handelt es sich hier um alte oder neue Gebrauchsmusik und längst nicht immer um bedeutende Kulturwerte und Kunstwerke. Umfassende Literaturkenntnis ist je länger desto unumgänglicher, und so können diese paar Seiten vielleicht doch einen Dienst leisten, namentlich wenn die Werke in Kirchenmusikschulen oder -verlagen eingesehen werden können. Grundsätzlich ist festzuhalten, daß hier viel evangelisches Kirchenmusikgut genannt ist; seit der Einführung der deutschen Sprache und der Betonung und Integration des Gemeindegesangs in der katholischen Liturgie sind ja unsere offiziellen Gemeindegesangbücher nicht nur grundlegend etwas anderes, sondern auch weitgehend Ausgangspunkt für die Chorarbeit geworden — da und dort wohl fast zu ausschließlich. Der Sachlage entsprechend, sind denn auch Hochgebetsgesänge, Psalmodien und spezifische Stücke zum Opfermahl eher selten; auch Responsorialformen kommen noch nicht häufig vor; lateinische Kompositionen sind hier auch deswegen spärlicher, weil heute unvergleichlich mehr deutschsprachige Kompositionen erscheinen. Chormusiksammlungen beinhalten auch kaum obligate Orgelpartien, abgesehen von Continuo-Funktionen. — Auch wo es nicht eigens vermerkt ist, finden sich bei den deutschen Titeln vielfach „Gotteslob"-Melodien.

Otto Abel — Theophil Rothenberg — Erika Schreiber, Sing dein Lied, Merseburger Verlag, Kassel 1974.

Dieses Chorbuch für gleiche Stimmen bringt alte und neue, meist dreistimmige Sätze; zum Teil sind es Originalbeiträge, zum Teil Bearbeitungen von Melodien, die auch in katholischen Gemeinden bekannt sind. Die größtenteils einfachen Sätze stammen von deutschen evangelischen Kirchenmusikern. Es findet sich eine Verwendungstafel und ein Verzeichnis von Sätzen, die für Kinderchor in Frage kommen.

Otto Abel — Theophil Rothenberg — Erika Schreiber, Jauchzt alle Lande, Merseburger 1970.

Es handelt sich hier um ein Chorbuch für dreistimmigen gemischten Chor mit alten und neuen einfachen Liedsätzen, ausgerichtet auf das evangelische Kirchengesangbuch, in vielen Fällen aber auch auf das Gotteslob anwendbar.

Bayerisches Chorheft, Hänssler-Verlag, Stuttgart 1973.

Diese Sammlung, zusammengestellt für den Landes-Kirchenchortag 1975 in Nürnberg, bietet eine gezielte Auswahl guter und praktischer Literatur für einige Gottesdienstgestaltungen. Das Vorwort enthält eine „Gebrauchsordnung". Die Sätze stammen von Karl Marx, Hugo Distler, Friedrich Zipp u. a. und sind von einfachem bis mittlerem Schwierigkeitsgrad.

Walter Blankenburg, Gemeinsame Kirchenlieder. Schweizerisches Kirchengesangbuch, Coppenrath, Singende Gemeinde, Altötting 1976.

Fast alle Melodien dieses Chorheftes stehen im Gotteslob; die Sätze stammen von deutschen, österreichischen und schweizerischen Autoren sogenannter gemäßigt moderner Richtung; ein ansehnlicher Teil läßt sich in der Eucharistiefeier verwenden, teilweise auch im Wechsel mit Gemeindegesang.

Otto Brodde, Liturgisches Chorbuch, Merseburger ca. 1963.

Das Buch bietet „Dankopferlieder" und „Dankopferpsalmen", Gesänge zum Fürbittgebet, Gesänge zur Austeilung des Mahles, Psalmen und Lobgesänge, Gesänge zum Beschluß des Gottesdienstes und Psalmtöne. Die linearen herben Sätze stammen von 12 verschiedenen evangelischen Autoren Deutschlands. Der cantus firmus ist löblicherweise nicht immer im Sopran. Die Psalmodien schufen Joh. Petzold, Fr. Gottschick, Erwin Zillinger und Herbert Peter. Sie bestehen (auch) aus Kehrvers und Psalm, aber nicht die Gemeinde führt den Kehrvers aus, sondern der Chor, ziemlich metrisch, polyphon und ausführlicher als der „Psalm". Der Band enthält auch einige Beispiele „deutscher Gregorianik".

Johann Crüger, 10 Choralsätze, Merseburger 1963.

Diese schönen Melodien in ebenso einfachen wie hübschen Sätzen sind für die Praxis deshalb von besonderem Reiz, weil zu den vier obligaten Chorstimmen zwei

bis fünf z. T. anspruchsvolle Instrumentalstimmen hinzutreten und dem Gesang zusätzlichen Glanz verleihen können.

Johann Crüger, Geistliche Chormusik, Hänssler 1965.

Eine Sammlung anspruchsvollerer dreistimmiger Literatur.

Hugo Distler, Der Jahreskreis, Bärenreiter-Verlag, Kassel 1933.

Eine reiche Fundgrube, oft zwar anspruchsvoller zwei- und dreistimmiger Liedsätze „zum Gebrauch in Kirchen-, Schul- und Laienchören", wie der Komponist im Untertitel schreibt.

Richard Götz, Chorgesangbuch, Bärenreiter 1952.

Eine Fundgrube ein- und mehrstimmiger Chorgesänge für Gottesdienst und Kirchenjahr mit lesenswerten Kommentaren. Manche (ökumenisch verwendbare) Melodie ist in mehreren Sätzen vorhanden, manche auch mit instrumentalen Oberstimmen. Formal sind Bicinien, Kanons, Kantionalsätze und Motetten (bis zu 5 Stimmen) enthalten.

Gottfried Grote, Geistliches Chorlied, Merseburger, I. Bd.: 1949, II. Bd.: 1963.

Der I. Band bietet alte 2—6stimmige, der II. Band alte *und* neue 2—8stimmige Kompositionen verschiedener Länder und Epochen. Vorherrschend sind Stücke von Schütz und Praetorius. Präsentation und Erläuterungen sind vorzüglich. Es sind auch ein paar lateinische Titel enthalten. Bei Übertragungen sind Bearbeiter und deren Begründungen genannt.

Gottfried Grote, Motetten alter Meister, Merseburger, o. J.

Diese Sammlung bietet 4 lateinische, 2 zweisprachig verwendbare und 26 deutsche Kompositionen alter Meister; etwas mehr als die Hälfte ist polyphon und relativ anspruchsvoll; am meisten vertreten sind Franck, Gesius, Praetorius und Schütz. Gründlicher Kommentar mit Quellenangaben und liturgischen Hinweisen.

Diethard Hellmann, Gesänge zum Kirchenjahr für 1 und 2 gleiche Stimmen mit 2 Blockflöten und Orgel, Hänssler 1959.

Eine praktische Sammlung alter und neuer Sätze zur sinnvollen Bereicherung einfacher Chorverhältnisse.

Diethard Hellmann, Introiten und Motetten alter Meister, Hänssler, Vorwort 1958.

Eine reichhaltige, stilistisch und „geographisch" abwechslungsreiche Sammlung deutscher und einzelner lateinischer Motetten. Einige Stücke sind aus dem lateinischen Original ins Deutsche übertragen; andere bringen z. T. problematische lateinische und deutsche Textunterlegungen. Quellenangaben und liturgische Hinweise sind ebenso willkommen wie die Sammlung selbst. Die Stimmenzahl reicht von 2 (mit Continuo) bis 9.

Diethard Hellmann, Introiten und Motetten zum Kirchenjahr, Hänssler 1960.

Dieser Band bietet alte und neue Sätze für 3stimmigen gemischten Chor; dem Titel entsprechend liegt der Akzent nicht auf Lied und Gemeinde, sondern auf Motette und Chor. Wiederum ist das stilistische Spektrum weit. Die neueren Sätze sind teilweise etwas anspruchsvoll, vielfach etwa in der Nachfolge Hugo Distlers. Eine anregende und angemessen dokumentierte Zusammenstellung.

Bernhard Henking, Du meine Seele singe, Eigenverlag, Winterthur 1956.

12 Lieder für 2 gleiche Stimmen und 12 ältere und neuere Kanons sind für kleinere Verhältnisse gedacht — und willkommen. Die Melodie ist meist in der Oberstimme.

Herbert Hildebrand, Geistliches Chorgesangbuch, 2 Bde., Hänssler 1966—67.

Die beiden Bände bringen gediegene, wohl vielerorts willkommene Sätze alter Meister für 2—4 Frauenstimmen und (nur) eine Männerstimme; in vielen Fällen handelt es sich dabei natürlich um (meist vertretbare) Bearbeitungen. Der 1. Band folgt dem Kirchenjahr, der 2. bringt Psalmlieder und Kompositionen zu bestimmten Anlässen. Sämtliche Texte sind deutsch. Der Anhang bringt einen kritischen Bericht und Verzeichnisse.

Hans Holliger, Das Psalmenbuch, Bärenreiter 1953.

Eine gut ausgestattete, repräsentative und praktische Ausgabe von rund 50 Sätzen zum Hugenottenpsalter, mit kompetenter Einführung und Verwendungstafel. Der cantus firmus ist meist in Sopran- oder Tenorstimme. Die Mehrheit der Stücke ist homophon; etliche Melodien stehen in „Gotteslob".

Helmut Hucke — Erhard Quack — Karlheinz Schmidthüs, Neues Psalmenbuch, Christophorus-Verlag, Freiburg.

Auf der eigens für diese Vertonungen geschaffenen Psalmenübersetzung von Arnold Maria Goldberg beruht diese respektable Sammlung von Leitversen und Psalmodien zeitgenössischer Komponisten aus 4 Ländern. Es gibt dazu Ausgaben für

1, für gleiche und gemischte Stimmen. Das Werk enthält auch ähnlich konzipiert Vertonungen alt- und neutestamentlicher Lobgesänge; da nur 10 seiner Leitverse im „Gotteslob" Aufnahme fanden, sind der Verbreitung der vergleichsweise „modernsten" (gleichwohl noch durchaus tonalen) Sammlung dieser Übersicht einige Grenzen gesetzt, das ändert die Tatsache nicht, daß hier Möglichkeiten für Belebung von Responsorialgesang und Wortgottesdienst liegen.

Philipp Jansen, Das Lied der Kirche, Hänssler o. J.

Ähnlich den Kurrende-Heften 1—4 (vgl. bei Kelletat) sind diese 6 handlichen Ausgaben gestaltet: meist 4stimmige homophone oder einfachere polyphone Sätze aus dem 17. u. 18. Jh. Neue Kompositionen bzw. Sätze stammen vom Herausgeber und von Günter Raphael. Die meisten Stücke sind auch in Einzelausgaben erschienen; daher erklärt sich wohl auch das Fehlen von Quellenangaben.

Herbert Kelletat, Die Kurrende, Hänssler o. J.

Eine Sammlung geistlicher Chorsätze, in kleinem Format, freilich auch in kleinem Druck und ohne Quellen- und andere Angaben. Die meist homophonen und einfachen Sätze stammen ausnahmslos von alten Autoren; z. T. sind es Liedsätze, z. T. Kanons, z. T. Kurzmotetten. Heft 1 bietet allgemeine Lob- und Danklieder, Heft 2 Literatur für Advents- und Weihnachtszeit, Heft 3 für Passion, Ostern und Himmelfahrt, Heft 4 für besondere Anlässe.

Egon Kraus, Der Schulchor. Geistliche Lieder in alten und neuen Sätzen, Schott Verlag, Mainz 1964.

Vielfach finden sich zur selben Melodie mehrere Sätze in interessanten Gegenüberstellungen. Wiederum ist das Hauptgewicht auf dem Kirchenjahr und damit auch auf dem Kirchenlied. Die Stimmenzahl variiert von 2—6. Das Vorwort bringt instruktive Hinweise. 17 alten Komponisten stehen ebenso viele neue gegenüber, die kaum anspruchsvoller sind als jene.

J. Kromolicki, Florilegium Cantuum sacrorum, Böhm-Verlag, Augsburg.

Nicht unerwähnt bleibe diese nach wie vor praktische Sammlung „lateinischer, klassischer, leicht ausführbarer Motetten für vierstimmigen gemischten Chor". Sie bietet immer noch eine Fülle unvergänglicher kirchenmusikalischer Kostbarkeiten, wenn auch die Editionstechnik dem Chorleiter einiges musikgeschichtliches und aufführungspraktisches Wissen abverlangt. Vorbehalte sind hingegen bei einigen Kürzungen und willkürlichen Ausschnitten aus größeren Werken zu machen. Das gilt besonders für Werke des 18. und 19. Jahrhunderts.

Hermann Kronsteiner, Unser Kirchenchor-Buch, Veritas Verlag, Linz 1966.

Ziel dieses Chorbuches ist es, „für kleinere und mittlere Chöre vieles darzureichen, was sonst auf Einzelblätter zerstreut ist" (Vorwort). Es handelt sich mit wenigen Ausnahmen um Sätze bekannter Meister der Musikgeschichte. Problematisch an dieser Sammlung ist einzig, daß Quellenangaben und Bearbeitungshinweise fehlen.

Orlando und Rudolf Lasso, Deutsche Psalmen, Bärenreiter 1951.

Diese 3stimmigen Meisterwerke von Vater und Sohn Lasso „sind nicht allein zu singen, sondern auch auf allerhand Instrumenten zu gebrauchen". Die c. f. stammen von Caspar Ulenburg. In diesen 50 Psalmen (1—50) ist die Melodie sowohl im Sopran, als auch in Mittel- und Unterstimme zu finden; die Mittelstimme ist manchmal in der Alt-, oft in der Tenorlage. Die meisterhaften Kompositionen setzen gewandte Sänger voraus.

Musikbeilagen des Schweiz. Kirchengesangbundes, Krompholz Verlag, Bern.

Seit bald 20 Jahren erscheint fast jedes Jahr ein 16seitiges Heft mit praktikablen Stücken verschiedener alter und neuer Komponisten, in verschiedenen Besetzungen und mit Berücksichtigung einfacher Verhältnisse. Die Kommentare sind aufschluß- und hilfreich; die neuen Sätze meistens gemäßigt modern, doch nicht ohne Profil.

Ernst Pepping, Spandauer Chorbuch (I—IV), Schott 1962.

Der bedeutende evangelische Kirchenkomponist Ernst Pepping hat mit dieser Reihe einen wertvollen praktischen Beitrag auch für die katholische Kirchenmusik geschaffen. Es handelt sich um unterschiedlich schwierige zwei- bis sechsstimmige Chorsätze zum deutschen evangelischen Kirchengesangbuch, geordnet nach den Themenkreisen Kirchenjahr (Bd. I), Gottesdienst etc. (Bd. II), Christenleben etc. (Bd. III), Sätze für gleiche Stimmen (Anhang).

Michael Praetorius, Deutsche Kirchenlieder in dreistimmigen Sätzen, Hänssler 1975.

Eine Sammlung von 35, meist polyphon gehaltenen Sätzen, geordnet für den litur-

gischen Gebrauch. Wertvoll an dieser Edition ist der Umstand, daß sie einfachen (nur 1 Männerstimme!) Chorverhältnissen die Möglichkeit gibt, anspruchsvollere Literatur zu erarbeiten.

Michael Praetorius, Deutsche Kirchenlieder, Hänssler 1973.

Eine reiche Sammlung einfacher und erweiterter Kantionalsätze.

Max Reger, Zwanzig Responsorien für gemischten Chor a cappella, Breitkopf & Härtel, Wiesbaden.

Ottmar Schreiber gab 1966 diese ursprünglich für die nordamerikanische Lutheranerkirche komponierten liturgischen Chorsätze Regers heraus. Sie erfassen das ganze Kirchenjahr, haben klanglich jenen typischen „Reger-Zug" und bilden nicht zuletzt ihres geringen Schwierigkeitsgrades wegen eine gute romantische Ergänzung des Kirchenchor-Repertoires.

Th. B. Rehmann, Das geistliche Jahr, Schwann-Verlag, Düsseldorf 1949.

Rehmann verstand seine Sammlung als „Querschnitt innerhalb der Möglichkeiten des a cappella-Singens". Neben wenig bekannten lateinischen und deutschen Sätzen qualifizierter Komponisten, die durch diese Sammlung praktisch greifbar werden, finden sich Kompositionen, die stilistisch (Caecilianismus!) heute kaum mehr in Frage kommen.

Philipp Reich, Chorgesänge für den Gottesdienst, Breitkopf & Härtel 1957.

Mehr auf Ordinarium und Kommunionteil der Messe ausgerichtet als die meisten bisher genannten Titel ist diese praktische Publikation. Einstimmige Weisen aus der Reformationszeit wechseln mit 4stimmigen schlicht-homophonen Sätzen und einzelnen 5stimmigen, mit polyphonen Elementen durchzogenen Kompositionen. Die zeitgenössischen Autoren strebten relative Einfachheit an.

Josef Schabasser, Geistliche Chormusik, Döblinger-Verlag, Wien 1969 ff.

Diese Reihe geistlicher A-cappella-Chöre alter Meister bringt eine reiche Fülle bester Literatur mittleren Schwierigkeitsgrades für den Gebrauch durch das ganze Kirchenjahr hindurch. Sie umfaßt bis jetzt in 19 Folgen Advent und Weihnacht, Passion und Ostern, Pfingsten, Eucharistie, Marienfeste, Lob und Dank, Bitte und Vertrauen, Tod und Vergänglichkeit, Psalmlieder, Sätze zum Gotteslob etc.

Gustav Schauerte, Cantual, Böhm 1957.

Als praktisches Kompendium von Kirchenmusik verschiedener Epochen kann Schauertes Cantual auch heute noch gelten. Es bringt alte und neue, deutsche und lateinische, begleitete und a cappella Chorsätze für das ganze Kirchenjahr. Der Schwierigkeitsgrad ist unterschliedlich, die Qualität der Kompositionen aus dem 20. Jh. ebenfalls.

Gottlob Schuler, Feiern des Jahres, Singende Gemeinde 1964.

„Gemischte Chorgesänge zu den kirchlichen Festen", alt und neu, mit und ohne instrumentale Oberstimmen, homophon und polyphon, alt und gemäßigt modern. Während sich einige Stücke in vielen andern Sammlungen auch finden, gibt es hier einige Raritäten.

Hermann Schroeder, Exsultet, Müller, o. J.

Dieses „Motettenbuch für den gottesdienstlichen Gebrauch" bietet etwa ein Dutzend deutsche und über 50 lateinische Motetten verschiedener Epochen und Länder; sie sind verhältnismäßig schwieriger als die meisten andern hier besprochenen Editionen. 22 Beiträge stammen von zeitgenössischen Komponisten. Die meisten Texte sind so gewählt, daß sie nicht nur an einem bestimmten Tag oder liturgischen „Ort" gesungen werden können. Notizen über Komponisten und Verwendung sowie Übersetzungen der lateinischen Texte ergänzen den stattlichen Band.

Heinrich Schütz, Kleiner Liedpsalter, Bärenreiter.

Diese willkommene Auswahl von 30 Psalmen aus dem „Becker-Psalter" besorgte Otto Brodde, der sich auch die bedeutende Mühe nahm, den Text etwas zu erneuern und zu klären. Einzelne Stücke erhielten für die Chorpraxis im Kirchenjahr einen zweiten Text zugeteilt.

Paul Steichele, Chorbuch zum Kirchenjahr, Böhm 1966.

98 deutsche Chorsätze meist alter „Schulen"; neuere Namen: L. Hahn, J. Hatzfeld, K. Kraft, L. Lauterbach. Für jeden Sonntag und manche Festtage finden sich recht oft 2—3 Sätze. Der größte Teil ist 4stimmig. Es finden sich Liedsätze und Motetten, einfach polyphone und etwas reicher homophone Kompositionen von Bach, Hassler, Schütz, Vulpius usw.. Zahlreiche Liedmelodien sind bekannt.

Adolf Strube, Die helle Sonn, Merseburger 1959 und 1963.

Dieses 2bändige Choralbuch für 3 gemischte Stimmen enthält meist Neueinrichtungen bekannter Melodien ohne nennenswerte Schwierigkeiten; die Autoren sind deutscher, evangelischer Provenienz. Der Stimmumfang berücksichtigt die kleinen Chorverhältnisse und in den Tonarten die Gemeindelage. Inhaltsverzeichnisse geben Hinweise für die Praxis.

Adolf Strube, Brunn allen Heils, Merseburger 1962/63.

Zweibändiges Choralbuch für 3 gleiche Stimmen nach den gleichen Grundsätzen wie die vorige Sammlung.

Hermann Stern — Eberhard Weismann, Neues Chorgesangbuch, Hänssler 1959.

Einfache, meist 4stimmige, sich kaum von traditionellem Stil entfernende Vokalsätze, die auch von Instrumenten gespielt werden können. Fast alle Sätze stammen von schwäbischen Tonsetzern (Lahusen, Marx, Ruppel u. a.). Hilfreiche Verzeichnisse und ein aufschlußreiches Vorwort erhöhen den Wert des vielleicht etwas gar einheitlichen Bandes.

Georg Philipp Telemann, Biblische Sprüche, Hänssler 1973.

Diese Motetten für zwei oder dreistimmigen Chor, ad. lib. Streichinstrumente und Orgel, machen es möglich, auch mit einfachen Mitteln Gottesdienste festlich zu gestalten.

Gerhard Trubel, Die Kurrende, Hänssler.

Der Inhalt der einzelnen Hefte: Des Christen Tageslauf (5), Advent-Epiphanie (6), Passion bis Kirchenjahrschluß (7), Kirche, Wort Gottes und Sakrament (8), Psalmen und Lobgesänge (9). Die Besetzungen sind verschieden; formal gibt es wiederum Liedsätze und Motetten in reicher Auswahl, meist von alten evangelischen Autoren. Die neueren Sätze erheben wohl kaum Anspruch auf persönliche Stilausformung und Satzkunst. Wiederum sind Praetorius und Schütz am meisten vertreten; dazu kommen etliche Sätze zum Genfer Psalter. Ein Belegapparat findet sich leider nicht.

Melchior Vulpius, Geistliche Chorsätze, Singende Gemeinde o. J.

Das Heft bietet aus dem reichen Schaffen Vulpius' einen Kanon, eine Doxologie, eine Kyrieparaphrase, einen Evangeliumsspruch, einen Te Deum-Schluß und 5 oft verwendbare kurze und reizvolle Stücke, die meist für die Eucharistiefeier in Frage kommen können. Schwierigkeit und Stimmenzahl sind unterschiedlich.

Hermann Josef Wilbert, Kirchenliedchorbuch, Paulinus-Verlag Trier 1968.

Nicht immer ganz leichte, gemäßigt moderne, oft etwas polyphone c. f.-Liedsätze für Sopran, Alt und Bariton; viele Melodien stehen auch im „Gotteslob" (was ja auch für die meisten anderen Titel dieser Übersicht gilt). Verwendungstafeln und Angaben über Herkunft von Text und Melodien sind der Praxis dienlich.

Nur aufgezählt seien noch folgende Sammlungen:

J. S. Bach, Choräle (Smend, Peters).

Felix Mendelssohn, Kirchenmusik, Bd. I mit Orgelbegleitung, Bd. II a cappella (Peters).

Ernst Pfiffner, Chorgesänge für die Meßfeier (Paulus). 3 Hefte mit Sätzen alter Meister, in Modellform für den praktischen Gebrauch.

Hermann Fischer, Mit Herzen, Mund und Händen (Akademie für Schul- & Kirchenmusik, Luzern). 40 Liedsätze für Kantor (z. T. 1stimmiger Chor und Orgel).

Bücher

Mensch-Werdung als schöpferischer Prozeß

Anthropologische, tiefenpsychologische und theologische Reflexionen

Was Gott verbunden hat, das sollen auch Theologen nicht trennen, nämlich Kultur und Kult, Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit, kreative Weltgestaltung durch Arbeit, Besinnung, Gebet, psychosoziale Reifung und eschatologische Hoffnung.

Ganoczy will Theologie und Anthropologie unter dem Aspekt des *Schöpferischen* zu einem verständnisvollen Dialog bringen. Heimbrock untersucht gleichermaßen die Bedeutsamkeit von *Phantasie* in tiefenpsychologischer und theologischer Sichtweise unter besonderer Berücksichtigung symbo-

lischer Kommunikation und gibt so einer theologischen Anthropologie wichtige Anregungen. Müller-Pozzi versucht in seiner *Psychologie des Glaubens* Theologie und Tiefenpsychologie in ein neues, produktives Verhältnis zueinander zu bringen und aus beidseitig verschuldetem Selbstmißverständnis zu befreien. Bakans essayistische anthropologische und theologische Reflexionen fordern Leser, die sich auf denkerische Abenteuer, auf *ungewohnte Betrachtungsweisen* einlassen können. Seine psychoanalytischen, soziologischen, religiösen und theologischen Reflexionen sind ebenso anregend wie stückweise auch problematisch. Und schließlich befaßt sich das von Rombold herausgegebene Sammelwerk mit teils ausgezeichneten Beiträgen zum Verhältnis von *Religion, Theologie und Tiefenpsychologie* (folgt in Heft 3).

Alexander Ganoczy, Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1976, 200 Seiten.

Der Würzburger Dogmatikprofessor setzt sich mit der für Theologie und Kirche herausfordernden säkularen Rede vom Schöpfertum des Menschen auseinander und wird dabei von der Frage geleitet: „Wie kann der Theologie ein Ansatz gelingen, der bei der säkular-philosophischen Rede vom menschlichen Schöpfertum zu einer besseren, zugleich ursprungs- und zeitgerechten Versprachlichung des christlichen Schöpfungsglaubens verhilft?" (12). Er führt diesen Dialog, indem er sich auf die moderne Existenzerfahrung einläßt, auf „monologische Klarheit" (192) verzichtet und „nicht zu Hause, unter den bergenden Mauern seiner traditionellen Begriffsfestung" (191) bleibt. Tillichs Methode der Korrelation von theologischer und anthropologischer Rede versteht er als „eine Sichtweise, eine Grundeinstellung" (194), die einen unapologetischen Dialog ermöglicht und charakterisiert.
Im ersten Teil der Abhandlung wird die „Selbstschöpfung des Menschen als Fragehorizont gegenwärtigen Schöpfungsdenkens" behandelt. Ausgehend von der Krise des theozentrischen Denkens zeichnet der Verfasser die Grundtendenzen des Denkens von Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, von Marx und einigen Neomarxisten, von Sartre bis hin zur Psychologie der Kreativität. Der „Befreiende Schöpfungsdialog" zwischen Gott und Mensch bildet den zweiten Teil. Es kommt darin das Verhältnis von Schöpfung zur Freiheit, zu Sinngebung, zu Negation und Negativem in der Welt, zu Zukunft und Praxis zur Sprache. Die negativen, knechtenden Wirkungen von Theologie werden dabei nur am Rande behandelt. Zentral steht die befreiende, zu Veränderung auffordernde, Veränderung ermöglichende, zu verantwortlichem Handeln ermutigende Wirkung des genuin biblisch-christlichen Schöpfungsverständnisses.
Ausführlich wird die Aufgabe der Zukunftsgestaltung der Welt, auch unter ökologischem Aspekt, und die Praxisdimension der „cooperatio" zwischen Gott und Mensch behandelt. „So erfolgt Gottesbeziehung immer nur als Praxis, als Antrieb zum Tun, zum Schaffen, zum Welt- und Mitweltgestalten" (17).
Überzeugend weist Ganoczy nach, daß die alttestamentliche Schöpfungstheologie — auch heute noch praktizierte — Kultvergötzung ablehnt: „Nicht der Kultus der Götter, sondern das Kulturwirken auf der Erde ist es, wozu hier der Mensch geschaffen ist" (119). Die biblische Theologie entfaltet eine Anthropozentrik im Schöpfungshandeln Gottes und eine Theozentrik im menschlichen Mit-Schöpfertum, lehnt jede Alternative zwischen beiden ab und überwindet sie durch eine kooperative Bundestheologie. Deutlich wird auch, „daß die Bibel selbst natur- und praxisbezogener ist als die sie auslegende theologische Tradition" (185).

Hans-Günter Heimbrock, Phantasie und christlicher Glaube. Zum Dialog zwischen Theologie und Psychoanalyse, Christian Kaiser Verlag, München—Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1977, 144 Seiten.

Der Theologe und Pädagoge Heimbrock liefert mit seiner Studie einen wertvollen

Beitrag für die religionspädagogische Grundlagenforschung und beweist die Fruchtbarkeit des Gesprächs zwischen Theologie und Tiefenpsychologie für den grundlegenden Bereich der symbolischen Kommunikation im Prozeß der Menschwerdung, Kulturbildung und Religiosität. Zweifellos ist dieses Gespräch erst durch Wandlungen in beiden Disziplinen und durch soziokulturelle Veränderungen möglich geworden. Durch das Aufgreifen der Thematik Phantasie in neueren theologischen und psychoanalytischen Ansätzen, speziell narzißtischer Phantasien in ihrer Bedeutung für die Sozialisation wird einsichtig, daß genuin christlicher Glaube und gestalteter Narzißmus zu einer integrativen Hermeneutik biblischer Symbole und psychosozialer Entwicklungs- und Konfliktbewältigung wesentlich beitragen können. „In der Konzentration auf die Möglichkeiten des Menschen, träumend und phantasierend die vorfindliche Realität zu transzendieren, weitet sich die Untersuchung aus zu den prinzipiellen Fragen nach der Relevanz der anthropologischen Grundfunktionen der Phantasie für die theologische Theorie des christlichen Glaubens" (14 f) und für die pastorale Praxis.

Zunächst werden zwei theologische Ansätze referiert. Nach Sölles Verständnis sind Phantasie und Glück grundlegende christliche Leitgedanken, die zum „Loslassenkönnen", zu Gelassenheit ebenso wie zu weltveränderndem, teilnahmsvollem Engagement befähigen. Homans sieht Veränderungsmöglichkeiten, theologisch und tiefenpsychologisch betrachtet, auf symbolischer Kommunikation begründet, wenn er sagt: „Reifungshilfe im Aufarbeiten der verdrängten Lebensgeschichte und Ermöglichung neuer Zukunft in der gültigen Anrede der eschatologischen Botschaft der Bibel ergänzen sich so wechselseitig im Medium des Symbols" (24). — Nach diesem theologischen Einstieg stellt der Verfasser die wichtigsten Erkenntnisse der Psychoanalyse über die Phantasietätigkeit, ihre Quellen, ihre Leistungen, ihre Formen und ihre Bedeutung für die Prozesse der menschlichen Entwicklung dar. Die spätere Entwicklung der psychoanalytischen Ich-Psychologie und die Bedeutung von psychischen Repräsentanzen machen die komplexe Bedeutung der Phantasietätigkeit in Form von Träumen, privaten und öffentlichen Symbolen, Mythologien und religiösen Symbolen in ihrer kulturellen und individuellen Funktion deutlich. Sie vermitteln zwischen Lust- und Realitätsprinzip, Bewußtem und Unbewußtem, Vergangenheit und Zukunft, Natur und Kultur, sind Medium von Religion und Kunst, Ausdruck für Progression und Regression, für Möglichkeitssinn und Wirklichkeitssinn. Besonders die neuere psychoanalytische Symbollehre und das Narzißmuskonzept geben Einblick in diese vielschichtige symbolische Kommunikation bei gesunden und krankhaften Prozessen. Im abschließenden Kapitel über „gestalteten Narzißmus und christlichen Glauben" geht Heimbrock der Frage nach, wie diese psychoanalytischen Einsichten für die Theologie fruchtbar gemacht werden können, bzw. was sich über die Dynamik der religiösen Phantasievorstellungen aussagen läßt. Es zeigt sich, daß sowohl die tiefenpsychologische Mythologie wie auch die biblischen Mythen Schlüsselsymbole für die privaten Phantasien von Menschen sind. Diese Symbole ermöglichen es den Individuen, sich zur Sprache zu bringen, sich selbst finden und einbringen zu können und für die gemeinschaftliche Aufgabe der Zukunftsgestaltung befreit werden zu können.

In Auseinandersetzung mit Ricoeur wird deutlich: „Ein und dasselbe Symbol weist gewissermaßen in zwei Richtungen: Es wiederholt einerseits unsere Kindheit, ... andererseits entwirft und erkundet es bereits unser zukünftiges, erwachsenes Leben" (104). Im christlichen Symbol des „gekreuzigten Gottes" wird narzißtische Allmachtsphantasie und narzißtische Angst vor dem Verlust des Selbst zur schöpferischen Hingabe des Selbst für andere befreit und der „Homo in se incurvatus" überwunden, womit sich „gestalteter Narzißmus" (Kohut) und christlicher Glaube treffen (Scharfenberg). Dieser Gedanke wird durch Moltmanns theologisches Verständnis der „Ohnmacht des Kreuzes als Befreiung des Glaubens" weiter ausgeführt: „Das Symbol des

Kreuzes lädt zum Umdenken ein" (115), befreit aus festgefahrenem Denken und Handeln, aus Allmachtsversuchungen ebenso wie aus Resignation. Damit stellt sich sowohl unter dem Aspekt psychosozialer Reife wie auch genuin christlicher Gläubigkeit die Frage: „Ist die Produktion von Phantasie fixiert auf die Allmacht oder auf die Vergötzung von Personen und Mächten (wie die archaischen Selbst-Objekte) — oder inspiriert sie zur Wahrnehmung fremden Leidens, zur Annahme der eigenen Begrenztheit und zu schöpferischer Spontaneität für andere?" (129).
In einer gesamtgesellschaftlich wie auch kirchlich-theologisch eher dominierenden „Verdrängungskultur" scheint mir die Auseinandersetzung mit der Thematik dieses Buches besonders wichtig. Dem Autor ist für die Studie zu danken, weil sie Verständnis für die Wirklichkeit des Geistigen, für den Stellenwert von symbolischer Kommunikation, für Kultur und Kult überhaupt erweckt und rationalistische Engführungen überwinden hilft.

Heinz Müller-Pozzi, Psychologie des Glaubens. Versuch einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie, Christian Kaiser Verlag, München—Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1975, 192 Seiten.

Der Züricher Psychoanalytiker und Theologe versucht eine Neubegründung von Religionspsychologie als Psychologie des Glaubens auf der Basis der psychoanalytischen Ich-Psychologie und Symbollehre einerseits und der Theologie P. Tillichs anderseits. Er behandelt das Verhältnis von Theologie und empirischer Wirklichkeit bzw. die „Wirklichkeit" Gottes in weltlicher Wirklichkeit und das Verhältnis von Subjektivität und Objektivität in verschiedenen psychologischen Konzeptionen.
Daraus ergibt sich, daß Religionspsychologie weder in Psychologismus noch in theologische Apologetik entarten darf, sondern im Bewußtsein der ihr eigenen Sichtweise die Psychodynamik religiösen Lebens, die Wirklichkeit des Glaubens von der metaphysisch-theologischen Frage nach der Wahrheit der Religion abgrenzen muß. „Religiöser Glaube ist die subjektive Seite der Offenbarung" (28), und eine Psychologie des Glaubens kann nichts über die objektive Seite der Offenbarung aussagen.
Nach dieser ersten Orts- und Funktionsbestimmung setzt sich der Autor mit verschiedenen religionspsychologischen Schulen auseinander. Die klassische, sogenannte experimentelle Religionspsychologie (Dorfpater Schule) mit ihrem denkpsychologischen Ansatz wird methodisch wie inhaltlich kritisch referiert. Als weitere Systeme kommen Sundens rollentheoretische und Pruysers allgemeinpsychologische Konzepte zur Darstellung wie auch Vergotes Konzept, das die psychische und ontologische Frage nach der Religion nicht adäquat differenziert behandelt (vgl. 78). Ausführlicher wird S. Freuds Religionskritik dargestellt und die Bedeutung der Psychoanalyse sowohl in der klassischen Form der Es-Psychologie wie auch in weiterentwikkelten Formen der Ich-Psychologie, der Narzißmustheorie und des revidierten Symbolverständnisses (Lorenzer, Ricoeur) für die Psychologie des Glaubens und die Theologie überhaupt diskutiert. Psychoanalyse erweist sich demnach als reinigende Kritik der Religion, betreffend ihre psychischen Funktionen, ihre unbewußten Determinanten und Entstellungen. Aber auch die Psychoanalyse wird kritisch nach der psychologisch nicht mehr erhebbaren Wirklichkeit und Wahrheit von Religion, basierend auf Tillichs Symbolverständnis als dem Medium der Begegnung von beiden Disziplinen, befragt. Denn in allen religiösen Symbolsystemen vereinen sich interpretationsbedürftige psychische Repräsentanzen aus dem Es-, dem Über-Ich- und dem Umweltbereich mit solchen aus dem transzendentalen Bereich (vgl. 48).
Nach dem Verständnis von Müller-Pozzi schlagen sich im Medium von Symbolen sowohl religiöser Glaube wie psychische Konflikte nieder, und es kann zwischen deformiertem und genuinem Glauben aufgrund tiefenpsychologischer und theologischer Einsichten differenziert werden. Abschließend referiert der Autor vier Möglichkeiten der Verhältnisbestimmung von

Theologie und Psychologie. Er lehnt eine integrationistisch-synthetische (Faber, Mann) Verhältnisbestimmung ebenso ab wie eine antithetische Frontstellung (Barth) und plädiert für ein dialektisches Verhältnis (Tillich), das eine gegenseitig kritische Funktion beider Disziplinen impliziert.

Trotz großer Wertschätzung für diese Studie und Verständnis für die problematische forschungstheoretische und ideologische Lage der Religionspsychologie sollen einige kritische Anmerkungen folgen. Daß die „Psychologische Grundlegung" (Kap. 3) nur drei Seiten umfaßt ist bedauerlich, aber symptomatisch für die fehlende Grundlagenforschung. Manchmal schlägt eine dualistische, doch eher theologisch-apologetische Tendenz durch, etwa wenn von der „religiösen Funktion der Religion" die Rede ist (108), wenn ungeklärt der Psychoanalyse die „Heilung", der Theologie das „Heil" (187), wenn „neurotische Angst" der Psychoanalyse, „existentielle Angst" aber der Theologie reserviert wird (183). Es ist nicht einsichtig, daß Psychoanalyse nach dem „Ursprung" frage, Theologie aber nach dem „Sinn" (183).

David Bakan, Mensch im Zwiespalt. Psychoanalytische, soziologische und religiöse Aspekte der Anthropologie, Christian Kaiser Verlag, München—Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1976, 224 Seiten.

Durch eine synoptische Zusammenschau verschiedener Wissenschaften vom Menschen, besonders der Freudschen Sichtweise und dieser entsprechenden Einsichten, sowie soziologischer und theologischer Erkenntnisse, versucht der Psychologe Bakan eine ganzheitliche Sichtweise vom Menschen zu vermitteln und so gefährliches Spezialistentum und Entfremdung zu überwinden. Es geht ihm um die Wurzeln der Religion, die zugleich die Wurzeln des Menschseins sind. Jenseits des Krieges um die Grenzziehung zwischen Wissenschaft und Religion interessieren ihn die „fundamentalen Triebkräfte des menschlichen Seins, die sowohl die Wissenschaft wie die Religion haben entstehen lassen" (11). Insofern handelt dieser Essay von dem, „was den Menschen unbedingt angeht" (Tillich), nämlich von Wissenschaft, Mythos, Sexualität und Aggression, Krankheit und Tod, wobei Religion weder auf Psychologie reduziert noch durch Psychologie verteidigt wird.

Gegen Irrationalismus und Ultrarationalismus sich abgrenzend verurteilt der Verfasser jede Form von „Götzendienst" in Wissenschaft und Religion: „Götzendienst ist der Verlust des Gefühls für das Vorhandensein des Nicht-Manifesten, der Verlust des Empfindens für das Suchen, der Verlust der unausgesetzten Neugier in der Begegnung mit dem Nicht-Manifesten. Götzendienst heißt, der Versuchung des Manifesten nachzugeben" (15 f). Solcherart Götzendienst läßt sich aber nur durch ein ausgewogenes Verhältnis bzw. durch Verschmelzung von „Instrumentalität und Partizipation" verhindern, womit die grundlegenden Begriffe für das Verständnis der vorliegenden Anthropologie genannt sind. Das gestörte Verhältnis dieser beiden Lebens- bzw. Seinsweisen wird dann exemplarisch an Phänomenen wie Protestantismus, Wissenschaft und Kapitalismus, Satansglaube, Sexualität, Krankheit und Tod dargestellt und verdeutlicht. Anregend ist das Kapitel über die „Projektion der Instrumentalität auf die Satansgestalt", die in vier wesentliche Prozesse aufgegliedert wird. Trennung, Beherrschung von Dingen und Menschen, Verleugnung von „Wirklichem" dominieren in dieser instrumentalistischen Lebensform, und der Prozeß der Heilung kann nur durch die Betrachtung des Geleugneten, Verleugneten, durch Auseinandersetzung mit diesem „Ausgestoßenen" erreicht werden. Psychoanalyse erweist sich hier als „Verständniswissen" im Unterschied zu „Herrschaftswissen". Analog wird diese Trennung im Leben der Geschlechter analysiert und anhand vieler Forschungsergebnisse dargestellt. Instrumentalität zeigt sich dabei eher als „männliche", Partizipation als „weibliche" Grundeigenschaft, wobei nur die Verschmelzung beider Seinsweisen heilvoll sein kann, was in ältesten Mythen ebenso wie in neuesten psychologischen Erkenntnissen zum Aus-

druck kommt. Weiters folgt eine ausführliche Darstellung von Freuds Todestriebskonzept im Zusammenhang mit dessen Krebserkrankung und eine Interpretation des Todestriebes als schrankenlos wuchernde Instrumentalität. Abschließend versucht der Autor, eine „psycho-theologische Sicht" menschlicher Grunderfahrungen und -konflikte in Auseinandersetzung mit biblischer Theologie und Psychoanalyse zu entwerfen. Dabei geht er insbesondere dem Impuls der Kindestötung, phylo- und ontogenetisch, nach und entwickelt einfallsreiche, durchaus anregende, aber auch befremdliche Ideen.

Alfred Kirchmayr, Wien

Arbeiterpastoral — Landpastoral

Die Berichtsbände über die Pastoraltagungen 1978 und 1979 des Österreichischen Pastoralinstituts bezeugen mit ihren sehr verschiedenartigen Beiträgen, daß die pastorale Erneuerung, die vom II. Vatikanischen Konzil ihren Ausgang genommen hat, doch noch weitergeht. Nach den vorangegangenen Tagungen mit den Themen „Pfarrseelsorge" und „Diakonie der Gemeinde", die Wege zur „Kirche für die Menschen aufzeigten", lenken diese Berichte den Blick auf zwei konkrete Lebensbereiche unserer Gesellschaft, in denen Menschen sich besonderen Problemen gegenübersehen: die moderne Arbeitswelt und der in starker Veränderung begriffene ländliche Raum.
Ein Vergleich der beiden Bände läßt auf den ersten Blick deutlich werden, daß die Kirche der Welt der Arbeit nach wie vor distanzierter gegenübersteht als dem ländlichen Raum. Dennoch wird deutlich: eine Kirche und eine Pastoral, die sich weiterhin auf das angeblich „rein religiöse Tun" bis hin zu der so viel diskutierten Funktion des Sinnstiftens beschränkt oder beschränken läßt, verfehlt den Anspruch Jesu in den Sorgen und Hoffnungen der Menschen. „Spiritualität gibt es nicht ohne Praxis" (Landpastoral 193). Kirche muß konkret inkarnatorisch in der ganzen Lebenswirklichkeit der Betroffenen präsent und wirksam werden als „Zeichen und Werkzeug des Heils". Gerade von daher ist es höchst bedeutsam und erfreulich, daß in solchem Ausmaß unmittelbar Betroffene im Rahmen dieser Pastoraltagungen mit ihren Erfahrungen und Anliegen zu Wort kommen konnten.

1. Arbeiterpastoral in der Pfarre,

Österreichische Pastoraltagung 27. bis 29. 12. 1978, im Auftrag des Österreichischen Pastoralinstituts herausgegeben von *Josef Wiener* und *Helmut Erharter,* Verlag Herder, Wien 1979, 184 Seiten.

„Die Kirche als Gemeinschaft kennt nicht genügend die Lebensbedingungen der Arbeiterschaft — dabei sind sie doch die Lebensbedingungen des Volkes Gottes", formuliert Hannjürg Neundorfer im Resümee dieser Tagung. Der Berichtsband über diese Tagung gibt Impulse für die Erneuerung des immer wieder angesprochenen, aber noch kaum veränderten, gestörten Verhältnisses der Kirche zur Arbeiterschaft, ihren Interessen und Interessenvertretern in Politik und Gewerkschaften.
Sozialethische, exegetische und pastoraltheologische Beiträge beleuchten das christliche Verständnis von Arbeit, die Lebenssituation der Arbeiter bzw. Arbeitnehmer in unserer Gesellschaft und das Verhältnis zwischen Kirche und Arbeiterschaft. Gerade letzteres wird sehr konkret und deutlich in mehreren ungeschminkten Zeugenaussagen von Betroffenen aus der Arbeiterschaft, von Priestern in Arbeiterpfarreien und dem Zeugnis eines polnischen Bischofs. Besonders bemerkenswert, dazu noch in einem pastoraltheologischen Buch, eine Sammlung von literarischen Texten und Gedichten zur Arbeiterfrage, zusammengestellt von einem Pfarrer aus der DDR. Dies alles fordert zur Beantwortung der eingangs von Oswald von Nell-Breuning gestellten Frage heraus: „Wie stellen wir uns selbst den Arbeitern dar, als die da oben, oder die an ihrer Seite?"
Ein Bischof meinte in der Abschlußdiskussion: „unsere Kirche braucht dringend ihr Medellin, um treu in der Nachfolge Jesu

eine Kirche der Armut und Sprachrohr der Armen zu werden".

2. Landpastoral — Dienst an den Menschen in Land und Stadt,

Österreichische Pastoraltagung 27. bis 29. 12. 1979, im Auftrag des Österreichischen Pastoralinstituts herausgegeben von *Josef Wiener* und *Helmut Erharter*, Verlag Herder, Wien 1980, 200 Seiten.

Die Befürchtung, daß sich auch die Landbevölkerung zunehmend enttäuscht von der Kirche abwenden könne, bildet eine Verbindung mit dem Thema Arbeiterpastoral. Der Zusammenhang mit der Arbeiterproblematik wird durch die Situationsanalysen verdeutlicht, die von Experten, insbesondere von Ulrich Planck und vielen Betroffenen vorgetragen wurden. Sie schildern einerseits die Oberflächenphänomene (Schüler- und Arbeitnehmer-Pendlertum, Funktionsverluste, Zweitwohnungen, Tourismus) und deren ökonomisch gesellschaftliche Ursachen bis hin zur Verdeutlichung der auch im Inland bestehenden Abhängigkeit der Peripherien von den Zentren mit ihren gravierenden Folgen: Identitätskrisen, Verfall der zwischenmenschlichen Beziehungen, Pauperisierung, ökologische Schäden etc. Die aufgezeigten positiven Seiten des Landes, die ihrerseits die Stadtflucht begünstigen, können dies nicht aufwiegen.
Referate, Berichte und Arbeitsgruppen machen Notwendigkeit und Möglichkeiten von grundlegenden Veränderungen und die Rolle der Kirche in diesem Veränderungsprozeß deutlich. Alois Müller stellt eine Pastoralkonzeption vor, für die die „Entdekkung des Politischen als eines Teils der Heilsperspektive" wesentlich ist, und plädiert für eine kirchliche Gemeinde, die „Schule für solidarisches Leben" als Antwort auf die gesellschaftlichen Verfallserscheinungen ist. Dorfuntersuchung, Gemeinwesenarbeit, kooperative Pastoral und eine Konzeption von Pfarrverbänden, die das Leben der kleinen sozialen Netze nicht aufsaugt, sondern erhält und fördert, werden als Wege zu einer eigenständigen ländlichen Lebensform skizziert, für die es bereits erste Beispiele gibt.
Diese Zeugnisse der aktiven Suche nach einer neuen personalen und sozialen Identität und Solidarität, gerade auch mit den Schwächsten der ländlichen Gesellschaft, machen deutlich, daß Umkehr und nicht einfach Fortschritt elementare Voraussetzung dafür ist, daß die Verheißung des gelobten Landes erfahrbare Wirklichkeit werden kann.
Beide Berichtsbände bieten Verantwortlichen und Mitarbeitern der Arbeiter- und Landpastoral fundierte Informationen und weiterführende Impulse für die praktische Arbeit in Milieu und Gemeinde.

Michael Manderscheid, Freiburg/Br.

Büchereinlauf

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

Adam Adolf — Berger Rupert, Pastoralliturgisches Handlexikon, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1980, 570 Seiten, DM 58,—, S 446,60.

Baden Elisabeth, Gottes Auftrag für Mann und Frau, Katzmann Verlag, Tübingen 1980, 112 Seiten, DM 12,—, S 92,40.

Berger Peter L., Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, S. Fischer Verlag, Frankfurt/Main 1980, 224 Seiten, DM 24,—, S 184,80.

Berz August (Hrsg.), Ich komme zu Dir. Großdruck-Gebetbuch, Benziger Verlag, Zürich—Einsiedeln—Köln 1980, 160 Seiten, sfr 12,80, S 98,60.

Boff Leonardo, Kreuzweg der Gerechtigkeit, mit Zeichnungen von Lucia Jochamowitz, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1980, 90 Seiten, DM 9,80, S 75,50.

Bottenberg Ernst Heinrich — Gareis Balthasar, Straffällige Jugendliche. Ihre psychische und soziale Situation, Patmos Verlag, Düsseldorf 1980, 120 Seiten, DM 14,80, S 114,—.

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden.
Teilband 8: *Knab Doris — Langemeyer Georg*, Bildung; *Rombach Heinrich*, Leistung und Muße; *Halder Alois*, Aktion und Kontemplation; *Brakelmann Günter*, Arbeit, 142 Seiten, DM 24,50, S 188,70.
Teilband 21: *Seckler Max*, Aufklärung und Offenbarung; *Welte Bernhard*, Ideologie und Religion; *Schaeffler Richard*, Kritik und Anerkennung, 143 Seiten, DM 24,50, S 188,70.
Teilband 25: *Luckmann Thomas — Döring Heinrich — Zulehner Paul M.*, Anonymität und persönliche Identität; *Schillebeeckx Edward*, Erfahrung und Glaube; *Casper Bernhard*, Alltagserfahrung und Frömmigkeit; *Stachel Günter*, Religiöse Sozialisation, 168 Seiten, DM 28,20, S 217,60.

Cooper Eugen J., Bußerziehung in Schule und Gemeinde. Orientierungen und Modelle für Katechesen mit Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen, Verlag Herder, Freiburg—

Basel—Wien 1980, 120 Seiten, DM 18,—, S 138,60.

Dê văn Nguyên, .. wie eine Lilie im Tal. Konkretionen zum Thema Liebe, Radius-Verlag, Stuttgart, 1980, 80 Seiten, DM 9,80, S 75,50.

Dordett Alexander, Impotenz als Ehehindernis. Nach der Rechtsprechung der Sacra Romana Rota, Verlag Herder, Wien—Freiburg—Basel 1980, 80 Seiten, DM 12,80, S 84,—.

Fries Heinrich, Glaube und Kirche im ausgehenden zwanzigsten Jahrhundert, Don Bosco Verlag, München 1979, 176 Seiten, DM 19,80, S 152,50.

Fritz Gerhard — Scharf Kurt, Krisenherd Korea, Radius-Verlag, Stuttgart 1980, 128 Seiten, DM 9,80, S 75,50.

Grabner-Haider Anton, Zeit zu leben — Zeit zu lieben. Selbsterfahrung und Kommunikation, Verlag Herder, Wien—Freiburg—Basel 1980, 133 Seiten, DM 15,80, S 115,—.

Hasenhüttl Gotthold, Einführung in die Gotteslehre, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980, 268 Seiten, DM 67,—, S 515,90.

Häring Bernhard, Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens. Band II: Der Weg des Menschen zur Wahrheit und Liebe, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien ^{2}1980, 558 Seiten, DM 64,—, S 492,80.

Huber Paul, Heilige Berge. Sinai, Athos, Golgota — Ikonen, Fresken, Miniaturen, Benziger Verlag, Zürich—Einsiedeln—Köln 1980, 240 Seiten, sfr 98,—, S 833,—.

Kleinheyer Bruno, Heil erfahren in Zeichen. Dreißig Kapitel über Zeichen im Gottesdienst, Don Bosco Verlag, München 1980, 188 Seiten, DM 24,80, S 191,—.

Mayer-Skumanz Lene, Der Stern. Neue Lese- und Spielgeschichten für Weihnachten. Illustrationen von Renate Ludescher, Verlag Herder, Wien—Freiburg—Basel 1980, 128 Seiten, DM 14,80, S 108,—.

Theologische Berichte IX. Kirche und Sakrament. Hrsg. im Auftrag der Theologischen Hochschule Chur von *Pfammatter Josef* und der Theologischen Fakultät Luzern von *Furger Franz*, Benziger Verlag, Zürich—Einsiedeln—Köln 1980, 176 Seiten, sfr 34,80, S 295,80.

Plöger Josef G. — Knoch Otto B. (Hrsg.), „Brannte uns nicht das Herz?" Dokumentation über die Veranstaltungen zur Vollendung der Einheitsübersetzung, Katholische Bibelanstalt, Stuttgart 1980, 110 Seiten, DM 12,—, S 92,40.

Plöger Josef G. — Weber Hermann Joh. (Hrsg.), Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1980, 326 Seiten, DM 36,—, S 277,20.

Quacquarelli Antonio, La Lezione Patristica Di Antonio Rosmini (i presupposti del suo pensiero). Quaderni della „Cattedra Rosmini" XII, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Stresa — Città Nuova Editrice, Roma 1980, 176 Seiten.

Riede Johannes, Hoffnung wider alle Hoffnung. Verheißungen Gottes — Erwartungen des Menschen, Don Bosco Verlag, München 1980, 132 Seiten, DM 14,80, S 114,—.

Ringseisen Paul, Ruf und Anruf. Neue Litaneien, Don Bosco Verlag, München 1980, 52 Seiten, DM 6,80, S 52,40.

Rotzetter Anton (Hrsg.), Geist und Geistesgaben. Die Erscheinungsformen des geistlichen Lebens in ihrer Einheit und Vielfalt, Benziger Verlag, Zürich—Einsiedeln—Köln 1980, 328 Seiten, sfr 54,—, S 495,—.

Scharfenberg Joachim — Kämpfer Horst, Mit Symbolen leben. Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung, Walter Verlag, Olten—Freiburg/Breisgau 1980, 332 Seiten, DM 34,—, sfr 32,50, S 261,80.

Smitmans Adolf, Die christliche Malerei im Ausgang des 19. Jahrhunderts — Theorie und Kritik. Eine Untersuchung der deutschsprachigen Periodica für christliche Kunst 1870—1914, Verlag Hans Richarz, St. Augustin 1980, 296 Seiten, DM 69,—, S 531,30.

Valentin Friederike (Hrsg.), Umwege zum Heil? Katholische Ausgabe von Hans-Diether Reimer — Oswald Eggenberger „... neben den Kirchen." Gemeinschaften, die ihren Glauben auf besondere Weise leben wollen, Verlag Herold, Wien—München 1980, 432 Seiten, DM/sfr 19,80, S 145,—.

Wallner Leo — Karner Peter, Ökumene zum Weitergeben. Ökumenische Morgenfeier im ORF, Tyrolia-Verlag, Innsbruck—Wien—München 1980, 160 Seiten, DM 16,80, S 110,—.

Wiesnet Eugen, Die verratene Versöhnung. Zum Verhältnis von Christentum und Strafe, Patmos Verlag, Düsseldorf 1980, 176 Seiten, DM 14,80, S 114,—.

Wilckens Ulrich, Der Brief an die Römer. 2. Teilband Röm 6—11, Benziger Verlag, Zürich—Einsiedeln—Köln 1980, 282 Seiten, sfr 48,—, S 408,—.

Winter Eduard, Ketzerschicksale. Christliche Denker aus neun Jahrhunderten, Benziger Verlag, Zürich—Einsiedeln—Köln 1980, 432 Seiten, sfr 32,—, S 272,—.

Mitarbeiter dieses Heftes

Helmut Erharter, Dr. theol., ist Chefredakteur der Zeitschrift Diakonia und Generalsekretär des Österreichischen Pastoralinstituts.

Alfred Mitterhofer, lic. theol., Komponist, ist Lehrbeauftragter für Orgel an der Hochschule für Musik und darstellende Kunst in Wien, Abteilung Kirchenmusik.

Rainer Ruß ist Präsident des Cäcilienvereins der BRD; er war bis 1979 Herausgeber von Bibel und Leben.

Kardinal Franz König ist Erzbischof von Wien.

Kunibertas Dobrovolskis, Komponist, erzbischöflicher Musikdirektor, leitet das Amt für Kirchenmusik in der Erzdiözese Freiburg, die deutsch-jugoslawischen Chorwochen und viele Dekanats-Kirchenchortreffen.

Norbert Weidinger ist Referent für Religionspädagogik im Deutschen Katecheten-Verein e. V. in München.

Udo Hildenbrand ist Wissenschaftlicher Assistent an der Universität Freiburg und Diözesanpräses des Cäcilienvereins der Erzdiözese Freiburg.

Xaver Kainzbauer ist Vikariatskantor für das Vikariat Wien-Stadt der Erzdiözese Wien.

Alois Koch, Dr. phil., ist Abteilungsleiter an der Akademie für Schul- und Kirchenmusik in Luzern.

Ernst Pfiffner ist Direktor der Akademie für Schul- und Kirchenmusik in Luzern.

Hinweise

Zum Thema „(Kirchen-) Musik" folgen im nächsten Heft noch Beiträge von *Maria Kassel* („David — ein König als Sänger und Tänzer"), *Vinzenz Baldemair — Kaspar Gerg — Magdalena Steinacher* („Meßfeier mit Kindern") und *Walter Wiesli* („Diözesane Dienststellen für Kirchenmusik").

Leitartikel

Alois Müller

Absolutheit — Unabänderlichkeit — Freiheit

1. Unverzichtbar: Gottes Absolutheit

Die Kirche trägt ein schweres Kreuz durch die Aufgabe, Gott den Absoluten zu vertreten. Wie sollen Menschen das zuwege bringen? Die vielen Fehlgriffe haben sogar dazu geführt, daß heute dem Absolutheitsanspruch Gottes und Christi selber mit einem gewissen Mißtrauen begegnet wird.

Darum muß zunächst betont werden: Ohne Absolutheitsanspruch gibt es keinen wirklichen Gottesbegriff, muß man Gott entweder verneinen oder auf einen mythischen olympischen Burschen reduzieren. Und ohne daß Jesus, der Christus, an diesem Absolutheitsanspruch Gottes teilhat, ihn vertritt, ihn als Sohn in seiner Person darstellt und vor uns hinstellt, ist er nicht im Sinne der neutestamentlichen Glaubensverkündigung verstanden.

Ohne Absolutheitsanspruch gibt es auch keine ethische Inanspruchnahme des Menschen, sondern verharrt der Mensch, dort, wo er sich in seinem Entscheid unbedingt angefordert verstehen müßte, im Kalkulieren vordergründiger, uneigentlicher Kriterien, die gerade dem ethischen Anspruch untergeordnet sein müßten. Hier liegt der Grund für den unlösbaren Zusammenhang der ethischen Frage mit der Gottesfrage. Wenn also der Mensch nicht absolut angefordert ist, ist er nicht von Gott angefordert.

2. Fragwürdige Konsequenzen:

Was hat aber diese Absolutheit von Gott her für den Menschen, und jetzt näherhin für die Kirche als „Agentur" dieses göttlichen Anspruchs, für Konsequenzen?

Unabänderliche Gebote ...

Einmal wurde der Schluß gezogen: Göttliche Gesetze sind unabänderlich. Was Gott gebietet, kann sich nicht mehr ändern, das ist sein Gebot für alle Zeiten und alle Menschen. Dieser Schluß ist naheliegend gerade aus einem metaphysischen Gottesbegriff heraus. Aber er war anscheinend biblisch kaum zu halten. So wurden zwei Erklärungen beigebracht.

Die erste lautete: Im Alten Bund offenbarte sich Gott erst ganz allmählich, sein Wille (etwa bezüglich der Ehe) wurde nicht von Anfang an klar erkannt.

Die zweite Erklärung war den Christen wichtig: Das alttestamentliche „Zeremonialgesetz" — und dann verallgemeinert: „göttlich-positives" Gebot — war veränderlich, von Gott selber aufhebbar; das sittliche oder „göttlich-natürliche" Gebot ist unabänderlich. Diese Unterscheidung gründet aber auf einer Philosophie der „unverän-

derlichen Wesenheiten", und diese selber ist nicht biblisch geoffenbart.

Vielmehr erweist sich heute, daß sie zur Beschreibung der Wirklichkeit, vor allem der menschlichen, nicht mehr bedingungslos gültig ist. Denn erstens hat die Unterscheidung des unveränderlichen „Wesens" von den veränderlichen „Akzidentien" oft etwas Willkürliches, Unsicheres an sich; zum andern macht es die Erkenntnis der Evolution und der kulturellen Bandbreite menschlicher Wirklichkeit beinahe unmöglich, theologisch und ethisch mit einer reinen Unveränderlichkeit der Menschennatur praktisch zu operieren.

Der Satz läßt sich also heute nicht mehr durchhalten: Gottes Gebot ist für alle Zeiten und Bedingungen unverändert dasselbe. Es muß vielmehr der andere Satz gewagt werden: Einem Menschen, den er veränderlich geschaffen hat, hat Gott nicht einfach unveränderliche Gebote gegeben. Der Ruf „Iuris divini!" bedeutet so mitnichten, es müsse sich immer und überall gleichbleiben.

Gerade damit aber hat die Kirche noch und noch versucht, dem göttlichen Absolutheitsanspruch Geltung zu verschaffen, ist in viele Sackgassen geraten und hat den Anspruch in Verruf gebracht. Stattdessen ist vielmehr zu fragen, *wie* der absolute Anspruch Gottes, der in einem „Gebot" enthalten ist, in den jeweiligen Gegebenheiten sich darstellt.

... verabsolutierte Strukturen ...

Zum andern vertrat und vertritt die Kirche den Absolutheitsanspruch Gottes, indem sie ihn (gewissermaßen) auf ihre Strukturen übertrug, also konkrete, kategoriale, geschichtliche Wirklichkeiten mit göttlicher Geltung ausstattete. Das konnten und können auch Gesetzes- und Zwangsstrukturen sein. Gerade das aber ist um der Absolutheit Gottes willen nicht möglich. Nichts Menschliches, nichts Geschaffenes, das den Absolutheitsanspruch Gottes und Christi vertritt, ist selber absolut. Es ist Medium, durch das hindurch der Mensch mit Gottes absolutem Anspruch konfrontiert wird, aber nie dieser Anspruch selber. Es kann gegebenenfalls „medium in quo" sein, was bedeutet, daß im konkreten Fall Gottes absoluter Wille auf eine kirchliche Wirklichkeit bezogen ist (auf ein kirchliches Handeln, eine kirchliche Gesetzeserfüllung), so wie er auf irgend sonst eine geschaffene Wirklichkeit als medium in quo bezogen sein kann, ja immer bezogen ist. Das aber gibt nicht einer geschaffenen Wirklichkeit an sich Absolutheitscharakter.

... gesetzlicher Zwang ...

In Vertretung des Anspruchs Gottes glaubte also die kirchliche Tradition, auch (soweit möglich) kirchliche

Zwangsgewalt einsetzen zu dürfen, da ja der Gläubige, der Gott schon einmal anerkannt hat, auch dessen absoluten Anspruch anerkennen *muß*. Von der Ketzerverfolgung bis zum Ehe- und Ordensrecht und der Lehr- und Klerusdisziplin reichen die Anwendungen dieser Vorstellung, Gottes Absolutheit rechtfertige und verlange menschlich-gesetzliche Unerbittlichkeit. Die Folgen bringen wiederum Gottes Anspruch in Verruf.

In Wirklichkeit verhält es sich gerade umgekehrt. Durch menschlichen Gesetzeszwang wird Gottes absoluter Anspruch ausgeschaltet. Er wird *ersetzt* durch eine menschliche Zwangsstruktur. *Schon* wegen dieses Zwanges wird eine Vorschrift erfüllt, *ihm* ist der Betroffene konfrontiert, und er verstellt gewissermaßen den Blick auf Gottes Einforderung. Das ist eine empirisch nachprüfbare Tatsache. Wenn das Ehescheidungswort Jesu mit kirchlichen Gesetzesstrukturen durchgesetzt wird, dann heißt das landauf landab im katholischen Volk: Die Kirche verbietet die Ehescheidung . . .!

3. Nur Freiheit korrespondiert zur Absolutheit

Wie kann dann aber der Mensch mit Gottes absoluter Einforderung wirklich konfrontiert werden? Die paradoxe Antwort lautet: Nur durch Freiheit. Nur indem der Gehorsam gegen Gott seiner eigenen sittlichen Entscheidung überbunden wird, ohne daß mit Sanktionen „nachgeholfen" wird, kann der Mensch etwas als Gottes Anspruch realisieren. Die Freiheit des Menschen als Verantwortung hat jene „Unergründlichkeit", welche der Absolutheit des Willens Gottes entspricht. Jeder menschlich-gesetzliche Zwang aber macht gerade, wenn er „Erfolg hat", das Tun vordergründig, ja gibt ihm etwas Banales. Er hat seinen Platz nur, wo es um äußere soziale Güter geht, bei denen es primär nur auf ihre objektive Erfüllung ankommt, nicht auf die Gesinnung, in der sie erfüllt werden. In der Proklamation der Religionsfreiheit hat die Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils genau diese Bedingung erkannt und erfüllt, nachdem „bisweilen im Leben des Volkes Gottes auf seiner Pilgerfahrt — im Wechsel der menschlichen Geschichte — eine Weise des Handelns vorgekommen (ist), die dem Geist des Evangeliums wenig entsprechend, ja sogar entgegengesetzt war" (Nr. 12) — schön gesagt.

4. Der lange Weg der Kirche zur Freiheit

Die Bekehrung der Gesamtkirche in diese Richtung ist noch nicht vollendet. Immer wieder taucht die Versuchung jener Logik auf, die meint: Wenn es doch Gottes absolutes Gebot ist, müssen wir jedes Mittel gebrauchen, um es durchzusetzen. Immer wieder und seltsam genug wird in der Kirche die Bedeutung, der Ernst und die

Würde der Freiheit verkannt, in der nur noch Mensch und Gott sich gegenüberstehen und andere nicht einmal den Zutritt haben, daß sie dem Menschen in den Arm fallen dürfen, um ihn an einer falschen Entscheidung zu hindern.
Das sei idealistisch gedacht, zu dieser Freiheit brächten es die wenigsten, wenn ihnen nicht nachgeholfen werde. Ja, wenn die Einübung in solche Freiheit schon gar nicht zugelassen wird, lockt ihre Würde immer weniger. Aber was geschieht mit den vielen, die ihrer fähig wären?

Artikel

Joachim Wanke

Der „Todesdienst" und der „Lebensdienst" Jesu und der Kirche

Neutestamentliche Überlegungen zum Thema „den anderen suchen*"

Der Nachfolger von Bischof Aufderbeck in Erfurt versucht hier die spezifisch christlich-kirchliche Zuwendung zum Nächsten verständlich zu machen, indem er die „Suche des anderen" unmittelbar vom Beispiel Jesu ableitet. Das Ergebnis sind pastorale Orientierungslinien, die einen bloßen Humanismus weit übersteigen, aber auch fromme Schutzburgen abzubauen trachten und die Kirche zum „Hohlraum" für Gottes rettenden Zugriff machen. *red*

Auf der Suche nach Humanität

Der Begriff „Mitmenschlichkeit" gehört zu den anziehenden Worten unserer Zeit. Der Ruf nach Menschlichkeit und menschenwürdigem Leben für alle ertönt allenthalben in der Welt und findet Resonanz in den Herzen. Es ist häufig aufgezeigt worden, daß die Wurzeln des säkularisierten Humanismus letztlich im Evangelium liegen. In den Begriffen „Gleichheit", „Brüderlichkeit", „Humanität" und „Menschenliebe" schwingt weniger antikes Erbe als vielmehr ein christlicher Grundton mit. Doch können wir auf dieser geistesgeschichtlichen Feststellung nicht ausruhen. Wir können damit auch nicht dem Humanitätsverlangen unserer Zeit insgeheim ein christliches Vorzeichen geben. Das Suchen nach Humanität in unserer Welt bleibt trotz christlicher Urimpulse letztlich doch wohl weitgehend „atheistisch". Man kann die Gegenprobe machen: Vermutlich werden die Kirche bzw. das Christentum von der Mehrzahl der Menschen

* Vortrag auf der Jahreskonferenz der pastoralen Leitungsgremien der Jurisdiktionsbezirke in der DDR am 6. 11. 1980 in Magdeburg.

spontan eher unter die inhumanen bzw. humanitäts- und toleranzhemmenden Faktoren gerechnet. Das läßt den Schluß zu: Christliche Zuwendung zum anderen, von unserem Selbstverständnis als Christen her unabdingbar zum Evangelium hinzugehörig, ist verdunkelt. So steht heute die Frage im Raum, die auch für Christen nicht ohne weiteres in der positiven Antwort selbstverständlich ist: Braucht man, um „menschlich" zu sein, Gott?

Statt skeptischem Relativismus ...

Unser Thema hat ferner noch in anderer Hinsicht einen *„kairos"* hier und heute, und zwar im Blick auf den skeptischen Relativismus, mit dem heute viele Christen ihren Glauben leben[1]. Gemeint ist folgendes: Wir sind heute insgesamt weithin nicht mehr fähig zu der festen, absoluten Glaubenszustimmung, wie sie die traditionelle Fundamentaltheologie vom Glaubenden verlangt. Der Grund für diese Not liegt in der gegenwärtigen geistesgeschichtlichen Situation, in der der Einzelne seinen eigenen Daseinsentwurf ständig mit anderen Daseinsentwürfen konfrontieren muß, bis hin zu denen fremder Religionen, wobei deren subjektive Überzeugungskraft die eigene Glaubenszustimmung notwendigerweise relativiert.

... Glaubensgewißheit in der Zuwendung

Angesichts dieses Relativismus kommt unserem Thema eine seelsorgliche Bedeutung zu. In der Zuwendung zum anderen wird der Glaube konkret. Er wird aus der Sphäre einer rein geistig gefällten und durchgetragenen Entscheidung überführt in geschichtliches Handeln. Und gerade im Handeln erfährt der moderne Mensch offensichtlich eher seine „Identität" als in theoretischen Bekenntnissen. Doch stellt sich angesichts dieser Überlegung die Aufgabe, die geforderte „Zuwendung" zum anderen theologisch richtig zu umreißen. Eine falsche *Identifizierung* von christlicher Caritas mit säkularem Humanismus wäre hier verderblich. Aber auch eine theologische *Verkürzung* wäre schlimm, etwa in dem Sinn, daß „Caritas" als bloße Bewährung des Glaubens, als moralische Zutat zu dem „Glauben an sich" angesehen würde.

Die Gliederung der folgenden Überlegungen ergibt sich aus dem Grundgedanken des Neuen Testamentes, daß die Kirche in ihrem Handeln, speziell auch in ihrer Sorge für den Menschen (II), auf das Beispiel Jesu (I) verwiesen

[1] Vgl. dazu *K. Rahner*, Zur Situation des Glaubens, in: *ders.*, Schriften zur Theologie, Bd. XIV, Zürich—Einsiedeln—Köln 1980, 23—47. Es ist sicherlich von der Zustimmung zu den sog. praeambula fidei der eigentliche Glaubensassens zu unterscheiden. Der letztere muß nicht notwendigerweise mit der Unsicherheit des ersteren zusammenfallen. Vergleichsweise ist mein sicheres Wissen, daß zwei konkrete Menschen biologisch meine Eltern sind, von der tatsächlich geglückten und gelebten Zuwendung zu diesen Personen als Eltern zu unterscheiden. Eine Unsicherheit in der ersten Frage bedeutet freilich eine beträchtliche Verunsicherung in der zweiten.

ist. Neutestamentlich ist die Zuwendung zum Bruder in zweifacher Weise motiviert: durch den Verweis auf den Herrn, der sich für uns (im Tod) hingegeben hat (I, 1);[2] ferner wird diese Zuwendung durch das Wort bzw. durch das Verhalten Jesu motiviert (I, 2).

I. Das „Beispiel" Jesu

1. Jesu „Todesdienst"

Das Neue Testament reflektiert das Sterben Jesu bekanntlich unter verschiedenen Gesichtspunkten. Entscheidend dabei sind vor allem aber zwei: Was bedeutet der Tod für Jesus selbst? Was bedeutet er für die Menschen?

a) Die christologische Dimension des „Todesdienstes" Jesu

Jesu Tod wird im Neuen Testament u. a. (!) erfaßt als Gehorsamstat: Er ward gehorsam bis zum Tod (vgl. Phil 2,8; Röm 5,19; Hebr 5,8). Das Sterben am Kreuz gipfelt ein Leben auf, das *kenosis* war („Entleerung"), *tapeinosis* („Selbstverzicht"; oder: „Erniedrigung"). Jesus wird erkannt als der Bote Gottes, der sich von seiner Botschaft total vereinnahmen, ja überfordern läßt — und damit von dem vereinnahmen und überfordern läßt, in dessen Namen er spricht und handelt. Jesus sagt das Reich Gottes an — und er läßt sich von diesem Reich verschlingen. Er sagt es an *noch* angesichts des eigenen Sterbens (Mk 14,25: „Wahrlich, ich sage euch, nicht mehr werde ich von dieser Frucht des Weinstocks trinken, bis ich neu davon trinke im Reiche Gottes"). Oder sollten wir sagen: Er sagt dieses Reich an am Ende *gerade auch* angesichts seines Sterbens[3]. Jesus sagt Gott an, und er nimmt es in Kauf, daß er als „Ansager" Gottes und seines Reiches selbst untergeht. Er ist so von Gott erfüllt, daß er nicht nach sich selbst fragt. Er ist ganz „Hohlraum" (H. Schürmann), der von Gott und seinem Kommen her gefüllt ist. Es finden sich bei Jesus offensichtlich keine menschlichen Absicherungen. Das meint dieses Stichwort *kenosis,* das nicht moralisch zu verstehen ist. Er ward gehorsam bis zum Tod. Auch die Möglichkeit und die Tatsächlichkeit des eigenen Sterbens weckt in Jesus keinen „Hiobsgedanken". Er bleibt ohne Auflehnung. Er vollzieht im Sterben, wovon er predigte, etwa: „Sorget nicht ängstlich"[4]. Jesu Tod ist die Aufgipfelung einer kenotischen Existenz. — Damit ist eng das zweite zusammenzudenken.

b) Die soteriologische Dimension des „Todesdienstes" Jesu

Das Sterben Jesu wird sofort in der frühen Gemeinde als Tat „für uns", „uns zugute" erfaßt (vgl. die Wendung

[2] Vgl. Röm 14,15: „Wenn um einer Speise willen dein Bruder betrübt wird, wandelst du nicht mehr nach der Liebe. Bringe durch deine Speise den nicht ins Verderben, für den Christus gestorben ist"; auch Joh 3,6: „Darin haben wir die Liebe (Gottes) erkannt, daß jener sein Leben für uns hingab; auch wir sollen für die Brüder das Leben hingeben."

[3] Vgl. zu dieser Frage die von H. Schürmann angestoßene Diskussion über Jesu mögliche Einstellung zum eigenen Tod: *H. Schürmann,* Jesu ureigener Tod, Freiburg—Basel—Wien 1975.

[4] Vgl. *H. Schürmann,* a.a.O., 35 ff.

hyper, anti hymon)[5]. Auch hier sollen uns nicht die verschiedenen neutestamentlichen Denkmodelle beschäftigen, die die gemeinte Sache nachzudenken versuchen (Sühne, Stellvertretung, Opfer). Historisch war es sicherlich so, daß die soteriologische Komponente des Sterbens Jesu in Konsequenz des Auferstehungsgeschehens erkannt wurde. Gott hat seinen Boten „rehabilitiert". Noch mehr: Jetzt beginnt Auferstehung der Toten und damit die verheißene Endzeit, und diese ist eo ipso Heilszeit für alle! Aber es kommt zu solchen soteriologischen Aussagen nachösterlich wohl auch in Konsequenz der Verkündigung und des Verhaltens des irdischen Jesus. Das Ereignis „Jesus von Nazareth" war letztlich „soteriologisches" Ereignis. Jesu Wort und Verhalten wollte Vergebung von Gott her ansagen und zur Wirkung bringen. Jesus redete ja von Gott als dem vergebungsbereiten Vater, und er redete davon gleichsam noch mit blutendem Mund und gefoltertem Leib. Das Sterben Jesu gipfelte eine soteriologische Existenz auf, wie gleich noch näher gezeigt werden soll — das ist die andere Wurzel der soteriologischen Glaubensaussagen der frühen Christenheit, die zur Ostererfahrung hinzu kommt.

Was wir hier (unter a und b) gedanklich getrennt haben, muß zusammengedacht werden. Jesu Sterben ist als Gehorsamstat ein Dienst für uns. Seine *kenosis* war nicht Selbstzweck, sondern durchgetragene Zuwendung zu denen, die er von Gott her erreichen wollte. Zugespitzt gesagt: Jesu Zuwendung zum anderen war nirgends so tief wie in der Einsamkeit seines Sterbens[6].

Solche Überlegungen deuten schon die Dimensionen kirchlicher Nächstenliebe an, die meist vorschnell moralisch eingeengt und somit in ihrer theologischen Bedeutung verdunkelt werden.

2. Jesu „Lebensdienst"

In einem verkürzten Überblick seien die wichtigsten Bereiche angesprochen, die in diesem Zusammenhang zu nennen sind.

a) Jesu Zuwendung zu den Sündern

Jesus sucht das „Verlorene" (Lk 15). Er geht den Menschen in die Gottesferne nach. Dort (!) sagt er das Evangelium an, also im Bereich des Profanen, so wie er auch „profan" („außerhalb des Lagers", vgl. Hebr 13,11) starb. Doch sagt Jesus das Evangelium an nicht als „Alibi" für die Sünder. Das ist heute ein nahezu unausrottbares

[5] Vgl. dazu (die jüngste Diskussion zusammenfassend) *M. Hengel*, Der stellvertretende Sühnetod Jesu. Ein Beitrag zur Entstehung des urchristlichen Kerygmas: IKZ 9 (1980) 1—25. 135—147.

[6] Vgl. *H. Schürmann*, Christliche Weltverantwortung im Lichte des Neuen Testaments: Cath 34 (1980) 87—110, bes. 103: „Seine ‚Weltverantwortung' nahm der Herr am tiefsten am Kreuz wahr."

Mißverständnis. Jesus sagt das Evangelium an als „angreifende" Kunde, daß es für den Verlorenen noch eine Chance gibt, eben von Gott her. Er redet also von Vergebung, nicht davon, daß alles nicht so schlimm sei. Und diese Vergebung muß der Sünder annehmen, d. h. er muß „umkehren". Wieder zugespitzt geredet: Die sogenannte Solidarisierung Jesu mit den Sündern lebt von der Konfrontation mit der Sünde. Jesu Zuwendung zu den Sündern ist ein „Dienst der Entlarvung" der Sünde. Sie ist Liebe, die weh tut.

b) Jesu Zuwendung zu den Armen

Der Begriff „arm" hat bekanntlich ein breites biblisches Bedeutungsfeld. Wir meinen hier, daß Jesus sich den Geringen, z. B. den Kranken, den Ungebildeten wie überhaupt den kulturell und sozial Deklassierten zuwendet. Hier geht es also nicht um den „Jesus in *schlechter* Gesellschaft" (A. Holl), sondern um den „Jesus in *kleiner* Gesellschaft". Auch dieser unbezweifelbare Zug im Auftreten Jesu wird häufig falsch interpretiert. Ich möchte zwei Momente dieser Zuwendung zu den Armen besonders hervorheben.

Ansage des eschatologischen Heils Gottes

Jesu Hinwendung zu dieser Gruppe von Menschen darf nicht als „Entwicklungshilfe" (im weitesten Sinn) gedeutet werden. Sie will vielmehr Ansage des eschatologischen Heils Gottes sein. „Eschatologisch" meint hier, daß Gott sich in seinem Boten endgültig, unwiderruflich, in einer von uns nicht aufzuhaltenden Weise den Menschen zuwendet, aber eben auch ganz anders, als wir gedacht und erwartet haben. „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist das Reich Gottes zu euch gekommen" (Lk 11,20). Es ist richtig: Jesu Heilungen meinen den Menschen und seine konkrete Not, sie dürfen also nicht symbolisch gedeutet und damit verwässert werden, aber sie machen deswegen Jesus nicht zu einem Sozialarbeiter. Mk 6,5 heißt es: „Er konnte dort (d. i. in seiner Heimatstadt) keine Wunder tun". Jesu Zuwendung zum Nächsten hat etwas mit der Offenheit des Betreffenden für Gott zu tun. Es geht bei Jesu Heilungstaten nicht zuerst um Humanität, sondern um die Sorge, daß der Mensch offen sein möge für Gott — und eben darin ist Jesu Tun zutiefst human. Jesus bezeugt in den Heilungstaten die Nähe des Reiches, also die Nähe Gottes. Seine Zuwendung zu den Armen ist darum „modellhaft", sie will stimulieren, verweisen, aber sie will kein Programm „durchziehen" im Sinne einer konkreten Anweisung für die Beseitigung von Elend, Krankheit und anderen „Entfremdungen", denen menschliches Leben ausgesetzt ist.

Abbau jeder Form menschlicher Sicherheit

Wir sahen, daß Jesu Zuwendung zu den „Kleinen" — und dazu dürfen auch sein Protest gegen den Machtmißbrauch der „Großen" (vgl. Mk 10,42 ff) oder sein Ruf zur Brüderlichkeit, Gewaltlosigkeit und Vergebungsbereitschaft hinzugerechnet werden — nicht verkürzt gesellschafts- oder sozialpolitisch verstanden werden darf. Wir wollen hinzufügen: Jesu Verhalten dient dazu, jede Form menschlicher „Sicherheit" durch den Hinweis auf die Art Gottes zu verunsichern. Darin liegt wohl die Wurzel der eigentümlichen und schwer zu packenden „Ethik" Jesu. Es ist ja nicht so, als ob bei den „Kleinen" und „Geringen" unbedingt schon der wahre und richtige Glaube gefunden würde. Pointiert gesprochen: Auch die „Werke der Barmherzigkeit" können eine Form menschlicher Absicherung gegenüber Gott sein (vgl. das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner, Lk 18, 9—14). Jesu Protest gegen Formen der (damaligen) gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten und Unmenschlichkeiten ist zunächst und vor allem „religiös". Jesus meinte den Mächtigen ebenso wie den Ohnmächtigen, den Reichen ebenso wie den Armen. Sein Protest ist letztlich auch hier nicht gesellschaftliches Programm, sondern „Verweis" auf Gott, vor dem alle selbstgebauten Schutzburgen, und gerade auch die frommen, abgebaut werden müssen. In dieser Zielsetzung konvergieren letztlich Jesu Protest gegen den Machtmißbrauch und seine Zuwendung zu den Armen.

c) Die Liebesforderung

Das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (vgl. Mk 12,28—34 parr.) verknüpft untrennbar — aber eben nicht identifizierend! — die Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten.

Entschränkung des Begriffs „Nächster"

Die Verbindung beider Dinge ist wohl nicht unbedingt Jesu ureigenste Tat, doch geht auf Jesus die Entschränkung des Begriffes Nächster zurück, einmal in Richtung auf eine Ausweitung über den jüdischen Mitmenschen hinaus, dann aber vor allem eine Ausweitung in dem Sinn, daß der mir konkret begegnende Mensch mein Nächster ist (vgl. die Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter Lk 10,25—37). Die johanneische Gemeinde darf darum theologisch legitim vom „Bruder" und von der „Bruderliebe" sprechen, was nicht als Engführung, sondern als Konkretisierung des Gebotes Jesu verstanden werden muß. Anders gesagt: Den Nächsten kann ich mir nicht aussuchen, so wie ich mir den Bruder nicht aussuchen kann. Der Nächste ist der, der mir bzw. der Kirche über den Lebensweg geschickt wird.

„... das habt ihr mir getan!"

Ferner ist in diesem Zusammenhang die Aussage zu bedenken, daß die in diesem Sinn eingeforderte Zuwen-

dung zum Nächsten Christus erreicht (vgl. die Aussagespitze von Mt 25,31—46: „... das habt ihr mir getan"), bzw. daß diese Zuwendung zur Erkenntnis der Liebe zu Gott führt, vgl. Joh 4,20: „Wenn einer sagt: ‚Ich liebe Gott', jedoch seinen Bruder haßt, der ist ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sah, der kann Gott nicht lieben, den er nicht sah"; vgl. auch das apokryphe Jesuswort bei Klemens v. Alexandrien, Stromata I,19: „Hast du deinen Bruder gesehen, dann hast du deinen Gott gesehen". Doch gilt auch umgekehrt (und das wird meist überlesen): „Daran erkennen wir, daß wir Gottes Kinder lieben, wenn wir Gott lieben und seine Gebote halten" (1 Joh 5,2). Es ist also auch die Gottesliebe ein Kriterium für die Echtheit meiner Bruderliebe. An diesem Satz würde sich wohl heute weithin der „Normalchrist" stoßen!

Frucht der Gottesliebe

Schließlich ist noch das Ineinander der zwei Gebote zu bedenken. Der Sinn der Verknüpfung ist am Leben Jesu abzulesen. Die wahre Nächstenliebe lebt von der Gottesliebe. H. Schlier schreibt: „Was hätten wir ihnen (sc. den Menschen) entgegenzubringen, wenn wir Gott nicht liebten und also uns nicht von ihm geliebt wüßten? Damit ist der Auflösung der Bruderliebe in die allgemeine Menschenliebe ein Riegel vorgeschoben" [7]. Es kann also kein gegenseitiges Ausspielen beider Arten der Liebe geben. Warum? Einmal, weil Gottes- und Nächstenliebe beide von einer vorgängigen Zuwendung Gottes zu mir leben. Diese Aussage ist letztlich eine Kurzfassung des Evangeliums. Meine Liebestat kann darum niemals „Leistung", „Werk", „Mittel" oder dgl. sein.

Wer von Gott angenommen ist, muß einfach — wie von selbst — „Früchte" bringen. Und er weiß dabei, daß diese „Früchte" nur eine Folge sind, nicht eine Voraussetzung der göttlichen Zuwendung zu mir. Wer sich von Gott angenommen weiß, hat keinen Privatraum mehr, in dem er „Verdienste" horten könnte. Seine ganze „Wohnung" ist nun offen und von Gottes vorgängiger Zuwendung durchflutet. Ein weiterer Hinweis auf das untrennbare (aber nicht zu vermischende) Ineinander beider Gebote: In der Nächstenliebe gebe ich nicht nur, ich empfange auch. Meine Zuwendung zum anderen — das sei hier gegen mögliche Mißverständnisse deutlich gesagt — meint wirklich den anderen. Nächstenliebe als Erfüllung einer „Idee", einer Doktrin ist Unsinn. Aber eben in der sich

[7] *H. Schlier*, Die Bruderliebe nach dem Evangelium und den Briefen des Johannes, in: *ders.*, Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge III, Freiburg—Basel—Wien 1971, 124—135, hier 132.

verschenkenden Zuwendung erschließt sich mir mein eigenes Leben, das sonst verschlossen und in sich verkrümmt bliebe. Gott „kann" uns offensichtlich nur in sein Leben führen, indem er uns durch den „Hilferuf" des Nächsten lockt, uns selbst zu verlassen. So und nur so finden wir ihn — und damit uns selbst (vgl. unter den Jesuslogien beispielhaft Mk 8,35).

Wir schauen zurück. Jesu „Lebensdienst" als Zuwendung zum anderen ist von seiner Gottes- und Basileiaverkündigung her getragen. Er sucht den anderen, weil er Gott einbringen will. Jesu Verhalten ist in diesem Punkt von einer „theozentrischen Anthropologie" her gespeist, die weiß, was Sünde ist, was halbiertes Menschsein als Folge der Sünde ist und was letztlich allein heilen kann: nicht „Tugend", die produziert werden muß, sondern „Gnade", die geschenkt wird.

II. Der Dienst der Kirche

Es ist wichtig, bei der Übertragung des „Dienstes" Jesu auf den Dienst der Kirche beide Aspekte der neutestamentlichen Begründung der Liebesforderung zum Zuge kommen zu lassen. Was uns geboten ist, tun wir im Nachvollzug des „Todesdienstes" Jesu und im Nachvollzug des „Lebensdienstes" Jesu. Auf beide Arten des Dienstes Jesu hat also die Kirche zu schauen, wobei wir wissen, daß beides eine Einheit bildet. Zuwendung zum anderen geschieht also nicht allein im „karitativen" Bereich, sondern auch bzw. in Verbindung mit dem „staurologischen" Bereich. Das heißt für uns: Der kirchliche Dienst am und für den anderen geschieht im Nachvollzug der gehorsamen *kenosis* des Herrn und in der Bereitschaft, in seine Art von Zuwendung zu den Menschen einzutreten.

1. Die gehorsame Kreuzesnachfolge der Kirche als grundlegender Dienst für die Welt

Die Kirche hat in der Konformität mit dem zum Tode, d. h. zur Selbstaufgabe bereiten Herrn zu leben. Diese Forderung wird z. B. vom Markusevangelium erhoben (sonderlich in seinem pointierten Aufbau im 2. Teil ab Mk 8,27 ff). Auch Paulus in seinem paradoxen Selbstverständnis als Apostel wäre hier zu bedenken, ferner auch der erste Petrusbrief. Gerade in der Leidensnachfolge ist die Kirche am „effektivsten" am soteriologischen Tun Christi beteiligt. Eine ganz in der Kreuzesnachfolge gehorsame Kirche ist ganz „Zuwendung" zur Welt, zum Menschen. Das ist paradox, so wie der am Kreuz hängende Jesus als Heilszeichen paradox ist. Hier kommt aber das *proprium* christlicher „Caritas" heraus, das nicht verdunkelt werden darf und das wir m. E. gerade heute betonen müßten. Das „Soteriologische" wird dort mächtig, wo wir als Kirche ganz „Hohlraum" werden für Gottes rettenden Zugriff zum anderen.

Warum will Gott das so?

Es ist hier müßig zu fragen, warum Gott das so will. Einmal könnten wir sagen, daß Gott in analoger Weise personales Leben ist und daher in seinen „Lebensvollzügen" personale „Instrumente" gebrauchen will. Zum anderen könnten wir vom Wesen dessen her denken, was eigentlich Heil ist. Heil ist wohl immer ein Relationsgeschehen, ist immer Heil *mit* dem anderen und daher auch *durch* den anderen. Daher kann es niemals Heil nur für eine Menschengruppe oder für Einzelne geben. Schließlich müßten wir vor allem auf Gottes dreifaltiges Leben schauen. Gott selbst *ist* ganz und gar Zuwendung. Darum ist diese (auch unvollkommen nachgeahmte) Existenzform göttlich. Das ist freilich völlig „ungriechisch" gedacht, aber gut biblisch. Solche theologischen Überlegungen zum Gottesbild scheinen auf den ersten Blick nur spekulativ-theoretisch zu sein, die darin angesprochene Sache jedoch bestimmt unsere kirchliche Praxis und das individuelle christliche Verhalten mehr als wir meinen.

Heil aus der Erniedrigung

Es bleibt dabei, wie immer man es auch zu verstehen und zu deuten sucht: Im Kenotischen ist das Soteriologische verankert. Anschaulich wird das etwa bei Paulus. Der Apostel rühmt sich seiner Schwachheiten mehr als seiner (gewiß beachtlichen, u. a. auch karitativen) Aktivitäten (vgl. nur sein Kollektenwerk): „Darum will ich mich am liebsten vor allem meiner Schwächen rühmen, auf daß sich auf mich die Kraft Christi niederlasse. Daher habe ich Gefallen an Schwächen, an Schmähungen, an Nöten, an Verfolgungen, an Bedrängnissen um Christi willen; denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark" (2 Kor 12,9b f). Doch gilt es genau darauf zu achten, welche Art von „Schwäche" Paulus meint. Nicht jeder beliebigen Schwäche gilt die Erfahrung der Stärke, sondern der *kenosis* und *tapeinosis*, die „um Christi willen" und „in der Art Christi" getragen werden.

Fragen an die Kirche

Daraus ergeben sich einige Fragen: Muß es in der Kirche auch den karitativen Dienst geben, der „unvernünftig" ist, d. h. heroisch-überfordernd? Dürfen wir nur „vernünftige" Dienste einfordern bzw. uns abfordern? Der Dienst an Debilen z. B. bezeugt nicht nur das Wissen um menschliche Würde usw., sondern auch, daß Nächstenliebe keinem Zweck dient, „un-nütz" ist. Die Vernichtung debilen Lebens ist (grausam gedacht) „effektiver". Oder: Ist für uns deutlich, daß das Proprium der christlichen Zuwendung zum anderen gerade auch bei den Bekennern und den Märtyrern aufleuchtet? Das schließt nicht aus, daß man auch deren weltliche Effektivität für die Gesellschaft mitbedenkt. Aber das ist doch eigentlich Neben-

effekt? Ist nicht Humanität überhaupt letztlich nur „Nebeneffekt" des Offen-Seins für Gott? Oder: Könnte auch der Rätestand etwas mit dieser soteriologisch-effektiven Zuwendung zum anderen zu tun haben? Liegen hier noch unerschlossene Motivationen, die zum „Sprechen" gebracht werden könnten? Diese Fragen zielen letztlich auf die Grundfrage ab, ob die Kirche bereit ist und ob sie (auch als soziologische Größe) überhaupt fähig ist, den „Todesdienst" Jesu in ihrem Tun und Selbstverständnis zu bezeugen. Eine um sich selbst kreisende und um ihre Erhaltung besorgte Kirche wird dies mit Sicherheit nicht tun können.

2. Das spezielle kirchliche Tun im Blick auf den Menschen

Wir knüpfen im folgenden an die unter I,2. genannten Punkte an.

a) Den Sünder suchen

Die „entlarvende" Verkündigung ist eine Form der liebenden Zuwendung. Jesus suchte den Sünder, um ihm die „Wahrheit" (in Liebe!) zu sagen. Der Sünder sollte nicht Sünder bleiben. Er sollte „demaskiert" werden, damit Änderung kommen konnte. Wir sahen, daß mit der liebenden Zuwendung Jesu zum Sünder durchaus auch die Gerichtspredigt vereinbar ist.

Wie kann solche kirchliche Zuwendung zu den „Sündern" heute und hier aussehen? Kann überhaupt so undifferenziert von „Sündern" gesprochen werden, zumal die Kirche selbst ja Kirche aus Sündern ist? Auch hier kann nur ein Anstoß zu weiteren Fragen gegeben werden. Es ist eine Form der Zuwendung zu den Menschen, wenn die kirchliche Verkündigung mutig und eindeutig Verkürzungen im Menschenbild einer Zeit aufdeckt. Als Schlagwort, dem wir selbst im kirchlichen Bereich unseren Tribut zollen, wäre etwa die zunehmende „Verwaltung" des Menschlichen zu nennen und die dadurch bedingten Entfremdungen. Doch darf auch das mutige Bekenntnis zu „Normen" und „Werten" gegen eine anders urteilende Zeitströmung als Dienst angesehen werden, wenn er gleichzeitig mit der nötigen Kritik gegenüber der eigenen Tradition und dem Blick für veränderte Bedingungen verbunden ist.

b) Die Zuwendung zu den „Armen"

Jesu Zuwendung verstanden wir als ein eschatologisches Zeichen: Gott neigt sich uns zu. Die kirchlichen Werke der Barmherzigkeit müssen diese Kennzeichen behalten, sie müssen ebenfalls eschatologische Qualität haben. Wie ist das möglich? Sicherlich nicht dadurch, daß wir sie „ideologisch" interpretieren, d. h. ihnen ein frommes Etikett aufkleben. Ein besserer Weg wäre, wenn die Kirche eines Landes sich überlegt, wo sie am besten Zeichen der Zuwendung setzen könnte. Wir müßten fragen, was heu-

te in diesem Bereich besonders „sprechend" ist. Es gibt doch ohne Zweifel Bereiche, in denen von der profanen Gesellschaft Mißstände vertuscht werden oder wo eigentümliche Blindheiten bestehen. Kirchliche Caritas kann hier zeichenhaft werden, „anstößig" und stimulierend. Anders gesagt: Es geht vielleicht gar nicht darum, daß die Kirche solche Mißstände oder Ausfallphänomene voll und ganz abdeckt (was nicht ausschließt, daß die Kirche zu manchen Zeiten subsidiär einspringen muß, wenn die Gesellschaft in diesem oder jenem Punkte versagt). Die kirchliche Zuwendung zum anderen sollte vielmehr „prophetisch" sein, sie soll das Gewissen wecken und Anstöße geben. Das darf nicht mit dem Ruf nach spektakulären Dingen verwechselt werden. Manche „Ausfallerscheinungen" der Menschlichkeit in unserer Zeit sind ganz und gar nicht spektakulär, etwa (als Beispiel) die Sorge um die heute vielfach überforderten Kinder und Jugendlichen, die schon zeitig unter hohen Anforderungen stehen, was zu menschlichen Verarmungen führen kann. Oder als weiteres Beispiel die Sorge um die an kirchlichen Normen Scheiternden, also die Frage nach der Barmherzigkeit für die eigenen Verwundeten, was wohl nicht weiter ausgeführt werden braucht.

Auch der kirchliche Protest gegen Formen der Unmenschlichkeit in der weiten Welt darf hier in Anlehnung an Jesu Protest gegen die menschenfeindlichen „Establishments" seiner Zeit genannt und bedacht werden. Auch hier gilt es, darauf zu achten, daß die kirchliche Stimme nicht mißbraucht und in falscher Weise vermarktet werden kann. Die Stimme der Kirche muß die religiöse Dimension aufreißen, die sich in der Unmenschlichkeit versteckende falsche Sicherheit, die meint: „Wer sieht uns schon? Es gibt keinen Gott, der richtet", oder die sogar (noch perverser) Unmenschlichkeit zur Grundlage eigenen Handelns macht.

c) Die Liebesforderung in Anlehnung an das Gebot des Herrn

Die Liebesforderung muß als Überschritt vom Tod ins Leben erfaßt und verkündet werden, vgl. 1 Joh 3,14: „Wir wissen, daß wir hinübergeschritten vom Tod ins Leben, weil wir die Brüder lieben." Bruderliebe ist also eine Seinsveränderung, nicht nur ein moralischer, „ornamentaler" Vorgang, der zur eigentlichen Substanz des Christlichen hinzukommt. Testfrage: Welchen Rollenwert hat das Stichwort „Brüderlichkeit" neben dem Stichwort „Orthodoxie" in der *konkret* gelebten Kirchlichkeit?

Zum Stichwort Entschränkung des Begriffs „Nächster": Was ist heute gefragt? Nicht maßvolle, diskrete, angepaßte Menschlichkeit? Das können auch die „anderen",

vielleicht sogar besser. Die Christen sind in der Nachfolge ihres Herrn gefragt nach einer „entschränkten", d. h. die Schranken niederreißenden Menschlichkeit im privaten und gesellschaftlichen Sektor.

Zur Aussage: Die Bruderliebe erreicht Christus

Nächstenliebe ist nicht Askese, nicht Training, nicht „Mittel" für etwas anderes, für das „Eigentliche" usw., sondern Nächstenliebe *ist* das Eigentliche und Entscheidende. Die soziale Tat muß im Leben unserer Gläubigen „sakramentalen" Charakter bekommen und gleichrangig (z. B.) neben der Eucharistie stehen. Dazu gehört freilich ehrlicherweise auch die Auskunft hinzu, daß eine solche Existenzform im Sinne der Welt „töricht" ist. Die christliche Bruderliebe bleibt für die Welt etwas Fremdes (vgl. Joh 15,18 f: vom Haß der Welt). Normalerweise ist das nicht zu bemerken, da unsere Caritas in bürgerlichen Grenzen bleibt, aber die „Fremdheit" kommt in Grenzsituationen heraus, im Martyrium der Diakonie. Ein gewisses Moment des *martyrein* steckt aber auch in den alltäglichen Taten der Liebe. Wir dürfen sagen, daß solches Martyrium der Liebe in unseren Gemeinden nicht nur gefordert werden muß. Es ist häufig schon da und braucht meist nur der Förderung und Bestärkung.

Zum Stichwort: Einheit von Gottes- und Nächstenliebe

Die Liebesforderung in dieser Verknüpfung ist unsere eigene Rettung und Heilwerdung. Sie ist nicht Zugabe, sondern Inhalt des Heiles. Die Liebesforderung ist auch nicht eine Willkürentscheidung Gottes („an sich ginge es auch ohne sie"), sie entspricht vielmehr dem, was wir Heil nennen, sie entspricht dem, was Inhalt des ewigen Lebens ist. Hier liegen m. E. beträchtliche „Unterbelichtungen" in unserer normalen Verkündigung vor.

Abschluß

Wir wollten einige Denkanstöße für das Thema „den anderen suchen" geben. Abschließend sollen nochmals leitende Gedanken hervorgehoben werden.

1. Die Zuwendung zum anderen ist ein Aspekt der Kreuzesnachfolge. Sie darf nicht allein mit Nützlichkeitserwägungen oder humanitären Gesichtspunkten begründet werden [8].

[8] Vgl. *H. U. v. Balthasar*, Alle Wege führen zum Kreuz: IKZ 9 (1980) 333—342, bes. 337 f: „Kreuz als einmaliges geschichtliches Faktum und dessen Vergegenwärtigung im ganzen Sein der Kirche und des kirchlichen Menschen hat immer etwas zu tun mit dem ‚für euch', ‚für die Vielen' der verteilten Eucharistie. Man kann ja sagen, daß dieses ‚Für-Sein' und somit Kreuz und Eucharistie auch im Leben Jesu von Anfang an als Existential zugegen war (der für uns Menschen und um unseres Heiles willen vom Himmel herabstieg), als innerer Sinngrund dieses ganzen Daseins, um dann in der Passion seine — freilich unentbehrliche — Ausdrücklichkeit zu erhalten. Wo Christen, wo Menschen überhaupt auferlegtes Leid — auch unbegriffenes — im Geiste dieses ‚Für euch, die Vielen' hinnehmen, erhält das ihr Dasein durchziehende Existential seine Wirkkraft. Tiefer unten, als wo einzelne und endliche Zwecke gesehen und durch Verzicht angestrebt werden. Denn die Zwecke sind, bei allem Einsatz des Strebenden, doch immer darauf aus, das dem Dasein als Wasserzeichen eingeprägte Kreuz auszulöschen, das von

2. Jesu Zuwendung zum anderen ist eminent „theologisch" begründet. Es wird bei ihm nicht innerweltlich argumentiert, etwa: Gewalt zeugt immer nur Gegengewalt, Spannungsabbau allein ist „vernünftig" oder andere Gründe. Bei Jesus wird vielmehr allein von Gott her argumentiert: „*Gott* ist so, *er* handelt so; darum sollst auch du so handeln!" (vgl. Lk 6,35f).

3. Jesu Zuwendung zum anderen ist eschatologisches Zeichen. Das „Organisatorische", „Apparatmäßige" muß in der kirchlichen Bruder- und Nächstenliebe möglichst klein gehalten werden. Unsere Caritas darf mehr Zeichen als Organisation sein. Sie darf z. B. unsystematisch sein, „prophetisch". Ihre Aktionen dürfen daher auch nicht sofort mit der Frage abgewürgt werden: Lohnt sich das? Ist das effektiv? Das „Prophetische" lebt vom „Unvernünftigen". Wir befinden uns hier im Blick auf Jesus in guter Gesellschaft.

4. Nächstenliebe hat „sakramentalen" Charakter. Der liturgische Raum ist in der jüngsten Zeit wieder entdeckt worden, der diakonische Raum ist (trotz guter theoretischer Aufarbeitungen [9]) noch unterbelichtet.

5. Zuwendung zum anderen bietet die Chance einer Überwindung des skeptischen Relativismus in Glaubensfragen. Das pastorale Thema darf nicht von den Mitbrüdern im Seelsorgedienst als Sonderthema aufgefaßt werden, sondern als ein Thema, das alle Bereiche des seelsorglichen Wirkens betrifft, insbesondere diese uns alle bedrängende Frage, wie wir der skeptischen Indifferenz unserer Zeit gegenüber der Glaubensforderung begegnen können.

allen Horizonten her schreiende, ja brüllende Leid der Menschheit zu überwinden, wenigstens zu lindern, unschädlich zu machen. Aber solches Tun müßte das Pergament des Daseins als ganzes zerreißen, wollte es das eingeprägte Zeichen zum Verschwinden bringen. Denn es ist in dieser von Gott abgewendeten Welt das Signum seiner ‚bis zum Ende gehenden Liebe' (Joh 3,16)."

[9] Vgl z. B. Bruderschaft und Brüderlichkeit (mit Beiträgen von *J. Ratzinger, H. Schürmann, W. Dürig)* (Past.-Kat. Hefte 22) Leipzig 1964; Diakonie der Gemeinde. Caritas in einer erneuerten Pastoral, Österreichische Pastoraltagung 1977, hrsg. von *J. Wiener — H. Erharter,* Wien 1978.

Werner Eichinger

Heute noch von „Erbsünde" reden?

Die Soteriologie („Erlösungslehre") ist einer der großen Themenkomplexe christlicher Theologie. Dazu gehört selbstverständlich auch die Aussage von der „Erbsünde". In diesem Begriff haben sich wichtige Erfahrungen der Menschheit und deren christliche Interpretation verdichtet. Eichinger geht nun dem Phänomen nach, daß heute kaum mehr von „Erbsünde" gesprochen wird. Damit fällt aber nicht nur ein bestimmter Begriff aus, sondern ist eine Verkürzung des Erlösungsverständnisses zu befürchten. Es ist daher notwendig, die Tatsache der Schuldverstrickung der Menschen neu verständlich zu machen. Dazu wurden verschiedene, nicht ganz gelungene Versuche gemacht. Am einleuchtendsten und für die Verkündigung ergiebigsten scheint nun das Verständnis von Erbsünde als „strukturgewordener Sünde" zu sein, das der Autor am Beispiel des Nord-Süd-Konfliktes darstellt. *red*

Offensichtlich ist: Für die Mehrzahl der Christen hat die Rede von einer „Erbsünde" jede Bedeutung verloren. Von ihr werden keine Informationen und keine Deutungen erwartet, sie orientiert nicht auf Handeln. Im durchschnittlichen Bewußtsein der Gläubigen dominieren noch Fragmente der neuscholastischen Erbsündentheologie; als früh vermittelter, aber belang- und bezuglos gewordener Wissensstoff werden sie nach und nach vergessen. Die Konfrontation mit den alltäglichen Denkmustern überleben sie nicht.

Offensichtlich ist auch: Glaube in Worte zu fassen ist schwierig genug. Prediger wissen das, die nicht bloß Vorlagen imitieren wollen; Religionslehrer machen diese Erfahrung, wenn sie sich nicht-erwarteten Fragen stellen müssen; Christen, die ihren Glauben rechtfertigen oder sich auch nur ein wenig erklären wollen, leiden darunter.

Liegt es da nicht nahe, Worte, die fast vergessen und zudem für zügiges Begreifen allzu sperrig sind, vielleicht den Schreibtischtheologen zu reservieren, aus dem „normalen" Ausdruck des Glaubens aber auszuschneiden? Je weniger es selbstverständlich ist, Christ zu sein, je weniger ein christliches Milieu oder auch bloß eine konfessionelle Subkultur als Verstehensgrundlage gläubigen Redens vorausgesetzt werden kann, desto höher sind doch die Anforderungen an die allgemeine Verständlichkeit der Sprache! Würgen fremde, ärgerliche Begriffe — wie „Erbsünde" — nicht jede Bereitschaft zuzuhören ab?

Gefahr der Aufgabe wichtiger Erfahrungen

Hier soll nun kein Plädoyer für esoterische Sprache — erst recht nicht als Ausdruck des Glaubens — folgen;

genausowenig ist beabsichtigt, die Begrifflichkeit auf den in der neuscholastischen Theologie erreichten Stand festzuschreiben. Gefragt werden muß aber doch: Besteht nicht die Gefahr, daß mit dem — unreflektierten — Verzicht auf Begriffe auch begriffene Erfahrungen ausgeschieden werden? Wenn sich im Begriff „Erbsünde" Erfahrungen kondensiert haben: Wo werden sie formuliert, wenn von „Erbsünde" nicht mehr gesprochen wird?

Wer die traditionelle Erbsündenlehre ein wenig im Gedächtnis behalten hat, wird nun skeptisch fragen, welche Erfahrungen in dieser denn gespeichert sein sollen. Vielleicht fällt ihm sogar ein Merksatz ein, etwa:

„Die Erbsünde besteht in dem Zustand des Gnadenberaubtseins, der durch die freie Sündentat des Stammhauptes verschuldet ist" [1].

Signalisiert dieser eine Satz nicht schon, daß hier Erfahrungen zumindest fehlerhaft begriffen worden sind: Denn wie wenig begründet die Annahme eines einzelnen „Stammhauptes" (Adam) für alle Menschen ist, wissen heute nicht nur die Naturwissenschaftler. Noch mehr: Ist nicht die Annahme des Sündenfalles eines ersten Menschenpaares, von dem alle abstammen (Monogenismus), die Grundvoraussetzung, ohne die von „Erbsünde" gar nicht gesprochen werden kann? Dann wäre doch die Erbsündenlehre durch die erfahrungswissenschaftliche Widerlegung des Monogenismus als irreal erwiesen! Und weiter: Hat nicht die historisch-kritisch arbeitende Exegese gezeigt, wie zweifelhaft eine biblische Begründung der gewohnten Erbsündenlehre (über Röm 5, 12—21, auch Gen 2 f) ist?

1. Ungenügende neue Interpretationsversuche:

Nun, das sind keine neuen Fragen: Seit der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils schon wurden immer wieder Versuche vorgelegt, das Erbsündendogma neu zu interpretieren, es in moderne Verstehenshorizonte zu übertragen [2].

Sekundäreffekt einer evolutiven Schöpfung

So ist für einige an Teilhard de Chardin orientierte Theologen [3] das evolutionistische Weltbild der Horizont, in dem die Aussagefunktionen des Erbsündendogmas — nämlich die Allgemeinheit der Sünde und die Erlösungsbedürftigkeit aller zu begründen — erfüllt werden sollen. Sünde erscheint dann etwa als praktisch unvermeid-

[1] *L. Ott*, Grundriß der Dogmatik, Freiburg [4]1959, 134.

[2] Syntaktisch-semantische und pragmatische Untersuchungen der verbreiteten Modelle neuerer Erbsündentheologie enthält meine Arbeit: Erbsündentheologie. Rekonstruktionen neuerer Modelle und eine politisch orientierte Skizze, Frankfurt—Bern — Cirencester U. K. 1980.

[3] Vgl. bes. *K. Schmitz-Moormann*, Die Erbsünde. Überholte Vorstellungen — bleibender Glaube, Olten—Freiburg 1969; daneben die einschlägigen Arbeiten von *Smulders, Hulsbosch, Alszeghy/Flick.*

barer Sekundäreffekt einer „evolutiven Schöpfung aus Freiheit, in Freiheit und auf Freiheit hin“[4], sie ist die menschliche Gestalt des in einem sich entwickelnden Kosmos statistisch notwendigen Übels. So wie immer wieder Moleküle zerfallen und Lebewesen leiden müssen, so entziehen sich Menschen dem Postulat fortwährender Einswerdung: Sie sündigen. Ist die Sünde so an die Schattenseite der Entwicklung der Natur gebunden, braucht ihre Allgemeinheit nicht mehr mit dem Sündenfall eines Adam begründet zu werden. Allerdings: In dieser kosmisch ausgeweiteten Theologie bleiben die konkreten Sünden wie ihr historischer und sozialer Zusammenhang unscharf.

Existentialistische Reduktion auf das Intimste

Diese können auch in einer auf das Intimste reduzierten Existentialtheologie[5] nicht begriffen werden: Diese sucht nach der Sünde in der Mitte der Person, wo alle der gleiche Adam sind. „Letztlich“ ist für sie Franziskus nicht anders als Hitler — denn alle Sünder sind „irgendwo im tiefsten unobjektivierbaren Kern der Person in identischer Weise schuldig vor Gott und an der Verworfenheit der Welt“[6]. Der „eigentliche“ Sünder der Existentialtheologie ist kein Mensch von Fleisch und Blut, er wird von der Welt nicht betroffen, scheint frei zu sein von äußerem Handlungsdruck. Von Institutionen, Vorurteilen, Machtstrukturen, Manipulationen, überhaupt von „Welt“ kann abgesehen werden, wenn sich der Mensch „an sich“ in der „Mitte“ seiner „personalen“ „Existenz“ gegen Gott entscheidet.

Die evolutionistische und die existentiale Theologie wollen die Allgemeinheit der Sünde und die Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen begründen, ohne an einer „Erbsünde“ festzuhalten. Der Verzicht auf sie entzieht der Kritik an ihr den Gegenstand, aber der Preis dafür ist zu hoch: Die Evolution des Kosmos ist ein zu großes, die „Mitte der Person“ ein zu kleines Blickfeld, um wirkliche Menschen und ihr Handeln wahrzunehmen.

Daß weder die evolutionistischen noch die existentialen Versuche, die Aufgaben einer Erbsündentheologie ohne die Annahme einer „Erbsünde“ zu erfüllen, das Denken der theologisch weniger informierten Christen erreicht haben, ist sicher nicht nur das Resultat der allgemein schwachen Vermittlung von Schreibtischtheologie und

[4] *K. Schmitz-Moormann*, a.a.O. 193.
[5] An dem unter protestantischen Theologen verbreiteten existentialtheologischen Sündenverständnis hat der katholische Theologe *U. Baumann* seine Auseinandersetzung mit der „Erbsünde“ orientiert: Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie, Freiburg—Basel—Wien 1970.
[6] *U. Baumann*, a.a.O. 246.

durchschnittlichem Glaubensbewußtsein: Bei beiden dürfte auch ihre lebenspraktische Belanglosigkeit ein „Durchsickern" hemmen.

Innerliches Situiertsein durch die Sünden anderer

Die Unvereinbarkeit der traditionellen Erbsündenlehre mit dem gegenwärtigen Weltbild kann auch ernstgenommen werden, ohne die Rede von der „Erbsünde" aufgeben zu müssen: Das zeigen der situative[7] und der ihn anthropologisch und gnadentheologisch vertiefende transzendentaltheologische[8] Ansatz. Der holländische Dogmatiker Schoonenberg versteht die „Erbsünde" als innerliches Situiertsein durch die die Gnadenvermittlung verweigernden Sünden anderer. Die Sünden in einer Familie, einem Milieu, einem Volk, einer Kulturperiode können die in sie hineingeborenen Menschen in eine Situation der Unfähigkeit zum Guten versetzen. Hier setzt die Rede von der „Erbsünde" die Annahme eines „Stammvaters" nicht mehr zwingend voraus: Denn nicht nur die urzeitlich erste, sondern alle Sünden sind Verweigerungen der gesollten Gnadenvermittlung. Der situative Ansatz ermöglicht endlich, die Erbsündentheologie deutlich mit Erfahrungen zu verbinden. Doch auch er kann seine Herkunft nicht verleugnen: Er ist das Ergebnis gelehrten Nachdenkens über theologische Daten, das Erfahrungswissen als bloße Illustration benutzt.

Die Rede von der „Erbsünde" — das war unser Ausgangspunkt — hat für die Mehrzahl der Christen jede Bedeutung verloren; gefährlich ist das dann, wenn mit dem Verzicht auf den Begriff der Verzicht auf das Begreifen von Erfahrung verbunden ist. Der situative Ansatz hält am Begriff „Erbsünde" fest, wendet ihn aber nur nachträglich auf Erfahrungen an: Der vorausgesetzte Begriff läßt nach erfahrbaren Beispielen suchen. Daß jeder durch die Sünden anderer in einer auch[9] gnadenlosen Situation lebt, wird theologisch abgeleitet; erst danach — und darauf könnte auch verzichtet werden — suchen diese Theologen nach empirischen Beispielen.

Dieses Verfahren ist sicher legitim. Muß aber eine solche theoretisch ansetzende Theologie nicht durch eine praktisch ansetzende (zumindest) ergänzt werden? Durch ein

[7] Hier sind die einflußreichen Arbeiten von *P. Schoonenberg* zu nennen, der schon vor dem Zweiten Vatikanum die Revision der Erbsündentheologie einleitete; vgl. bes. Theologie der Sünde, Einsiedeln—Zürich—Köln 1966.

[8] Neben den Beiträgen *Rahners* (zuletzt im Grundkurs des Glaubens, Freiburg—Basel—Wien 1976, 113—121) ist die Monographie von *K.-H. Weger* wichtig: Theologie der Erbsünde. Mit einem Exkurs „Erbsünde und Monogenismus" von *K. Rahner*, Freiburg—Basel—Wien 1970.

[9] Die Situation jedes Menschen ist — nach situativ-transzendentaltheologischem Verständnis — *auch*, aber nicht *nur* gnadenlos: Die transzendentale Gnade bleibt — trotz des Fehlens kategorial-geschichtlicher Vermittlung — wegen des allgemeinen Heilswillens Gottes jedem immer angeboten; vgl. *K.-H. Weger*, a.a.O. 126.

Verfahren, in dem nicht ein Begriff nach erläuternden Illustrationen, sondern Erfahrungen nach dem klärenden Begriff suchen? Ist nicht erst dann ein Weg gefunden, den Glauben verstehbar und glaubwürdig in Worte zu bringen, wenn statt nach Möglichkeiten der Anwendung vorgegebener Begriffe *gesucht* die Interpretation von Erfahrungen im Lichte des Glaubens *versucht* wird [10]?

2. „Erbsünde" als Begriff theologischer Erfahrungsdeutung

Im folgenden wird die theologische Interpretation einer Erfahrung skizziert; dabei — das kann in einem Vorgriff auf das Resultat schon gesagt werden — erweist sich „Erbsünde" als ein angemessener Begriff theologischer Erfahrungsdeutung [11].

Angesetzt wird bei einer Erfahrung, die etwa hinter der folgenden Formulierung Rahners steht:

„Wenn man eine Banane kauft, reflektiert man nicht darauf, daß deren Preis an viele Voraussetzungen gebunden ist. Dazu gehört u. U. das erbärmliche Los von Bananenpflückern, das seinerseits mitbestimmt ist durch soziale Ungerechtigkeit, Ausbeutung oder eine jahrhundertealte Handelspolitik. An dieser Schuldsituation partizipiert man nun selbst zum eigenen Vorteil" [12].

Viele Theologen, auch Organe des Lehramts [13], nennen den das Elend der Massen in der Dritten Welt verursachenden Zusammenhang „strukturgewordene Sünde". Hier soll nun nicht einfach ein Begriff über eine Erfahrung gestülpt, sondern dieser aus ihr entwickelt werden. Dazu muß die genannte Erfahrung des Profitierens vom Elend anderer zunächst mit den Mitteln, die die Sozialwissenschaften zur Verfügung gestellt haben, näher geklärt werden: Daß der Käufer einer Banane an einer Schuldsituation partizipiert, könnte ja auch eine unbegründete Unterstellung sein.

Die Situation

Wie angemessen aber Rahners Aussage ist, zeigen die Resultate der dependenztheoretisch orientierten Forschungen [14]:

[10] Was dieses „im Lichte des Glaubens" einschließt, kann hier nicht ausgeführt werden. Nur soviel: Selbstverständlich gehört ein Rückbezug auf die Schrift als maßgebliches Glaubenszeugnis dazu, ebenso eine Orientierung an den im Prozeß der Tradition gewonnenen Einsichten und Sprachregelungen (Dogmen). Ein aktualistischer Horizontalismus verfehlte beides.

[11] Eine breiter ausgearbeitete Skizze enthält meine in Anm. 2 genannte Arbeit zur Erbsündentheologie 183—228.

[12] *K. Rahner*, Grundkurs, a.a.O. 117.

[13] Implizit schon das Zweite Vatikanum in Gaudium et Spes, Nr. 25, sehr ausführlich dann verschiedene lateinamerikanische Bischofskonferenzen (Medellin!).

[14] Einen umfassenden Überblick der Entwicklungen der Dependenztheorie gibt: *T. T. Evers—P. v. Wogau*, „dependencia": Lateinamerikanische Beiträge zur Theorie der Unterentwicklung, in: Das Argument 15 (1973) 404—454. Unter den deutschsprachigen Autoren hat sich *D. Senghaas* um die Entwicklung einer „Theorie des peripheren Kapitalismus" verdient gemacht; vgl. *D. Senghaas* (Hrsg.), Peripherer Kapitalismus. Analysen über Abhängigkeit und Unterentwicklung, Frankfurt/M. 1974. — Als empirische Erhärtung der Dependenztheorie

Das Elend der Bananenpflücker (um bei diesem Beispiel zu bleiben) ist weder selbstverschuldet noch Folge natürlicher Faktoren (Klima, Boden; „Rasse"), sondern Resultat der „strukturellen Abhängigkeit" der Länder der Dritten Welt von den Industriestaaten. Das Elend der einen ist die Schattenseite, der Preis, die Ermöglichung für den Reichtum der anderen.

Im Lichte der Dependenztheorie kann die ebengenannte Erfahrung so gelesen werden: Der Käufer einer Banane zahlt einen Preis, von dem nur der Teil dem Produktionsland zufließt, der für die kurzfristige Erhaltung der Arbeitskraft der Beschäftigten und den Einsatz nötiger Produktionsmittel unverzichtbar ist. Der seit Beginn der Kolonisation bis heute andauernde fortwährende Kapitalentzug verhindert die Entwicklung einer homogenen Volkswirtschaft in diesen Ländern: Es fehlt an kaufkräftiger Nachfrage wie an investitionsbereitem Kapital. Durch den laufenden Transfer der Gewinne konzentrieren sich beide auf die westlichen Industriestaaten. Deren Interessen gemäß wird in den Staaten der Dritten Welt die exportorientierte Produktion auf Kosten der Befriedigung der Bedürfnisse des Binnenmarktes entwickelt. Die verzerrten Austauschbedingungen werden durch die Einsetzung willfähriger Regierungen garantiert und über die „kulturelle Invasion", die traditionelle Denkmuster und Werte (so Solidarität, Gastfreundschaft) durch eine Orientierung am Westen verdrängt, auch psychisch abgesichert. Gerade die Geschichte der sogenannten Bananenrepubliken liefert dafür überreichliches Anschauungsmaterial [15].

Das Elend der in diesem Prozeß an den Rand gedrängten, der zu Arbeitsmaschinen herabgewürdigten Menschen, die abgeschrieben und ersetzt werden, wenn sie verbraucht sind: Das ist der verdeckte Posten in der Kalkulation des Bananenpreises.

Unabänderlicher Mechanismus

Der Käufer einer Banane kann es nicht ändern. Kaum einer wird den leidverursachenden Zusammenhang, in dem er handelt, bejahen — aber ob er es will und weiß oder nicht: Sein Kauf ist ein zwar winziges, aber notwendiges Element in dem Mechanismus, der ganze Völker unterdrückt; durch seinen Konsum hilft er, diesen Zusammenhang zu erhalten; ja, er profitiert von der Ausbeutung anderer. Er will den Bananenpflückern nicht

kann angesehen werden: *F. Fröbel — J. Heinrichs — O. Kreye*, Die neue internationale Arbeitsteilung. Strukturelle Arbeitslosigkeit in den Industrieländern und die Industrialisierung der Entwicklungsländer, Reinbek 1977.

[15] Vgl. bes. *E. Galeano*, Die offenen Adern Lateinamerikas, Wuppertal [8]1980.

schaden, die Bedingungen seines Handelns lassen ihm aber keine andere Wahl. Der Käufer einer Banane ist — ohne gegen seinen Willen — in Schuld verstrickt.

„Strukturgewordene" Sünde

Eine solche Schuldverstrickung, wie sie durch eine Analyse der Bedingungen etwa eines Bananenkaufs aufgedeckt werden kann, wird nun theologisch als strukturgewordene Sünde interpretiert. Aber ist es überhaupt legitim, den Begriff „Sünde" von einer einzelnen, freien Person abzulösen? Sicher: Sündigen können nur Menschen, keine Strukturen. Hier ist aber auch nicht von „sündigenden Strukturen", sondern von „strukturgewordener Sünde" die Rede. Und daß Sünde nicht bloß eine Qualität am Menschen ist, sondern Eigenmacht gewinnt, wenn sie einmal gesetzt ist, zeigt nicht nur die paulinische Personifikation der Sünde an[16], sondern schon eine anthropologische Überlegung: Die Handlungen eines Menschen verflüchtigen sich nicht, nachdem sie sich ereignet haben; vielmehr lösen sie sich vom handelnden Subjekt ab und gewinnen Eigenmächtigkeit. Eine Beleidigung etwa vergeht nicht, nachdem sie ausgesprochen ist; als vergiftete Atmosphäre vergegenständlicht sie sich und beeinflußt auch die zunächst Unbeteiligten[17]. So verobjektivieren sich auch persönliche Sünden in strukturgewordener Sünde; ihrem Einfluß können sich die Menschen ihres Bereichs nicht entziehen; sie internalisieren sie.

„Mächte und Gewalten"

Die gleiche Erfahrung der Eigenmächtigkeit der Sünde ist wohl auch gemeint, wenn biblische Autoren von „Mächten und Gewalten" sprechen: Diese kondensieren aus menschlichem, sündigem Verhalten, ballen sich zu übermenschlichen Kräften zusammen und wirken als solche auf die Menschen zurück[18].

Daß nun „strukturgewordene Sünde" eine zulässige theologische Interpretation der erfahrenen Schuldverstrikkung ist, liegt nahe: Es sind jeweils Produkte menschlichen Tuns gemeint, die alle Menschen ihres Bereichs betreffen und diese — schon vor jeder eigenen Stellungnahme dazu — innerlich prägen. Da weiter „Schuld" und „Sünde" jeweils „Verstoß gegen die Liebe" meinen, der Verstoß gegen die Liebe zu den Menschen („Schuld") aber immer zugleich Verstoß gegen die Liebe zu Gott („Sünde") ist[19], können die beiden Begriffe sachlich auch gar nicht voneinander abgelöst werden.

16 Vgl. etwa Röm 6, 16—20; 7, 14.
17 Was hier nur sehr verkürzt gesagt werden kann, wird als „Dialektik von Mensch und Gesellschaft" breit ausgeführt bei *P. Berger*, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt 1973.
18 Vgl. dazu *H. Schlier*, Mächte und Gewalten im Neuen Testament, Freiburg—Basel—Wien ³1963.
19 Ebenso ist umgekehrt jeder Verstoß gegen die Liebe zu Gott auch

Schuldhafte Verweigerung der Gnadenannahme und -weitergabe

Die Begründungen, die erfahrbare Schuldverstrickung als strukturgewordene Sünde zu interpretieren, müßten hinreichen. Wenn nun noch theologisch über den Zustand nachgedacht wird, in den diese die von ihr betroffenen Menschen bringt, wird sich „Erbsünde" als dafür adäquater Begriff erweisen: Strukturgewordene Sünde als Vergegenständlichung persönlicher Sünden ist immer auch bleibender Ausdruck und Wirkung der in diesen geschehenen schuldhaften Verweigerung der Gnadenannahme und -weitergabe. Mithin bringt sie die von ihr beeinflußten Menschen in eine Situation der Gnadenlosigkeit. Genau diese durch die Sünden anderer verursachte Gnadenlosigkeit ist das, was traditionell „Erbsünde" genannt wird. Den gnadenlosen Mechanismen der Welthandelsstrukturen kann sich aus eigener Kraft niemand entziehen.

So ist hier von der Erfahrung unserer Schuldverstrikkung im Verhältnis zur Dritten Welt her der Begriff „Erbsünde" gewonnen worden. Er hat hier — schon wegen der historischen und geographischen Begrenztheit des Konflikts von Westen und Süden — keine universelle Reichweite wie in der geläufigen Theologie. Daß *alle* Menschen erlösungsbedürftig sind, kann aus ihm nicht abgeleitet werden. Da das aber nicht bestritten wird und zudem so *unsere* Erlösungsbedürftigkeit an einem sehr konkreten Punkt aufgewiesen worden ist, kann der Verzicht auf universelle Reichweite hingenommen werden.

Wenn der Versuch, die Erfahrung der Schuldverstrikkung im Nord-Süd-Konflikt theologisch als „Erbsünden"-Erfahrung zu begreifen, befriedigend gelungen ist, ist damit auch etwas von der Erfahrung, die die Entwicklung der Erbsündentheologie provozierte, präsent gehalten: daß wir uns nicht individuell selbst erlösen können.

Umdenken!

Eine Kirche, die nicht einfach ein Abbild ihrer Umwelt sein will, eine Kirche, der die bleibende Notwendigkeit der Metanoia bewußt ist, muß davon reden. Sie wird dabei nicht zur Ruhe kommen: Das Bewußtsein der heilsentscheidenden Relevanz der erfahrbaren Schuldverstrikkung provoziert die Frage, was die Kirche denn zu deren Überwindung anzubieten hat.

Taufe als „Tilgung der Erbsünde"?

Kann hier auf die Taufe — als „Tilgung der Erbsünde" — verwiesen werden? Das ist nicht ohne Probleme, da doch die Taufe den Nord-Süd-Konflikt offensichtlich nicht aufhebt, ja dieser gerade das Resultat des Handels von (zumeist) Getauften ist! Aber dieser Hinweis macht es weder

Verstoß gegen die Liebe zu den Menschen; vgl. dazu auch *K. Rahner*, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln—Zürich—Köln 1965, 277—298.

notwendig, den versuchten erfahrungsnahen Ansatz aufzugeben noch die Taufe zu spiritualisieren [20]. Die spezifische Wirkung der Taufe ist die Eingliederung in die Kirche; diese erst gliedert aus dem Machtbereich der Sünde aus. Ist also nicht dem Getauften, insofern er in eine Gemeinde als Ort geschichtlicher Greifbarkeit von Gnade, als institutioneller Zeugin und Tradentin der befreienden Erinnerung Jesu Christi aufgenommen wird, die Möglichkeit angeboten, herkömmliche Denkmuster („Haben", „Sichern", „Mehr-Haben" ...) und Bezugssysteme (eine egoistisch nur auf das eigene Wohl bedachte Familie, Interessengruppe, Nation ...), die ideologische und institutionelle Stützen der Schuldverstrickung sind, zu transzendieren? Die so verstandene Taufe ist keine weltlose Korrektur auf der Soll-Seite in Gottes Buchführung, sondern nicht zuletzt die Befreiung zum (immer auch politischen) Kampf gegen die (immer auch schon strukturgewordene) Sünde.
Sicher muß ein solches Taufverständnis noch historisch und systematisch geprüft werden; die überzeugendste Verifikation aber wäre nicht die theoretisch geleistete, sondern die in der Praxis [21].

Maria Kassel

David, der von der Muse geküßte König

Die Bedeutung dieses Urbildes für das Verständnis von Musik, Tanz und Dichtung

Was hat es zu bedeuten, daß in den archetypischen Zügen des berühmten Königs David Musik und Tanz, Dichtung und Gesang eine so große Rolle spielen? War bei David die Einheit von bewußten und unbewußten Kräften fraglos gegeben, oder hat auch in ihm das Ringen zwischen kreativen und destruktiven Kräften stattgefunden, wodurch er erst zu seiner vollen Größe und Reife gelangt ist? Und was hat ein solches Urbild vom Menschen uns heute zu sagen? — Diese Fragen versucht Frau Kassel zu beantworten, um damit von der Bibel und von der Psychologie her das Verständnis für die Kunst im allgemeinen und für die Musik im besonderen zu vertiefen. *red*

1. David, der Liebling Gottes

Israels berühmtester König, David, war gewiß durch seine politisch-militärischen Erfolge zu seinem Ruhm gelangt. Und zum Vorbild für den endzeitlichen Heilbringer

[20] Da hier nur wenig Raum zur Verfügung steht, sei auf die abschließenden Überlegungen in der in Anm. 2 genannten Arbeit hingewiesen.
[21] Mir scheinen z. B. manche Basisgemeinden Orte einer möglichen praktischen Verifikation zu sein; vgl. auch Erste Positionsbestimmung und Erstes Programm kritischer Gruppen und Gemeinden in den Niederlanden, in: BasTa Heft 4/1979, 5—11.

ist er gewiß deswegen geworden, weil die Überlieferung bei ihm die speziell israelitische Form der Gottesbeziehung verwirklicht gesehen hat: die Erfahrung Jahwes inmitten der geschichtlichen Vorgänge selbst, im Gelingen des großen historischen Entwurfs eines befriedeten Jahwevolkes wie im kläglichen Versagen des Königs und seiner Umkehr in der Uria-Affäre zum Beispiel. Daneben werden in der Tradition auch vorhandene Züge dieses Königs, die urbildhaft Menschliches erkennen lassen, häufig, wenn überhaupt, nur am Rande vermerkt. David wird aber durchgängig nicht nur als ein politisch und militärisch erfolgreicher und gottesfürchtiger Führer dargestellt, sondern ebenso durchgängig auch als ein musischer, ein poetischer Mensch. Er wird in der Tradition gesehen als das, was die antiken Völker einen „Liebling der Götter" nannten, ein schon von Geburt an bevorzugtes Glückskind, in alttestamentlicher Vorstellung so ausgedrückt, daß Jahwe mit ihm ist (1 Sam 16,18). Begabt mit einem schönen Körper (1 Sam 16,12), musikalisch, redegewandt und tüchtig im Kampf, alles schon in jungen Jahren (1 Sam 16,18; 17), zu intensiver Freundschaft fähig (mit Sauls Sohn Jonatan: 1 Sam 18; 2 Sam 1,26) und bei den Frauen beliebt (1 Sam 18, 6—7; 25), erscheint er in der Tradition fast wie eine festliche Existenz. Solche nicht erworbenen „Begabungen" könnten bei einem Menschen leicht zu überheblicher Selbstsicherheit führen. David wird jedoch eher Bescheidenheit attestiert: ihm selbst erscheint der ihm von andern nahegelegte Gedanke, er könne der Schwiegersohn von Saul, dem Fürsten, werden, vermessen (1 Sam 18,20 ff); gegenüber Saul in seinem tödlichen Haß auf den Rivalen David verhält er sich großmütig, ohne sich das als besonderes Verdienst anzurechnen (1 Sam 24; 26); vor allen folgenreichen Entscheidungen berät er sich mit Gott (z. B. 1 Sam 23; 2 Sam 5).

ein musischer Mensch

eine „festliche Existenz"

Nimmt man alle diese für die Gestalt Davids in der alttestamentlichen Überlieferung charakteristischen Züge zusammen, so ergibt sich das Bild eines abgerundeten exemplarischen Menschseins[1], das aber nicht für eine alltägliche banale Existenz steht, sondern eher für eine, wie sie in der Regel in unserer vorhandenen Welt nicht vorkommt. David ist insofern eine überhöhte menschli-

ein Urbild vom Menschen

[1] Das Bild Davids im Alten Testament ist zwar komplexer und in sich widersprüchlicher, da der historische David von verschiedenen Gruppen unterschiedlich, ja gegensätzlich beurteilt wurde. Den Bandenführer David (1 Sam 22) und den Krieger David, der sich in die militärischen Dienste des Erzfeindes der Israeliten, der Philister, begibt (1 Sam 27), sowie die unterschiedlichen Interpretationen, wie David zu seinem Königtum gekommen ist, gibt es auch. Dieser David ist jedoch im traditionellen Bewußtsein nicht zum Zuge gekommen, evtl. weil diese Seite nicht als exemplarisch empfunden worden ist.

che Gestalt. In sie sind sicher Züge eingegangen, die aus der Sehnsucht der Menschen stammen, teilzuhaben an einem Leben, das dem gewöhnlichen, dem unbedeutenden Durchschnitts-Schicksal enthoben ist. In David stellt die alttestamentliche Tradition einen Menschen vor, der seine Kreativität voll ins Leben umzusetzen vermochte über alle normalerweise einschränkenden Hindernisse hinweg. Da es einen solchen Menschen in der fragilen geschichtlichen Welt im Grunde gar nicht geben kann, ist in der Gestalt Davids so etwas wie das Urbild vom Menschen entworfen, das zugleich Zielbild menschlicher Geschichte ist, daran zu erkennen, daß von der Gestalt des historischen Königs David die messianischen Hoffnungen inspiriert wurden. Als Ur- und Zielbild des Menschen ist David der Archetypus ganzheitlichen Menschseins überhaupt. Das in der Tradition von ihm vermittelte Bild bedeutet so etwas wie die Verheißung vom voll gelebten, in *allen* Möglichkeiten entfalteten Menschsein. *Einem* Aspekt der urbildhaften Züge an der Gestalt Davids, dem musischen, soll im folgenden genauer nachgeforscht werden.

2. Eine „musische" Persönlichkeit

Die Eigenschaft „musisch" darf in der Davidsüberlieferung nicht zu eng gefaßt werden; sie äußert sich zwar hervorragend in der Musikalität und poetischen Fähigkeit Davids — nicht von ungefähr wird ihm die Urheberschaft an einer großen Zahl von Psalmen zugeschrieben. Diese Fähigkeiten sind aber, wie zu zeigen ist, nur die äußere, sichtbare Seite einer charakteristischen Persönlichkeitsstruktur. Deren erstes wichtiges Merkmal ist,

„Angeborene" Musikalität

daß David Musikalität einfach besitzt; daß er sie erworben habe, wird nirgends gesagt. Das Saitenspiel wird er wohl erlernt haben; doch dessen Wirkung auf den umnachteten Saul (vgl. 1 Sam 16, 14—23) scheint aus der Verbindung der Musik mit der Person Davids hervorzugehen. Das Musische drückt sich überhaupt in einem gewissermaßen naturhaften, angeborenen Einssein des David mit sich selbst und mit Gott aus — die Musen müssen ihn schon bei der Geburt geküßt haben. Auch erweist er sich in kritischen und gefährlichen Lebenslagen von einer schlafwandlerischen Sicherheit und Unverletzlichkeit (vgl. 1 Sam 17; 18, 10—14; 19,9 ff; 2 Sam 5,6 ff), wie wir das sonst nur von Märchenhelden kennen.

Einheit der bewußten und unbewußten Kräfte

Versuchen wir, für das, was in der Bibel Gnade Gottes ist, den sozusagen anthropologischen Unterbau auszumachen, so ist David ein Mensch, der aus starken unbewußten Kräften lebt. Entfremdung von sich selbst im Auseinanderfallen von bewußten Zielsetzungen und unbe-

wußter Antriebsenergie scheint es bei ihm nicht zu geben. Er handelt stets aus einem inneren Zentrum heraus — sei es in der Hingabe an die Künste, durch die er wegen der Eifersucht Sauls in Lebensgefahr gerät, der er aber wie selbstverständlich auch immer wieder entgeht (vgl. 1 Sam 18,10 ff; 19,9 ff; 24,4 u. ö.); sei es im totalen Sich-Verausgaben in der Buße, um Gott das Leben des aus der ehebrecherischen Beziehung zur Frau seines Feldherrn hervorgegangenen Kindes abzugewinnen, sowie im ebenso selbstverständlichen wie umfassenden Akzeptieren des Todes dieses Kindes (2 Sam 12, 15—23). Was David tut, tut er ganz, mit voller Hingabe, ohne daß diese jemals angestrengt oder als eine besondere sittliche Tat erscheint. Seine Lebensaufgaben bewältigt er auch in den schwierigsten Situationen spielerisch, ein Zug, der in der Geschichte vom Sieg des Hirtenjungen David über den Krieger Goliath mit Hilfe eines Kinderspielzeugs (1 Sam 17) zum Grundzug von Davids Persönlichkeit typisiert worden ist. David kann uns deshalb so liebenswert erscheinen wie ein Kind, das noch ganz in sich selbst ruht.

Spielerische Bewältigung schwierigster Aufgaben

3. Die Ambivalenz dieser zum Archetypus gewordenen Gestalt

Doch an diesem Punkt erscheint auch die Problematik der musischen Persönlichkeit des David. Wenn die archetypische Stilisierung einer historischen Person durch die Tradition einer Verarbeitung unbewußter kollektiver Energien gegensätzlicher Art entspricht[2], so müssen sich die Spuren dieser Ambivalenz auch am Bilde der zum Archetypus gewordenen geschichtlichen Gestalt finden. Dies ist an der Überlieferung von David deutlich zu erkennen. Davids Fähigkeit, in ständigem ungehinderten Austausch mit den kreativen Kräften der unbewußten Psyche zu leben, ist sozusagen naiv, vorbewußt, nicht erprobt in den Prozessen der Selbstentfremdung des Lebens. Deshalb kann David genauso leicht, wie die Muse aus ihm spricht und klingt, auch den destruktiven Möglichkeiten des Unbewußten anheimfallen. Er kennt nicht die Ambivalenz der unbewußten Energien; er kann sie deshalb nicht bewußt steuern und wird dann von seinen inneren „bösen" Kräften einfach überwältigt. Am deutlichsten zeigt das die Batseba-Geschichte, in der David dargestellt ist als ein Mensch, bei dem die Vernunft außer Kraft gesetzt ist (2 Sam 11).

Naiv dem Unbewußten ausgeliefert

Harmonie erst nach Entfremdung ...

Die Davidüberlieferung enthält aber Elemente, die verdeutlichen, daß auch dieser musisch harmonische Mensch

[2] Genaueres dazu s. in: *M. Kassel*, Biblische Urbilder. Tiefenpsychologische Auslegung nach *C. G. Jung*, München 1980. In diesem Buch findet sich die theoretische Grundlegung für das Verständnis der David-Gestalt, wie es hier entwickelt wird.

einen Prozeß der Entfremdung von der paradiesischen Ursprungseinheit mit sich, mit der Welt, mit Gott durchmacht und erst dann zu einer Harmonie von bewußten und unbewußten Kräften auf einer psychisch höheren Stufe findet. Erst in diesem Prozeß werden die unbewußten schöpferischen Energien voll bewußtseinsfähig, und das heißt voll menschlich. In der David-Tradition hat die Geschichte von der Überführung der Lade nach Jerusalem (2 Sam 6) für diesen Prozeß exemplarische Bedeutung. An ihr soll deshalb Davids Beziehung zur Muse etwas eingehender untersucht werden.

4. Die Überführung der Lade — der Übergang Davids aus der Naivität in erleuchtete Kreativität

Erzählerisch ist die Geschichte zweigipfelig aufgebaut mit zwei parallelen Abschnitten; im ersten wird das Fehlschlagen, im zweiten das Gelingen der gleichen Unternehmung erzählt; so überbietet der zweite Teil den ersten. Inhaltlich entspricht dem das Erzählte, die zweifache, aber verschiedene Gotteserfahrung Davids. Nun ist gewiß die Lade nicht einfach mit Gott gleichzusetzen;

Die Lade als Symbol

dennoch versteht die Erzählung die Lade als ein Symbol für das Anwesendsein Gottes (vgl. 6,2). Wird das Erzählte interpretiert als ein menschlicher Integrationsprozeß, dargestellt in archetypischen Bildern, so ist Gott bzw. das Göttliche der Lade zu sehen, wie es innerpsychisch repräsentiert ist. Das heißt dann, daß die Rückführung der Lade aus der Gefangenschaft bei den Feinden auf eine neue Gotteserfahrung, aufsteigend aus dem Fremden des kollektiven Unbewußten — die Lade gehört dem ganzen Volk, David ist dessen Repräsentant (vgl. 6,5) — und ins Bewußtsein drängend, verweist. David überschreitet hier eine Schwelle zu neuen unbekannten Möglichkeiten seiner selbst. Dabei brechen seine schöpferischen Fähigkeiten mit Macht durch, und er drückt sich in mannigfachen Künsten aus, im Tanzen, im Gesang und in Musik auf vielen Instrumenten. Die Ekstase, in die David gerät, trägt ihn über seine individuelle Enge hinaus, läßt ihn von größeren Mächten ergriffen werden, die doch seine eigenen innersten Kräfte sind, aus denen er schon sein bisheriges Leben als das Glückskind, der Musensohn und Gottes Liebling gelebt hat. Doch diesmal ist das Ergriffensein fundamentaler und bringt David in die Krise; denn er hat den Gott, der da mit der Lade zu ihm aufgebrochen ist, falsch eingeschätzt. Er kennt bis jetzt offensichtlich nur den lichten Gott, nicht aber den *auch* in seiner Tiefenpsyche wohnenden dämonischen Gott; diesen erfährt er jetzt. Die Vorstellung, daß das Heilige oder Göttliche sich in der äußeren Welt als todbringend manifestiert — wie hier im plötzlichen

Aufbrechen schöpferischer Fähigkeiten — Tanz, Gesang, Musik

Begegnung mit dem „dämonischen" Gott

Tod des Usa — wird für uns nachvollziehbar, wenn wir sie als Ausdruck der autonomen Gewalt unbewußter psychischer Energien erkennen, denen alle Menschen ausgesetzt sind und die sich nur dann schöpferisch auswirken, wenn sie nicht draußen angesiedelt, sondern als eigene innere Gefährdung erkannt und dem Bewußtsein zugänglich gemacht werden. Vor dieser Aufgabe des Bewußtwerdens steht David im ersten Teil der Erzählung. Hier aber meistert er sie nicht, sondern reagiert nur mit Schrecken. In Berührungsangst entzieht er sich der Erfahrung, wehrt die dunkle Seite seines Gottes ab — er läßt die Lade stehen, wo sie gerade ist (6,10 f), und begibt sich in seine ihm vertraute Welt zurück. An dieser Stelle zeigt sich, daß Davids Offenheit für die Tiefenenergien, die ihm hervorragende musische Fähigkeiten schenkt, unerleuchtet, naiv ist. Er hätte auch den dunklen Gott schon kennen können aus seiner Begegnung mit Saul, der diesem verfallen war (1 Sam 16,14 ff u. ö.). Doch David hat ihn dort nicht erkannt. Auch jetzt gelingt es ihm erst in einem zweiten Anlauf, beide Seiten der in ihm wirkenden göttlichen Macht zusammenzubringen.

Integration der dunklen und der hellen Seite Gottes

An David wird hier eigentlich ein Prozeß in umgekehrter Richtung vorgeführt, wie er in der alt-neutestamentlichen Geschichte der Gottesvorstellungen abgelaufen ist. Bei dieser ist die dunkle, die dämonische Seite aus dem Bild von Gott immer mehr verdrängt worden, bis ein ausschließlich „guter", heller Gott übrigblieb[3]. Der umgekehrt verlaufende Prozeß, in dem die dunkle und helle Seite Gottes integriert werden, dürfte dem Menschen zuträglicher sein. Denn der dämonische Gott hat sein Äquivalent in der kollektiven Tiefenpsyche. Wird er verdrängt, so werden auch die gefährlichen psychischen Energien nicht als eigene erkannt, und können dann Menschen — einzelne, Gruppen und ganze Völker — regelrecht in ihre Gewalt bekommen.

Den todbringenden Gott als den segenspendenden erfahren

Die Geschichte von der Heimführung der Lade enthält somit eine elementare anthropologische Wahrheit in dem Bild von der Doppelgesichtigkeit Gottes, die David akzeptieren lernt. Im zweiten Teil der Geschichte wird dieser Integrationsprozeß von David erzählt. Es wird zwar nicht mitgeteilt, was während der Zeit des Rückzugs Da-

[3] Es ist z. B. interessant, daß sowohl von Saul als auch von David gesagt wird, sie seien vom Geist Gottes ergriffen, bei Saul dieser als ein Geist Elohims, nachdem der Geist Jahwes ihn verlassen hat, bei David jedoch als der Geist Jahwes benannt wird (vgl. 1 Sam 16,14—23; 18,10; 19,9). Im betreffenden Stadium alttestamentlicher Traditionsbildung war es offenbar nicht möglich, das Dämonische auf Jahwe zu beziehen. Zwar wird der böse Geist Gottes von Jahwe über Saul geschickt, aber er wird deutlich, und vermutlich bewußt, von Jahwe abgehoben.

vids vom Schrecken der Begegnung mit dem dunklen Gott in ihm vorgegangen sein könnte. Doch an seinem nachfolgenden Verhalten zeigt sich, daß es eine Art schöpferischer Regression war, in der er gelernt hat, den schrecklichen todbringenden Gott in ihm selbst mit dem freundlichen segenspendenden, den er bisher nur gekannt hatte, zu identifizieren. Anders wäre es nicht denkbar, daß er die Lade, das Symbol des zwiegesichtigen Gottes, ein zweitesmal zu sich heimholt, diesmal mit Erfolg. Auch bei diesem zweiten Versuch, die Entfremdung einer Seite Gottes und damit zugleich eines Teils von sich selbst aufzuheben, wird David von den Energien des Unbewußten hingerissen und läßt sich von ihnen mit all seinen musischen Fähigkeiten inspirieren. Aber diesmal ist es eine „erleuchtete", keine „naive" Ekstase mehr; denn nun kann er vernünftig Rechenschaft geben über das, was mit ihm geschieht und was er tut; dies dürfte der Sinn seiner Rechtfertigung gegenüber seiner Frau sein (6,21 f). David hat in diesem Geschehen offensichtlich Nähe und Distanz zu den kreativ-musischen Tiefen seiner Psyche ins Gleichgewicht gebracht. Das heißt, er liefert sich seinen Tiefenkräften nicht mehr einfach aus, sondern vermag sie seiner bewußten Existenz anzugliedern und damit deren destruktive Seite, den tödlichen Gott, in konstruktives menschliches Leben zu verwandeln.

Michal — die Antipodin der Kreativität Davids

Die ursprünglich selbständige Michal-Episode ist aus dieser Sicht in einen sinnvollen Zusammenhang mit der Lade-Erzählung gebracht worden. Davids Frau Michal verkörpert darin eine bestimmte Seite an David selbst, eine Gefährdung, der er zwar nicht verfällt, die ihn aber real bedroht. Die Frau ist die Antipodin seiner Kreativität, eine kalte kritische Rationalität, die sich vom schöpferischen Lebensurgrund, vom Göttlichen isoliert, indem sie diese Macht ironisiert. In Michal erscheint die Versuchung des zu kritischem Bewußtsein gelangten Menschen, alles Unbewußte abzuwehren, statt es zu integrieren. Es ist *die* Seite des Bewußtseins, die zur Gotteserfahrung unfähig ist und die am Fortschritt in der Menschwerdung hindert; nicht von ungefähr heißt es, daß Michal unfruchtbar blieb (6,23).

Zusammenfassung: Das Musische bei David als Gnade und Gefährdung

Der Verlauf von Davids Leben zeigt den König öfter in ähnlicher Situation wie in der Lade-Erzählung, im Zwiespalt nämlich zwischen Sich-Ausliefern an die dunklen unbewußten Mächte auf der einen und deren konstruktiver Integration in sein bewußtes Leben auf der anderen Seite, beides am deutlichsten in der Batsebageschichte,

dargestellt als Davids Schuld, seine Bestrafung durch Gott und seine Buße; ähnlich auch im Kampf mit seinem Sohn Abschalom, wo David durch die Trauer um dessen Tod geradezu hinweggeschwemmt wird, bis er schließlich aus der Resignation doch in seine Regierungsaufgabe zurückkehrt (2 Sam 19).

Der Vorzug besonderer musisch-kreativer Nähe Davids zum Unbewußten blieb offenbar auch seine besondere Gefährdung: diesen „unteren" Mächten naiv und kritiklos zu verfallen. Die Tradition hat über diesen König festgehalten, daß er durch Schuld und Leiden — vor allem den Zerfall seiner Familie wegen der Thronnachfolge — dazu gebracht wurde, die Balance zu suchen zwischen seiner großen schöpferischen „Begabung" und den Aufgaben bewußt gesteuerter Lebensgestaltung. Integrativ erweisen sich in dieser von der Tradition als exemplarisch verstandenen menschlichen Entwicklung die z. T. paradoxen, aber auf Einheit drängenden Gotteserfahrungen Davids.

Klemens Richter

Die Liturgie der Trauung im Wandel von Theologie und Recht

Im theologischen Verständnis von Ehe und kirchlichem Eherecht gibt es eine Reihe von Fragen, die weder vom II. Vatikanischen Konzil noch von der Bischofssynode 1980 beantwortet wurden. Die erneuerte Eheliturgie konnte, als Ausdruck der offiziellen Lehre der Kirche, diese umstrittenen Fragen nicht berücksichtigen. Wohl aber wird der Seelsorger in seiner gesamten Praxis, bis hin in die Liturgie, mit diesen Problemen konfrontiert. Richter versucht daher, in dieser rechtlich und pastoral schwierigen Situation eine Orientierung zu geben. red

1. Liturgie als Ausdruck gelebten Glaubens

In den Handlungen und Worten der Liturgie soll der Glaube der Kirche und möglichst auch der konkreten Gemeinde zum Ausdruck kommen. Das ist dort weniger schwierig, wo eine einheitliche theologische wie kirchliche Auffassung besteht, so im allgemeinen bei Sakramenten, deren Ursprung auf das Neue Testament zurückgeführt werden kann und dort schon in wesentlichen theologischen Merkmalen umschrieben wird, wie etwa bei der Taufe.

Bei der Trauung ist dies nicht so deutlich. Die Diskussion z. B. über die Formpflicht, den eigentlichen Ehebeginn, das Verhältnis von kirchlicher und standesamtlicher Trauung, die Frage der Wiederverheiratung Geschiede-

ner, der Trauung mit Nichtkatholiken und Nichtgetauften — das alles, was die theologische und kirchenrechtliche Diskussion heute bewegt, kann die Gestaltung der kirchlichen Feier der Trauung nicht unberührt lassen. Es versteht sich von selbst, daß die erneuerte Liturgie, da sie Ausdruck der offiziellen Lehre der Kirche ist, diese noch umstrittenen Fragen nicht berücksichtigt hat. Der Seelsorger aber wird in der Praxis damit konfrontiert. Da der Gottesdienst nun nicht so tun kann, als gäbe es derartige bedrängende Fragestellungen nicht, ist zu überlegen, wie in der pastoralliturgischen Praxis darauf eingegangen werden kann. Sollen die Brautleute dort „abgeholt" werden, wo sie stehen, muß eine gegenwartsbezogene Lösung einen stärker personalen Ansatz berücksichtigen, so sehr es sonst auch darum geht, eine Individualisierung der Sakramentenspendung zu überwinden.

2. Kanonische Eheschließungsform und Liturgie

Die Ehe ist nach christlichem Verständnis eine von Gott gesetzte Ordnung, wobei die Ehe zwischen zwei Christen im Zeichen der Taufe steht und von daher ohne christologischen Bezug und ekklesiologische Bindung ihrem Wesen nicht gerecht wird. Dabei kommt die Präsenz der Kirche unterschiedlich zum Ausdruck (z. B. Trauung mit Dispens von der Formpflicht, Sanatio in radice, Nottrauung), doch liegt ihre Vollgestalt in der Hineinnahme der Ehe in den Gottesdienst der Kirche. Als Sakrament gründet die Ehe im Paschamysterium (vgl. Eph 5,2. 21 ff).

Doch stellt sich die Frage, inwieweit die Eheliturgie selbst Sakrament genannt werden soll. Wenn von der Form dispensiert werden kann, besteht wohl keine theologische Notwendigkeit für die Verbindung von Sakramentalität und Formpflicht. Ist mithin die Liturgie nicht lediglich ein Sakramentale des eigentlichen Sakraments der Ehe?

Weiter ist zu fragen, wodurch die Grundlegung der Ehe erfolgt: durch einen profan- oder einen kirchenrechtlichen Akt, wobei letzterer in die Liturgie eingebaut werden kann, oder schon durch eine beiden Akten voraufgehende Willenseinigung der Partner, die noch der öffentlichen Proklamation bedarf? Die Haltung der Kirche ist hier eindeutig. Doch bleibt die Frage, ob die zivile Trauung nicht ernster genommen werden muß. Wird das bejaht, so ist zu fragen, ob dann die kirchliche Trauung noch Eheschließung oder eher Initiatio matrimonii ist.

Die Liturgie gerät hier in den Konflikt zwischen kirchlicher und staatlicher Trauung. Es ist ja grundsätzlich

möglich, daß die Kirche für Katholiken die zivile Eheschließung als gültig anerkennt. So wurde für Mischehen lange Zeit die Ziviltrauung als gültig betrachtet. Das ist auch seit dem Motuproprio Matrimonia mixta von 1970 grundsätzlich noch möglich.

Nun ist eine allgemein anerkannte staatliche Trauung für Katholiken kaum wünschenswert, zumal bei gläubigen Brautpaaren ein klares Verständnis für die kirchliche Eheschließungsform besteht. Wenn sich aber Brautleute ohne genügende religiöse Motivation zur kirchlichen Trauung melden, ergeben sich für den Priester erhebliche Probleme. Während der neue Taufritus in ähnlich gelagerten Fällen ein Taufgespräch fordert und notfalls einen Taufaufschub vorsieht, bleibt der neue Trauungsritus dahinter zurück. Die kirchliche Praxis bietet keine befriedigende Lösung, obwohl z. B. die deutsche Synode ein Traugespräch verpflichtend fordert, allerdings von einem Trauaufschub nicht spricht. Ein Ehekatechumenat ist nicht vorgesehen[1]. Dabei müßte eine Zurückstellung der kirchlichen Feier keine Zurückweisung sein, da die Heilszusage der Kirche in der Eheliturgie nicht endgültig versagt werden darf.

Bedenklich erscheint, daß in allen auch zweifelhaften Fällen die kirchliche Trauung vollzogen wird, weil die Kirche davon ausgeht, daß jede Ehe katholisch Getaufter ohne kirchliche Trauung ungültig ist. Hinzu kommt, daß die Zahl der Brautpaare zunimmt, die eine kirchliche Feier ablehnen oder für die eine kirchliche Trauung überhaupt nicht in Frage kommt. Allein in der Bundesrepublik gibt es über eine Million kirchlich ungültiger Ehen, weil sie nicht nach verbindlicher Formvorschrift geschlossen wurden. Bedenkenswert ist auch, daß die konfessionsverschiedene Ehe gegenüber der Ehe zweier Katholiken „privilegiert" ist, da bei ihr ja von der Formpflicht dispensiert werden kann.

3. Kriterien aus der Liturgiegeschichte

Eine rechtlich geregelte Feier wird erst 1215 für verpflichtend erklärt. Die Verbreitung klandestiner Ehen zeigt jedoch, daß bis zum Konzil von Trient auch ohne kirchliche Feier Ehen zwischen Getauften als gültig anerkannt werden. Erst Trient erklärt Ehen, die nicht vor dem zuständigen Priester und zwei Zeugen geschlossen sind, für nichtig (DS 992). Die Diskussion des Konzils ging wesentlich um die heute wieder aktuelle Frage: Kann die Gültigkeit von der Beachtung einer äußeren Formvorschrift abhängig sein, da die eheliche Gemeinschaft durch das Jawort der Partner begründet wird?

[1] Vgl. dazu G. *Baudler*, in: Diakonia 11 (1980) 273—280.

Die Verlegung des Eheschlusses in die Liturgie wurde erst problematisch, als der Staat die beiden Elemente der Trauungsliturgie, die aus dem weltlichen Bereich stammen, Consensus und Copulatio, für sich in Anspruch nahm, die Kirche für ihre Glieder aber ebenfalls daran festhielt.

Kaum jemand wird heute eine radikale Lösung empfehlen wollen und die gottesdienstliche Feier dort, wo die Ziviltrauung Vorschrift ist, auf das genuin christliche Element, das Segensgebet möglichst in Verbindung mit einer Eucharistiefeier, beschränken. Doch könnte überlegt werden, ob nicht für die verschieden gelagerten Fälle je eigene liturgische Formen entwickelt werden sollten. Von der Tradition her wäre es möglich, bei von der Formpflicht befreiten Ehen und in Fällen einer Sanatio in radice wenigstens auf Wunsch eine kirchliche Feier mit dem wesentlichen Element der Segnung zu gestalten.

Es scheint absehbar, daß im Laufe der Zeit Ehepaare, die sich bewußt nicht der kirchlichen Trauung gestellt haben, bei einem reiferen Glaubensleben ihre Ehe doch noch in die sakramentale Dimension hineinstellen wollen. Für die Taufe gewinnt dies an Bedeutung durch Eltern, die ihr Kind als Säugling nicht taufen lassen, das aber später nachholen. Dafür sieht der Taufritus eigene Formen und Texte vor [2]. Entsprechend sind auch liturgische Feiern für Eheleute denkbar, in denen der Ehesegen im Mittelpunkt stehen könnte. Das würde nicht heißen müssen, das Sakrament sei vorher nicht zustande gekommen. Wie im Falle der Nottaufe, bei der bei Überleben des Täuflings später alle Zeichen mit Ausnahme der Taufe selbst nachgeholt werden sollen, würden hier ebenfalls alle Teile der Eheliturgie mit Ausnahme des Konsenses nachgeholt werden.

4. Sakramentalität zwischen Ehevertrag und Liturgie

Für die Liturgie ist die Frage wesentlich, ob an einer Identität von Eheschließung und Sakrament festgehalten werden muß. Die Ehe zwischen Getauften ist laut Kirchenrecht (can. 1012) Sakrament unabhängig davon, ob die kirchliche oder die staatliche Trauung als gültig anerkannt wird, auch dann, wenn die Brautleute die Sakramentalität nicht erkennen oder gar bestreiten. Gefragt werden muß aber nach dem Zusammenhang von Vertrag und Glauben, also inwieweit der Glaube Voraussetzung für das Zustandekommen des Sakramentes ist. Kommt das Sakrament automatisch zustande, auch wenn

[2] Vgl. Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche, Freiburg—Basel—Wien 1975; *M. Probst* u. a., Katechumenat heute, Freiburg—Basel—Wien 1976.

der Glaube an Christus und die Kirche fehlt? Sicher ist die Ehe zwischen Getauften Zeichen des Bundes zwischen Christus und der Kirche. Kann aber bei Ablehnung dieses Bezuges von der Trauung noch hinreichend als Sakrament gesprochen werden? Die automatische Identität von Eheschließung und Sakrament auch gegen den Willen der Betroffenen muß ein Punkt weiterer Diskussion bleiben.

5. Die Spannung zwischen Eheabschluß und Ehesegen

Eine generelle Trennung von Ehevertrag und liturgischer Feier ist sicher nicht erstrebenswert. Doch ergibt sich daraus nicht eine strikte Forderung für die kanonische Eheschließungsform im Gottesdienst. Ihr wird durch das gegenseitige Jawort vor Pfarrer und zwei Zeugen Genüge getan. Daß die Einfügung dieses Aktes in eine liturgische Feier des Todes und der Auferstehung unseres Herrn im Rahmen einer Eucharistiefeier sinnvoll ist, steht außer Frage. Das kann aber wohl nur für gläubige Christen gelten. Für andere sieht der neue Ritus daher auch den Verzicht auf die Eucharistie vor. Allerdings müßte hier gefragt werden, inwieweit Brautleuten, die nicht eucharistiefähig scheinen, ein anderes Sakrament zugänglich sein kann. Der Glaube ist eine Voraussetzung zum Sakramentenempfang.

Es besteht eine Spannung zwischen dem Konsens, dem eigentlichen Eheabschluß, und der Segnung der Vermählten. Damit wird die Spannung deutlich, die in der lateinischen Kirche hinsichtlich der kanonistischen Wertung der Eheschließung und deren liturgischem Vollzug noch besteht. Die Aufwertung des Großen Segensgebetes in der Trauungsliturgie stellt uns vor die Frage, welche rechtlichen Folgerungen die Kirche aus der Veränderung der Liturgie ziehen kann. Es geht darum, Recht und Liturgie auch im Westen in eine größere Übereinstimmung miteinander zu bringen, wie dies in der Ostkirche der Fall ist, die kein Ehesakrament ohne liturgische Handlung kennt. Das Kirchenrecht ist aufgefordert, die Liturgie ernster zu nehmen als bisher. Klaus Mörsdorf hat schon vor Veröffentlichung der Liturgiekonstitution gemahnt: „Bei einem liturgischen Tun, das zugleich Rechtsakt ist, wäre es für geistliches Recht verhängnisvoll, an dem achtlos vorbeizugehen, was der liturgische Ritus der Rechtsform voraus hat: das tiefere Eindringen in den Sinn des geistlichen Geschehens." Das gilt nach der Neuordnung mehr denn je zuvor.

6. Wiederverheiratung und Liturgie

Obwohl die Liturgie der Ostkirchen die Unauflöslichkeit der Ehe kaum erwähnt, setzt sie diese voraus — doch nicht als ein Gebot, sondern als ein Merkmal, das sich

aus dem Reichtum der Hingabe der Ehegatten ergibt. Das Prinzip der Oikonomia erlaubt in bestimmten Fällen die Wiederheirat auch zu Lebzeiten des Partners aus erster Ehe. Auch diese zweite Trauung kann eine liturgische Gestaltung erfahren. Für Pastoral wie Liturgie ist hierzulande nun von Belang, daß die vom Staat gegebene Möglichkeit der Scheidung die Bewußtseinslage verändert. Auch wenn die kirchliche Trauung einschließlich Unauflöslichkeit bejaht wird, können Brautleute nicht davon absehen, daß sie sich staatlich scheiden lassen und staatlich wieder heiraten können. Katholiken, die sich scheiden lassen und sich diesen Schritt nicht leicht machen, werden das vor ihrem Gewissen als legitim betrachten. Gerade für sie sind die Sakramente oft ein Zeichen dafür, daß sie im Glauben Trost und Stärkung finden können.

Wiederum ist es nicht Aufgabe der Liturgie, zur Klärung theologischer Fragen beizutragen, die heute lauten: Was geschieht, wenn die Ehe zerbricht? Hat dann das Zeichen aufgehört zu bestehen, das die Unauflöslichkeit begründet? Müßte von daher nicht ähnlich wie in der Ostkirche eine Wiederholung des Sakraments möglich sein? Gott erwiese dann seine Gnade, obwohl und gerade auch, wenn menschliche Schwäche das Zeichen der Heilszusage verdunkelt. Unauflöslichkeit wäre dann ein Imperativ, der einen Neuanfang im Scheitern nicht undenkbar macht. Wenn die Sakramente die Teilnahme an der Gnade der Gemeinschaft mit Gott vermitteln, dann hat ihr Empfang nicht nur einen Bezug zur Öffentlichkeit, sondern auch zum persönlichen Heil des einzelnen. Das aber läßt die Frage nach einer wie immer gearteten kirchlichen Feier am Beginn der zweiten Ehe stellen. Entscheidend dabei ist, ob durch das Mitwirken der Kirche nicht das sakramentale Zeichen verdunkelt und der Anschein erweckt wird, als nehme die Kirche die Forderung Jesu nach unwandelbarer Treue in der Ehe nicht ernst.

Ein häuslicher Gebetsgottesdienst?

Für die Liturgie ist es wichtig festzustellen, daß hier eine Änderung der eindeutigen amtskirchlichen Haltung nicht zu erwarten ist. Doch bleibt die Frage, ob im Anschluß an die staatliche Trauung ein Wortgottesdienst im häuslichen Kreis dort, wo er von Ehepaaren, die um ihr eigenes Verschulden wissen, dringend gewünscht wird, denkbar ist. Wie behutsam auch sogenannte Progressive in dieser Frage sind, zeigt, daß private Texte für diesen Zweck kaum bekannt sind. Ein solcher häuslicher Gebetsgottesdienst könnte deutlich machen, daß es sich hier nicht um die Begründung einer sakramental gültigen Ehe

handelt, aber dennoch dieses Tun unter der Gnade und dem Gericht Gottes steht und der Hilfe der Kirche trotz oder gerade wegen des Scheiterns nicht völlig zu entraten braucht.

Vorhandene Fragen nicht verdrängen!

Diese schwierigen Fragen können hier nicht abschließend beantwortet werden. Es wäre aber im höchsten Maße unaufrichtig, wollte die pastoralliturgische Praxis so tun, als bestünden diese Fragen nicht. Sie würde damit an der Wirklichkeit vorbeizielen. Der neue Ritus gibt keine Antworten, ja wirft die Fragen auch nicht auf. Das kann gegenwärtig wohl auch nicht anders sein, zumal die Liturgie immer Ausdruck der gemeinsamen Glaubensüberzeugung der Kirche zu sein hat. Sie darf dabei aber nicht übersehen, daß der einzelne sich in dieser Liturgie mit seiner Glaubensüberzeugung wiederfinden muß. Würde hier die Diskrepanz zu groß, könnte die Liturgie nicht mehr aufrichtig vollzogen werden. Das heißt keineswegs, die Liturgie müsse sich privaten, wenn auch weit verbreiteten Meinungen hierbei anschließen. Aber die Pastoral muß zusehen, daß eine möglichst weitgehende Übereinstimmung herbeigeführt wird. Das kann etwa durch ein Ehekatechumenatgeschehen. Wo dies alles nicht zu einer Übereinstimmung führt, sollte aber ehrlicherweise auf den liturgischen Vollzug besser verzichtet werden, da die Sakramente nun einmal den Glauben voraussetzen (vgl. LK 59) [3].

[3] Weitere Literatur:
P. J. Huizing, Kirchliche und standesamtliche Trauung, in: Liturg. Jahrbuch 22 (1972) 137—147; *ders.*, Für eine neue kirchliche Eheordnung, Düsseldorf 1975; *B. Kleinheyer*, Das Große Segensgebet zur Feier der Trauung, in: Erbe u. Auftrag 53 (1977) 94—107; *K. Mörsdorf*, Der ritus sacer in der ordentlichen Rechtsform der Eheschließung, in: *W. Dürig* (Hrsg.), Liturgie — Gestalt und Vollzug, München 1963, 252—266; *K. Richter*, Die liturgische Feier der Trauung, in: Concilium 9 (1973) 486—493; *ders.* u. a., Die kirchliche Trauung. Werkbuch für die pastoralliturgische Praxis, Freiburg 1979.

Ferdinand Klostermann

Die Basiskirche — ein neuer Weg und seine Probleme

*Die folgenden Bemerkungen beziehen sich auf wichtige Überlegungen von J. B. Metz, der in einer „initiativen Basiskirche" das künftige Modell von Kirche und Gemeinde sieht. Insofern handelt es sich um eine Ergänzung zum Schwerpunkt „Gemeinde". Klostermann, der das Anliegen von Metz teilt — wie auch aus einem Beitrag „Gemeindemodelle und ihr legitimer Ort" * deutlich wird — macht auf Schwierigkeiten aufmerksam, die die Realisierung dieses Anliegens seiner Meinung nach heute eher erschweren.* *red*

1. Ein neues Kirchen- und Gemeindemodell

Johann B. Metz hat auf dem Berliner „Katholikentag von unten" im Juni 1980 ein äußerst interessantes und viel beachtetes Referat gehalten und dabei ein neues Kirchen- bzw. Gemeindemodell als einzig zukunftsträchtig vorgestellt[1]. Metz sieht derzeit drei mehr oder minder miteinander konkurrierende Kirchen- bzw. Gemeindemodelle bei uns wirksam.

Von der Volkskirche bzw. bürgerlichen Servicekirche ...

Das erste ist die *vorbürgerliche Volkskirche als Betreuungskirche* für das Volk. Sie hat nach Metz ihre gesellschaftliche Zukunft schon hinter sich und ist in Auflösung begriffen trotz aller Vorzüge, die sie hatte.

Die Auflösung geht zunächst in Richtung auf die *bürgerliche Angebots- und Servicekirche,* die die Volkskirche beerbt, „von der bürgerlichen Unnahbarkeitshaltung (gegenüber der Religion) diktiert" ist und faktisch unser Kirchenverständnis prägt. Sie selbst wurde entscheidend von den Trägern der Reformation und der bürgerlichen Aufklärung inszeniert. Nicht die Religion hat hier den Bürger und seine Welt beansprucht und verändert, sondern umgekehrt: die bürgerliche Gesellschaft hat sich und ihren „Plausibilitäten" die Religion angepaßt. So wurde auch das Christentum zur bürgerlichen Religion, während das Evangelium aufhören mußte, Basis der Erneuerung zu sein. Nach Metz hat auch die Bürgerkirche ihre gesellschaftliche Zukunft mehr hinter als vor sich, auch wenn der deutsche Katholizismus hier noch verspätete Nachziehverfahren vollführt. Beispielsweise sei selbst unsere autoritäts-, ja papstfixierte Kirchenkritik noch Ausdruck der verinnerlichten bürgerlichen Betreuungskirche: Alles wäre besser, wenn wir einen anderen Papst hätten; die Betreuer, also Papst und Bischöfe, müßten sich ändern, statt daß die Betreuten sich änderten und aufhörten, sich wie Betreute zu benehmen. Auf diese Christen passe die boshafte Bemerkung Lenins: „Wenn deutsche Revolutionäre einen Bahnhof besetzen wollen, dann kaufen sie sich erst einmal eine Bahnsteigkarte".

... zur nachbürgerlichen Basiskirche

Was Zukunft hat, ist nach Metz die *nachbürgerliche Basis- oder Initiativkirche.* Doch der Übergang von einer Kirche *für* das Volk (Betreuung) zu einer Kirche *des* Volkes kommt nicht von oben und ist von dort auch nicht zu erwarten; er kommt von der Basis, und Basis entsteht, wenn sich die „Betreuten" nicht mehr als solche benehmen. Im deutschen Katholizismus, vom österreichischen gilt wohl dasselbe, hat die Basiskirche freilich „noch kaum eine Gegenwart, geschweige denn eine Zukunft. Das ist anders, wenn unsere deutsche Kirche sich in ihren kirchlichen Maßstäben entprovinzialisiert und auf den Weltkatholizismus bezieht; dort hat die Basiskirche bereits verheißungsvolle Gegenwart, und nichts erlaubt uns, diese Kirchenform als spezifischen Ausdruck der Kirchen sogenannter unterentwickelter Länder zu relativieren". Neben dieser Entprovinzialisierung muß freilich zunächst auch der Panzer der bürgerlichen Welt und

* Im 2. Teil des Schwerpunkt-Heftes „Die Gemeinde und ihre Mitarbeiter", in: Diakonia 12 (1981) 5—21.

1 *J. B. Metz,* Jenseits bürgerlicher Religion, München—Mainz 1980, 111—127; auch Publik-Forum 9 (1980) 13, 19—21.

der bürgerlichen Religion durchstoßen werden.

Die Kirche als Vorreiter einer gesellschaftlichen Entwicklung

Die Zukunft der Basiskirche sieht Metz von einer gesellschaftlichen Diagnose gestützt, die den Abschied vom bürgerlichen Zeitalter und den Übergang in eine nachbürgerliche, nachkapitalistische Gesellschaft feststellt oder feststellen will. Die Basiskirche hätte in dieser Übergangszeit die Chance, Vorreiter und nicht Nachzügler zu sein. Im produktiven Zusammenwirken von Religion und Politik müßten die Mündigkeit, ein großes Ideal der bürgerlichen Aufklärung, und andere Errungenschaften der bürgerlichen Freiheitsgeschichte in die Zukunft für ein nachbürgerliches Menschentum gerettet werden. Im Ende des westlichen Fortschrittsglaubens und im Einrücken der Dritten Welt in unseren Lebenshorizont sieht Metz die wichtigsten Signale für diesen Umbruch. Unsere Bischöfe könnten hier Pionierarbeit in der ersten Welt und gesellschaftliche Strukturkritik leisten.

Seine Prognose über die Zukunft der Basiskirche sieht Metz aber auch von der gesamtkirchlichen Situation, im besonderen von den Vorgängen in der Dritten Welt, von den Herausforderungen und Inspirationen dieser armen Kirchen getragen: Solidarisches Subjektsein, eine neue Verbindung von Erlösung und Freiheit und die inspirierende Kraft der Basisgemeinden sind die drei prophetischen Angebote dieser armen Kirchen.

2. Fragen und Probleme

Impulse zur Erneuerung — fast immer von unten

Der Metz'sche Vorschlag verdient das Interesse aller, denen die Erneuerung der Kirche und ihre Zukunft ein Anliegen ist, zumal es auch bei uns schon Ansätze in dieser Richtung gibt (vgl. meinen Beitrag in Heft 1/81).

Was die „Basis" anlangt, dürfen wir nicht vergessen, daß die Erneuerung der Kirchen und die entscheidenden Impulse dazu auch in der Vergangenheit fast immer von unten, eben von der „Basis" ausgegangen sind, von kleinen Gruppen und Gemeinden in einer radikalen Nachfolge Jesu. Viele Orden und ähnliche Gemeinschaften gehören hierher, und deren Stifter mußten sich nicht selten erst mühsam gegen kirchenamtliche Widerstände durchsetzen. Man darf auch nicht vergessen, daß Kirche überhaupt sich zunächst an der Basis ereignet, nämlich dort, wo konkret verkündet, Eucharistie gefeiert, Gemeinschaft gepflegt und Diakonie geübt wird.

Dennoch stößt man bei näheren Überlegungen zur Durchführung des Metz'schen Konzeptes auf Fragen und Probleme, die man bedenken sollte, nicht, um nichts tun zu müssen, sondern um Dinge zu vermeiden, die das ganze Konzept in Gefahr bringen könnten: etwa dadurch, daß man die Schwierigkeiten verharmlost und sich illusionären Hoffnungen hingibt, die zu Enttäuschungen führen müssen, oder daß man die Schwierigkeiten zu einem Popanz aufbauscht, der jegliches Tun von vornherein lahmlegt. Nur auf einige Punkte kann in diesem Zusammenhang hingewiesen werden.

2.1 Das Problem der Übertragung wichtiger Erfahrungen auf andere Verhältnisse

Man hat schon wiederholt davor gewarnt, die Basisbewegung von der Dritten Welt einfach auf unsere ganz anderen Verhältnisse zu übertragen[2] und gewachsene Strukturen zu zerstören oder, was noch schlimmer ist und auch in manchen Ländern Lateinamerikas eine echte Gefahr ist, daß man einfach alles, was existiert, nun modisch mit der Etikette „Basisgemeinde" oder „Basisgemeinschaft" versieht.

Die echte Basisbewegung Lateinamerikas, Afrikas und Asiens und ihre Theologie (der Befreiung) gehören sicher zu den größten Hoffnungen der Dritten Welt, die mit Recht auch bei uns immer mehr studiert und diskutiert werden, um davon zu lernen und in einem mühsamen „Übersetzungsprozeß" zu überlegen, was dabei für

[2] Vgl. *C. P. Klusmann*, in Publik-Forum 9 (1980) 16, 12 f.

uns von Bedeutung ist und wie dies angesichts ganz anderer Voraussetzungen bei uns realisiert werden kann. Schon das Metz'sche „Dreistadiengesetz": vorbürgerliche Volkskirche, bürgerliche Servicekirche, nachbürgerliche Basiskirche, das ist ein europäisches Gesetz, das für die Dritte Welt weithin nicht zutrifft, die ganz andere Stadien aufweist. Ja, selbst die Basisbewegungen in der Dritten Welt weisen sehr verschiedene Formen auf. In Lateinamerika besteht die Basis fast ausschließlich aus unterprivilegierten Schichten in den Elendsvierteln der Großstädte oder in den Lehmhütten der Campesinos, des Landproletariats, was man schon von Afrika nicht in dieser Ausschließlichkeit sagen kann.

2.2 Zu optimistische gesellschaftliche Analyse?

Ich kann den Metz'schen Optimismus hinsichtlich der gesellschaftlichen Analyse nicht ganz teilen. Vorläufig — und hoffentlich nur vorläufig — kann man in unseren Landen eher eine restaurative, nostalgische, der Vergangenheit zugewandte Phase, eine neue Verbürgerlichungswelle auf allen Linien feststellen und zwar in Gesellschaft und Kirche. Selbst in der Politik kann man bald nur mehr zwischen mehr oder weniger bürgerlichen Parteien wählen. Die hier nicht mittun, werden zunehmend als Außenseiter, als beunruhigende subversive Elemente diskriminiert.

Größere Systemzufriedenheit der Jugendlichen

Das Emmid-Institut hat von Ende Mai bis Mitte Juni 1979 eine Repräsentativ-Untersuchung in der BRD einschließlich Westberlins über die politischen Einstellungen und Haltungen Jugendlicher zwischen 14 und 21 Jahren durchgeführt. Die Ergebnisse wurden mit einer ähnlichen Studie der Konrad-Adenauer-Stiftung aus dem Jahre 1974 verglichen: Die allgemeine Systemzufriedenheit mit dem politischen, sozialen und wirtschaftlichen Leben ist gegenüber 1974 außerordentlich gestiegen. Die Aussage „sehr zufrieden" stieg von 9,9 auf 21,2%; die Aussage „nicht zufrieden" sank von 17,2 auf 9,7%.

Das Leistungsprinzip bejahten 73% der befragten Jugendlichen, nur 25% lehnten es ab, obwohl der steigende Leistungsdruck das Schulklima in der BRD schon beträchtlich belastet. Selbst von den 17%, die sich in Schule oder Beruf überfordert fühlten, bekannten sich noch fast 60% zum Leistungsprinzip. Als Begründung führte man den Belohnungsaspekt an: Wer viel arbeitet, soll auch belohnt werden; den Gerechtigkeitsaspekt und „Leistung als Befriedigung". Die Aussage, „Die Parteien vertreten die Bundesbürger insgesamt sehr gut", erreichte einen hohen Zustimmungsgrad, besonders bei den Präferenten der größeren Parteien. Die meisten Jugendlichen sind mit weitem Abstand politisch in der Mitte einzuordnen. Dennoch ist das politische Interesse und die Bereitschaft zu politischen Aktivitäten seit 1974 sichtlich abgesunken. Nur 2,6% der Befragten bekannten „sehr starkes Interesse an der Politik" (1974 6,7%); 17,3% „kaum Interesse" (1974 18,2). Nur stark links ausgerichtete Jugendliche, deren Anteil seit 1974 freilich deutlich zurückgegangen ist, und Sympathisanten der Umweltbewegung zeigen ein beachtliches Protestpotential. Hier ist also nichts zu fürchten, man kann ruhig weiter schlafen; ob man, wie die Verfasser der Studie, das nur als „Normalfall undramatischer Gegebenheiten" und als „schlichte Normalität in stabilen politischen und sozioökonomischen Zuständen" bewerten soll, scheint mir eher problematisch [3].

Wachsender Alt- und Neukonservatismus

In dieselbe Richtung weist der Zuspruch, den Versuche, den Altkonservatismus, anknüpfend etwa an Ludwig von Bayern, Otto von Habsburg, das christliche Abendland u. ä. wieder zu beleben, und Versuche, einen Neukonservatismus zu kreieren, bei Alt und auch Jung finden. Man braucht nur die Bücher von Gerd Klaus Kaltenbrunner zu lesen und die entsprechenden Fernsehreportagen zu verfolgen: der Mensch braucht Bindungen, muß sich

3 HK 34 (1980) 432—436. Österreichische Erfahrungen sind ähnlich; vgl. Arbeitsgemeinschaft Katholischer Jugend und Jungschar, Linz (Hrsg.), Jahresbericht 1979/80.

wieder auf die Werte der Vergangenheit, auf die Tradition, auf die Wurzeln des Menschen besinnen. Das sind alles beste Dinge, aber nur *eine* Seite; und außerdem wird klugerweise verschwiegen, was inhaltlich konkret daraus folgt. Der Faschismus hat sein System mit ähnlichen Phrasen vorbereitet und es immer mehr Menschen sympathisch gemacht.

2.3 Nach rückwärts orientierte Kirche

Dieser gesellschaftliche Trend prägt massiv und immer mehr auch die innerkirchliche Situation. Metz selbst weist auf die „energische Stabilisierung nach rückwärts" seitens des gegenwärtigen Papstes hin, die ja von einem beachtlichen Teil des mitteleuropäischen Episkopates mitgetragen oder wenigstens toleriert wird. Eine „Pionierarbeit" der Bischöfe im Metz'schen Sinn ist hier in absehbarer Zeit einfach nicht zu erwarten. Der Saarbrückener Neutestamentler Josef Blank betonte kürzlich in einer aufsehenerregenden Predigt: „Wir sehen die christliche Mündigkeit, Freiheit und Mitverantwortung des einfachen Christen und der Basis, für die das II. Vatikanum so Erfreuliches zu sagen hatte, heute wieder bedroht durch einen patriarchalisch-autoritären Führungsstil, der die eigenständige Christenwürde und Partnerschaft des Kirchenvolkes nicht mehr ernst nimmt und offenbar meint, ohne aufrichtigen, ernsthaften und beständigen Dialog auskommen zu können. Man will lieber die kircheninterne Sicherheit, die alte Ordnung, den warmen (Schaf-)Stall der großen Mutterkirche ... Unser Kirchenbild aber ist nicht mehr die Arche Noah, in der die Gerechten beisammen sitzen, während draußen der Weltuntergang tobt. Wir müssen heute bekennen, daß das Heil der Welt und das Heil der Kirche unauflöslich miteinander verwickelt sind .... Mündigkeit der christlichen Gemeinde ist eine Lebensfrage in der modernen Welt, in unserer Gesellschaft" [4].

Warnung vor schöpferischen Bemühungen

Wie recht Blank hat, zeigen die immer häufigeren Warnungen aus Rom vor „unerlaubten Experimenten, Änderungen und schöpferischer Bemühung, die nur die Gläubigen verwirren", wie es in einer Instruktion der Sakramentenkongregation heißt [5].

Wurde hier nicht doch vergessen, daß das mit dem „Schöpfer-Geist" zu tun haben könnte, von dem die Kirche überhaupt lebt, wenngleich er sie manchmal etwas beunruhigt? Er wird es vermutlich in den kommenden Jahrzehnten auch etwas schwerer haben. Man darf freilich nicht übersehen, daß es auch an der Basis Katholiken und andere Staatsbürger gibt, die in Gesellschaft und Kirche schon wieder nach dem „starken Mann" rufen, die Ordnung, Sicherheit und Ruhe suchen. „Was unsere Ruhe störet, gestatte nicht, o Herr" heißt es in einem oberösterreichischen Meßlied.

Eine „brave" Jugend

Das gilt auch für einen Teil der kirchlichen Jugend. Bezeichnend hierfür ist der Bericht Hartmut Meesmanns über den Berliner Katholikentag 1980, der im gleichen Heft des Publik-Forum abgedruckt war, das diese Rede von Metz dokumentierte [6].

Die Jugend stellte dabei angeblich fast 80% der Teilnehmer, meist aus dem Mittelstand. Meesmann zieht das Fazit: „Berlin war ein Katholikentag der Jugend und dennoch ein sehr braver. Diese Generation der 14- bis 20jährigen verändert nicht viel. Sie vermittelte ein Bild freundlicher Resignation. Auf der Suche nach Antworten und Persönlichkeiten, nach Begegnung und Gemeinschaft (auch in den Gottesdiensten und Massenveranstaltungen) blieben diese Jugendlichen weithin passiv, aufnehmend, nachdenklich, mit sich allein". „Als in einer Diskussionsrunde zum Thema ‚Wer bin ich überhaupt?' ein 25jähriger Uhrmachermeister vorsichtig für eine kritischere Haltung gegenüber den vielen Einflüssen plädierte, stieß er auf fast einhelligen Widerspruch: Vom Hinterfragen hielten die anderen nicht viel. Sie waren bereit, sich erst einmal einzufügen. Aussteigen aus der ihnen zugewiesenen Rolle könne man dann

[4] Publik-Forum 8 (1980) 7, 21.

[5] AAS 72 (1980) 333.

[6] Publik-Forum 9 (1980) 13, 22 f.

immer noch, in der Musik oder so ...". Der Bericht war überschrieben: „Freundlich, schlaff und resignativ".

Für den Metz'schen Optimismus scheinen also weder gesamtgesellschaftlich noch innerkirchlich günstige Voraussetzungen da zu sein. Es ist nicht einmal sicher, ob sich die von der Basis ausgehende und von vielen lokalen Episkopaten geförderte Erneuerungsbewegung in der Dritten Welt durchsetzen wird oder ob sie nicht von oben her gestoppt wird: Die neue Führung des lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) und ihre guten römischen Verbindungen lassen hier manches befürchten; es ist nur zu hoffen, daß sich die lateinamerikanischen Bischofskonferenzen nicht noch mehr spalten lassen; denn ganz einig sind sie ohnedies noch nicht.

2.4 Schwierigkeiten für Basisgemeinden

In manchen Ländern konnten und können sich Ansätze zu einer initiativen Basiskirche im Metz'schen Sinn von vornherein nur mühsam und unter ständigen Pressionen seitens der zuständigen Bischöfe, also in einer ständigen Konfliktsituation, durchsetzen, vor allem in europäischen Ländern (aber auch in den Vereinigten Staaten). Leider betonte man auch in Rom zunächst mehr die Gefahren als die Chancen [7]. Man denke an nicht wenige Basisgemeinden in Italien, in Spanien, an die vielen „kritischen" Gemeinden der niederländischen Kirche; auch in Ungarn stehen viele dieser Gemeinschaften in äußerster Spannung nicht nur zum atheistischen Staat, sondern auch zu ihren Bischöfen. Selbst aus Polen berichtete kürzlich Edmund Arens von einer dissidentistischen Basisbewegung, den etwa 50 „Gruppen des gemeinsamen Weges" mit einer eigenen Zeitschrift; Priestern wurde freilich kirchlicherseits die Mitarbeit verboten [8]. Von den etwa 500 Basisgemeinden Frankreichs schreibt André Moulin: „Die meisten entstehen auf die gleiche Weise: meist geht ein Prozeß voraus, in dem es zu einem Bruch kommt oder eine traditionelle kirchliche Struktur umgewandelt wird (Pfarrei, Orden — etwa die Kommunität von Boquen —, Bewegungen, Seelsorgestellen usw.). Die Haltung der Basisgemeinden gegenüber der Institution ist eine Mischung von Distanz, Konflikt, Unbehagen, Gleichgültigkeit und dem Wunsch, einen neuen Typus von Kirche antihierarchischer Prägung erfahrbar zu machen, wo das traditionelle Verhältnis von Klerus und Laien zutiefst in Frage gestellt wird" [9]. Und niemand Geringerer als Yves Congar stellte kürzlich für Frankreich eine Kirche im „Übergangsstadium von einer Situation der Christenheit, wie wir sie erlebt haben, zu einer Kirche, deren Glieder in ihren Einstellungen durch die säkularisierte Gesellschaft geprägt werden" fest und sprach „von zwei Kirchen in dieser entchristlichten Umwelt: der organisierten Kirche, die die Mehrheit der Bevölkerung getauft hat, und einer anderen, erst im Entstehen begriffenen Kirche, in der ‚das Evangelium aufersteht': ‚Wir werden die Zeugen einer Kirche in Frankreich, die aus dem Volk geboren wird' " [10]. In den Niederlanden hat sich die Entwicklung zu zwei Kirchen seit der römischen Sondersynode deutlich verschärft, wie ich selbst beobachten konnte. Erst kürzlich trafen sich die Delegierten der niederländischen „Pastoralgespräche" zur Vorbereitung der nächsten Sitzung in Utrecht. Die Delegation der Erzdiözese Utrecht fehlte mit der Begründung, sie habe nach dem Scheitern der letzten Pastoralgespräche und nach der niederländischen Sondersynode das Interesse an solchen Gesprächen verloren und glaube auch nicht mehr an die wirkliche Möglichkeit eines Dialogs zwischen Bischöfen und Gläubigen [11]. Auch bei uns kann man immer öfter hören: Die „oben" sollen reden und tun, was sie wollen; darüber ärgern wir uns nicht einmal mehr.

Das alles geht in eine Richtung, die man in dieser Schärfe vor wenigen Jahren nur in Lateinamerika vorfinden konnte. Ich hatte noch 1976 auf einer Studienreise

[7] Vgl. *F. Klostermann*, Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde? (Wien 1979) 169—173; *L. Boff*, Die Neuentdeckung der Kirche (Mainz 1980); Concilium 16 (1980) Heft 3.

[8] *N. Greinacher — I. Jens* (Hrsg.), Freiheitsrechte für Christen? (München 1980) 76—79.

[9] Ebd. 73—75.

[10] *B. Lauret*, in: Orientierung 44 (1980) 160.

[11] Kathpress vom 17. 10. 1980.

durch einige Länder Lateinamerikas nicht selten den Eindruck, es stünden dort überhaupt einander zwei Kirchen gegenüber, beide mit ihren Bischöfen, Priestern und Laien, die nur mehr gewisse Bekenntnisformeln verbinden: eine Kirche der Reichen und eine der Armen; eine Kirche, die sich mit den Unterdrückten solidarisiert, und eine, die die Unterdrücker stützt und von ihnen auch bezahlt wird.

Ausgangspunkt nicht immer im Konflikt mit den Amtsträgern

Das Phänomen ist also nicht zu leugnen. Dennoch muß man sich vor Verallgemeinerungen hüten, Basisgemeinden hätten „immer da ihren Ursprung, wo einzelne Leute oder auch Gemeinden in Konflikt mit der Amtskirche geraten", als ob das die notwendige Voraussetzung wäre [12]. Es gibt nämlich auch anderes, das man nicht unterschlagen sollte. So gibt es in Polen auch von Bischöfen geförderte Basisgruppen wie die des aus Spanien kommenden „Neukatechumenats" und der Oasenbewegung „Licht und Leben"; aber auch in Frankreich gibt es erfreuliche Beispiele, während sich in England von vornherein eine günstige Entwicklung der Basisbewegung seitens der Bischofskonferenz selbst anzubahnen scheint [13]. Vor allem aber muß hier auf den Geburtskontinent der Basisbewegung, auf Lateinamerika, verwiesen werden, wo diese Bewegung von den beiden CELAM-Konferenzen in Medellin (1968) und in Puebla (1980) offiziell gefördert wurde. Darüber hinaus hat sich nach allem, was man erfährt, in den letzten Jahren unter den Bischöfen dieser Länder sehr viel geändert; man denke an die jüngsten Äußerungen der größten Bischofskonferenz der Welt in Brasilien, wenngleich es auch dort noch unrühmliche Ausnahmen gibt. Aber die „Kirche der Armen" ist im Wachsen. Ebenso erfreulich ist die Entwicklung in Afrika und Asien [14]. Soweit sich also die Bischöfe von vornherein positiv zur Basis und ihrem Leben bekennen und die Entwicklung dieses Lebens, gewiß auch kritisch-helfend, gefördert haben und fördern, geht es auch anders.

Die Gefahr der Parteiungen

Gewiß wird und muß es auch in der Kirche Jesu Christi immer wieder Richtungen, Spannungen und Konflikte geben. Wie schon die neutestamentlichen Schriften bezeugen, gab es von Anfang an Christen und christliche Gruppen mit sehr verschiedenen theologischen, spirituellen und pastoralen Vorstellungen. Das gehört zum Menschen, dient zum Teil einer echten Bereicherung und ist überdies oft die einzige Möglichkeit zur besseren Erkenntnis der Wahrheit oder des besseren, auch christlicheren Weges zu kommen. Dennoch gibt es Grenzen, und sie sind dort erreicht, wo die Hör-, Gesprächs- und Lernbereitschaft aufhört, wo die eine Kirche des Christus Jesus in zwei oder mehrere Kirchen zu zerbrechen droht. Paulus sieht diese Gefahr in den Parteiungen seiner korinthischen Gemeinde (1 Kor 1, 11—17) und er sieht jene Grenzen in seinem eigenen schweren theologischen und pastoralen Konflikt durch Petrus überschritten, dem er in aller Öffentlichkeit Heuchelei und evangeliumswidriges Verhalten vorwarf (Gal 2, 11—14), obwohl Petrus auch für sein Verhalten einige Entschuldigungs- oder doch Erklärungsgründe hätte vorbringen können.

Spannungen und Konflikte nicht zum Bruch werden lassen!

Und hier sehe ich ernste Gefahren auch für die Basiskirche, wenn sie in fundamentale Konflikte mit den Amtsträgern, mit ihrem Pfarrer oder Bischof, gerät, so „harmlos" das auch oft beginnt: weil etwa eine Gemeinde ihre Glaubenspraxis anders gestalten will, als es „oben" augenblicklich erwünscht ist, weil man „oben" Einheit als Uniformität versteht und nicht, wie es christlich allein möglich ist, in echter Vielfalt oder weil die Amtsträger weder mit der Basis noch mit den Theologen im Dialog stehen und mit einer längst überwundenen Theologie agieren usf. Die Kirche Jesu Christi ist von Anfang an „auf dem Fundament der Apostel und Prophe-

[12] Vgl. die Auseinandersetzung in Publik-Forum 9 (1980) 16, 12—15.
[13] *F. Klostermann*, a.a.O. (Anm. 7), 156—160.
[14] Ebd. 150—156.

ten" (Eph 2,20) aufgebaut und, vielleicht kann man sogar sagen: auf der damit notwendig gegebenen Spannung [15].

Aber diese Spannung darf man eben nicht dadurch auflösen, daß man einen Pol einfach beseitigt oder ignoriert, gleichgültig, welche Seite die Schuld oder die größere Schuld an diesem „Bruch" trifft. Das Amt ist gewiß nicht das Wichtigste in der Kirche; dennoch haben seine Inhaber vom Gemeindeleiter und Pfarrer bis zum Bischof und Papst eine wichtige Aufgabe in ihr wie etwa die amtliche Sorge um die notwendige Einheit in der Gemeinde und in der Gesamtkirche, um die Wahrung der Überlieferung vom Herrn her (Joh 17,21; 1 Kor 11,23), kurz darum, daß die konkrete Gemeinde überhaupt eine Gemeinde des Christus Jesus bleibt.

Ein Bruch ist zu beseitigen

Sicher kann oder muß man darüber nachdenken, was zu geschehen hat, wenn der Bruch da ist, ob eine solche Gemeinde noch Eucharistie feiern kann, ob Laien ihr und ihrer Eucharistie vorstehen können u.s.f. [16] Aber daß es so weit kam, daß ein solcher Bruch nun da ist, ist ein tragisches Unglück und ein abnormer Zustand, der in Gefahr steht, allmählich schismatische Züge anzunehmen. Ein Schisma kann freilich auf zweifache Weise entstehen, indem sich die Basis von ihrer Leitung entfernt, aber auch umgekehrt, indem sich die Amtsträger der Kirche von der Basis entfernen, nur mehr Befehlsvermittler von oben nach unten und nicht mehr Zeugen und Vertreter des Glaubens und Glaubenssinnes der Basis auch nach oben sind oder indem sie sich überhaupt grundsätzlich das „Sagen" allein vorbehalten, ihre Autorität dauernd überziehen und statt einer möglichst sparsamen und brüderlichen Autorität eine zentralistische Herrschaftsautorität ausüben, wie sie Mk 10,42 f unter Christen ausdrücklich verbietet [17]. Die letztere Gefahr ist zweifellos unter dem gegenwärtigen Pontifikat größer geworden. Dabei entsteht ein Schisma kaum von heute auf morgen, sondern nur in einem langen Prozeß, an dessen Anfang meist das Verstummen der Basis oder der aufbegehrende Protest steht. Schon diese ersten Zeichen eines sich anbahnenden Bruches müßten von beiden Seiten wahrgenommen werden, um von vornherein alles zu seiner Verhinderung zu tun. Wenn es aber dennoch soweit kommt, müssen sich alle Beteiligten um die Beseitigung dieses Notstandes bemühen.

Die Verantwortung der Bischöfe und Pfarrer

Die Hauptverantwortung liegt dabei zweifellos bei den Bischöfen, die sich dabei freilich nicht als „Herren des Glaubens", sondern als „Mitarbeiter an eurer Freude" benehmen (2 Kor 1,24) und nicht vergessen sollten, daß sie es dabei mit Brüdern zu tun haben, über die auch der Geist Gottes und Jesu ausgegossen wurde (Apg 2,4—18; 4,31), und daß ihr Amt ein Dienst an der Gemeinde Jesu Christi ist und nicht eine Herrschaft über sie. Eine nicht viel geringere Verantwortung lastet auf den geistlichen Leitern der Basis, also den Pfarrern. Eine ihrer wichtigsten Aufgaben scheint mir in dieser Situation der Kirche die, alles zu tun, um jene verhängnisvolle Kluft zwischen den höheren Amtsträgern und der Basis, aber auch die Polarisierungen innerhalb der Basis selbst, von denen die Rede war und die den Leib Christi selbst zerreissen, zu verhindern oder doch zu mildern und allmählich abzubauen. Sie sind einfach auf Grund ihrer Nähe zur Basis am ehesten geeignet, eine Vermittlerrolle an der Basis selbst, aber auch nach oben, zu den Bischöfen, zu übernehmen und so weder ein Schisma von unten noch von oben aufkommen zu lassen. Dazu bedarf es freilich vieler Klugheit, aber auch Freimut, Zivilcourage und Entschiedenheit.

Einen noch unmöglicheren Notstand stellen freilich Zigtausende Pfarren und Gemeinden in Lateinamerika, Afrika und Asien, immer mehr aber auch in Europa dar, de-

[15] Vgl. *F. Klostermann*, Gemeinde — Kirche der Zukunft (Freiburg 1974) 89—93.
[16] Vgl. *E. Schillebeeckx*, Die christliche Gemeinde und ihre Amtsträger, in: Concilium 16 (1980) 205—227.
[17] Vgl. *F. Klostermann*, Kirche — Ereignis und Institution (Wien 1976) 94—111; *W. Seibel*, Stillstand der Ökumene?, in: Stimmen der Zeit, Heft 9 (1980).

nen man keine Priester gibt und die man dadurch der Eucharistie, „der Mitte und des Höhepunktes des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde“ [18] beraubt, wiewohl Laien da wären, die solche Gemeinden jetzt schon faktisch leiten und die die Kirche ohne weiteres zu „Priestern“ d. h. ja: zu geistlichen Leitern der Gemeinde ordinieren könnte, wenn sie die derzeitige Zölibatsgesetzgebung modifizierte. Die Verantwortung trifft hier ganz allein die Leitung der Kirche, Papst und Bischöfe. Die Priester und die Laien können hier nur mithelfen, die öffentliche Meinung in der Kirche zu ändern. Christliche Gemeinde ist nun einmal, um den Dogmatiker Walter Kasper zu zitieren, die „an einem bestimmten Ort oder innerhalb eines bestimmten Personenkreises durch Wort, Sakrament und Bruderdienst begründete und durch den Dienst des Amtes geeinte Gemeinschaft derer, die in Einheit mit der Gesamtkirche an Jesus Christus glauben und diesen Glauben öffentlich bezeugen. Durch die Taufe und die gemeinsame Teilnahme am Tisch des Herrn ist sie ein Leib in Christus. Sie ist gesandt, die in Christus empfangene Liebe in der Welt sichtbar und wirksam werden zu lassen“ [19].

Ein Professor der „Gregoriana“-Universität in Rom hielt freilich kürzlich im Hinblick auf den Priestermangel und mit Berufung auf Johannes Paul II. eine Entwicklung von einer mehr durch die Eucharistie geprägten Kirche zu einer mehr Wortkirche für eine echte Alternative und das in einer Zeit, in der nicht wenige Kreise der evangelischen „Wortkirchen“ die Eucharistie wieder neu zu entdekken beginnen. Mit dem Neuen Testament und mit dem II. Vatikanum hat solch eine „Alternative“ freilich nichts zu tun, abgesehen davon, daß hier das derzeitige Zölibatsgesetz zum Angelpunkt gemacht wird, nach dem sich die Pastoral, ja das gesamte christliche Leben zu richten hat [20].

2.5 Notwendigkeit einer Angebots- und Betreuungskirche

Noch eine letzte Bemerkung scheint mir wichtig: Die Basis- und Initiativkirche braucht eine Ergänzung durch eine Angebots- und, wenn man will, Betreuungskirche für die, die, wenigstens augenblicklich, zu nicht *mehr* fähig sind, besser gesagt: sie sollte selbst solch eine Ergänzung sein. Dieser Dienst an den „Schwachen“ (vgl. 1 Kor 8,9—13) — mitunter werden wir alle schwach — darf nicht vernachlässigt werden. Er ist gewiß auch den Basisgemeinden aufgetragen, vor allem aber den heute eher größeren pfarrlichen Basiseinheiten.

Der Neutestamentler Norbert Brox hat kürzlich allzu integrierte Gemeinden gemahnt, die Menschen nicht zu überfordern, sondern auf ihre Mentalität, ihre Lebensstile und auch auf die Stufen und Grade ihres Glaubens und ihrer Kirchlichkeit Rücksicht zu nehmen [21].

Vielleicht können diese „Fragen und Probleme“ helfen, Basis- und Initiativkirche zu realisieren und vor Engführungen oder Mißverständnissen zu bewahren. Um es noch einmal zu sagen: Kirche passiert und ereignet sich zunächst und unmittelbar an der Basis. Im Vorwort seines Büchleins „Damit Kirche lebt“ [22] betont Pfarrer Schulz von Frankfurt-Eschborn die Bedeutung der Basis für die Kirche: Kein noch so gelungenes Konzil und keine Synode könne die lebendigen Gemeinden ersetzen. Er faßt zusammen, und damit möchte ich schließen: „Kirche kann nicht durch Beschlüsse von oben erneuert werden. Umgekehrt kann auch keine noch so starke Institution die Erneuerung der Gemeinden aus dem Geiste Jesu verhindern. Sie kann sie nur erschweren oder erleichtern. Dann kann sie allerdings viel Heil oder Unheil stiften“.

[18] II. Vatikanisches Konzil, Bischofsdekret, Art. 30,2.
[19] *W. Kasper*, Elemente einer Theologie der Gemeinde, in: Lebendige Seelsorge 27 (1976) 297.
[20] Die Furche vom 22. 10. 1980, 8. Vgl. *J. Blank* und *P. Hünermann*, in: Solidaritätsgruppe katholischer Priester der Diözese Speyr (Hrsg.), Das Recht der Gemeinde auf Eucharistie (Trier 1978) 8—46.
[21] *N. Brox*, Frühkirchliche und heutige Nöte mit der Gemeinde, in: Diakonia 11 (1980) 364—384.
[22] *H. M. Schulz*, Damit Kirche lebt (Mainz 1975) 7.

Praxis

Vinzenz Baldemair — Kaspar Gerg — Magdalena Steinacher

Meßfeier mit Kindern — lebendig gestaltet mit Orff-Instrumenten

Carl Orff hat den Kindern einen weiten Zugang zum Musizieren aufgetan und mit der Musik wesentlich die Bewegung verbunden. Damit sind auch dem liturgischen Feiern mit Kindern Impulse und Möglichkeiten gegeben. Im folgenden wird ein Gottesdienst mit Kindern vorgestellt, der die liturgischen Prinzipien für Meßfeiern mit Kindern mit den orff'schen Gestaltungsprinzipien verwirklichen wollte. red

Wie kam es zu diesem Kindergottesdienst?

Auf Anregung von Dr. Hermann Regner, dem Leiter des Orff-Institutes in Salzburg, haben wir uns zu viert zusammengetan und den Gottesdienst anläßlich des 85. Geburtstages von Carl Orff und des Orff-Symposions im Juni 1980 vorbereitet. Bei drei Zusammenkünften haben wir Thema und inhaltliche Struktur erarbeitet, wobei wir auch musikalische und choreographische Ideen sammelten. Zweimal kamen wir zur Überlegung der musikalischen Gestaltung zusammen. Zwei Besprechungen im Orff-Institut dienten nicht nur organisatorischen Fragen, sondern auch einer Abdeckung unserer Ergebnisse mit der musikalischen Vorstellung der Fachleute des Institutes. — Wenn dieser intensive Werdegang genannt wird, soll dies nicht entmutigen, sondern die Schritte aufzeigen, die auch in der gewöhnlich kürzeren Vorbereitungszeit notwendig sind.

Zugrundeliegende Überlegungen

— Jeder Gottesdienst steht unter einem *Thema,* das in Wortverkündigung und Eucharistiefeier entfaltet wird. Es wird also zuerst mit der Erarbeitung eines theologisch einwandfreien Konzeptes begonnen.
— Die *Raumfrage* ist zu bedenken: bezogen auf die Kinder = eigener Raum, offen für die Erwachsenengemeinde = Kirchenraum.
— Das *Mittun* der Kinder beschränkt sich nicht auf das Äußerliche, sondern geschieht auch inhaltlich (z. B. die Fürbitten formulieren, Ideen sammeln für eine Pantomime, kreative Gestaltung durch Improvisation . . .).
— Die Kinder feiern nicht vor (zuschauenden) Erwachsenen, sondern *mit* den Erwachsenen.
— Die *Texte* seien keine „Reimsprücherl", sondern elementar, bildhaft; sie sollen Denkprozesse auslösen.
— Wie können die Texte *musikalisch gestaltet* werden? Das Sprechen an sich ist schon ein musikalisches Element (chorisch und solistisch, rhythmisch und frei . . .).
— Die *Melodien* gehen vom Text aus, wobei die Vielfalt der Formen zu berücksichtigen ist: Strophenlieder, Kanons, Rezitative, Akklamationen.
— *Ostinati* sind besonders günstige Begleitformen, sowohl instrumental als auch vokal: durch das Wiederholen lassen sich besondere Akzente setzen.
— Der *ganze* Mensch sei einbezogen: Verstand, Herz und Körper. Das ermöglicht gesunde Abwechslung und Höhepunkte.
— Die *Bewegung* kommt aus dem Thema heraus. Sie ist weniger äußerliche Darstellung eines Handlungsablaufes, sondern eine Aussage; jener Inhalt des Themas, der heute noch relevant ist.
— Bewegung ist dort gut möglich, wo von der vordergründigen Handlung abgelöst wird. Sie befindet sich mehr auf einer abstrakten Ebene und verwendet bildhafte Sprache. Sie soll nicht hastig sein, sondern Zwischenräume lassen, sodaß die Aussage leichter erkennbar ist. Sie kann vom Wort begleitet sein, das die Denkprozesse durchschaubar macht.
— Wo sich Kinder bewegen (Körperhaltungen, Prozessionen, Reigen . . .), wird ihnen das Geschehen bewußter, fühlen sie sich selbst angesprochen (mehr als wenn andere es stellvertretend für sie tun).
— Die Vorbereitung (das Einlernen) soll schon etwas Frohes und weniger ein mühevolles „Einpauken" sein. Hier geht den Kindern schon auf, was sie feiern werden.

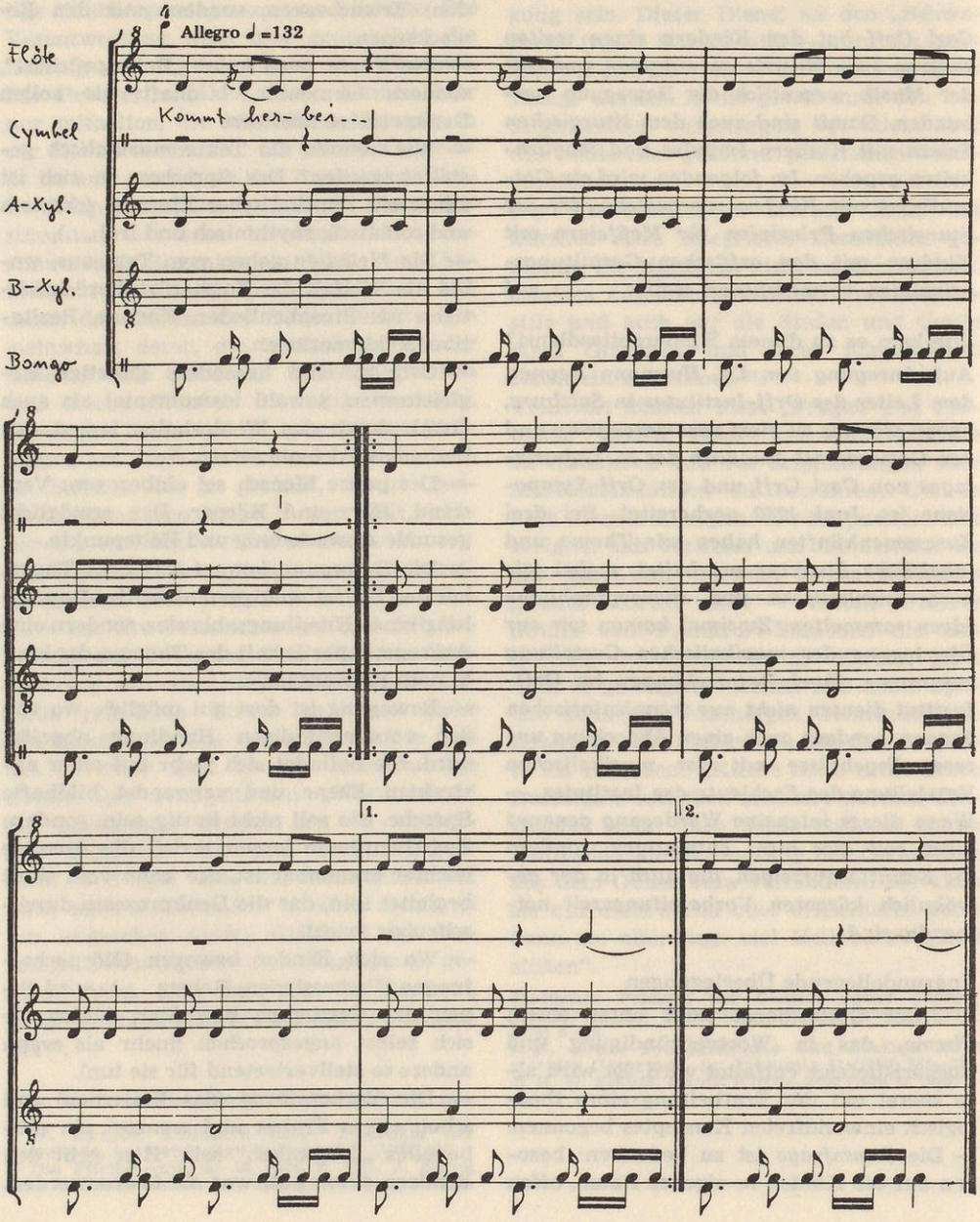
— Im Gesamten kommt es nicht darauf an, eine gute Vorstellung zu machen („das habt ihr fehlerlos gemacht"), sondern auf eine echte Feier, wo etwaige Fehler — nach guter Vorbereitung — nicht so gewichtig genommen werden.

— Nicht alle Elemente können in einem einzigen Gottesdienst vorkommen. Er soll einfach bleiben.

Das Thema: Herr, mach uns sehend!

„Blind"-sein als geistiges Phänomen schafft Trennung, Mauern, Unglück. Gott ist in Jesus offen geworden und hat die Menschen geöffnet. Das Erlebnis des Bartimäus zeigt unsere Chance. Darum die Bitte.

Eröffnung: Bläser oder Orgel oder irgendein Instrumentalstück



Begrüßung

Gotteslob Nr. 270/1.2.3. (siehe S. 192)
Vorsänger/Alle; Begleitung aus: Kukuriku — Hebrew Songs, Miriam Samuelson Schott USA, 1978.

Bußakt

„Wir sind blind" (Pantomime — Wort — Musik)
Die Pantomime ist eine besondere Form der körperlichen Darstellung. Sie will den Kern der Aussage sichtbar machen und bewußt werden lassen. Sie beschränkt sich auf das Wesentliche, sie möchte zum Nachdenken anregen: Sind nicht wir alle „blind"?
Darum wird die Pantomime als Meditationsimpuls im Bußakt verwendet. Damit wird auch der Kreis des Themas betreten, der sich dann in der Dankmeditation nach der Kommunion schließt.
Aussage und pantomimische Elemente können mit den Kindern entwickelt werden.
Priester: ein blinder Mann — ein „blinder" Fußballspieler. Sind Menschen nicht oft wie blind?
Sprecher:
1. Ich bin blind, weil ich vorbeigehe.
Kinder gehen durcheinander, ohne sich zu beachten — fließendes Platzwechseln — Scheuklappen mit rechter Hand am linken Auge andeuten.
2. Ich bin blind, weil ich mich abwende.
Nacheinander wenden sich die Kinder mit einer abrupten Bewegung voneinander ab.
3. Ich bin blind, weil ich nur mich sehe.
Kinder verwenden die linke Handfläche als Handspiegel, kämmen sich, machen sich schön, sind eitel.
4. Ich bin blind, weil ich Angst habe, Unrecht erleide, Leid erfahre.
Sprunghafte Angstbewegungen, in sich verkriechen.
Die Musik begleitet, verstärkt die Aussage: freirhythmisches Spiel auf Schlagwerkinstrumenten. Je nach Art der Bewegung wird ein Instrument zugeordnet. Dadurch entstehen Gegensätze wie ruhig-fließend und plötzlich-abrupt.
Als Instrumente können verwendet werden: Schlagstäbe, Holzblocktrommeln, Schellen, Rasseln, Triangel, Becken, Schellentrommel und Handtrommeln.
Gotteslob 270/4.6.
Gebet, eventuell frei formuliert

Verkündigung

„Der blinde Bartimäus" (Mk 10, 46—52)
Text aus: Bartimäus, hrsg. Deutsche Bibelstiftung Stuttgart.
Das Evangelium wird mit verteilten Rollen „vorgetragen":
Priester = Evangelist
Bub/Mädchen = Bartimäus
Alle sind betroffen und wiederholen den Ruf des Bartimäus: Jesus, hilf mir! Herr, erbarme dich!
Ich will sehen, Herr.
Das folgende Lied ist die befreite Antwort aller Feiernden (gerade die Psalmen haben eine sehr bildhafte, elementare Sprache, in der wir uns gut finden können):
1. Gott, ich will dich loben ... (s. S. 194)
2. Ich war allein und ich war verzweifelt,
in mir war es dunkel und leer.
3. Da hab ich zu Dir gerufen, mein Herr,
geschrien zu Dir, meinem Gott.
4. Du hast mich gepackt und hast mich errettet,
herausgeführt aus meiner Not.
5. Herr, jetzt spring' ich mit Dir über Mauern,
jetzt danke ich Dir jeden Tag.

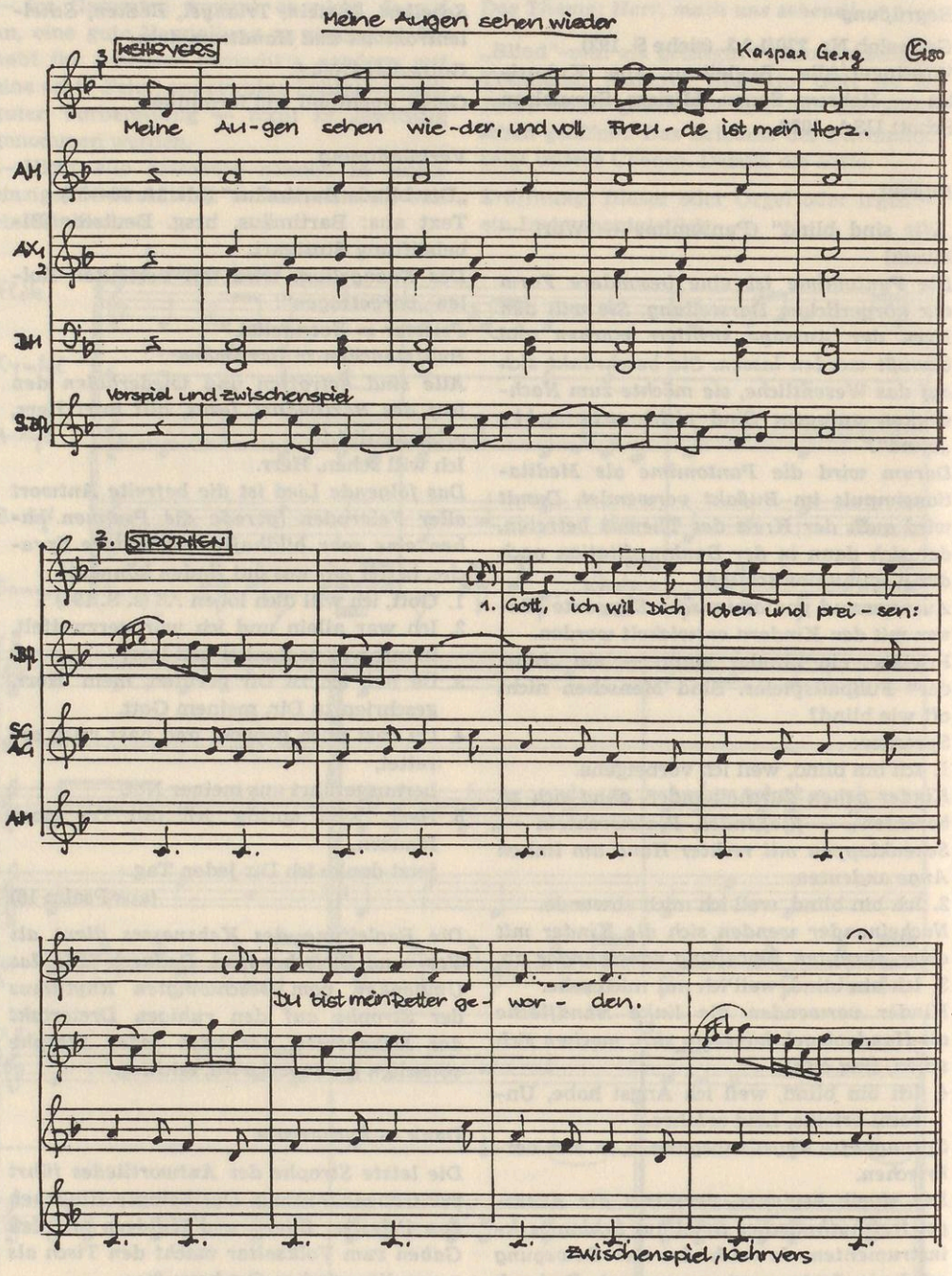
(aus Psalm 18)

Die Begleitung des Kehrverses dient als Vor- und Zwischenspiel. Dadurch fällt das Umdenken vom beschwingten Rhythmus der Strophe auf den ruhigen Dreiertakt des Kehrverses, der nach jeder Strophe von allen gesungen wird, leichter.

Dank — Eucharistie

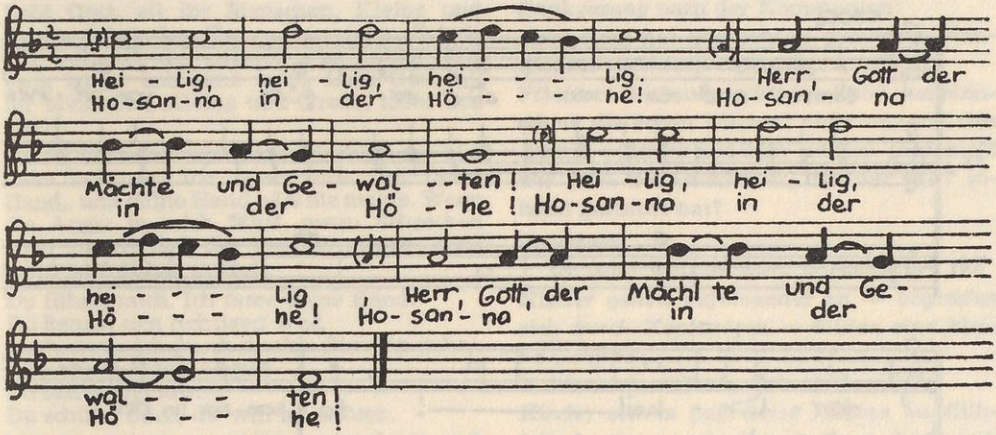
Die letzte Strophe des Antwortliedes führt zur Gabenbereitung. Das betonte Hingehen von Priester, Eltern und Kindern mit den Gaben zum Volksaltar macht den Tisch als neuen liturgischen Ort bewußt:
6. Nimm an Brot und Wein, unsere Gaben,
nimm an unser Leben als Dank.

Instrumentalspiel (Flötenquartett oder anderes)

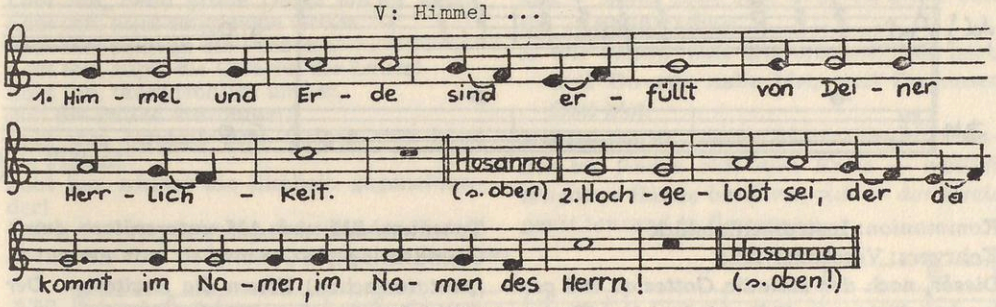


Hochgebet (3. Hochgebet für Eucharistiefeiern mit Kindern mit entsprechenden freien Formulierungen)

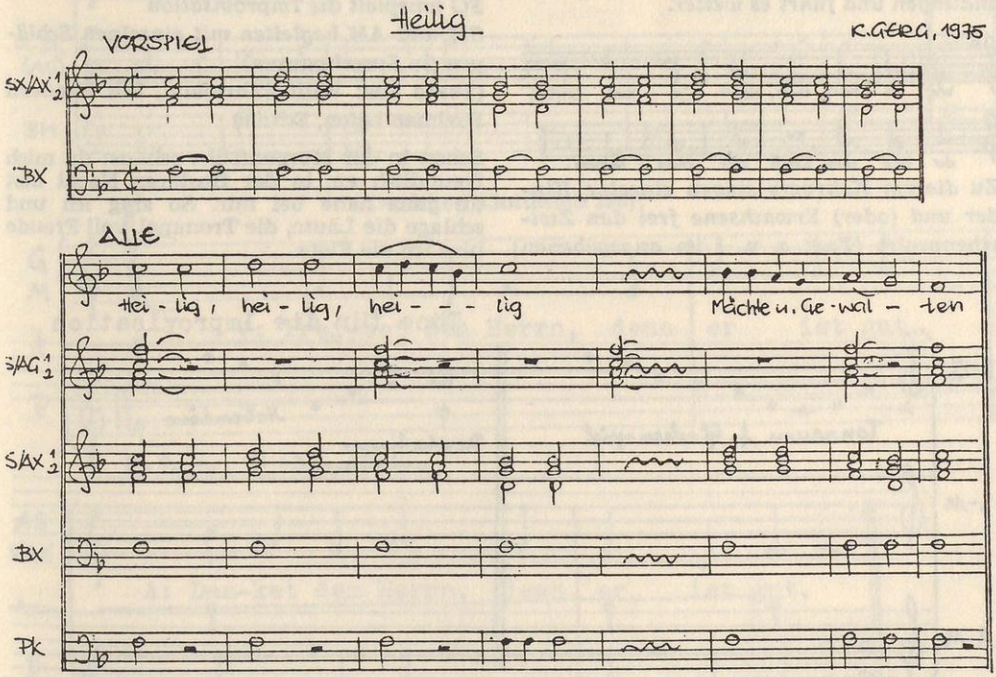
Akklamation aller: Wir loben dich, wir danken dir.



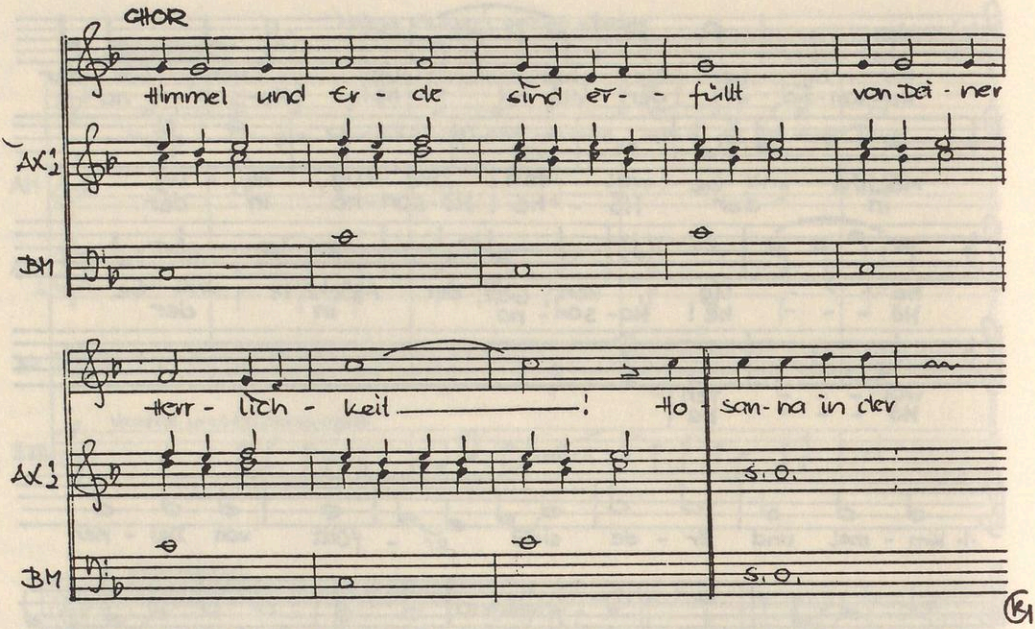
V: Himmel ...



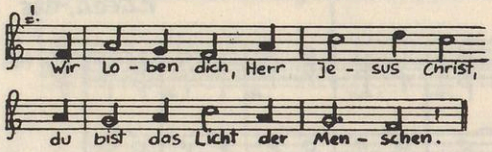
dazu die Begleitung:



S/AG = Sopran/Alt-Glockenspiel
S/AX = Sopran/Alt-Xylophon
BX = Baß-Xylophon
Pk = Pauke
BM = Baß-Metallophon

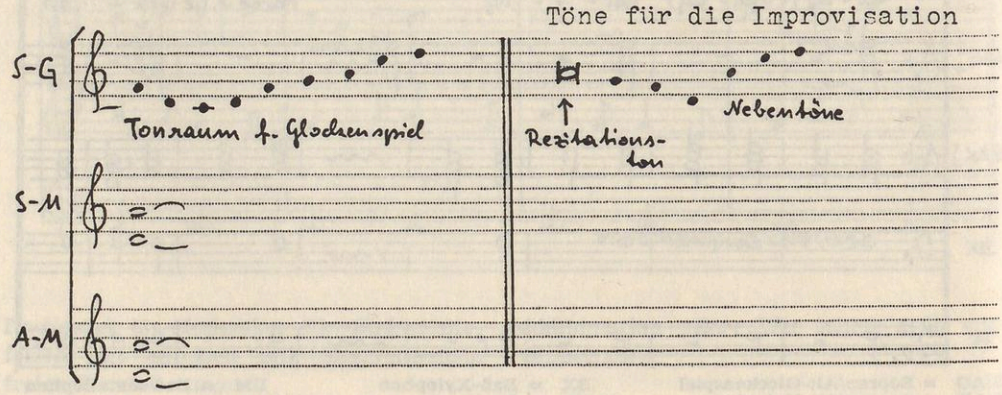


Kommunion: Instrumentalstück
Kehrvers: Vorsänger/Alle
Dieser, nach der Melodie Gotteslob 504 gemachte Kehrvers läßt wieder das Thema anklingen und führt es weiter.



Zu diesem Kehrvers singen einzelne Kinder und (oder) Erwachsene frei den Zwischenpsalm (Text s. u.) im angegebenen Tonraum. SM und AM unterstützen durch Grundschläge; SG umspielt mit denselben (pentatonischen) Tönen die Rezitation. Der Psalm kann auch gesprochen werden.
SG umspielt die Improvisation
SM und AM begleiten mit einzelnen Schlägen (in Sprechpausen)
(Texte aus: Willi Fährmann, Mit Kindern Psalmen beten, Echter)

Schon in der Morgenfrühe schaust du mich freundlich an, in der finsteren Nacht bist du ganz nahe bei mir. So sing ich und schlage die Laute, die Trommel, voll Freude blas ich die Flöte.



Lobt Gott, all ihr Menschen, Kleine und Große, lobet den Herrn. In seinem Schatten wohnen wir allezeit. Für immer und ewig ist er uns ganz nahe. Lobt Gott, all ihr Menschen, Kleine und Große, lobet den Herrn.

Du hilfst mir; wo ich auch bin, du bist nahe bei mir. Ich fasse ganz fest deine Hand, und deine Hand hält die meine. Wenn die Angst in mich fährt, wenn Schrecken mich packt: Bei dir bin ich sicher. Dein Kind ist fröhlich in Gott.

Du führst mich. Ich fasse deine Hand.
Du kennst den richtigen Weg.
Auch wenn ich durch dunkle Straßen gehe,
ich habe ja keine Angst.
Du bist ja bei mir.
Du schützt mich, dir will ich trauen.

Lobt ihn, denn große Dinge hat er getan,
Lobt ihn, alles zeigt seine Größe.
Lobt ihn, stoßt in die Posaune.
Lobt ihn, zupft die Gitarre, die Laute!
Lobt ihn, tanzt fröhlich umher,
laßt die Pauke erdröhnen!
Lobt ihn, streicht eure Geigen und blast die Flöten!
Lobt ihn, schlagt die Zimbeln gegeneinander!
Jeder, der atmen kann, auf, lobe den Herrn!

Dankgesang nach der Kommunion:
„Der Herr hat uns sehend gemacht" (Pantomime — Wort — Musik)

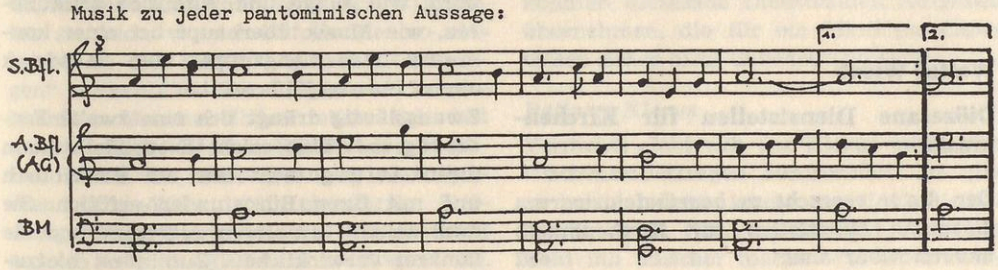
Priester: Wie anders ist das Spiel von Menschen, die sehen können; nicht nur mit den Augen, sondern mit dem Herzen. Sind nicht *wir* jetzt der Bartimäus, den der Herr sehend gemacht hat?

Sprecher:

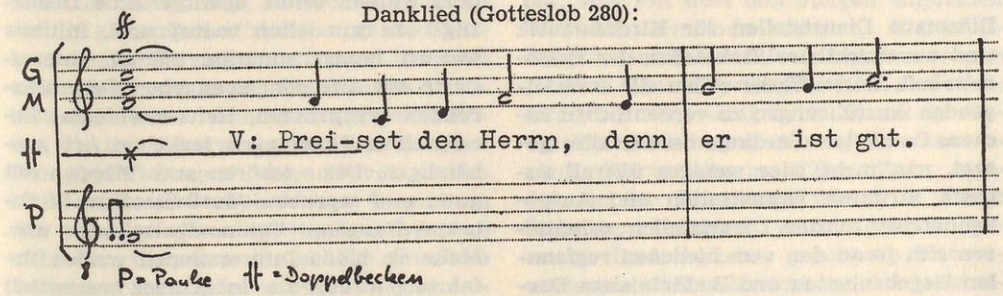
1. Ich sehe, weil ich nicht vorbeigehe.
Kinder gehen aufeinander zu — begrüßen sich durch Kopfneigen — bilden eine kleine Gruppe
2. Ich sehe, weil ich mich dir zuwende.
Kinder stehen paarweise Rücken an Rükken — eines nach dem anderen dreht sich um — Handfassung
3. Wir sehen, weil Du uns geöffnet hast, weil Du uns nahe bist, weil Du unser Gott bist.

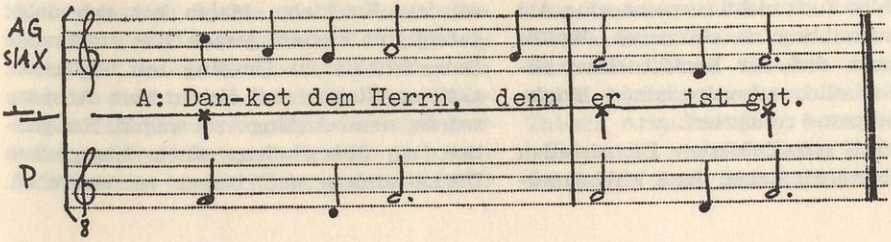
Kinder gehen, tanzen paarweise aufeinander zu, finden sich zum Kreis — seitlich erhobene Hände berühren sich — der Kreis gerät tanzend in Bewegung.

Musik zu jeder pantomimischen Aussage:



Danklied (Gotteslob 280):





V: Sein Wort ist Licht auf unserm Weg.
A: ...
Er wirkt in uns durch seinen Geist ...
Blinde und Stumme macht er auf ...
In seinem Mahl gibt er uns Kraft ...
Er sendet uns in diese Welt ...

Schlußgebet

Entlassung:
Bläser/Orgel/Instrumentalstück

Literatur:
N. Berzheim, Kinder gestalten Feste mit Musik und Bewegung, Auer, Donauwörth 1977;
K. Furrer, Voreucharistische Gottesdienstgestaltung, Reihe „modelle", Bd. 9, Walter-Verlag, Olten 1973;
H. Hucke (Hg.), Musik in der feiernden Gemeinde, Herder, Freiburg 1974;
W. Keller, Singgebete für Kinder, Reihe Mosaik 124, Fidula, Boppard;
F. Kett, Kinder erleben Gottesdienst, Don Bosco, München 1979;
Reihe Mosaik, Fidula, Boppard;
E. Unkel, Musikbuch Religion, Benziger, Zürich 1978;
S. Walter, Tanz vor dem Herrn, Arche, Zürich 1974;
M. Wolf, Miteinander musizieren, Pfeiffer, München 1977.
Kurse: Für Orff-Musik werden gewöhnlich zu Beginn der Sommerferien am Orff-Institut Salzburg, Frohnburgweg 55, Wochenkurse gehalten.

Walter Wiesli

Diözesane Dienststellen für Kirchenmusik

Der Autor versucht zu begründen, warum diözesane Dienstellen für Kirchenmusik unverzichtbar sind. *red*

Diözesane Dienststellen für Kirchenmusik sind unverzichtbare Stabstellen der Pastoralarbeit. Diese These sollen die nachfolgenden Ausführungen zu verdeutlichen suchen. Damit ist allerdings bereits alles gesagt, was mehr oder weniger überall zutrifft. Struktur, Organisation und Aufgabenbereich solcher Dienststellen orientieren sich je an den verschiedenen regionalen Gegebenheiten und Bedürfnissen. Darum wird hier auch nicht versucht, eine Art Stellenbeschreibung zu skizzieren. Weiter sei vermerkt, daß der Bericht einen begrenzten, nämlich schweizerischen Erfahrungshintergrund reflektiert.
Grundsätzlich gilt: Diözesane Dienststellen für Kirchenmusik haben jene kirchenmusikalischen Bedürfnisse zu berücksichtigen, die die aktuelle Seelsorge stellt und die institutionell sonst nicht abgedeckt werden. Die institutionellen Versorger sind bekannt: Hochschulen, Musikschulen, Seminarien, Verbände, Verlage usw. Auch bei gutem Funktionieren gelingt es ihnen erfahrungsgemäß nur unvollkommen, zu den eigentlichen Kapillaren gottesdienstlichen Lebens vorzudringen.
Daraus ergibt sich bereits ein erstes Erfordernis: Derartige Arbeitsstellen müssen den Pulsschlag des Gemeindelebens spüren. Bloße Hüter und Bewahrer sind nicht gefragt. Jene, die sich im Althergebrachten sicher und wohl fühlen, sehen sich kaum nach Hilfen um. Daneben aber gibt es zahlreiche Gemeinden, die ihr Leben neu und anders in die liturgische Feier einbringen wollen. Sie erwarten schöpferische Tips und tatkräftigen Beistand. Dies setzt voraus, daß solche Dienststellen am Ball bleiben. Sie müssen wissen, was allethalben passiert, wie und was erprobt wird, wie Junge und Alte sich artikulieren, wie Musik überhaupt bei einer konkreten Menschengruppe zum Ausdruck eines Lebensgefühls wird.
Zwangsläufig drängt sich eine zweite Forderung auf: Eine solche Dienststelle kann ihren Auftrag nicht nur am Schreibtisch und mit fixen Bürostunden erfüllen. Sie muß selber Initiativen ergreifen und sie konkret verwirklichen. Zumindest hierzuland werden selbst unentgeltliche Dienstangebote nur selten beansprucht. Initiativ werden besagt zunächst einmal, Interessierte mit Anregungen angehen, Gesprächsrunden organisieren, Referententeams bereitstellen, Unterlagen jeglicher Art aushändigen. Dazu gehören auch Mappen mit guter und erprobter Musikliteratur, Werkbesprechungen, Tonbandbeispielen usw. Mehr als bloße Informationen werfen Erfahrungen ab, die in Kursen vermittelt werden. Zu vielen Malen hat sich dabei gezeigt, daß eben gerade die emotionale Betroffenheit im Umgang mit Reflexion, aktivem Singen und Feiern zum Ansporn wurde, neue Anfänge zu wagen, Resignation zu überwinden, einen liturgischen Dienst anders und besser zu verstehen.

Kirchenmusikstellen profitieren von einem attraktiven Kursangebot nicht zuletzt für ihre eigenen Belange. Kurse ziehen jene Interessierten und Engagierten an, die einer Dienststelle den unbedingt erforderlichen Basiskontakt gewährleisten. In unsern Verhältnissen haben sich zur Zeit gewisse Schwerpunkte im Bemühen um eine pastorell orientierte Kirchenmusikarbeit herausgebildet.

Chöre auf magerem spirituellem Boden

Mehr noch als die Gemeinden hatten nach dem II. Vatikanum die Kirchenchöre einen anspruchsvollen Umdenkprozeß vorzunehmen. Vermehrte Berücksichtigung der Muttersprache, Umgang mit neuen Formen, Einbezug der Gemeinde sind gewissermaßen nur Folgen am Rande. Das eigentlich Neue, nämlich die funktionale Betrachtungsweise durch die Liturgiekonstitution des Konzils, welche Welten zwischen das „Motu proprio" (1903) und die Instructio „De musica" (1967) schiebt, haben viele Chöre kaum ansatzhaft realisiert. Wie sollten sie auch, wo der Reformeifer so vielerorts in der Einführung von „Neuerungen" steckenblieb: Die Folgen sind unverkennbar. Manche Chöre retten sich fast ausschließlich auf dem Rücken der Tradition durch die ihrer Meinung nach kirchenchorfeindliche Liturgiereform. Leistungsfähige Chöre verlegen sich vermehrt auf ein außerliturgisches Konzertrepertoire. Wenn da neuerdings, harmonisch verteilt auf die ganze Eucharistiefeier, ganze Bachkantaten zu Ehren kommen, zeigt das doch wohl eine recht große Funktionsunsicherheit des Chores. Ähnliches gilt von Chören, die ihr Selbstwertgefühl nur mit großen „Aufführungen" unter Beweis stellen können. Gerechterweise aber kann man den oft so mageren spirituellen Unterbau nicht den Chören anlasten. Die geistliche Betreuung der Chöre ist weithin eine leider vergessene Sparte der Seelsorge. Dabei wäre von dieser Seite her eine Beheimatung in neuen liturgischen Formen entschieden leichter als durch bloß musikalische Bemühungen. Angesprochen sind hier nicht nur die Priester. Spätestens nach dem 2. Vaticanum ist der Rückzug auf die Rolle des ausschließlichen Liturgikers oder Musikers nicht mehr statthaft. Auch der Musiker muß Bescheid wissen über die tieferen Antriebe unseres liturgischen Singens. Wir wünschen von ihm zu hören, was denn christliches Existenzgefühl und unser Musizieren im Gottesdienst miteinander zu tun haben. Er soll deutlich machen, wie das Tun des Chores ins Liturgieganze und in die Gemeindefeier eingebunden ist. Themen, über die wir an Chorweekends sprechen und diskutieren. In einer Mischung von Reflexion, Meditation, Gesang und Feier werden Impulse gegeben, die den tieferen Sinn unseres liturgischen Tuns erschließen. Selbst sehr traditionelle Chöre lernen ihren Dienst neu verstehen. Vorab junge Sänger zeigen sich dankbar, mit einer Art spezifischer „Sängerfrömmigkeit" vertraut zu werden. Chorarbeit im eben beschriebenen Sinn ist in jeder aktiven Gemeinde möglich. Da aber anläßlich solcher Weekends gerne andere Orte und andere Gesichter gewünscht werden, könnten diözesane Dienststellen Aufgaben übernehmen, die für ein künftiges Chorwesen sicher nicht unbedeutend sind.

Ratloser Klerus

Vermehrt sieht sich der Klerus mit neuen Kirchenmusikfragen konfrontiert. Da gibt es beispielsweise jene neue Gottesdienstmusik, deren Nähe zu Schlager, Jazz und Beat ihn unsicher macht. Was ist brauchbar, was soll man den Jungen empfehlen oder der Gemeinde zumuten? Weiterbildungsunternehmen führen fast immer zum gleichen Punkt: Der Klerus fühlt sich überfordert. Schon wenig vertraut mit moderner Unterhaltungsmusik, wagt er umso weniger, Werturteile zu fällen. Zwar werden in der Priesterausbildung in dieser Richtung vermehrt Anstrengungen gemacht. Doch bei den gegebenen Voraussetzungen ist das Erreichbare eher bescheiden. Trotzdem dürfte die Ratlosigkeit des Klerus kein Grund dafür sein, weshalb Gemeinden ihren Glauben nicht auch in neuen Liedern aussagen. Es wäre in der Tat ein Armutszeugnis, wenn unser Jahrhundert im vielstimmigen Chor der Lieder fehlte. Auch hier darf der Klerus mit

Recht auf Hilfe hoffen. Im Idealfall kann sie ein ortsansässiger Kirchenmusiker leisten. Doch bei der Fülle des Angebotenen muß eine Diözese wahrscheinlich über einige Spezialisten verfügen, die einen einigermaßen guten Überblick haben. Sie sollen mit Notenmaterial und Tondokumenten dem Klerus an die Hand gehen. Wenn wir uns als Kirchenmusiker damit begnügen, das Schlechte auf diesem Gebiet anzuprangern, machen wir uns die Sache zu leicht. Damit wird lediglich die Ratlosigkeit vermehrt und die schleichende Resignation genährt. Seelsorger erwarten geduldige Hilfe, Ermunterung, Mut zum Experiment bei der konkreten Gottesdienstgestaltung. Kirchenmusikstellen sind Stabstellen der Seelsorge. Sie müssen bereit sein, sich zu engagieren und ganz ausdrücklich die Anliegen der Pastoral wahrzunehmen.

Im Hinblick auf den Klerus warten weitere Aufgaben. Überzeugende Gottesdienste fordern das planerische Gespräch zwischen Liturgen und Musikern. Nicht selten unterbleibt es, weil man Mühe hat, die Anliegen und Argumente des Gesprächspartners zu verstehen. Auch hier könnte eine Dienststelle anregend, helfend und vermittelnd Hilfe anbieten. Man müßte sich nicht scheuen, solche Probleme sehr frontal und völlig offen anzugehen. Da lud beispielsweise ein Dekan alle Priester, Chorleiter und Organisten zum gemeinsamen Nachtessen ein, wonach anläßlich eines sehr ausgedehnten Gesprächs alle gängigen Probleme ausgebreitet wurden. Wie meistens kam es zur üblichen Polarisierung: hier die Sachwalter des Künstlerisch-Musikalischen, dort die Anwälte der Gemeinde, der Jugend und der liturgischen Belange. Trotzdem war das Resultat erfreulich: Spannungen wurden abgebaut und sogar das Bedürfnis nach vermehrtem Gespräch angeregt. Eine neutrale, fachkundige Gesprächsleitung kann solche Erfolge nahezu sicherstellen.

Bedarf und Bedürfnis sind bekanntlich nicht immer ein und dasselbe. Mitunter besteht ein dringender Bedarf, wo keinerlei Bedürfnisse angemeldet werden. Den Spürsinn dafür müssen jene besitzen, die von Amts wegen das Ganze im Auge behalten. Ein Bedarf mit geringer Nachfrage ist zumindest hierzuland der Altargesang des Liturgievorstehers. Sein Verstummen stört nicht nur die musikalischen Proportionen der Feier, auch deren Zeichenebene verarmt erheblich.

Daß liturgische Altargesänge oft mangelhaft vorgetragen werden, daß viele mit der kantillierenden Sprachdeklamatorik wenig vertraut sind und von der differenzierten Schönheit verschiedener rezitativischer Gattungen kaum eine Ahnung haben, spricht nicht gegen das Altarrezitativ. Eher dafür, daß kompetente Stellen diese Welt erschließen! Lehrkassetten sind hilfreich, besser aber noch konkrete Übungen, die an Priesterversammlungen in der Regel dankbar mitgemacht werden.

Kirchenmusikstellen sollten auch Gruppen im Auge behalten, die leicht in Vergessenheit geraten: Alte Menschen, Kranke ... Mit Erfolg setzen Seelsorger in Altersheimen Tonkassetten nicht nur für Meditationsmusik ein, sondern auch als Animator zum Mitsingen.

Die oft alleingelassene Jugend

Was kirchenmusikalische Dienststellen in den letzten Jahren für die Gottesdienstanliegen der Jugend getan haben, entspricht vielerorts kaum den Bedürfnissen und den berechtigten Erwartungen. Dafür gibt es mannigfache Gründe. Nicht zuletzt die Entschuldigung, daß Off-beat-Rhythmen und Blue notes kaum ein gewichtiger Bestandteil einer herkömmlichen Kirchenmusikausbildung sind. Überdies kam sehr viel neue Gottesdienstmusik in Umlauf, die für seriöse Kirchenmusiker indiskutabel war. Mit diesen Voraussetzungen nahm die Sache ihren einigermaßen verhängnisvollen Lauf: Fachleute setzten sich von zweifelhafteten Elaboraten ab, restriktive Erlasse von Kirchenleitungen gaben den Musikern recht, während die jungen Menschen mehr und mehr zur Selbsthilfe griffen. Heute finden wir sie nicht selten in kirchenmusikalischen Gettos, die sie den Ausdrucksformen der Erwachsenengemeinde weithin entfremden. Hier einen Aufbruch durch die Jugendseelsorger zu erwarten, ist meistens

eine Illusion. Wie die Jungen selber haben manche von ihnen resigniert. Eine spürbare Wende wird vermutlich nur möglich, wenn die zuständigen kirchenmusikalischen Gremien klare Strategien entwickeln. Ein erster Schritt ist das Angebot von gutem und interessantem Musikgut. Es ist so zu wählen, daß es nicht von der Gemeinde isoliert, sondern auf sie zuführt. Neuere Publikationen zeigen hierin mögliche Wege. Erfahrungsgemäß kommen neue Lieder mit aussagekräftigen Texten und neueren Rhythmen auch bei der Gemeinde an. Das Bereitstellen von jugendgemäßem Liedgut genügt allerdings nicht. Ebenso wichtig ist eine möglichst umfassende Einführung. Dazu gehört das Erschließen des textlichen und musikalischen Gehalts, das improvisierende Erproben von verschiedenen Begleitungstypen, die eventuelle Bereicherung durch zusätzliche Stimmen, Tips für den gestalterischen Einsatz im Gottesdienst usw. Bei fachkundiger Führung werden erstaunliche Resultate erzielt. Ein Beispiel: Wir luden junge Menschen einer Region zu einem Singweekend ein, in dem ein bestimmtes Repertoire neuer Lieder auf jugendgemäße Weise erarbeitet wurde. Singend, spielend, improvisierend und tanzend gingen die neuen Weisen unter die Haut. In der gottesdienstlichen Praxis vertiefte sich diese Erfahrung. An verschiedenen Abenden trafen sich später die Chöre dieser gleichen Region, um das gleiche Liedgut, nunmehr gestützt von anspruchsvolleren Sätzen, zu erarbeiten. Die Proben waren umrahmt von Reflexionen, die den Dienst des Chores an Gemeinde und Jugend zum Gegenstand hatten. Ein abschließender Gottesdienst von Chören, Gemeinde und Jugend schloß mit einem begeisterten Applaus!

Obwohl neue Gottesdienstmusik nicht jedermanns Sache ist, sollten zuständige Stellen sie nicht zusehr aus dem Gemeindeleben herauslösen. Die Gemeinde ist ihr Ziel, ihr Übungs- und mitunter auch ihr Tummelfeld. Wer sich an diese Strategie hält, kann auf die Mitarbeit des Chores nicht verzichten. Die gern und oft bemühte Entschuldigung, es gebe auf diesem Gebiet keine geeignete Chorliteratur, ist nur ein Alibi. Es gibt sie. Man frage die diözesane Dienststelle für Kirchenmusik!

Nochmals, über die Organisation solcher Dienststellen soll und kann nichts gesagt werden. Es gibt sie auch als private Interessenverbände. Entscheidend ist, ob die angesprochenen Bereiche wirklich abgedeckt werden und es zu einer Koordination der verschiedenartigen Bemühungen kommt. Sicher wären dazu die Diözesanleitungen am besten in der Lage. Ihnen liegt am Herzen, daß gute und glaubwürdige Gottesdienste die Mitte seelsorgerlicher Anstrengungen sind und bleiben.

Forum

Künstler und Kirche — Religion — Glaube

Aus der Zeit, da „fromme Künstler" künstlerisch Wertloses und kirchlich Wohlgefälliges produzierten, haben sich Künstler und Teile der Kirche schon vor einer Generation befreit, indem sie klar machten, daß Kirchenkunst mit denselben Sprachmitteln zu arbeiten hat wie Kunst überhaupt, und diese Mittel stellte damals die „moderne Kunst" des ersten Jahrhundertviertels bereit. In Konsequenz davon gab es auch die Versuche, Künstler, die nicht den Glauben der Kirche teilten, Werke für die Kirche schaffen zu lassen (z. B. in Assy, Vence, Ronchamp, Audincourt). Es gab aber auch die überzeugende Erfahrung, daß vor allem Künstlern, die im Glauben der Christengemeinden wurzelten, geistig vertiefte und künstlerisch einwandfreie Gestaltung und Aussage dieser Glaubenswelt gelang.

Inzwischen hat sich die Lage in mehrfacher Hinsicht weiterentwickelt. Kunstsprache, ja Idee der Kunst ist anders, weiter geworden. Die „Funktion" von Kunst im Kirchenraum ist neuerlich in Diskussion geraten. Der Kirchenraum als reiner „Sakralraum" ist nicht mehr unbestritten; er nimmt vielmehr weitere Funktionen in

sich auf. Vor allem ist das theologische Verhältnis zu den „Glaubensinhalten", zumal den „anschaulichen" der Ikonographie, bei großen Teilen der Kirche ein anderes geworden.

Diese Entwicklung hat auch Konsequenzen hinsichtlich des Verhältnisses von Künstlern und Kirche. Im Zusammenhang mit den Schwerpunkten über „Kunst und über (Kirchen-)Musik befragten wir dazu einige Architekten, Maler, Bildhauer und Musiker, beschränkten uns aber auf zwei Fragen im Hinblick auf Künstler, die bezüglich eines Auftrages im kirchlichen Umkreis anzusprechen sind.*

1. *Welches Verhältnis soll bei einem Künstler, dem ein kirchlicher Auftrag angeboten werden soll, vorausgesetzt werden*

zu: Glaube (= die Offenheit auf Transzendenz)

Kirche (= Lebensentscheidung für die biblische Botschaft von Jesus)

Religion (= die konkrete geschichtliche Gemeinschaft, in welcher dieser Glaube Gestalt annimmt)?

2. *Welche Erwartung haben Sie als Künstler an den kirchlichen Auftraggeber?*

René Büchi

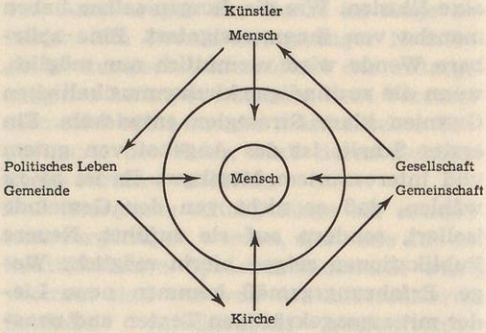
Wider die Aufteilung des Menschen

Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, Gedanken festzuhalten, die mich im Zusammenhang mit der hier gestellten Thematik beschäftigen. Dabei ist es nicht möglich, auf alle Aspekte einzugehen.

Künstler und Kirche

Was bin ich als Künstler, als Mensch? Was ist die Kirche? Was ist Gesellschaft und Gemeinschaft? Was ist politisches Leben, politische Gemeinde? (Welche Rechte und Pflichten haben sie? Alle die gleichen Pflichten! und Rechte?)

Man ist heute geneigt, alles einzeln zu betrachten und die Kompetenzen zu verteilen. Der „Künstler" ist eben Künstler; der Politiker eben Politiker; die Kirche ist eben die Kirche.



Der an und für sich als Ganzes existierende Mensch wird aufgeteilt, zerlegt. Es ist ihm nicht mehr bewußt, daß er tagtäglich konfrontiert wird mit dem Künstler, mit der Kirche, mit dem Politiker, mit der Gesellschaft und noch anderem mehr. Er begegnet nicht nur dem allem, sondern diese Lebenselemente machen ja eben den Menschen aus. Sie sind der Nerv des Menschen — er baut auf und zerstört sich selbst.

Der Mensch ist eigentlich für sich selbst verantwortlich, er überträgt aber einen Teil des eigenen Ichs dem Nächsten.

Ich habe die Auffassung, daß ich als Künstler, als Mensch bereits ein politisches Element bin. Um meine Existenz sicherzustellen, um mich in der Gesellschaft behaupten zu können, um zu spüren, Mensch zu sein, erfüllt von Leben, Liebe usw., ist eine Auseinandersetzung mit all den Fragen der Gesellschaft, des Zusammenlebens und nicht zuletzt der Frage nach den eigenen Bedürfnissen erforderlich.

Was den Menschen entzweit, ist nicht die Freizeit, die er haben könnte, sondern die Macht, die er haben möchte.

Die Kirche hat in den letzten Jahrzehnten versucht, sich der technisierten Gesellschaft anzupassen. Sie hoffte damit, daß sich die Menschen vermehrt der Kirche zuwenden. Diese Anpassung an die neue Zeit geschieht aber hauptsächlich äußerlich; die Änderungen von außen sind für jedermann sichtbar: Neue Kirchen entstehen, alte Kirchen werden neuen Verhältnissen angepaßt, Gottesdienste werden attraktiver gestaltet usw. Im Inneren, im Kern der Kirche bleibt es oft dunkel — unverstanden für den Mitchristen. Die Botschaft der Kirchen, die Bereitschaft, an der Gesellschaft aktiv teilzu-

* Diakonia 10 (1979) H. 6; 12 (1981) H. 2.

nehmen, fehlt. Es sind nicht die christlichen Hilfswerke, die fehlen . . ., sondern der Mut, den Menschen als politisches Element anzunehmen; es fehlt die Einsicht, daß die Kirche „nur" ein Teil eines Ganzen ist. — Oder sieht die Kirche ihre Aufgabe nur im Trösten und Lindern von politischer Willkür? Was möchte die Kirche von heute? Ist nicht eine Ratlosigkeit zu spüren?
Ist Religion, Kirche und Glaube, ein lernbarer Prozeß an Hochschulen?
Ist dies lernbar?

Das Verhältnis Künstler und Kirche

wird besonders dadurch erschwert, daß eine echte Zusammenarbeit kaum möglich ist. Meistens muß sich der Bildhauer, Maler, oft auch der Architekt fügen. Die Aufgaben und Aufträge sind — mit wenigen Ausnahmen — vorgegeben; unsere Aufgabe beschränkt sich z. B. meist auf den Sakralraum. Nicht etwa um den Sakralraum an und für sich mitzugestalten, sondern um ihn auszufüllen mit Altar, Lesepult usw. Man streitet sich um die Fragen: beweglicher Altar oder nicht und ob der Tabernakel rechts oder links zu stehen hat usw. Mir scheint auch belanglos, ob die Ausgestaltung figürlich oder nicht sein soll. Heute hat noch beides seine Berechtigung. Hier scheint mir besonders das gegenseitige Bewußtwerden wichtig: was bedeutet Kirche, Mensch, Gesellschaft; was bedeutet Religion und Glaube, was bedeutet Mensch sein.
Auch ein Kirchendenkmal, sei es noch so konsequent der heutigen Zeit angepaßt, verfehlt sein Ziel, wenn es ein gut gemeintes Denkmal bleibt. Ein Denkmal ohne Anliegen, ohne Herz.
Es braucht den Dialog — heute, morgen, übermorgen!

Peter Dietschy

Kunst — „Sehnsucht nach Gott"

Das Wichtigste ist die künstlerische Qualität. Es soll eine schöpferische, eigenständige Arbeit gesucht werden. Der Mensch, der zu einer solchen Arbeit fähig ist, hat mit dem religiösen Menschen zumindest eine Verwandtschaft. Der Künstler sucht nach Tiefe und Innerlichkeit. Von der Natur her ist er ein Zweifler. Dieses Zweifeln wandelt sein Werk unaufhörlich. Er steht in dauerndem Konflikt mit sich und der Welt. Die Kunst ist eine ästhetische Weltanschauung. Chagall bezeichnet sie als eine „Sehnsucht nach Gott". Ich glaube nicht an einen wirklich ungläubigen Künstler. Große Kunst hat immer etwas Sakrales, auch wenn sie keinen religiösen Hintergrund hat.
Das soll aber nicht heißen, daß man beliebige Kunst in die Kirchen bringen kann. Nicht jeder gute Künstler ist dazu geeignet. Das hängt aber mit der Fähigkeit zusammen, etwas Monumentales zu schaffen, das Bestand haben soll. Die Arbeit in der Architektur liegt nicht jedem.
Natürlich ist auch wichtig, daß ihm das Inhaltliche nicht fremd ist und er sich von innen heraus damit identifizieren kann.
Jeder echte Künstler sollte eigentlich eine Offenheit für Transzendenz haben. Die Kunst selbst ist ja ein Erlebnis des Transzendenten. Die Kunst in der Kirche soll das gesprochene Wort ergänzen. Sie soll das sagen, was das Wort nicht kann. Gedanken in Bewegung setzen. Der Auftraggeber sollte sich für die Gestaltung geistig interessieren und an den Problemen teilnehmen. Aber ohne direkte Einflußnahme auf den Künstler. Der muß seine Arbeit in Einsamkeit leisten. Die Thematik soll vor der Arbeit gemeinsam eingehend besprochen werden. Im weiteren wäre wünschenswert, daß der Auftraggeber zu etwas steht, das auf Anhieb nicht in breiter Öffentlichkeit gefällt.

Walter M. Förderer

Pseudosakralität stößt Künstler und Öffentlichkeit ab

Die Antwort auf die beiden Fragen möchte ich (der knappen Zeit wegen) mit einigen Ausschnitten aus einem Beitrag für „Kunst und Kirche" * geben.

* Kunst für kirchliches Bauen, in: Kunst und Kirche, Heft 3 (1972) 123 f.

Mit der Überwindung des traditionalistischen Kirchenbaues und der auf kirchliches Image hin getrimmten Kunst ist künstlerische Befähigung nicht überflüssig geworden. Im Gegenteil: mit den thematisch offenen Bauten und Räumen sind Innovation und Intuition nötiger denn je; erst mit einer sehr eingehenden künstlerischen Durchgestaltung werden die so diversen funktionellen Erfordernisse im neuen kirchlichen Bauen optimal zu erfüllen sein — es sei denn, Ungestaltetes würde nicht mehr als Hemmnis empfunden; in diesem Falle bedürfte es dann aber überhaupt keines kirchlichen Bauens mehr.
Die meisten gestalterischen Probleme sind mit einem rational-funktionalistischen Architekturrepertoire kaum gültig zu bewältigen. Die verschiedenartigen Funktionen, die mit einem Raum einzeln oder im Kontext mit anderen Räumen zu erfüllen sind, können befriedigend nur gewährleistet werden mit Gestaltungsbemühungen, die von einem Architekten über seinen baumeisterlichen Verstand hinaus ein hohes Maß an künstlerischer Sensibilität und ein ungewohntes Maß an plastischer und malerischer Befähigung verlangen; dies ist nötig, ob er nun selbst — mit eigentlich über das Architektonische hinausgreifenden Mitteln — gestalterisch die Probleme angeht, oder ob er als Koordinator die besondere fachliche Potenz von Malern und Bildhauern dafür in Anspruch nimmt. Er hat für jede der möglichen Raumkonstellationen eine gemäße Raumatmosphäre zu ermöglichen, und er hat zugleich jede der dafür vorgesehenen Maßnahmen darauf hin zu überprüfen, was damit gewonnen wird und mehr noch als dies — was damit unter Umständen be- oder gar verhindert werden könnte.
Mit der Wahl des Architekten hat sich eine Bauherrschaft außer für sein betrieblich-organisatorisches Angebot *auch* für seine Architekturauffassung entschieden. Architektonische Wünsche der Bauherrschaft — auch kirchlicher — sind für mich zwar stets wert, angehört zu werden, aber nicht verbindlich; sie verraten mir, wie weit ich architektonisch-künstlerisch mit der Bauherrschaft übereinstimme, und geben mir Aufschluß über die Richtung, in der ich mit ihr in eine fruchtbare, meiner Verantwortung und Einsicht als Architekt entsprechende Auseinandersetzung kommen muß, nicht mit dem Ziel, ihr meine Architektur aufzudrängen, sondern um ihr soweit wie möglich über die Gesamtheit meiner Vorstellungen so rechtzeitig Aufschluß zu geben, daß sie von mir Abstand nehmen könnte, ohne zu weitreichende Unkosten; wo es nötig wäre, meine Vorstellungen aufzudrängen, würde ich — wie schon mehrmals in letzter Zeit — vom Auftrag zurücktreten.
Da viele Bauherrn eine Pseudosakralität wünschen, werden sehr gute künstlerische Kräfte abgestoßen. Damit dehnt sich auch ein latentes Mißtrauen der Allgemeinheit gegenüber den Kirchen, das bisher vor allem sozialpolitische Bereiche betroffen hatte, mehr und mehr auch auf deren geistige und kulturelle Tätigkeit hin aus. Eine Abstinenz der guten Künstler gegenüber Aufträgen der Kirchen diskreditiert diese bei einer wachen Öffentlichkeit stets mehr; es kam leider schon so weit, daß sich gute Künstler den Kirchen verweigerten und diese ihnen beweisen mußten, daß dem kirchlichen Verhältnis zur Kunst kein autoritäres Ausdrucksverlangen zugrunde liege.

Werner Groh

Auftrag der Künste: die Welt als Heimat bereiten

Für die angesprochenen Fragen möchte ich als Antwort auf die notwendigen Lernprozesse verweisen, mit denen Theologie, Gemeinden und Künstler in Sache „Kunst in der Kirche" sich ernsthaft befassen müssen, will Kunst dem Anspruch der Verkündigung entsprechen.
Die Einstellung gläubiger Christen wie auch ganzer Gemeinden zur Kunst der Gegenwart bedarf einer biblisch-theologischen Grundlage, die vor allem dem gegenwärtigen Problembewußtsein angemessen sein muß. In dieser Auseinandersetzung geht es nicht um eine Polarisierung zwischen Wort und Bild, sondern um eine

Besinnung auf exegetische Grundlagen der überlieferten Schriften. Viele, die die Kunst früherer Zeiten oft als Beispiel nehmen für Argumente, woran sie die Bildthemen und die künstlerische Qualität messen, bedenken zu wenig, vielleicht auch gar nicht, wie sich die apostolische Verkündigung bei den früheren Gemeinden in der Kontemplation des Glaubens zu Symbolen und Bildern verdichtet hat.

Wenn wir heute auf eine Erneuerung von Bildern mit christlichen Inhalten für unsere Kirchen und auch für andere Räume drängen, kann nicht an gültige Ikonographien früherer Epochen angeknüpft oder können diese nicht als „Orientierung" bzw. „Anhaltspunkte" angesehen werden.

Völlig undenkbar scheint mir auch eine realistische Übertragung des Wortbildes der überlieferten Schriften für die darstellende Kunst. Dieser Vorgang ist mit „Comics-Qualität" vergleichbar, weil sie einer Entwertung der biblischen Botschaft in ihrem Wesen von Werden und Sein gleichkommt.

Auch wenn Darstellungen in nachexpressionistischer Formensprache die immer noch vertretene platonisch-aristotelische Ästhetik benützen, gehen diese an der reflektierenden Entfaltung der Wortoffenbarung vorbei. Im Verlauf der Wiederentdeckung des 19. Jahrhunderts, im Zusammenhang mit der „Nostalgiewelle", auch mit der oft engen und einseitigen Handhabung von Kunstwerken durch den Denkmalschutz, ist eine besonders gefährliche, weil unkontrollierbare Situation eingetreten.

Daher ist eine Unterscheidung notwendig zwischen dem „Wortbild" der Schriften, die durch Hören und Schauen den Glauben an den Schöpfergott wecken, erhalten und stärken wollen, und den Bildern darstellender Kunst.

Diese haben zwar ebenso einen Verkündigungsauftrag, aber sie können und dürfen niemals die gestalterischen Mittel der Sprache in mehr oder weniger nacherzählender Weise bildhaft ausdrücken. Alle Künste, Baukunst ebenso wie Literatur, darstellende Kunst und Musik, haben den Auftrag, dem unbehausten, heimatlosen Wesen „Mensch" diese Welt als Heimat zu bereiten, um ihm so den Gott als Schöpfer und Vollender dieser Welt näherzubringen, der uns seine Treue und Zuverlässigkeit noch nicht einmal durch den Tod Jesu am Kreuze in Frage stellen läßt.

Godi Hirschi

Künstler und kirchlicher Auftrag

1. Voraussetzungen beim Künstler:
— Er soll ein Suchender sein;
— es soll dem Künstler eine Herausforderung sein:
  — durch das Erlösungsgeheimnis,
  — durch sein Menschenbild.
— Er soll zur Kirche ein waches, kritisches und engagiertes Verhältnis haben:
  — ein Stück weit sich kreativ verpflichtet fühlen, um erstarrte Formen zu sprengen;
  — neue gestalterische Möglichkeiten in Liturgie und Brauchtum in neuen Formen, Medien, Aktionen und Bildungsprozessen suchen;
  — lebendige Formen der Gegenwartskunst in den kirchlichen Raum bringen als lebendige, auch provokative Auseinandersetzung.

2. Erwartungen an den kirchlichen Auftraggeber:
— Offenheit: es sollen nicht fixe Formen aufgezwungen werden.
— Risikobereitschaft: moderne Ausdrucksformen sollen nicht nur passiv hingenommen werden, sondern nach Erarbeitung auch vertreten werden.
— Nicht Dekorateure anstellen, welche Symbole produzieren, sondern Künstler, welche existentiell schaffen!

Lieber Kunst als kirchliche Kunst!

Arnulf Rainer

Künstlerische Potenz und Glaube

Die beiden Fragen kann man recht kurz beantworten.

ad 1: Überdurchschnittliche künstlerische Potenz ist das Wichtigste. Dazu: Echtes

Interesse für so eine Gestaltung inkludiert Glaube bzw. Religion.
ad 2: Das erwartete Werk soll (bezüglich seiner strukturellen Form) mit den bisher erarbeiteten Gestaltungsstrategien ermöglicht werden.

Ludwig Stocker

Religiöse Vision und Bild

Der Titel deutet an, daß etwas zueinander in Bezug gesetzt wird. Gemeint ist vor allem ein möglicher Bezug des Künstlers zu Kirche — Religion. Besteht hier ein engagiertes Verhältnis, ist zu erwarten, daß sich der Künstler auch mit religiöser Kunst befassen wird. Im folgenden einige Gedanken zu religiöser Kunst und ein kurzer Gedanke zum Sakralraum.
1. K u n s t: Kunst ist, wenn sie recht ist, immer Bild. (Bild im weiten Sinn, auch das Wort ist Bild).
a) Die Kunst ist ein Bild, das wir uns von der erfahrbaren, sichtbaren Welt machen.
b) Die Kunst ist ein Bild einer im Inneren erfahrenen Welt, einer Vision.
c) Kunst wird auch gemacht, indem die formalen Mittel, mit denen sie normalerweise arbeitet, zur Selbstdarstellung gelangen. Ausgangspunkt zur Herstellung eines Werkes ist dann z. B. der Raum, das Volumen, die Linie, die Fläche, die Farbe. Diese Bauelemente werden dann auch zum Inhalt des Werkes, bzw. es wird diesen formalen Elementen meist stillschweigend ein magischer Ausdruckswert zuerkannt.
2. R e l i g i ö s e K u n s t: Auf dem oben postulierten Kunstbegriff soll der Begriff religiöse Kunst besprochen werden. Auch religiöse Kunst muß Bild einer Wirklichkeit sein. Das hat sie mit Kunst allgemein gemeinsam. Die von ihr anvisierte Wirklichkeit muß, mindestens im weiten Sinn, eine religiöse Wirklichkeit sein. Unter einer religiös erfahrbaren Wirklichkeit verstehe ich:
a) Bezug zu einem historischen Ereignis, das zum Bereich Religion gehört. Etwa Szenen aus den heiligen Schriften.
b) Mystisch erfahrene Wirklichkeiten. Etwa: Der Teil und das Eine, das Licht, die Schönheit.
Die Frage, was religiöse Kunst sei, welches ihre Erfordernisse sind, muß unbedingt auch von der Geschichte her angegangen werden, wenn möglich allerdings unter Ausklammerung von rein zeitlich - gesellschaftlich bedingten Kennzeichen eines Kunstwerkes. Die Geschichte ist voll von Beispielen, wo religiöse Visionen Bilder geworden sind, oder Bilder direkte Vermittler religiöser Wahrheiten sind, die mit rationaler Sprache kaum erfaßbar sind. Bekanntlich können geistige Ebenen, auf denen sich religiöses Leben und Erleben abspielt, sehr stark abgestuft, d. h. den geistigen Erfordernissen verschiedener menschlicher Persönlichkeiten entsprechend, unterschieden sein. Dementsprechend sind auch Bilder, die in religiösem Gebrauch sind, von unterschiedlicher Qualität. Es muß nicht unbedingt so sein, daß ein künstlerisch weniger wertvolles Werk nicht doch für gewisse Ansprüche vollwertiges religiöses Bild sein kann. Frage: ist bei einem religiösen Bild sein Rang als Kunstwerk für den Kunstkenner, oder als Repräsentation einer religiös erfahrbaren Wirklichkeit für den Gläubigen höher zu veranschlagen? Auf welcher Ebene können wir überhaupt diese Frage entscheiden?
Die Aussage, daß in gewissen Zeiten unseres Jahrhunderts von „frommen Künstlern" künstlerisch Wertloses und kirchlich Wohlgefälliges produziert wurde, können wir heute auch umkehren, und zwar im Blick auf viele Kirchenkunstprodukte, die mit den sog. Mitteln der modernen Kunst des ersten Jahrhundertviertels hergestellt wurden. Sie heißt dann: ... daß von formal „aufgeklärten Künstlern" viel künstlerisch Wohlgefälliges und kirchlich Wertloses produziert wurde. Im Grunde sind aber beide Sätze unsinnig, weil künstlerischer wie auch kirchlicher Wert immer auch echte Sinngebung beinhaltet.
3. D e r S a k r a l r a u m: a) Im Sakralraum wird ein Mysterium gefeiert. Das macht einen Raum zum Sakralraum. So gesehen kann jeder Raum, wo das stattfindet, Sakralraum sein.
b) Ob andere Anlässe in einem Sakralraum

auch noch stattfinden, ist nicht so sehr von Bedeutung.
c) Respekt vor sakramentaler Gegenwart Gottes im Sakralraum sollte allerdings über jedem Gebrauch stehen.
4. Verhältnis des Künstlers zur Religion: Obwohl die Geschichte zeigt, daß viele große Künstler auch tief religiös waren, möchte ich nicht behaupten, daß „praktizierende Religiosität" Vorbedingung sei zur Schaffung eines religiösen Kunstwerkes. Wo ein Künstler sich in seinem Werk um echte Sinngebung bemüht, wo es ihm gelingt, Form und Inhalt in höchstmögliche Übereinstimmung zu bringen, wird Gott, gemäß dem alten Sprichwort, auch auf krummen Linien gerade schreiben können. Es wäre katastrophal, einen Katalog von Grundsätzen aufstellen zu wollen, die der Künstler, der mit einem kirchlichen Auftrag betraut wird, erfüllen muß. Wer würde da noch messen können?

Emil Wachter

Partnerschaft zwischen Künstlern und Theologen

1. Welches Verhältnis bei einem Künstler vorausgesetzt werden solle zu Religion, Glaube, Kirche, damit man es wagen könne, ihm einen kirchlichen Auftrag anzubieten?
Die Frage ist abstrakt gestellt und scheint mir am Menschen vorbeizugehen. Ich denke, der kirchliche Auftraggeber würde am besten überhaupt kein derartiges Verhältnis voraussetzen, sondern es selber schaffen. In der Herstellung einer echten Beziehung seitens des Theologen zum Künstler würde etwas passieren, was sehr selten geworden ist: daß nämlich der Auftraggeber sich zugleich als Bittsteller erlebt. Was ein Bild vermag, kann weiter gehen als das Denken und das Wort des Theologen; wir leiden doch alle an der Verbalüberschwemmung und Zungenfertigkeit eines Rationalismus auch in der Theologie, der letztlich mehr verdeutet und verstellt als öffnet. Das Eigentliche bleibt im Geheimnis und ist für uns unsagbar. Es gibt das Wort Gottes in der Bibel, und es ist voller Bilder und sehr widersprüchlich, weil es alles umfaßt. Das erste Bilderbuch ist aber die Schöpfung selbst, die uns umgebende Welt und der Mensch. Diese Bildlektion, endgültig beglaubigt im Gottmenschen Jesus, ist unausschöpfbar. Ein Auftraggeber wird zum Empfangenden, sobald er den Welthintergrund alles Glaubens als Realität begreift. Und das wiederum ist nur möglich, wenn er sich bewußt ist, daß er mit dem Auftrag mehr zu geben hat und mehr geben sollte als nur Geld. Denn Geld ist nicht der volle Gegenwert dessen, was ein Bild sein kann. Dieses Mehr wäre schöpferische Erwartung, Offenheit, anerkennende Phantasie. Wenn ein Theologe über dies verfügt und an Gott glaubt, dann braucht er nur einen wirklichen Maler oder Bildhauer zu suchen, und der Funke wird von allein überspringen. Vor kurzem hörte ich einen bemerkenswerten Vorschlag von Bischof Hemmerle, dessen Befolgung vieles zum Guten ändern würde: Jeder Theologe sollte einen Künstler, jeder Künstler einen Theologen zum Freund haben.
Über den Begriff „Kunst" und „Künstler" heute müßte allerdings erst Einigkeit erzielt werden. Trotz der nur z. T. bereichernden Ausweitung des Begriffes „Kunst" auf alle möglichen Arten des Machens, Meinens, Konzipierens oder Agitierens halte ich die alte Dreiheit von Baukunst, Bildhauerei und Malerei für die Kerndomäne dessen, was mit Recht im Zusammenhang mit kirchlichen Aufträgen bildende Kunst genannt werden kann. Das Bild selbst ist Medium (wobei Photografie und Film als modernes Neuland hinzukommen). Ein Bild hat seine eigene Existenz, und es bekommt sie nicht erst durch die Vermittlung in den Publikationsmedien, durch die erst „Kunst" als eine Art gesellschaftlicher Prozeß entstehen würde. Bei genauerem Hinsehen erweist sich jene sogenannte Ausweitung des Kunstbegriffs als Schrumpfungs- und Verödungsvorgang, wenn durch sie die traditionellen Disziplinen, die ein gekonntes und differenziertes Handwerk voraussetzen, mit allen

möglichen Basteleien und ideologischer Akrobatik ersetzt werden sollen. An die Stelle der Welthaltigkeit und Vergegenwärtigungskraft des Bildes tritt die Interpretation der Theoretiker, kraft deren eine Sache oder auch ein Nichts erst zu „Kunst" wird. Eine gewisse Skepsis kirchlicher Auftraggeber und eine allgemeine Unsicherheit angesichts solcher die offizielle Kunstszene beherrschenden Erscheinungen sind verständlich.

2. Welche Erwartung ich als Künstler an den kirchlichen Auftraggeber habe?

Die Antwort steht z. T. schon in Nr. 1, daß er nämlich offen ist und selbst etwas zu geben hat, aber auch bereit ist zu empfangen, wessen er selbst nicht fähig ist. Das Bewußtsein des Partners, dessen man bedarf wie die eine Ehehälfte der anderen. Ein Stellenwert des Bildes, der nicht aus dem pastoralen Nutzen und der Verwendbarkeit, sondern aus dem Selbstwert des Bildes und der Freude an dem resultiert, was optische Identität und anschauliches Erkennen bedeutet. Es hat mit der Verehrung zu tun, die wir dem Schöpfer für die Welt und für uns selbst schuldig sind.

Otto Zykan

Zur *Frage 1:* Selbstverständlich muß ein Künstler ein *gutes* Verhältnis (das ihm auch andere bestätigen können) zu Kirche und auftraggebender Diözese haben; seine Entscheidung zu Glaube und Transzendenz muß jederzeit transparent sein!

Ich selbst liebe und schätze alles, was in Selbstlosigkeit durch Jahrhunderte für die Kirche geschaffen wurde; also ich bin passiver Bewunderer.

Dieses Schaffen gelang alles im tief verwurzelten Glauben. Nur so ist eine geistig vertiefte und künstlerisch einwandfreie Gestaltung möglich.

Zur *Frage 2:* Ich selbst habe kaum Erwartungen an die Kirche, da mein aktiver Beitrag gering ist. Ich spiele etwas Orgel (Harmonium) in kleinen Gemeinden. Schöpferisch bin ich nur insofern tätig, als ich für die bekanntesten Kirchenlieder kurze Vorspiele geschaffen und sozusagen „griffbereit" habe. Andere, die sich als Künstler fühlen, sollten stärker zum Zug kommen: Bahnbrecher wohl, aber nicht die neuesten Neuerer, sondern solche, die auf altem Gut fortschrittlich verändern und aufbauen, aber keine Scharlatane.

Der Künstler und seine kirchlichen Auftraggeber

Roland Peter Litzenburger antwortet Günter Biemer

Biemer: Herr Litzenburger, Sie haben über drei Jahrzehnte Erfahrung im Umgang mit kirchlichen Aufträgen an den bildenden Künstler. Sie haben Freuden erlebt, Konflikte durchgestanden und manche Erfahrung aufbewahrt. Es geht darum, daß Sie uns einige dieser Erfahrungen vermitteln.

Ich möchte so beginnen: Wie sollte nach Ihrer Meinung ein künstlerischer Auftrag beschaffen sein?

Litzenburger: Es sollte eine Anfrage geben derart, daß ein Prozeß in Gang kommt, der beide Seiten — Auftraggeber und Künstler — in ein Erkundungs-Gespräch führt. Ich stelle mir vor, daß es nach dem Modell geht: Ich kenne Arbeiten von Dir, die gefallen mir, und deshalb komme ich und frage an. Der Maler sollte nicht antichambrieren und um Aufträge betteln: das tut er nur, wenn sich niemand auf seine Arbeiten einläßt.

Welche Erwartungen haben Sie als Künstler an die Auftragstellung?

Kunst erschließt Künftiges. Und das bedeutet Risiko. Schon allein aus diesem Grund setzt die Auftraggebung Vertrauen voraus. So gesehen kann der Auftrag nur aus einem persönlichen Engagement des Auftraggebers kommen. Ich erinnere mich dabei deutlich an ein negatives Beispiel: Als sich nach dem Krieg durch die Heimatvertriebenen die konfessionellen Gruppierungen zum Teil beträchtlich umschichteten und in mancher bisherigen Diasporagemeinde eine größere Kirche gebraucht wurde, da vertraute man nicht dem Rat jener Architekten, die zum Bau von Notkirchen aufforderten, was der geschicht-

lichen Situation entsprochen hätte. Man unterwarf sich vielmehr dem Zwang der Situation mit aufwendigen Kirchenbauten, statt in Geduld die Zeit zu erleben und ihren Erfordernissen nachzuspüren.

Ein Pfarrer, Dekan oder Ordinariatsrat als kirchlicher Auftraggeber kann nicht Spezialist auf allen Gebieten des heutigen Lebens sein (Erziehung, Jugendsekten, Entwicklungspolitik, Kunst u. ä.). Das sieht jeder vernünftige Mensch ein. Welche besondere Erwartung haben Sie dennoch an ihn?

Ich erwarte von ihm jenen Mut, mit dem er auf neue, zeitnahe Ausdrucksformen zugeht und diese in seinem Kompetenzbereich zuläßt. Damit schafft er einen Spielraum, in dem der Künstler sich unverstellt entfalten kann. Ich sehe darin die wesentliche Chance, auch bei biblischen Themen zu immer neuen Ausdrucksformen zu gelangen, die den gesellschaftlichen Notwendigkeiten entsprechen. Und in der Tat habe ich in der Entwicklung meines Christusbildes solche Förderung nicht gerade von kirchlichen Auftraggebern erfahren, wohl jedoch von Theologen.

Eine besondere Chance, die der kirchliche Auftraggeber wahrnehmen sollte, besteht darin, zwischen den verschiedenen Gestaltern, die an einem Projekt beteiligt sind, ein Gespräch zu ermöglichen. Diese Chance wird leider kaum genutzt. Und doch erhielte gerade dadurch der jeweils später mitarbeitende Gestalter günstigere Ausgangsbedingungen, und aus der vielteiligen Gestaltung etwa eines Kirchenraumes ergäbe sich leichter ein Ganzes. Ich sehe statt dessen auch im Bereich kirchlicher Aufträge mehr Konkurrenz als kreative Kommunikation, geschweige denn Kommunion.

Es gibt eine Disparatheit zwischen den traditionell orientierten Bildvorstellungen einer Gemeinde und neuen Entwürfen im Sinne originaler Kunst. Wer kann dazu helfen, daß es nicht beim Überkommenen bleiben muß?

Ich antworte mit einem Beispiel: Ein ganzer Bus von Gemeindemitgliedern samt Pfarrgemeinderat und Pfarrer kam zu mir. Sie wollten Kirchenfenster von mir. Die Vorentwürfe waren angefertigt. Das Gespräch lief so, wie ich mir den Prozeß der Auftragsdurchführung vorstelle — bis dann ein prominentes Pfarrgemeinderatsmitglied durch seine Frage nach einer „figurativen Alternative" zu den bisher ornamental gewünschten Fenstern eine bestimmte Kunstrichtung anvisierte — und wie sich hernach zeigte, einen ganz bestimmten Künstler. Für den Augenblick erreichte er mit seiner Frage, daß die Einhelligkeit des schon gefaßten Beschlusses aufgehoben wurde. Zu Hause erhielt er für die figurativen Entwürfe einer mehr herkömmlichen Darstellungsweise die Mehrheit. In einem solchen Fall der Pseudodemokratie (oder Manipulation?) ist der Weg zu neuen Bildaussagen in der christlichen Kunst auf die Fürsprache durch diejenigen angewiesen, die dafür ein offenes Ohr und Auge haben. Ich wünschte mir, es wäre der Pfarrer oder der Domkapitular; nicht selten aber war es unerwartet ein langjähriges Pfarrgemeinderatsmitglied, das mir in verblüffender Weise Mut zu meinen Entwürfen gemacht hat und seine Kollegen zu überzeugen vermochte.

Ich möchte diese Frage zum Anlaß nehmen und auf meine erste Antwort zurückkommen: Vertrauen führt zu einem neuen Sehen von bisher unbekannten, ungewohnten Formen. Das *Eingeengtsein* im Bisherigen wird dadurch aufgebrochen, aufgelöst und zu einem neuen Sehen erweitert.

Kann ich zusammenfassend so sagen: Sie sehen darin einen Lernprozeß, bei dem Menschen zu einer neuen Weise der Darstellung von Wirklichkeit, und zwar religiöser Wirklichkeit, geführt werden?

Ja, in der Tat. Und dabei gerät auch der Künstler selbst häufig in einen Lernprozeß hinein. Mich jedenfalls freut es, wenn es mir so ergeht. Ich habe noch nicht erlebt, daß die Idee oder Konzeption — oder was sonst in kunstakademischem Verstand so bezeichnet wird und man oft für unantastbar hält — darunter leiden würde. Im Gegenteil. Das heißt für mich: Die Idee, die sich im ersten Entwurf zeigt, soll durch den Dialog zwischen Auftraggeber und Künstler hindurchgegangen sein. Sie kann

durchaus dabei befruchtet, bereichert und auch verändert werden, und wenn sie eine gute Idee war, dann ist sie am Ende erst recht in vollem Maße da.

Könnte ein spezifisch christliches bzw. biblisches Thema nach Ihrer Meinung von einem Künstler für die Kirche bearbeitet werden, der k e i n Christ ist?
Wir haben dazu ein Beispiel aus der neueren Geschichte, in Ronchamp. Der Bischof der Diözese hatte seine theologische Absicht und hat sich dafür einen Architekten gesucht, der nicht nur renommiert war, sondern auch angefeindet. Es ging dem Bischof bei Le Corbusier um den Mann, der sich in der architektonischen Materie auskennt, während die theologisch mariologische Seite vom Bischof selbst wahrgenommen wurde. — Aber wenden wir doch die Frage an auf die Bedeutung biblischer Darstellungen für die Kirche: Ich weiß nicht, ob man Matisse als Christ bezeichnen kann, van Gogh war es auf seine Weise sicher; aber seine Bilder wurden von der Kirche nicht goutiert. Für mich steht fest, daß ein Künstler auch als Nicht-Christ — im Sinne der Kirche — biblische Themen gestalten kann. Meine These ist: Kunst ist a priori religiös — weil sie buchstäblich von Vertrauen lebt und zukunftsträchtig ist. Deshalb hat eben auch der sogenannte nichtchristliche Künstler als „homo religiosus" die Chance, biblische Botschaft untendenziös zu verkündigen. Und gleichwohl kann es geschehen, daß dies von der Kirche nicht angenommen wird.

Verstehe ich Ihre Äußerung richtig, daß auch Sie offensichtlich Erfahrungen gemacht haben, bei denen Sie durch kirchliche Auftraggeber in der Durchführung Ihres Auftrags Einschränkungen in Kauf nehmen mußten?
Es ist z. B. eine Erfahrung, daß ich einen Auftrag hatte, ein Fenster zu machen. Und dann stellte man mir die Frage: In welche Werkstatt gehen Sie? In manchen Fällen wurde mir direkt vom Auftraggeber eine Werkstatt zugewiesen. Für mich aber ist entscheidend, daß ich zu dem gehe, den ich kenne, mit dem ich bereits gute Erfahrungen gemacht habe, von dem ich glaube, daß er im Materialverständnis mit mir eins ist und er mir helfen kann, aus dem Entwurf das zu machen, worum es mir dabei geht.

Im Unterschied zu den kirchlichen Auftragsstellern sind Künstler häufig nicht finanziell abgesichert, sondern freischaffend. Andererseits muß der Referent für Kunst im Ordinariat bzw. der Pfarrer in der Gemeinde sich nicht selten mehr nach den vorhandenen finanziellen Mitteln als nach dem Wert der zu leistenden künstlerischen Arbeit richten. Haben Sie mit diesem Kompromiß Erfahrungen gemacht? Wie sollte nach Ihrer Meinung das Honorar aussehen?
Daß der Bildner freischaffend ist, also finanziell nicht abgesichert, könnte von mir geradezu als Vorbedingung angesehen werden für das Wahrmachen seiner Kreativität. Es wird die existentielle Grundform des „homo religiosus" deutlich: das Risiko und das Wagnis der schöpferischen Existenz. Dementsprechend stelle ich mir das Honorar vor. Um es für heutige Verhältnisse auszudrücken: daß z. B. Null-Honorare, also reine Aufwandentschädigung, in Frage kommen, wenn das Risiko der beiden Partner kompromißlos geteilt wird. Was mir in meinem Leben meist fehlte, ist einer, der kommt und sagt: Ich habe keine Mittel, aber ich will es so wagen. Das Gegenteil ist mir öfter begegnet: Ich habe viel Geld, aber ich will es nicht wagen.

Erfuhr Ihre Arbeit Impulse oder Einschränkungen mit Vertretern der Kirche, durch Theologen und Pfarrer?
Im Verlaufe von über drei Jahrzehnten sind mir viele Theologen und Träger kirchlicher Ämter — Männer und Frauen — begegnet. Die Gespräche mit ihnen halfen mir auf dem Weg zu einem grundlegend neuen Kirchenverständnis, das mein Vertrauen zur biblischen Botschaft nicht mehr beeinträchtigte, vielmehr stützte. Diese Kirchenleute hatten keine fertigen Antworten, sondern sie hatten selbst Fragen und nahmen mich so in meiner Fraglichkeit an, also als Vertrauende. Das war die Basis. Auf dieser Basis gelang es mir dann, die

Verfilzung in die religiös-kirchlichen Gepflogenheiten meiner Eltern und meiner kirchlichen Erzieher aufzulösen. Die tiefe Gläubigkeit meiner Eltern befreite sich in mir von ihrer Verflechtung in bürgerlich-gesellschaftliche Strukturen eines bestimmten kirchlichen Selbstverständnisses. Hinter dem Schleiflack-Christus im elterlichen Schlafzimmer beispielsweise und der „Sacre-Coeur" auf dem Vertiko zu Hause fand ich mein Christusbild, das für mich das Mysterium des Vertrauens überhaupt war und ist.

Welche Erwartungen haben Sie als Künstler an den Pfarrer und die Pfarrgemeinde, in der Sie wohnen?
Ich erhoffe Verständnis dafür, daß ich zurückgezogen leben muß, um arbeiten zu können. In diesem Sinne erwarte ich einen Freiraum, aus dem heraus ich mich in die Gemeinde einbringen kann. Ohne diesen Freiraum für eine dem eigenen Antrieb folgende Betrachtungsweise des Lebens, der Bibel, ... kann ich keine Bilder entwerfen, die auf die Nöte, die Notwendigkeiten meiner Zeit antworten. Nur so kann ich Mitglied einer Gemeinde sein, als Glied meiner Gemeinde „aktiv" werden.

Leserbrief

Heinz Dohmen

Gewollte Harmlosigkeit?

Der folgende Beitrag setzt sich mit dem Artikel von S. Haas, Gewollte Harmlosigkeit (in Heft 6/1979) auseinander, dessen pointierte Formulierungen vielleicht übersehen lassen, daß seine Kritik nicht verallgemeinert werden darf, sondern auf „manche Diözesen", „einige Ordinariate" beschränkt ist. *red*

Mir wurde Heft 6 November 1979 zugestellt, weil Diakonia sich dort mit dem Schwerpunkt „Kunst und Pastoral" beschäftigt.
Herzlichen Dank für diese informative und aktuelle Schrift, in der auch die Rolle der Bau- und Kunstreferenten der deutschen Bistümer beleuchtet wird.
Ich bin sicher, daß dieser Beitrag von Herrn Siegfried Haas unter dem provozierenden Titel „gewollte Harmlosigkeit" einige Zuschriften veranlassen wird. Ich bin nämlich der Meinung, daß uns hier ein schlechter Dienst erwiesen wird mit vielen Pauschalverdächtigungen und -urteilen, die, wenn sie hier und da oder in Einzelfällen gerechtfertigt sind, nicht zu einer solchen Veröffentlichung führen dürften.
Daß es überhaupt Bau- und Kunstreferate und Kunstkommissionen gibt, entspricht einem im Konzil ganz klar erneuerten, kirchlichen Auftrag.
Aber waren es die „entscheidungsmonopolistischen" kirchlichen Bauämter oder waren es nicht die „großen" Architekten, deren allgemein bekannte, teils weltberühmte Namen ich hier nicht zu zitieren brauche, die ein „statisches Verständnis von Glaube und Kirche festbetoniert" haben? Die Ähnliches rühmten für Theater, Rathäuser und Schulen und die selbst heute das „Ende der Moderne" beklagen? Die sich augenblicklich „strukturalistisch", „postmodern", „neo-eklektizistisch" geben oder eine solche *Tendenz* wenigstens feststellen?
Wie wenig konnten die Diözesanbauämter verhindern, was man heute nicht mehr wahrhaben will, oder durchsetzen, was an sich gültig bleiben müßte über alle ästhetischen -ismen hinweg!
Andererseits ist es sicher meistens falsch anzunehmen, die rechtzeitige und notwendige Tätigkeit von Freiberuflern schon im Vorfeld von Entscheidungen würde irgendwie „bestraft". Im Gegenteil, wir dulden sie nicht nur stillschweigend, wir regen sie meist selbst an und sorgen auch für ein angemessenes Honorar.
Die wenigsten bischöflichen „Baubehörden" sind personell dazu in der Lage, Vorplanungen oder auch nur Grundlagenermittlungen selbst sachgerecht durchzuführen.
Werden dazu Wettbewerbe veranstaltet, so bestehen zwei Drittel der Jury wohl überall aus unabhängigen und anerkannten Architekten, denen dann in der Regel der

Preisgerichts-Vorsitz reserviert ist und die nicht weisungsgebunden entscheiden. Was dann Kirchengemeinden aus Wettbewerbsentscheidungen machen, kann bisweilen ebenso beklagt werden wie im profanen Bereich! Da müssen uns die Freiberufler aber auf ihrer Seite sehen und nicht als Verhinderer oder Manipulatoren. In vielen Abendveranstaltungen bemühen sich die Bau- und Kunstbeauftragten ehrlich und gewissenhaft, der Kunst und der Architektur zu ihrem Recht zu verhelfen gegen viele Laiengremien, in denen es ähnlich zugeht wie in kommunalen Gemeinde- und Stadtparlamenten.

Von „Ausschalten nicht genehmer Leute", von Diktaten eines „erratischen Blocks aus dem Zeitalter des Absolutismus" zu reden, grenzt geradezu an Böswilligkeit. Das werden renommierte Architekten und Kunstschaffende selbst nicht mittragen wollen, denn nur in ganz wenigen Fällen werden sie berechtigten Anlaß zur Klage gefunden haben.

Unser „Staat im Staate" respektiert die „Hoheit Kirchengemeinde" und bedient sich der „Exekutive der Freiberufler".

So verbleiben uns noch die eigene, manchmal sicher zu schwerfällige Bürokratie und die allerdings (weitgehend notwendigerweise) beanspruchte „Legislative" im Auftrag der Bischöfe, denn wir arbeiten in deren Verantwortung, dies auch und gerade hinsichtlich „Oekumene und Mehrzweckraum".

Aber reagieren wir da nicht auch auf die Erwartungen und Erfahrungen der Gemeinde? Aus persönlichem Erleben weiß ich beispielsweise: zum Oekumene-Gottesdienst und zum Kirchenkonzert im evangelischen Gemeindezentrum erscheinen fast immer dieselben wie zur Sonntagsmesse, und die machen dann dort 80 oder mehr v. H. aus. Evangelische Glaubensbrüder brachten selbst zum Ausdruck, daß sie sich in den größeren Räumen der Katholiken verloren vorkommen (auch bei Neubauten), und daß selbst in der katholischen Diaspora große Diskrepanzen zwischen Wunsch und Wirklichkeit bestehen, wenn der gleiche Raum der einen Gruppe zu groß, der anderen zu klein ist mit der wiederholten Erfahrung entsprechender „Frustrationen". Die Praxis ist vielleicht noch nicht so weit, wie die „Schrittmacher" dies glauben möchten.

Abschließend kann nur versichert werden: Siegfried Haas' Forderung nach mehr Rat als Befehl, mehr Gespräch als Zwang ist schon Wirklichkeit, denn — mag dies früher einmal anders gewesen sein — die bischöflichen Bau- und Kunstreferenten sind nicht von gestern!

Bücher

Vermittlung von Erfahrungen

Günter Biemer, Was deinem Leben Tiefe gibt. Eine Schule des Glaubens, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1980, 128 Seiten.

Der Vorgang des Textes in diesem Buch führt stets dahin, wo man nicht wollte: in die Überraschung, in das Staunen, in das Extraordinäre. Dem Autor ist es gelungen, wesentliche Grundwahrheiten der biblischen Botschaft in einfacher Weise mit Grunderfahrungen des Lebens zu verbinden. Was daraus resultiert, sind expressive, fragende, zweifelnde, kritisierende, lobende Herausforderungen des Glaubensvollzugs. Und jenes Ziel, in den Vorgängen des Alltags etwas vom verborgenen Glanz des Geheimnisses unseres Lebens zu entdecken, das in der Überlieferung Gott genannt wird, ist in starker Weise erreicht: Das Geschriebene fordert eine Antwort im Gebet.

Kaum einmal in der neueren Literatur ist eine Alternative zu Katechismusentwürfen so gut gelungen wie hier. Denn während dort, wie auch immer auf den Stand unserer Tage gebracht, Glaubenswissen abgehoben vom Leben dargestellt wird, ist es hier eingebettet in die wichtigsten Strukturen einer Anthropologie: Arbeitswelt, Gesellschaft, Zuwendung, Sterblichkeit, unverzweckte Lebensoffenheit. Und die Themen des Inhaltsverzeichnisses von Glück-

suche und Identitätserwerb, über Gottesfrage und Aufruf hin zur Transformation des Menschen in Barmherzigkeit, Frieden und Feier — diese Themen decken einerseits Leben, Leiden, Sterben und Auferstehung des Herrn ab, aber verlängern diesen Prozeß auch in unser Leben hinein. Deshalb ist der Aufbau eines jeden Abschnittes so gestaltet, daß lebensbezogene Problemstellungen je in einen Text aus der Heiligen Schrift münden und schließlich im Gebet eine Vertiefung finden. Von großer theologischer Transparenz sind Titel wie etwa: „Die Zuverlässigkeit Gottes: Christus das Ursakrament", „Leid bestehen", „Ein alternatives Leben", „Anders von Gott reden", etc. Sie weisen den Weg für jene, die hinter der Einbettung in den anthropologischen Zusammenhang die Systematik suchen.

Das Buch kann so gelesen werden, daß jeder Abschnitt für sich steht. Es begleitet durchs Kirchenjahr, durch Meditationszeiten, durch Konzentrationswochen. Ich wünschte, daß es Grundlage für den Aufbau von Predigten und für Worte zum Sonntag würde, ich wünschte, daß unsere Katechese jene Lebensbezogenheit aufwiese. Und jene Hoffnung, die es ausstrahlt, „Heute wißt ihr: der Herr wird kommen, aber morgen werdet ihr seine Herrlichkeit schauen" (Ex 16,6) — der letzte Satz des Buches —, hilft dem Leser, seinen Alltag als ein Stück Fortsetzung der Heilsgeschichte zu verstehen.

G. Biemer hat es verstanden, mit diesem Buch Grundfähigkeiten des religiösen Handelns, das, was wir als Kräfteschulung bezeichnen, in unmißverständlicher Weise unter das Gesetz der Bergpredigt zu stellen, ohne es vom Täglichen loszulösen. Und deswegen ist das Buch ein Stück Weiterbildung derer, die fragend im „katechetischen" Dienste stehen.

Heinz Loduchowski, Kreative Kommunikation in Gruppen (Band II von Schöpferische Selbstmitteilung), Ludgerus Verlag, Essen, 1979, 212 Seiten.

Kreatives Verhalten sprengt den Rahmen festgefügter Bedingungen menschlicher Interaktion. Der Verfasser, Professor an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt, versucht Spuren solch besonders beglückender Begegnung, die als Kommunikation und Kreativität zugleich bezeichnet werden können, nachzuziehen. Dabei ist ein hervorstechendes Merkmal der Versuch, Elemente von Gruppenprozessen, ihre normative Ausrichtung und ihre pädagogischen Bedingungen theologisch zu interpretieren bzw. in den Rahmen einer christologischen Glaubenshaltung zu stellen. In den ersten Kapiteln werden persönliche Erfahrungen mit TZI-Gruppen und religionspädagogische-methodische Hinweise für die Arbeit mit Gruppen dargestellt. Zwei Aspekte sind dabei von besonderer Qualität: Einmal schildert der Verfasser, wie er selber als greenhorn in eine Trainingsgruppe Fortgeschrittener eintritt und seine ersten Erfahrungen mit dem „Feedback" macht. Zum andern schildert er zugleich, wie er das Gelernte in seine Arbeit mit Studenten einbaut. Im Abschnitt „Das Leben ist ein Spiel ..." wird das Tun in Gruppen bzw. werden die je besonderen interaktionellen Übungen im Sinne der „Befreiung für" und im Sinne „neuer Schöpfung" (Gal 6, 15) interpretiert.

Eine große Anregung für den Religionsunterricht und das Arbeiten mit Studenten bringt das dritte Kapitel „Religionsdidaktische-methodische Hinweise zur erfahrungsbezogenen, ganzheitlichen christlichen Bildung". Hier wird der Erfahrungsbegriff, wie er in der Gruppenpädagogik Anwendung findet, ausgeweitet auf die im Erfahrungskegel von Dale dargestellten möglichen direkten und indirekten medialen Dimensionen. Dabei wird die Darstellung der affektiven Komponenten und ihre einübende Anwendung im Unterricht in konkrete Unterrichtsbeispiele überführt. AVM-Material wird systematisch gesichtet für kreative Arbeit mit Gruppen und unter dem Gesichtspunkt des Aufbaus von Erlebnissen, welche zu kreativem Ausdruck führen.

Das letzte Kapitel, konsequent im Zusammenhang des Buches, bringt die entwicklungspsychologische Dimension zur Spra-

che; denn bei der Schaffung von Erfahrungen in Gruppen, welche glaubensmäßig und erlebnisbezogen interpretiert werden, spielen das Alter und die Ego-Entwicklung des Menschen eine ausschlaggebende Rolle.
Das handliche Buch von H. Loduchowski ist sehr fließend zu lesen. Es ist ein praktisches Buch von einem qualifizierten Theologen, der die pädagogische Seite voll und ganz ernst nimmt. Nicht nur daß da über Erfahrung philosophiert wird, im Gegenteil, es werden Erfahrungen nachgezeichnet und für die katechetische Arbeit verwertet. Das schöne Buch ist eine logische Fortsetzung des ersten Bandes „Schöpferische Selbstmitteilung" (1977).

Fritz Oser, Freiburg

Der Mensch lebt von seinem Herzen her

Hugo Aufderbeck, Volk Gottes auf dem Weg. Pastorale Erfahrungen und Hilfen, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1980, 303 Seiten.

Nachdem ich erfahren hatte, daß der große Seelsorger und Bischof von Erfurt Hugo Aufderbeck am vergangenen Sonntag verstorben war, las ich am Abend in dem angeführten Sammelband. Gleich die ersten Briefe „an die Kinder" faszinierten mich. Ich dachte, „solche Briefe haben unsere Kinder leider nie bekommen". Dafür werden sie aber jetzt mit Interesse die Ansprachen und Briefe „an die Jugend" lesen, die dieser bis an sein Lebensende jung gebliebene Seelsorger und Bischof gehalten und geschrieben hat.
Im nächsten Kapitel, unter „Liturgie und Leben", finde ich folgende Stelle aus dem Fastenhirtenbrief 1974 über Sonntag und Freitag, die er wohl mit seinem eigenen Sterben an einem Sonntag eingelöst hat: „Ein altes Sprichwort sagt: ‚Wie dein Sonntag, so dein Sterbetag.' Wir können hinzufügen: Wie dein Sonntag, so dein Alltag. Die christliche Feier des Sonntags, der durch den Freitag vorbereitet wird, gibt uns neue Kraft für jede neue Woche und — läßt uns mit Zuversicht auf den Tag ewiger Auferstehung hoffen, der keinen Untergang kennt. Versuchen wir besonders in der Fasten- und Osterzeit, unser Leben — durch das Freitagsopfer und die Sonntagsfeier — mit dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn zu verbinden." Dieser Text ist beispielhaft für Hugo Aufderbecks Briefe und Predigten: Mit wenigen Worten viel auszusagen, in dichter Sprache doch verständlich zu sein. Wer sich daher für kurze Ansprachen an Kinder und Jugendliche, an Männer und Frauen, an Kranke und an alte Menschen Anregungen holen und wer über Aufgaben und Dienste, insbesondere über den Dienst des Priesters nachdenken will, findet in diesem Band reiche, aus Schrift, Tradition und eigener Erfahrung gesammelte Schätze. Dazu abschließend ein Text aus dem Pfingstbrief 1976 (zum fünften Bild, S. 149): „Ein Herz — darin Jesus, der singt. Das ist ein sehr schönes Bild vom Herzen. Ringsherum sind singende und musizierende Engel. Das Herz ist licht. Die kleinen Tiere sind heraus. Jesus singt im Herzen. In Seiner Hand hat Er ein Notenblatt. Die Überschrift über dieses Blatt lautet: Jesus singt im Herzen. Wo das Evangelium verkündet wird, wird gesungen: die Engel singen das Gloria, Zacharias das Benedictus, Maria das Magnificat, und der greise Simeon singt den Abendgesang seines Lebens: ‚Nun entläßt Du Deinen Knecht in Frieden, denn meine Augen haben das Heil gesehen.' Die Kirche ist eine singende Kirche. In der Frühe singt sie: ‚Die Nacht ist vergangen. Wir schauen erwartend den steigenden Tag und grüßen Dich, Christus.' — Und am Abend: ‚Angelangt an der Schwelle des Abends schauen wir Christus, das ewige Licht.' Und selbst mit dem Blick auf das Dunkel der Zeit singt sie: ‚Laßt uns die Finsternis singend bestehen.' Sie singt und spielt dem Herrn in ihrem Herzen. Das Gegenteil von Singen ist Brummen, Klagen, Stöhnen, Murren. Auch wir Christen stöhnen und klagen in diesem ‚Tal der Tränen'. Aber in allem Kreuz und Leid leuchtet doch die Ostersonne und klingt das österliche Lied: Alleluja, weil der Herr bei uns ist."

Helmut Erharter, Wien

Für ein Engagement mit Weisheit

Norbert Greinacher, Gelassene Leidenschaft. Eine heute notwendige christliche Tugend, Reihe: Kritische Texte 15, Benziger Verlag, Zürich—Einsiedeln—Köln 1977, 96 Seiten.

Angesichts der großen Gefahr der Resignation, der inneren Emigration, angesichts der heute auch innerkirchlich sehr gefährlichen Tendenzen zu Ideologiesierung, Fanatisierung und Intoleranz sind die Überlegungen des Tübinger Pastoraltheologen Greinacher zur christlichen Tugend der „gelassenen Leidenschaft" besonders aktuell.

Oberflächlich betrachtet besteht ein Widerspruch zwischen Gelassenheit und Leidenschaft, der sich aber bei näherem Hinsehen in eine dynamische Dialektik auflöst. Fehlt nämlich der Leidenschaft die Gelassenheit, wird sie fanatisch und zerstörerisch, fehlt der Gelassenheit die Leidenschaft, wird sie zur Teilnahmslosigkeit entarten. Der christlichen Existenz entspricht aber sowohl leidenschaftliches Engagement für mehr Glück, Gerechtigkeit und Heil als auch die Gelassenheit, die sich aus dem eschatologischen Vorbehalt und der christlichen Hoffnung ergibt.

Greinacher konkretisiert diese christliche Grundhaltung im Hinblick auf verschiedene Wirklichkeitsbereiche des bürgerlichen und kirchlichen Lebens: im politischen Engagement, in Arbeit und Beruf, Ehe und Freundschaft, in der Frage nach Gott, Jesus und Kirche, im Prozeß der eigenen Identitätsfindung etc. Denn „der Gott der Bibel ist ein leidenschaftlicher Gott, der das Glück freier Menschen will. ... Er befreit von religiösem Masochismus und Sadismus, von religiösem Leistungsdruck und einer unchristlichen Opferideologie" (69).

Diese Meditationen und exemplarischen Analysen sind aus Betroffenheit geschrieben; sie geben zu denken, sie ermutigen zum Engagement in der Geschichte des Heiles, zur Überwindung von tierischem Ernst und gefahrvoller Resignation.

Greinachers Konkretisierungen zeichnen sich dadurch aus, daß sie immer wieder die Ambivalenz, die Spannung und Dialektik, das Prozeßhafte und den Werdecharakter hervorheben. Ein Bibelwort variierend sagt er: „Wer seine Identität um jeden Preis bewahren will, wird sie verlieren. Wer sie aber verliert, wird sie wiedererlangen"(57). Dabei wird die Integration von humanwissenschaftlichen Erkenntnissen, theologischem Wissen und ethischer Verantwortung vorexerziert. Das tragende Ethos dieser Überlegungen kann mit einem Gebet des vor 200 Jahren verstorbenen schwäbischen Theologen Ötinger zusammengefaßt werden: „Gott, gib mir die Gelassenheit, die Dinge hinzunehmen, die ich nicht ändern kann. Den Mut, die Dinge zu ändern, die ich ändern kann. Und die Weisheit, das eine vom anderen zu unterscheiden".

Die „Gelassene Leidenschaft", die in verständlicher und anschaulicher Sprache geschrieben ist, gibt wertvolle Impulse für das eigene christliche Leben und verschiedene Bereiche der christlichen Verkündigung. *Alfred Kirchmayr, Wien*

Büchereinlauf

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

Badini Giuseppe (Hrsg.), Erranti nella luce. Uomo, dove sei? Uomo, dove vai? Testi e documenti di vita spirituale e di azione pastorale — Anno XXV, Edizioni INA, Roma 1979, 414 Seiten.

Bodamer Joachim, Der Mensch ohne Ich. Wie werden wir wieder glücklich? Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien [10]1981, 144 Seiten, DM 6,90, S 53,50.

Boll Fritz — Linz Manfred — Seiterich Thomas (Hrsg.), Wird es denn überhaupt gehen? Beiträge für *Walter Dirks,* Chr. Kaiser Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1980, 256 Seiten, DM 25,—, S 192,50.

Boman Thorleif, Einer namens Jesus. Wie ihn die Jünger erlebt haben, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1981, 144 Seiten, DM 6,90, S 53,50.

Clark Stephen, Wenn nicht der Herr das Haus erbaut. Christliche Gemeinschaften — Kirchliche Erneuerung, Verlag Styria, Graz—Wien—Köln 1981, 168 Seiten, DM 24,—, S 184,80.

Deutscher Katecheten-Verein e. V. (Hrsg.), Gemeinsam das Leben feiern. Gottesdienste mit jungen Menschen, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer — Verlag Haus Altenberg, Düsseldorf 1980, 344 Seiten, DM 32,—, S 246,40.

Eaton J. B., Vision in Worship. The relation of Prophecy and Liturgy in the Old Testament, The Society for Promoting Christian Knowledge, London 1981, 116 Seiten, £ 4,95.

Exeler Adolf, Zu diesem Leben ermutigen. Betrachtungen zu den Festen im Kirchenjahr, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1981, 128 Seiten, DM 14,—, S 107,80.

Gabriel Karl — Kaufmann Franz-Xaver (Hrsg.), Zur Soziologie des Katholizismus, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1980, 252 Seiten, DM 36,50, S 282,—.

Gründel Johannes, Normen im Wandel. Eine Orientierungshilfe für christliches Leben heute, Don Bosco Verlag, München 1980, 248 Seiten, DM 26,—, S 200,20.

Guardini Romano, Johanneische Botschaft. Meditationen über Worte aus den Abschiedsreden und dem Ersten Johannesbrief, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1981, 128 Seiten, DM 5,90, S 45,50.

Heiniger Ernstpeter, Ideologie des Rassismus. Problemsicht und ethische Verurteilung in der kirchlichen Sozialverkündigung, Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Immensee 1980, 382 Seiten, sfr 57,40, S 481,40.

Honsel Bernhard, Jeder Tag ein neuer Anfang. Zwölf Bußgottesdienste, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1981, 148 Seiten, DM 18,80, S 144,80.

Huber Max, Erstkommunion feiern. Gottesdienstmodelle, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1981, 96 Seiten, DM 12,80, S 98,60.

Institut für Kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen (Hrsg. und Verleger), Katholiken und Pfarrgemeinde. Arbeitsunterlagen, o. J.

Papst Johannes Paul II., Der bedrohte Mensch und die Kraft des Erbarmens. Die Enzyklika über das Erbarmen Gottes, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1981, 120 Seiten, DM 8,80, S 67,80

Kirche in Not XXVIII/1980. Unsere Verantwortung für die verfolgte Kirche, Albertus-Magnus-Kolleg — Haus der Begegnung Königstein e. V., 179 Seiten, DM 13,—, S 90,—, sfr 12,—.

Krinetzki Günter, Kommentar zum Hohenlied. Bildsprache und Theologische Botschaft, Verlag Peter D. Lang, Frankfurt/Main—Bern 1981, 312 Seiten, sfr 49,—, S 411,60.

Lohfink Gerhard, Der letzte Tag Jesu. Die Ereignisse der Passion, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1981, 92 Seiten, DM 9,80, S 75,50.

Looser Gabriel, Homosexualität — menschlich — christlich — moralisch. Das Problem sittlich verantworteter Homotrophie als Anfrage an die normative Ethik, Verlag Peter Lang, Bern—Frankfurt/Main 1980, 383 Seiten, sfr 49,80, S 418,30.

Luciani Albino Papst Johannes Paul I., Im Geiste Jesu. Das Beispiel des hl. Alfons von Liguori, Verlag Herder, Wien—Freiburg—Basel 1981, 64 Seiten, DM 7,80, S 52,—.

Mons Paul, Mutter meines Herrn, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1980, 176 Seiten, DM 22,80, S 175,80.

Oberröder Wolfgang (Hrsg.), Gemeinde konkret 1. Reflektierte Lebensvollzüge der Kirche, Strukturen — Fragen — Modelle, Band VII. OSA-Verlag, Augsburg—Steppach 1980, 152 Seiten, DM 16,—, S 123,20.

Peters Tiemo Rainer (Hrsg.), Theologisch-politische Protokolle, Chr. Kaiser Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1981, 268 Seiten, DM 19,80, S 152,50.

Saarländischer Rundfunk, Saarbrücken — Evangelische Akademie im Saarland, Saarbrükken — Kath. Akademie Trier (Hrsg.), Miteinander leben. 3. Ökumenischer Medienverbund der Erwachsenenbildung mit dem Saarländischen Rundfunk. Materialien (Arbeitsheft für die Gruppenleiter), Evangel. Akademie im Saarland — Kath. Akademie Trier 1981, 96 Seiten.

Sauser Ekkart, Miteinander leben. Theologisch-philosophische Aspekte. Zum 3. Ökumenischen Medienverbund der Erwachsenenbildung mit dem Saarländischen Rundfunk, Hrsg. und Verleger Hauptabteilung 3 — Erwachsenenbildung im Bischöflichen Generalvikariat Trier 1981, 72 Seiten.

Schnackenburg Rudolf — Pannenberg Wolfhart, Ostern und der neue Mensch, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1981, 88 Seiten, DM 9,80, S 75,50.

Selg Ottfried, Gemeindemission — aber wie? Informationen für die Seelsorger 50—51, OSA-Verlag, Steppach 1980, 62 Seiten, DM 6,—, S 46,20.

Ders., Herausforderung. Information für die Seelsorger 52, OSA-Verlag, Steppach 1980, 38 Seiten, DM 3,—, S 23,10.

Schwaiger Thomas, Das vergebende Gespräch. Grundlagen und Praxis des Beichtgesprächs, Don Bosco Verlag 1981, 80 Seiten, DM 9,80, S 75,50.

Stecher Reinhold, Liebe ohne Widerruf. Betrachtungen, Tyrolia-Verlag, Innsbruck—Wien—München 1981, 60 Seiten, DM 14,80, S 98,—.

Weber Hans-Ruedi, Und kreuzigten ihn. Meditationen und Bilder aus zwei Jahrtausenden, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen — Christophorus-Verlag, Freiburg/Br. 1980, 94 Seiten, DM 26,80, S 206,40.

Wehrle Paul, Die Bedeutung des Symbols für die religiöse Erziehung, Minerva Publikation, München 1980, 40 Seiten.

Mitarbeiter dieses Heftes

Alois Müller ist Professor für Dogmatik und Sakramentenpastoral an der theologischen Fakultät Luzern.

Joachim Wanke war Professor für neutestamentliche Exegese am Theologischen Studium in Erfurt; ist seit Oktober 1980 Weihbischof und seit Jänner 1981 Bischof von Erfurt-Meiningen.

Werner Eichinger, Dr. theol., arbeitet als Wissenschaftlicher Assistent an der Universität Dortmund.

Maria Kassel ist Studienprofessor im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster.

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

Ferdinand Klostermann ist emeritierter Professor für Pastoraltheologie an der Universität Wien.

Vinzenz Baldemair ist Pfarrer in der Stiftspfarre Mattsee / Salzburg.

Kaspar Gerg ist Volksschullehrer in Teisendorf.

Magdalena Steinacher ist Volksschullehrerin in Salzburg-Taxham.

Walter Wiesli ist Dozent für Kirchenmusik an der Theologischen Fakultät Luzern; er ist Mitherausgeber des neuen ökumenischen Jugendgesangbuchs Kumbaya, war Mitarbeiter am Gotteslob; leitet die Vereinigung für Kirchenmusikalische Wochen.

René Büchi ist Bildhauer in Luzern.

Peter Dietschy, ist Maler in St. Erhard / Schweiz.

Walter M. Förderer ist freier Architekt BDA. Seit 1966 ist er Professor der Klasse für koordinierendes künstlerisches Gestalten an der Staatlichen Akademie der Bildenden Künste in Karlsruhe.

Werner Groh ist freier Architekt in Karlsruhe; Vorstand der badischen Künstler.

Godi Hirschi ist Maler in Luzern.

Arnulf Rainer ist Maler und Grafiker in Wien.

Ludwig Stocker ist Bildhauer in Basel.

Emil Wachter ist Professor für Architektur und Bildhauerkunst in Karlsruhe.

Otto Zykan ist Professor für Gitarre — Methodik, Komposition, Interpretation an der Hochschule für Musik und darstellende Kunst in Wien.

Roland Peter Litzenburger ist Maler und Grafiker in Markdorf-Leimbach.

Günter Biemer ist Professor für Pädagogik und Katechetik an der Universität Freiburg / Breisgau.

Heinz Dohmen, Dipl.-Ing. Dr., ist Diözesanbaumeister in der Diözese Essen.

Leitartikel

Heinz Schuster

Muß die Kirche Angst vor der Zukunft haben?

Sicher nicht nur der Hl. Geist, sondern auch die rhetorische Erfahrung der Konzilsväter haben dafür gesorgt, daß die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils mit den Worten „gaudium et spes", Freude und Hoffnung, beginnt. Sie waren bald zum Begriff eines spezifischen postkonziliaren Selbstgefühls der Kirche und darüber hinaus zu einem Programm geworden. Der theologische und der praktisch-pastorale Mut der katholischen Christen und ihrer Gemeinden in der Zeit nach dem Konzil hatten in ihnen sicher ein entscheidendes Motiv.

Es gibt heute eine Reihe von Gründen, jenen ersten Satz der Konstitution weiterzulesen. Die beiden nächsten Worte heißen „luctus et angor", Trauer und Angst. Man kann sich kaum vorstellen, daß die vielzitierte Konzilserklärung über „Die Kirche in der Welt von heute" diesen Titel hätte tragen können. Aber es ist die Frage, ob der Zustand der *heutigen* Welt und der heutigen Kirche mit diesen Worten nicht adäquater signalisiert ist.

Um noch einmal daran zu erinnern: Die Konzilsväter haben erklärt: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi".

Solidarität mit den Ängsten der Menschen

Damit stellt sich für die Kirche als erstes die Frage, ob sie sich auch heute noch bei diesem Wort nehmen läßt. Das würde bedeuten, daß sie die Ängste, die Enttäuschungen und die Bedrücktheit mit dem heutigen Menschen teilt, *ohne* sich vorschnell aus der Zuständigkeit zu stehlen. Schließlich sind ja Ängste und Trauer etwas, was nicht rational auf bestimmte Ursachen und Zuständigkeiten zurückgeführt werden kann. Wenn Menschen heute enttäuscht sind an ihrer Wachstumsphilosophie, wenn sie mühsam das Wort Verzicht buchstabieren lernen; wenn sie gerade dabei sind, die „Wertfreiheit" der Technik als höchst amoralisch zu durchschauen; wenn sie zittern vor Kriegen und Terror, für die es von ferne keinen vernünftigen Grund gibt; wenn sie sich arm zahlen für eine Rüstung, von der man nicht sieht, wieso sie dem Frieden dienen kann — dann handelt es sich dabei um Ängste jenes Menschen, mit dem die Kirche sich solidarisch erklärt hat.

Diese Solidarität bedeutet für viele Gemeinden und ihre Seelsorger längst kein Problem mehr. Sie leiden wirklich mit dem Menschen von heute. Denn sie *sind* ja selbst diese Menschen.

Insoweit muß man unsere Frage also positiv beantworten: Wenn die Zukunft des Menschen bedroht scheint, wenn der Mensch von heute Angst hat angesichts dieser Zukunft, dann ist die Kirche mitbetroffen. Sie kann sich aus dieser objektiven Betroffenheit nicht herausschleichen durch die Flucht in ihre jenseitige Dimension.

Wie der heutigen Welt Hoffnung plausibel machen?

Nun ist aber die Kirche nicht angetreten unter dem Gesetz, ein Evangelium der Trauer in einer Gemeinde von Ängstlichen zu verkünden. Wie soll sie also mit ihrer Angst zurecht kommen? Wie kann sie trotz der Angst, vor der sie nicht flüchten kann, der heutigen Welt jene Hoffnung plausibel machen, die Anfang und Grund ihrer selbst war?

Ernstnehmen der eigenen Geschichte

Eine erste Möglichkeit ist wohl darin zu sehen, daß die Kirche eindeutig zu ihrer Geschichte stehen muß. Ich meine F. X. Kaufmann stellt zurecht fest: „Es gibt keinen Grund, an der Zukunft des Christentums zu zweifeln, sofern man seine Geschichtlichkeit ernst nimmt — und nicht seine Unwandelbarkeit“ [1]. Die Betroffenheit der Kirche durch die Zukunft der Menschheit ist nicht glaubwürdig, wenn die Kirche nicht auch offenkundig für jedermann zu ihrer Geschichte steht. Dieser Geschichte verdankt die Kirche ihre Strukturen und Konturen. Die Freiheit der Menschen, die in Jesus ihre von Gott selbst sanktionierte Kompetenz erfahren haben, hat die Kirche letztlich so gestaltet, wie sie sich heute darstellt. Die Kühnheit, mit der man sich im Laufe der Zeit zu einer bestimmten Zahl von Sakramenten, zu einem Priestertum sakral-kultischer Art, zur Zentralisierung kirchlicher Macht usw. entschieden hat, der Mut also zur immer neuen Anpassung und Veränderung, stützte sich auf die eine unabänderliche Konstante: Jesus, in dem Gott seine Menschenfreundlichkeit greifbar gemacht hat. Wo die Tradition dieser urchristlichen Kühnheit, innerhalb einer je neuen Situation das Evangelium Jesu glaubwürdig zu machen, abbricht, wächst zwangsläufig Angst. Die Zukunft wird bedrohlich, weil man ihr gegenüber keine Alternative mehr hat.

Geborgenheit in festgelegten Strukturen ...

Nun könnte man sagen, diese Angst sei kirchenspezifisch; wer sich zur Kirche bekennt, müsse sich eben damit abfinden. Immerhin biete die Kirche gerade mit ihren ein für allemal festgelegten Strukturen und Normen für

[1] *F. X. Kaufmann*, Kirche begreifen, Freiburg 1979, 108.

viele Menschen so etwas wie Sicherheit und Geborgenheit. Ja es melden sich schon wieder die Stimmen, die meinen, die wachsende Verunsicherung der Menschen heute würde die Sehnsucht nach Geborgenheit in einem so berechenbaren System wie der Kirche nur größer werden lassen. Waren die Zeiten der großen Nöte, vor allem der Kriege, für die Kirchen nicht „gute Zeiten"?

Es ist sicher schwer, diesem Phänomen gerecht zu werden. Die Sehnsucht nach Sicherheit und Geborgenheit ist wohl der schwächste Punkt des Menschen. Aber eben jener Punkt, dessentwegen er für Gott liebenswürdig ist. Schließlich gehört es zur Urerfahrung des Christentums, daß Gott „für uns ist" (Röm 8), daß er für uns sorgt wie ein Vater, daß wir Menschen also in ihm geborgen sind. Umso behutsamer muß man mit dieser Ursehnsucht des Menschen umgehen. Nirgendwo anders ist er so leicht zu verführen und — zu enttäuschen.

... und in gemeinsamer Angst?

Für die Kirche stellt sich somit die Frage, welche Art von Geborgenheit sie dem verängstigten Menschen unserer Tage redlicherweise bieten kann. Ich meine, unsere Überlegung hat so weit geführt, daß ein System, das seine eigene Geschichte hintanstellt aus Angst vor einer *neuen* Geschichte zwar vielleicht Ängstliche an sich bindet, im Grunde aber dann nur die eigene Angst reproduziert. Die gesuchte Geborgenheit bleibt nur in einem eng begrenzten, von peniblen Gesetzen definierten Raum gegeben. Schon der Gedanke, jene Grenzen zu überschreiten, erzeugt Angst. Also eine Geborgenheit in gemeinsamer Angst?

Mit dem Evangelium von der durch Gott befreiten Freiheit des Menschen hätte dies nichts mehr zu tun. Eine solche Flucht in die Solidarität der Angst wäre auch ein Verrat an der alten Tradition des Mutes in der Kirche.

Der „kleine Mut" zu den Erfahrungen der Christen und Gemeinden

Nun wird keiner von heute auf morgen von der Kirche den ganz „großen Mut" erwarten: Daß sie z. B. bei der Verkündigung ihrer Dogmen auf die alten Drohungen, nämlich das „anathema sit", verzichtet; daß sie in den Mittelpunkt ihrer amtlichen Moraltheologie die Sorge um den Menschen und nicht die Promulgation von Prinzipien und Gesetzen rückt. Aber den „kleinen Mut" darf und muß man von der Kirche erwarten. Er beginnt damit, daß sie dem Geist vertraut, wie er immer schon in den Gemeinden, in den christlichen Gruppen, an der „Basis" also am Werk war. Hier hat man längst Erfahrungen gesammelt, wie man trotz Angst und mitten in der Trauer des Menschen angstfrei von der Guten

Nachricht Jesu sprechen kann. Hier gibt es bereits jene „Kurzformeln" des Glaubens und die Konzentration auf die wirklich entscheidenden ethischen Probleme, zu der die Institution der Kirche auf Anhieb gar nicht fähig sein kann. Hier gibt es eine praktizierte Ökumene, ein ökumenisches Verständnis von Christentum, das für die Zukunft der menschlichen Gesellschaft und der Kirche selbst äußerst wichtig sein kann.

Muß man all diese „kleinen" mutigen Ansätze weiterhin so ängstlich betrachten, wie dies in der Vergangenheit der Fall war? Muß man immer wieder die Angst schüren, diese Versuche, diese Modelle würden eine Institution wie die Kirche als ganze zu Fall bringen? Ist der „kleine" Mut der Christen und der christlichen Gemeinden nicht die Chance und der Anfang des „großen" Mutes, den die Kirche in ihrer Geschichte einmal hatte, und ohne den sie wirklich Angst — und nur Angst — vor der Zukunft haben muß?

Artikel

Karl Rahner

Perspektiven der Pastoral in der Zukunft

Die Weltkirche braucht ein Konzept für ihre pastorale Aufgabe an der einswerdenden Welt und Menschheit. Weder die Bischofssynode noch die Römische Zentralregierung der Kirche haben bisher zu erkennen gegeben, daß sie diese Aufgabe der Weltkirche als solcher hinreichend wahrnehmen oder an einem ausdrücklichen Konzept arbeiten. Diese Thesen vertrat Karl Rahner in seinem Festvortrag anläßlich der Feier des 50jährigen Bestehens des Österreichischen Pastoralinstituts am 8. April 1981 in Wien. Er wollte damit einen Beitrag zur Bewußtseinsbildung leisten, daß und warum die Entwicklung eines solchen Konzeptes eine Aufgabe der Kirche in ihrer Pastoraltheologie und pastoralen Planung ist. — Wie sehr diese Weltperspektive aber auch für die Pastoral der europäischen Kirchen von Belang ist, machen die beispielhaften Hinweise Rahners auf einige Inhalte eines solchen Pastoralkonzeptes der Weltkirche deutlich: Wenn es da um die Bildung eines Glaubensbewußtseins geht, das von der inneren Herrlichkeit der Sache selbst überzeugt ist, wenn die Partikularkirchen, die „Weltläufigkeit" des Glaubens und die weltweite Diasporasituation der Christen wirklich ernstgenommen werden sollen, dann sind damit auch Probleme unserer deutschsprachigen Kirchen und Gemeinden angesprochen.*

red

Ein pastoralstrategischer Plan der Weltkirche ...

Eine Stätte katholischer Pastoraltheologie gedenkt in festlicher Feier ihres 50jährigen Bestehens. Daß man dabei einen, der kein Pastoraltheologe ist, die Festrede halten läßt, ist gewiß nicht selbstverständlich. Der Festredner kann zur Begründung dieses Umstandes höchstens darauf hinweisen, daß er doch schon vor gut 40 Jahren ganz am Rande ein bißchen dabei war und mit den großen Männern und Frauen des Anfangs, mit Karl Rudolf, Leopold Soucup, Otto Mauer, Josef Casper, Margarete Schmid (um nur ein paar wenige zu nennen), freundschaftlich verbunden war in den Zeiten des „Aufbaus im Widerstand".

Es ist mir nun für diesen Festvortrag gestattet worden, ein Thema zu wählen, das sich weder mit der Geschichte

* Vgl. dazu *H. Erharter*, Das Österreichische Pastoralinstitut und sein Beitrag zur konziliaren Erneuerung, in: Prophetische Diakonie. Impulse und Modelle für eine zukunftsweisende Pastoral (Festschrift für Ferdinand Klostermann), hrsg. von *H. Erharter, A. Kirchmayr, J. Lange, J. Müller*, Wien—Freiburg—Basel 1977, 80—96.

dieser pastoraltheologischen Institution beschäftigt, noch sich mit einem Gegenstand befaßt, der zu den unmittelbaren Aufgaben und Sorgen dieser Institution gehört, sondern in dieser festlichen Stunde auf eine Aufgabe der Pastoraltheologie zielt, die es im allgemeinen Bewußtsein der Kirche und ihrer Pastoraltheologie eigentlich in wirklicher Deutlichkeit und Ausdrücklichkeit noch gar nicht gibt, aber doch wohl geben sollte. Was ich meine, ist schon schwer mit gängigen Worten zu bezeichnen und kann darum erst im Lauf unserer Überlegungen deutlich werden. Ich will zu sprechen versuchen über die Notwendigkeit der Entdeckung eines pastoral-strategischen Planes der Weltkirche als solcher. Natürlich meine ich nicht, daß dieser Plan von mir entdeckt und entwikkelt werden könnte oder gar hier in dieser kurzen Stunde vorgetragen werden könnte. Ich meine ja gerade, daß es diesen pastoral-strategischen Plan der Weltkirche als solcher noch gar nicht gibt, er also selbstverständlich von mir hier nicht entwickelt werden kann. Ich meine aber, man sollte in der Kirche allmählich sehen, daß ein solcher Plan, eine solche globale Strategie der Weltkirche als solcher als Postulat der Zeit der Weltkirche als solcher gesehen und entwickelt werden sollte. Dabei kann die Frage allerletztlich hier offen bleiben, *wer* der konkrete Träger der Entwicklung eines solchen Planes sein könne, ob dieser Träger einfach der Gesamtepiskopat mit und unter dem Papst oder die Gesamtheit der Pastoraltheologen in der Welt, die sich dieses Themas auch bewußt werden, oder eine zu schaffende römische Sonderinstitution sein solle oder ob schließlich eine solche Strategie aus dem Zusammenwirken all dieser genannten Träger entstehen solle.

... noch nicht greifbar

Wenn ich sage, das Bewußtsein für diese Aufgabe sei eigentlich in der Kirche noch kaum gegeben, so urteile ich natürlich nicht über das, was im pastoraltheologischen Bewußtsein der Männer vorgeht, die eine unmittelbare Verantwortung für die Gesamtkirche haben, noch will ich leugnen, daß es Ansätze greifbarer Art für die hier postulierte Planung einer pastoraltheologischen Strategie der Weltkirche als solcher gibt, die etwa in den Arbeiten von Walbert Bühlmann sichtbar wird. Ich meine nur, daß es in einer genügenden reflexen Deutlichkeit und Selbstverständlichkeit dieses Thema in der Kirche und auch in Rom und zwar in institutioneller Greifbarkeit nicht gibt.

Was hier in einem schüchternen Versuch gesagt wird, hat nur die Absicht, zur Weckung des Bewußtseins ein klein

wenig beizutragen, daß es eine Aufgabe der Kirche in ihrer Pastoraltheologie und pastoralen Planung wäre, ein solches ausdrückliches Konzept für ihre pastorale Aufgabe als Weltkirche zu entwickeln.

Weder in der Bischofssynode ...

Man könnte ja sagen, daß mit der Einrichtung der Bischofssynode durch Paul VI. eine solche Aufgabe gesehen und in Angriff genommen worden ist. Wenn dies der Fall ist, dann will ich Ziel und erreichte Ergebnisse dieser Bischofssynoden wahrhaftig nicht in ihrer Bedeutung unterschätzen und verkleinern. Aber ich meine, eine solche Synode hat bisher, wenn auch gemeinsam, darüber nachgedacht, was die einzelnen Lokalkirchen und ihre Bischöfe je als solche einzelne zu tun haben und zwar in der Erfüllung ihrer unmittelbaren Gegenwartsaufgaben. Ich frage mich, ob die Kirche als *Welt*kirche und als eine *ganze* in diesen Bischofssynoden mit genügender Ausdrücklichkeit über ihre pastorale Strategie als die der einen und ganzen und zwar für eine eigentliche Zukunft nachgedacht hat. Selbst wer diese Frage glaubt uneingeschränkt bejahen zu können, muß darum ja noch nichts gegen die hier tätige Absicht haben, Notwendigkeit und Möglichkeit einer solchen pastoralen Strategie der Weltkirche als solcher zu bedenken und für diese Planung, die es früher nicht gegeben hat und nicht geben konnte, ein dafür geeignetes Subjekt zu wünschen. Ob dieses Subjekt identisch sein soll mit dem Gesamtepiskopat oder der Bischofssynode oder ein zu diesem Zweck gebildetes besonderes römisches Gremium, das ist dann eine letztlich zweitrangige Frage, die verhältnismäßig leicht theoretisch und praktisch beantwortet werden könnte, wenn einmal im Gesamtbewußtsein der Kirche deutlich die Überzeugung lebendig wäre, daß heute die Findung eines pastoralstrategischen Planes der Weltkirche als solcher notwendig wäre. Über Wesen und Notwendigkeit eines solchen Planes soll also hier und jetzt noch ein wenig nachgedacht werden.

... noch in der römischen Zentralregierung

Vielleicht ist aber doch noch zu dem eben Gesagten hinzu eine weitere zusätzliche Vorbemerkung angebracht. Man könnte nämlich der Meinung sein, daß diese geforderte Weltstrategie der Weltkirche schon gesucht und ausgeführt werde durch die verschiedenen Dikasterien der römischen Zentralregierung der Kirche. Es gibt eine römische Kongregation für die Evangelisierung der Völker (also einen Generalstab der Missionen), eine Kongregation für die Ostkirchen, eine für die Bischöfe, für den Klerus, für die Disziplin der Sakramente und die Liturgie, für die Ordensleute und Säkularinstitute, für das

katholische Unterrichtswesen usw.; es gibt ein Staatssekretariat. Man könnte also denken, daß alle diese römischen Behörden weitsichtig sind, sich Gedanken machen nicht nur über das unmittelbar hier und jetzt Erforderliche innerhalb ihrer Aufgabenbereiche, sondern fragend und wägend in die ferne Zukunft schauen und so zusammen eben doch den gesamtstrategischen Plan der pastoralen Aufgaben der Weltkirche haben und weiterentwickeln. Wenn und insofern solches Wirklichkeit ist, soll es nicht geringgeschätzt werden. Aber man kann doch mit einer gewissen Skepsis fragen, ob dieser Plan in genügender Weise in Rom besteht und entwickelt wird. Denn zunächst einmal wäre er dann das verborgene Geheimnis der römischen Zentralregierung. Man müßte aber doch in der Gesamtkirche von ihm wissen. Denn er kann ja letztlich nur gut entworfen werden, wenn die ganze Kirche ihre Erfahrung darin einbringt. Ich glaube aber nicht, daß ein Mitglied der Bischofssynode schon einmal etwas von einem solchen Grundkonzept der pastoralen Strategie der Weltkirche als solcher gehört hat. Weiter kann man sich fragen, ob die historisch sehr zufällige Entwicklung und Einteilung der römischen Dikasterien, die auch heute trotz der Kurienreform Pauls VI. gegeben ist, ein schlagkräftiges und durchsichtiges Instrument zur Verfügung stellt für die Findung und Ausführung eines solchen Planes. Man kann sich fragen, ob die einzelnen Dikasterien in ihrer traditionellen Isolation voneinander geeignet sind, einen gemeinsamen Plan zu haben und an seiner Verwirklichung zusammenzuarbeiten. Die Kompetenzschwierigkeiten, die zwischen dem Staatssekretariat und den einzelnen Kongregationen und Sekretariaten bestehen, zeigen, daß eine ideale Gliederung und eine darauf basierende Zusammenarbeit aufgrund eines einen und durchdachten strategischen Planes wohl noch ein Desiderat ist. Und schließlich: selbst wenn es in Rom schon all das in relativ idealer Weise geben sollte, worum es hier geht, wäre es immer noch nicht verboten, bei einer solchen Aufgabe bescheiden mitzudenken.

Zwei die Situation der Kirche heute charakterisierende Tatsachen:

Wenn zunächst über Wesen und Notwendigkeit der pastoral-strategischen Planung der Aufgabe der Weltkirche als solcher im allgemeinen und grundsätzlichen nachgedacht werden soll, dann muß von zwei Überlegungen ausgegangen werden, die sich auf zwei Tatsachen beziehen, die es nicht immer schon gegeben hat, aber heute die Situation der Kirche charakterisieren und die in ihrem Zusammentreffen Möglichkeit, Wesen und Notwen-

digkeit eines solchen pastoralstrategischen Planes der Weltkirche als solcher und des Trägers eines solchen Planes verständlich machen. Es gibt heute erstens eine *Weltkirche* und es gibt wenigstens in Ansätzen zweitens eine profane Weltstrategie für die Zukunft. Beides zusammen macht Wesen und Notwendigkeit des pastoralstrategischen Planes der Weltkirche als solcher verständlich.

1) Es gibt heute eine Weltkirche ...

Das Christentum war mit seiner Heilsbotschaft natürlich immer für die ganze Menschheit bestimmt, potentiell immer Weltkirche. Aber aktuell war die Kirche weder als judenchristliche, noch als Kirche der römisch-hellenistischen Kultur und des Abendlandes Weltkirche im aktuellen Sinn. Und als sie im 16. Jahrhundert im Zuge des europäischen Imperialismus und Kolonialismus ihren Gang in die ganze Welt und zu allen Völkern antrat, war, wenn auch unvermeidlich, das Ergebnis der neuzeitlichen Missionsarbeit der Kirche doch zunächst nur ein in alle Welt exportiertes abendländisches Christentum. Die Kirche blieb aktuell eine abendländische Kirche mit Exporten in alle Welt. Heute, wie kirchenamtlich im II. Vatikanischen Konzil greifbar geworden ist, beginnt die Kirche aktuell Weltkirche als solche zu werden. Überall gibt es einen einheimischen Episkopat und Klerus. Die Autonomie und Eigenständigkeit der großen Regionalkirchen ist grundsätzlich anerkannt auf dem letzten Konzil. Überall, wenn auch in verschiedener Intensität, sind Ansätze für die den verschiedenen Kulturkreisen entsprechenden Theologien gegeben. Überall ist wenigstens grundsätzlich als Pflicht der Kirche die Inkulturation des Christentums in die verschiedenen Kulturen anerkannt. Schon beginnen, wenn auch nur sehr schüchtern, die früheren Missionskirchen ihren positiven und aktiven Beitrag für das Leben der Gesamtkirche zu erbringen. Überall beobachtet man Schwierigkeiten und Lösungsversuche für die Frage, wie die Einheit der Kirche konkret mit einem legitimen Pluralismus der Teilkirchen vereinbart werden kann, so daß sich die Kirche wirklich als Weltkirche vollzieht und darstellt.

... bedingt durch die Einheit der Menschheit

Diese neue Aktualität der Kirche als Weltkirche ist faktisch, wenn auch nicht in ihrem eigentlichsten Wesen, bedingt durch eine neu gewordene Einheit der Menschheit und durch die damit gegebene und notwendige globale Einheit des gesellschaftlichen Handelns und Planens dieser so eins gewordenen Menschheit. Früher waren Geschick und Geschichte der einzelnen Völker und Gruppen der Menschheit durch Niemandsland getrennt; Wirklichkeit und Geschichte Preußens in der Zeit des

Großen Kurfürsten waren praktisch und konkret unabhängig von der Wirklichkeit und Geschichte Thailands zur selben Zeit. Heute hängt alles in allem. Leben und Geschick jeder Region der Erde ist sehr entschieden und greifbar mitbestimmt durch alles, was sonstwo in der Welt geschieht. Darum hat es Weltkriege gegeben, die vorher gar nicht möglich waren; darum gibt es eine UNO und Supergroßmächte, deren Einfluß- und Machtsphären zusammen mit unserer Erde identisch sind. Die Einheit der menschlichen Geschichte ist heute gegeben; die Menschheit ist nicht nur eine von ihrem Ursprung her und als nachträglich gebildeter Begriff in unseren Köpfen, sondern eine unmittelbar greifbare Realität.

2) Die Menschheit beginnt ihre Zukunft zu planen

Gleichzeitig und in einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis ist diese Menschheit eine *reflex* ihre Zukunft *planende* und planen müssende Menschheit geworden; diese eine Menschheit hat begonnen, ihre Zukunft reflex zu planen. Während früher die Zukunft ein sich mehr oder weniger ungeplant und unreflex einstellendes Resultat dessen war, was den Menschen als passiv erlittenes Geschick von der Natur her zustieß und was sie selber in ihrer Gegenwart tun konnten, ohne weit vorausplanen zu wollen und zu können, ist jetzt ein Bewußtseinsstadium der Gesamtmenschheit eingetreten oder wenigstens am Kommen, für das die Zukunft die Ausführung eines Zukunfts*planes* ist und so die Welt und die Natur nicht so sehr der vorgegebene und selbstverständlich hingenommene Lebensraum des Menschen ist, sondern nur das Material für einen Lebensraum, den sich der Mensch selber planend erbaut. Darum gibt es Kunststoffe, die in der Natur selber gar nicht vorkommen, Erschließung von Energien, die sich dem Menschen gar nicht von selbst anbieten und so weiter. Natürlich ist diese globale Planung der Menschheitszukunft noch in den ersten Anfängen, weil sich so etwas wie eine irgendwie friedliche Weltregierung erst noch herausbilden muß. Natürlich hat eine solche Planung notwendig ihre Grenzen, schon weil für einen totalen Universalkomputer der rationalen Weltplanung gar kein Subjekt vorhanden wäre, das die Resultate dieses Komputers entgegennehmen könnte, von allen anderen Grenzen abgesehen. Natürlich hat diese rationale Weltplanung ihre ungeheuren Gefahren einer Selbstzerstörung der Menschheit in den verschiedensten Weisen, deren Anfänge wir heute schon beobachten können: Atomare Vernichtung; Überbevölkerung mit all ihren Folgen; Zerstörung der immer notwendig bleibenden natürlichen Voraussetzungen des

menschlichen Lebens; psychische Gefahren für das Gesamtbewußtsein der Menschheit, die wir noch kaum ahnen. Aber das alles ändert eben doch nichts daran, daß die Menschheit im Begriffe ist, ein eines, aktives, seine Zukunft planendes und planen müssendes Subjekt zu werden. Der Gedanke, die Menschheit könne in ein naiveres, unreflexeres Bewußtseins- und Handlungsstadium zurückkehren, ist eine nostalgische Utopie, deren Verwirklichung ja durch eine Auslöschung eines Großteils der Menschheit bezahlt werden müßte. Die Menschheit ist in das Stadium einer Selbstplanung reflexer, rationaler Art eingetreten; mindestens der Anfang dieser Selbstplanung ist greifbar. Marxistischer Sozialismus mag auf weitere Sicht eine Mode sein, die bald überholt wird, das ändert nichts daran, daß jener Individualismus, den sich das Abendland bei einer geringen Bevölkerungsdichte früherer Zeiten leisten konnte, ebenso eine Lebensweise der Vergangenheit sein wird, und die Menschheit überall neue und höhere Formen der Sozialisierung wird geplant finden müssen. Die Aufgabe einer globalen politischen Planung steht vor uns, für die die UNO nur ein bescheidener Anfang sein kann, sie zielt auf eine Art Weltregierung hin (bei allem hoffentlich bleibenden Pluralismus der Völker und der Kulturen), die schon vor hundert Jahren ein neuscholastischer Rechtsphilosoph aus naturrechtlichen Gründen gefordert hatte. Man wird eine biogenetische Steuerung und Veränderung vielleicht praktisch nicht entwickeln können und ethisch nicht verantworten dürfen, daß die biologische Existenz der Menschen dennoch irgendwie und nicht nur durch eine gezielte Bremsung des Bevölkerungswachstums geplant und gesteuert werden wird und werden muß, ist dadurch noch lange nicht einfach ausgeschlossen. Daß in Zukunft Verwaltung und Vermehrung und Schutz der Voraussetzungen menschlichen Lebens in der Natur rational und global geplant werden müssen, ist auch selbstverständlich. Alle diese einzelnen Bestrebungen und Planungen sind nur anfanghafte Anzeichen dafür, daß das Gesamtbewußtsein der Menschheit langsam in das Stadium einer reflexen Planung der Menschheit selbst eintritt. Und nun: die Kirche ist (wenigstens anfanghaft) aktuelle Weltkirche geworden und zwar in einem Stadium der Menschheit, in dem diese langsam das planend aktive Subjekt ihrer Selbstverwirklichung wird. In einer solchen Situation eines neuen theoretischen und praktischen Bewußtseins der Menschheit muß darum die Kirche sich und ihre Zukunft in einer neuen Weise planen.

Die These:

Es muß eine globale, aktive pastoralstrategische Planung der Weltkirche als solcher geben.

Ein Vorbehalt: unplanbare Überraschungen

Bevor wir diese These noch etwas konkretisieren wollen, ist natürlich ein Vorbehalt anzumelden gegen diese unsere Grundthese, ein Vorbehalt freilich, der sich aus dem Wesen kreatürlicher, also grundsätzlich nie absoluter Freiheit ergibt. Es ist zunächst klar, daß die aktive Selbstplanung der Menschheit als profane Größe grundsätzlich nie vollendbar ist. Die Planenden bleiben immer auch die Verfügten, die Zukunft ist immer auch die Ankunft des Überraschenden. Da wir auch in der höchsten Freiheit immer auch mit einem vorgegebenen Material handeln, dieses Material aber nie restlos durchschaubar ist, entspringen aus ihm trotz aller Planung immer wieder unvorhergesehene Überraschungen, schon im voraus dazu, daß die Freiheit selbst per definitionem immer auch noch einmal ihren eigenen Plänen souverän mit ungeplanten Entscheidungen gegenübersteht. Erst recht wird alle Planung der Kirche, alle ekklesiale Futurologie grundsätzlich unvollendbar sein, die Kirche auf unberechnete Zukünfte hin ihren Weg gehen müssen. Ja, man wird darüber hinaus sogar sagen müssen, daß die Kirche die Gemeinschaft *der* Menschen ist, die das Unplanbare als ihr Heil erwarten, die Unbegreiflichkeit Gottes in der Ankunft seines Reiches als ihre Seligkeit entgegennehmen und das Wachsein für diese unberechenbare Zukunft in der Menschheit gerade als eine fundamentale Aufgabe der Kirche halten. Die Kirche ist in der Welt das Sakrament der ungeplanten Zukunft, weil diese Zukunft die ewige Unbegreiflichkeit Gottes selber ist. Aber für die Freiheit des Menschen und für die Aufgabe der Kirche ist damit Planung nicht abgeschafft. Der Mensch kann den seligen Himmel über sich offen sehen, wenn alles, was er gebaut hat, über ihm zerbricht; aber dennoch muß er vorsehen, planen, das Haus seines Lebens hier immer neu und immer besser zu bauen versuchen. Und die auf die Ankunft der Unbegreiflichkeit Gottes hoffend ausschauende Kirche muß dennoch immer auch eine Kirche gesellschaftlicher Gefügtheit, eine Kirche der Ordnung, der aktiven Missionierung, des Rechtes und also auch der menschlichen Planung sein. Das war sie grundsätzlich immer, sie muß es aber heute unter den Voraussetzungen der einsgewordenen Welt, der globalen Menschheitsplanung, der rationalen Futurologie *als* die eine *Welt*kirche sein.

Beispiele für bevorstehende

Daß hier noch Aufgaben anstehen, die noch kaum gesehen sind, die gelöst werden müssen, für deren Lösung

Aufgaben der Weltkirche

vielleicht ganz neue, neustrukturierte Träger in der Kirche gefunden werden müssen, dafür sollen nun noch einige Hinweise gegeben werden, auch wenn sie weder Anspruch auf Systematik noch auf Allseitigkeit erheben.

1) Bildung eines neuen Glaubensbewußtseins

So meine ich, um ein erstes Beispiel einer Strategie der Weltkirche als solcher zu nennen, müßte eine eingehende Reflexion und Planung bezüglich des kirchlichen Bewußtseins, des konkreten Glaubensbewußtseins der Kirche unternommen werden. Die Differenz zwischen dem, was amtlich als Glaube der Kirche gelehrt wird, und dem, was faktisch bei dem Großteil des Kirchenvolkes geglaubt wird, ist aus den verschiedensten Gründen, die hier jetzt nicht analysiert werden können, außerordentlich viel größer geworden, als das früher der Fall war. Auch wenn es in der Kirche keine Steuerung des kollektiven Bewußtseins wie in den totalitären Staaten geben soll und geben kann, so ist der heute erforderliche Zusammenhang zwischen der kirchenamtlichen Lehre und dem faktischen Glauben an der Basis nicht mehr in genügender Weise mit *den* Mitteln zu verwirklichen, die früher dazu ausreichten. Heute genügen eben die Glaubenskongregation in ihrer heutigen Verfassung, die Enzykliken, die Ansprachen des Papstes in den traditionellen Formulierungen, die Hirtenbriefe mit ihrem traditionellen Tonfall und Inhalt, die übliche Predigt von den Kanzeln, die inhaltlich meist binnenkatholisch ist und viel zu wenig oder zu schüchtern das Ohr der Ungläubigen oder der Randkatholiken sucht, die Katechismen, die auch heute noch ebenso binnenchristlich sind wie früher, nicht mehr, um die wunderbare Botschaft des Christentums an die faktischen Menschen heranzutragen und so auch jene Kluft zu verkleinern zwischen dem amtlichen Glauben der Kirche und dem, was an christlicher Überzeugung wirklich in den Köpfen der Christen und im Wissen der Nichtkatholiken vorhanden ist. Wie eine solche neue Bildung und Steuerung des faktischen Glaubensbewußtseins geplant und organisiert werden könnte, wie genauer der Träger solcher Planung gedacht werden müßte, wie die Belehrung der Menschen heute von einem immer wirkungsloser werdenden bloßen Bestehen auf der kirchlichen Lehrautorität wegkommen kann zu einer Belehrung, die von der inneren Herrlichkeit der Sache selbst her überzeugt usw., das alles sind Fragen, die ich letztlich auch nicht zu beantworten weiß, die sich aber aufdrängen und im Rahmen einer solchen pastoralen Weltstrategie der Kirche beantwortet werden müßten. Bei dieser

Von der inneren Herrlichkeit der Sache selbst her überzeugen

Aufgabe sind viele theologische Einzelsachprobleme gegeben. Bei ihrer Beantwortung aber kann das kirchliche Lehramt nicht einfach passiv auf die Antwort der Theologen warten, sondern muß aktiv mithelfen und mitorganisieren, daß solche Fragen wirklich gesehen und nach Kräften behandelt werden. Ich habe neulich einmal gefragt, warum es denn keine päpstliche Enzyklika über den Atheismus von heute gebe; ich wundere mich immer noch darüber, daß päpstliche Enzykliken (natürlich wahr) über die Inkarnation des ewigen Wortes handeln, ohne den leisesten Versuch dabei zu machen, dem Ungläubigen von heute, dem eine solche Lehre als bare Absurdität erscheint, einen Zugang zu dieser fundamentalen Lehre des Christentums zu ebnen. Vor ein paar Jahren sagte mir ein Mitglied der Glaubenskongregation, das Lehramt habe nur darüber zu wachen, daß die christliche Lehre nicht verfälscht oder gemindert werde, die positive Interpretation und Apologetik dieser Lehre sei Sache der Theologen. So geht es heute nicht. Die heute notwendige Apologetik und Interpretation der christlichen Glaubenslehre durch die Theologen müßten mindestens vom Amt ermutigt und befördert werden; eventuell müßte das Amt doch wenigstens die Theologen auf unbearbeitete Fragen aufmerksam machen. Deren gibt es sehr viele; aber mir scheint, das Amt merke dies meist noch später als die Theologen. Stecken z. B. hinter der erschreckenden Abnahme der Beichtfrequenz nicht theologische Fragen vielfältiger Art, die vom Amt und den Theologen fast nur liegengelassen werden?

Fehlen verständlicher „Kurzformeln" des Glaubens

An einem bestimmten Punkt, so meine ich, werde, was eben allgemein gesagt wurde, deutlich. Ich vermute, daß in der alten Kirche ein Mensch von damals wußte, was er zu glauben habe, wenn er das Apostolische Glaubensbekenntnis (mindestens zusammen mit einer doch sehr kurzen Erklärung) hörte. Ich vermute, daß trotz aller normativen Bedeutung, die dieses Bekenntnis hat und auch in Zukunft haben wird, ein Mensch von heute nichts oder fast nichts versteht, wenn ich ihm dieses Bekenntnis vorsage, auch nicht, wenn ich es ihm kurz zu erklären versuche. Er fragt mich doch schon, was er sich unter Gott eigentlich vorstellen solle, wenn er doch nicht im caelum empyreum wohne, sondern in zweihundert Millionen Lichtjahren von uns entfernt auch noch am Werke sei, wenn es ihn gibt. Wo sind (der Sache nach) die neuen heutigen Kurzformeln des Glaubens, mit Hilfe derer auch ein Ungläubiger von heute wenigstens richtig verstehen kann, was die Christen wirklich glauben?

Notwendige „Weltläufigkeit" von Theologie und Verkündigung

Eine Wissenschaftspolitik in der systematischen und praktischen Theologie müßte unbefangen und mutig auf eine Weltläufigkeit allgemeiner Art in der Theologie und in der Verkündigung hinarbeiten. Gewiß kann und darf das Christentum in Theorie und Praxis seinen geschichtlich partikulären Ursprung nicht verleugnen. Überall in der Welt und in allen ihren Kulturen darf man auch in Zukunft merken, daß es aus Palästina herkommt und durch die abendländische Kultur hindurchgegangen ist. Aber wenn und weil das Christentum nun einmal Weltreligion, das heißt auch Religion der Völker und Kulturen werden soll, für die der Mittelmeerraum und das Abendland eben nicht die Ursprungsorte ihres Wesens und ihrer Geschichte sind, bleibt dem Christentum gar nichts anderes übrig, als weltläufig zu werden, d. h. in Theorie und Praxis geschichtlich blasser zu werden, geschichtliche Herkünfte, soweit sie nicht sein eigentliches Wesen mitbedingen, ruhig in eine bloße geschichtliche Gewesenheit zurücktreten zu lassen. Man wird sich fragen müssen, wie eine Theorie und Praxis des Christentums aussehen werden, wenn in der Welt außerhalb des Abendlandes Elemente seiner geschichtlichen Herkunft und Bedingtheit in so ferne Vergangenheiten zurückweichen, wie etwa schon bei uns heute selbst die jüdische Theologie zur Zeit Jesu unbekannt und gleichgültig geworden ist. Solche Veränderungen werden unweigerlich kommen, man sollte sie aber heute schon als Aufgabe einer reflexen Wissenschaftspolitik in der systematischen und praktischen Theologie zu sehen lernen.

2) Gesamtkirche und Partikularkirchen

Ein ganz anderer aber wichtiger Fragenkomplex für eine wirklich globale Strategie der Kirche ist in dem immer noch dunkel gebliebenen Verhältnis zwischen der Gesamtkirche und den großen regionalen Partikularkirchen gelegen. Das II. Vatikanische Konzil hat zwar feierlich erklärt, daß die Teilkirchen nicht nur Verwaltungsbezirke der einen homogen strukturierten Gesamtkirche seien, die sich bloß durch ein paar höchst sekundäre Nebensächlichkeiten unterscheiden könnten. Aber im großen und ganzen (wenn wir von den kleinen unierten Kirchen des nahen Ostens absehen) ist es bei der Aussage dieses allgemeinen Prinzips geblieben. In Rom strebt man immer noch nach einem möglichst homogenen Kirchenrecht für die ganze Kirche; die Liturgien sind eben bisher faktisch doch nur die Übersetzungen der römischen Liturgie. Man kann sich natürlich immer darauf berufen, daß die Einheit der Kirche diese und jene Einheitlichkeiten

in der Gesamtkirche notwendig mache. Aber so kann man billig das Prinzip der Eigenständigkeit und Differenziertheit der großen Regionalkirchen sabotieren und zu einem bloßen Lippenbekenntnis machen. Welche Eigenständigkeit und Initiativen konkreter, greifbarer Art hat Rom wirklich den Kirchen in Südamerika oder Indonesien eingeräumt? Natürlich sind die Konsequenzen aus dem dialektischen Verhältnis von Gesamtkirche und Partikularkirchen praktisch nicht leicht zu entwickeln. Aber wo ist die Instanz, die solche Probleme mutig und unter Mitarbeit der Gesamtkirche prinzipiell durchdenkt und dafür sorgt, daß solche Konsequenzen realisiert werden?

3) Die Weltverantwortung der Kirche

Die Kirche hat sich im II. Vatikanischen Konzil ausdrücklich und laut zu ihrer Weltverantwortung, zu ihrer Verantwortung für Friede und Gerechtigkeit in der Welt bekannt. Sie hat auch in dieser Hinsicht in den letzten Jahrzehnten gewiß nicht wenig getan, auch wenn nicht weniges, was vom höchsten Amt in der Kirche diesbezüglich erklärt und getan wurde, unten wieder durch Trägheit oder stillschweigenden Widerstand sabbotiert wurde. Aber könnte man sich nicht in der Christenheit diesbezüglich noch mehr und vor allem Konkreteres denken? Hat die Kirche heute den Mut, auch konkretere Forderungen für soziale Veränderungen, für den Frieden und für Abrüstung zu erheben, auch wenn dann solche auf Ablehnung innerhalb der Kirche selbst, vor allem bei den Politikern, stoßen? Gibt es in Rom eine Stelle, die wirklich systematisch, genau und nicht nur von dem löblichen Wohlwollen dieser oder jener Amtsträger getragen, alle diese Fragen gründlich studiert und wirklich mutig auf konkrete Lösungen hin vorantreibt? Natürlich gibt es in Rom Leute, die sich mit solchen Fragen beschäftigen, die den Heiligen Stuhl auf allen möglichen Kongressen und Versammlungen vertreten, aber ein einheitlicher, mutiger, aktiver Repräsentant dieser ganzen Weltverantwortung der Kirche ist doch für den Normalchristen in der Welt in Rom nicht deutlich zu sehen. Ja, es scheint, daß der Mut hinsichtlich dieser Aufgabe in Rom trotz der Weltreisen des Papstes eher abnimmt als zunimmt und man in Rom eher ängstlich und nervös ist und eher in die Sakristei zurückpfeift, wenn die Christen in der Welt aktiv ihre gesellschaftskritische Aufgabe wahrzunehmen versuchen.

4) Die Diasporasituation der Christen

Eine weitere Aufgabe (natürlich neben vielen andern ungenannten) scheint mir dieses nicht recht greifbare Subjekt einer globalen Pastoralstrategie der Weltkirche als

solcher zu haben. Ich möchte diese Aufgabe das Problem der globalen Diasporasituation der Kirche nennen. Praktisch arbeitet die Kirche meist doch noch unter der stillschweigenden Voraussetzung, es gäbe, wie vielleicht in Polen, doch noch mehr oder weniger intakte homogene katholische Christentümer gesellschaftlicher Art, wie es bis ins 20. Jahrhundert hinein der Fall war. Da war z. B. die Ehe unter zwei Katholiken das Selbstverständliche, und man konnte eine Mischehe als den seltenen, nur vorsichtig geduldeten Ausnahmefall behandeln; da konnte man leicht katholische Standesvereine bilden, katholische Schulen urgieren, das kulturelle Leben in Kunst, Literatur und Geselligkeit noch weitgehend unter katholischer Leitung binnenkirchlich durchzuführen suchen. Heute ist das eigentlich fast nirgends mehr der Fall. Die Christen leben überall in der Diaspora so sehr, daß selbst in kirchenamtlich betreuten Gruppen die dezidiert und allseitig katholisch lebenden Menschen oft nur eine bescheidene Minderheit sind. Diese Situation, die nicht nur in den sogenannten Missionen, sondern auch in den traditionell christlichen Völkern gegeben ist, hat, so meine ich, noch nicht eine wirklich systematische mutige theologische und pastoral-theologische Reflexion in der Kirche gefunden. Diese Diaspora-Katholiken überall reden ja die Sprache ihrer Umgebung, die heidnisch ist.

Verständliche religiöse Sprache ...

Wie muß dann die religiöse Sprache der Kirche sein, damit sie wirklich verstanden werden kann? Welches sind heute die Selbstverständlichkeiten existentieller Art, von denen man ausgehen muß, wenn man das Christentum verständlich und glaubwürdig machen will? Wenn in der alten Kirche eine Moral mit Sklaverei geduldet wurde, wie sie die normale Bevölkerung praktizierte, welches sind dann heute die objektiv vielleicht moralisch bedenklichen oder falschen „Selbstverständlichkeiten", über die die Kirche stillschweigend (aber heute mit reflexer Bewußtheit) hinwegsehen könnte, ohne ihre Kraft durch erfolglos bleibende Proteste zu verbrauchen? Kann sie

... und glaubwürdige Problemlösung

heute noch so ohne weiteres wie früher präsumieren, daß außerhalb und sogar innerhalb der Kirche bei sogenannten Ehen jener Ehewille am Anfang steht, der als Voraussetzung für eine wirklich unauflösliche Ehe notwendig ist? Müssen für eine konkrete kirchliche Bemühung um die Sittlichkeit nicht die gesellschaftspolitischen Voraussetzungen der verschiedenen Kulturkreise mehr und unbefangener berücksichtigt und einkalkuliert werden als früher, da die abendländisch-christliche Moral unbefangen und unverändert in die Missionsländer exportiert

wurde? Was nützt es, so hat neulich ein südamerikanischer Bischof gefragt, wenn die Kirche in einem Land harmlos den Preis der Ehe anstimmt, in dem die Mehrzahl der Kinder unehelich geboren werden? An welchen konkreten Fronten des moralischen Kampfes (und eben nicht an allen zumal) müßte die Kirche eindeutig und entschieden kämpfen, um der heidnischen Welt Größe und Würde der christlichen Moral zu bezeugen? Wenn nun einmal wie in allen Zeiten der Kirche die christliche Moral auch heute gewisse Schwerpunkte setzt und setzen darf, ohne andere Prinzipien deshalb abzuschaffen oder zu leugnen, dann könnte es ja z. B. so sein, daß die Verwerfung einer irrsinnig werdenden Aufrüstung für das moralische Durchschnittsbewußtsein der profanisierten Welt ein wichtigeres Merkmal der christlichen Moral ist als die Ablehnung der Pille. Solche Verschiebungen in den moralischen Akzentsetzungen hat es natürlich immer gegeben. (Die Päpste zur Zeit Ludwigs XIV. haben sich sicher keine grauen Haare über die unmoralische Kriegspolitik dieses Königs wachsen lassen, ohne daß man dies diesen Päpsten übelnehmen sollte.) Aber heute sollten und könnten vielleicht solche Akzentverschiebungen doch auch geplant werden in einer pastoralen Globalstrategie. Wenn man diese Diasporasituation nicht nur igendwie sieht, um sie zu verdrängen, muß man dann in unseren Landen immer noch mit tausend Mitteln und Auskünften daran festhalten, daß die Seelsorge möglichst gleichmäßig verteilt überall sei, oder sollte die Kirche eher danach streben, in einer profanisierten Welt wie in einer Wüste blühende Oasen zu entwickeln, auch wenn dann diese gleichmäßig dünne und wenig attraktive Präsenz der Kirche nicht mehr überall gegeben ist? Auf jeden Fall sind einer notwendigen pastoralen Globalstrategie durch die überall gegebene Diasporasituation Aufgaben gestellt, die noch längst nicht genug deutlich gesehen und erfüllt sind.

5) Abkehr von einer bürgerlichen Kirche

Man spricht heute schon nicht mehr ganz selten von einer Abkehr von einem bürgerlichen Christentum, von einer Service-Kirche. Es ist hier natürlich nicht möglich, zu entscheiden, was an einer solchen Forderung richtig ist, was heute diesbezüglich geschehen kann, was Programm für eine fernere Zukunft ist, was richtige oder vielleicht unangebrachte Übertragung von Modellen anderer Länder und Kulturen auf unsere Verhältnisse ist, was bloße Utopie, die gerade in der Entwicklung der profanen Gesellschaft in der Zukunft nicht realisierbar ist. Aber sicher steckt in dieser Forderung eine wichtige und richtige

Zukunftsperspektive, die gesehen, reflektiert und geplant werden müßte. Wenn z. B. die Kirche in Zukunft auch noch wirklich am Zölibat festhalten will, dann sind damit aber auch implizit sehr tiefgreifende Wandlungen in der Kirche in anderen Hinsichten mitgegeben, die vielleicht von der heutigen Amtskirche gar nicht deutlich gesehen und noch weniger eigentlich angestrebt werden, die aber unerbittlich kommen werden, wenn die Kirche nicht gleichzeitig zu einer kleinen Sekte zusammenschrumpfen soll. Die Laienschaft wird zwangsläufig eine größere Selbständigkeit, Macht und Bedeutung bekommen, als sie sie jetzt hat, weithin wird die Laienschaft von unten in Basisgemeinden der Träger des Selbstvollzugs der Kirche werden. Als normaler orthodoxer Christ wird man natürlich überzeugt erwarten, daß die Kirche der Zukunft immer noch die Kirche des alten und vollen christlichen Glaubens auch mit jenen gesellschaftlichen Strukturen sein wird, die ihr heutiger Glaube als göttliches, unabschaffbares Recht erklärt. Aber im Jahre 2200 wird die Kirche dennoch in ihrem empirischen Erscheinungsbild ganz anders aussehen und aussehen müssen, als wir es heute gewohnt sind. Ist dieses künftige Erscheinungsbild nur und allein etwas, was ungefragt und unbedacht auf die Kirche zukommen wird, was nur in kleinen Schritten ohne große Voraussicht, jeweils von der Gegenwartssituation stückweise abgetrotzt „passieren" wird, so wie die Kirche des mittelalterlichen Feudalismus auf die Kirche der Väterzeit folgte, oder muß es beim heutigen Stand des kollektiven menschlichen Bewußtseins auch, wenn auch nicht nur, wenn auch nicht in erster Linie, eine Aufgabe der Kirche sein, dieses künftige Erscheinungsbild der Kirche nach Kräften vorauszuahnen und vorauszu*planen*? Kann und muß es nicht in der Kirche eine weiter als bisher vorausschauende globale Strategie der Seelsorge geben? Das scheint mir eine echte, nicht deutlich genug gesehene Frage für die heutige Kirche zu sein. Diese Frage zu stellen, wenn auch höchst unbeholfen und stotternd, scheint mir auch eine Weise zu sein, das heutige Jubiläum zu feiern.

Dietmar Mieth

Die christliche Spiritualität der Weltverantwortung

Aus Anlaß des 50jährigen Bestehens des Österreichischen Pastoralinstituts wurde am 9. April 1981 in Wien ein Theologischer Tag zum Thema „Die Spiritualität des Weltchristen" abgehalten. Die beiden Referate von Mieth fanden ein sehr positives Echo, so daß sich die Redaktion entschlossen hat, sie in einem Schwerpunktheft über „Kirche und Welt" zu veröffentlichen. Da es sich um für eine Neuorientierung der christlichen Spiritualität wichtige Überlegungen handelt, wurde auf Kürzungen verzichtet. — Im ersten Beitrag führt Mieth im Dialog mit der christlichen Tradition und mit dem humanistischen Weltethos hin zu einer weltoffenen, aber kritischen, genuin christlichen Spiritualität der Weltverantwortung, die er beispielhaft im Gebet und in der Annahme auch des unvollkommenen Menschen ausgedrückt sieht. Im zweiten Referat will er zeigen, wie die Pastoral zur Spannungseinheit von „Gotteserfahrung" und „Weg in die Welt" hinführen kann und soll und was dazu im einzelnen notwendig ist (wie das Ende des Triumphalismus, die Bejahung der „Kirche von unten", die Wahrnehmung der politischen Welt u. ä.). Der pastorale Stil müsse geprägt sein von Menschennähe, Subsidiarität, solidarischer Identifikation „von oben" und von Diskretion. Heutige Seelsorge müsse helfen, die Wirklichkeit wahrzunehmen, die „Einsatzzeichen" des Evangeliums ernstzunehmen und zur Gemeinschaft hinzuführen. *red*

0. Vorbemerkungen

0.1 Was ist ein „Weltchrist"

Die etwas komplizierte Formulierung des Themas „Die christliche Spiritualität der Weltverantwortung" ist nicht vom Österreichischen Pastoralinstitut zu verantworten, sondern von mir selbst. Im Vorschlag hieß es ursprünglich „Die Spiritualität des Weltchristen". So gut mir das Wort „Weltchrist" an sich gefällt, weil es eben jene Verbindung zeigt, die zwischen christlicher Spiritualität und weltlichem Leben notwendig ist, so machte es mir doch Schwierigkeiten, weil ich mir die Alternative bzw. eine mögliche Ergänzung zum „Weltchristen" schlecht vorstellen konnte. Ich überlegte mir: Was wäre denn ein Christ, der kein „Weltchrist" wäre? Wäre er dann ein „Kirchenchrist", oder wäre er dann „Klosterchrist", oder könnte man ihn vielleicht als „Heilschristen" bezeichnen, nachdem man von Welt und Heil, von Kirche und Welt, Kloster und Welt spricht? Hier liegt die Schwierigkeit, wenn man die Spiritualität des „Weltchristen" als eine in dem Sinn spezifische Spiritualität betrachten wollte, daß sie nur den Laien zukäme.

0.2 Was ist „Welt"?

Darum habe ich versucht, das Thema etwas anders zu formulieren und allgemein von der „christlichen Spiritualität der Weltverantwortung" zu reden. Dabei ist eine zweite Schwierigkeit aufgetaucht, die mit dem Wort bzw. mit dem Begriff „Welt" verbunden ist. Um mich dieser Schwierigkeit im Hinblick auf die pastorale Aufgabe des heutigen Tages zu entledigen, habe ich das „Praktische Wörterbuch zur Pastoralanthropologie"[1] aufgeschlagen und nach einer für pastoral Tätige gültigen Definition des Wortes „Welt" gesucht. Ich mußte zu meinem Erstaunen feststellen, daß das Wort „Welt" in diesem Wörterbuch gar nicht vorkommt. Nun ist das vielleicht nicht dem „Praktischen Wörterbuch für Pastoralanthropologie" vorzuwerfen, denn das Wort „Welt" gehört zwar zu unserer Alltagssprache, aber es hat eine so große geschichtliche und aktuelle Bedeutungsbreite, daß es schwierig ist, eine brauchbare Definition als Grundlage dieses Vortrags zu gewinnen[2].

Was ist nämlich mit der „Welt" gemeint, von der wir reden? Ist diese Menschenwelt, in der wir leben, gemeint oder das Universum, das 200 Lichtjahre weit ist? Ist der Kosmos gemeint, oder ist das gesamte Geschehen unserer menschlichen Entwicklung gemeint, das wir Geschichte nennen? Ist „Welt" vor allen Dingen als ein Substrat von Materie und Energie zu verstehen, oder ist mit „Welt" im christlichen Sinne die Schöpfung gemeint? Ist „Welt" die „Summe der Tatsachen" (Wittgenstein), oder ist „Welt" die Gesamtheit der Dinge? Ist „Welt" die Realität, die wir vorfinden, oder ist „Welt" die Sinnwelt, der Sinnzusammenhang, den wir für diese Realität in unserem Bewußtsein herstellen? Ist es also die „Welt" um uns, oder ist es die „Welt" auch in uns? Ist Welt die Natur als Gegenstand der Naturwissenschaften, oder ist Welt jene „Weltlichkeit" des Subjekts, von der Martin Heidegger spricht, der die Formel des „In-der-Welt-Seins" als eines Existentials bzw. einer Grundbefindlichkeit des menschlichen Lebens geprägt hat?

„Welt" als Beziehungsfeld menschlichen Daseins

Hier stellt sich eine Fülle von Problemen, und es ist gar nicht so einfach, den Begriff „Welt" zu gebrauchen, ohne zu diesen Problemen in irgendeiner Weise Stellung nehmen zu wollen. Nun ist dies im Rahmen eines solchen Vortrags selbstverständlich nicht allerseits möglich. Deswegen werden wir hier von „Welt" im Sinne des gesam-

1 Wien—Göttingen 1975.

2 Auch im Handbuch philosophischer Grundbegriffe (hrsg. v. *H. Krings* u. a., München 1974) kommt das Stichwort „Welt" nicht vor. Eine gute, verständliche Einführung bietet immer noch *N. Brox—H. R. Schlette*, Art. „Welt", in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, hrsg. v. *H. Fries*, Bd. 2, München 1963, 813—834.

ten Beziehungsfeldes menschlichen Daseins in uns und um uns sprechen. Dieser Gebrauchsbegriff von Welt ist weniger definitorisch begrenzend als problemindikatorisch eröffnend gemeint. Er bezieht sich auf die Fülle von Perspektiven, von denen vorher die Rede war. Er meint das Beziehungsfeld menschlichen Daseins, insofern es auf eine Erschließung auf Sinn hin tendiert. Dazu gehören der universal-kosmologische, der universal-geschichtliche und schließlich der universal-soziale Aspekt der Wirklichkeit.

0.3 Was ist „Spiritualität"?

Noch eine letzte Vorbemerkung: Es ist hier die Rede von „Spiritualität", und zwar von Spiritualität, die welthaft akzentuiert ist, die den Charakter der Weltzugewandtheit in sich trägt. Ich meine hier nicht eine welthafte Spiritualität nach der Auffassung des Mystikers Johannes Tauler: daß der arme Bauer Mist fährt und dabei doch gleichzeitig bei Gott sein kann[3]. Auch nicht jene Tradition, nach der man auch im Alltag, z. B. beim Kartoffelschälen, Gott zugewandt sein kann. Was hier mit weltzugewandter Spiritualität gemeint ist, ist nicht eine Reduktion der Welt auf die einfachen Dinge des Lebens, wie z. B. gehen, stehen, sitzen, Kartoffel schälen usw., sondern es ist die Frage: Wie kann man mit Gott in Beziehung stehen, wie kann man religiös und fromm sein, nicht nur beim Kartoffelschälen, sondern etwa auch beim Ausfüllen einer Steuererklärung? *Diese* Form von Weltbezug ist gemeint, eine aktuelle Beziehung auf die *Komplexität* unserer Wirklichkeit, und nicht auf ihre schon spirituell vorgefertigte Reduktion.

Vielfältige Möglichkeiten der „Meditation"

Um ein anderes Beispiel zu nennen: Mancher meint, daß es zur Meditation gelte, in einer besonderen Weise zu sitzen, und zwar so zu sitzen, daß der gesamte Körper eine möglichst große Sitz- und Abstellfläche darstellt, um dabei gleichsam die innere Ruhe und Gelassenheit des Menschen auch äußerlich zum Ausdruck zu bringen. Das ist völlig richtig. Es gibt eine solche innere Ruhe, die man äußerlich zum Ausdruck bringen kann. Aber das Problem ist, daß wir Menschen meinen, nur diese Art von äußerer symbolischer Gestaltung dieses inneren Lebens sei ein Zeichen dafür, daß wir uns gesammelt haben und mit Gott in Beziehung stehen. Es geht also darum, in den verschiedensten Weisen der Bewegung und des In-der-Welt-Seins der Menschen die Möglichkeit der Durchformung und der Beziehung zu Gott zu erkennen und zu durchschauen. Niemand hat das großartiger ver-

[3] Vgl. F. *Vetter* (Hrsg.), Die Predigten Taulers, Berlin 1910, 243, Z. 13—18.

standen als Teilhard de Chardin, der in seinem berühmten Spiritualitätsbuch „Le milieu divin“ [4] darauf hinweist, daß Gott „in der Ganzheit unserer Handlungen unbegrenzt ertastbar“ sei.

1. Der geschichtliche Wandel der Welterfahrung der Christen

Die gottfeindliche Welt ...

Wie den Theologen vertraut und bekannt ist, ist das Thema „Welt“ im Neuen Testament, also im Ursprung des Christentums, nicht von vorneherein positiv bestimmt. Es finden sich sowohl bei den Synoptikern als auch bei Paulus im Sinne des *„Aion houtos“*, der gegenwärtigen Weltzeit, und bei Johannes im Sinne des „Kosmos“ negative Thematisierungen der Welt. Dabei ist freilich darauf aufmerksam zu machen, daß die negative Thematisierung — angesichts des hereinbrechenden Gottesreiches bei den Synoptikern oder angesichts der Erwartung des erhöhten Christus bei Paulus und Johannes — diese für die Urgemeinde gültige eschatologische Weltsituation oder „Weltzeit“ meint und keineswegs, theologisch gesehen, Aussagen über die Welt aufhebt, die diese als gute Schöpfung betrachten. Die Welt ist also auch durch diese negative Thematisierung nicht wesenhaft böse, aber aktuell gottfeindlich gesehen. Damit wird vom Neuen Testament jener Zug der biblischen Botschaft nicht zurückgedrängt, den der alttestamentliche Theologe Gerhard von Rad im Hinblick auf das Alte Testament als den „rätselhaften Mut zum Weltlichen“ bezeichnet [5].

... als Instrument einer aszetischen Spiritualität

Die auf die aktuelle Gottfeindlichkeit dieser Weltzeit zielende eschatologische Botschaft des Urchristentums stellte jedoch einen Ansatzpunkt dafür dar, die negative Thematisierung der „Welt“ in der Umwelt, d. h. in der griechischen Philosophie zu übernehmen. Von daher ergab sich, daß die Welt, unsere Welt, unser Beziehungsfeld, in dem wir leben, vor allen Dingen als Instrument einer aszetischen und kontemplativen Spiritualität betrachtet worden ist. Im Sinne des in 1 Kor 7,31 ausgesprochenen *„hos me“* — umzugehen mit der Welt, als ob man nicht zu ihr gehöre, in der Welt sein, aber nicht von der Welt sein, wie es bei Johannes heißt — wird die Welt als ein Ort der Bewährung von Gott betrachtet und als ein Instrument des verzichtenden Umgangs, um möglichst in geistiger Weise mit den himmlischen Dingen zu kommunizieren.

Die Aufwertung der Welterfahrung als „vita activa“ ...

Diese Instrumentalisierung der Welt für die christliche Vollkommenheitslehre hat eigentlich erst in unserer Gegenwart ihr Ende gefunden. Dennoch kann man sagen, daß schon in der Geschichte, je mehr das Christentum

[4] Der göttliche Bereich, Olten u. Freiburg i. Br. [2]1962, 48.
[5] Zitiert nach *N. Brox*, a.a.O. 815.

in die Welt hinein ausgriff, gleichzeitig auch eine Aufwertung der Welterfahrung im Christlichen selbst stattgefunden hat. Diese Aufwertung der Welterfahrung in der christlichen Spiritualität fällt zusammen mit der Aufwertung der „vita activa" gegenüber der „vita contemplativa". Die Aufwertung der vita activa scheint mit der Bewegung des Christentums in das Abendland, vor allen Dingen in die römisch-praktische Welt, verbunden zu sein, theologisch gekennzeichnet etwa durch Augustinus [6].

Augustinus gibt sich große Mühe, die durch die griechische Philosophie und Spiritualität der Väter eingeschränkte vita activa — auch hier gibt es Ausnahmen, z. B. Chrysostomus — wieder aufzuwerten, indem er ihren geistlichen Tadel, etwa gegenüber der Marta (Lk 10), zurücknimmt, und indem er im Vergleich von Petrus und Johannes davon spricht, daß gerade dem höchsten Amt in der Kirche, dem Petrusdienst, die vita activa übertragen sei, und daß dieses gerade in seiner Welthaltigkeit und seinem aktiven Dienst der vita contemplativa, der „johanneischen" Existenz, vorzuziehen sei. Diese fortschreitende Aufwertung der vita activa, von Augustin begonnen, kann man durch die Geschichte betrachten. Vielleicht genügt der Hinweis auf die ignatianische Spiritualität, die vom „contemplativus in actione" spricht, also die Vorstellung enthält, daß man gerade für die Gottbeziehung keine Trennung vom Werk, von der Tätigkeit, vom In-der-Welt-Sein, vom Engagement nötig habe. Dies ist nicht so zu verstehen, als könnte man Spiritualität ausschließlich nur in Bewegung, Engagement, Tätigkeit usw. vollziehen. Die ignatianischen Exerzitien würden dem widersprechen. Die Welt ist jedoch nicht bloß Instrument christlicher Spiritualität, sondern erscheint auch als Ort und Ziel christlicher Spiritualität, die Gestaltung der Welt wird in Verlängerung der weltschaffenden und welterhaltenden und welterlösenden Tätigkeit Gottes zu der Aufgabe, die spirituell den Christen prägt, die die aktive Gestalt seiner Gotteserfahrung ausmacht.

... aufgrund des alttestamentlichen „Mutes zum Weltlichen"

Es hat in der Geschichte immer wieder Aufbrüche im Christentum gegeben, in denen diese Weltlichkeit in besonderer Weise betont worden ist, in der man gleichsam zurückgriff auf jenen „rätselhaften Mut zum Weltlichen" im Alten Testament. So ist beispielsweise an die lite-

[6] Vgl. *D. Mieth*, Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, Bd. 15), Regensburg 1969, 84 ff.

rarische Frührenaissance im Spätmittelalter zu denken, etwa an einen Gottfried von Strassburg, der sich eindeutig gegenüber bisherigen Traditionen abgrenzt, indem er die Formel prägt: „wir, die zer welte haben muot", wir, deren Sinn auf die Welt gestellt ist. Auch in der Hochscholastik, bei Thomas von Aquin, findet sich die Eigenwertigkeit der Welt. Renaissance und Humanismus im historischen Sinne, Aufklärung und Idealismus haben diese Sinnhaftigkeit der Welt in besonderer Weise entwickelt. Der fortschreitenden Aufwertung der vita activa in der Spiritualität entspricht eine philosophische Entwicklung, vor allem in der Philosophie des 19. Jahrhunderts, etwa bei Hegel, noch verstärkt bei Karl Marx.

Theologisch scheint dies gerade bei Teilhard de Chardin in intensivster Form zum Ausdruck gebracht zu sein, wenn er etwa darauf hinweist, daß Gott unseren Blick nicht von der Tätigkeit ablenkt, die er uns auferlegt hat. Wir haben also nicht gleichsam eine Außenseite, in der wir uns zu unserem Engagement in der Welt hinwenden, und eine Innenseite, in der wir uns von unserem Engagement in der Welt abwenden, nach der Formel der Imitatio Christi des Thomas von Kempten: „Lerne deine Außenwelt verschmähen und dich an deine Innenwelt hinzugeben" [7]. Teilhard sagt stattdessen: „Gott lenkt den Blick nicht vorzeitig von der Arbeit ab ... im Gegenteil. Er ist ja gerade in dieser Arbeit ertastbar. Nein, er läßt die Einzelheiten unserer irdischen Ziele in seinem starken Licht nicht verblassen; denn die Innigkeit unserer Vereinigung mit Ihm hängt ja geradezu von der gewissenhaften Vollendung ab, die wir dem kleinsten unserer Werke geben. Üben wir uns bis zur Sättigung in dieser grundlegenden Wahrheit, bis sie uns ebenso vertraut ist wie das räumliche Sehen oder das Lesen einer Schrift. Der lebendige Gott ist ... nicht außerhalb der greifbaren Sphäre."

These:

Von daher ergibt sich nun meine These: *Die Wirklichkeit Gottes darf nicht als Unterdrückung, sie muß als Erschließung der Welterfahrung präsent werden, als Erschließung des gesamten Beziehungsfeldes menschlichen Daseins um uns und in uns.* Denn dieses Beziehungsfeld ist auf Sinn hin offen. Die Erschließung dieses Sinnes geschieht in den Kontrasterfahrungen, in den Sinnerfahrungen und Motivationserfahrungen der „Weltchristen". Mit den Kontrasterfahrungen, Sinnerfahrungen und mit den Motivationserfahrungen der „Weltchristen" ist der Umschlagplatz der Welterfahrung gemeint, in dem die

[7] Imitatio Christi, 2. Buch, 1, 2.

Gotteserfahrung in Kontrasterfahrung, Sinnerfahrung, Motivationserfahrung

Gotteserfahrung präsent wird. Die Kontrasterfahrung, die uns aufzeigt, was in dieser Welt nicht geht; die Sinnerfahrung, die uns deutlich macht, was uns in dieser Welt aufgeht und einleuchtet; und die Motivationserfahrung, die uns deutlich macht, was uns in dieser Welt unausweichlich angeht. Dabei wird immer eine Art produktive Kollision deutlich zwischen jener Glaubenserfahrung, die uns vermittels unserer Welt und Umwelt immer schon geprägt hat, und der Begegnung mit der weltlichen Welt, die vom Christentum nicht mehr durchdrungen ist. Diese produktive Kollision bedeutet das Wachstum unserer Kontrasterfahrung, unserer Sinnerfahrung und unserer Motivationserfahrung.

Nicht Weltflucht, sondern Unterscheidung der Geister

Das Spezifikum christlicher Welterfahrung ist also nicht die Weltflucht oder die Distanz zur Welt, sondern die Unterscheidung der Geister in der Welt. Damit begegne ich dem Ausgangspunkt dieser ersten Überlegung zum geschichtlichen Wandel der Welterfahrung des Christen. Denn das Neue Testament hat diese Weltzeit und die im Wesen gute Schöpfung auseinandergehalten und die Unterscheidung zwischen ihnen vorgenommen. Wir sollten gerade vom christlich-eschatologischen Ansatz her unterscheiden lernen: zwischen der Welt als „Wirklichkeit", d. h. der Welt, in der eine Reihe von Kräften wirksam sind, die jeweils auch auf ihren Sinn hin untersucht werden können, die also auf Sinn hin offen sind, und der Welt als platte Realität, der Welt der Tatsachen, in der diese Weltzeit, d. h. die Beherrschtheit der Welt von den negativen Folgen der Schuld des Menschen insbesondere zum Ausdruck kommt.

2. Die Krisen der bürgerlichen Welt und die Herausforderung der christlichen Verantwortung

Nach diesen allgemein bleibenden Bemerkungen über den geschichtlichen Wandel der Welterfahrung des Christen ist nun über die aktuelle Welterfahrung des Christen angesichts der Krisen der bürgerlichen Welt zu reden.

In den Krisen der bürgerlichen Welt finden wir einige Merkmale, die uns in der Kontrasterfahrung vertraut werden: die Umweltkrise, die Wachstumskrise, die Systemkrise und die Wertkrise. Ich erspare mir hier Bemerkungen über die Umweltkrise und die Wachstumskrise, von denen wir tagtäglich in der aktuellen Diskussion hören. Ich möchte nur auf die System- und Wertkrise der bürgerlichen Welt des Fortschritts zu sprechen kommen.

Die technische und die soziale Fortschrittsideologie

Die bürgerliche Welt ist im wesentlichen durch zwei Fortschrittsideologien geprägt: einmal durch die mit liberalem Denken verbundene technische Fortschrittsideologie und zum anderen durch die mit sozialem Denken

verbundene soziale Fortschrittsideologie. Die beiden Möglichkeiten sind: mittels einer Naturtechnologie einen linearen Fortschritt zu erzielen, das Überleben und Besserleben des Menschen zu sichern, bzw. mittels einer Sozialtechnologie die gesellschaftlichen Bedingungen zu reformieren. Dabei verstehe ich die Sozialtechnologie sehr weit: sowohl als eine Staatstechnologie marxistischer Prägung als auch eine von den Humanwissenschaften ausgehende Vorstellung, man könnte den Menschen quasi sozialtechnologisch verbessern. Sowohl die naturtechnologische als auch die sozialtechnologische Ideologie des Fortschritts sind in die Krise geraten. Die sozialtechnologische Krise ist am Scheitern einer Reihe von noch so gut gemeinten strukturellen Reformen deutlich geworden — und kennzeichnet damit die Systemkrise einer bürgerlichen Welt des Fortschrittsdenkens. Diese Systemkrise geht gleichzeitig Hand in Hand mit der Schwierigkeit, daß die bürgerliche Welt des Fortschritts ja gerade universal gedacht hat, und zwar bis hin zum Punkt des „planetarischen" Denkens. Ein solches planetarisches Denken, also die Vorstellung, daß sich der Mensch allmählich immer weiter in seinem Raum ausbreitet, ja bis in den Weltraum hinaus ausbreitet, findet man etwa noch bei Karl Jaspers. Dieser sagt: „Als technische und wirtschaftliche Probleme scheinen alle Probleme planetarisch zu werden. Der Erdball ist nicht nur zu einer Verflechtung seiner Wirtschaftsbeziehungen und zu einer möglichen Einheit technischer Daseinsbemeisterung geworden; immer mehr Menschen blicken auf ihn als den einen Raum, in welchem als einem geschlossenen sie sich zusammenfinden zur Entfaltung ihrer Geschichte. Der Weltkrieg war der erste Krieg, in dem die gesamte Menschheit engagiert war"[8]. Nun ist aber gerade die Frage, ob dieses Planetarischwerden unserer Existenz tatsächlich auch eine fortschrittliche Ausweitung unserer Existenz bedeutet. Ralf Dahrendorf wendet dagegen ein: „Die Tatsachenaussage (des Planetarischwerdens unserer Probleme) ist eigentümlich wahr und unwahr zugleich, und daher verdächtig eindimensional. Tatsächlich beobachten wir eine doppelte Entwicklung relevanter sozialer Räume. Sicherlich leben Atomphysiker, Direktoren multinationaler Unternehmen, vielleicht auch Generäle in einem Raum, der den größten Teil der Erde umfaßt. Immer mehr Menschen blicken aber im Gegenteil auf engere Räume und auf eigene

Krise der Sozialtechnologie als Systemkrise ...

[8] *K. Jaspers*, Die geistige Situation der Zeit (1931), zitiert nach *R. Dahrendorf, in: J. Habermas* (Hrsg.), Stichworte zur „geistigen Situation der Zeit", Bd. 1, Frankfurt a. M. ²1979, 216.

Beteiligung an dem, was in ihnen entschieden wird. Der Wohnort, der Arbeitsplatz gewinnen an Bedeutung. Indem sie an Bedeutung gewinnen, wächst die Kritik an der Entferntheit technischer und wirtschaftlicher Räume ... Möglicherweise sind wir dem Traum der Weltbürgergesellschaft so fern wie nur je"[9]. Neben dem Versagen der linearen Fortschrittsideologien sei ein Merkmal unserer Systemkrise, daß eine Ausweitung ins Planetarische die Probleme, die im einzelnen Vorort in den Gemeinden entstehen, überdeckt, statt sie zu lösen, und daß deswegen ein Aufstand der Provinz gegen die Universalität stattfinde, sichtbar etwa in der Autonomiebewegung in Zürich.

... und als Wertkrise

Mit der Systemkrise ist eine Wertkrise verbunden. Die bürgerliche Wertwelt war im wesentlichen an Werten für die Verantwortung der Folgen interessiert. Diese Werte sollten gleichzeitig auch die Erfolge, die Produkte eines Handelns darstellen. An ihnen sollte ablesbar sein, was das Resultat des Handelns ist. Demgegenüber erkennt man heute, daß dieses resultat-orientierte Wertdenken, das ja schon im Wertbegriff, der aus der Wirtschaft genommen ist, zum Ausdruck kommt, unter Umständen tatsächlich zu einer Bedrohung des Menschen werden kann, weil der Mensch sich dabei der Illusion hingibt, er könne alle Resultate seines Denkens und seines Verhaltens gleichsam im Vorhinein einrechnen und einplanen. Von dieser Krise her gesehen geschieht gleichsam auch eine Rückkehr zu jener Form der Werthaltung, in der nicht so sehr an das Resultat unseres Verhaltens, als an den Ursprung, an den Sinn unseres Verhaltens gedacht wird. Was Max Weber als den entschiedenen Fortschritt bürgerlicher Lebenswelt betrachtet hat, nämlich die Verantwortungsethik im Sinne der Verantwortung für die Folgen, zeigt sich als nur eine begrenzte Lösung des Wertproblems und führt in die alte Problematik der „Gesinnungsethik" wieder zurück[10].

Die Universalwelt und die Krise des bürgerlichen Christentums

Die bürgerliche Welt ist zum ersten Mal in unserer Welt geschichtlich gesehen eine Universalwelt, der Bürger ist der Universalbürger, der Weltbürger. Das Fortschrittsdenken der bürgerlichen Welt ist planetarisch und universal zugleich. Gerade darin ist es in eine entscheidende Krise geraten. Diese Krise erleben wir in unserem Alltag mit. Ihr entspricht eine Krise des bürgerlichen

[9] A.a.O. 216 f.

[10] Am Sinn orientierte Ethik läßt sich nicht auf die formale gute Absicht beschränken. Sie besteht nur darauf, daß die Folgen des Handelns an Sinnkriterien zu messen sind. Daher ist auch eine theologische Ethik daran interessiert, Folgen nicht nur zu kennen, sondern auch zu bewerten.

Christentums und seiner von der Gesellschaft zugestandenen Funktionen. Das bürgerliche Christentum gibt es freilich noch nicht so lange wie den Weltbürger der Neuzeit, sondern es hat sich eigentlich erst — bei den protestantischen Kirchen etwas früher, in den katholischen Kirchen etwas später — im Zusammenhang mit dem 19. und 20. Jahrhundert entwickelt. Und ohne daß ich auf diese Entwicklung im einzelnen eingehen möchte, will ich nur darauf aufmerksam machen, daß den etablierten Kirchen heute in der Gesellschaft — ganz gleich, wie sie vom einzelnen gesehen oder anerkannt werden — die Aufgabe zugemutet wird, die Komplexität unserer Lebenswelt so zu reduzieren und so zu kompensieren, daß die Menschen innerhalb dieser Komplexität leben können. Adäquate Reduktion von Komplexität stiftet den Lebenssinn der Menschen — so hat das N. Luhmann als Systemtheoretiker ausgedrückt. Es kommt für alle sinnproduzierenden Gruppen in der Gesellschaft darauf an, daß sie für ihre Mitglieder die Komplexität der modernen Lebenswelt so zusammenfassen, integrieren und gleichzeitig vereinfachen, daß das Leben in dieser Gesellschaft möglich ist. Daher ist die Religion in möglichst vereinfachter und in möglichst unproblematischer Weise in die Gesellschaft einzugliedern, und dies geschieht am besten dadurch, daß sich die Religion erstens um das Glaubensleben der Gläubigen kümmert, zweitens um die Sinnkrisen unserer Existenz, beispielsweise Lebensproblematiken an den Rändern unserer Existenz aufgreift, wie das Suizidproblem, daß die Religion drittens bereitsteht, die nötigen Symbole über den Lebensentscheidungsprozessen aufzubauen und daher ein Service darstellt für Lebensereignisse wie Geburt, Hochzeit, Tod. Diese Reduktion der Vitalkraft der Religion der bürgerlichen Gesellschaft auf das Potential an Sinn, das notwendig ist, damit diese Gesellschaft funktioniert, dürfte von den Kirchen so nicht akzeptiert werden und wird auch immer weniger von den Kirchen so akzeptiert. Das bedeutet aber, daß das Christentum oder die christliche Lebenswelt, denn von dieser reden wir hier, zu der bürgerlichen Welt in einen Gegensatz gerät. Dieser Gegensatz ist vielleicht weniger an Verlautbarungen ablesbar, als an dem Versuch verschiedener Weltchristen, einen neuen Lebensstil alternativ zu der bürgerlichen Fortschrittsideologie zu prägen. Diese Kontur eines neuen Lebensstils macht aber gerade nun die entscheidende Vitalkraft des Christentums überhaupt aus. „Die bewegende Substanz des Christentums besteht weniger (in

Mehr als bloße Sinnstiftung

der Regel) in den bereits dogmatisch formulierten Bestandteilen der Tradition, als in der Verknüpfung der moralischen Elemente der christlichen Botschaft (z. B. Armut, Missionsauftrag, Nachfolge Christi) mit Programmpunkten kirchlicher oder sozialer Reform“ [11]. Daß die Verknüpfung moralischer Elemente der christlichen Botschaft mit Programmpunkten kirchlicher und sozialer Reform eine ungeheure Lebenskraft, eine vitale Wirksamkeit ausstrahlen kann, zeigt sich z. B. an der Befreiungstheologie.

3. Konturen eines neuen Weltethos

Es gibt vier Merkmale, in denen sich deutlich zeigt, daß ein neuer Lebensstil gesucht wird, der nicht mehr in dieser Wachstums- und Fortschrittsideologie beheimatet ist.

3.1 Gegen Ausdehnung von Besitz und Herrschaft ...

Zu beobachten ist das Sich-Verweigern gegenüber der Ausdehnung von Besitz und Herrschaft, das darin deutlich wird, daß etwa unsere Jugendlichen, wenn in der Gesellschaft mehr Mangel entsteht, deswegen keineswegs zu größerer Leistung und damit zur Kompensation des Mangels an Wachstum aufzurufen sind, sondern daß neuerdings der Mangel bei den Jugendlichen Desinteresse am Wachstum erzeugt. Das ist eine ungeheure Umkehrung der Mentalität. Mangel und Not erzeugen nicht Leistung, sondern Mangel und Not erzeugen Desinteresse an der Leistung, die letztlich auch nur zustandegebracht hat, was die Nichtleistung zustandebringt, nämlich eine Einschränkung unserer Existenz. Auf dieser Basis wird deutlich, daß tatsächlich eine neue Mentalität, im Sinne einer mehr „enteigneten“ Existenz, eine Existenzweise, die nicht so sehr auf Eigentum und auf die Besitzstrukturen bürgerlichen Daseins ausgerichtet ist, möglich wird.

... eine mehr „enteignete“ Existenz

3.2 Gegen bloße Produkt- und Effizienzorientierung ...

Diese Konturen eines neuen Lebensstils verweigern sich gegenüber der Effizienz- und Produktorientierung unserer ökonomischen Strukturen, die zugleich unsere Mentalität befrachten oder befruchten.

Diese Verweigerung gegenüber der Produkt- und Effizienzorientierung geschieht jedenfalls nicht im Zeichen einer radikalen Unfruchtbarkeit, einer bloßen Autonomie in den Nischen der Kultur, einer neuen Weltflucht, diesmal als recht weltliche Sache gemeint, oder einer „Archaisierung der Moderne“, wie es ein Soziologe einmal ausgedrückt hat, sondern diese Abwehr gegenüber der Produktorientierung geschieht mit dem Leitbild kultureller Propheten wie etwa Erich Fromm unter dem

[11] F. X. *Kaufmann*—G. *Stachel*, Art. „Religiöse Sozialisation“, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 25, Freiburg—Basel—Wien 1980, 117—164, hier: 129.

... das „Schöpferisch-Sein“

Gesichtspunkt einer produktiven Orientierung. Schaut nicht nur darauf, was ihr schafft, sondern schaut darauf, daß ihr schöpferisch seid, so könnte man diese Lehre von der produktiven Orientierung bei Erich Fromm in eine Formel fassen.

Das Rückwirken des Werkes auf den Menschen, der es tut, und der dadurch sich selbst als schöpferisch erfährt, erscheint als der entscheidendere Prozeß als das, was hergestellt, geleistet und im Sinne des Effektes getan wird.

3.3 Gegen die Manipulation des Menschen ...

Angesichts der Erkenntnisse sowohl naturtechnologischer als auch sozialtechnologischer Durchformung der Welt, die letztlich immer unter der Gefahr der Manipulation des Menschen steht, wird heute unter den Konturen eines neuen Lebensstils eine Praxis der Freiheit gesucht, die sich zwar nicht der Illusion hingibt, sie könne sich allen Beeinflussungen und Determinationen menschlichen, sozialvermittelten Daseins entziehen, aber eine Praxis der Freiheit, in der der Mensch betont, daß er selbst es ist, der sich zu diesen verschiedenen Beeinflussungen verhält. Darum ist das Stichwort der „Autonomie“ jetzt plötzlich nicht mehr ein Stichwort der Philosophen und Theologen in ihren internen Veranstaltungen geworden, sondern ein Stichwort einer Lebensbewegung, so wie

... eine autonome Praxis

etwa früher die „Natur“ ein Stichwort einer Lebensbewegung, etwa im Sinne der Jugendbewegung, gewesen ist. Es geht um autonome, d. h. freie, selbstschöpferische, selbstverwirklichende Praxis gegenüber der Manipulation durch naturale und soziale Technik.

3.4 Gegen bürgerliche Selbstverfügungsideologie ...

Diese Kontur eines neuen Lebensstils ist von einer Zunahme an Bereitschaft zur religiösen Erfahrung geprägt, die gerade das bekämpft und ablöst, was man als die bürgerliche Selbstverfügungsideologie bezeichnen könnte. In der bürgerlichen Selbstverfügungsideologie ist erstens „jeder seines Glückes Schmied“ und zweitens ist jede Beziehung zwischen den Menschen gerade so viel wert, wie sie dem einzelnen, der daran beteiligt ist, bringt. — „Was bringt es mir?“ ist hier die Frage. Die Freiheit dieser Selbstverfügung ist „gnadenlos“ geworden[12]. Dort gibt es keine Verbindung von Freiheit und Gnade mehr, da die Freiheit nur diejenige ist, die ich mir nehme, und weil der Effekt der Freiheit nur daran ablesbar ist, was es mir bringt.

... religiöse Befreiung

Die neue religiöse Erfahrung ist gerade der Versuch, gegenüber dieser „gnadenlosen“ Freiheit, diesem Grund-

[12] Vgl. *D. Sölle*, Die Repression des Existentiellen oder: Warum manche konservativ werden, in: Concilium 17 (1981) 74—79, hier: 77 f.

satz neuzeitlicher Lebensbewegung „Freiheit kann dir keiner geben, die mußt du dir selbst nehmen!", erfahrbar zu machen, daß Freiheit auch als religiöse Befreiung, damit als Geschenk der gnadenhaften Befreiung zu verstehen ist.

4. Der neue Lebensstil der „Weltchristen" und das humanistische Weltethos

Diese kurze Skizze eines neuen Lebensstils, der ausgeht vom Gesichtspunkt enteigneter Existenz, produktiver Orientierung, befreiter Praxis und von einer Mitwirkung der Gnade im Sinne von einer Mitschöpfung, von einem Mitschöpferischsein des Religiösen, diese Konturen eines neuen Lebensstils des „Weltchristen" prägen aber nicht nur diesen „Weltchristen" selbst, sondern sie prägen eine ganze Reihe von Menschen, die sich *nicht* als christlich erfahren und bekennen würden. Man muß diese Konturen eines neuen Lebensstils des „Weltchristen" mit den Konturen eines humanistischen Weltethos zusammensehen.

4.1 Gemeinsames

Ich möchte auf zwei Gesichtspunkte zu sprechen kommen im Sinne dieser Verbindung von Konturen eines neuen Lebensstils des Weltchristen mit einem humanistischen Weltethos. Zu dieser Verbindung gehören die Erfahrung der zeitgemäßen Unzeitgemäßheit und das Ethos der Glaubwürdigkeit.

Die Erfahrung der zeitgemäßen Unzeitgemäßheit

Manche haben früher in der christlichen Jugendbewegung gelernt, man solle auf jeden Fall unzeitgemäß sein. Christliches Dasein sei eine Gegenbewegung gegen die Zeit, eine „Gegensatzbewegung". Und in der Tat, aus dem, was ich vorhin dargestellt habe, aus dem Gegensatz von bürgerlicher Weltkrise und den eigentlichen Anliegen eines praktischen Christentums scheint ja diese Gegensatzbewegung hervorzuleuchten. Nur ist die Frage, wenn sich das Christentum in einer Gegensatzbewegung zu den Weltläuften befindet, ist es eine Gegensatzbewegung, die sich an den Gegensätzen von gestern orientiert, oder ist es eine Gegensatzbewegung, die sich an den Gegensätzen von heute orientiert? Es ist z. B. keine zeitgemäße Unzeitgemäßheit, wenn ich die heutige Komplexität der Weltkirche durch monarchisch eingeengte Partizipationsstrukturen einzufangen versuche. Wenn ich also meine, die fest geschlossene, hierarchisch gegliederte und entsprechend von oben nach unten geordnete Gesellschaft Kirche sei aufgrund ihrer noch bestehenden Einheitlichkeit in der Lage, die Pluralität der Welt mit Sinn zu erfüllen. Wenn ich also gleichsam eine Verfassung von gestern, die von der Welt ja ebenfalls mitbeeinflußt worden ist, benutze, um eine Gegensatzkritik an der Welt von heute zu üben. Eine Gegensatzbewe-

gung zur Welt von heute, und das bedeutet ja gerade der Zusammenhang zwischen christlichem Weltethos und humanistischem Weltethos, muß aus den inneren Widersprüchen der Welt von heute selbst geboren sein, d. h. sie muß an dem anknüpfen, was die Entwicklung dieser Welt selbst an Positivem aus sich herausgesetzt hat, und nicht nur das Negative von heute mit dem Positiven von gestern verbinden. Das ist gemeint mit „zeitgemäßer Unzeitgemäßheit".

Natürlich gibt es so etwas wie eine „produktive Ungleichzeitigkeit" (J. B. Metz), die ihre Chancen daraus gewinnt, daß man hinter der Zeit zurückgeblieben ist. Metz konstruiert ja gerade aus der Zurückgebliebenheit, weltlichen Zurückgebliebenheit des katholischen Christentums, vor allen Dingen in Ländern, in denen es nicht unter der Herausforderung des konfessionellen Zeitalters gestanden ist, die Chance, daß das Nichtmitmachen der bürgerlichen Erneuerung gleichzeitig auch ein Potential sein kann, um in eine angemessene Gegensatzbewegung einzutreten [13].

Nicht Vertreter der „guten alten Zeit", sondern Verfechter einer sinnvollen Zukunft sein!

Wenn wir schon unsere Ungleichzeitigkeit des Christentums gegenüber der modernen Welt nutzen wollen, dann sollten wir tatsächlich den Gegensatz zu sehen versuchen, aber diesen Gegensatz nicht so zu sehen versuchen, daß wir sagen: wir sind es noch, die die alten guten Zeiten repräsentieren, sondern wir sollten den Gegensatz doch so verstehen, daß wir es sind, die uns für eine sinnvolle Zukunft dieser Welt einsetzen möchten, und zwar *mit* jenen Kräften, die den inneren Widerspruch, die Systemkrise dieser bürgerlichen Lebenswelt ebenfalls erfahren und erfaßt haben.

Das Ethos der Glaubwürdigkeit

Das zweite, worauf ich zur Vereinbarkeit von christlichem und humanistischem Weltethos verweisen wollte, ist das Ethos der Glaubwürdigkeit. Karl Rahner hat darauf aufmerksam gemacht [14], daß es eine Tugend geben müßte, für die es eigentlich keinen Namen gäbe, nämlich jene Tugend, die heute wieder in besonderer Weise gefragt ist, nach der die Jugendlichen vor allen Dingen suchen, in der die Einheit von dem, was wir denken und was wir sind und was wir praktisch leben, zum Ausdruck kommt. Die Jugendlichen fragen nicht so sehr darnach, was der warum *sagt*, der da spricht, sondern mehr darnach, wie der *ist*, der das sagt und ob das glaubwürdig ist, was der da denkt und sagt, weil es vermittelbar ist mit seiner eigenen Existenz. Diese

[13] Vgl. *J. B. Metz*, Produktive Ungleichzeitigkeit, in: *J. Habermas*, a.a.O. 2, Frankfurt ²1979, 529—538.
[14] Vgl. *B. Welte—K. Rahner*, Mut zur Tugend, Freiburg i. Br. 1979.

existentielle Glaubwürdigkeit, die in der gegenwärtigen jugendlichen Welt Vertrauen stiftet, könnte man schon mit einem Namen bezeichnen, mit dem Namen, den sie in der Jugendbewegung einmal gehabt hat, der aber inzwischen durch den Mißbrauch der Worte in der Werbung verspielt worden ist, nämlich mit dem Namen „Echtheit".

Von solchem Ethos der Welt lernen!

Die Teilnahme an der zeitgemäßen Unzeitgemäßheit des humanistischen Weltethos, die Teilnahme an der Bemühung um ein Ethos der Glaubwürdigkeit, das Denken, Leben und Handeln miteinander in eine einheitliche Verbindung bringt, das sind auch Charakteristika eines christlichen Weltethos. Insofern dies bereits in der Welt vorhanden ist, dies bereits in der Welt gelebt wird, auch unabhängig vom Christentum, insofern kann man sagen, daß das Weltchristentum vom Ethos der Welt zu lernen hat und auch immer wieder etwas Neues lernen kann.

Ernstnehmen der Inkarnation

Wir sollten uns deswegen nicht scheuen, das „Ethos der Welt" gelegentlich auf uns als Christen als Kriterium anzuwenden. Das entspricht auch einem tiefen theologischen Gedanken; wenn man die Inkarnation ernst nimmt, sollte man nicht nur unter der Behauptung der Göttlichkeit Christi gleichsam immer gleich das Göttliche zum Kriterium des Weltlichen machen, sondern durchaus auch einmal unter der Behauptung der Menschlichkeit Christi das Weltliche und Menschliche zum Kriterium des „göttlichen" Bereiches machen. Warum sollte nicht ein humanistisches Weltethos, in dem — wie Meister Eckhart einmal sagt — die Heiden besonders stark sind, weil die Heiden die Tugenden bis aufs einzelnste scharfsinnig erkennen [15], während wir Christen darin ungenau sind, weil wir immer Gott und Welt zugleich im Blick haben — warum sollten wir nicht aus dieser Scharfsichtigkeit im Hinblick auf die inneren Differenzen der Welt etwas lernen können? Und warum sollten wir nicht, wenn Jesus Christus Mensch geworden ist, und gerade dadurch das Menschsein gleichsam auch zu einem Ort des Göttlichen geworden ist, an diesem Menschsein — selbst wenn es nicht vorher durch die Kirche geheiligt worden ist — die Erfahrung machen, was heute und hier im Sinne einer zeitgemäßen Unzeitgemäßheit christliches Weltethos sein könnte? Genau dieser Gedanke entspräche auch „Gaudium et spes", weil „Gaudium et spes" zum ersten Mal deutlich gemacht hat, daß auch die Kirche Hilfe von der Welt erfährt. Diese Hilfe von

[15] Vgl. *Meister Eckhart* (Auswahl, hrsg. v. *D. Mieth*), Olten—Freiburg i. Br. 1979, 158.

der Welt ist nicht nur das Zur-Verfügung-Stellen technischer Apparaturen, ist nicht nur das Verwandeln der Kirche unter dem Aspekt des modernen Nachschubdenkens in eine glänzende, funktionierende Organisation, sondern diese Hilfe, die die Kirche von der Welt erfährt, ist auch eine Hilfe in der Sinnerschließung und im Ethos in dieser Welt.

4.2 Unterschiede

Das ändert aber nichts daran, daß die Spiritualität des Weltchristen sich dennoch von dem humanistischen Weltethos unterscheidet, und zwar signifikant unterscheidet. Diese signifikante Unterscheidung liegt etwa darin, daß die Erfahrung der Grenzen der Weltverfügung, von der wir vorhin gesprochen haben, die neue Eröffnung für die religiöse Erfahrung im Horizont des christlichen Glaubens explizit als die Gnade Jesu Christi erschlossen ist. Diese Gnade Jesu Christi, die es uns erlaubt, weil wir sie kennen und benennen können, nicht nur nach religiösen Erfahrungen zu suchen wie die Menschen dieser Welt und unsere Selbstverfügung darin zu begrenzen, nicht nur nach dem Faszinierenden und nach dem Numinosum in dieser Welt zu suchen, sondern die es uns möglich macht zu beten. Gerade das Gebet ist etwas, das

Das Gebet ...

die Differenz und die Konvergenz zwischen christlichem Weltethos und humanistischem Weltethos doch sehr verdeutlicht. Auf der einen Seite ist das Gebet in seiner ausdrücklichen Zuwendung zu einem Gott, der nicht im numinosen, faszinierenden Dunkel der Weltlichkeit bleibt, sondern der ein Gesicht hat, das Gesicht Jesu Christi, tatsächlich eine personale Hinwendung zu Gott; auf der anderen Seite könnten wir aber gerade aus der Erfahrung des religiösen Gesprächs, das die Welt ebenfalls hat, und nicht nur das Christentum, lernen, daß das Gebet heute nicht nur in der einfachen Form der Hinwendung, Zuneigung und Unterwerfung, Bereitschaft für Gott erfahren wird, sondern daß das Gebet heute durchaus auch erfahren werden kann als ein Charakteristikum des intensiven religiösen Gesprächs zwischen den Menschen. Dies ist mir außerordentlich wichtig: das Gebet als ein Charakteristikum des intensiven religiösen Gesprächs zwischen den Menschen. Wenn wir nun gerade vom Weltchristen in einer spezifischen Weise reden wollen, d. h. von jenem Christen, der in der Welt die Weltlichkeit der Welt — im Hinblick auf ihren Sinn — voll assimiliert und dennoch die christlichen Motivationserfahrungen präsent macht, dann müssen wir auch sehen, daß wir etwa von einem Weltchristen nicht ohne weiteres verlangen können, daß er nur im Sinne besonderer Ge-

... als personale Hinwendung zu Gott ...

... und als Charakteristikum des religiösen Gesprächs

betszeiten und besonderer Gebetsnormen seine Christlichkeit der Existenz zur Darstellung bringt. Ich sage nicht, daß wir das nicht verlangen können, ich sage, wir können es nicht ohne weiteres verlangen, denn gerade dieser Weltchrist hat ja längst erfahren, daß seine Art der Begegnung im religiösen Gespräch ein Gebet ist. Das religiöse Gespräch zwischen zwei oder mehreren Menschen, etwa in einer Familie, läßt Gott präsent und anredbar werden.

Das Gebet ist nur ein Beispiel dafür, daß es in vielen spirituellen Normen, die wir in unserem Leben tragen, einer Umformulierung bedarf, wenn wir die „Weltchristlichkeit" des Christen wirklich ernst nehmen wollen.

Die voll entfaltete Menschlichkeit ...

Ich kann diese Umformulierungen hier im einzelnen nicht vortragen. Ich möchte nur neben dem Gebet noch auf ein weiteres Merkmal der signifikanten Unterscheidung des Christen aufmerksam machen. Fragen wir uns: welche Forderungen stellte z. B. der Humanist Erich Fromm an die Entstehung eines neuen Menschen im Sinne eines humanistischen Weltethos, und inwieweit unterscheiden sich diese Forderungen von dem, was im Christentum als Kriterium eines neuen Menschen in der Bergpredigt zum Ausdruck kommt? Dieser Vergleich wäre eines längeren Nachdenkens wert. Ich möchte nur darauf aufmerksam machen, daß sich bei Erich Fromm eine Formulierung findet, in der ganz deutlich wird, daß der Kulminationspunkt des humanistischen Weltethos doch ein anderer ist als der Kulminationspunkt des christlichen Weltethos. So heißt es z. B. an einer Stelle: „Sich bewußt sein, daß die volle Entfaltung der eigenen Persönlichkeit und der des Mitmenschen das höchste Ziel des menschlichen Lebens ist"[16]. Hier haben wir doch noch etwas von jenem Bildungskonzept der Neuzeit, das gleichsam jeweils die perfekte Entfaltung des einzelnen als das Hauptziel der Entwicklung betrachtet. Selbstverständlich ist hier die personale Entwicklung in Gegensatz gebracht zu einer rein technologisch-äußeren Entwicklung. Aber es wird doch deutlich, daß eigentlich der Sinn jedes menschlichen Lebens nur in der Entfaltung der eigenen Existenz und im Dienst an der Entfaltung des Mitmenschen erfahren werden kann.

... nicht das höchste Ziel

Vielleicht werden Sie erstaunt fragen: Ist denn das nicht auch unsere Aufgabe? Ja, das ist auch unsere Aufgabe. Dennoch würden wir niemals sagen, daß das menschliche Leben sein höchstes Ziel nicht erreicht hat, wenn es

[16] *E. Fromm*, Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, Stuttgart 1977, 168.

nicht voll zur Entfaltung der eigenen Persönlichkeit und der des Mitmenschen gereicht hat. Das heißt, wir würden auch einen defizienten Modus der Existenz des Menschen für mit dem höchsten Ziel menschlichen Daseins vereinbar halten, was uns nicht davon entschuldigt, an einem besseren Modus menschlicher Existenz zu arbeiten. Dazu kommt, daß der Charakter der Verdanktheit der vollen Entfaltung der eigenen Persönlichkeit im Christentum konstitutiv ist, so daß wir nicht erwarten, man könnte aus irgendeiner sublimen „Antisozialtechnologie", die doch wiederum deren Mitteln verhaftet bleibt, gleichsam den neuen Menschen „herstellen". Manchmal habe ich den Eindruck, daß im humanistischen Weltethos und ähnlich in der Befreiungstheologie etwa eines Cardenal oder eines Paolo Freire die Möglichkeit allzu emphatisch für wirklich gehalten wird, durch eine antitechnologische, soziale Beeinflussung — eine Sozialtechnologie gegen die Sozialtechnologie — die volle Entfalung des neuen Menschen gleichsam herstellbar zu machen, oder die neue Gesellschaft tatsächlich präsent zu machen. Hier ist doch die christliche Erfahrung an einen anderen Kulminationspunkt gebunden, nämlich daran, daß Gott den Menschen auch dort annimmt, wo er nicht voll entfaltet ist, daß Gott den Menschen nicht zum höchsten Ziel bestimmt, daß er eine eigene Persönlichkeit wird, sondern daß er in Gemeinschaft lebt zwischen Vollkommenen und Unvollkommenen, Geschädigten und Ungeschädigten, Versagenden und Erfolgreichen. Dieses Angenommensein von Gott, unabhängig von der Art und Weise und vom Entfaltungsgrad der eigenen Persönlichkeit, dieses Umfangensein von der vorwegnehmenden Liebe Gottes macht den Kulminationspunkt der christlichen Existenz entscheidender aus, als der Dienst an der vollen Entfaltung der eigenen Persönlichkeit und der des Mitmenschen.

Annahme auch des „unvollkommenen" Menschen durch Gott

Wenn das so ist, wie ich an den beiden Beispielen deutlich zu machen versuchte — am Beispiel des Gebetes und am Beispiel der Entfaltung der Persönlichkeit —, dann kann man sehr wohl sagen, daß die Spiritualität des Weltchristen nicht nur *vom Ethos der Welt* lebt, sondern eben doch auch *eigene Quellen* hat, aus denen sie in geschichtlicher Durchformung schöpft. Sie schafft neue praktisch gelebte Überzeugungen in der Kirche, indem sie sich beides — die lebendige Tradition und die lebendige Welt von heute — anzuwandeln versucht.

Vielleicht darf ich mit einem Gedicht von Günter Eich[17]

17 Ausgewählte Gedichte, Frankfurt a. M. 1960, 51.

schließen, das den Aufruf zur zeitgemäßen Unzeitgemäßheit sehr schön zum Ausdruck bringt:
„Nein, schlaft nicht, während die Ordner der Welt beschäftigt sind!
Seid mißtrauisch gegen ihre Macht, die sie vorgeben für euch sich erwerben zu müssen!
Wacht darüber, daß eure Herzen nicht leer sind, wenn mit der Leere eurer Herzen gerechnet wird!
Tut das Unnütze! Singt die Lieder, die man aus eurem Mund nicht erwartet! Seid unbequem! Seid Sand, nicht Oel, im Getriebe der Welt!"

Dietmar Mieth

Der Dienst der Pastoral an der Spiritualität der Weltverantwortung

1. Die Zielvorstellung: Spannungseinheit von Gotteserfahrung und Weg in die Welt

1.1 Keine Trennung und Wertung ...

Wie können wir eine Spiritualität der Weltverantwortung vermitteln? Wie können wir eine entsprechende Erfahrung aufbauen und verstärken?
Die Zielvorstellung ist die Spannungseinheit von Gotteserfahrung und Welterfahrung, Gotteserfahrung und Weg in die Welt. Es geht um diese Spannungseinheit, die die Gotteserfahrung von der Weltwirklichkeit her erschließt, die sie in der Wirklichkeit präsent und für die Wirklichkeit fruchtbar macht.
Diese Spannungseinheit entspricht auch dem Vokabular der Tradition, denn die Tradition hat immer die Einheit von Gotteserfahrung und Engagement in der Welt zu formulieren versucht. Dies geschah in verschiedenen Sprachformen, die vorrangig die Orden geprägt haben: „Kontemplation und Aktion" im griechischen Mönchtum, „Ora et labora" bei den Benediktinern, die moderner klingende Formel „Askese und Engagement", die urchristliche Formel der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. Ausgehend von der Befreiungstheologie könnte man auch von Emigration und Immigration sprechen. Emigration ist im Sinne des Exodusmotivs gemeint. Man versucht, aus den Verhältnissen, die Unfreiheit stiften, erst einmal auszuziehen. Immigration bedeutet, doch wiederum umgestaltend in sie einzuziehen. Beides ist mit den biblischen Motiven des Exodus und der Landnahme verbunden. Das Landnahme-Motiv erscheint bei E. Cardenal, in seinen „Reden über Nicaragua"[1]. Auch die europäische politische Theologie drückt diese Spannungseinheit aus, wenn etwa J. B. Metz von der Einheit von Mystik und Politik spricht[2]. Offensichtlich kann man

[1] Frankfurt 1980.
[2] Vgl. Zeit der Orden, Freiburg—Basel—Wien 1977.

diese Spannungseinheit verschieden benennen und umschreiben. Aber im Grunde geht es dabei immer um das gleiche Anliegen.

Problematisches Prioritätsdenken im Verhältnis Gottesliebe und Nächstenliebe

Um konkret zu reden, greifen wir das Verhältnis von Gottesliebe und Nächstenliebe heraus. Nächstenliebe verlangt ja immer, daß sich das Christentum in weltzugewandter, engagierter Weise vollzieht. Das Verhältnis von Gottesliebe und Nächstenliebe ist freilich nicht spannungslos. Angesichts dieser Spannung gibt es ein im Christentum entwickeltes Prioritätsdenken, das die Nächstenliebe der Gottesliebe nachordnet bzw. das die Gottesliebe der Nächstenliebe voranstellt, so wie es in der christlichen Tradition ja auch die Merkmale gibt, die Kontemplation der Aktion voranzustellen, die Askese dem Engagement, die Mystik der Politik usw. Diese Tradition, die die Gottesliebe der Nächstenliebe vorordnet und voranstellt, ist jedoch insofern fragwürdig, als sie die Spannungseinheit, die gerade zwischen Gotteserfahrung und Weg in die Welt besteht, zugunsten einer Dualität, in der gleichsam nach Prioritäten gewertet wird, zerstört. Die Prioritätenfragen innerhalb der Polaritäten (Kontemplation — Aktion, Askese — Engagement, Gottesliebe — Nächstenliebe) zerstört aber die Spannungseinheit. Wenn man nach Prioritäten fragt, ist man schon in einem falschen Denken, das der evangelischen Einheit von Hören und Tun, Gebet und Tätigkeit, Loslösung und Engagement nicht entspricht. Gottesliebe und Nächstenliebe lassen sich nicht wie zwei verschiedene Intentionen einander gegenüberstellen. Beide sind ineinander verschlungen und bilden von vorneherein eine in sich freilich gespannte Einheit.

Wenn man die Gottesliebe nicht nur als genitivus objectivus — Gott zu lieben, Gott zu ehren — versteht, sondern die Gottesliebe zunächst einmal, was sie im Ausgang ja auch ist, als genitivus subjectivus versteht, nämlich als die Liebe, die von Gott herkommt und von Gott her erfaßt, als Gottes Liebe zu uns, dann wird deutlich, daß mit Nächstenliebe nichts anderes als die Fortsetzung der Liebe Gottes zu uns in unserer Liebe zu den Menschen gemeint ist. Deshalb ist Nächstenliebe das Erkennungszeichen der Tragkraft dieser Gottesliebe in uns. Und insofern ist sie wieder das Erkennungszeichen für die Gottesliebe, jetzt als „genitivus objectivus" verstanden (vgl. Mt 25).

1.2 ... aber Unterscheidung

Wir wollen diese Spannungseinheit nicht auseinandernehmen: das war der erste Gesichtspunkt. Aber wir müssen unterscheiden. Es wäre ja möglich, diese Span-

nung zwischen Aktion und Kontemplation, Gottesliebe und Nächstenliebe zu nivellieren und zu sagen: Die eigentliche Gottesliebe ist die Nächstenliebe, punktum. Oder die eigentliche Nächstenliebe ist die Gottesliebe, die eigentliche Kontemplation ist die Aktion usw. Solche Formulierungen sind bekannt: Das Christliche ist das eigentlich Menschliche. Das eigentlich Menschliche ist das Christliche usw. Damit geht jedoch genau das verloren, was ich vorher Spannungseinheit genannt habe. Wenn also diese Spannung ebenso wie die Einheit erhalten bleiben muß, dann gibt es jeweils auch eine Pointierung dieser Spannungseinheit. Rede ich von der spezifischen Spiritualität der Weltverantwortung, dann behaupte ich nicht, das sei exklusiv die Spiritualität *jedes* Christen, und ich behaupte auch nicht, es sei exklusiv die Spiritualität eines besonderen Typs oder eines besonderen Standes im Christentum, also etwa des Laien allein. Und doch werde ich sagen können, daß durch das In-der-Welt-Sein, das Spezifikum der Weltlichkeit, diese Spannungseinheit *pointiert* wird. Das heißt: Dieser eine Pol der Spannungseinheit erhält mehr Relief als der andere, ohne daß — und das ist entschieden zu betonen — der andere dadurch etwas verliert. Man kann ja beispielsweise nicht sagen: Ein Trappist, der im Kloster viele Stunden täglich Gott verehrt, sei, ganz abgesehen von seiner subjektiven Einstellung, objektiv der Gottesliebe auf jeden Fall näher als der Laie, der sich im sozialen Engagement verzehrt und vielleicht den ganzen Tag, die ganzen 24 Stunden über, nicht dazu kommt, einen einzigen Gedanken an Gott zu „verschwenden". Man kann nicht sagen: Der eine ist stärker in der Gottesliebe, der andere ist stärker in der Nächstenliebe. Sonst würde man dem erwähnten Dualismus aufsitzen. Aber man kann doch sagen: Die Gestalt der Gottesliebe des Engagierten ist in seiner Nächstenliebe gleichsam implizit präsent, während die Gestalt der Gottesliebe beim Trappisten in seiner Kontemplation und seiner Liturgie explizit präsent ist. Demnach kann eine Einheit auch in verschiedenen Pointierungen erhalten bleiben. Deswegen meine ich: Man kann durchaus von einer spezifischen Spiritualität des „Weltchristen" reden und kann dann sagen: diese spezifische Spiritualität des „Weltchristen" besteht in einer bestimmten Form von Bipolarität, durch welche die Kontemplation implizit und virtuell in der Aktion, die Askese implizit und virutell im Engagement, die Gottesliebe implizit und virutell in der Nächstenliebe sich ereignet.

Implizite Präsenz der Gottesliebe in der Nächstenliebe und umgekehrt

Das ist nicht einfach zu denken, nachdem wir uns an Dualismen und Wertungen im Laufe der Geschichte und in unseren alltäglichen theologischen Denkformen gewöhnt haben. Es ist z. B. sehr schwer zu denken, die christliche Kontemplation sei im Engagement implizit präsent. Das hieße doch, sie ist präsent, obwohl ich nicht meditiere und innerhalb einer bestimmten Zeiteinheit bete; obwohl also die Gottesliebe nicht den Grad der Ausdrücklichkeit erreicht, den wir etwa bei kontemplativen Menschen sehen. Hier müssen wir umdenken und sehen, daß es eine dem Werk, dem Tätig-Sein, dem Engagement angemessene Anwesenheit von Gottesliebe, Kontemplation, Mystik usw. gibt, daß es sozusagen ein inneres Moment des Engagements sein kann, Gotteserfahrung zu haben.

Meditation nur in Ruhehaltung?

Nehmen wir ein Beispiel: Man sollte nicht meinen, wenn man in einer bestimmten Art der Ruhehaltung sei, nur dann hätte der Geist Einlaß für die Meditation. Es kann genauso sein, wenn ich in einer gespannten Haltung sitze, gehe, stehe, daß innerhalb dieses Spannungsmoments kontemplative Dinge zum Tragen kommen, die gerade in der Ruhehaltung nicht zum Tragen kommen. Die Meditationsbewegung, die wir heute haben, denkt darüber gar nicht nach. Für sie ist Meditation nur in der Form der Ruhe, des Absinkens, der Gelassenheit, nur in der Form des besonderen Raumes und der besonderen Haltung zugänglich. Damit wird gerade die Kraft der besonderen Erfahrung des Religiösen reduziert und in ihrer Freiheit eingeschränkt. Wenn Teilhard de Chardin sagt: „Gott ist an der Spitze meiner Feder, wenn ich schreibe", dann hat er genau diese Gottesverbundenheit in der Mitte der Tätigkeit erfaßt. Diese Art von Gottesverbundenheit des In-der-Welt-Seins, des welthaften Engagements, ist implizit. Das heißt, sie ist nicht dadurch zu sichern, daß ich dem weltlich lebenden Menschen zumute, gleichsam dauernde Bewußtseinsübungen einzuschalten, daß Gott an der Spitze seiner Feder ist oder daß Gott beim menschlich reflektierten, richtigen Abfassen seiner Steuererklärung präsent ist. Dann müßte er dieses Bewußtsein gleichsam neben diese Tätigkeit stellen, in einen besonderen Raum. Er muß vielmehr *jetzt* die Einheit von Sein und Bewußtsein erfahren. Diese Einheit stellt sich nicht nur ein, wenn man sich in die Kirche setzt und über seine Tätigkeit nachdenkt. Wir müssen für das begleitende Bewußtsein der Einheit eine Übung entwickeln, die das Engagement begleitet und mitten im

Einheit von Sein und Bewußtsein

[3] Der göttliche Bereich, Olten und Freiburg [2]1962, 49.

Engagement sich abspielt. Es ist unser Problem, daß nur an wenigen Kulminationspunkten der Geschichte der Spiritualität diese Einheitserfahrung besteht. Diese Spannungseinheit zwischen den verschiedenen notwendigen Polen christlicher Existenz ist durch das In-der-Welt-Sein in spezifischer Weise pointiert, und wir müssen versuchen, diese Pointierung gelten zu lassen und zu vermitteln. Daher kann es unter Umständen richtiger sein, das religiöse Gespräch in den weltlich lebenden Familien voranzutreiben und die religiöse Gesprächsunfähigkeit im Katholizismus unter den Laien zu relativieren. Es gibt nämlich so etwas wie eine religiöse Gesprächsunfähigkeit unter den Laien, weil Katholiken oft denken, das Religiöse sei eine Sache der Institution. Man redet zwar darüber, wann und warum man wo und wie in die Kirche geht, aber daß man wirklich einmal religiöse Erfahrungen austauscht, darin sind Protestanten entschieden freier und geübter als wir Katholiken. Diese Ermunterung zum religiösen Gespräch ist für das Beten wichtiger als der unvorbereitete Appell an die Tageszeiten des Gebets. Den Menschen kommt man am besten nahe, wenn man sie von dem, was sie in ihrer alltäglichen Vitalität bewegt, zu erfassen versucht.

Die Pointierung dieser Spannungseinheit durch das In-der-Welt-Sein repräsentiert dennoch die unteilbare Spiritualität der Christen. Weil die Spannungseinheit des „Weltchristen" so aussieht, muß sie nicht anders gesehen werden als die Spiritualität eines Christen, der vorrangig der expliziten Doxologie, der Gottesverehrung sein Leben unterstellt. Explizite Doxologie muß es als Lebensform weiterhin geben. Es wäre vieler Reden und Vorträge wert, darüber zu sprechen. Aber wir reden hier nicht über die Modelle der Heils*darstellung,* sondern wir reden hier über die Modelle der Heils*verwirklichung* in der Welt. Schön wäre es, wenn es beides gäbe. Schön wäre es, wenn gerade die implizite Doxologie des aktuellen Weltlebens der Christen von der expliziten Doxologie des ausdrücklichen geistlichen Lebens, etwa beispielsweise im Mönchtum, gestützt werden würde.

2. Strukturelle Voraussetzungen einer Pastoral der Weltverantwortung

2.1 Das Ende des Triumphalismus

Der Dienst an einer solchen Spiritualität der Weltverantwortung bedeutet, daß eine Verkirchlichung der Welt nicht in Frage kommt. Darüber ist eigentlich heute nicht viel zu sagen, weil diese Tür offensteht. Wer will heute die Welt verkirchlichen, wer vertritt heute noch einen säkularen Triumphalismus der Kirche? Das geschieht gerade nicht. Ich möchte darauf aufmerksam machen.

daß es schon ein wichtiges Kennzeichen des I. Vatikanums zu sein scheint, daß es sich auf die geistliche Gewalt der römischen Kirche bezogen hat und damit implizit auch den säkularen Triumphalismus der Kirche beendet hat. Freilich hat es ihn durch eine andere Art von zentralem geistlichen Triumphalismus zu ersetzen versucht. Aber es wäre für uns heute geschichtlich völlig falsch, wenn wir nur eines sehen würden und uns etwa mit dem Dogma der Unfehlbarkeit nur unter dieser Perspektive beschäftigen würden, und nicht auch unter der Perspektive der Beendigung eines säkularen Triumphalismus der Kirche.

Das II. Vatikanum bedeutet nun ein wirkliches Ende des kirchlichen Triumphalismus, einmal durch die Erklärung von der Religionsfreiheit, anderseits durch die Kirchenkonstitution und durch die Pastoralkonstitution, ein Ende auch des spirituellen Triumphalismus, der letztlich davon ausgegangen ist, daß man außerhalb der Kirche keine Wahrheiten und keine Sinnbestimmung in der Welt erfahren kann.

Es ist also notwendig, den monolithischen Block traditioneller, spiritueller Wahrheitserfahrung aufzubrechen. Das ist in „Gaudium et spes" geschehen. Dort heißt, die Wahrheitsfähigkeit der Welt anzuerkennen, zu erfahren, daß die Kirche und die pastorale Praxis sich von der Welt auch *spirituell* etwas sagen lassen kann (vgl. Nr. 44). Wir sollten also die welthaltige Spiritualität des humanistischen Ethos im Hinblick auf ihre geistige Inspirationskraft als „Fremdprophetie" ernstnehmen. Das entspräche dem Konzept von „Gaudium et spes".

2.2 Kirche „von unten" [4]

Mit dem Konzept „Kirche von unten" ist das fragmentarische Konzept gemeint, Kirche inspiriert und unmittelbar in der Praxis tatsächlich zu leben und zu erleben. Das Konzept „Kirche von unten" lehnt zwar einen imperialen Heilsuniversalismus der Kirche ab. Es lehnt den Triumphalismus der „societas perfecta" des Kardinals Bellarmin ab; es lehnt die Verwechslung von himmlischer und irdischer Hierarchie ab; es lehnt die reine Selbsterhaltungskirche ab, die nach dem Motto denkt: erst die Kirche, dann die Welt. Es lehnt die unpolitisch definierte, aber politisch wirkende Kirche ab. Es lehnt die Kirche ab, die nur die Welt mißt, aber selbst nicht mit humanen Maßstäben gemessen werden will oder gemessen werden darf. Es lehnt die Kirche ab, die Christus bloß hütet, statt sich von seinem Geist befragen und

[4] Vgl. *L. Boff*, Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika, Mainz 1980.

leiten zu lassen. Es lehnt also eine bestimmte Konzeption von Kirche ab. Aber das hat nicht allein und nicht primär mit der Amtsstruktur zu tun. Die Fragestellung ist viel radikaler. Es geht dem Konzept „Kirche von unten" darum, gleichsam aus der Not der Nichtpräsenz der Kirche in allen Lebensbereichen, der Nichtpräsenz der Kirche in allen Gemeinden, also der immer wieder zusammenschrumpfenden „Flächenpastoral" in der Kirche, aus dieser Not eine Tugend der selbstverantwortlichen Gemeinschaft an der Basis zu machen, eine Alternative zur gestaltlosen Massenkirche herzustellen.

Keine Ablösung einer „Kirche von oben" ...

Mit dieser Alternative sind eine Reihe von Optionen verbunden, die unter dem Aspekt der Basisgemeinschaften diskutiert werden. Auf diese Optionen möchte ich hier nicht im einzelnen zu sprechen kommen. Ich möchte nur sagen, das Konzept „Kirche von unten" ist kein Konzept, das eine „Kirche von oben" ablösen will. Das sollte klar sein, damit eine bestimmte theologische Sackgasse vermieden wird. Das Konzept „Kirche von unten" ist vielmehr ein Konzept, Kirche zu vitalisieren und zu verlebendigen. Dieses Konzept ist bei manchen Laien zum Teil schwieriger durchzuführen als bei Leuten, die eine theologische Utopie von Kirche haben. Es ist deswegen schwieriger durchzuführen, weil wir weitverbreitet in der Kirche eine Laien-Mentalität haben und damit eine Mentalität der Christen, die insbesondere die weltliche Spiritualität zu leben hätten, eine Mentalität, die im Grunde meint: erst müssen wir die Kirche ändern, damit wir in der Welt etwas Richtiges tun können; die meint, erst müsse die Kirche eine „progressivere" Erklärung herausgeben, damit wir kreativ in der Welt handeln können, die deswegen Handlungsanweisungen von der Kirche immer erst erfragen. Manchmal wird in der „Kleruskirche" — wenn ich das so sagen darf — durchaus mehr Initiative von unten und mehr Freiheit von unten erwartet, und die Kleruskirche wäre vielleicht auch bereit, auf Antworten zu verzichten, wenn die entsprechenden Fragen gar nicht erst gestellt werden. Aber unter dem Beschuß der dauernden erwartungsvollen Fragestellungen kann sie manchmal gar nicht anders, als Antworten zu geben, die unter der ganzen Befrachtung theologischer Probleme über 2000 Jahre hinweg zustandegekommen sind. Das Konzept „Kirche von unten" wäre also in dieser Hinsicht eine vitale Hilfe für die „Kirche von oben".

... sondern eine Herausforderung an alle

2.3 Wahrnehmung der politischen Welt

Zu den strukturellen Voraussetzungen gehört auch die fortschreitende Wahrnehmung der politischen Welt, d. h.

keine Prioritätensetzung im christlichen Ethos, die vor allen Dingen auf die private Welt zielt und die den Praxisbezug der Moraltheologie in der Kirche in konkreten Anweisungen zur Sexualethik sieht, sondern eine Prioritätensetzung, in der die Wahrnehmung der politischen Welt den Vorrang vor der Wahrnehmung der privaten Welt erhält. Wenn es darum geht, Spiritualität der Weltverantwortung zu entwickeln, dann handelt es sich tatsächlich darum, daß auch die politische Welt mehr und vorrangig wahrgenommen werden muß gegenüber der privaten Welt. Das berührt sich etwas mit dem, was Karl Rahner meinte: man könne es doch verstehen, daß in einer bestimmten Zeit und Interpretation des Christentums viel von der politischen Welt nicht wahrgenommen worden sei, obwohl es doch dem Evangelium mit Entschiedenheit widersprochen habe. Vielleicht könnte man heute auch verstehen, wenn einer bei einer Umkehrung der Priorität heute unter ethischem Gesichtspunkt von den Problemen der politischen Welt mehr in Anspruch genommen wird als von den Problemen der privaten Welt.

2.4 Ein Beispiel: Aufwertung der Frau und der Familie

Es gibt eine ganze Reihe von praktischen Punkten, die durch die fortschreitende Wahrnehmung der politischen Welt geändert werden müssen. Diese betreffen letztlich auch spirituelle und individualethische Probleme. Auch das „private" Verhalten ist letztlich nicht unpolitisch.

Zum Beispiel müßte bei der theologischen Aufwertung der Frau und der Familie das Mißverständnis behoben werden, als sei diese theologische Aufwertung der Frau und der Familie, weil sie abstrakt biblisch und abstrakt theologisch durchaus vorhanden war, eine Selbstverständlichkeit für die Kirche. Wir müssen weiterhin damit rechnen, daß die theologische Aufwertung der Familie zwar in fachtheologischer Sprache schrittweise versucht worden ist, daß dies aber nichts daran ändert, daß sie, pastoral gesehen, eines ungeheuren und langwierigen Mentalitätswandels bedarf. Es genügt nicht, daß man um die theologischen Grundformeln weiß, z. B. um die Anerkennung der Gleichwertigkeit der Geschlechter; es genügt nicht, daß man die Grundformel der Familie als „Hauskirche" prägt; es genügt nicht, wenn man *diese* theologischen Grundformeln in der Verkündigung und in lehramtlichen Erklärungen aufsagt, sondern es ist notwendig, daß die praktische Mentalität erst einmal pastoral auf diese Stufe geführt wird. Dies gehört zu den strukturellen Voraussetzungen, nicht bloß die Deklamation. Wir sind in der Kirche manchmal der Meinung, wenn etwas genügend deklamiert worden ist, dann habe

sich auch die Mentalität in der Kirche entsprechend geändert, und das ist sicherlich ein falscher Ausgangspunkt. Man kann sogar sagen, je häufiger etwas deklamiert wird, umso mehr ist es ein Zeichen dafür, daß die Mentalität dagegen standhält.

3. Der pastorale Stil

Diese strukturellen Voraussetzungen gehen unmittelbar in die methodischen Aspekte eines pastoralen „Stils" über. Wir brauchen eine menschennahe Pastoral statt einer organisatorischen Verwaltung der Probleme. Die Abgeschlossenheit des Amtes in der Kirche von den verschiedensten in der Welt existierenden Gruppen ist eines der Hauptprobleme unseres Lehr- und Hirtenamtes in der Kirche. Es ist ja z. B. für einen Bischof ungeheuer schwer, sich der Aura derer, die die bischöfliche Amtsgewalt als Elixier ihres Lebens betrachten, zu entziehen und in eine Kommunikation einzutreten, die über diese Dimension hinausgeht, und sich dadurch herausfordern zu lassen. Wenn irgend etwas in der Kirche, wie man so schön sagt, „passiert", kann ein Bischof sicher sein, daß er eine Flut von Briefen bekommt, die alle von denjenigen kommen, die die Verantwortung für das Bischofsamt als solches zum Lebenselixier gemacht haben und entsprechend darauf reagieren. Es ist für einen Bischof sicherlich schwer, seine unabhängige Weltsicht gegenüber den Christen seiner Kirche zu behalten, wenn er alltäglich nur das einseitige Engagement bestimmter Leute und bestimmter Gruppen vorfindet. Deswegen heißt „Menschennähe", den Menschen und nicht nur den Christen tatsächlich mit ihren Problemen nahe zu kommen und so nicht die Probleme durch den „Verweisungszusammenhang" der Verwaltung zu erledigen, wie das in der Gesellschaft häufig geschieht. In der Gesellschaft geschieht die Lösung eines Problems oft dadurch, daß man an die richtige Stelle „verwiesen" wird oder wenigstens eine Stelle findet, die an die richtige Stelle verweisen kann. Diese organisatorische Verwaltung der Probleme ist nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch ein Problem unserer Kirchen geworden, weil wir für alles und jedes Institutionen geschaffen haben, für alles Organisationen und Planungsgruppen einsetzen und darüber vielleicht vergessen, daß man die Probleme nicht dadurch löst, daß man sie entsprechend aufteilt, organisiert und dann zwischen den verschiedenen zuständigen Stellen entsprechend verweist.

3.1 Menschennahe Seelsorge

3.2 Subsidiäre Seelsorge

Die schöpferische Mitbeteiligung in der Kirche sollte gerade angesichts einer Entwicklung der Spiritualität der Weltverantwortung gefördert werden. Dienst an der

Mündigkeit und schöpferische Mitbeteiligung bedeuten aber nicht, daß ich den anderen nur gleichsam im Abschlußverfahren meiner Entscheidung heranziehe, bedeutet nicht, daß ich *für* die anderen denke, aber die anderen an diesem Denken für sie nicht teilnehmen lasse, bedeutet nicht, daß ich mich um die Einheit mit den anderen bemühe, aber ihnen gleichzeitig zu verstehen gebe, daß sie in der Weise Verantwortung für die Einheit tragen, daß sie sich selbst anzupassen hätten. Wäre es so, dann würde aus der Mitbeteiligung nur eine andere Form von Anpassung. Schöpferische Mitbeteiligung, die von der subsidiären Seelsorge zu gewährleisten wäre, besteht in der Transparenz der Information, besteht in der Mitberatung und besteht schließlich auch in der Mitentscheidung. Information, Mitberatung und Mitentscheidung machen das Wesen der schöpferischen Mitbeteiligung oder Partizipation aus. Das ist eines der Ergebnisse eines Schweizer Pastoralpapiers. Information, Mitberatung und Mitentscheidung bedeuten, daß beim Dienst an der Spiritualität der Weltverantwortung in der Kirche auf jeden Fall und grundsätzlich etwas verändert werden muß: das ist die Transparenz als Dienst an der Mündigkeit im Sinne einer Spiritualität der Weltverantwortung. Die Kirche kann keinen Dienst an der Mündigkeit der Weltverantwortung leisten, wenn sie jene, die diesen Dienst in ihrem Lebensbereich zu leisten hätten, bei den sie betreffenden Entscheidungen nicht mitinformiert, nicht mitberaten und nicht mitentscheiden läßt. Solches ist jedoch bei der ganzen Planung der Römischen Bischofssynode in Rom geschehen. Das heißt nicht, daß bei der Römischen Bischofssynode nicht die Sorge und die Ernsthaftigkeit der Lage der Familien und der „Weltchristen" zur Sprache gekommen wären. Aber der Adressat dieser Sprache erfährt im Grunde vom Zustandekommen dieser Überlegungen in der Kirche quasi nichts, und erst hinterher, wenn öffentliche Mißverständnisse entstehen, wird eine Erklärung herausgegeben. Wenn dann eine Erklärung gegen „Mißverständnisse" in der Presse usw. erfolgt, wie z. B. von Kardinal Ratzinger in München, dann richtet sie sich an den Klerus und an die kirchlichen Mitarbeiter der Diözese, aber gerade nicht an die Weltchristen. Das ist für mich eine Frage des pastoralen Stils: Inwieweit ist subsidiäre Seelsorge unter diesen Voraussetzungen in der Kirche wirklich möglich, inwieweit gibt es jene Transparenz, die schöpferische Mitbeteiligung erst ermöglicht? Manche Gruppen in der Kirche, z. B. Frauengruppen, sind tief verletzt und ver-

ärgert, und zwar nicht etwa deswegen, weil auf der Römischen Bischofssynode dies oder jenes beraten worden sei — man muß sie doch nicht für so kleinlich halten, die Menschen in der Kirche —, sondern weil sie mangels Transparenz sich nicht real ernst genommen wissen.

3.3 Solidarische Seelsorge oder: Identifikation „von oben"

Man redet heute in der Kirche im wesentlichen von der mangelnden „Identifikation von unten", von der mangelnden Identifikation der Mitglieder. Es wäre dringend notwendig, daß auch „von oben" her die sogenannte „Amtskirche" sich mit der Ernsthaftigkeit der Weltsituation der Christen identifiziert. Ich glaube, daß sich dadurch viele von den Identifikationsproblemen „von unten" von vorneherein relativieren würden.

Gelegentlich findet sich diese solidarische Seelsorge, die Identifikation „von oben". Etwas davon ist mir aufgegangen in der Erklärung der brasilianischen Bischofskonferenz *vor* der Römischen Synode und in der Erklärung der österreichischen Bischofskonferenz *nach* der Römischen Synode.

3.4 Personale und diskrete Seelsorge

Diskrete Seelsorge ist in gewisser Weise auch eine Nachahmung von Gottes Verhalten unter den Menschen. Denn Gott bleibt den Menschen gegenüber in der Weise diskret, daß er sich die Grenze seiner Bemühung an der Freiheit des Menschen selber setzt, er wird nicht von der Freiheit des Menschen eingeschränkt, aber er setzt sich die Grenze seiner Bemühung an der Freiheit des Menschen selbst. Eine personale und diskrete Seelsorge ist also ein Dienst am anderen Menschen, der ihn freizusetzen und ihn nicht abhängig zu machen versucht. Das bedeutet unter Umständen, daß man gerade, was die religiöse Sprache und die notwendige Kirchlichkeit der Pastoral betrifft, in bestimmten Fällen unbedingt diskret sein muß, so wie man — um einen konkreten Fall zu nennen — einem potentiellen Suizidanten gegenüber sehr vorsichtig sein muß, unmittelbar auf religiöse Motivationen zurückzugreifen, die ihn von seiner Tat abhalten sollten, weil es unter Umständen gerade das Scheitern dieser Motivationen ist, die ihn zu dieser Tat fähig gemacht haben. Das verstehe ich unter „Diskretion".

4. Leitlinien

Um diesen pastoralen Stil entfalten zu können, muß man gleichzeitig Hilfe von der Spiritualität erfahren, die man zu entfalten hofft. Es geht also einerseits darum, eine bestimmte Spiritualität der Weltverantwortung zu entfalten, andererseits aber gerade auch darum, von ihr selber zu lernen. Deswegen möchte ich mit einigen spirituellen Leitlinien abschließen:

4.1 Dienst an der Wahrnehmung der Wirklichkeit

Ich meine damit den Dienst an der Erfahrung, einer Erfahrung, die Wirklichkeit real zu erfassen lernt. Wir sollten Erfahrungen nicht auf empirische Wahrnehmungen und damit auch nicht auf empirische Wissenschaften beschränken. Die Humanwissenschaften sind häufig allein der Bezugspunkt der Pastoral. Wir setzen Psychologie, Sozialpsychologie, Soziologien usw. im pastoralen Dienst ein. Aber was wir gerade nicht einsetzen, ist jene „ästhetische" Dimension der Wahrnehmung der Wirklichkeit, in der das Sinnpotential dieser Wirklichkeit unmittelbar zur Sprache kommt. Diese Wahrnehmung der Wirklichkeit geschieht durch die Kunst, aber nicht mehr durch eine spezifisch christliche Kunst, sondern durch alle medialen Ausdrucksformen gegenwärtigen In-der-Welt-Seins. Eines unserer Probleme ist, daß die später in der Pastoral Tätigen diese Erfahrung nur unzureichend vermittelt erhalten.

4.2 Dienst an der Inspiration: „Mystik" des welthaltigen Lebens

Es ist notwendig, jene „Einsatzzeichen" des Evangeliums, z. B. die Gewaltlosigkeit, den Herrschaftsverzicht, als Inspirationen des welthaltigen Lebens ernst zu nehmen, sie zu aktualisieren und ihnen einen Sitz im Leben zu geben. Diese Art von Inspiration des welthaltigen Lebens findet man eher noch in der „Peripherie" des europäischen Christentums, z. B. im „Evangelium der armen Bauern von Solentinane". Eine Parallele in unserem Bereich gibt es noch nicht dazu.

Ein neues Koinonia-Konzept für die Weltverantwortung muß darauf bestehen, daß die Koinonia der „Weltchristen" sich nicht nur dort ereignen soll, wo sie gerade nicht primär verantwortlich sind, nämlich im sakralen Raum der Kirche, wo andere die Hauptverantwortung, z. B. die liturgische Hauptverantwortung, zu Recht tragen. Die neue Koinonia muß die liturgische Koinonia in der Flächengemeinde durch eine brüderliche Koinonia vor Ort präfigurieren.

4.3 Ein neues Koinonia-Konzept

Diese „Koinonia von unten", die nicht sofort auf den liturgischen kirchlichen Dienst zurückgebunden wird, existiert tatsächlich in vielen Gemeinden, aber oft ohne irgendeine strukturelle Beziehung zur Kirche. Das heißt, hier sind Menschen, die um einer sozialen Aufgabe oder um eines spirituellen Bemühens willen zusammenfinden und in diesem Bemühen auch zu Ergebnissen kommen, auch Fortschritte erzielen, aber gleichsam nicht im pastoralen Zusammenhang mit der an der Liturgie orientierten Flächengemeinde geraten. Gerade diese Schizophrenie müßte überwunden werden, indem vor Ort die Koinonia-Bildungen, die jetzt möglich sind, auch pastoral

aufgesucht und fruchtbar gemacht werden für den liturgischen Dienst in der Gemeinde, und indem dieser liturgische Dienst nicht nur auf die Privatprobleme, die jeder Mensch hat, reduziert wird, sondern tatsächlich welthaltiger wird. Die Welthaltigkeit des liturgischen Dienstes wäre eine Koinonia-Aufgabe, die diese Koinonia vor Ort, am Ort der Weltverantwortung, mit dem Ort der Gottesverehrung in der Kirche selbst verbinden würde.

Je mehr die liturgische Gemeinde und die eigentliche Ortsgemeinde auseinanderfallen, um so mehr müßte Kirche nicht nur in liturgischen Zentren präsent werden. Es ist sicher ein Anliegen derer, die für die Aufhebung des Pflichtzölibats und das Priestertum der Frau eintreten, Liturgie und Leben der Koinonia nicht auseinanderfallen zu lassen. Aber es gibt darüber hinaus auch das Anliegen, Engagement „liturgisch", als Dienst des Volkes Gottes, erfahren zu können. Die Sprache der Weltverantwortung soll der Liturgie dienen, aber sie erzeugt auch ihre eigene „Liturgie" in den Gesprächen, Beziehungen und Handlungen der Menschen, die ihren „Ort" als Stelle des Engagements erfahren. Wie es einen zeitlichen „Kairos" gibt, so gibt es auch einen unausweichlichen „Oikos", einen herausfordernden Begegnungsort von Kirche. Dieser besteht in der Beziehung von Menschen, die den Namen Jesu über ihr Tun aussprechen, sei es auf dem „Markt" oder in der „Kapelle", die der bürgerliche Goethe so schön auseinanderhielt. Ein neues Koinonia-Konzept ist daher nicht nur eine Frage der Flächengliederung und einer Differentialseelsorge der Lebensbereiche. Es sollte gerade die Ausdifferenzierung vor Ort beheben und Begegnung mit den Verschiedenen ermöglichen. Es ist wahr, daß die universale Welt zusammenrückt, aber die provinzielle Welt auseinanderfällt. Wir sind alle Nachbarn, nur immer weniger vor unserer Haustür. Gesucht wird das „kleine Netz" jener „Hauskirche", die mehr ist als Familie und dennoch weniger als pastorale Flächenbetreuung. Hier sind Erfahrungen aufzusuchen und auszubauen. Dann ist die Spiritualität der Weltverantwortung nicht nur ein Betreuungsobjekt, sondern auch ein Erneuerungsort von Kirche.

Praxis

Wolfgang Bußler — Albert Damblon

Spiritualität in einer Pastoralgruppe

Der folgende Bericht zeigt, wie eine „pastorale Spiritualität der Weltverantwortung" in einer Gruppe von Seelsorgern gelebt wird, bei denen die Zusammenarbeit im seelsorglichen Handeln zum Grundfaktum ihrer Spiritualität wurde. *red*

Wer die Entwicklung der pastoralen Arbeit der katholischen Kirche beobachtet, stellt fest, daß sich in jüngster Zeit immer mehr Gruppen oder Teams von Priestern und Laien gebildet haben, die seelsorgerische Zusammenarbeit experimentieren. Dieser Entwicklung an der Basis entspricht die Neuorganisation der Strukturen kirchlichen Dienstes durch die Diözesanleitungen. Ferner erzwingt der Priestermangel andere Formen der Pastoral, die auf Gruppen hinzielen. Jedes Team, das sich aus Priestern und Laienmitarbeitern zusammensetzt, wird nun zusätzlich nach seiner spirituellen Motivation befragt [1]. Mitbrüder und Kirchenleitung suchen ein sogenanntes geistliches Fundament, das den organisatorischen Zusammenhalt stärkt und spiritualisiert. Eine starke spirituelle Ausrichtung scheint der gemeinsamen Arbeit am Reich Gottes gut zu tun.

Auch die Pastoralgruppe Blankenheim-Nettersheim kann sich diesen Fragen nicht entziehen [2]. Immer wieder fragt man sie nach ihrem speziellen geistig geistlichen Tun, das sich von den spirituellen Punkten eines normalen Weltpriesters unterscheiden sollte. Es sind meistens keine Fragen der Neugierde oder der Kontrolle. Oftmals drückt sich in ihnen die eigene Hilflosigkeit auf der Suche nach neuen Wegen geistlichen Lebens aus. Als Antwort wünscht man sich hilfreiche Methoden, die das spirituelle Tun befruchten und ordnen können. Aus diesem Grund bleiben viele Fragen an der Oberfläche. Sie wollen über geistliche ‚Leistungen' informiert werden, die im Sinne einer Regel ‚Frömmigkeit' organisieren. Wie oft betet ihr zusammen? Welche Tagzeiten des Breviers nehmt ihr denn? Feiert ihr zusammen Messe? Habt ihr eine gemeinsame Meditation, ein gemeinsames Schriftgespräch? Fragen dieser Art bringen uns in Verlegenheit, weil sie nicht so einfach mit „Ja" oder „Nein" zu beantworten sind. Sicher können wir keine spirituellen Leistungen aufweisen, die unabhängig von unserem Arbeitskonzept wären. Unserer Arbeit entspringen die Impulse unseres geistlichen Lebens. Der Ausgangspunkt unserer Gruppe war die gewollte Kooperation. So wird die *Zusammenarbeit im seelsorgerischen Handeln* zum Grundfaktum unserer Spiritualität. Wir haben uns bewußt keiner der bestehenden Priestervereinigungen angeschlossen, weil sie alle von einem anderen Ansatz ausgehen. Sie möchten christliche Nachfolge aus einer bestimmten Idee heraus gestalten. Die Impulse ihres geistlichen Lebens erwachsen aus einer Grundhaltung, die meistens von einer Vorbildpersönlichkeit (z. B. Charles de Foucauld) geprägt ist. Die spirituelle Theorie bestimmt die Nachfolge-Praxis. Bei uns gestaltet die in unserer Arbeit konkretisierte Praxis die Spiritualität. Der Name *„Pastoral*gruppe" verpflichtet nicht nur zur gemeinsamen Arbeit in der „Pastoral", sondern auch zu einem an der „Pastoral" orientierten geistlichen Leben. Die Welt und die Menschen, die in dieser Welt leben und mit denen wir leben und arbeiten, sind das „Material" der Spiritualität. Die *Pastoral*konstitution „Gaudium et spes" des II. Vatikanischen Konzils ist deshalb für uns auch ein wichtiges spirituelles Dokument. Ihr Name bedeutet Konzept nicht nur unserer Arbeit, sondern auch unseres Glaubens. Aus diesem Grund möchten wir den Versuch einer pastoralen Spiritualität näher beschreiben. Zusammenfassend läßt sich ihr Fundament fast noch besser erzählen: „Einst rügte Raw Huna seinen Sohn Rab-

[1] Auch diese Überlegungen wurden durch eine Anfrage von Priestern und Laienmitarbeitern auf der 2. Pastoraltagung der Diözese Würzburg „Den Glauben leben — Dem Glauben dienen" 22.—24. 4. 1980 angeregt.

[2] Vgl. *Wolfgang Bußler — Albert Damblon,* Landseelsorge in einer Pastoralgruppe, in: Diakonia 10 (1979), 412—415.

bah: ‚Warum befindest du dich eigentlich nicht bei den Lehrvorträgen des Raw Chisda? Es wird doch von ihm gesagt, daß seine Lehre sehr scharfsinnig sei.' Da antwortete der Sohn: ‚Warum soll ich zu ihm gehen? Wenn ich dort bin, spricht Raw Chisda immer nur von weltlichen Dingen. Er redet von den Funktionen der Verdauungsorgane und von den anderen rein physischen Angelegenheiten.' Der Vater aber sprach zu ihm: ‚Raw Chisda redet von den Geschöpfen Gottes, und du nennst das weltlich! Geh zu ihm hin!" [3]

Die Pastoral-Spiritualität unserer Gruppe kennt einige Bausteine, die auf das pastorale Fundament aufgebaut werden. Es sind Impulse, die von unserer pastoralen Praxis initiiert werden und zu ihr zurückkehren. Deshalb werden sie nach einem kurzen Aufriß als Anfragen an uns selbst dargestellt.

1. „Jesus zog durch die benachbarten Dörfer und lehrte. Er rief die Zwölf zu sich und sandte sie aus, jeweils zwei zusammen." (Mk 6,6b f)

Unsere Gruppe begann in dem festen Vertrauen, die Pastoral in diesem ländlichen Gebiet zu koordinieren, sie gemeinsam zu planen und kooperierend auszuführen. Dieses Bewußtsein einer intensiven Kooperation, das viele Mitbrüder als Wunsch verbalisieren, muß internalisiert werden, um „Hand und Fuß" zu bekommen. Ein Lippenbekenntnis zur seelsorgerischen Zusammenarbeit genügt nicht. Viele Dekanate und Pfarrverbände kranken an diesen guten Absichtserklärungen, deren Realisation am pastoralen Individualismus der jeweiligen Mitarbeiter scheitert. Vielleicht wird auch nicht gesehen, daß die Verwirklichung der Zusammenarbeit eine Frucht geistlichen Bemühens ist. Darin drückt sich die Dialektik zwischen Glauben und Leben aus. Die Konsequenzen eines pastoral arbeitenden Teams sind im Einzelnen spirituell zu verarbeiten. Nur aus einer geistig-geistlichen Überzeugung, deren Grundlinie sich in der gemeinsamen Aussendung der Jünger durch Jesus vorzeichnet, kann die Praxis der Zusammenarbeit so fundiert werden, daß sie längere Zeit Bestand hat. Schon in diesem Baustein zeigt sich der Weg einer pastoralen Spiritualität, so wie wir sie für uns verstehen. Von der erfahrenen Seelsorgepraxis her wächst der Wunsch zur Kooperation. Dieser Wunsch wird stabilisiert im spirituellen Bemühen um die Botschaft Jesu Christi.

Bin ich tatsächlich bereit, für meinen Wunsch zur pastoralen Zusammenarbeit meine eigenen Ansichten und Wünsche zu relativieren? Lasse ich die Kooperation mit anderen mich etwas kosten? Kann ich mich auf ein Appartement verkleinern oder brauche ich inzwischen meinen Pfarrhof? Ertrage ich es, mit einem Mitbruder unter ‚einem Dach' zusammenzuleben?

2. „Jesus sagte: Kommt alle zu mir, die ihr euch plagt und schwere Lasten zu tragen habt. Ich werde euch Ruhe verschaffen." (Mt 11,28)

Dieser spirituelle Baustein des Neuen Testamentes gilt selbstverständlich für jeden Seelsorger. Eine Seelsorgergruppe sollte ihn sich aber bewußt machen und von ihm her reflektierend handeln. Durch die Kooperation des Teams ist der pastorale Brennpunkt leichter in den Griff zu bekommen. Aus diesem Grund arbeiten wir nicht in den Pfarrgemeinden, die in der Diözese sowieso schon als Musterpfarren gelten. Unser Zielpartner ist nicht die bürgerliche Mittelschicht oder Kleinstadt, die abgesättigt ist und alle gesellschaftlichen und kirchlichen Privilegien genießt. Unsere Gruppe versucht, solidarisches Handeln mit den Partnern, die von unserer Gesellschaft vernachlässigt oder übersehen werden. Solidarität, die christlichem Geist entspringt, beginnt hier, nicht erst in der „Dritten Welt". Die Jugendlichen, die Kinder, die ältere Generation, die Arbeiter und die Landbevölkerung zählen zu den Klassen, die in unserer hochentwickelten Leistungsgesellschaft von vorneherein zu kurz kommen. Der Seelsorger, der in der ‚Ersten Welt' arbeitet, übt in der Pastoral an diesen Menschen sein persönliches Misereor aus. Unsere Pastoralgruppe hat sich bewußt für die Arbeit auf dem Land entschieden [4]. Die Landbevölkerung, oft ver-

[3] *Jakob J. Petuchovski,* Es lehrten unsere Meister, Freiburg 1979, 66.

[4] Die uns bekannten anderen Modelle arbeiten

schrien und vernachlässigt, braucht die Stütze der Kirche, die sich nicht in finanziellen Zuwendungen und Bauleistungen erschöpfen darf. Von daher müßten die Maßstäbe der Personalplanung einer Diözese spirituell überprüft werden: es sollten sich kein Priester, kein Pastoralreferent zu schade sein für den pastoralen Dienst auf dem Land. Der Schritt von der Stadt auf das Land ist uns nicht leicht gefallen. Wir konnten ihn ansatzweise verarbeiten in spiritueller Motivation, in geistig geistlicher Solidarität mit den Christen, die schon immer als die ‚dummen Bauern' verkauft wurden. Unsere Gruppe hat neu in ihrer Spiritualität erfahren, daß Jesus vom Land stammt und in der Stadt gescheitert ist. Das Studium der Dogmatik, selbst der Exegese hatte diese Erfahrung in uns verschüttet. Indem wir uns gegen das Land sperrten, spürten wir nicht mehr, wie oft Jesus als Mensch des Landes gesprochen hat. Seine Gleichnisse, seine Bilder sind voll von Anspielungen an die bäuerliche, ländliche Kultur seiner Zeit. Mit den Geschichten der Bauern, der Äcker, der Saat, der Ernte und der Lilien des Feldes macht er auch den Städtern Gott klar.

Inwieweit habe ich feste Vorstellungen über die Zielgruppen meiner pastoralen Arbeit? Fühle ich mich nur in einem bestimmten Milieu zu Hause?

Kann ich meinen eigenen Schatten der bürgerlichen Herkunft nicht überspringen?

Bin ich mir für bestimmte pastorale Arbeiten zu schade?

3. „Jesus sagte: ‚Ihr wißt, daß die Herrscher ihre Völker unterdrücken und die Mächtigen ihre Macht über die Menschen mißbrauchen. Bei euch soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll euer Sklave sein.' " (Mt 20,25—27)

Biblizistische Schwärmer haben diese Anweisung Jesu oft zitiert, weil sie in ihr zu recht totale Kritik kirchlicher Hierarchie vermuteten. Sie übersahen die geschichtliche Entwicklung des kirchlichen Amtes, das sich von der Tradition her legitimiert. Als angestellte oder geweihte Mitarbeiter der Kirche ist uns klar, daß wir in ihren hierarchischen Zusammenhang eingeordnet sind. Es wäre unehrlich, diesen Zusammenhang zu leugnen. Dennoch muß es immer wieder Versuche geben, die diese historische Beziehung durchbrechen. Sie werden teilweise sogar von der Amtskirche eingebracht, die immer stärker den Wunsch nach Kollegialität ihrer Mitarbeiter ausspricht. Der ausdrucksstarke Ritus bei der Priesterweihe, die Handauflegung aller anwesenden Priester als Zeichen des mitbrüderlichen und kollegialen Presbyteriums, das leider noch keine Entsprechung bei den Laienmitarbeitern kennt, findet sich übersetzt in vielen Dekanatsstatuten. Sie bauen sogar auf dieses gleichberechtigte, brüderliche Fundament. „Um die diesem Statut zugrunde liegenden Absichten zu verwirklichen, ist eine Veränderung des bisherigen persönlichen Arbeitsstils und der Art der Zusammenarbeit notwendig. Neue Regelungen und Absprachen für Zuständigkeiten, Rechte und Pflichten sind notwendig, die sich nicht von selbst verstehen und in geduldigen Bemühungen eingeübt werden müssen. Diese Einübung vollzieht sich in persönlichen Kontakten, im Austausch von Gedanken und Plänen, in gemeinsamen Beratungen. Hierdurch kann die Brüderlichkeit wachsen, können sich die verschiedenen Begabungen ergänzen und Fragen, die aus der Kirche und Welt gestellt sind, aus gläubiger Einsicht beantwortet werden" [5]. Verrät nicht schon der Wortschatz dieses Statutes „geduldiges Bemühen, Einübung, Brüderlichkeit, gläubige Einsicht" den spirituellen Zusammenhang? Die Umsetzungen dieser Forderungen in die alltägliche Praxis hat sicher etwas mit dem geistlichen Leben zu tun. Der Bischof bot uns die Möglichkeit, dies einzuüben. Da die Mitglieder unserer Gruppe ein fast gleiches Dienstalter besitzen, war von Anfang an klar, daß keiner von uns die ausschließ-

auch in bestimmten Zielgruppen: die Franziskaner in Dortmund-Scharnhorst in einer Neubausiedlung, die Pastoralgemeinschaft Aachen-Haaren vorwiegend unter Arbeiterbevölkerung.

5 Bistum Aachen, Statuten, Satzungen und Ordnungen für den pastoralen Dienst des Bistums Aachen, Sonderdruck, 21.

liche Leitungsfunktion für die Gruppe und die Pfarrgemeinden übernehmen konnte. Keiner von uns wurde der kirchenrechtlich für die Pastoral verantwortliche Pfarrer. Jeder übernimmt im Rahmen der Arbeitsteilung seine Verantwortung, und die Pastoralgruppe als ganze ist dem Bischof verantwortlich. Diese Verantwortungspraxis zwingt zur gleichberechtigten Entscheidungsfindung, weil keiner befugt ist, das ‚letzte Wort' auszusprechen. Da aber Gleichberechtigung auch nur ein Begriff des positiven Rechts ist, versuchen wir hinter dieser Rechtsqualität einen spirituellen Wert zu leben. Unsere Entscheidungsprozesse sind dadurch langwieriger, weil jeder von uns überzeugt werden muß. Nur wenn jeder den geplanten Arbeitsschritt einsieht, wird er ihn kooperativ stützen, so daß die Basis der Verantwortung für jeden breiter wird. Eine gleichberechtigte, brüderliche Pastoral erfordert viel Geduld. Gruppenverfahren, die auf einen einstimmigen Beschluß hinzielen, währen lange. Anordnungen sind bedeutend schneller erteilt und damit auch schneller ausgeführt. Da aber für den modernen Seelsorger die Zeit immer kostbarer wird, taucht bei uns öfters der Wunsch nach einem hauptverantwortlichen Leiter auf, der bündig für uns mitentscheidet. Gerade hier muß die Spiritualität antworten. Sie ermuntert zu dem Versuch, die Arbeit brüderlich zu wagen und dem Leistungsdruck nicht nachzugeben. Als neutestamentliches Motiv stärkt sie den einzelnen, der vielleicht sonst sein Tun individualisieren würde.

Bin ich bereit, mich an einmal getroffene Entscheidungen der Gruppe zu binden?

Kann ich auf die Argumente der anderen Mitarbeiter hören, oder versperre ich mich, weil ich in meine Argumentation verliebt bin?

Kann ich in einer Entscheidung unterlegen sein?

Verstehe ich lange Entscheidungsprozesse als Chance, Brüderlichkeit in unserer Gruppe zu verwirklichen?

4. „Jesus ging in das Haus des Pharisäers, der ihn zum Essen eingeladen hatte und legte sich zu Tisch." (Lk 7,36)

Dieser spirituelle Baustein braucht keine lange Erklärung. Er spricht für sich, weil er ein typisches Merkmal des Lebens Jesu aufgreift. Von ihm hören wir oft, daß er mit allen möglichen Leuten ißt und sich zum Essen einladen läßt. Das gemeinsame Essen gewinnt zuletzt bei ihm sakramentale Qualität. Wir nähmen diesen Jesus nicht ernst, wenn wir unseren gemeinsamen Mittagstisch nicht als wesentlich geistliches Tun einordneten. Unsere Gruppe trifft sich jeden Mittag zum Essen, nicht nur weil es praktischer ist. Immerhin müssen drei Gruppenmitglieder rund 15 km fahren, um mit den anderen gemeinsam zu essen. In der Gemeinsamkeit des Essens drückt sich die Gemeinsamkeit des Glaubens und der Arbeit aus. Es überrascht, aber dennoch ist es Tatsache: Wer von uns häufig beim Essen fehlt, fehlt auch bei der Kooperation der Pastoral.

Freue ich mich auf das gemeinsame Mittagessen?

Wird für mich das gemeinsame Essen zu einem Ort und einer Zeit erfahrener Brüderlichkeit?

Entschuldige ich mich zu leichtfertig vom Mittagessen?

Bin ich offen für Gäste am gemeinsamen Mittagstisch?

5. „Jesus sagte: ‚Simon, Simon, der Satan hat verlangt, daß er euch wie Weizen sieben darf. Ich aber habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht erlischt. Und wenn du dich wieder bekehrt hast, dann stärke deine Brüder.' " (Lk 22,31f)

Wir haben bewußt auf eine Persönlichkeit verzichtet, von der unsere Spiritualität ausginge und die unser geistliches Leben prägte. Dennoch besitzen wir eine spirituelle Leitfigur, die uns exemplarisch Möglichkeiten geistlicher Pastoral zeigt. Für uns ist Papst Johannes XXIII. dieser Mann, der unsere Idee einer Pastoralgruppe innerhalb der Kirche befruchtet hat. Als Mitarbeiter, ob angestellt oder geweiht, gehören wir nach Auffassung der Umwelt zur Amtskirche, d. h. wir sind voll eingegliedert in die Organisationsstruktur der katholischen Kirche. Als Amtsträger vertreten wir Entscheidungen der Kirchenleitung, gewollt oder ungewollt, mit. Eine Distanzierung ist nicht so leicht möglich. Diese

Konsequenz ergibt sich aus unserem Entschluß, in den hauptamtlichen Dienst der katholischen Kirche einzutreten. Insofern ist die Pastoralgruppe ganz bewußt Teilhaber des kirchlichen Amtes und wird von daher mit all seiner Problematik belastet. Wir haben eben keine Basisgruppe außerhalb der Kirche gegründet und versuchen auch nicht, unsere Arbeit von ihrem Rand her zu verstehen. Gerade in dieser Richtung weist das Leben von Johannes XXIII. einen Lösungsweg. Er war ein durch und durch hierarchischer Mensch, der sich nicht scheute, die „Karriere" der Amtskirche zu durchlaufen. Johannes XXIII. stand im Zentrum, nicht an der Peripherie. Von daher ist er mit Franziskus, Charles de Foucauld oder Mutter Teresa nicht direkt zu vergleichen. Er versuchte nicht, sich möglichst von der kirchlichen Macht fernzuhalten, indem er sie nur kritisch von fern begleitet hätte. Dieser Mann funktionalisierte seine kirchlichen Ämter auf christliche Glaubenspraxis hin. Aus seinem Amt wurde sein Dienst, der dankbar von den Christen und der Welt angenommen wurde. Von ihm ist zu lernen, daß das Amt der Kirche, wenn es richtig vollzogen wird, nicht sofort dem Dienst des Evangeliums widerspricht. Der Amtsträger kann sogar der radikale Reformer seiner Kirche werden. Diese Überzeugung, die der Spiritualität Johannes XXIII. entwachsen ist, hilft uns, die täglich erspürte Dialektik zwischen unserem Amt und dem Anspruch der Menschen und der Botschaft Jesu auszuhalten. Johannes XXIII. vermittelt uns Leitlinien, die uns ermutigen, im gemeinsamen Amt der Pastoralgruppe zu bleiben. Dieses spirituelle Element, amtlich bleiben zu dürfen, um be-dienen zu können, scheint uns in der heutigen Kirchensituation wichtiger denn je.

Verliere ich oft den Mut, wenn der gewünschte und erhoffte Erfolg in meinem kirchlichen Amt ausbleibt?

Resigniere ich und gebe der Amtskirche alle Schuld?

Versuche ich, mich selbst als „Dienstmann" Jesu Christi zu verstehen?

Diene ich auch den anderen Mitgliedern der Gruppe?

Spiritualität ist für unsere Pastoralgruppe zunächst keine Frage aufgesetzter Methoden, die unabhängig von unserer gemeinsamen Arbeit wäre. Methodisch läßt sich unser geistliches Tun nicht einfangen, weil es ständig neu wächst. Dennoch geben uns die fünf spirituellen Bausteine, die sich aus der Praxis entwickelt haben, Möglichkeiten, darüber hinaus zu experimentieren. In den drei Jahren unseres Zusammenseins haben wir zusätzlich Methoden der Spiritualität ausprobiert. Manche wurden durch die Praxis verworfen, andere haben sich durchgehalten. Dabei ist uns aufgegangen, daß die Spiritualität Experiment bleibt, welches im gemeinsamen Leben und Arbeiten verankert ist.

Leo Karrer

Ausbildung von Laienseelsorgern für den pastoralen Dienst in der Schweiz

Im folgenden Beitrag wird geschildert, auf welch vielfältigen Wegen künftige Seelsorger ausgebildet werden. Neben einem starken Gemeindebezug fällt hier besonders auf, daß künftige Priester und Laienseelsorger die gesamte Ausbildung weithin gemeinsam mitmachen, was sich insbesondere für die spätere Kooperationsfähigkeit positiv auswirkt. *red*

Zum Hintergrund

Die Frage nach der Ausbildung von künftigen Seelsorgern, deren Einführung in das seelsorgliche Wirken in den Pfarr-Gemeinden sowie deren Eingliederung in das „Kollegium" der Seelsorger ist alles andere als eine spekulative Fragestellung. Vielmehr konzentrieren und brechen sich darin viele Strahlen und Einflüsse der pastoralen und personellen Wirklichkeit der Kirche und der gesellschaftlichen Situation: so u. a. der Wandel in den verschiedenen seelsorglichen Bereichen wie z. B. Jugendarbeit oder Ehe- und Familienseelsorge, die neuen Wege in der Liturgie, die kaum ausgetragene Spannung zwischen vorwärtsdrängenden und rückwärtsorientierten

Kräften in der Kirche, das sich wandelnde Gesicht der Pfarrgemeinden, die stärkere Beteiligung der Laien, der noch zunehmende Priester- und Seelsorgermangel (es fehlen ja auch Katecheten und Laientheologen), die neuen Seelsorgertypen und nicht zuletzt die emanzipatorischen Bewegungen und das stärkere Bewußtsein der Verantwortung für soziale und politische Probleme usw. Von diesem nur stichworthaft angedeuteten Hintergrund her befinden sich die Pfarrgemeinden und die Erwartungen an die Rolle des Seelsorgers in einem Umschichtungsprozeß, der die Ausbildung der Seelsorger für ihren Dienst prägt. Eine auf Dauer eindeutig klare Linie ist nicht abzusehen, wohl gewisse Trends und in zunehmendem Maße auch institutionelle Versuche, etwas Struktur und Einheitlichkeit durchzusetzen.

Auf gesamtkirchlicher wie auch auf landeskirchlicher Ebene haben nicht nur Reformen des Theologiestudiums stattgefunden, sondern auch die Regelung der Studienbegleitung für die Priesteramtskandidaten im Rahmen der von Rom vorgegebenen Ordnung [1]. Parallel zu diesen Bemühungen setzten in den Bistümern und Bischofskonferenzen des deutschsprachigen Raumes erste Versuche ein, auch die Ausbildung und Hinführung der Laientheologen und Katecheten bzw. der Pastoralassistenten/-referenten und der Gemeindeassistenten/-referenten zu den pastoralen Diensten in den Gemeinden und in den Pfarrverbänden zu ordnen und im kirchlichen Sinne zu garantieren. Vor allem in der Bundesrepublik Deutschland wollte man einem unkontrollierbaren „Wildwuchs" beim Einsatz, in der Auswahl und in der Ausbildung gegensteuern [2].

In der Schweiz wurden am 3. März 1978 von der deutschschweizerischen Ordinarienkonferenz Richtlinien für den Einsatz von Pastoralassistenten in den deutschsprachigen Bistümern erlassen, wodurch die bis dahin geltenden diözesanen Richtlinien ersetzt wurden [3]. In diesen Richtlinien werden die Aufgabenbereiche (primär in den Pfarrgemeinden), die fachlichen, pastoralen und persönlichen Voraussetzungen, die Indienstnahme (Institutio) und Missio sowie das Verhältnis zu staatskirchlichen Instanzen angesprochen; am Schluß enthalten die Richtlinien einen Modell-Vertrag zwischen Pastoralassistent und anstellender Kirchgemeinde. Damit ist wenigstens ein Rahmen für die Ausbildung der Laientheologen gegeben, deren Zahl im vergangenen Jahrzehnt — ähnlich wie in der Bundesrepublik Deutschland, in Holland und Österreich — stark angewachsen ist [4]. Im Hinblick auf die Ausbildung fordern die deutschschweizerischen Richtlinien für Pastoralassistenten an fachlichen Voraussetzungen: Studienabschluß an einer theologischen Hochschule (Theologie als Hauptfach) bzw. den zweijährigen Theologiekurs des dritten Bildungsweges (Chur), einschließlich Ausbildung in den Pastoralfächern und entsprechende Praktika. Zu den pastoralen Voraussetzungen gehört der diözesane Pastoralkurs, der im Diözesanseminar für Priesteramtskandidaten und Laientheologen gemeinsam durchgeführt wird. Unter dem Stichwort „persönliche Voraussetzung" werden genannt: echter Glaube und solide Frömmigkeit, Solidarität mit der Kirche, menschliche Qualitäten wie etwa Wahrhaftigkeit, Lauterkeit, Zuverlässigkeit, Hilfsbereitschaft. Des weitern ist der Nachweis einer spirituellen Ausbildung und Begleitung während der Studienzeit als Einübung in die Nachfol-

[1] Grundordnung bzw. Ratio fundamentalis der Kongregation für das Kath. Bildungswesen vom Jahre 1970 für die Ausbildung der Priester; vgl. dazu: *A. Arens—H. Schmitz*, Priesterausbildung und Theologiestudium. Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 25 (Trier 1973).

[2] Siehe die Verlautbarungen der Deutschen Bischofskonferenz: „Zur Ordnung der Pastoralen Dienste" (März 1977); „Rahmenstatut für Pastoralreferenten(-innen) in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland" (Oktober 1978) und die Rahmenordnung für die Ausbildung (März 1979).

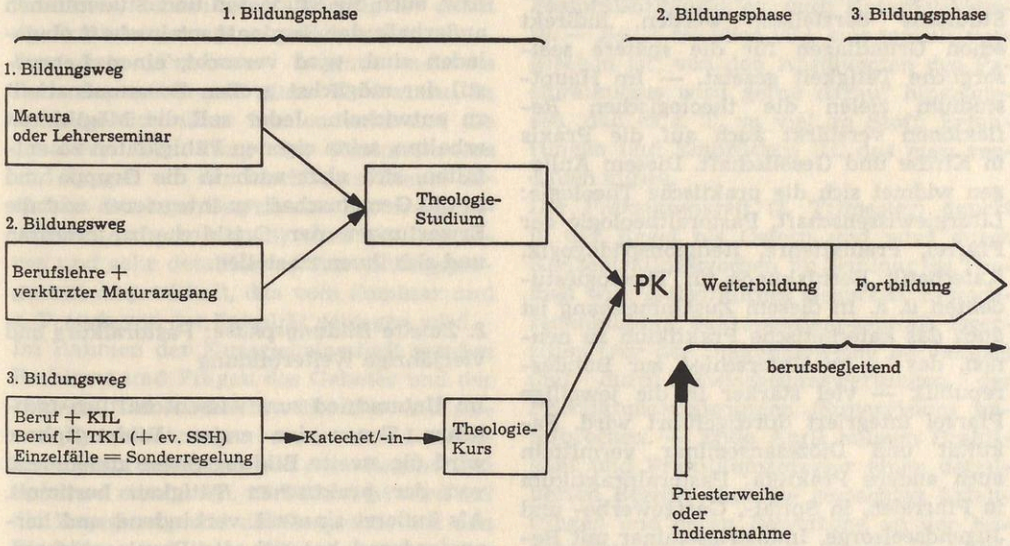
[3] Analog war die Entwicklung in Österreich, wo allerdings die persönlichen und spirituellen Voraussetzungen viel umfangreicher und differenzierter benannt wurden.

[4] Zu Beginn des Jahres 1980 standen im Bistum Basel 96 Laientheologen(-innen) im pastoralen Dienst (davon 22 primär als Religionslehrer an Höheren Schulen und 10 in kirchlichen Spezialaufgaben: Verbandsseelsorge, Eheberatung etc.); im September 1980 waren insgesamt 70 Laientheologen in der unmittelbaren Gemeindeseelsorge eingesetzt (darunter — im Vergleich zur Bundesrepublik — sehr wenig Damen). Weitere Vergleichszahlen: im Bistum Chur waren es anfangs 1980 ca. 30 Laientheologen(-innen). Im Bistum St. Gallen waren im September 1980 22 Laientheologen eingesetzt (darunter 5 Religionslehrer).

ge Christi und in den Dienst an der konkreten kirchlichen Gemeinschaft wichtig.
Zu Beginn und während der Ausbildungszeit soll der Kontakt mit den Verantwortlichen der Diözese gepflegt werden. Es wird vom künftigen Pastoralassistenten erwartet, daß er eine gewisse Zeit in Kontakt mit der Seminargemeinschaft seiner Diözese steht und einen Teil des Studiums an der damit verbundenen theologischen Fakultät absolviert. — Wenn auch diese Richtlinien für alle deutschsprachigen Bistümer in der Schweiz gemeinsam erlassen worden sind, so stellt die konkrete Ausbildung und Einführung in den seelsorglichen Gemeindedienst doch eine „föderalistisch" bunte Vielfalt dar.

Ausbildung in drei Bildungsphasen

Die Ausbildung für den seelsorglichen Dienst in den Pfarrgemeinden erfolgt in der Regel in drei Phasen: Theologiestudium, Berufseinführung und berufsbegleitende Fortbildung. Nebst dem ersten Bildungsweg über Matura oder Lehrerdiplom und dem zweiten Bildungsweg für sog. Spätberufene, die einen Beruf erlernt haben und über ein abgekürztes Verfahren die Matura erlangen, gibt es den dritten Bildungsweg für Berufsleute mit abgeschlossener Lehre. Letztere können zunächst das dreijährige Ausbildungsprogramm des Katechetischen Instituts in Luzern (KIL) mit staatlichem Diplomabschluß[5] oder nebenberuflich den vierjährigen Theologiekurs für Laien in Zürich (TKL) absolvieren und nach einiger Zeit der praktischen Seelsorgetätigkeit — mit gewünschten Zusatzausbildungen wie z. B. im Seminar für Seelsorgehilfe in Zürich (SSH) — zum zweijährigen Theologiekurs für Seelsorger im Seminar St. Luzi (Chur) zugelassen werden. Danach erfüllen sie die Voraussetzungen, um mit den Theologen, die den ersten oder zweiten Bildungsgang gewählt haben, den Pastoralkurs (PK) zu beginnen. Wer den Pastoralkurs erfolgreich abgeschlossen hat, kann nunmehr als Priester oder als Laientheologe bzw. als Pastoralassistent(-in) eine seelsorgliche Aufgabe in den Gemeinden übernehmen. Schematisch könnte die Ausbildung in etwa so dargestellt werden:



[5] Im Bistum Basel sind zur Zeit rund 150 Katecheten(-innen) vollamtlich im kirchlichen Dienst. — In den ersten zwei Jahren des Studiums am Katechetischen Institut werden die theologischen und religionspädagogisch-didaktischen Grundlagen und Kenntnisse vermittelt. Im dritten Kursjahr findet vom Sommer bis Weihnachten ein katechetisches Praktikum in einer Pfarrei statt. Im Sommersemester werden neben theologischen und religionspädagogischen Fächern vor allem auch pastorale und liturgische Fragen behandelt.

1. Erste Bildungsphase: Theologiestudium

In den folgenden Ausführungen gehen wir von den Ausbildungswegen aus, wie sie vor allem im Bistum Basel beschritten werden.

Die in der Regel fünf Jahre umfassende Studienzeit ist selbstverständlich vom Ablauf, der Struktur, den Anforderungen und der Planung des Theologiestudiums geprägt. Der Großteil der aus dem Bistum Basel stammenden Theologen studiert wenigstens einige Semester an der Theologischen Fakultät in Luzern, deren Ziel es ist, das Studium der katholischen Theologie für künftige Priester und Laientheologen im Blick auf eine zeitgerechte Seelsorge zu ermöglichen. Wenn schon im ersten Grundkursjahr Lernbereiche wie Glaubensanalyse und Glaubensmotiv als Reflexion des persönlichen Glaubens des Studierenden in der Kirchengemeinschaft, in Liturgie und in Diakonie sowie christlicher Lebensvollzug als Reflexion der Nachfolge Christi Schwerpunkte des Studiums darstellen, werden indirekt schon Grundlagen für die spätere seelsorgliche Tätigkeit gesetzt. — Im Hauptstudium zielen die theologischen Reflexionen verstärkt auch auf die Praxis in Kirche und Gesellschaft. Diesem Anliegen widmet sich die praktische Theologie: Liturgiewissenschaft, Pastoraltheologie der Pfarrei, Predigtlehre, Religionspädagogik, Katechetik, Berufskunde für Theologiestudenten u. a. In diesem Zusammenhang ist auch das katechetische Praktikum zu nennen, das — im Unterschied zur Bundesrepublik — viel stärker in die jeweilige Pfarrei integriert durchgeführt wird. Fakultät und Diözesanseminar vermitteln auch andere Praktika: Pastoralpraktikum in Pfarreien, in Spital-, Gastgewerbe- und Jugendseelsorge, Industrieseminar mit Betriebspraktikum etc.

Da aber vom künftigen Seelsorger nicht nur fachliche und pastorale Fähigkeiten, sondern insbesondere auch persönliche Voraussetzungen erwartet werden, stellt sich die Frage der Studienbegleitung für Theologiestudenten [6]. Deren Aufgaben liegen darin, erstens den einzelnen Theologiestudenten/in bei der Persönlichkeitsentfaltung und Identitätsfindung als Christ zu unterstützen, zweitens die Berufsmotivation klären und die Berufsentscheidung vertiefen zu helfen (u. a. zölibatäre oder eheliche Lebensform?) und drittens zu einer eigenen aktiven Positionsfindung in Kirche und Gesellschaft und zur kritischen Auseinandersetzung mit den politischen und geistigen Strömungen der Gegenwart zu verhelfen. — Die Diözesanseminare stehen grundsätzlich den Priesteramtskandidaten, den Laientheologen und Katecheten (nicht den Damen) offen [7]. Das Leitungsteam des Seminars sucht den regelmäßigen Kontakt auch zu den Studenten(-innen) außerhalb des Seminars und in andern Universitätsstädten (besonders frequentiert werden von den schweizerischen Theologiestudenten nebst Luzern, Fribourg und Chur vor allem München, Tübingen, Nijmegen, Paris u. a.). Im Seminar, zu dessen Gruppenveranstaltungen, Gottesdiensten usw. auch die Studenten und Studentinnen außerhalb der Seminargemeinschaft eingeladen sind, wird versucht, einen Lebensstil der möglichst großen Zusammenarbeit zu entwickeln. Jeder soll die Möglichkeit erhalten, seine eigenen Fähigkeiten zu entfalten, sich aber auch in die Gruppe und in die Gemeinschaft zu integrieren und die Erwartungen der Ortskirche zu erfahren und sich ihnen zu stellen.

2. Zweite Bildungsphase: Pastoralkurs und vierjährige Weiterbildung

Im Unterschied zum wissenschaftlich-fachlichen Tenor der ersten Bildungsphase wird die zweite Bildungsphase zunehmend von der praktischen Tätigkeit bestimmt. Als äußerst sinnvoll, verbindend und herausfordernd hat sich die Praxis erwiesen, daß diese Phase für Priesteramtskandida-

[6] Vgl. dazu: *L. Karrer,* Wird kirchliche Studienbegleitung zu einer Chance für Theologiestudenten?, in: Diakonia 10 (1979) 244—257; *H. Goeke,* Einsatzbedingungen und Einsatzfelder für Pastoralassistenten/-referenten und Gemeindeassistenten/-referenten: ebd. 323—329.

[7] Seitdem im Diözesanseminar Luzern Laientheologen und Katecheten mit den künftigen Priestern zusammenleben, ist das interessante Phänomen zu beobachten, daß bei den seither Geweihten die Laisierungsgesuche im Vergleich zu den vorausgehenden Weihejahrgängen in signifikanter Weise zurückgegangen sind.

ten bzw. Priester und Laientheologen(-innen) gemeinsam durchgeführt wird. Diese zweite Phase ist unterteilt in den einjährigen Pastoralkurs und in die Weiterbildung während des pastoralen Einsatzes in einer Pfarrgemeinde, der in der Regel vier Jahre dauert.

— Pastoralkurs

Der Pastoralkurs dient in erster Linie zur Einführung und unmittelbaren Einübung in die Seelsorgepraxis. Er besteht deshalb vor allem aus einem mehrmonatigen Praktikum in einer Pfarrei. Zudem soll er die Kollegialität festigen, eine intensive Auseinandersetzung mit dem Berufsentscheid und mit der Spiritualität des Berufes ermöglichen sowie den Kontakt mit den Bistumsverantwortlichen fördern.

Der konkrete Ablauf des Pastoralkurses läßt sich — formal gesehen — in Trimester aufteilen, wobei das erste und dritte Trimester in der Art von Blockkursen im Diözesanseminar das Pfarrpraktikum (2. Trimester) umschließen. Wichtig ist dabei die Erfahrung der Kursgemeinschaft.

Das erste „Trimester" beginnt meistens Ende September mit einer Werkwoche, in der man sich näher kennen lernt und die genauere Gestaltung des Pastoralkurses und Fragen um den kirchlichen Dienst bespricht. Bis zum Beginn des Pastoralpraktikums (Anfang Advent) wird ein intensives und sehr detailliertes Ausbildungsprogramm abgewickelt, das vom Seminar und z. T. auch von der Fakultät getragen wird.

Im Rahmen der Kursgemeinschaft werden Probleme und Fragen des Gebetes und der Liturgie, des kirchlichen Berufes und seiner Voraussetzungen sowie der Lebensform besprochen, oft mit dem Regens und Spiritual zusammen. Viel Gewicht wird auf die Begegnung und die Gespräche mit den Bischöfen und ihren Mitarbeitern in der Bistumsleitung (Generalvikare, Pastoralamt, Offizialat, insbesondere mit den Vertretern des Personalamtes etc.) gelegt, damit die Anonymität überwunden und das Kennenlernen gefördert wird.

Thematische Schwerpunkte des Pastoralkurses sind u. a.: Arbeit im Geflecht der Wirtschaft, der arbeitende Mensch, Kirche und Industrie, Kirche und Tourismus, Freizeitverhalten, Jugend und Gesellschaft, Ehe und Familie, Dritte Welt und Mission, Gastarbeiterprobleme ... Diese und andere Themenbereiche werden oft über einen längeren Zyklus grundsätzlich erarbeitet, z. T. mit Vertretern der entsprechenden Institutionen [8].

Parallel dazu finden *Seminare und Weekends* zur Erwachsenenbildung statt, ebenso eine über das ganze Jahr sich hinziehende Einführung in das seelsorgliche Gespräch, Gruppenpraktika zur Gestaltung des Sonntags-, Werktags- und Gruppengottesdienstes und zur Sakramentenpraxis (z. B. Tauf- und Bußpraxis, Krankensakramente etc.); nicht zu vergessen sind Sprech- und Singübungen sowie die Organisation und Vorbereitung der Pfarreipraktika.

In dieses Programm sind auch Angebote der Theologischen Fakultät gezielt eingeflochten: Pastoralpsychologie, Sakramentenpastoral, Methodik der Erwachsenenbildung in der Pfarrei, Pastoralmedizin und Pastoralsoziologie, ev. auch Katechetikkurse. — Es ist reichlich viel, was jeweils vorgesehen ist; von den Absolventen des Pastoralkurses wird gerne darauf hingewiesen, daß es z. T. zu viel an Stoff, Erfahrungen und Eindrücken ist, das man verdauen müsse.

Die Praktikumszeit (2. Trimester) dauert in der Regel bis Ostern und wird durch Konzentrationswochen im Seminar (zu Themen wie: seelsorgliches Gespräch, Erwachsenenbildung, Sakramentenpastoral), Exerzitien (vor der Diakonatsweihe im Januar) und durch Zwischenauswertungen der Praktikumserfahrungen (Supervision) unterbrochen. — Ende April müssen Praktikant und Praktikumspfarrer einen detaillierten Bericht über die gemachten Erfahrungen und deren Bewertung an den Regens abliefern, die bei der Entscheidung für die erste Seelsorgestelle Berücksichtigung finden.

Der dritte und letzte Abschnitt des Pastoralkurses führt die Absolventen des Kurses wieder im Seminar zusammen und wird ähnlich wie das erste Trimester ge-

[8] Ich orientiere mich bei der Aufzählung der Beispiele an den letztjährigen Pastoralkursen.

staltet. Diese Wochen bis Ende Juni finden jedoch unter dem nachhaltigen Eindruck der Praktikumserfahrungen und der Bestimmung der ersten Seelsorgestelle statt und nicht zuletzt unter dem Eindruck der Vorbereitung auf die Priesterweihe und die Indienstnahme (Aufnahme in den dauernden Dienst des Bistums) als Pastoralassistent, womit der Pastoralkurs formell seinen Abschluß findet.

Die Arbeitsthemen und Ausbildungsveranstaltungen im Seminar konzentrieren sich dabei noch präziser auf die pastoralen Tätigkeitsfelder Jugendseelsorge, Oekumene in der Gemeinde, Medienpädagogik, Gefängnis- und Strafentlassenenseelsorge, kirchliche Verbände, Ausländerseelsorge, Mensch am Rand der Gesellschaft, Altersseelsorge etc. Viel Sorge wird weiterhin darauf verwendet, durch Kontakte und durch ein Besuchsprogramm einen Einblick in verschiedene Bereiche zu erhalten, die für den Seelsorger wichtig sind: Ordinariate, verschiedene Pastoral- bzw. Gemeindemodelle, Seelsorgeteams, psychiatrische Kliniken, Gefängnisse, Heime usw.

Von besonderer Bedeutung sind während des ganzen Jahres die *Gruppenprozesse* und die Entscheidungsvorgänge innerhalb des Kurses, nicht zuletzt die regelmäßigen Aussprachen untereinander und die gemeinsamen Gottesdienste. Die Kontakte mit den Vertretern des Personalamtes dienen zum einen dem gegenseitigen Kennenlernen und zum andern den Überlegungen im Hinblick auf die erste Einsatzstelle. Dabei bedarf es zuweilen recht langer Prozesse, bis die persönlichen Erwartungen und „Bedingungen" der künftigen Seelsorger zu den objektiv vorhandenen Seelsorgsaufgaben in ein annähernd verantwortungsvolles Verhältnis geraten — vor allem bei Laientheologen(-innen), deren Partner beruflich gebunden sind.

Sehr erfreulich ist die Tatsache, daß die Partner der Laientheologen(-innen) in verstärktem Maße in den Ablauf des Pastoralkurses einbezogen werden (Wochenenden, Gesprächsabende etc.), denn auf das im Gespräch geklärte Einverständnis des Partners zum kirchlich-pastoralen Dienst wird sehr großer Wert gelegt.

In der Regel wird der so konzipierte Pastoralkurs als gewinnbringend gewertet. Außer der schon genannten Fülle an Zielen und Inhalten wünschen die Absolventen mehr Zeit „für sich selbst", eine Reduzierung des ersten Trimesters ev. zu Gunsten des dritten Trimesters, denn nach dem viermonatigen Pfarrei-Praktikum könne man die konkrete Seelsorgesituation und auch die eigenen Fähigkeiten und Defizite deutlicher wahrnehmen. Eine Alternative zur Tatsache, daß Priesteramtskandidaten und Laientheologen(-innen) den Pastoralkurs gemeinsam verbringen, wird nicht erwogen, empfindet man doch gerade diese Art der Gemeinschaft — bei allen auch schmerzlichen Prozessen der Auseinandersetzung und Herausforderung — als gute Einführung in den konkreten Alltag der künftigen Berufssituation, und die geistige Konkurrenz (auch in der Wahl der Lebensform) wird als eine bereichernde und klärende Erfahrung dargestellt.

Dieses Ausbildungsprogramm wird im Bistum St. Gallen insofern in abgewandelter Form durchgeführt, als dort die Ausbildung individueller gestaltet (was auch an der geringeren Zahl der Bewerber liegt) und mit jeweils mehrwöchigen Blockveranstaltungen im Bistum Chur gekoppelt wird. Dort erhalten die Priesteramtskandidaten und Laientheologen in stärkerem Masse eine praxis- bzw. berufsbegleitende Ausbildung (wie es auch in einigen Bistümern der Bundesrepublik und Österreichs der Fall ist), weil die Priesteramtskandidaten und Laientheologen schon gleich zu Beginn einer bestimmten Pfarrei als erster Stelle zugeordnet werden. Demgegenüber ist das Konzept im Bistum Basel (und in etwa im Bistum St. Gallen) nicht berufsbegleitend, sondern ausbildungsorientiert und insofern schützender, als man nicht gleich von Anfang an als „Profi" qualitativ und zeitlich übermäßig überfordert wird.

— Weiterbildung

Die ersten vier Dienstjahre sind „Lehr- und Wanderjahre" und sollen dem jungen Seelsorger Gelegenheit bieten, sich möglichst in die breite Vielfalt der seelsorg-

lichen Arbeit einzufinden (während die zweite Stelle schon eher gezielte Spezialaufgaben vorsieht). Diese Anfängersituation ist gekennzeichnet durch die Erfahrung beruflicher Verantwortung, Abrücken von der studentischen Konsumhaltung, Hineinwachsen in einen noch neuen Personen- und Kollegenkreis, neue Wohnverhältnisse (Pfarrhaus mit Haushälterin, Familie etc.), Unterordnung unter den Pfarrer bzw. Einordnung in ein Team, Überbetonung der Praxis im Verhältnis zur Theorie bzw. deren Auseinanderklaffen, Erfahrung der persönlichen und zeitlichen Überforderung, Begegnung mit Indifferenz und Desinteresse und anderseits Druck infolge vieler Erwartungen, Erfahrungen von Begeisterung und eigener und gemeinsamer Gebets- und Glaubensnot, Bedürfnis nach weiterer Ausbildung in Richtung pastoraler Fertigkeiten und persönlichkeitsbedingter Schwerpunktbildung, noch starke Bindung an Ausbildungsinstitution bzw. an den früheren Kollegenkreis usw. — Die Aufgabe dieser Bildungsphase liegt somit darin, die individuellen und sozialen Erfahrungen des beruflichen Einstieges bzw. die eigene Praxis zu reflektieren und zu verarbeiten, die theologischen Inhalte und pastorale Praxis zu verknüpfen und dieses Spannungsfeld fruchtbar zu gestalten (oder wenigstens auszuhalten), die Prioritäten in der Seelsorge richtig zu setzen, die Fähigkeit zu einem kooperativen Führungs- und Begleitungsstil weiter zu vertiefen, seelsorglichen Beruf und persönlichen Glauben zu integrieren (Integration der beruflichen und persönlichen Identität) und einen persönlichen Lebensstil zu finden, der einer offenen Gesellschaft entspricht, aber in der inneren Dynamik des Evangeliums Jesu Christi verankert ist.

Demzufolge sind weniger theologische Inhalte Schwerpunkte dieser Jahre als vielmehr die Begleitung und Eigenarbeit des einzelnen in fachlicher, persönlich-spiritueller und in personalplanerischer Hinsicht (je nach Eignung und Neigung). — Die äußere Verantwortung als Begleitung übernimmt für die ersten zwei Jahre in erster Linie das Seminarteam und in zweiter Linie das Personalamt. Für die letzten zwei Jahre geht die primäre Zuständigkeit an das Personalamt über (nicht zuletzt im Hinblick auf die zweite Stellenbesetzung). Wichtig bleibt bei alledem ein geeignetes Praxisfeld, wobei dem einführenden Pfarrer und der Gemeinde besondere Bedeutung zukommen. — Die Form dieser Weiterbildung sind Wochenenden und Konzentrationstagungen des jeweiligen Pastoralkurses, wobei vor allem der Erfahrungsaustausch und die Schulung (z. B. das seelsorgerliche Gespräch mit einzelnen und in Gruppen) Prioritäten besitzen. Noch ist das Konzept zu wenig klar (z. T. zu punktuell und pragmatisch) und vom jeweiligen Pastoralkurs stark individuell geprägt. Insgesamt wirken aber die Veranstaltungen sich berufsstabilisierend aus und tragen den einzelnen in Konfliktsituationen. Thematisch und personell bleiben sie jedoch z. T. an der früheren Ausbildung haften.

Für die weitere Zukunft muß eine intensivere Praxisbegleitung („Supervision") insbesondere für diese Phase überlegt werden und die Möglichkeit, ob die zweite Bildungsphase mit den ergänzenden Kursen, Arbeitsgemeinschaften und Studientagungen den Abschluß in einem längeren mehrwöchigen Kurs (z. B. über Gemeindeleitung) finden sollte.

3. *Dritte Bildungsphase:* Fortbildung

Die dritte Bildungsphase ist strikt berufsbegleitend und vereinigt in der Regel alle Seelsorger (Priester, Pastoralassistenten, Katecheten und z. T. Hilfskatecheten) jedes Jahr dekanatsweise zu einem thematisch mehr grundsätzlich orientierten Fortbildungskurs (der diözesan vorbereitet und durchgeführt wird) und zu einem vom Dekanat vorbereiteten mehr praktisch orientierten Fortbildungskurs (jeweils drei bis vier Tage). Hinzu kommen nach bestimmten Dienstjahren ein einwöchiger und vierwöchiger Fortbildungskurs, die der Reflexion der in der Seelsorge gemachten Erfahrungen und zur Vertiefung theologischer Fragestellungen dienen. In diesem Zusammenhang sei auch an die Kurse „Priester im Ruhestand: eine Aufgabe" bzw. „Senio-

ren im Priesterstand" erinnert, die primär der Begegnung und der Information über neuere theologische Tendenzen dienen und die gerne besucht werden.
Insgesamt konnte mit diesen Ausführungen nur ein knappes formales Exposé über die Ausbildungsstruktur gegeben werden.
— Abschließend sei darauf hingewiesen, daß viele Fähigkeiten und Fertigkeiten Voraussetzungen sind für den seelsorglichen Dienst in unserer Gesellschaft und in unseren Pfarrgemeinden. Entscheidend sind aber letztlich nicht so sehr Fertigkeiten im Sinn eines Know-how und das „Studierthaben" vieler theologischer, psychologischer und soziologischer Theorien und Inhalte, sondern daß der Seelsorger zuerst und von innen her den Menschen als Mitmensch zu begegnen vermag und sich menschlich errreichen läßt[9]. Nur Fertigkeiten und theologische Inhalte allein können auch den Seelsorger in die Irre führen, denn die Menschen suchen nicht den allseits orientierten kirchlichen Funktionär, sondern den Seelsorger als Mit-Menschen der durch alle kirchlichen Kompetenzen und theologischen Qualifikationen hindurch eine *Herzensbildung* an den Tag legt im Zuhören, Mitgehen und Verstehen, im Aushalten von Belastungen und in der Bereitschaft zur Begegnung; und der bemüht ist, in seinem Verhalten und Sprechen den Menschen das Brot der Frohbotschaft vom Heil in, durch und von Jesus Christus zu brechen.

Franz Kamphaus

Priesterausbildung in der Gemeinde

Das „Ahlener Experiment"

Der Beitrag berichtet über einen neuen Weg zum Priestertum, der ohne Abitur (Matura), also in einem dritten Bildungsweg, in praxisbegleitender Ausbildung zum Ziel führt. Der Beruf wächst in unmittelbarem Kontakt mit einer Gemeinde, was für beide Seiten bedeutungsvoll ist. Das Lerninteresse wird von der täglichen Praxis stark gefördert, sodaß man nach Kamphaus keine theologiefeindlichen „Pastoralhandwerker" zu befürchten braucht. red

1. Der Hintergrund

Die überkommene Form der akademischen Priesterausbildung hat Grenzen. Nicht von ungefähr beschäftigen sich seit Jahren zahlreiche Kommissionen mit der Reform dieses Ausbildungssystems. Es hat vor allem zwei Nachteile:
— Die Theologiestudenten werden über Jahre den Gemeinden, denen sie später dienen sollen, entzogen. Ihr apostolischer Impuls wird „auf Eis gelegt", nicht selten angeknackst oder gar gebrochen.
— Das Studium geschieht vorwiegend rezeptiv, abstrakt, mit oft kaum erkennbarem Praxisbezug.

Das Ungenügen der bisherigen Priesterausbildung wird besonders von denen erfahren, die bereits in einem anderen Beruf tätig gewesen sind. Sollen sie weiterhin ausnahmslos auf den langen Weg durch das akademische Studium festgelegt werden? Oder lassen sich nicht gerade für sie andere Wege denken, die den offenkundigen Nachteilen der gängigen Ausbildung begegnen und die Kandidaten
— möglichst wenig aus der Gemeinde und dem apostolischen Dienst herausnehmen und
— zu einem aktiven, praxisorientierten Studium führen.

Auf dem Hintergrund solcher Überlegungen ist die „Priesterausbildung in der Gemeinde" entstanden, nach ihrem Entstehungsort auch „Ahlener Experiment" genannt.

2. Voraussetzungen

Für die Mitarbeit bei diesem „Experiment" gelten folgende Voraussetzungen:
— allgemeine Bildungsfähigkeit (nachzuweisen durch Zeugnisse und in einem Testverfahren; das Abitur wird nicht vorausgesetzt),

[9] Vgl. dazu: *L. Karrer*, Folgen des Priestermangels für Gemeinden und Seelsorger, in: Orientierung 43 (1979) 173—177; *H. Stenger*, Der Beitrag der Theologischen Fortbildung zur Identität der pastoralen Berufe, in: *W. Friedberger—F. Schnider* (Hrsg.), Theologie—Gemeinde—Seelsorger (München 1979) 146—169.

— abgeschlossene Berufsausbildung; nach Möglichkeit auch berufliche Tätigkeit und Militär- bzw. Zivildienst,
— Dienst in einer Gemeinde oder in einem kirchlichen Verband.

Die Kandidaten müssen fähig und gewillt sein, in der Kirche als Priester zu dienen.

Zur Klärung ihrer Motivation und Eignung treffen sich die Interessenten für diesen Weg über eine Zeit von etwa zwei Jahren monatlich an einem Wochenende mit Ihrem Mentor. Sie überdenken ihren beruflichen und sozialen Dienst und ihre Mitarbeit in der Gemeinde. Sie erarbeiten theologische und pastorale Fragen und sprechen über die Lebensform des Priesters. Die Beschäftigung mit der Sprache und Literatur soll die Allgemeinbildung fördern und die Bildungsfähigkeit testen.

Ziel dieser Vorbereitungszeit ist es, daß die Teilnehmer ihren Glauben vertiefen, mehr zu sich selbst finden und so zu einer verantwortlichen Vorentscheidung hinsichtlich ihrer Berufsfrage kommen. Nur etwa 40% gehen den weiteren Weg mit.

3. Die Struktur der Ausbildung

Erste Stufe

Sie dauert vier Jahre. Die Kandidaten leben während dieser Zeit in einer kleinen Gruppe (3—4 Personen) im Pfarrhaus mit dem Pfarrer und Kaplan zusammen (vita communis). Der Tagesrhythmus versucht, Gemeindedienst, Studium und Gebet/Meditation miteinander zu verbinden. Die Ausbildung möchte von Anfang an diese drei Dimensionen, die für den Priester lebensnotwendig sind, integrieren. Jede Woche ist ein fester Termin zur Reflexion der Arbeit und des Zusammenlebens vorgesehen.

Näherhin gestaltet sich die Arbeit so:

— Jeder Kandidat ist als Pastoralpraktikant in einer *Gemeinde* tätig. Im Laufe der Jahre sammelt er in den verschiedenen Bereichen der Seelsorge Erfahrungen (zunächst Jugendarbeit, dann Gemeindekatechese etc.). In der wöchentlichen Praxisreflexion und in einem jährlichen Praxisbericht gibt er darüber Rechenschaft. — Die Pastoralpraktikanten arbeiten in ihren verschiedenen Einsatzgemeinden nach Möglichkeit an gemeinsamen Projekten. Das ist nicht nur von Vorteil für die Seelsorge einer Stadt, es fördert auch die gemeinsame Beziehung zum Studium.
— Das *Studium* ist gemeindeorientiert. Das Lerninteresse wird durch konkrete Aufgaben in der Gemeinde geweckt und gefördert. Die Kandidaten erfahren, daß theologisches Wissen notwendig und gefragt ist. Sie merken freilich auch, daß das an bestimmten Aufgaben orientierte Lernen zu kurzatmig ist und nicht ausreicht. Der „Würzburger Fernkurs" dient als roter Faden zur Vermittlung eines habituellen theologischen Wissens. Jährlich finden zusätzlich drei Studienwochen statt, die das Lernprogramm über den Fernkurs hinaus erweitern. Ein Studienleiter begleitet die Arbeit.
  Im „Pastoralpsychologischen Grundkurs" werden die Kandidaten mit Grundwissen und Grunderfahrungen aus verschiedenen Bereichen der Humanwissenschaften vertraut gemacht. Der Grundkurs fördert — vor allem durch die mit ihm verbundene Supervision — das Bemühen, zu einer reflektierten Praxis zu kommen.
— Die *Spiritualität* erfährt ihre Impulse aus der besonderen Situation der Kandidaten, in der Gemeindedienst und Studium zusammentreffen. Das Mitleben und Mitarbeiten in der Gemeinde ermöglicht eine breite Erfahrung mit den verschiedenen Formen der Frömmigkeit. Ein Spiritual ist dafür verantwortlich, daß die Kandidaten in die wesentlichen Vollzüge geistlichen Lebens eingeführt werden.

Zweite Stufe

Im fünften Ausbildungsjahr haben die Kandidaten ihr „Freisemester". Sie immatrikulieren sich als Gasthörer an der Universität und lernen dort nicht nur den Studienbetrieb, sondern auch ihre späteren Kursmitglieder kennen. Die Studieneinführung und -begleitung geschieht durch den Studienleiter. — Der Kandidat fertigt in dieser Zeit eine wissenschaftliche Hausar-

beit an. Er legt ein kirchliches Abschlußexamen ab.

Dritte Stufe

Zusammen mit den Absolventen des akademischen Studienganges nehmen die Kandidaten an der etwa zweijährigen Arbeit des Pastoralseminars (davon ein Jahr Diakonatspraktikum) teil und empfangen mit ihnen die Diakonen- und Priesterweihe.

4. Erfahrungen

Der hier skizzierte Ausbildungsweg existiert seit Januar 1974. Pfingsten 1980 sind die ersten 3 Kandidaten zum Priester geweiht. Einer ist z. Z. im Pastoralseminar, 15 leben in fünf Städten des Bistums Münster in ihren Kommunitäten, 6 befinden sich in der Vorbereitungszeit. Die bisherigen Erfahrungen zeigen:

— Die Integration der Kandidaten in den Pastoralkurs gelingt ohne größere Probleme. Sie haben den Absolventen des akademischen Studienganges gegenüber nicht nur manches nachzuholen, sie haben ihnen in der Regel auch manches voraus (z. B. pastorale Erfahrung und menschliche Reife). Die Gefahr, daß sich ein Zwei-Klassen-Klerus entwickelt, scheint nicht gegeben.
— Die Lernbereitschaft ist überdurchschnittlich. Das Interesse am Studium ist durch Erfahrungen in der Seelsorge geweckt. Die Befürchtung, daß am Ende dieses Weges theologiefeindliche und angepaßte „Pastoralhandwerker" stehen, hat sich bisher nicht bestätigt.
— Der „Stufenplan" ermöglicht eine sachlich verantwortete Auswahl. Die Qualifizierung für die jeweils nächste Stufe erfolgt nicht auf Grund eines kurzen Examens, sondern auf Grund mehrjähriger Bewährung im Gemeindedienst (die ein entsprechendes theologisches Wissen ebenso voraussetzt wie eine geistliche Reife). Bisher haben 6 Kandidaten ihren Weg abgebrochen bzw. abbrechen müssen.
— Der Beruf wächst in unmittelbarem Kontakt mit einer Gemeinde. Das hat nicht nur für die werdenden Seelsorger Bedeutung, sondern auch für die Gemeinden, in denen sie tätig sind: Sie erfahren, daß sie am „Priesterwerden" mitbeteiligt sind.

5. Offene Fragen

So erfreulich das Experiment angelaufen ist, es bleiben offene Fragen, von denen nur einige genannt werden sollen:

— Die Kandidaten erleben täglich, wie die Aufgaben der Gemeinde auf sie eindrängen. Wie läßt sich der Freiraum sichern, der für das Studium und die geistliche Aufarbeitung ihres Tuns notwendig ist?
— Der neue Ansatz in der Ausbildung ruft nach einem neuen Konzept von Theologie. Welchen Stellenwert hat der Glaube der Gemeinde in der Theologie und im Prozeß eines so praktizierten Theologiestudiums? Kann die „Theologie des Volkes" in dieser Frage weiterführen? Können außereuropäische theologische Ansätze, die die Standards unserer akademischen Theologie in Frage stellen, die Richtung weisen?
— Wie finden Kandidaten, die ihren Weg abbrechen (müssen), in ihren alten (oder neuen) Beruf? Die Entscheidung, in die „Priesterausbildung in der Gemeinde" einzutreten, ist mit beträchtlichen Risiken verbunden und will wohl überlegt sein.

Das Experiment verlangt von den Kandidaten, den Pfarrern und allen anderen, die (ausschließlich nebenamtlich) damit befaßt sind, ein hohes Maß an Einsatz. Es scheint, daß dieser Einsatz gerechtfertigt ist.

Die Gruppe der Kandidaten dieses Ausbildungsweges ist relativ klein und überschaubar. Sie wird nach den bisherigen Erfahrungen nicht größer werden. Die Priesternachwuchsfrage ist auf diesem Weg nicht zu lösen. Aber der hier praktizierte neue Ansatz in der Priesterausbildung ist wichtig genug, ihn weiter zu verfolgen.

Bernhard Honsel

Ein Thema ergreift die Gemeinde: „Arche Noah — Rettung für alle"

Pfarrer Honsel erzählt hier, wie aus der Vorbereitung auf die Faschingsfeier der Gemeinde Ibbenbüren zum Thema „Arche Noah" sich eine Eucharistiefeier für die Fastenzeit, eine „Klagemauer", ein Klagegottesdienst in der Karwoche, Anregungen für die Ansprachen und verschiedene österliche Akzente ergaben. Der thematische Gottesdienst, von dem hier der Aufbau und die von den Jugendlichen verfaßten Texte und Gebete wiedergegeben werden, sowie die Ansprache und ausgewählte Klagen können eine Anregung bilden, ähnliches auch in der eigenen Gemeinde zu versuchen. *red*

Vom Karnevals-Thema zum thematisch gestalteten Gottesdienst

Jedes Jahr am Rosenmontag feiert die Gemeinde Karneval. Es wird offen ins Pfarrzentrum eingeladen. Rund 200 Gemeindemitglieder aller Altersgruppen und Schichten nehmen teil.

Wir stellen das Fest jedes Jahr unter ein anderes Thema. Dann feiert es sich leichter. Alle können sich vorbereiten und dazu beitragen — die Gruppen durch Sketche oder ähnliches; die einzelnen durch die Art ihrer Kostümierung.

Das Thema dieses Jahres lautete: „Arche Noah — Rettung für alle". Eine Jugendgruppe, zwölf 15—16jährige Jungen und Mädchen, bereiteten eine Choreographie vor, um das Geschehen auf diesen Abend hin zu aktualisieren. Bei der Vorbereitung lasen sie den biblischen Text von der Sintflut und wurden davon so angesprochen, daß sie auf die Idee kamen, in der Fastenzeit zu diesem Thema einen Gottesdienst zu gestalten.

Ich fand das wunderbar.

Was hatte die Jugendlichen so angesprochen?

Im biblischen Text heißt es: „Gott will die Menschen und alle Lebewesen auf der Erde vernichten, weil die Menschen böse sind. — Gott rettet die Welt, weil es Noah gibt."

Die Jugendlichen übertrugen den biblischen Text unmittelbar ins Heute: Die Menschen heute sind auch böse. Sie sind dabei, das Leben auf der Erde, ja die ganze Welt zu vernichten. Die Frage ist: Gibt es heute Menschen wie Noah, daß die Welt gerettet werden kann?

Die Religionspädagogin unserer Gemeinde, die diese Gruppe seit Jahren schult, bereitete mit den Jugendlichen den Gottesdienst vor.

Die Vorbereitung des Gottesdienstes

Das Thema: Die Geschichte der Sintflut — eine aktuelle Geschichte

1. Text lesen — was betrifft mich — was sagt mir diese Stelle — was hat das mit mir zu tun? (Die Jugendlichen schrieben ihre Gedanken auf einen großen Bogen Papier)
2. Welche Probleme der Menschheit werden angesprochen?
3. Was kann ich tun? (Jeder schreibt auf sein Blatt)

Zur zweiten Vorbereitungsrunde lud die Gruppe mich ein, um gemeinsam mit mir die konkrete Gestaltung des Gottesdienstes zu überlegen. In der Einleitung wollten die Jugendlichen die Entstehung des Gottesdienstes vorstellen.

Als Ort der Klage über die Bosheit der Menschen bot sich die Eröffnung an, verbunden mit dem „Herr erbarme dich". Doch wir hatten so viele Klagen, daß wir sie im Gottesdienst nicht alle unterbringen konnten. Es tauchte der Gedanke auf, hinten in der Kirche eine Klagemauer zu errichten. Dort konnten alle Klagen angebracht werden. Dann hätten auch die Gottesdienstbesucher die Möglichkeit, ihre Klagen aufzuschreiben und anzuheften.

Es genügt nicht zu klagen. Es gilt auch umzudenken.

Hier sah ich eine gute Möglichkeit, das Leitwort von Misereor unterzubringen: „Anders leben — gemeinsam handeln" (Leitwort Misereor 1981), verbunden mit dem Hinweis auf das Projekt der Gemeinde.

Die Jugendlichen hatten Fürbitten und Impulse formuliert. Wir kamen überein,

die Fürbitten an der gewohnten Stelle nach der Gabenbereitung und die Impulse nach der Kommunion — vor der Entlassung — anzubringen. Von mir erwarteten die Jugendlichen in der Verkündigung eine theologische Deutung des Problems. (Das Gespräch in der Gruppe war mir dafür eine große Hilfe.)
In der dritten Zusammenkunft gestalteten die Jugendlichen die Klagemauer. Sie malten mit Plakatfarben auf einen großen Bogen Papier (5 × 4 m) eine Mauer und brachten diese hinten in der Kirche am Eingang an der Wand an. Ein Jugendlicher schrieb groß mit Fingerfarbe in die Mitte der Mauer:
„Unsere Erde bleibt erhalten, solange es Menschen gibt, die umdenken"
„Ich beklage . . ."
Wir stellten einen Tisch mit Zetteln und Stiften davor.

Der Gottesdienst

Wir wählten den 2. Fastensonntag — noch nahe zu Karneval und gleichzeitig schon Sensibilisierung für Misereor. Es wirkten je drei Jugendliche in den vier Gottesdiensten mit (2 Samstagabend/2 Sonntag).

Einleitung (Sprecher)

Das Karnevalsfest der Gemeinde am Rosenmontag hatte das Leitwort: „Arche Noah — Rettung für alle". Bei der Vorbereitung lasen wir den biblischen Bericht über die Sintflut. Beim Bedenken des biblischen Textes erkannten wird, daß die Situation damals und heute sehr ähnlich ist. Das Leben auf der Erde sollte vernichtet werden, weil die Menschen böse waren. Das Leben wurde gerettet, weil es Noah gab.
Wir meinen: heute besteht die Gefahr, daß wir Menschen das Leben auf der Erde vernichten, indem wir uns selbst, die Mitmenschen, die Dritte Welt und die Natur ausbeuten. Es stellt sich die Frage, wie wir überleben können.

Zum Kyrie: Klagerufe

1. Ich beklage, daß wir so rücksichtslos mit der Natur umgehen. Wir leiten die Chemikalien in die Flüsse, daß die Fische sterben. Wir holzen die Wälder, daß die Wüste jährlich wächst. Wir vernichten die Natur und uns dazu.
Vorsänger/Gemeinde: „Herr, erbarme dich"
2. Ich beklage die große Ungerechtigkeit zwischen Arm und Reich in der Welt. 1/3 der Menschen lebt im Überfluß; 1/3 der Menschen hat gerade genug; und 1/3 der Menschheit ist unterernährt.
Ich beklage, daß wir eine Wirtschaftsordnung haben, die bewirkt, daß die Reichen immer reicher und die Armen immer ärmer werden. Und ich fühle mich ohnmächtig, das zu ändern. — „Herr, erbarme dich!"
3. Ich beklage, daß ich von der Arbeit meiner Freunde profitiere, daß ich von meinen Mitmenschen viel nehme, aber ihnen nichts wiedergebe. Das fällt mir besonders in der Schule auf. — „Herr, erbarme dich!"
4. Ich beklage, daß ich zu wenig Zeit für mich selber und für die Familie habe. Ich lasse mich oft zu sehr beladen, sodaß ich meine eigentliche Aufgabe nicht erfüllen kann. — „Herr, erbarme dich!"

Gebet

Herr, unser Gott,
du bist ein Gott der Menschen,
ein Gott des Lebens und der Liebe.
Wir bitten dich: Öffne uns für dein Wort,
das Frieden stiftet und Freiheit schenkt.
Laß uns mithelfen, eine Welt aufzubauen,
in der die Menschen sich geborgen fühlen.
Darum bitten wir dich
durch Christus, unseren Herrn. Amen

Lesung (Gen 6,5—8 und 13—22)

Ansprache (unmittelbar nach der Lesung!)

Das Leben auf der Erde soll vernichtet werden, weil die Menschen böse sind. — Das Leben bleibt erhalten, weil es Noah gibt; Noah, ein rechtschaffener Mensch, der nach Gottes Geboten lebt.
Als die Jugendlichen diesen Text gelesen hatten, sagten die einen: Gott will die Welt vernichten; die anderen: Gott ist gnädig, er rettet die Welt. Wir überlegten und kamen zu dem Ergebnis: Hier in diesem Text wird menschlich von Gott gesprochen. Die Menschen vor 3000 Jahren haben das, was

sie erlebten und nicht erklären konnten, Gott zugeschrieben, die Entstehung des Wetters, die Unbilden der Natur, usw. — Können wir Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts das heute noch? Es war und ist eine Versuchung für Menschen, auch heute sich zu entlasten, sich von der Verantwortung zu befreien.

Kardinal Volk als Dogmatiklehrer pflegte zu sagen: Gott tut nichts, was der Mensch tun kann. Die Theologie ist die Beschreibung der Erfahrungen des Menschen aus der Sicht des Glaubens.

Wir sehen heute: Die Welt, die Natur, die Menschen werden ausgebeutet, es besteht die Gefahr der Vernichtung. Wir erkennen: Wir Menschen vernichten die Welt; wir Menschen beuten sie aus.

Die Natur ist dem Menschen übergeben worden; Schöpfungsauftrag: Bebaue die Erde und mache sie dir untertan. Der Mensch hat entsprechend diesem Auftrag die Technik entwickelt und das Leben auf dieser Welt in mancher Beziehung vermenschlicht. Jetzt besteht die Gefahr, daß die Technik und das, was daraus wächst, dem Menschen entgleitet, daß er die Welt nicht mehr ordnen kann.

Zum Beispiel: Es ist eine Weltwirtschaftsordnung entstanden, die immer noch die Reichen reicher werden läßt und die Armen in der Armut beläßt. Diese Weltwirtschaftsordnung ist von Menschen entwikkelt worden.

Ein anderes Beispiel: Die Rüstung. Der Mensch hat den Fortschritt in der Technik auch und zumeist zuerst auf die Rüstung angewendet. So kommt es, daß täglich 2,5 Mrd. Dollar für Rüstungszwecke ausgegeben werden. Es sind soviel Vernichtungswaffen gespeichert, daß wenn sie entzündet werden, das Leben auf der Erde vernichtet wird.

Können wir Menschen Gott anlasten, was wir gemacht haben? Wir Menschen können diese Zustände ändern. Als einzelne sind wir ohnmächtig, hilflos, und doch muß es beim einzelnen anfangen. Wenn viele einzelne ihr Verhalten ändern, wird sich das auswirken, und umgekehrt: wenn viele einzelne, wie bisher weiter wahllos den Wohlstand mehren, geht das auf Kosten der Natur, auf Kosten der Dritten Welt, auf Kosten vieler Menschen; persönliche Schuld wirkt weiter. Unschuldige gehen mit zu Grunde; umgekehrt: wenn einzelne ihr Verhalten ändern, wenn sie umdenken und das, was in ihrer Macht steht, tun, wird sich das ebenfalls auswirken.

Die Geschichte von der Sintflut, die Geschichte von Noah ist eine tröstliche Geschichte. Die Situation schien aussichtslos, und doch ging es weiter; die Welt, die Menschen wurden gerettet.

So war es oft im Laufe der Geschichte. Es gab viele Katastrophen, durch Naturereignisse, durch Kriege. Die Situation schien aussichtslos, und doch ging es weiter. Zuletzt, die Älteren haben es erlebt: welch eine Verwüstung durch den 2. Weltkrieg, welche Aussichtslosigkeit nach dem Krieg, und doch, es ging weiter.

Die Geschichte von Noah ist eine tröstliche Geschichte. Es gibt viele Anzeichen, daß auch heute die Menschen die Situation erkennen und ihre Verantwortung, daß Menschen bereit sind umzudenken und neu anzufangen. Wir dürfen sicher sein: Gott ist mit uns auf unserem Weg. Er will auch heute, daß die Welt gerettet wird.

Fürbitten
(als Antwort jeweils 1 Strophe GL 299)

1. Sprecher: Ich habe viele Wünsche. Ich möchte vieles tun. Herr, hilf mir, daß ich in der Fastenzeit den Mut finde, mich zu entscheiden, was für mich wichtig ist.

2. Sprecher: Von Kind an bin ich gewohnt, daß Mutter mich umsorgt. Das ist angenehm und ganz selbstverständlich. Laß mich aufmerksam sein, daß ich in der Familie und auch sonst nicht nur nehme, sondern auch bereit bin, meinen Teil zu geben.

1. Sprecher: Wir hören oft von der Not in der Welt und sehen schnell darüber weg. Ich weiß noch keine Lösung. Herr, gib mir den Mut, die Not anzuschauen, auszuhalten. Herr, gib mir den Mut, was in meiner Macht steht, auch zu tun.

2. Sprecher: Hier in Ibbenbüren ist uns die Natur noch weitgehend erhalten geblieben. Herr, gib uns offene Augen, daß wir die Natur nicht noch mehr beschmutzen

und zerstören. Wenn wir die Natur schonen, haben wir selber Freude daran.

Gebet zur Gabenbereitung

Herr Jesus Christus, im Zeichen des Brotes warst du zu erkennen für deine Freunde; im Zeichen des Brotes weilst du unter uns. Wir bitten dich: Gib uns den Mut, uns vorbehaltlos deinem Kommen zu öffnen. Laß uns die Momente der Angst, der Unruhe und auch der Freude zum Anlaß nehmen, dir immer näher zu kommen. Amen

Nach der Kommunion — Impulse

Sprecher: Ein brasilianisches Sprichwort: „Wenn einer allein träumt, ist es nur ein Traum. Wenn viele gemeinsam träumen, ist das der Anfang einer neuen Wirklichkeit."

Kehrvers: Ein neuer Himmel, eine neue Erde, neue Menschen, neues Land, ein neuer Geist, eine neue Sicht, die den Tod durchbricht.

Sprecher: Wir träumen von einer Welt, in der es viel Zeit gibt

— Zeit für mich, damit ich Dinge tun kann, die mir Spaß machen;
— Zeit für die Menschen um mich herum, damit wir *miteinander* leben und Freude und Sorge teilen;
— Zeit für die Schönheit der Natur: die Blumen, den Wald, Sonne und Wind, an denen ich mich jeden Tag neu freuen kann.

Kehrvers: Ein neuer Himmel ...

Sprecher: Wir träumen von einer Welt des Friedens ...

— wo alle Menschen friedlich miteinander leben und keiner wegen seiner Nationalität oder Andersartigkeit verachtet wird;
— wo wir in jedem den Menschen sehen und nicht einen möglichen Feind;
— wo Frieden Gerechtigkeit schafft, daß keiner hungern muß;
— wo Waffen und Armeen überflüssig sind, weil es nur eine Welt gibt, in der die Grenzen fehlen.

Kehrvers: Ein neuer Himmel ...

Schlußgebet

Herr, unser Gott, bleibe bei uns in dem Wort Jesu, deines Sohnes. Gib, daß wir es freimütig verkünden und konsequent in die Tat umsetzen. Laß uns verkünden und leben, was wir gesehen und gehört haben — heute und alle Tage bis in Ewigkeit.

Die Klagemauer ...

Fast alle Gottesdienstbesucher schauten sich vor oder nach dem Gottesdienst die Klagemauer an. Am ersten Sonntag schrieben nur wenige, doch an den folgenden Sonntagen wurden es immer mehr, die ihre Klagen aufschrieben. Die Themen sind vielfältig wie die Menschen. — Einige Beispiele:

Ich beklage, ...

— daß wir so oft andere kritisieren, aber selbst oft nicht fähig sind, das zu tun, was in unserer Macht steht.
— daß wir so oft aus Furcht oder Bequemlichkeit den leichten Weg der Anpassung gehen, statt unsere Meinung mit Mut auch zum Risiko zu vertreten.
— daß die Zukunftssorgen vieler (junger) Menschen als kriminelle Akte abgewertet werden.
— daß ich es nicht in der Schule schaffe.
— daß wir aus dem Grauen des 2. Weltkrieges nicht lernen, daß wir immer noch rüsten und uns nicht *ganz* für den Frieden einsetzen.
— daß es mir oft schwer fällt, Behinderte als normale Menschen zu behandeln.
— daß so viele Menschen nicht an die Liebe Gottes glauben können, weil sie die Liebe der Menschen nicht erlebt haben.
— daß ich nicht wenigstens in der Fastenzeit den Mut habe, auch den Gästen zu sagen: Ich biete weniger zum Knabbern und Trinken an, damit wir gemeinsam den Armen der 3. Welt helfen.
— daß wir in unserer Gesellschaft den Menschen danach beurteilen, wie „produktiv" er ist, was er kann und weiß, und nicht danach, was er ist.
— meine Begrenztheit in Begegnungen mit Menschen.

... und ihre Verwandlung

Das Anwachsen der Klagemauer und der Inhalt der Klagen haben mich so beeindruckt, daß wir überlegten, in der Kar-

woche am Dienstagabend einen Klagegottesdienst besonderer Art zu halten. Rund 70 vorwiegend junge Menschen folgten der Einladung. Wir versammelten uns auf dem Chorraum auf dem Boden sitzend um Brot und Wein und feierten zwei Stunden Klagegottesdienst.
Aus dieser Vorbereitung erwuchsen auch die Ansprachen für Karfreitag und Ostern. Karfreitag: „Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" — Die Klage damals und heute in mir, in der Welt.
Ostern: Ein Mädchen sagte am Dienstagabend beim Klagegottesdienst: „Soviel Klagen, gibt es denn keine Hoffnung?" Das führte weiter. Im Laufe der Zeit überlegten wir auf Ostern hin. Für Ostern wählten wir das Thema: „Leid wird sich in Freude wandeln." Wir überlegten, wie wir die Klagemauer österlich gestalten könnten. Die Gruppe flocht bunte Blumen aus Kreppapier und heftete diese am Karsamstag an die Mauer zwischen die Klagen. Oben an die Mauer, über den Klagen brachten wir das Thema an. „Leid wird sich in Freude wandeln."
So steht die Wand jetzt da. Ein Zeugnis für den Weg der Gemeinde von Karneval, durch die Fastenzeit, über Karfreitag bis Ostern. Immer wieder verweilen Besucher vor der Wand.
Am Eingang der Kirche, neben der Klagemauer steht eine Stellwand. In der Fastenzeit informierte sie über das Misereor-Projekt der Gemeinde: „Saatgut für Somalia". Seit dem Ostermorgen steht auf der Wand in großen bunten Buchstaben die frohe Botschaft: „Christ ist erstanden, Halleluja."

Bücher

Gott und das Böse

1. *Herbert Haag,* Teufelsglaube. Verlag Katzmann, Tübingen 1974, 544 Seiten.

2. *Walter Kasper — Karl Lehmann* (Hrsg.), Teufel — Dämonen — Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1978, 148 Seiten.

3. *Klaus P. Fischer — Hartmut Schiedermair,* Die Sache mit dem Teufel. Teufelsglaube und Besessenheit zwischen Wahn und Wirklichkeit, Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1980, 254 Seiten.

1. Das Buch von Haag mußte einmal geschrieben werden. Es mußte einmal theologisch nachgewiesen werden, daß sich die Menschenfreundlichkeit Gottes nicht mit einem Teufelsglauben verträgt.
Haag und seine Mitarbeiter informieren zunächst ausführlich über den traditionellen Teufelsglauben (29 ff: Systematische Theologie katholisch und evangelisch, Katechese, Gebet und Liturgie, Kirchliches Lehramt). Schon diese Informationen sind mit einem interdisziplinären Gespräch verbunden, wobei Tiefenpsychologie, Ethnologie und Soziologie in den Vordergrund treten; philosophische Argumente treten in den Hintergrund.
Zum traditionellen Teufelsglauben ergibt sich folgendes: In der katholischen Dogmatik herrscht eine einhellige Meinung vor, nämlich, daß es den Teufel und unzählige Dämonen gebe. Ferner ist der Katholizismus durchgehend und grundsätzlich dualistisch strukturiert. Für die evangelische Theologie gilt: Während beispielsweise Luther teufels- und dämonengläubig war, beginnt mit Schleiermacher eine optimistische Phase, die eine Teufelsmacht ablehnt. Mit dem Ende des optimistischen Neuprotestantismus im 20. Jahrhundert gibt es Neuentwürfe zur Satanologie und Dämonologie. Barth spricht vom „Nichtigen", das von Gott zugelassen, aber nicht geschaffen ist (65).
Haag argumentiert programmatisch folgendermaßen: Die Thematisierung des „Teufelsglaubens" fordere primär eine theologische Argumentation, wobei die zentrale Frage laute: Sind biblische Aussagen über den Teufel und die Dämonen so, daß sie zum Glauben an böse, außerweltliche und personale Mächte verpflichten? Haag und seine Mitarbeiter antworten hier mit „Nein".
Dieses „Nein" beruht auf biblischen Ein-

sichten: das Alte Testament stellt die Frage nach der Urheberschaft des Bösen in einem dualistischen Sinn nicht; das, was das Gott-Mensch-Verhältnis stört und bedroht, ist die menschliche Sünde. Erst in Spätphasen des biblischen Judentums entsteht durch Fremdeinflüsse (z. B. durch den Parsismus) die eigentlich dualistische Struktur (181, 191). Jesu Verkündigung bedarf der Satanologie nicht; wenn die drei ersten Evangelien von „Satan" sprechen, handelt es sich um Gemeindebildung. Einzig in Lk 10, 18 („Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen") stellt Jesus das Ende der Anklägerrolle Satans vor Gott fest. Jesus ist zwar Dämonenaustreiber, aber Dämonologie und Teufelsglaube gehören ursprünglich nicht zusammen (312 f, 386). Wurzel des Bösen ist der „böse Trieb" im Menschen (317). Zwar sehen die Synoptiker manchmal Satan als Gegenspieler zu Jesus, aber der Ursprung des Bösen ist doch das menschliche Herz (345). Auch wenn Paulus die Wirklichkeit beherrscht sieht von „Mächten und Gewalten", impliziert das nicht einen Glauben an den Satan (346 ff). Später allerdings verschafft sich der Satansglaube wieder Raum und zwar besonders im johanneischen Schrifttum.

Das Werk von Haag befaßt sich dann mit den Konsequenzen des „Teufelsglaubens" (389—503). Hier geht es auch um „heiße Eisen" wie Satanismus und Besessenheit. Ich weise hier auf Punkte hin, wo mir Haags Position besonders wichtig und herausfordernd erscheint: 1. Besessenheit ist wahrscheinlich der Hysterie gleichzusetzen, wobei Hysterie auf eine bestimmte Situation angewiesen ist; Hysterie und Besessenheit beziehen sich in ihrem Ablauf immer auch auf den Einbezug des Zuschauers (437 f). 2. Besessenheit ist den Phänomenen des Massenwahns einzuordnen (vgl. z. B. den Antisemitismus) und stellt Probleme der Kollektivneurosen.

3. Zu berücksichtigen ist, daß sich pathologische Strukturen in verschiedenen Epochen verändern. Dem Rückgang der Besessenheitsphänomene in der Gegenwart entspricht der Rückgang von spektakulären Psychoneurosen; an ihrer Stelle stehen „unauffällige" Organneurosen (438 f). 4. Besonders auffallend ist die Identifizierung von Opfern mit Richtern und Exorzisten: Hexen und Besessene werden durch ein entsprechendes Fragen und entsprechende Haltungen zu Hexen und Besessenen *gemacht* (vgl. die heutige Gehirnwäsche).

5. Der „wirklich Kranke" war oft der Exorzist (432 ff); es gab eine pathologische Wirkungseinheit zwischen Opfer und Richter oder Exorzisten. 6. Die Verdrängung des Weiblichen im Christentum ist wesentliche Ursache des Hexenwahns. Verdrängte Wünsche von Zölibatären spiegeln sich in Hexenpraktiken (474 f). 7. Es gibt die Integration des Phänomens der Besessenheit in Humanstrukturen durch Erfahrungen in nicht-christlichen Räumen; Besessenheit ist hier Lernstufe zur Bewußtseinserweiterung (422).

Die Argumentation von Haag möchte ich in zwei Punkten kritisch kommentieren. Einmal vernachlässigt der Band von Haag eine gesellschaftliche und kirchliche Untergrundsgeschichte, die — teilweise vom Alten Testament beeinflußt — eine undualistische Lösung des Problems bedeutet. Ich denke an die spekulative Mystik von der Kabbala zu Böhme und den schwäbischen Theosophen, dann zu Schelling und zur Romantik und schließlich zu C. G. Jung. Hier gilt das „Nemo contra Deum nisi Deus ipse"[1]. Und ein zweites: Der Band von Haag vernachlässigt beinahe völlig Versuche einer sozialen Theologie im 20. Jahrhundert (Religiös-Soziale in Europa, social gospel in den USA, Theologie der Befreiung), das Böse und „den Bösen" in entfremdenden wirtschaftlichen Strukturen zu finden[2]. Argumentiert Haag nicht zu sehr unter individual-ethischen Bedingungen? — Trotzdem: dieses Buch mußte einmal geschrieben werden!

2. Dem Sammelband von *Kasper* und *Lehmann* kann man nun auch philosophische Argumente entnehmen, die sich dem Problem der „Wirklichkeit" des Bösen (auch „des Teufels") stellen. Das Böse (oder „der Böse") erhält Wirklichkeit durch geschicht-

[1] Vgl. *P. Volz*, Das Dämonische in Jahwe, 1924, G. Scholem in verschiedenen Werken zur Kabbala, Mein Buch: Gott und das Böse, 1961.
[2] Haag streift diese Position S. 419.

liche Entscheidungen des mit Freiheit begabten Geschöpfes, wobei aber der Widerspruch zu Gott der menschlichen Freiheitsgeschichte vorausgehe (53, 85). Auch in diesem Band scheint mir der psychologische Beitrag besonders wichtig. Johannes Mischo analysiert „Dämonische Besessenheit" folgendermaßen: Befragungen ergeben für das katholisch-protestantische Gegenüber eine spiegelbildliche Struktur: Evangelische Theologen nehmen in der Regel gegenüber dem Teufelsglauben und dem Phänomen der Besessenheit einen „entmythologisierenden" Standpunkt ein und sie vergleichen die Phänomene mit Krankheitsbildern. Katholischen Theologen ist dieser Standort in der Mehrzahl noch nicht vertraut, sie reagieren auf die Phänomene zwiespältig (102 f, 111 f).

Mischo vertritt im weiteren eindrückliche Argumente zum „Induktionseffekt ... zwischen den Teufelsvorstellungen des Exorzisten und den auftretenden ‚Dämonen' bei den Besessenen" (133). In diesem Zusammenhang formuliert er auch kritische Fragen an das „Rituale Romanum": dieses sei nicht geeignet, den von ihm erhobenen Anspruch zu erfüllen. Und: die Anwendung der vom Rituale vorgeschlagenen Therapie schaffe im Unbewußten des „Besessenen" eine bestimmte Produktion (133, 144). Für Mischo ist schließlich wichtig, daß Kardinal Höffner auf Grund einiger Fälle von Besessenheit die Kompetenz für das Phänomen den Medizinern, Psychologen und Parapsychologen zuteilt und damit „Abschied nimmt" von den „Priesterheilern".

3. Das Buch von *Fischer* und *Schiedermair* bezieht über schon erwähnte Aspekte hinaus noch juristisch-öffentliche Gesichtspunkte ein. Bedenkenswert ist eine Kritik am Gericht, das im Fall von Klingenberg (wo ein „Dämonenopfer" starb, was vom Gericht als fahrlässige Tötung beurteilt wurde) den Dämonenglauben einem veralteten Weltbild zuordnete. Damit ging es doch wohl um eine Einschränkung von Glaubensüberzeugungen mit Rechtsmitteln. Wenn ich die Autoren richtig verstehe, plädieren sie für eine kritische Diskussion im straffreien Raum.

Die besprochenen Bücher leisten eine wesentliche Hilfe zu einer Urteilsbildung über das Phänomen unter heutigen sozio-kulturellen Bedingungen.

Kurt Lüthi, Wien

Wider das Vorurteil

H. J. Ehrlich, Das Vorurteil. Eine sozialpsychologische Bestandsaufnahme der Lehrmeinungen der amerikanischen Vorurteilsforschung, Verlag E. Reinhardt, München—Basel 1979, 222 Seiten.

Vorurteile behindern unsere zwischenmenschliche Kommunikation sehr stark, sie lassen ein klares Urteil nicht zu. Sie basieren vorwiegend auf emotionalen Gegebenheiten, auch wenn diese stark rational getarnt werden. Ideologen aller Schattierungen bedienen sich ihrer, um Anhänger zu gewinnen. Wir haben es in der Gesellschaft mit vielen Vorurteilen zu tun, die auch die Religion betreffen. Viele Menschen werden dadurch von religiösen Überzeugungen abgehalten. Auch der Seelsorger begegnet in seiner Arbeit vielfach Menschen mit Vorurteilen, und viele tun sich schwer, damit umzugehen. Das vorliegende Buch, ein sozialpsychologischer Forschungsbericht, kann hier gute Hilfe geben, um Vorurteile bei sich selbst und bei anderen zu entdecken und langsam zu überwinden.

Anton Grabner-Haider, Graz

Büchereinlauf

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

Bieger Eckhard (Hrsg.), Zugang zu Jesus Christus, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1981, 140 Seiten, DM 18,80, S 144,80.

Boekholt Peter, Das Geheimnis der Eucharistie in der kirchlichen Rechtsordnung. Grundriß der partikularen Gesetzgebung für die Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, LAS, Rom 1981, 196 Seiten, DM 29,50, S 227,20.

Broich Josef, Rollenspiele mit Erwachsenen. Anleitungen und Beispiele für Erwachsenenbildung, Sozialarbeit, Schule, Rowohlt Taschenbuch Verlag 1980, Reinbek bei Hamburg, 190 Seiten, DM 7,80, S 60,10.

Chilson Richard, Geschenk des Geistes. Übungen zur Selbsterfahrung und Bibelmeditation, Verlag Styria, Graz—Wien—Köln 1981, 256 Seiten, S 198, —, DM 29,80.

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Teilband 1: *Scherer Robert,* Wirklichkeit — Erfahrung — Sprache; *Levinas Emmanuel,*

Dialog; *Bouillard Henri*, Transzendenz und Gott des Glaubens, 136 Seiten, DM 22,80, S 175,60; Teilband 11: *Fetscher Irving*, Ordnung und Freiheit; *Schwan Gesine*, Partizipation; *Hegner Friedhart*, Planung — Verwaltung — Selbstbestimmung, 136 Seiten, DM 22,80, S 175,60; Teilband 12: *Otte Gerhard*, Recht und Moral; *Böckle Franz*, Werte und Normbegründung; *Condrau Gion*, Schuld und Sünde; *Mieth Dietmar*, Gewissen, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1981, 192 Seiten, DM 32,50, S 250,30.

Dessain Charles Stephen, John Henry Newman. Anwalt redlichen Glaubens, St. Benno Verlag, Leipzig 1980; Lizenzausgabe Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1981, 320 Seiten, DM 38,—, S 292,60.

Egger Wilhelm, Franz von Assisi. Das Evangelium als Alternative, Tyrolia-Verlag, Innsbruck—Wien—München 1981, 64 Seiten, S 88,—, DM 12,80.

Geerlings Wilhelm — Greshake Gisbert (Hrsg.), Quellen geistlichen Lebens. Die Zeit der Väter, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1980, 264 Seiten, DM 36,80, S 283,40.

Geiger Georg, Kirche unterwegs. Ein Arbeitsheft zum zweiten Teil der Apostelgeschichte, Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg 1981, 48 Seiten, S 54,—, DM 8,—, sfr 7,30.

Jakobi Paul (Hrsg.), Damit unser Leben gelingen kann. Erzählungen und Märchen, aufgeschlossen für Gespräch in Schule, Gemeinde und Jugendarbeit, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1981, 184 Seiten, DM 18,80, S 144,80.

Jorissen Ingrid — Meyer Hans Bernhard, Den Glauben leben. Mit aktuellen Papstworten von Johannes XXIII. bis Johannes Paul II., Tyrolia-Verlag, Innsbruck—Wien—München 1981, 176 Seiten, S 110,—, DM 16,80.

von Jüchen Aurel, Jesus Christus und die Tabus der Zeit, Radius-Verlag, Stuttgart 1981, 144 Seiten, DM 14,80, S 114,—.

Kaspar Peter Paul, Du hörst mich an. Meditationen und Gebete, Verlag Herder, Wien—Freiburg—Basel 1981, 96 Seiten, S 83,—, DM 11,80.

Katholische Glaubensinformation Frankfurt unter Mitwirkung der Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Helft den Menschen glauben. Band III: Glaubenszeugnis in der Familie, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1981, 96 Seiten

Katholische Medienakademie (Hrsg. und Verleger), Kirche in Österreich. Wer ist zuständig? Almanach der Dienststellen und Einrichtungen der Katholischen Kirche, Wien 1981, 96 Seiten, S 30,—.

Keller Albert, Zeit — Tod — Ewigkeit. Der Tod als Lebensaufgabe, Tyrolia-Verlag, Innsbruck—Wien—München 1981, 160 Seiten, S 140,—, DM 19,80.

Lagarde Claude und Jacqueline, Der wunderbare Fischzug. Biblische Gleichnisse, den Kindern erzählt, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1981, 96 Seiten, DM 16,80, S 129,40.

Lee Ronald, Handbuch der Pastoraltherapie. Methodik und Praxis, Verlag Styria, Graz—Wien—Köln 1981, 192 Seiten, S 198,—, DM 29,80.

Léon-Dufour Xavier (Hrsg.), Wörterbuch zur biblischen Botschaft, Sonderausgabe, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien ²1981, 830 Seiten, DM 38,—, S 292,60.

Liturgische Institute Salzburg, Trier und Zürich (Hrsg.), Kleines Stundenbuch. Im Jahreskreis, Benziger Verlag, Einsiedeln—Köln — Verlag Herder, Freiburg—Basel — Verlag Friedrich Pustet, Regensburg — Verlag Herder, Wien — Verlag St. Peter, Salzburg — Veritas, Linz, 1981, 480 Seiten, DM 19,80, S 149,—, sfr 19,—.

Paus Ansgar (Hrsg.), Kultur als christlicher Auftrag heute, Salzburger Hochschulwochen 1980, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer — Verlag Styria, Graz—Wien—Köln 1981, 538 Seiten, S 120,—, DM 16,80.

Riebl Maria, In Krise und Hoffnung. Ein Arbeitsheft zum Buch Ijob, Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg 1981, 44 Seiten, S 54,—, DM 8,—, sfr 7,30.

Thurner Martin (Hrsg.), Geheimnis des Glaubens. Baldhamer Osterbuch, Pfarramt D-8011 Baldham, 1981, 128 Seiten, DM 16,50, S 127,10.

Wellhöfer Peter R., Selbstmord und Selbstmordversuch, Ergebnisse, Theorien und Möglichkeiten der Prophylaxe, Gustav Fischer Verlag, Stuttgart 1981, 142 Seiten, DM 14,80, S 114,—.

Whitaker E. C., The Baptismal Liturgy, SPCK — The Society for Promoting Christian Knowledge, London ²1981, 106 Seiten, £ 2,95.

„Wo Jahr und Tag nicht zählt". Kölner-Domfest-Messe 1980, Köln 1981, LP, DM 18,—, S 138,60.

Mitarbeiter dieses Heftes

Heinz Schuster ist Professor für Praktische Theologie in der Fachrichtung Katholische Theologie der Universität des Saarlandes.

Karl Rahner ist emeritierter Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte und lehrte zuletzt in Münster und Innsbruck.

Dietmar Mieth ist seit 1974 Professor für Moraltheologie in Freiburg/Schweiz, ab Sommer 1981 in Tübingen.

Wolfgang Bußler und *Albert Damblon*, Vikare, gehören zur Pastoralgruppe Blankenheim—Nettersheim (Eifel).

Bernhard Honsel ist Pfarrer in Ibbenbüren.

Leo Karrer ist Bischöflicher Personalassistent im Personalamt des Bistums Basel in Solothurn.

Franz Kamphaus ist Regens des Priesterseminars in Münster und Professor für Homiletik an der Universität Münster; seit 1971 verantwortlich für die Priesterfortbildung in der Diözese Münster.

Richtigstellung:

Rainer Ruß ist nicht „Präsident des Cäcilienvereins" (vgl. Heft 2, 1981), sondern er ist 1978—1980 als Referent für Kirchenmusik im Liturgischen Institut Trier tätig gewesen. Als solcher war er zugleich Generalsekretär des Allgemeinen Cäcilienverbandes und 1979/80 auch Schriftleiter von MUSICA SACRA. Derzeitiger Landespräses des ACV für Deutschland ist Direktor Franz Fleckenstein in Regensburg. 1970/77 war Rainer Ruß wissenschaftlicher Mitarbeiter im Katholischen Bibelwerk e. V. Stuttgart und mit der Redaktion von BIBEL und KIRCHE sowie dem Bibeljahrbuch betraut. Künftighin wird er wieder für das Liturgische Institut in Trier arbeiten.

DIAKONIA — Schwerpunkte 1979—1981

Der Sonntag — eine Existenzfrage	Heft 1/1979
Pastoral im ländlichen Raum — Dienst an der Land- und Stadtbevölkerung	Heft 2/1979
Laien im pastoralen Dienst	Heft 4/1979
Kunst und Pastoral	Heft 6/1979
—	—
Beten des Volkes Gottes	Heft 2/1980
Ehe und Familie	Heft 4/1980
Die Gemeinde und ihre Mitarbeiter (1. Teil)	Heft 6/1980
—	—
Die Gemeinde und ihre Mitarbeiter (2. Teil)	Heft 1/1981
(Kirchen-)Musik — Lob Gottes und Freude der Menschen	Heft 2/1981

Leitartikel

Günter Biemer

Zwischen Erfahrung und Offenbarung

Erlebnisbezogene Frömmigkeit

Nicht wenige Pfarrer werden heutzutage mit schwärmerischen Berichten von jungen Leuten aus ihrer Pfarrei konfrontiert, die bei Jugendtreffs in Taizé, bei Kirchen- bzw. Katholikentagen, bei den Focolarini oder auch bei einer diözesanen Jugendwallfahrt „Erfahrungen" gemacht haben, die ihnen Christsein und Kirche in einem ganz neuen Licht erscheinen ließen. Erfahrungen, die sie zu Hause nie machen, im Sonntagsgottesdienst; und nicht nur deshalb, weil sie da vielleicht gar nicht zu finden sind, sondern weil es in der Tat solche Erfahrungsmöglichkeiten, eine solche Atmosphäre emotionaler Dichte und Spannung da nicht gibt. — Es sind übrigens keineswegs allein Jugendliche, die von der Bedeutung solcher Erfahrungen für ihr religiöses Leben zu berichten wissen: Teilnehmer jeglichen Alters an Cursillo-Veranstaltungen, an Zusammenkünften charismatischer Gruppen, an gruppendynamischen Veranstaltungen mit religiösem Inhalt berichten von erlebtem Glauben, von Glaubenserfahrungen, die ihr eigenes Leben betroffen haben, so daß sie „zum ersten Mal seit Jahren wieder gebetet" oder nach ganz langer Zeit „wieder gebeichtet" haben. — Um die Bedeutung solcher Erlebnisse für das Glaubensleben noch auszuweiten: beim Treffen eines Weihejahrgangs von Priestern zu ihrem 25-Jährigen wurden in einer Runde besondere eigene Erfahrungen ausgetauscht: Das Begleiten eines 8jährigen unheilbar kranken Kindes zur Erstkommunion und zum Sterben; der Weihnachtsabend, den einer bis kurz vor der Mitternachtsmesse in der Familie mit vier Kindern am Totenbett der jungen Mutter verbracht hatte ... — Keinem der anwesenden Pfarrer entging, daß dies die dichtesten Stunden ihrer Begegnung „nach 25 Jahren" waren.

Emotionalität als Protest und Nachholbedarf

Wie sind solche Phänomene zu verstehen? Melden sich verdrängte Bedürfnisse vehement zu Wort? Überspült eine emotional-subjektivistische Welle die oft so begrifflich und rituell festgefügte Frömmigkeit unserer Gemeinden? Wieviel Gefühl verträgt der Offenbarungsglaube, ohne in Gefahr zu kommen? — Mir scheint, daß dieser emotionale Aufbruch eine protestartige Reaktion in zwei verschiedene Richtungen enthält: in die Richtung des vorherrschenden Wirklichkeitsverständnisses in der Gesellschaft und in die Richtung des vorherrschenden Verständnisses vom Glaubensleben in der Kirche.

In der Gesellschaft herrscht eine naturwissenschaftlich-technologische Mentalität, die das Alltagswissen prägt und nur gelten läßt, was „man" für die Wirklichkeit hält. In diesem empirisch eingeengten Weltverständnis, das durch Werbung, Konsum und die Majoritätsverhältnisse der Gesellschaft dominant erscheint, steht das Gespräch über Gott und Glauben, über Jesus Christus und Ewiges Leben unter einer fast nicht zu erbringenden Beweislast. Es wird erdrückt. Es ist in der Öffentlichkeit verstummt. Darum wird denen, denen an einem solchen Gespräch, an einer religiösen Wirklichkeitserfassung liegt, ein Durchbruchserlebnis zuteil, wenn sie die Geltung und Wirkung des Glaubens an Jesus Christus als „intersubjektive Erfahrung" entdecken. Andere werden in diese Begeisterung mitgerissen. Plötzlich wird wieder plausibel, was nicht mehr zu gelten und zu „greifen" schien: der Mensch lebt nicht vom Brot allein, vom Brot des empirisch-faßbaren, aber letztlich banalen Verständnisses der Wirklichkeit.

Die Erlebnisgestalt des Glaubens, die in diesen Tagen sich so heftig zu Wort meldet, ist aber nicht nur solidarischer Protest gegen eine eingeengte säkularisierte Wirklichkeitsauffassung in der Gesellschaft, sondern ebenso sehr, vielleicht sogar primär, ein reaktives Signal gegen die *kognitive Einseitigkeit der Glaubensverkündigung und emotionale Blutarmut der gottesdienstlichen Rituale.* Man braucht nicht weit zu gehen: selbst bei einem einigermaßen mit menschlicher Lebendigkeit gestalteten Jugendgottesdienst oder bei einer engagierten Studentengruppe wird im Austausch des Friedensgrußes unter Umständen ein Hoffnungspotential, eine Offenheit, eine Zuneigung freigesetzt, daß Betroffenheit, Freude, Sehnsucht und Motivation zu gemeinsamem Tun eintreten. Plötzlich sehen sie tatsächlich erlöster aus (wie es sich F. Nietzsche — teilweise zu Recht — gewünscht hatte).

Zum religiösen Stellenwert von Gefühlen

Welchen Stellenwert kann man Gefühlsausbrüchen in einer Offenbarungsreligion theologisch zuerkennen, so möchte ich kritisch an die Phänomen-Analyse zurückfragen und zur Antwort die Theologie John Henry Newmans zu Hilfe nehmen. — Zunächst ist zu sagen, daß der Einbezug der Gefühle in das Glaubensleben als eine wesentliche Wahrnehmungs- und Bekundungsmöglichkeit des Menschen selbstverständlich erscheint, und daß gerade die katholische Kirche in dieser Hinsicht über große Reservoirs verfügte, solange sie eine gepflegte Volksfrömmigkeit hatte. In der augenblicklichen Zeitphase haben die rational durchgeführten Gottesdienstreformen,

die ihren guten Grund hatten, die neuen „ökologischen Nischen" für neue emotionale Formen bzw. Ausdrucksformen von Emotionalität noch nicht wieder gefunden. Gefühle als Begleiterscheinung des religiösen Aktes, als Felder der Ausdrucksgestaltung spielen eine wichtige Rolle. Jedoch: wenn Gefühle um ihrer selbst willen im religiösen Vollzug gesucht, gefördert und gepflegt werden, dann pervertiert sich die Grundintention des religiösen Aktes. Denn die wahre, im Grunde schlichte, zentrale Form der Frömmigkeit heißt: ich als Mensch sage ganz restlos ja zu Dir, dem Geheimnis meines Lebens. Der Test auf Religiosität ist das Horchen auf Gott, das Eingehen auf seine Verheißungen und seinen Anspruch. Deshalb gilt in der Perspektive der Offenbarung Gottes: eine einzige noch so kleine Tat in Richtung auf Gottes Verheißung und Anspruch („Was ihr dem Geringsten ...") oder „ein einziger Verzicht auf eine (egoistische) Neigung zu Gunsten der Pflicht (aus dem Gewissen) wiegt alle bloß guten Gedanken, warmen Gefühle und leidenschaftlichen Gebete auf" [1]. (Ge-)Horchen und Handeln sind der Offenbarung Gottes gemäßer als die Akzentuierung von Reflexion (Theologie) und Emotion (schwärmerische Religiosität).

Doch mit dieser kritischen Bewertung ist das Phänomen der neuen religiösen Aufbrüche und der neuen Formen des Suchens nach Frömmigkeit nicht voll erfaßt und gerecht beurteilt. Gerade insofern es sich dabei um eine Reaktion auf allzu versachlichte Formen des Gottesdienstes und um kognitive Engführung des Religionsunterrichts, um Ausblendung der emotionalen Tradition des Glaubens handelt, ist offenkundig, daß Lebendigkeit und existentielle Vertiefung nottut. Eine korrektive Ausweitung von der nur affektiven Dimension auf die existentielle und zwischenpersonale Bedeutung der Glaubensvollzüge bringt unmittelbar das zentrale Anliegen zum Vorschein, das hinter dem Phänomen einer lebendigen, konkreten, den Menschen mit allen seinen Kräften einbeziehenden Frömmigkeit steht. Wie sich Gott nicht in einem Programm geoffenbart hat, sondern in einem Menschen, so ist auch die Vermittlung und Erfahrung seiner Offenbarungsbotschaft an Menschen gebunden. „Sie hat sich in der Welt nicht als System, nicht durch Bücher, nicht durch Argumente, auch nicht durch weltliche Macht erhalten, sondern durch den persönlichen Einfluß solcher Männer ..., die zugleich Lehrer und Modelle der

1 *J. H. Newman,* Pfarr- und Volkspredigten, Stuttgart o. J., I 199 ff.

Wahrheit sind“[2]. Solche Gewähr der Glaubensbotschaft von Mensch zu Mensch, „cor ad cor“ bürgt einzig und allein für die konkrete Vermittlung. Und so wie die Vermittlung, so ist auch die Aufnahme: „Das Herz wird im allgemeinen nicht durch den Verstand erreicht, sondern durch die Einbildungskraft, auf Grund unmittelbarer Eindrücke, durch das Zeugnis von Tatsachen und Ereignissen, durch Geschichte, durch Beschreibung. Personen beeinflussen uns, Stimmen erweichen uns, Blicke bezwingen uns, Taten entflammen uns ... Kein Mensch will der Märtyrer für eine Schlußfolgerung werden“[3].

So trägt der stark emotional eingefärbte vielgestaltige Aufbruch einer neuen Frömmigkeit in der Gegenwart zwar die Gefahr in sich, an seinem eigenen Anliegen vorbeizulaufen und periphere, religiös unwesentliche Postulate zu mobilisieren: Gefühle und Erfahrungen um ihrer selbst willen. Zugleich aber erweist sich dieser Aufbruch als ein Signal, die Mitte des religiösen Vollzugs, das Herz des Menschen, in seiner ganzen Kraft, mit den „Gründen des Herzens“ (B. Pascal) zur Geltung kommen zu lassen, damit der Mensch den Menschen spüren, erfahren, vernehmen kann und an ihm und durch ihn den so bezeugten und zu überliefernden Glauben an Gott und seine Offenbarung.

[2] *ders.*, Zur Philosophie und Theologie des Glaubens, Mainz 1964 (Ausgewählte Werke VI) 74.
[3] *ders.*, Entwurf einer Zustimmungslehre, Mainz 1962 (Ausgewählte Werke VII) 65.

Artikel

Günter Biemer

Theologische Grundlagen der Jugendpastoral

Die Frage nach dem spezifisch Christlichen kirchlicher Jugendarbeit

Ausgehend von einem aus vielen Gründen spannungsreichen Verhältnis zwischen vielen Jugendlichen und Vertretern der Kirche versucht Biemer im folgenden Beitrag eine theologische Grundlegung der Jugendpastoral, indem er zunächst einige Kategorien der theologischen Anthropologie mit humanwissenschaftlichen Einsichten zum Jugendalter in Beziehung setzt. Die Kategorien von Identität und Kommunikation, von Freiheit und Scheitern, von Geschichte und Zukunft sind geeignet zu zeigen, wie Christsein von Jugendlichen ausschaut. Dahinter stehen einige spezifisch christliche Prinzipien wie das des Heilsweges, der Freisetzung, der Stellvertretung und des Überflusses. Diese grundsätzlichen Ausführungen werden im letzten Teil dann in Handlungsorientierungen für die Praxis der kirchlichen Jugendarbeit und Jugendseelsorge umgesetzt. Es wird gezeigt, wie solche theoretischen und theologischen Überlegungen helfen können, Konflikte so zu lösen, daß die Jugend und die Kirche gleichermaßen zu ihrem Recht kommen.* red

Die Einstellung von Jugendlichen zur Kirche zeigt heute eine große Bandbreite. Die Kirche und ihre Vertreter in der westlichen Welt erscheinen vielen Jugendlichen als Hüter einer veralteten, erstarrten Ordnung und als Unterdrücker einer freien Selbstentwicklung und einer leibfreundlichen Lebensgestaltung. Demgegenüber werden Kirchenführer jener Länder, in denen die Kirche die Rolle des Zufluchtsortes und der Anwaltschaft für eine freie und gerechte Lebensverwirklichung übernommen hat, gerade auch von kirchlich orientierten Jugendlichen hochgeschätzt. Ein Miteinander von Jugendlichen und Vertretern der Kirche beginnt auch dort, wo gegenüber den Trends einer Werbeindustrie und Konsumgüterwirtschaft von seiten der Kirche alternative Lebensmöglichkeiten angeboten werden.

Unter diesen Gegebenheiten muß die Frage nach einer Grundlegung der Beziehungen zwischen Jugend und Kirche, nach dem Stellenwert der Jugendlichen und nach einer Handlungsorientierung für die Jugendseelsorge mit großer Sorgfalt gestellt werden.

* Dem vorliegenden Text liegt ein Vortrag vor Dekanatsjugendseelsorgern in der Erzdiözese Freiburg zugrunde. Der Beitrag wurde im ersten Teil leicht gekürzt und wird in ungekürzter Fassung im Handbuch kirchlicher Jugendarbeit des BDKJ der Erzdiözese Freiburg veröffentlicht werden.

Diese Thematik soll im folgenden in drei Schritten entfaltet werden:

1. Wie sieht Christsein bei Jugendlichen aus im Unterschied zu seiner Verwirklichung bei Kindern und Erwachsenen? Welches sind die Grundbegriffe einer theologischen Anthropologie der Jugend?

2. Nach welcher Strukturformel des spezifisch Christlichen läßt sich kirchliche Jugendarbeit orientieren, sodaß Pfarrer und Jugendleiter, Erwachsenengemeinde und Jugendliche eine gemeinsame elementare Mitte für ihre Orientierung, für ihr Gespräch haben?

3. Welche Handlungsorientierungen ergeben sich aus der theologischen Grundlegung für die Praxis der Jugendseelsorge?

1. Überlegungen zu einer Theologie der Jugend — Korrelation theologischer Kategorien und anthropologischer Kriterien

Im Zusammenhang mit der Grundlegung der Pastoraltheologie hat Karl Rahner vor Jahren fünf Kategorien der theologischen Anthropologie entworfen, die das Spezifische der Offenbarung über den Menschen enthalten und ausfalten. Danach ist der Mensch ein Wesen der Geheimnisverwiesenheit, der Freiheit, der Kommunikation, des Scheiterns und der Zukünftigkeit. Bei dem Versuch, eine Theologie der Jugend zu entwerfen, sollen diese Kategorien mit solchen anthropologischen Kriterien in Korrelation gebracht werden, die für den Jugendlichen spezifisch sind.

1.1 Geheimnisverwiesenheit und Identitätskrise

Jugendliche sind Menschen, die sich zum ersten Mal in ihrem Leben in unvermittelter Weise als Wesen der Geheimnisverwiesenheit zu erfahren vermögen. Denn der Verlust der kindlichen Identitätssicherheit, das Infragegestelltsein und die Identitätskrise weisen den Jugendlichen über sich hinaus, lassen ihn nach dem Sinn seines Lebens, nach seinem eigenen Wesen und nach seinen Kräften fragen. Er greift aus auf neue Weisen der Selbstverwirklichung und fragt sich, wohin er mit seinem Leben und mit seinem Beruf soll, welche Chancen ihm in der Gesellschaft eingeräumt werden, was er für die anderen bedeutet, was sie von ihm erwarten, in welcher Weise sie ihn annehmen, bestätigen, was sie an ihm gut finden und was nicht. Dementsprechend richtet sich sein Verhalten. Er versucht zu verstärken, was bei anderen ankommt[1]. Das Infragegestelltsein kann als unartikulierbare Unzufriedenheit, als Unbehagen und in der Folge als Aggression oder auch durch deutlich artikulierte Sinnlosigkeitsgefühle zum Vorschein kommen. — Der Ju-

[1] Hinter all diesen Fragen, Verhaltensweisen, Lebensstrukturen steht das, was die Psychoanalyse mit E. Erikson die Identitätsdiffusion als zeitweilige Auflösung der Kindheitsidentität und die Identitätssuche bezeichnet.

gendliche ist auf dem Weg, eine neue Weise der Identität zu erhalten, die den neuen Möglichkeiten seines Lebens, insbesondere der Sexualität, der veränderten geistigen und voluntativen Kraft entspricht.

Bei diesem Krisenprozeß ist eine sensible Hilfestellung wichtig und unter Umständen notwendig. Solche Hilfestellung könnte zum Beispiel darauf verweisen, daß die eigenen Erfahrungen der Orientierungslosigkeit, des Unwertgefühls, der Sinnlosigkeit u. a. nicht persönlich individuell, sondern altersmäßig und damit epochal-typisch bedingt sind. Zugleich kann der Theologe dem Jugendlichen die Hilfe anbieten, die ihm beim Ablösungsprozeß von den bisherigen Bezugspersonen wichtig ist. Er kann ihm zeigen, daß es nicht nur um eine Umorientierung auf neue Bezugspersonen geht, sondern daß nach dem gefragt werden kann, was das Leben überhaupt soll und daß in dieser umfassenden Ausgesetztheit des eigenen Lebens der Verweis auf das Geheimnis sowohl des eigenen Lebens wie des Lebens überhaupt am Aufbrechen ist.

Sicher wäre es falsch, hier statt der Hilfestellung die Manipulation durch eine vorschnelle Vermittlung von Antworten zu setzen. Aber in der Frage nach dem, was das Leben überhaupt soll, ist der persönliche Bezug zu dem Gott seines Lebens für jeden Menschen, auch für den Jugendlichen und für ihn zum ersten Mal in dieser Dringlichkeit, enthalten.

In dieser Situation kommt für den Jugendlichen das zum Vorschein, was in der Heilsgeschichte Israel als Volk erfahren hat, als es sich in der offenen und ausweglosen Situation des Exils vorfand und nach dem Weg der eigenen Zukunft fragte: Wohin soll es mit uns überhaupt? Die Antwort, die Israel damals erfahren hatte, kann als Antwort auch für den in der Glaubensspur Jesu Christi in derselben Verheißungslinie wie Israel Gehenden gültig werden: „Fürchte dich nicht ... denn ich erlöse dich, ich rufe dich bei deinem Namen, mein bist du ..." (Jes 43,1). — So wird die Identität des Jugendlichen von jener offenen und doch alles umfassenden Seite Gottes her gefestigt. Er selbst kann sich daran festmachen, indem er seine Identität nicht mehr — zumindest nicht mehr allein — von den wechselnden Bezugspersonen seines sozialen Umfeldes bezieht, sondern indem er beginnt, sein Leben in Selbstverantwortung vor dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs zu übernehmen.

Andere „Identitätsformeln" sind die Aussagen vom Gott, der alle Haare unseres Hauptes gezählt hat (Mt 10,30),

und von der Verheißung, daß der Mensch von Gott „ganz erkannt" ist und dies selbst eines Tages so erkennen wird (1 Kor 13,12).

1.2 Freiheit und Selbstbestimmung

Der Jugendliche ist ein leibhaft-geschichtliches Wesen der Freiheit. In der Sozialpsychologie ist die Rede davon, daß er seine „Sozialisation in eigene Regie" übernimmt (H. Giesecke, G. Wurzbacher)!

Die für Jugendliche charakteristischen Impulse zur Selbstbestimmung, zur Ablösung aus bestehenden Bindungen, Normen und Beschränkungen zeigen an, daß der junge Mensch auf dem Weg zum Erwachsenwerden ein entscheidendes Stadium erreicht hat. Dies gilt zunächst von der biologischen Genese. Inwiefern es auch von der psychologischen und sozialpsychologischen Seite her gesagt werden kann, ist individuell recht verschieden und schichtenspezifisch ebenfalls differenziert. Konflikte werden im Jugendalter häufiger und haben insbesondere Phänomene der Ablösung und Selbstwerdung, der Selbstverfügung zum Thema.

Somit ist es für Jugendliche von großer Bedeutung, daß sie ihre eigene Lebensphase zwischen Kindheit und Erwachsenwerden als eine Zeit des Freiwerdens und der Übernahme der Verantwortung in den eigenen Verpflichtungsbereich erfahren dürfen.

Theologisch gesehen ist der Freiheitsimpuls, wie er hier im Individuum im zweiten Lebensjahrzehnt aufbricht, nicht fremd. Vielmehr hat sich Gott nach dem Ausweis der Heilsgeschichte an Israel als derjenige erwiesen, der sein Volk aus der Sklaverei in die Freiheit führte (Ex 3,14), der selbst dann, als das Volk seine Freiheitsmöglichkeiten verwirkt hatte und im Babylonischen Exil war, aufs Neue seine Rückführung in die Freiheit ermöglichte.

Zu den besonderen Freisetzungsgeschichten der Bibel gehört jene Szene im Exil, bei der sich zu den drei in der Diktatur zum Verbrennungstod verurteilten Israeliten ein Gottesbote gesellt, der durch seine Anwesenheit Befreiung herbeiführt (Dan 3). Von spezifisch christlicher und entscheidender Bedeutung ist, daß Jesus durch sein Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung die Herrschaft des Todes durchbricht und eine menschlich sonst nicht vorstellbare Freiheit verheißt, die darin besteht, daß Tod nicht Ende, sondern Verwandlungsprozeß bedeutet für alle, die an ihn glauben (Joh 6).

Wendet man diese Freiheitsdynamik der Heilsgeschichte auch auf den Jugendlichen an, der Freiheit selbst zu verwirklichen und die Verantwortung für sich selbst zu tragen beginnt, dann ist es einsichtig, daß ein solches

Bild von Gott als dem Ermöglichungsgrund der Freiheit faszinierend und hilfreich sein wird. Gott nicht als denjenigen kennenzulernen, der durch Normen die Lebensmöglichkeiten und die Lebensfreuden kleinhalten will, sondern der zu den Menschen gesprochen hat, daß sich seine Freude ihnen mitteile und ihre Freude vollkommen werde (Joh 15,11). Das dürfte von entscheidender Tragweite sein für die Gottesbeziehung des Jugendlichen. Wer als Gesprächspartner eines Jugendlichen diesen Horizont der Freiheit als von Gott gegebene Gabe und Aufgabe zu erschließen vermag, wird aufmerksame Hörer haben.
Dem widerspricht nicht, daß Freiheit Verantwortung braucht, weil sie weder inhaltslos ist noch zügellos sein darf. Gerade das hohe Gut der Freiheit der menschlichen Person läßt sich nur erreichen in der Bereitschaft der Selbsterziehung, der Respektierung der geschöpflichen Partnerschaft Gott gegenüber und der mitmenschlichen Partnerschaft in der Gesellschaft.

1.3 Kommunikation in beginnender Partnerschaft

Jugendliche sind Wesen der Kommunikation. Das Spezifische ihrer Kommunikationsweise ist — im Unterschied zu Kindern und Erwachsenen — darin zu sehen, daß sie erstmals auch Wege zu Partnern des anderen Geschlechts suchen, um so ihre Lebensverwirklichung in der Begegnung mit dem andersgeschlechtlichen Partner zu beginnen. Mit der Ablösung von den bisher maßgeblichen erwachsenen Bezugspersonen kommt dem Bezug zur Gleichaltrigengruppe eine viel wichtigere Funktion zu. Die Kommunikation unter den Gleichaltrigen ist insofern von lebenswichtiger Bedeutung, als junge Menschen im Umgang mit ihresgleichen den Spiegel ihres eigenen Verhaltens vorgehalten bekommen und somit Selbsterfahrungen machen, ihre Kräfte und Fähigkeiten relativ sanktionsfrei ausprobieren können und somit eine Phase der Erprobung ihrer eigenen Möglichkeiten und Kräfte in einer Art Schonraum erleben. Aus den Erfahrungen des Angenommenwerdens durch andere, des Herausgefordertwerdens und Korrigiertwerdens gestaltet sich die soziale Dimension der Identität des Jugendlichen, also jener Bereich seines Selbstgefühls, der in bezug auf die Mitmenschen zustande kommt und ein wichtiger Teil der Selbstidentität ist.
Beziehungen zu Gleichaltrigen sind allerdings nicht immer so, daß junge Menschen dabei ohne Schaden, ohne Ablehnung, ohne zum Teil brüske Sanktionen zurecht kommen. Nicht selten sind feste Gruppen Jugendlicher sehr rigide in ihren Anforderungen und können mehr Unfreiheit und Einschränkung als ausgewogene Kommu-

nikation vermitteln. Radikalität bzw. Rigidität, wie sie in politischen und religiösen Extremgruppen vermittelt werden, stellen eine der wichtigen Fehlformen auf dem Weg zur Erreichung einer offenen und ausgeglichenen Kommunikationsfähigkeit dar. — Eine andere Gefahr, die sich nicht selten besonders im Bereich sich anbahnender Paarbeziehung zeigt, ist die oberflächliche Kommunikation, verstanden als mangelnde Geduld, Sorgfalt und Beharrlichkeit im Umgang miteinander.

Die Erfahrung der Kommunikation, die in der Selbstüberschreitung des einzelnen auf andere Menschen besteht und als solche bewußt gemacht werden kann, ist ein wichtiger Ansatz für die Begründung der gegenseitigen Verantwortung. Was Antoine de St. Exupéry in seinem Märchen vom Kleinen Prinzen mit dem Phänomen des Zähmens, des Sich-Vertrautmachens und der so zustande kommenden Freundschaft mythisch ins Bild faßt, leuchtet auch Jugendlichen ein und läßt sie etwas von der Tiefe der gegenseitigen Verantwortung für die sich anvertrauten Menschen und insbesondere für den je einzelnen in der Paarbeziehung dem andern anvertrauten Menschen gegenüber faßbar machen. Bei solchen Überlegungen, wenn sie gründlich angestellt und intensiv genug erfahren sind, ist die Transzendenzstruktur bereits enthalten. Denn wer sich für einen andern Menschen verantwortlich fühlt und so handelt, wer umgekehrt die Verantwortung und Fürsorge anderer Menschen für sich akzeptiert, hat etwas von der Grundstruktur der Welt als Schöpfung Gottes verwirklicht. — Geht man davon aus, daß Jugendliche zum ersten Mal diese Dimension des Kommunikationsbezugs wenigstens bedenken und erfassen können, dann ist deutlich, daß für sie Offenbarungsaussagen über die Kommunikation der Menschen untereinander und Gottes mit den Menschen einen hervorragenden Stellenwert haben.

Jesus macht die Bewährung des Menschen vor dem Gericht Gottes davon abhängig, daß er sich in der Weise seiner Kommunikation mit den Mitmenschen hilfreich, zuneigend, erbarmend, sorgfältig verhält (vgl. Mt 25). In der Sprache der johanneischen Texte heißt dies Liebe: „Gott hat kein Mensch je gesehen. Wenn wir einander lieben, dann bleibt Gott in uns" (1 Joh 4,12). Und umgekehrt: Wie kann einer Gott lieben, den er nicht sieht, wenn er noch nicht einmal mit seinen Mitmenschen liebenswürdig umgeht (nach 1 Joh 4,20).

1.4 Scheitern und Optimismus

Jugendliche haben ein spezifisches Verhältnis zum Scheitern des Menschen in bestimmten Situationen und zum

Scheitern des menschlichen Lebens überhaupt. Bei ihnen stellt sich aber leichter in allem Scheitern ein je neu aufkommender naturaler Optimismus ein, der in gewisser Verwandtschaft zum Heilsoptimismus des christlichen Glaubens steht.

Junge Menschen im Experimentier- und Vorläufigkeitsstadium ihres Lebens machen nicht selten die Erfahrung, daß eigene Erkenntnisse und Verwirklichungsvorhaben zu kurz greifen. Sie bauen „Mist", wie sie sagen. Solche Erfahrungen sind aber keineswegs zugleich Anlaß zu Resignation, sondern unter normalen Verhältnissen folgt auf solch negative Erfahrungen ein Neubeginn. Das Leben steht noch bevor und bietet noch viele Möglichkeiten. — Allerdings können sich für Jugendliche aus Erfahrungen des Mißlingens auch resignative Phasen ergeben, weil sie nicht in der Lage sind, den Stellenwert eines Erlebnisses bzw. einer Erfahrung in einem größeren Zusammenhang zu sehen. Von besonderer Bedeutung ist in der heutigen Zeit der Knappheit von Ausbildungs- und Berufsplätzen die Erfahrung des Scheiterns auf dem Bildungs- und Ausbildungsweg.

Die Spannung zwischen dem für Jugendliche wichtigen und natürlichen Optimismus und der Erfahrung scheinbarer Ausweglosigkeiten bedarf in besonderer Weise der Deutung. Es kann für junge Menschen von großer Bedeutung sein, daß sie dabei die Lebensdeutung und Weltperspektive der christlichen Offenbarungsbotschaft erfahren. Es ist eine wenig beachtete wesentliche Eigenschaft der christlichen Glaubensbotschaft, daß sie nicht die Welt beschönigt, die Zustände vertuscht, eine Ideologie der Lebensplanung und Weltplanung fordert, vielmehr eignet ihr ideologiekritische Potenz insofern, als durch das Evangelium Jesu Christi alles und jedes in dieser Welt so in Erscheinung treten darf wie es ist, auch das physische Scheitern und das ethische Mißlingen. Die Unheilszustände der Welt werden durch die Offenbarungsbotschaft nicht vertuscht, sondern offenbar gemacht und der Heilung Gottes anheim gestellt. Jesus selbst ist gegen Kranksein, Leiden und Tod ebenso angegangen wie gegen die Sünde, wie gegen die moralische oder soziale Deklassierung der Menschen. Nachfolge Christi will, daß der Heilungs- und Heilsprozeß bereits jetzt beginnen soll.

Das ist das Spezifische für ein christliches Menschenbild des Jugendalters, daß die Erfahrung von Scheitern und Mißlingen nicht fixiert wird, sondern im Zusammenhang mit dem Leben und Wirken, mit Leiden, Kreuz und Auf-

erstehung Jesu Christi in einen neuen Interpretationshorizont kommt, in dem Vergebung, Versöhnung, Hoffnung auf Frieden und Auferstehung begründet werden. Somit beginnt eine neue Phase des Freisetzungsprozesses des Menschen auch gerade aus Scheitern und Schuld.

1.5 Zukünftigkeit ohne Vorbelastetheit

Der Jugendliche ist das Wesen der Zukünftigkeit. Hier besteht eine besonders deutliche Verbindung zwischen der geradezu vergangenheitslosen Zukunftsausgerichtetheit des Jugendlichen und der eschatologischen Ausrichtung des Evangeliums, in dem es heißt, daß das Leben mit Gott in keinem Vergleich steht zu der Existenzweise in dieser Welt (Röm 8).

Jugend ist jene Lebensphase, in der sich der Mensch zum ersten Mal der Frage nach der Zukunft und nach der eigenen Gestaltung der Zukunft nachdrücklich bewußt werden kann. Der junge Mensch verfügt über eine geringe Lebenserfahrung und ist deswegen wie kein anderes Lebensalter zukunfts- und hoffnungsvoll. Denn Kinder überblicken noch nicht diese ihre eigene Existenzphase im Sinne der Selbstreflexion, wie es dem Jugendlichen möglich ist, der gerade erst die „Erstreckung in die Zeitperspektive" (R. Bergius) kennengelernt hat.

Gerade in einem Zeitalter, das in besonderer Weise die Belastetheit der Menschheit aus ihrer eigenen Vergangenheit erfahren muß, ist eine Theologie des Jugendalters angebracht, die zeigt, daß Jugendliche sich nicht der Aussichtslosigkeitsstimmung zu unterwerfen brauchen, die die Menschheit von Zeit zu Zeit — am Ende des ersten Jahrtausends so gut wie am Ende des 30jährigen Krieges, in Pest- und anderen Katastrophenjahren — überfallen hat. Wenn Gott die Zukunft des Menschen und der Menschheit ist, reduziert sich die Berechtigung des Pessimismus auf das, was aus den Selbstfabrikaten der Menschheit andauert und existiert. So ist das Evangelium dazu geeignet, den Jugendlichen davor zu bewahren, seine Vorstellungen und Hoffnungen dem Pessimismus negativer Erwachsenenerfahrung opfern zu müssen. Zukunft ist nicht die Verlängerung der Vergangenheit Erwachsener, sondern das offene Lebenspotential neuer Phantasie, Erfindung und Gestaltungsmöglichkeit. Letzten Endes ist die Zukunft das Werk des Geistes Gottes. Je mehr sich Menschen seiner Einfälle bedienen, umso mehr wird sich die Wirkungsgeschichte des Evangeliums durchsetzen und wird aus der Unheils- eine Heilsgeschichte werden. Im Blick auf zweitausend Jahre Christentum kann man nur einzelne große Gestalten, aber keine Epoche und kein Land und Volk nennen, worin

die Verwirklichung des Anspruchs und Zuspruchs Gottes durch Jesus Christus sich exemplarisch realisiert hätte.
So gesehen stehen die Christen in einer ähnlichen Situation wie die Juden, die die messianische Zeit oder den Messias erwarten und insofern auf die heranwachsenden Jungen in ihrer Gemeinde schauen. Die im Christusereignis grundsätzlich ein für allemal Wirklichkeit gewordene und begonnene Erlösung der Menschheit steht in ihrer hier und jetzt möglichen Realisierung durch die Gemeinde der Glaubenden noch aus.

1.6 Zusammenfassung

Die Grundbegriffe einer theologischen Anthropologie der Jugend zeigen, daß die Kategorien von Identität und Kommunikation, von Freiheit und Scheitern, von Geschichte und Zukunft besonders geeignet sind zu zeigen, wie Christsein bei Jugendlichen ausschaut. Einerseits sind es Züge der Anfangshaftigkeit in der Identitätssuche, bei den Freiheitsversuchen. Andererseits ist es die Angewiesenheit auf eine großzügige Partnerschaft, Begleitung, Beratung angesichts der Nöte der Kommunikation und der Erfahrung von Scheitern und Mißlingen. — Am meisten Gewicht aber hat die Kategorie der Zukünftigkeit im naturalen und im theologischen Sinn. Das spezifische Potential, das Jugend in die Kirche einbringt, ist das Potential der Hoffnung, und umgekehrt ist Jugend überall dort zu finden, wo hoffnungsvolle Aufbrüche sich zeigen, wie bei den neuen Bewegungen des Christentums. So finden sich Jugendliche in Taizé, in den Mariapolis der Focolarini, bei den Ultreyas der Cursillos, bei den Veranstaltungen der Charismatischen Bewegung, bei gesellschaftskritischen Foren von Katholikentagen und evangelischen Kirchentagen usw.
Es zeigt sich an den Ausfaltungen der genannten theologischen Anthropologie-Kategorien auf das Jugendalter, daß eine Kirche, die für diese Akzentuierung des Menschseins keinen Sinn hat, somit auch keinen Platz für Jugendliche hätte. Die Kirche muß von den Erwachsenen her ebenso sehr für die Jugendlichen geöffnet werden, wie die Jugendlichen für die Kirche der Erwachsenen bzw. für ihr Erwachsensein in der Kirche vorbereitet werden müssen.

2. Das spezifisch Christliche kirchlicher Jugendarbeit (theologische Grundlegung)

Der bisher geleistete Versuch eines Aufweises der Affinität von Menschsein im christlichen Sinne, also einer theologischen Anthropologie, mit den Kriterien des Jugendalters nach den Auskünften der Humanwissenschaften hat zeigen sollen, wie sehr die Botschaft des Christentums auf die spezifischen Charakteristika des Jugendlichseins Bezug hat. — Doch welche Auffassung von Christ-

sein, welche Reflexion der christlichen Botschaft, welche Theologie steht hinter einem solchen Versuch? Wie läßt sich das spezifisch Christliche in seiner reflektierten Form, also in seiner Theologie, so darstellen, daß es für Theologen sowohl wie für Jugendliche, für Jugendleiter sowohl wie für Jugendseelsorger als Interpretationsschlüssel der Welt des jungen Menschen geeignet ist? Schon diese Frage so zu stellen scheint unklug, weil sie in der erforderlichen Dichte kaum beantwortet werden kann. Andrerseits ist sie aber die zentrale Frage jeglicher Jugendseelsorge und Jugendarbeit. Wer hat es nicht erlebt, daß kirchliche Jugendarbeit theologisch so motiviert wird, daß Jesus Christus „der Mensch für andere" ist und deswegen kirchliche Jugendarbeit nichts anderes sei, als die Hilfe von Mensch zu Mensch unter jungen Menschen? Umgekehrt wurde aus anderer theologischer Perspektive darauf verwiesen, daß Jesus Christus ein klares Bekenntnis abgelegt und gefordert hat (Mt 12,29) und daß deshalb kirchliche Jugendarbeit nur dort legitim ist, wo sie zu solcher Christusförmigkeit des jungen Menschen anleitet und befähigt.

Im folgenden sollen in aller Kürze vier theologische Prinzipien genannt werden, die ihrerseits Ausgangspunkt für Strukturformeln des spezifisch Christlichen in der kirchlichen Jugendarbeit werden können.

2.1 Das Prinzip des Heilsweges

Das Grundbild einer christlichen Weg-Theologie wurde im Lukas-Evangelium entworfen, wobei es sich gegen Ende in der Emmaus-Perikope (Lk 24) verdichtet hat. Zwei Menschen, für die der Sinn des Lebens zerbrochen war, hatten der Hauptstadt den Rücken gekehrt, um sich wieder dem Landleben zuzuwenden. Unterwegs fand sich ein Dritter, der ihnen einen neuen Zublick und Zugang zu ihrer bisherigen Lebensgeschichte ermöglichte. Er setzte sie frei aus den Verfestigungen und Fixiertheiten ihrer Beurteilung der Situation. Als sie nach dem Tagesmarsch am Abend zusammen eingekehrt waren, ging ihnen plötzlich auf, daß sie ihn kannten. Er hatte eine verheißungsvolle Weise, mit ihrem Leben umzugehen. Er teilte es mit andern Menschen, wie man Brot teilt. Sie teilten mit ihm beides: das Brot des Lebens und das Leben.

Bekanntlich ist diese Freisetzungsgeschichte, die Gottes Verheißung zeigt und die zeigt, daß er inmitten der Menschheitsgeschichte aus dem Tod seines Sohnes Leben beginnen ließ, nicht ohne Strukturanalogien in der Heilsgeschichte ganz Israels. Schon der Aufbruch Abrahams war ein Gang auf dem Weg in eine unbekannte Freiheit,

so der Auszug aus Ägypten, so der Rückweg aus der Babylonischen Gefangenschaft. Auf dem Weg Israels um das belagerte Jericho könnte die Erfahrung entstanden sein, die der Psalm 18 festhält: „Mit meinem Gott überspringe ich die Mauern" (18,30).

Die Theologie des Weges führt in der kirchlichen Jugendarbeit dazu, daß erwachsene Christen, Priester wie Laien, Weggenossen und Gesprächspartner von Jugendlichen auf dem gemeinsamen Weg des Glaubens, des Lebens werden.

2.2 Das Prinzip der Freisetzung

Im Prinzip des Heilsweges selbst ist schon der Gang in die Freiheit enthalten. Die Freiheitsgeschichte, in der der Primat des Empfanges (J. Ratzinger) mit dem Auftrag der Beteiligung, der Mitarbeit an der Freisetzung anderer verbunden wird, ist für das christlich-jüdische Erbe die zentrale Spur, an die sich die Glaubenden halten können. Überall, wo der Geist der Freiheit herrscht, der nicht Angst und Knechtschaft verbreitet, sondern Offenheit und Menschenfreundlichkeit, wie sie auf dem Antlitz Jesu Christi erschienen ist, bewegen sich die Glaubenden in dieser zentralen Spur der Geschichte der Freiheit. — Aber sie ist nicht beliebig und liberalistisch, sondern hat eine genaue Vorgabe und läßt sich nur im Maß und in der Struktur dieser Vorgabe fortsetzen. Dieses Modell ist in hymnischer Weise in Phil 2,5-11 zum Ausdruck gebracht worden. Die Selbstentäußerung Gottes in seinem Sohn wird zur Mitte, zum Zentrum der langen Geschichte der Zuneigung Gottes zu den Menschen, zugleich am Anfang der Erhöhungs- und Vollendungsdynamik der Menschen als Glaubensgemeinschaft, als Einzelne, als Angehörige dieser Schöpfung und der ganzen Schöpfung selbst (vgl. auch Röm 8,21). — Die Vollendung der Zuneigung Gottes geschieht in Apk 20,1 f in der Herabkunft des Neuen Jerusalems. (Vgl. Eph 1,10: In Christus als Haupt ist die gesamte Schöpfung zusammengefaßt.)

Im Sinne und im Geiste Jesu Christi an der gegenseitigen Freisetzung tätig zu sein und so Menschen zu Gott und damit zu sich selbst kommen zu lassen und diese Art der Selbstverwirklichung zu betreiben, ist das für die Jugendarbeit anstehende Postulat. Selbstverwirklichung ist dann nicht nur das In-Tätigkeit-Umsetzen der vorhandenen eigenen Kräfte, sondern auch Über-sich-selbst-Hinauswachsen aufgrund jener gnadenhaft einem Menschen zukommenden Fähigkeiten, die je nach Situationen erforderlich sind. Erst dadurch wird die neue Gesellschaft, die neue Stadt, das neue Leben möglich, von dem Jugendliche mit Recht träumen, aber das nicht allein

Ergebnis der Machbarkeit menschlicher Technologie und Anstrengung sein wird.

2.3 Das Prinzip der Stellvertretung

Die Existenz Christi ist „eine offene Existenz“[2], die eine Kommunikation aller durch eine Kommunikation mit ihm ermöglicht. So wie der Mensch sein Geschöpfsein von Gott empfangen hat und so wie er seine Freiheit, sein Freigesetztwerden durch Christus empfangen kann, so ist er seinerseits mit aufgerufen, sich selbst auf andere hin zu überschreiten. Er soll seinerseits dafür eintreten, daß die Geschichte der Freiheit weitergeht. Das ist nicht möglich, wenn er sich auf sich selbst und auf seine Interessen und seine Kontaktkreise beschränkt, sondern nur, wenn er bereit ist, sich mit anderen auszutauschen. — Wenn Christus der Anwalt der Menschen bei Gott ist, dann ist die Christuszugehörigkeit ein Auftrag an den einzelnen Christen, selbst Anwalt der Menschlichkeit, der Liebe, der Hoffnung, der Barmherzigkeit zu werden. „Einer trage des andern Last und so erfüllt ihr die Weisung Christi“ (Gal 6,2).

Es gibt eine vielfältige Stellvertretung innerhalb der Gemeinde, nicht nur Erwachsene haben für Jugendliche einzutreten, sondern auch diejenigen Jugendlichen, die an Gottesdiensten teilnehmen, für die andern, diejenigen die sich caritativen Aufgaben widmen für die andern, diejenigen, die sich für die Durchführung von Lagern zur Verfügung stellen, für andere usw. Die Solidarität der Stellvertretung führt dann zu der Frage, was wir den Menschen der Dritten Welt schulden, die stellvertretend für uns die Armut, das Grundzeichen derer verwirklichen, deren sich Gott in besonderer Weise erbarmt.

2.4 Das Prinzip des Überflusses

Schließlich wäre eine Theologie entfaltbar aus der „unendlichen Selbstverschwendung Gottes“, die zeigt, daß er in angstloser Teilgabe sich an die Welt, an die Menschen verschenkt. Aus dieser Einsicht hat Jesus seine Postulate der Bergpredigt formuliert von den Lilien des Feldes und den Vögeln des Himmels, die angstlos sich der Für- und Vorsorge des Vaters anvertrauen. Er hat aber zugleich daraus die Konsequenz gezogen, daß auch die dem Vater sich Anvertrauenden ihrerseits die Art und Weise des Vaters nachahmen sollen: zu guten und bösen Menschen freundlich, hilfsbereit und zugewandt zu sein, weil auch der Vater ihnen unterschiedslos Regen und Sonne schenkt.

Teilgabe und Teilnahme sind ein pastorales Grundprinzip, das auf der Ungeschuldetheit der Gnade und dem unendlichen Reichtum der Barmherzigkeit Gottes beruht.

[2] *J. Ratzinger*, Einführung in das Christentum, München 1968, 205 ff.

2.5 Zusammenfassung

Unter den vielfältigen Möglichkeiten, christliche Grundorientierungen und Strukturformeln für eine Theologie der Jugend zu entwerfen, haben sich in den vorstehenden Ansätzen einige Möglichkeiten abgezeichnet: Christsein als ein gemeinsamer Weg in der Weggefährtenschaft Jesu Christi und seiner Gemeinde; Christsein als Freiheitsgeschichte, die uralte Anfänge bei den Vätern Israels und die ihren entscheidenden Durchbruch bei Jesus Christus bekommen hat und an der sich immer neue Menschen beteiligen, um sie weiterzuführen und ihre Vollendung zu erleben; Christsein als Stellvertretung in der Weise, daß einer für den anderen eintritt, wenn es im Leben darauf ankommt, weil der eine, der Sohn Gottes, für uns, einen jeden von uns, eingetreten ist; Christsein als Überfluß, weil die Unendlichkeit der Güte und Barmherzigkeit Gottes der Grund der Existenz und der Grund der Hoffnung auf die Vollendung ist und darum von einem solchen Vater her gesehen kein Mangel herrscht, vorausgesetzt, jemand verschließe sein Herz nicht vor der Not.

3. Handlungsorientierungen

Welche Handlungsorientierungen ergeben sich aus der theologischen Grundlegung für die Praxis der kirchlichen Jugendarbeit bzw. Jugendseelsorge?

Um die Praxisebene direkt anzuzielen, soll am Anfang der folgenden Überlegungen ein Konfliktexempel aus der alltäglichen Jugendarbeit stehen. Die nachfolgenden Handlungsorientierungen sollen am Ende zur Probe ihrer Praxisrelevanz auf die Konfliktlösung dieses Falles angewandt werden:

Einem Leiter kirchlicher Jugendarbeit, der auf Dekanatsebene tätig ist, gelingt es, aufgrund seiner Begabung und seiner einschlägigen Kenntnisse und Fähigkeiten, an mehreren Stellen des Dekanats Jugendliche zu regelmäßigen Treffs zu motivieren. Spiel-, Diskussions- und Disco-Abende wechseln sich ab. Aber die Mehrzahl der Teilnehmer an den Treffs kommt nicht zum Sonntagsgottesdienst in ihren Pfarrgemeinden, einige kommen nur selten, die allerwenigsten gehen regelmäßig zur Eucharistiefeier. Die Zugehörigkeit zu den Jugendarbeitsgruppen ändert auch nach einiger Zeit an der liturgischen Aktivität der Teilnehmer nichts. — Die Pfarrer des Dekanats sind jedoch der Auffassung, daß das Zusammenkommen der Christen im Sonntagsgottesdienst zum Wesen des Christlichen Glaubens und seiner Praxis gehört (1 Kor 14,26). Deshalb bestreiten sie in zunehmendem Maße, daß die Arbeit des Jugendleiters den Anforderungen christlicher Jugendarbeit entspreche. Sie

überlegen Sanktionen, z. B. den Entzug der Räume und der finanziellen Subventionen, sowie alternative kirchliche Jugendarbeit bei liturgisch interessierten Jugendlichen, z. B. in den Ministrantengruppen und bei den Kindergruppen, die aus der Sakramentenkatechese erwachsen. — Der Jugendleiter hingegen beruft sich auf die theologisch-pädagogische Legitimation seiner Arbeit.

Um Kriterien für die Handlungsorientierung der Praxis christlicher Jugendarbeit zu gewinnen, soll das, was als Konzeptionen bzw. Ansätze von Theologien für die Pastoral- und besonders die Jugendarbeit in einer Vielfalt entworfen wurde, ausgelegt werden auf die fünf Kategorien einer theologischen Anthropologie des Jugendalters. So können an den Schnittpunkten von biblisch-konkreter Theologie und konkretisierbarer theologischer Anthropologie Impulse und Kriterien, Postulate und Beurteilungsgesichtspunkte gewonnen werden.

3.1 Wegbegleiter sein

Kirchlicher Dienst an jungen Menschen geschieht nach der durch den Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" besonders vertretenen und verbreiteten Theologie des Weges dadurch, daß sich Erwachsene sowie jugendliche Gruppenleiter den Jugendlichen gegenüber als Weggenossen verstehen. Das aber beinhaltet, daß sich auf dem Wege offene Gespräche abspielen. Keine solchen Gespräche, die nur und direkt resultatorientiert sind, sondern prozeßorientierte Gespräche, denen am Wegcharakter, an der Offenheit liegt. Sprachformen dieser Art sind Anfragen, Fragen nach den Interessen und nach den Ängsten, Fragen nach dem Woher und Wohin. Dazu gehört das Zuhörenkönnen und die Empathie, verstanden als Sich-einfühlen und nicht nur Hineindenken in den jugendlichen Gesprächspartner.

Es wird auch um das Ziel und die Ziele des Weges gehen, wobei die Zuerkennung der zunehmenden Selbstverantwortung Jugendlicher im Sinne der Verwirklichung ihres Freiheitsraumes bei Vorschlägen und Ratschlägen Behutsamkeit walten lassen wird. Manipulative und autoritäre Vorgaben entsprechen der Form der Weggespräche nicht. Aber auch Ambivalenz und Unentschiedenheit auf seiten des erwachsenen Gesprächspartners wären unangebracht, sogar gefährlich, denn Orientierungsvorgaben auf dem Weg sind wichtig.

Wer anderen auf dem Weg zur Selbstwerdung des Menschen, zur Menschwerdung des Menschen, beistehen will, kann sich selbst nicht heraushalten. Im Gegenteil hat insbesondere die Tiefenpsychologie gezeigt, daß „Person auf Person resonant" ist (J. Goldbrunner). Stärker als

im Bereich von Normen und Verhaltensweisen wird in bezug auf die Verwirklichung des Personseins selbst der identifikatorische Prozeß eine wichtige Rolle spielen. Wer Heranwachsenden Hilfe zur Ausbildung ihrer Person bzw. ihrer Persönlichkeit bieten will, ist selbst als Person bzw. Persönlichkeit gefordert. Er soll offenen Visiers, echt, authentisch, spürbar und anfragbar sein. Er muß nicht alles von sich geben, aber was er gibt von seiner Hoffnung und seinem Glauben, soll echt sein.

3.2 Mitarbeiter am Freisetzungsprozeß sein

Ein guter Jugendseelsorger und Jugendleiter wird darauf bedacht sein, daß er gerade in Notsituationen bei jungen Leuten sein kann. Das setzt voraus, daß es unter den Jugendlichen seines Kontakt- und Zuständigkeitsbereiches bekannt ist, daß er Hilfestellungen geben kann, aus schwierigen Situationen Auswege suchen und vermitteln kann. Befreier sein, Lotse sein, Helfer sein sind Fähigkeiten und Eigenschaften, die auf dem Weg der Freisetzung des Jugendlichen aus vielfältigen Verstrickungen, Irrwegen und Patt-Situationen, wie sie durch die Umbruchphase vom Kindsein zum Erwachsensein besonders häufig auftreten können, von unersetzlicher Wichtigkeit sind.

Befreier und Helfer kann jedoch nur werden, wer sich eine Mischung von Mut und Sensibilität, Fachkenntnis und Geduld aneignet. Der 17jährige, der nach Verlassen seiner Arbeitsstelle und nach täglichen Ausschreitungen gegen seine Mutter einige Zeit in „therapeutischer Haft" gewesen war und nun in die Pfarrei zurückkehrte, ließ sich auf das Angebot des Montagsgespräches ein. Viele Montagabende vergingen bei dem Versuch, sein angeschlagenes Selbstwertgefühl und seine Kommunikationsschwierigkeiten als Ursachen seines Verhaltens mit ihm selbst und für ihn selbst deutlich zu machen. Freunde und die Freundin wurden von ihm hinzugezogen. Jener Montagabend kam, an dem er sagte, daß er sich besser fühle, jedenfalls frei genug, um seinen Weg selber gehen zu wollen.

3.3 Stellvertreter sein

Viele Anliegen und Themen im Jugendalter bedürfen des Einzel- oder Zweiergesprächs. Aber genauso wichtig wie die individuelle Seelsorge ist für die kirchliche Jugendarbeit die Gruppe. Wie ein Symbol für die Existenz kirchlich interessierter und engagierter Jugendlicher ist die Existenz einer Jugendgruppe in einer Gemeinde. Die in der Gruppe zusammenkommen, haben Stellvertretungsfunktion. Ihre Gruppe ist wie ein Haus mit vielen Türen oder sollte es doch sein, zu dem jederzeit andere kommen könnten. — So wie die Sonntagsgemeinde

eine Stellvertretung ist für alle, die zur Kirchengemeinde gehören, und die Kirchengemeinde ein Zeichen der Stellvertretung ist für alle Menschen, die am Orte wohnen, so die Jugendgruppe bzw. die Jugendgruppen für die Jugendlichen am Ort. Sie nehmen auch die möglichen Interessen und Wünsche jener Jugendlichen wahr, die nicht direkt am Gemeindeleben teilnehmen. Sie sind deren Anwalt. Ihr Angebot bei Jugendgottesdiensten und insbesondere bei Veranstaltungen der offenen Jugendarbeit (Diskothek, Diskussionsabende, kommunalpolitische Initiativen u. a.) hat zugleich Einladungscharakter. Stellvertretung ist eine Funktion, die vorläufiger Art ist und zu Ende geht, wenn der Vertretene selbst in die erwarteten Möglichkeiten und Aufgaben eintreten kann.

3.4 Vermittler der Fülle des Lebens (der Gnade) sein

So sehr Behutsamkeit gegenüber den möglichen Lebenszielen und Interessen der Jugendlichen angebracht ist, so sehr Begleitung und Beratung Aufgaben Erwachsener in der Jugendseelsorge und kirchlichen Jugendarbeit sind, von glaubenserfahrenen Christen wird mehr erwartet, Priester und Laien, die „alle Geistliche sind" (K. H. Schelkle), wenn sie es sind, sollen Anregungen, Impulse Einführungswege in das Geheimnis des Lebens mit Gott geben. Sie sollen Mystagogen sein, solche, die den Weg des Umgangs mit Gottes Wort und dem Geist Jesu Christi selbst erfahren haben und aus ihren Erfahrungen anderen Rat, Hilfe, Initiativen vermitteln können.

Zur Vermittlung ist es von besonderer Wichtigkeit, daß der in der kirchlichen Jugendarbeit Tätige die Fähigkeit hat zur „Übersetzung" der Glaubensbotschaft in die Situationen und in die Sprache der Adressaten. Das soll an folgendem Beispiel deutlich gemacht werden, bei dem es um die Vermittlung von Identität ermöglichenden Texten der Bibel geht (Mt 6,25 ff): „Sorgt euch nicht um euer Leben und darum, daß ihr etwas zu essen habt, noch um euren Leib und darum, daß ihr etwas anzuziehen habt . . ." In der „Übersetzung" in die Welt der Jugendlichen könnte das so erschlossen werden: „Es ist die Frage, ob das Leben nur aus Realitäten besteht, ob Menschsein nicht vielmehr Leben mit dem Geheimnis ist. Die Welt der Tatsachen allein kann leicht zu einer banalen, langweiligen Welt werden, die für die eingesperrte Sehnsucht nach Ersatz sucht. Ein Schlager unserer Tage schildert das kleine Glück solcher Sehnsucht. Nina, die hübsche Ballerina, gehe werktags, unerkannt von der Menge, zur Arbeit. Am Wochenende aber sei sie die Königin des Tanzparketts. So trage sie unsichtbar für die anderen ihr kleines Geheimnis für sich.

In der Tat, eine Spur davon ist richtig: Es ist wichtig, sich den Sinn für das Geheimnis des Lebens zu bewahren, aus dem die Zeit kommt, den Sinn für die Freude, die größer ist als jedes Vergnügen, für eine Sehnsucht, die größer ist als alles, was es gibt.

Etwas von dieser Weite des Menschseins, von dieser frischen Spontaneität eines unermeßlichen Zutrauens, scheint in dem alten Text auf: ‚Betrachtet die Vögel des Himmels, sie säen nicht, sie ernten nicht, sie sammeln nicht in Scheunen — euer himmlischer Vater ernährt sie. Betrachtet die Lilien des Feldes, wie sie wachsen. Sie arbeiten nicht und spinnen nicht. Ich sage euch aber: selbst Salomo in all seiner Pracht war nicht gekleidet wie eine von ihnen ... bei euch aber sind sogar alle Haare eures Hauptes gezählt.' Klar! Wir sind weder Vögel noch Lilien. Aber ist es auch klar, daß Jesus damit sagt: Hab' keine Angst, die Größe der Sehnsucht in dir zuzulassen? Habe keine Angst, Gott größer sein zu lassen, als deine eigenen Vorstellungen ihn dir vorgeben. Vielmehr vertraue darauf, daß Er und nichts anderes das Geheimnis des Lebens, deines Lebens, ist.

Jesus hat einen neuen Menschen entworfen, in dem etwas vom Kindsein aufbewahrt ist: etwas von der Phantasie und Spontaneität des Vertrauens in die unendliche Möglichkeit Gottes, dem man sich mit Haut und Haaren anvertrauen kann" [3].

3.5 Zusammenfassung

Eine theologische Grundlegung kirchlicher Jugendarbeit hat nicht die Funktion, die Praxis zu gestalten und unmittelbar auf die Praxis anwendbar zu sein. Vielmehr soll sie die Möglichkeit geben, aufgegebene und vollzogene Praxis zu überblicken, zu kontrollieren und zu konturieren. Jugendleiter und Jugendseelsorger, die ihre Praxis nur aufgrund von Praxiserlebnissen gestalten, werden über die selbstgewonnenen positiven und negativen Erfahrungen nicht hinauskommen und somit gerade die entscheidende Dimension der Theologie: nämlich das Wort Gottes als Maß und Vorgabe nicht einbringen können.

Wie kann Praxis durch Handlungsorientierungen der Theologie (Theorie) kritisch konturiert werden? Im oben genannten Konfliktfall zeigt sich, daß Praxis der Reflexion, der Maßnahme an der Theorievorgabe und an der Theologievorgabe bedarf. Im Blick auf die entfalteten Prinzipien von Theologien der Jugendpastoral lautet die Antwort auf den Konflikt folgendermaßen: Wenn bei

[3] G. *Biemer*, Was deinem Leben Tiefe gibt. Eine Schule des Glaubens, Freiburg 1980, 34 f.

den Jugendtreffs Wegbegleitung und Wegbereitung stattfindet, wenn dort Hoffnung ermöglicht und Freiheits- bzw. Freisetzungsimpulse verwirklicht werden, wenn die Jugendlichen auf den Weg gebracht werden, selbst eines Tages Stellvertreter anderer Jugendlicher zu sein, wenn sie untereinander in einen Kommunikationsstil der Freundlichkeit und der Liebe gebracht werden — was sie vorher so nicht hatten, — dann sind sie „nicht fern vom Reiche Gottes". — Andrerseits gilt, daß die Zielvorstellung von der Teilnahme am Eucharistischen Tisch theologisch unaufgebbar ist und das Zentrum des Tuns der Kirche darstellt. Aber es ist möglich, daß gewisse Teile der Gemeinde für eine gewisse Zeit sich auf dieser Wegsituation befinden können, und sich auf die Stellvertretung durch die anderen verlassen dürfen. Denn auch alle anderen verlassen sich auf die Stellvertretung dessen, der ihr Anwalt vor Gott ist. Die Teilhabe und Teilgabe, die vom Haupt ausgeht, reicht vermittelt durch viele Zwischenglieder des einen vollen Leibes bis ins letzte Glied.

Theologische Kategorien			Humanwissenschaftliche Kategorien
Christsein als:			Jugendlichsein bei:
1.1 Transzendenz-Geheimnis-verweis	→	←	Selbst-Identität-Suche
1.2 Freiheit und Geschichtlichkeit	→	←	Beginn der Selbst-Verantwortung Selbst-Erziehung
1.3 Kommunikation	→	←	Liebe/Sexualität soziale Verantwortung
1.4 Scheitern Versöhnung, Auferstehung	→	←	Schuld, Tod
1.5 Zukunft eschatologisch	→	←	Erstreckung in die Zeitperspektive

Jugend-Seelsorge(r) bzw. -Leiter

3.1	3.2	3.3	3.4
Weg-bereiter	Befreier	Stellvertreter	Initiation
Weg-begleiter	Helfer	Anwalt	Mystagogie
Gesprächs-partner	Lotse	Verteidiger	|
|	Mahner	|	|
Eucharistie	Bußsakrament	Taufe	Firmung

Rita Müller

Mein Glaubensbekenntnis

Ich glaube an Gott,
— den Ursprung, Erhalter und Vollender allen Lebens, auch meines Daseins;
— den Baumeister und Ordner des Universums, in dem ich ein winziger, aber bejahter Teil sein darf;
— den Vater Jesu Christi, der mein Bruder sein will.
Ich glaube an Jesus Christus, seinen Sohn,
— der vor uns und mit uns menschliches Schicksal teilte;
— der mich befreien will von der Angst, am Sinn des Lebens vorbeizuleben;
— der mich erlösen will aus den Zwängen, die andere und ich mir selbst auferlegen;
— der mich herausführen will aus den vielen Formen des Egoismus;
— der meinem Leben Halt, Sinn, Freude schenken will.
Ich glaube an Jesus Christus,
— der uns Erwachsenen Kinder als Vorbild schenkte, die noch vertrauen, spielen und fröhlich sein können;
— der die Frauen in ihrer Würde erkannte und sie in seinen Heilsplan einbezogen hat.
Ich glaube an Jesus Christus,
— der leidensfähig und hingabebereit war;
— der den Kreislauf der Macht und des Bösen durchbrochen hat;
— der im Vertrauen auf Gott seinen Weg zu ihm vollendet hat;
— der bei Gott leben darf, und der uns nahe sein will im Wort der Schrift und im Mahl seines Gedächtnisses;
— der mich und alle Menschen guten Willens am Ende der Tage bei sich haben möchte.
Ich glaube an den Geist Gottes,
— der mir Fantasie und Kraft zum Guten schenken will, indem er mir meine Augen öffnen will, damit ich die vielfältigen Gesichter der Not anderer sehe;
— der mir Ohren geben will, die hören auf die Zusage Gottes und die oft unausgesprochene Bitte so vieler Menschen um mich herum auf ein Wort der Anerkennung und Zuneigung;
— der mir Lippen geben will, die das Gute der Menschen und die Güte Gottes aufleuchten lassen und das Unverständliche mit ihm zu besprechen;
— der mir Hände geben will, die zur Versöhnung und zur helfenden Tat bereit sind;
— der mir Füße geben will, die mich zu den Menschen führen sollen, die von anderen gemieden werden;
— der mir ein Herz schenken will, das sich erfüllen läßt von der Größe des dreieinigen Gottes. Amen.

Norbert Weidinger

Signale an den Klagemauern unserer Zeit — Jugendgebete heute

Wo stehen die jungen Menschen heute? Was suchen sie bei kirchlichen Großveranstaltungen? Gibt es eine neue religiöse Aufgeschlossenheit von Jugendlichen, und welche Bedeutung hat für diese jungen Menschen das Gebet? Was an Schwierigkeiten und Barrieren gibt es bei anderen Jugendlichen gegenüber dem Beten? — Diesen und ähnlichen Fragen stellt sich der Autor, um dann zu zeigen, welche Bedeutung das Beten gerade auch für junge Menschen haben und wie man sie zu einer eigenen Gebetspraxis hinführen kann. *red*

Vorbemerkungen

Mein täglicher Weg zum Arbeitsplatz führt an einer Hauptschule vorbei, von deren rosaroter Außenwand in großen, blutroten Buchstaben die Worte entgegenschreien: „Es gibt ein Leben vor dem Tod". Das Ausrufezeichen ist durch eine Blume ersetzt. Im Vorübergehen frage ich mich immer wieder: Was wollten die Schüler mit diesem Satz signalisieren? Ist er als Hilfeschrei zu interpretieren gegen die drohende Zukunftslosigkeit oder als Protest gegen jegliche Vertröstung auf ein „Danach"? Verbirgt sich dahinter die Sehnsucht nach einem lebenswerten Leben allgemein oder hat dieser Satz auch religiöse Qualitäten? Ist er bewußt oder unbewußt der Ruf nach dem, der gekommen ist, „damit sie das Leben haben, Leben in Überfülle" (Joh 10,10)? Darf ich also diesen Satz als verstecktes Gebet bezeichnen, geschrieben an die „Klagemauern" unserer Zeit?

Die tägliche Konfrontation mit dieser „Klagemauer" ließ mich persönlich eine Art „produktive Kollision" erleben „zwischen jener Glaubenserfahrung, die uns vermittels unserer Welt und Umwelt (Anmerkung des Autors: Ich möchte hinzufügen: meiner individuellen Lebensgeschichte) immer schon geprägt hat, und der Begegnung mit der weltlichen Welt, die vom Christentum nicht mehr durchdrungen ist"[1]. Sie wurde zur Motivation, diesen Artikel zum Thema „Jugendgebet heute" zu schreiben. Ich möchte das Thema so angehen, daß ich zunächst schlaglichthaft die Situation skizziere, in der junge Menschen heute stehen; frage dann nach den Barrieren, die sie zu überwinden haben, um einen Zugang zum Gebet zu finden. In einem weiteren Absatz gilt es abzutasten, welchen Sinn Beten in den Augen junger Menschen hat, um aus dem Ganzen schließlich einige Konsequenzen für die Gebetserziehung in der Gruppe abzuleiten. Ich beziehe mich dabei deswegen insbesondere auf Ministran-

1 D. *Mieth*, Die christliche Spiritualität der Weltverantwortung, in: Diakonia 12 (1981) 242.

tengruppen, weil ich zu ihnen als ehemaliger Referent für Liturgie und Ministranten im Jugendhaus Düsseldorf mehr Kontakt habe als zu anderen Jugendgruppen. Vieles scheint mir jedoch übertragbar.

1. Stand-Punkte auf der Fall-Linie Oder: Lehrt Not (wieder) beten?

Wenn ich mich der Frage „Wo steht die heutige Jugend?" assoziativ nähere, so kommt es mir vor, als müßten die jungen Menschen Stand-Punkte suchen, auf einer Fall-Linie; denn die rosa Zeiten des Wirtschaftswunders sind wohl endgültig vorbei. Dabei ist es freilich gefährlich, bei der Vielzahl soziologisch feststellbarer Subkulturen ganz allgemein von „d e r Jugend" zu sprechen. Bilden z. B. nicht gerade die Ministranten eine Sondergruppe, ein Sammelbecken für besonders Engagierte oder besonders „Fromme"? Andererseits: bedrückt nicht auch sie, wie alle insgesamt eine gewisse Zukunftslosigkeit, die an Phänomenen wie Numerus clausus, Jugendarbeitslosigkeit, Energieknappheit und an den daraus resultierenden resignativen oder alternativen Strömungen und Bewegungen sichtbar wird?

„Es lohnt sich nicht mehr, jung zu sein", lautet ein weitverbreitetes Schlagwort. Sind wir also an dem Punkt (der Fall-Linie) angekommen, wo „Not wieder beten lehrt"?

Anzeichen für Aufbrüche

Es scheint Anzeichen dafür zu geben, wie z. B. die Katholikentage und Kirchentage der Jugend in Freiburg, Nürnberg und Berlin, das Konzil der Jugend in Taizé und anderen Orten (jetzt umbenannt in „Pilgerweg"), oder die oft beschworene neue Religiosität und religiöse Sensibilität der Jugend. Diese wird meist begründet mit dem Hinweis auf das Ansteigen der Meditationswelle, aber auch mit dem Fingerzeig auf den Zulauf, den die sogenannten „Jugendreligionen" zu verzeichnen haben. Es fehlt in letzter Zeit nicht an Analysen, die diese Phänomene zu deuten suchen [2]. Man sollte jedoch diese Dinge nicht zu euphorisch sehen, ebensowenig die Randerscheinungen und die farbenprächtigen Bilder vom Papstbesuch mit Scharen von Ministranten in allen liturgischen Farben. Ich teile die Ansicht von A. Exeler, der diese „Festivals" als „Inselerlebnisse" apostrophiert, die dazu führen, daß sich bei den Jugendlichen — nach Hause zurückgekehrt — das alte Gefühl der Verlorenheit umso bedrückender festsetzt [3].

[2] Sehr anregend waren für meine Überlegungen: *M. Graff — H. Tiefenbacher* (Hrsg.), Kirche — Lebensraum für Jugendliche? Mainz 1980, 7—14 (u. a.); Kirche und Jugend: Nur optische Veränderungen? (*E. U.*), in: Herder Korrespondenz 34 (1980) 328—330; *H. Riepe*, Jugend und Gemeinde, in: Sein und Sendung 44 (1979) H. 11, 30—32; *A. Pfeiffer*, Neue religiöse Bewegungen, in: Theologia practica 15 (1980) 141—151; *R. Bleistein*, Jugend im Zwischenraum Kirche, in: Stimmen der Zeit 105 (1980) 505 f; *W. Dinger — R. Volk* (Hrsg.), Heimatlos in der Kirche, München 1980, 8.

[3] *A. Exeler* in einer Sendung des Südwestfunks vom 26. 10. 1980.

Ähnlich skeptisch äußert sich A. Streib in seinen Impressionen über den Papstbesuch. Ging es den jungen Menschen nur darum, dabei gewesen zu sein beim Großereignis des Jahres, oder um mehr[4]? Suchten vielleicht viele nur das sogenannte „Kuschel-feeling", das nirgendwo so intensiv erlebt werden kann, als bei derartigen großangelegten Stimmungshochs, die in keiner Weise „geerdet" werden durch das Übernehmen von konkreten Verpflichtungen oder von Verantwortung einer bestimmten Gruppe gegenüber?

Interessant erscheint mir jedenfalls die Interpretation von R. Bleistein, daß sich bei den Katholikentagen gezeigt habe: „Jugendliche hoffen, in der Kirche einen ‚Zwischenraum' zu finden, zwischen geordneten Lebensräumen, zwischen festgelegten Verhaltensweisen, zwischen fixierten Ideologien, zwischen verdunkelten, unsicheren Zukunftsaussichten"[5].

Die Kirche sollte diese Funktion m. E. durchaus wahrnehmen und als ein „Zwischenraum" ein Auffang-(nicht Einfang-)netz bilden, damit junge Menschen nicht ganz aussteigen müssen aus unserer Gesellschaft (siehe Jugendreligionen bzw. radikale politische Gruppen) oder gar aus dem Leben (siehe die hohen Selbstmordziffern bei Jugendlichen!).

Neben den Katholikentagen gibt es durchaus noch andere Anzeichen für eine neue religiöse Aufgeschlossenheit. Es lassen sich z. B. die allenthalben in Schulen aufkeimenden Gebetskreise (inspiriert von Taizé oder der charismatischen Gemeindeerneuerung) oder die Vielzahl neuer Formen liturgischen Betens in diesem Sinne anführen (Bußfeier, Frühschicht, Geistliches Spiel, Jugendkreuzweg, Liturgische Nacht, Nachtwache, Nachtwallfahrt, Religiöse Woche, Spätschicht)[6]. Auch Ora-et-labora-Wochenenden oder Wüstentage oder die Bildung von „Oasen" müssen in diesem Zusammenhang erwähnt werden.

Zunahme der Jugendgebetbücher

Bei einer Auswertung der recht reichhaltigen Bibliothek des Deutschen Katecheten-Vereins fiel mir auf, daß in den Jahren 1968 bis 1975 pro Jahr ca. 3—6 Neuerscheinungen auf dem Gebiet „Jugendgebete" zu verzeichnen waren, hingegen 16 im Jahr 1976, 18 in 1977, 9 in 1978, 14 in 1980. Bedeutet dies nun, daß Jugendgebetbücher wieder stärker gefragt sind? Oder dienen sie — was ich

4 Vgl. *A. Streib*, Der Papst und die Jugend, in: Leuchtfeuer/Ministrant (1980) 359 ff.
5 *R. Bleistein*, a. a. O. 505.
6 Entsprechende Modelle aus der Jugendarbeit und kurze Beschreibungen dieser neuen Formen sind zu finden in: Deutscher Katecheten-Verein (Hrsg.), Gemeinsam das Leben feiern, Kevelaer 1979.

mehr befürchte — meist nur als willkommene Geschenkartikel die irgendwo im Bücherregal verstauben. Zwei kleine Umfragen für die Zeitschrift „Katechetische Blätter" bzw. in „Leuchtfeuer/Ministrant" verstärkten jedenfalls diese Befürchtung; denn neuere wie ältere Jugendgebetbücher waren bei den Ministranten kaum bekannt und dies, obwohl die Mehrzahl jeweils Jugendgebetbücher einstufte als hilfreich (75%) oder bereichernd (10%). Nur eine Minderheit von weiteren 10% empfindet sie als gängelnd, langweilig, einengend. Hier scheinen sich im übrigen Ministranten von den anderen durchaus kirchlich engagierten Jugendlichen zu unterscheiden; denn das Ergebnis der Umfrage für die Katechetischen Blätter ergab, daß von den dort Befragten nur knappe 50% Jugendgebetbücher als hilfreich und bereichernd beurteilten, 40% dagegen als einengend, überflüssig, unnötig, die restlichen 10% gestehen offen, daß sie solche nie oder fast nie in die Hand nehmen [7].

Und die Verwendung?

In beiden Fällen ergab die Kontrollfrage: „Welche Jugendgebetbücher kennst Du?" fast vollständige Fehlanzeigen. Neuere Jugendgebetbücher waren total unbekannt. Lediglich einige „Dauerbrenner" wie „Antennen" und „Jugend vor Gott" wurden ganz vereinzelt genannt. Dieses Ergebnis hat meine Zweifel an der Effizienz von Jugendgebetbüchern erheblich verstärkt.

Demgegenüber stellt K. Rink mit Hilfe einer Umfrage unter 131 Schweizer Schülern fest, daß sich 52 als regelmäßige, 67 als unregelmäßige und 12 als Nicht-Beter bezeichnen. Dieses Ergebnis scheint mir auf deutsche Verhältnisse nicht übertragbar, mit anderen Worten: als immer noch zu hoch gegriffen, insbesondere was die regelmäßigen Beter anbelangt. Die Ursachen für unregelmäßiges bzw. Überhaupt-nicht-Beten sieht W. Neidhart in der mangelnden Motivation zum Beten und in der Gottesvorstellung. So schrieb einer der Nicht-Beter: „Ich glaube, daß das Beten keinen Sinn hat, denn ich glaube nicht an Gott. Mir bedeutet das Beten also gar nichts. Ich finde es sogar merkwürdig, wenn jemand betet" [8].

Die Gebetspraxis scheint sich übrigens stark auf Schüler zu konzentrieren. Zwar gibt es auch unter der CAJ hoffnungsvolle Anzeichen (z. B. ein kleines Gebetbuch zum Papstbesuch, mit meditativen Zugängen zum CAJ-Gebet), aber der vor kurzem zurückgetretene Nationalkaplan B. Antony äußert sich skeptisch: „Vor einem je-

7 Vgl. *N. Weidinger*, Wie eine Schleife binden, die immer wieder aufgeht, in: Katechetische Blätter 104 (1979) 902.
8 *W. Neidhart*, Gebet im Religionsunterricht, in: RL 6 (1977) H. 2, Umschlagseite; *K. Rink*, Die Schüler und das Gebet, in: ebd. 17.

doch warne ich: Von dem ‚religiösen Frühling', der angeblich in der Schülerjugend ausgebrochen sein soll, können wir in der Arbeiterjugend nichts wahrnehmen" [9].

Was das Verhältnis Jugend und Gemeinde und näherhin den Gottesdienstbesuch in der Gemeinde betrifft, so gilt es nochmals einschränkend daraufhinzuweisen, daß Jugendliche doch oft den Eindruck haben, „wir finden uns darin nicht wieder" [10].

Bei den Ministranten macht sich das u. a. darin bemerkbar, daß nicht wenige nur dann zum Sonntags- oder Werktagsgottesdienst auftauchen, wenn sie zum Ministrieren aufgestellt sind. Auch Jugendgottesdienste in der obengenannten neuen Form laufen Gefahr, „Inselerlebnisse" zu bleiben, während der Besuch des Gemeindegottesdienstes weiterhin absinkt. Laut einer KNA-Meldung vom Juni 1980 gehen noch 14% der katholischen Jugendlichen in der Bundesrepublik *jeden* Sonntag in die Kirche, 20% ab und zu, 28% selten, 9% nie. Dieses Resultat wird noch dadurch verschärft, daß die meiste Kritik am Gemeindegottesdienst von denen geäußert wird, die ihn regelmäßig besuchen [11].

Diese grobe Situationsskizze stößt uns auf die Frage: Wo liegen die Barrieren, die es jungen Menschen erschweren, einen Zugang zum liturgischen, persönlichen oder gemeinsamen Beten zu finden?

2. Barrieren

Nicht alle Barrieren sind gleichgewichtig. Institutionell bzw. gesellschaftlich bedingte Barrieren haben ein anderes Gewicht als psychologische. Geht man von der These aus, die wohl nur schwer zu widerlegen ist, daß Beten hauptsächlich durch Mitbeten erlernt wird, ist unschwer zu erraten, welche Folgen es haben muß, wenn junge Menschen von heute in ihrer Familie oft nur sporadisch erleben, daß man zusammen betet (siehe Synodenumfrage!). Traditionen werden auf diese Weise abgeschnitten, die auch eine Brücke zum liturgischen Beten der Gemeinde darstellen. Ein Wortschatz bestimmter Prägung verliert seinen „Sitz im Leben". Die liturgischen Gebete werden für junge Menschen immer weniger verständlich.

Sporadisches Beten in den Familien

Den Versuch, solche Gebetstraditionen nicht abreißen zu lassen, stellen die neuerdings vielfach zusammengestellten Gebetszettel oder Heftchen für den persönlichen und

[9] B. *Antony*, Wie CAJ-ler beten, in: Katechetische Blätter 105 (1980) 707.
[10] *H. Riepe*, a. a. O. 32; in Auswertung der Reaktion auf den sehr interessanten Fastenhirtenbrief von Erzbischof Degenhardt „Jugend und Gemeinde" 1978.
[11] Vgl. o. g. Rundfunkansprache von *A. Exeler* (und *W. Dinger* — *R. Volk*, a. a. O. 37). Das Manuskript der Rundfunkansprache weist nur diese Zahlen aus, die offensichtlich fragmentarisch sind.

schulischen Gebrauch dar (z. B. von den Schulreferaten Stuttgart-Rottenburg, Osnabrück, München-Freising). Sie sind allesamt bemüht, die christlichen Grundgebete (Vaterunser, Ehre sei, Credo u. a.) nicht aussterben zu lassen, nachdem der gemeinsame religiöse Liedschatz zwischen Jung und Alt bereits gehörig geschrumpft ist. Man könnte schlicht von fehlenden, lebenden Vorbildern sprechen, die durch ein schwaches bedrucktes Stück Papier ersetzt werden sollen. Papier ist bekanntlich geduldig, aber nicht allmächtig. Jungen Menschen fehlen Erlebnisse, wo Erwachsene in Alltagssituationen lobend, dankend oder bittend im Gebet den Kontakt zu Gott suchen, sich seiner erinnern. Erlebten sie solche Augenblicke häufiger, könnten auch sie leichter beten. So aber müssen sie vielfach den berühmten „Sprung ins Wasser" wagen, wenn sie zu beten versuchen, ohne vorher durch eigene Erfahrungen abgedeckt zu wissen, daß „Wasser" trägt.

Distanz zur kirchlichen Praxis

Beten ist ebensowenig up to date wie In-die-Kirche-gehen. Von daher haben es junge Menschen schwer, sich zu Gebetskreisen zusammenzufinden. Zivilcourage ist gefordert, und die hat nicht jeder. Dabei zeigt sich gerade an dem Beispiel der Katholikentage, wie hilfreich in dieser Beziehung die Gemeinschaft Gleichalteriger sein kann. Für Ministranten(-gruppen) taucht dabei eine zusätzliche Gefahr auf: Da das Beten eher zur Ausnahme geworden ist, könnten sie leicht „überfüttert" werden. Daß selten gebetet wird, registrieren nämlich Kinder und Jugendliche kaum als Defizit, sodaß Priester und Gruppenleiter schnell des Guten zuviel tun können, wenn sie in der Gruppenstunde zu häufig festgeformte Grundgebete stereotyp wiederholen.

Konzentrationsschwierigkeiten

Als weitere psychologische Barriere werte ich, daß es junge Menschen heute schwer haben, sich zu konzentrieren. Die Möglichkeiten, abgelenkt zu werden, sind sehr gestiegen. Die ganze Unterhaltungsindustrie ist eher dazu angetan, Probleme durch Zerstreuung zu verdrängen, als durch Sammlung und Stille einer Lösung entgegenzuführen.

Wer beten will, braucht Räume wohltuenden Schweigens, um sich ansprechen zu lassen von dem „ganz anderen". Unsere Sinne werden jedoch fast pausenlos mit neuen Eindrücken konfrontiert, die von einer Überzivilisation und einer hochtechnisierten Umwelt herrühren. Der direkte Kontakt zur Natur minimalisiert sich dadurch. Gerade Menschen, die hautnahen, direkten Kontakt zur Natur haben, scheinen jedoch leichter zum Gebet zu fin-

den, etwa wenn sie im Frühjahr das Wunder des neuerwachenden Lebens miterleben.
Durch diese Barrieren — es ließen sich sicherlich noch weitere anführen — eingeengt und oft mit dieser Art von Problemen alleingelassen, muß sich der junge Mensch, der ernstmachen will mit seinem Christentum, unwillkürlich fragen: Was hat das Beten für einen Sinn?

3. Beschwichtigung oder Bewältigung

In einem sehr hilfreichen, erhellenden Artikel zum Thema „Beten als Gabe und Aufgabe" zeigt Ottmar Fuchs am Beispiel biblischen Betens in den Psalmen auf, wie sehr es zu echtem Beten gehört, daß der Beter seine eigene Situation, seine Not erzählt. Im Gebet macht er seine Gegenwart in anfragender Klage oder im Lob vor Gott gegenwärtig, setzt sie in Beziehung zu Gott. Da Gebet jedoch nicht nur Selbstreflexion oder Nabelschau ist, kommen dem Beter unwillkürlich Erinnerungen. Er denkt an die Geschichte Gottes mit den Menschen. Diese Erinnerungen — und ich möchte erweiternd hinzufügen: alle im Gebet kommenden neuen Ideen, Lösungen u. a. — sind letztlich Gabe Gottes. So gelangt der Beter im Prozeß des Betens wieder zu dem buchstäblichen abgrundtiefen Vertrauen zu Gott. „Im Gebet bringt der Beter anamnetisch (erinnernd) das Vertrauen auf Gottes Treue ein und im Vollzug des im Gebetsakt neu entstehenden Mutes und Vertrauens holt er die Verheißung des guten Endes antizipatorisch (vorwegnehmend) in die eigene Situation ein. Die Erinnerung macht die Hoffnung in der Gegenwart frei und sprengt die Situation aus ihren Fixierungen, Ängsten und Engpässen auf"[12]. Beten wird zum aktuellen „Lesegerät" menschlicher Wirklichkeit und bringt die Perspektive des christlichen Gottes dadurch ein, daß der Beter mit seiner Wirklichkeit zu Gott in sprachliche Kommunikation tritt. Die Erinnerung an diesen Gott oder an Jesus Christus ist Gabe und Aufgabe zugleich. Sie setzt ein Identifikationsspiel in Gang, das befreiend auf den Beter wirkt, seine eigene Geschichte transformieren hilft. Wo dies gelingt, hat das Gebet keine Alibifunktion, dort erspart es dem Beter nicht, in Aktion zu treten; es wird auch nicht zur bloßen Beschwichtigung, in der man sich und anderen vormacht: „Es ist ja nicht so schlimm!" Gebet wird zur Hilfe bei der Bewältigung der Gegenwart.
Diese Gebetsauffassung trifft sich meines Erachtens mit den Ausführungen von D. Mieth zur „christlichen Spiritualität der Weltverantwortung" und zum „rätselhaf-

[12] *O. Fuchs*, Beten als Gabe und Aufgabe, in: Lebendige Seelsorge 31 (1980) 188.

ten Mut zum Weltlichen" (G. v. Rad). Ohne die Welt für die christliche Vollkommenheitslehre zu instrumentalisieren, geht es letztlich darum, im Gebet „in den verschiedensten Weisen der Bewegung und des In-der-Welt-Seins der Menschen die Möglichkeit der Durchformung und der Beziehung zu Gott zu erkennen und zu durchschauen" [13]. Oder um es mit dem Vokabular T. d. Chardins zu sagen: Es geht darum, daß Gott „in der Ganzheit unserer Handlungen unbegrenzt ertastbar" [14] wird.

Sinnstiftung durch das Beten

Inmitten der System- und Wertkrise, die wir — und insbesondere die Jugend — heute durchleben und durchleiden müssen, ereignet sich im Gebet so etwas wie Sinnstiftung. Gleichzeitig legt Beten die Differenz und Konvergenz zwischen christlichem Weltethos und humanistischem Weltethos offen.

Gehen wir von den positiven Beispielen unter den Jugendgebeten neueren Datums aus, so zeigt sich, daß es durchaus junge Menschen gibt, die Beten in diesem Sinn verstehen. So schrieben junge Menschen beispielsweise bei einer Metaphermeditation: Beten ist wie ...

— ein Gespräch führen ...
— Hoffnung schöpfen ...
— ein unerschöpflicher Kraftspender ...
— Schöpfen aus einer Quelle in der Wüste ...
— Luftholen im Stress des Alltags ...
— ein Gespräch mit meinem besten Freund, dem ich alles sagen kann und der mich ganz kennt ...
— Auftanken an einer Tankstelle, die immer kostenlos Benzin hat, das ich weitergeben darf ...

Daß es junge Menschen gibt, die Beten durchaus in der von O. Fuchs und D. Mieth skizzierten Weise verstehen, geht auch aus den diesem Beitrag folgenden Gebeten hervor, die junge Menschen selbst formuliert haben.

Was darin erst ansatzweise erkennbar wird, ist das Verständnis vom Gebet „als ein Charakteristikum des intensiven religiösen Gesprächs zwischen den Menschen". Die Gebetskreise der charismatischen Gruppen leben von diesem Gespräch. Sie hören nicht auf zu betonen, daß dieses betende Gespräch eine wichtige Rolle spielt sowohl beim Aufbau eines persönlichen Glaubens (und damit einer religiösen Identität) wie auch einer Glaubensgemeinschaft (und damit beim Aufbau von Kirche).

„Es gibt ein Leben vor dem Tod" schrieben die Schüler an die Wand ihrer Schule. Meinten sie damit: „Betreibt

[13] *D. Mieth*, a. a. O. 238.
[14] Vgl. ebd. 239.

keine falsche Beschwichtigung! Täuscht uns mit süßen Worten nicht über die Realität hinweg!"? Ich kann es nicht mit Sicherheit sagen. Aber dieser Satz kann für Gruppenleiter, Priester u. a. Appell sein, Gebets- und Meditationskreise mit jungen Menschen nicht als Fluchtwege aus der Wirklichkeit zu verstehen, sondern als Orte, die den jungen Menschen helfen, ihren Alltag zu bewältigen. Daß legitimerweise zunächst ganz persönliche Probleme im Vordergrund stehen, ging ebenfalls aus den beiden erwähnten Umfragen hervor.

Erfreulicherweise stehen daneben jedoch auch Gebetsthemen wie Frieden, Dritte Welt, Flüchtlinge, Kirche, auch wenn diese Motive seltener genannt wurden.

Damit sind wir bei den Konsequenzen für die Gebetserziehung in der Gruppe angelangt.

4. Konsequenzen für die Gebetserziehung in der Gruppe

Als ich im vergangenen Advent einen Ministrantentag zu gestalten hatte, wurde es mir wieder hautnah bewußt: Man kann einen Ministrantentag, eine Gruppenstunde einfach nicht „ohne Rücksicht auf Verluste", ohne Einstimmung mit einem Gebet beginnen. Ist es ein frei formuliertes Gebet, dann kann es im Strudel zwischen Ankunft und Umschalten auf das Kommende untergehen; ist es ein fest formuliertes Gebet aus der christlichen Tradition, wird es leicht einfach ohne innere Anteilnahme heruntergeleiert. Zunächst gilt es m. E., einige Voraussetzungen zu schaffen. Dazu gehört nicht nur ein gewisses Maß an Gemeinschaftsbewußtsein, sondern auch eine entsprechende Atmosphäre. Beides kann herbeigeführt bzw. unterstützt werden durch Konzentrationsübungen, Stille-Übungen oder einfach durch das Hören von meditativer Musik. Wir müssen „Pufferzonen" bauen, wenn unser Vorbeten oder das Vorbeten eines Teilnehmers unter den Mitbetern nicht auf taube Ohren stoßen oder sogar Aversionen oder Aggressionen wecken soll. Ganz wichtig erscheint mir auch, daß sich Gruppenleiter (auch Kapläne und Priester!) in punkto Beten als Partner verstehen, die sich in der Rolle des Vor-Beters abwechseln. So kann der junge Mensch einerseits am lebendigen Beispiel ablesen und innerlich nachvollziehen, wie Beten geht und wirkt, und zum anderen eröffnet man ihm ein Experimentierfeld, wenn er selbst z. B. am Ende einer Gruppenstunde oder einer Adventsfeier oder bei einem Jugendgottesdienst Gebetstexte verfassen und vortragen darf.

Abwechslung und Kontinuität

Die beiden Leitplanken der Gebetserziehung scheinen mir Abwechslung und Kontinuität zu sein. Abwechslung bedeutet, daß, sobald die jungen Menschen das Beten als

eine für sich relevante Sache erfahren haben, nicht nur christliche Grundgebete zum Zuge kommen, sondern auch jeweils neuerstellte Gebetstexte. Zum Stichwort Kontinuität gehört sicherlich, daß eben Gebete der christlichen Tradition nicht ganz beiseite geschoben werden. Kontinuität besagt aber auch, daß beispielsweise Schüler- oder Jugendgottesdienste in einem bestimmten Rhythmus wiederkehren. Dann kann sich der junge Mensch emotional darauf einstellen und seine Freizeitplanung entsprechend einrichten. Gerade die Kontinuität eröffnet dann Möglichkeiten zur Abwechslung, weil sich Gelegenheiten ergeben, Gebetstexte selbst zu gestalten, Spielszenen vorzutragen, relevante Themen vielseitig anzugehen. Je mehr der junge Mensch selbst zu Wort kommen kann, mit den eigenen Texten, umso geringer ist die Gefahr, daß Gruppenleiter oder Priester oder sonstige Erwachsene dem jungen Menschen ihre Probleme aufdrängen und gar nicht merken, daß sie dabei an den Problemen der Jugend „vorbeibeten", umso mehr wird das Gebet als Gespräch nicht nur mit Gott, sondern auch mit den Menschen erlebbar.

Beteiligung

Gerade wenn junge Menschen selbst zu Wort kommen sollen, muß im Prozeß der Gebetserziehung darauf geachtet werden, Wertungen abzubauen zu Gunsten von Empathie und Sympathie. Was spielt es für eine Rolle, wenn das Kind oder der Jugendliche über die deutsche Grammatik stolpert, wenn die Formulierung nicht perfekt ist? In erster Linie sollte es allen Beteiligten darum gehen, sensibel zu werden für das Anliegen, das der andere zum Ausdruck bringen möchte. Dieses Anliegen gilt es aufzunehmen, mitzutragen, weiterzuführen.

Die Leitplanke „Kontinuität" beinhaltet auch das Einüben von Grundstrukturen. Die CAJ macht beispielsweise gute Erfahrungen mit der Methode (Grundstruktur) „sehen — urteilen — handeln". Solche „Gerüste" geben Halt und Anlehnungsmöglichkeiten für alle, die anlehnungsbedürftig sind. Sie verhindern, daß wir ausschweifend werden und den roten Faden verlieren. Sie erleichtern die Kommunikation und fördern die Verständlichkeit untereinander.

Aufbrechen von Worthülsen

Gebetserziehung in der Ministrantengruppe wird oft darin bestehen, schwer verständliche Worthülsen zu knacken nach dem Motto: „Durchbrich die Schale, triff den Kern!" Dabei ist es m. E. nicht damit getan, Worte und Formeln zu erklären. Erklärungen werden sehr schnell wieder in Vergessenheit geraten. Gefordert sind Arbeitsweisen und Methoden, die selbstentdeckendes Lernen

unterstützen. Dazu gehören Brainstorming, Metaphermeditationen, Wortfeld- und Wortfamilienübungen, die die Bedeutung eines Wortes in seinem ganzen Umfeld verdeutlichen und einkreisen helfen. Gleichzeitig tritt die vorhandene oder die mangelnde Relevanz eines Wortes wie „heilig" oder „Opfer" zu Tage. Der Gruppenleiter bzw. der Priester hat nicht die fertigen Antworten aus der Tasche zu zaubern. Er ist Animateur, der dem jungen Menschen selbst entdecken und umformulieren hilft, damit die Gebetstexte auch für ihn verständlich werden. Unter lernpsychologischem Gesichtspunkt sichert selbstentdeckendes Lernen am ehesten jene Langzeitwirkung, auf die es jedem Gruppenleiter oder Pfarrer letztlich ankommt.

Gemeinsame Erlebnisse

Gebetserziehung in der Gruppe sollte vor allem auch alle Möglichkeiten nicht vernachlässigen, die sich beispielsweise aus gemeinsamen intensiven Erlebnissen beim Lagerfeuer, bei der Lagermesse, der Nachtwanderung und sonstwo ergeben. In der „Trockenzeit", sprich: während des Schuljahres, sollten stellvertretend dafür Medien herangezogen werden, wie z. B. Filme, Dias, Folien, Poster[15]. Gerade im Hinblick auf die erwähnten Konzentrationsschwierigkeiten stellen derartige Medien eine nicht zu unterschätzende Hilfe dar. Auch die wertvolle Stütze, die meditative Musik geben kann, soll hier nochmals erwähnt werden. Noch weniger darf der Hinweis auf das Lied fehlen; denn zusammen ein Gebet sprechen, führt leicht zu einem merkwürdigen Gemurmel oder Leiern, das von vielen als leblos, störend, unschön empfunden wird. Dagegen weckt das Singen eines Liedes ganz andere Emotionen, verbindet, schlägt Brücken, belebt.

Die Bibel als „Meßlatte"

Schließlich gehört es m. E. zur Gebetserziehung hinzu, daß der Kontakt zur Bibel immer wieder als Meßlatte herangezogen wird. Die Bibel ist sozusagen das Lehrbuch Nr. 1. In ihr stehen ja auch die Erinnerungen, von denen oben die Rede war. Nur wer aus der Bibel weiß, wie Jesus gehandelt, gesprochen, gelebt, ja selbst gebetet hat, kann in ein „Identifikationsspiel" mit ihm treten. Deshalb scheint mir gerade auch das Bibelgespräch ein wichtiger Ort für die Gebetserziehung zu sein.

Der Gruppenleiter, der spürt, daß einzelne oder mehrere in der Gruppe „Feuer gefangen" haben, sollte Zeitschrif-

15 Eine reichhaltige Medienliste ist für diesen Zweck zusammengestellt in: *G. und N. Weidinger*, Gesten, Zeichen und Symbole im Gottesdienst. Handbuch für die Ministranten- und Jugendarbeit, München 1980. Direkte Hilfe bietet die dazugehörige Diaserie mit dem gleichen Titel und einem eigenen reichhaltigen Begleitheft (32 Farbdias), München 1981.

ten wie „17", „Schalom", „Zur Zeit", „Antenne" oder verschiedene Werkbriefe der KLJB und schließlich eine Reihe von Jugendgebetbüchern bereit liegen haben; denn dann scheint mir der Moment für derartige Hilfen gekommen zu sein. Dabei ist zu beachten, daß Jugendgebetbücher mit einem guten Wein zu vergleichen sind: Beide dürfen nicht „zu kühl serviert" werden. Erst wenn die richtige Temperatur, der günstige Augenblick erreicht ist, entwickeln sie ihren vollen Geschmack, schenken sie den erwünschten „Hochgenuß".

5. Schluß

„Es gibt ein Leben vor dem Tod", dieser Satz wird zumindest in meinem Gehirn nicht auszulöschen sein, auch wenn demnächst — was zu erwarten ist — städtische Maler diesen „Schandfleck" an der Schulmauer entfernen werden. Für mich bleibt er Appell, jungen Menschen durch eine behutsame, aber ebenso engagierte Gebetserziehung verstehen zu helfen, daß gerade das Beten eine Hilfe darstellt, dieses Leben, nach dem jeder Mensch hungert, mit seiner ganzen Tragweite und in all seinen Dimensionen zu entdecken. Ich bin überzeugt, daß ihm das Beten hilft, „ein Dach über dem Kopf" zu finden und „den Boden unter den Füßen" nicht zu verlieren. So könnte er in eine christliche „Spiritualität der Weltverantwortung" hineinwachsen, die letztlich der Zielpunkt jeglicher Gebetserziehung sein sollte, weil sie die ganze Spannung zwischen der von Gott geschaffenen, aber von Krisen geschüttelten Welt und dem nach christlicher Auffassung Mensch gewordenen Gott nicht vorschnell nach einer der beiden Seiten abspannt, sondern offenhält und durchhalten hilft. Diese Spannung setzt Energien frei, motiviert, drängt nach Lösungen, die auch der heutigen jungen Generation eine Zukunft eröffnen.

Gebete junger Menschen *

Ihr lacht gar nicht mehr —
hat ein Älterer über uns,
über die Jugend
gesagt.
Als wir so alt waren wie ihr,
waren überall Trümmer und Schutt.
Trotzdem waren wir fröhlich,
und ihr seid ernst.
Und worüber soll ich lachen,
bitte sehr?
Ich werde für nichts gebraucht —
ihr macht doch alles selber,
ihr könnt doch alles besser.
Und was ihr nicht macht,
machen Maschinen.
Wo soll ich zeigen,
was ich kann?
Deshalb habe ich
nirgends einen Erfolg.
Und worüber soll ich
also lachen,
sag du mir das mal,
lieber Gott.

Hoffnung, Mut, Trost, Zukunft,
ach Gott,
wo sollen sie das alles hernehmen?
Typen, die schon seit Jahren
keine Arbeit haben?
Die ewig im Stuhl sitzen,
weil sie
neununddreißigfünfundvierzig
einen Schuß abgekriegt haben?
Die es nicht abwarten konnten,
und jetzt hat der kleine Schreier
keinen Vater?
Und der Junge hat keinen Alten mehr,
statt dessen einen Heimleiter als Ersatz —
(die Alten können sich
nicht mehr riechen) —
und die den Knast
wieder von außen sehen —
o Gott, wir haben sie
zu dem gemacht,
was sie sind —
nun hilf ihnen
und uns.
(Matthias)

Es hat wieder einmal Krach gegeben,
und ich denke mir voll Zorn:
O Gott, beschwer dich nicht!
Ich möchte leben zu dir
in freundlicher Distanz —
wobei Hauptwort ist „Distanz",
und „freundlich" ist schmückendes
Beiwort.
Warum?
Das fragst du noch?
Schau sie dir an,
die Halbgötter,
von denen du dich
vertreten läßt
auf dieser Erde ...
Aber was soll's —
ich mach's ja selber
auch nicht besser.

Du kennst mich,
und du siehst mich —
und du hältst mich
umschlossen und geborgen
wie in zwei großen Händen.
Manchmal denke ich:
Jetzt sieht mich niemand.
Kein Mensch sieht mich,
keiner nimmt Notiz von mir.
Dann klage ich darüber,
daß ich nicht so begabt,
nicht so schön
oder nicht so gesund bin wie andere —
und in deinen Händen komme ich mir vor
wie ein Gefangener.
Und doch ist es gut,
daß du mich hältst
und daß ich weiß:
Ich bin nie vergessen.

* Diese Gebete sind dem empfehlenswerten Band von F. Dietz, „Hol uns heraus, Herr!", entnommen, in dem vornehmlich junge Menschen selbst zu Wort kommen (vgl. die Sammelbesprechung S. 354.

Hermann Schulze-Berndt

Jugendreligionen und kirchliche Jugendarbeit

Der Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" als Antwort auf die Jugendreligionen

Der Autor stellt aufgrund seiner einschlägigen Arbeit in einer katholischen Hochschulgemeinde fest, daß der Ruf nach neuen Konzepten für die außerschulische Jugendarbeit gerade angesichts der Jugendreligionen lauter und vernehmbarer wird, und er meint, daß der eingangs zitierte Synodenbeschluß gerade für diese Fragestellung sehr viel hergebe. Zur Verdeutlichung werden einige längere Zitate ausgewählt und kommentiert. Insgesamt will der Beitrag eine Jugendpastoral fördern, die von der Mitverantwortung der Jugendlichen getragen ist, die von den elementaren Bedürfnissen und Fragen der Jugendlichen ausgeht, die ihnen in entsprechenden Gruppen hilft, ihre Identität zu finden und die sich als gesellschaftliche Diakonie versteht. Der Beitrag kann so helfen, Jugendlichen eine sinnvolle Alternative zu den „Jugendreligionen" zu zeigen. *red*

Nachlassendes Interesse der Öffentlichkeit

Obwohl das Problem der sogenannten „Jugendreligionen" [1] ernster ist als je zuvor, ist in letzter Zeit das Interesse der Öffentlichkeit an diesem Thema zurückgegangen [2]. Die breite Öffentlichkeit ist über die bloße Kritik am Vorhandensein der Sekten und an ihren Zielen und Methoden bis heute nicht hinausgekommen. Die Motive und Hintergründe bleiben meist ungenannt. Es gibt sogar manche Stimmen, die sich dafür aussprechen, die Frage nach den Ursachen des Phänomens nicht auf gesellschaftliche Mißstände zurückzuführen, sondern lediglich auf sektenimmanente Kriterien [3].

Die Kirchen nehmen immer noch in erster Linie durch ihre Beauftragten für Sekten- und Weltanschauungsfragen an der Diskussion teil. Da diese Fachleute aber oft von der Religionswissenschaft her auf das Problem gestoßen sind [4], kommen Fragen der Jugendarbeit in ihrer Tätigkeit gelegentlich zu kurz. Die konzeptionelle Hilflosigkeit in bezug auf die Lösungen und Alternativen zu den Jugendsekten wird so noch verschärft.

Eine bloße Kritik an den Sekten kann allerdings niemanden, der an einer dauerhaften Lösung des Problems interessiert ist, zufriedenstellen. Die Analyse der Ursachen und nicht zuletzt das Aufzeigen notwendiger Konsequenzen für die kirchliche Praxis dürfen nicht fehlen. Und sie sollten möglichst im geordneten Zusammenhang einer systematischen Konzeption kirchlicher Jugendarbeit stehen. Gerade hier aber werden offenbar gewisse Mängel und Lücken empfunden.

Der Ruf nach neuen Konzepten ...

für die außerschulische Jugendarbeit im Angesichte der Jugendreligionen wird lauter und vernehmbarer. Brauchen wir tatsächlich solche neue Leitlinien, oder sind wir nur nicht genügend mit dem vertraut, was wir bereits in der Kirche an zukunftsträchtigen Modellen der Jugendarbeit vorliegen haben? Ich meine, daß es zunächst nützlich wäre, das vorliegende konzeptionelle Material daraufhin zu prüfen, ob es

[1] Der Begriff „Jugendreligionen" ist eigentlich durch die Forschung überholt worden, hält sich aber als Arbeitstitel weiterhin durch, weil es offenbar kein passenderes deutsches Wort für den gemeinten Sachverhalt gibt. Aus rechtlichen Gründen lassen die meisten Sekten nur noch junge Leute als Mitglieder zu, die das Volljährigkeitsalter von 18 Jahren erreicht haben. Daher ist das Wort „*Jugend*-Religionen" rein rechtlich etwas irreführend. Die Zahl der jungen Erwachsenen ist beträchtlich, besonders bei der zur Zeit am stärksten expandierenden „Bhagwan"-Bewegung. Der Ersatzbegriff „Destruktive Kulte", der aus dem amerikanischen Sprachgebrauch eingedeutscht wurde, hat sich bisher noch nicht richtig durchsetzen können. Darum soll hier weiterhin der Verständlichkeit und Einfachheit halber in erster Linie auf die Begriffe „Jugendsekten" und „Jugendreligionen" zurückgegriffen werden. Vgl. dazu: Katechetische Blätter 105 (1980) 506.

[2] Eine Ausnahme bilden z. B.: Ausgaben Nr. 10 und 11 im Jahrgang 1981 des Nachrichtenmagazins „Der Spiegel" über die „Bhagwan"-Bewegung in Poona (Indien).

[3] Dies gilt offenbar auch für Teile der Elterninitiativen. Ein führender Repräsentant des bundesweiten Zusammenschlusses sektengeschädigter Eltern, der Publizist *Rüdiger Altmann*, machte diese Position noch unlängst in einem Beitrag für die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" deutlich. Vgl. FAZ vom 4. 10. 1980: „Darf der Messias totalitär sein? Das Rechtsgut der Religionsfreiheit und sein Mißbrauch".

[4] Das gilt besonders für die evangelische Kirche.

in ausreichender Weise eine kirchliche Praxis entwirft, die als sinnvolle Alternative zu den Jugendreligionen angenommen werden kann.

... schon von der Synode beantwortet

Der nun schon vor sechs Jahren, d. h. im Mai 1975 verabschiedete Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“ [5] ist bisher in der Diskussion um die Sekten noch kaum zu Rate gezogen worden. Das Suchen nach tragfähigen Konzepten für die Jugendarbeit könnte sich mit einer sorgfältigeren Rezeption dieses Synodenbeschlusses wenigstens teilweise erübrigen. Darum soll der Text an dieser Stelle auf seine Aussagekraft und Aktualität hinsichtlich möglicher Alternativen zu den neuen Kulten befragt werden.

Ohne mein Ergebnis dieser Befragung vorwegnehmen zu wollen, kann ich bereits jetzt feststellen, daß der Text, obwohl er noch in einer Zeit abgefaßt und beschlossen wurde, in der die Jugendreligionen im öffentlichen Bewußtsein weitgehend unbekannt waren [6], überraschend viel hergibt für die Suche nach Antworten auf die Expansion der Sekten.

Eine grundlegende Neuorientierung

Bereits die Einleitung des Synodenbeschlusses enthält bedeutsame Aussagen. Hier wird eine gedankliche Abkehr vollzogen von den Resten einer vertikalen Betreuungs- und Versorgungspastoral, indem die Mitverantwortung der Jugendlichen, die in den Jugendreligionen vergleichsweise minimal ist, hervorgehoben wird. Ferner ist davon die Rede, Jugendarbeit als „Dienst der Kirche an der Jugend“ zu begreifen und sie schließlich auch als „gesellschaftliche Diakonie“ zu verstehen; das bedeutet, daß die kirchliche Jugendarbeit über den Dienst an der Jugend letztlich dem Wohl der gesamten Gesellschaft dienen soll. Diese Position ist vor dem Hintergrund der Sektendiskussion aktueller denn je, zumal die Jugendreligionen schonungslos gesellschaftliche Leerräume in Sachen religiöser und kultureller Sinnorientierung und individueller Identitätsfindung aufgedeckt und zu füllen begonnen haben.

„Jugendarbeit der Kirche — Jugendarbeit der Christen — stellt sich darauf ein, daß sie Räume und Lernfelder zu schaffen versucht, in denen junge Menschen, junge Christen, Leben zu erfahren, zu verstehen und zu gestalten lernen. Wo Jugend das Leben nicht nur in seinen eigenen Zusammenhängen zu begreifen und zu verändern sucht, sondern sich für Fragen seiner Sinngebung und Zielorientierung öffnet, wo deren Beantwortung bei Jesus Christus gesucht wird, beginnt — auch außerhalb der kirchlich organisierten Jugendarbeit — Kirche als Gemeinschaft derer, die sich mit Jesus auf den Weg machen, sein Wort hören und sein Leben erfahren.“

Hier wird deutlich, daß die Kirche sich als Raum für eine sinnvolle Lebensgestaltung anbietet. Auch die Jugendsekten scheinen in den Augen derer, die sich ihnen anschließen, solche Räume vorzugeben. Mit dem Unterschied, daß die Sekten in Wirklichkeit das Gegenteil bewirken: statt eine eigenverantwortliche Entfaltung zu ermöglichen, drängen sie ihre Anhänger zu einer neuen Form geistig-seelischer Versklavung und führen sie so in die Unmündigkeit.

Die gesellschaftliche Situation ...

Der zweite Abschnitt des Synodenbeschlusses befaßt sich mit den „gesellschaftlichen und psychosozialen Bedingungen heutiger Jugendarbeit“. Die darin vorgetragene Analyse der gesellschaftlichen Situation in der Mitte der 70er Jahre stellt dem aufmerksamen Leser fruchtbare Erkenntnisse für das Umreißen von sozialen Nährböden und Ursachenfeldern der Sektenausbreitung zur Verfügung. Da wird beispielsweise auf die große Bedeutung „sich wandelnder gesellschaftlicher Bedingungen“ hingewiesen. Insbesondere der enge Zusammenhang zwischen „gesellschaftlicher und psycho-sozialer Situation“ und der „individuellen Welterfahrung“ wird betont. Gerade in der wissenschaftlichen Auswertung des Sektenphänomens kommt dieser Kontext immer wieder an herausragender Stelle zum Vorschein [7].

[5] Vgl. den Text in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe, Bd. I, Freiburg — Basel — Wien 1976, S. 288—311.

[6] Erst kurz nach Verabschiedung des Beschlusses begann die erste Phase der Sektendiskussion.

[7] Vgl. u. a.: *Hartmut Heidenreich*, Jugendreli-

„Wenn Jugendliche Kritik üben, abweichendes Verhalten zeigen, sich auflehnen oder sich alternativ engagieren, können sie damit zum Ausdruck bringen, daß sie in einer ihrem Alter entsprechenden Weise nach dem Sinn ihres Daseins fragen, ihre Zukunft als unabdingbar verknüpft mit der gemeinsamen Zukunft ihrer Gesellschaft und der Menschheit begreifen. Aber auch manche Erscheinungsformen der Apathie oder der Anpassung können indirekt Ausdruck von Reifungsschwierigkeiten sein, hinter dem sich unbewußt und unausgesprochen die gleichen Fragen nach dem Sinn der eigenen Existenz, der Suche nach Glück und mitmenschlichem Angenommensein verbergen können."

... und die zu einfachen Antworten der „Jugendreligionen"

Der Text plädiert für eine Jugendarbeit, die von diesen „elementaren Fragen und Bedürfnissen" ausgeht und sich um eine geordnete „Steuerung des gesellschaftlichen Wandels" bemüht. Auch die Sekten scheinen Orte zu sein, wo einfache Antworten auf die Frage nach dem Warum und Wozu des Lebens gegeben werden. Aber die Antworten sind *zu* einfach und werden der komplexen Situation des Menschen von heute nicht gerecht. Daher müssen sie ihre Mitglieder von der Gesellschaft mehr oder weniger isolieren, anstatt sie zu einer aktiven Teilnahme an der kontrollierten Veränderung sozialer Bedingungen zu motivieren. Die Gesellschaft kommt ihnen ungewollt entgegen, indem sie die Jugendlichen bei ihrer Suche nach Sinn enttäuscht oder nicht genügend entlastet und stattdessen nur eine verwirrende Fülle an Zielvorstellungen präsentiert. Gerade diesen „Verlust gemeinsamer Wertmaßstäbe" beklagt auch die Synode und trifft damit den Nagel auf den Kopf.

Anfälligkeit für Ideologien

Im gleichen Abschnitt des Textes wird schließlich noch darauf aufmerksam gemacht, daß „junge Menschen nicht selten anfällig für Ideologien" sind.

„Das perfekte Denksystem und die festen Antwortgebäude, mit denen Ideologien auftreten und zu werben pflegen, verführen dazu, kritische Rückfragen hintanzustellen. So sind vor allem Jugendliche in der Gefahr, ihnen ebenso zu verfallen wie anderen Einflüssen und Manipulationen."

Gerade die Jugendreligionen sind es heute, die solche scheinbar „perfekten Denksysteme" anbieten und offenbar auch damit Erfolg haben. Kirchliche Jugendarbeit sollte also — im Verein mit dem schulischen Religionsunterricht — Jugendliche befähigen, mit solchen Ideologien kritisch umzugehen und zu einer selbständigen und verantworteten Stellungnahme zu gelangen.

Schwierige Identitätsbildung

Der dritte Teil des Synodenbeschlusses legt einen anthropologischen und theologischen Entwurf von Jugendarbeit vor. Zunächst wird der Begriff „Selbstverwirklichung" aufgegriffen und in Beziehung zum christlichen Glauben gesetzt: der Glaube an Jesus Christus kann auch für Jugendliche, die mitten im Prozeß ihrer Identitätsfindung stehen, eine wichtige Orientierungshilfe sein und die Funktion der Korrektur überzogener Selbstdurchsetzungswünsche und gesellschaftlicher Mißstände übernehmen. Auch die Jugendreligionen sind auf diesem Feld aktiv. Sie nutzen den Hang mancher junger Leute zu narzistischen Träumereien sowie ihre Unsicherheit bei der schwierigen Identitätsbildung aus, indem sie ihre Führer- und Vaterfigur und ihr absolutes Heilsrezept als Identifikationsobjekte nahelegen, die zwar eine totale Hingabe provozieren, aber auch den ständigen Entscheidungsdruck im komplizierten Vorgang des Sich-Zurecht-Findens scheinbar wegnehmen.

Ein Netz zwischenmenschlicher Kontakte

Der Synodentext weist unter den Stichwortpaaren „Mitmenschlichkeit und Gemeinde" sowie „Welt und Dienst" die Chance der Kirche aus, zugleich Lernort für die Aufnahme und Gestaltung zwischenmenschlicher Beziehungen und für die Wahrnehmung sozialer Verantwortung aus dem Glauben zu sein. Eine Jugendsekte bietet, wenn sie ihre Mitglieder in kleinen Wohngemeinschaften leben läßt, zwar auch ein dichtes Netz zwischenmenschlicher Kon-

gion und Identitätskrise, in: Katechetische Blätter 105 (1980) 499 ff.

takte an, aber sie unterwirft dieses Netz einem komplizierten, teils offen ausgesprochenen, teils den ahnungslosen Anhängern unbekannten Regel- und Kontrollsystem, das in Unfreiheit mündet. Ihre soziale Verantwortung lehnen einige Sekten sogar kategorisch ab, andere führen zwar zum Schein für die Öffentlichkeit mildtätige Aktionen und Projekte durch, legen es aber in Wirklichkeit nur auf den eigenen finanziellen Profit oder auf den eigennützigen Zuwachs gesellschaftlicher Anerkennung bzw. Duldung an.

Im vierten Teil des Textes entwickelt die Synode die zentralen Kategorien des „personalen Angebots" und der „reflektierten Gruppe".

Personales Angebot ...

„Entscheidend im Angebot der Kirche an junge Menschen ist, daß sie sich selbst anbietet als eine Gemeinschaft von Glaubenden bzw. von Menschen, die sich um den Glauben mühen. Kirchliche Jugendarbeit macht zuerst und zuletzt ein ‚personales Angebot': solidarische und engagierte Gruppen, solidarische und engagierte Gruppenleiter und Mitarbeiter. Das ‚Sachangebot' — Heime, Programme, Veranstaltungen — steht an zweiter Stelle. Es hat dem personalen Angebot zu dienen und darf sich nicht von ihm lösen. Darauf nämlich ist gerade der Jugendliche angewiesen. Denn für sein Alter ist eigentümlich, nicht deutlich zwischen Sache und Person, Lehre und Person und auch zwischen Ideologie und Person zu unterscheiden. Ideen und Programme gelten ihm in der Regel soviel wie die Personen, die sie verkörpern. Daher kommt es in der kirchlichen Jugendarbeit entscheidend darauf an, daß die Botschaft Jesu den Jugendlichen in glaubwürdigen Menschen begegnet — in Gleichaltrigen ebenso wie in Erwachsenen, Priestern und hauptamtlichen Mitarbeitern, die den in kritischer Distanz zu Glauben und Kirche stehenden, fragenden und suchenden Jugendlichen den Zugang zu Glauben und Kirche möglich machen."

... ohne Hörigkeit

In der Gestalt ihres jeweiligen religiösen Führers präsentieren auch die einzelnen Jugendreligionen sozusagen ein „personales Angebot", mit dem sich die Jünger identifizieren sollen. Zum einen geschieht diese Identifikation in der Praxis der Sekten in einer alle vertretbaren Maße übersteigenden Weise und endet in einer totalen Hörigkeit, zum anderen ist die Person des Führers für die neuen Kulte oft nicht nur eine Gestalt, die lediglich das Göttliche vermitteln soll, sondern die Inkarnation des Göttlichen selbst. Beide Fehlformen finden im Synodenbeschluß ihre Entgegensetzung. Hier geht es nicht um Hörigkeit und Vergöttlichung, sondern um Menschen, die aus dem Glauben heraus zu glaubhaften Zeugen Jesu Christi und zu menschlichen Vorbildern für junge Leute werden. Es sind mit dem „personalen Angebot" Menschen gemeint, die Zeit haben für die Jugendlichen und ihnen im Alltag nahe sind. Die Sektenführer dagegen kennen die Anhänger oft nur vom Foto oder von einer Massenkundgebung her. Ansonsten residieren sie fern von den akuten Nöten ihrer Verehrer auf dem Thron ihres Seelenimperiums. Selbst dort, wo manche Gurus vorgeben, für jeden einzelnen Jünger das richtige Rezept zu wissen [8], kann bei näherer Untersuchung ebenfalls nur ein vordergründiges und oberflächliches Verhältnis zwischen „Meister" und Anhänger festgestellt werden.

Reflektierte Gruppe ...

Die andere Kategorie, die mit der des „personalen Angebots" eng zusammenhängt, ist die „reflektierte Gruppe".

„Das hauptsächliche Instrument und sozusagen die Grundform des ‚personalen Angebots' der kirchlichen Jugendarbeit ist die Gruppe der Gleichalterigen. ... Eine besondere und wertvolle Hilfe zur Erreichung dieser Zielsetzung bietet jene Form der Gruppenarbeit, bei der auch die zwischenmenschlichen Beziehungen einer Gruppe und die dadurch ausgelösten Gruppenprozesse als Hilfe für den Reifungsprozeß des Jugendlichen benützt werden. Dies erfordert eine Reflexion jener gesamten Wirklichkeit, die Gruppe heißt; eine Reflexion also der Gruppe als solcher, ihres Prozesses und der in ihr wirksamen Vorgänge und Beziehungen. Denn die soziale, psychische, geistige und religiöse Entwicklung des Menschen vollzieht sich jeweils in gegenseitiger Abhängigkeit und Beeinflussung, in jenen Gruppen, mit denen er sich weithin identifiziert ..."

[8] So z. B. Bhagwan Shree Rajneesh (früher: Poona, Indien, jetzt: USA).

... ohne subtile Lenkung und Kontrolle

Einige Jugendreligionen[9] legen viel Wert auf das Zusammenleben in kleinen Gruppen und Wohngemeinschaften. Diese Lebenskreise bewirken aber offenbar, so haben wissenschaftliche Untersuchungen inzwischen ergeben[10], keine positive und befreiende Stärkung der Persönlichkeit des einzelnen Gruppenmitgliedes, sondern eher das Gegenteil, nämlich eine sogenannte „Psychomutation", d. h. eine gezielt gesteuerte, dem Betroffenen aber nicht bewußte schleichende und allmähliche Veränderung der seelischen und charakterlichen Konstitution des Sektenanhängers. Der entscheidende Unterschied zum Konzept der „reflektierten Gruppe" (und damit der Auslöser der Psychomutation) ist die Tatsache, daß in den meisten Wohngemeinschaften der Jugendreligionen die differenzierten Gruppenprozesse keiner sorgfältigen und kritischen Reflexion seitens aller Mitglieder unterliegen, sondern sich verselbständigen bzw. der subtilen Kontrolle und Lenkung des vom obersten Sektenoberhaupt delegierten, mit autoritären Befugnissen ausgestatteten Gruppenleiters schutzlos ausgeliefert sind.

Die Konsequenzen, die von der Kirche aus der Expansion der Jugendreligionen gezogen werden müssen, das haben diese Ausführungen zu belegen versucht, brauchen sich nicht in einer kurzatmigen und ungeordneten Reaktion zu erschöpfen; sie lassen sich vielmehr zu einem großen Teil aus dem Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" konzeptionell ableiten und so in ein Gesamtkonzept einordnen. Der generelle Ruf nach neuen Leitlinien und Modellen dürfte daher als unnötig und überzogen nachgewiesen sein.

[9] So z. B. Vereinigungskirche, Familie der Liebe.

[10] Vgl. u a.: *John G. Clark*, Der künstlich gesteuerte Wahnsinn, in: *Manfred Müller-Küppers — Friedrich Specht* (Hrsg.), „Neue Jugendreligionen", Göttingen 1979, 85—103.

Jakob J. Petuchowski

Humor in der jüdischen Theologie

Der folgende Beitrag informiert, welche Bedeutung und Stellung der Humor in der jüdischen Theologie hat. Dazu werden eine Reihe von biblischen und rabbinischen Geschichten erzählt, durch die menschliche Schwächen aufs Korn genommen werden. Es würde auch der christlichen Verkündigung der Frohen Botschaft gut tun, etwas mehr von diesem Humor spüren zu lassen.

red

Humor in der Theologie?

Diese Frage hört sich an wie eine *contradictio in adiecto*. Theologen gelten doch als ernste, oft auch als ziemlich langweilige Menschen. Es geht ihnen um Gott, um den Sinn des Lebens und um das ewige Heil oder dessen Gegenteil. Ihr Rohmaterial wird der als Gottes Wort geltenden Bibel entnommen, der *Heiligen* Schrift. Was hat das mit Humor zu tun?

Tatsächlich hat es sehr viel mit Humor zu tun — oder sollte es jedenfalls haben. Ja, man könnte sogar behaupten, daß eine Theologie ohne Humor reine Blasphemie ist. Der humorlose Theologe meint nämlich, daß Gott so ist, wie die Theologie ihn beschreibt; und damit verwischt er den unüberbrückbaren Unterschied zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen; und damit maßt er sich an, die Wege dessen völlig zu kennen, von dem es heißt, daß seine Wege nicht wie die unserigen sind und seine Gedanken nicht wie unsere Gedanken (Jes 55,8). — Das bedeutet nicht, daß der Mensch nicht etwa versuchen kann oder soll, soviel von Gottes Wegen und Gedanken zu verstehen, wie ihm möglich ist. Der Theologe soll sich aber seiner menschlichen Begrenztheit bewußt bleiben.

Wesenszüge des Humors

Einer der Wesenszüge des Humors besteht nun darin, daß er die Entfernung zwischen dem, was ist, und dem, was sein soll, zwischen Wirklichkeit und Ideal, zwischen Ohnmacht und Allmacht sowohl kritisch

wie aber auch mit Sympathie beleuchtet. Humor kann dabei in eine beißende Ironie ausarten, so wenn Elia den Baalspropheten zuruft: „Schreit doch ein bißchen lauter; vielleicht ist euer Gott mit anderen Dingen beschäftigt; vielleicht befindet er sich auf Reisen; vielleicht schläft er, und ihr müßt ihn wecken" (1 Kön 18,27). Oder wenn der Psalmist sich über die silbernen und goldenen Götzen lustig macht, die einen Mund haben, aber nicht reden; die Augen haben, aber nicht sehen; die Ohren haben, aber nicht hören. „Ihnen gleich werden ihre Verfertiger, jeder, der ihnen vertraut" (Ps 115,4—8). Oder wenn Deuterojesaja von dem Mann spricht, der einen Baum fällt, einen Teil davon benutzt, sich ein Feuer anzuzünden, bei dem er sich wärmt und mit dem er seine Mahlzeit kocht, und was von dem Holz übrig bleibt, zu einem Götzen schnitzt, vor dem er sich niederwirft und schreit: „Errette mich, denn du bist mein Gott!" (Jes 44,15 ff). — Es fällt uns nicht schwer, Humor als Ironie auf die Religion anderer Menschen anzuwenden. Wäre aber Humor nichts anderes als Ironie, dann wäre es auch verständlich, daß wir ihn nicht auf unsere eigene Religion angewandt wissen wollen.

Verständnisvoller Humor ...

Aber Humor ist *nicht* nur Ironie, sondern er kann auch ein verständnisvoller Humor sein, der die menschliche Lage versteht — und sie damit gewissermaßen entschuldigt. Einen solchen Humor setzen wir eigentlich bei *Gott* voraus, wenn wir uns betend zu ihm wenden und mit dem Psalmisten sprechen: „Wie ein Vater sich der Kinder erbarmt, erbarmt sich der Herr derer, die ihn fürchten. Denn er weiß um unser Gebild, ist eingedenk, daß wir Staub sind" (Ps 103,13 f).

... kein Gegensatz zum Ernst

Damit ist auch schon gesagt, daß Humor nicht im Gegensatz zum Ernst stehen braucht. Denn: „Wahrer Ernst ist menschlich; und zu dem Grad, zu dem er sich seiner Menschlichkeit erinnert, empfindet er den profanen Humor nicht als Tempelschändung, sondern als eine moralische und religiöse Notwendigkeit" [1].

Dazu kommt noch ein anderes. Es liegt in der Natur der religiösen Rede, daß sie gern zu Gleichnissen und Analogien greift. Die zünftigen Theologen haben es mit der Analogie. Die urwüchsigen Meister der Religion — man denke etwa an die alten Rabbinen und an Jesus von Nazareth — ziehen die Gleichnisrede vor. Man redet bewußt über etwas Menschliches, *meint* aber etwas Göttliches. „Das Himmelreich gleicht einem Hausvater, der am Morgen ausging, Arbeiter für seinen Weinberg zu dingen ..." (Mt 20,1—16). „Das Reich Gottes ist so, als wenn ein Mensch Samen aufs Land wirft ..." (Mk 4, 26—29).

Man bewegt sich also in der religiösen Rede auf zwei verschiedenen Ebenen. Man nimmt eine Situation in zwei folgerichtigen, aber doch einander sich ausschließenden Beziehungen wahr. Und das Vergnügen, das uns der plötzliche geistige Ruck von einem Kontext zum anderen bereitet, ist gerade das, was den Humor ausmacht. Dazu ein Beispiel aus dem Talmud:

Ein Mann leitete einmal den öffentlichen Gottesdienst in der Anwesenheit des Rabbi Chanina. Der Mann begann das Hauptgebet in folgender Weise:

„Gelobt seist Du, Herr, unser Gott und Gott unserer Väter, Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs, großer, allmächtiger, furchtbarer, prächtiger, starker, ehrfurchtsgebietender, kräftiger, gewaltiger, gewissenhafter und verehrter Gott!"

Rabbi Chanina wartete, bis der Mann damit fertig war, und sprach zu ihm:

„Bist du nun endlich mit den Preisungen deines Herrn zu Ende? Sieh einmal, wenn Moses nicht selbst im Deuteronomium 10, 17 geschrieben hätte, daß Gott ‚groß, allmächtig und furchtbar' ist, und wenn die Männer der Synagoga Magna diese drei Attribute nicht für den Gebetstext angeordnet hätten, dann dürften wir noch nicht einmal diese drei Attribute im Gebet erwähnen. Du aber leierst stundenlang göttliche Attribute her! Das läßt sich mit dem Fall eines Königs vergleichen, der einen Schatz von Millionen von goldenen Denarii besitzt. Und nun kommen Menschen daher, die den König preisen, weil er *silberne* Denarii besitzt. Wäre denn das keine Beleidigung für den König?" [2]

[1] *M. Conrad Hyers*, Holy Laughter, New York 1969, 13.
[2] B. Berakhoth 33 b; vgl. b. Megillah 25 a.

Noch ein weiteres Beispiel sei hier zitiert:
Der römische Kaiser sagte einmal zu Rabban Gamaliel: „Euer Gott ist doch ein Dieb, denn es heißt (Genesis 2,11): ‚Da ließ Gott der Herr einen tiefen Schlaf auf Adam fallen, und er schlief ein. Und Er nahm eine seiner Rippen usw.' "
Da sprach des Kaisers Tochter zu Rabban Gamaliel: „Überlasse ihn mir, und ich werde ihm schon antworten."
Dann bat sie ihren Vater, ihr einen Hauptmann zur Begleitung nach Hause abzukommandieren.
„Wozu brauchst du ihn denn?" fragte der Kaiser.
Sie antwortete: „Diebe kamen zu uns ins Haus gestern in der Nacht. Sie haben einen silbernen Krug geraubt und uns statt seiner einen goldenen Krug gebracht."
„Ach", sagte der Kaiser, „mögen doch solche Diebe täglich zu uns kommen!"
„Genau!" antwortete die Tochter. „War es denn nicht Adams Gewinn, daß ihm eine Rippe weggenommen wurde und er dafür ein Weib als Geschenk bekam?" [3]

Humor der Jona-Geschichten

Auch das Unerwartete, das Überraschende entbehrt oft nicht des Humors. So ist z. B. das biblische Buch Jona von einem humorvollen Autor verfaßt worden. Man stelle sich vor: Ein von Gott erwählter Prophet versucht, vor Gott zu fliehen! Natürlich ein zum Scheitern verurteilter Versuch. Die Szene auf dem Schiff: Das Meer wird stürmisch. Das Schiff ist dem Zerschmettern nahe. Die Matrosen werden als fromme Menschen dargestellt, obwohl sie Heiden sind. Der Prophet des wahren Gottes aber schläft fest in seiner Kabine. — In der Geschichte mit dem großen Fisch wird der Prophet, ganz unzeremoniell und seiner Würde nicht angemessen, nach drei Tagen vom Fisch aufs trockene Land ausgespien. Als Gottes Auftrag an Jona erneut ergeht, nimmt er ihn an.
Ninive, Hauptstadt des Erzfeindes der Israeliten, soll in vierzig Tagen zerstört werden! so predigt er. Aber die Einwohner Ninives tun Buße. Der Gott Jonas ist ein barmherziger Gott. Er zerstört die Stadt nicht. Und Jona ärgert sich; ja, er ärgert sich fast zu Tode. Jedenfalls bittet er Gott, sein Leben zu nehmen, „denn besser ist mein Tod als mein Leben". Noch dazu ist es sehr heiß vor der Stadt Ninive. Jona schwitzt. Es ist ihm unbehaglich. Da läßt Gott über Nacht eine Kikajonpflanze aufsprießen. Unter ihren großen Blättern erquickt sich Jona im Schatten. Mit einer von Gott installierten Klimaanlage läßt es sich auch vor den Toren Ninives leben.
Aber der Gott, vor dem Jona fliehen wollte, hat auch zuverlässigere Diener als den hebräischen Propheten: Ein Wurm sticht beim nächsten Sonnenaufgang die Kikajonpflanze an, so daß sie schnurstracks verdorrt.
Wieder strahlt die heiße Sonne auf Jonas Schädel. Wieder wünscht sich Jona den Tod herbei. Jetzt aber spricht Gott: „Jammert es dich um die Kikajonpflanze?" Und Jona antwortet: „Ja, es jammert mich sehr, bis zum Sterben."
Gott aber spricht: „Dir ist leid um die Kikajonpflanze, mit der du keine Mühe gehabt hast, und die du nicht großgezogen hast. Sie ist in einer Nacht entstanden und in einer Nacht verschwunden. Sollte mir etwa nicht leid sein um Ninive, die große Stadt, in welcher mehr als hundertzwanzigtausend Menschen sind, die nicht zu unterscheiden wissen zwischen der Rechten und der Linken, dazu auch vieles Vieh?"

Was haben humorlose Theologen und Bibelforscher nicht alles mit diesem kleinen Büchlein angestellt! Man hat darüber argumentiert, ob es den Propheten Jona wirklich gegeben hat. Man hat darüber gestritten, ob der „große Fisch" ein Walfisch oder ein anderes Wassertier war. Skeptiker haben sogar bezweifelt, ob ein Mensch tatsächlich drei Tage und Nächte lang im Bauch eines Walfisches am Leben bleiben kann. Und so hat man darüber die humoristische Pointe des Buches vergessen, eine Pointe, die in den letzten vier Worten des Buches — und im hebräischen Originaltext in nur zwei Worten — nochmals unterstrichen ist: „dazu auch vieles Vieh."

Regen — um des Kleinviehs willen

Das liebe Vieh spielt auch in einer ernsten und zugleich humorvollen rabbinischen Erzählung keine geringe Rolle:

Als Alexander der Große nach Nordafrika kam, brachten ihm die Einwohner goldene Äpfel, goldene Granatäpfel und goldenes Brot. Er aber sprach zu ihnen: „Ich bin nicht zu euch gekommen, um euren Besitz zu sehen, sondern um mich über eure Gesetze zu informieren."
Da kamen zwei Männer vor den afrikanischen König und verlangten einen Rechtsspruch.

[3] B. Sanhedrin 39 a.

Der eine Mann sagte: „Eure Majestät! Ich habe von diesem Mann hier einen Johannisbrotbaum gekauft, und als ich ihn ausschälte, fand ich einen Schatz darin. Nun bat ich diesen Mann, den Schatz zurückzunehmen, denn ich habe ja nur den Johannisbrotbaum gekauft, aber nicht den Schatz. Doch weigert er sich, das zu tun."
Da erwiderte der andere Mann: „Genauso wie du dich vor der Strafe fürchtest, so fürchte ich mich auch. Als ich dir den Johannisbrotbaum verkaufte, verkaufte ich ihn dir mit allem, was daran und darin ist."
Der afrikanische König fragte den einen Mann: „Hast du einen Sohn?" „Ja", antwortete der Mann. Dann fragte er den anderen Mann: „Hast du eine Tochter?" „Ja", war die Antwort.
„So sollen eure Kinder heiraten und gemeinsam an dem Schatz Freude haben!" sagte der König.
Alexander der Große war offensichtlich verwundert.
„Warum wunderst du dich?", fragte der afrikanische König, „habe ich nicht richtig geurteilt?" „Doch, das hast du getan", antwortete Alexander.
„Wenn dieser Fall in deinem Land vorgekommen wäre", fuhr der afrikanische König fort, „wie wäre dein Urteil ausgefallen?"
Alexander antwortete: „Beide Männer hätten ihre Köpfe verloren, und der Schatz wäre in die königliche Schatzkammer gekommen."
„Sag mir", fragte der afrikanische König jetzt, „scheint die Sonne in deinem Land?" „Ja", antwortete Alexander.
„Fällt der Regen in deinem Land?" „Ja." „Vielleicht gibt es in deinem Land Kleinvieh?" „Gewiß." „Jetzt erst kann ich verstehen, warum bei euch die Sonne scheint und der Regen fällt. Es ist um des Kleinviehs willen, und nicht wegen eurer Gerechtigkeit, daß ihr gerettet werdet" [4].

Humor in der jüdischen Theologie

Was den Humor in der *jüdischen* Theologie betrifft, müssen wir zunächst eingestehen, daß es auch eine große Anzahl jüdischer theologischer Schriften gibt, in denen man vergebens nach Spuren des Humors forschen wird.
Moses Maimonides, im 12. Jahrhundert, gilt als der größte jüdische Denker des Mittelalters. In seinem Werk „Führer der Verirrten" drückt er seinen jüdischen Glauben in der Terminologie des mittelalterlichen Aristotelismus aus. Er lehrt eine *via negativa* in der Theologie: Über Gott läßt sich fast nichts Positives aussagen. Dem scheinbar widersprechende biblische Stellen müssen als Metaphern verstanden werden. Für synagogale Poesie und für Humor hatte er wenig Sinn.
Das ist nur ein Beispiel für die Systemerbauer, die es in der jüdischen nicht weniger als in der christlichen und islamischen Theologie gab und gibt. Denn wenn man ein theologisches System baut, geht man mit Abstraktionen, mit Logik und mit Verabsolutierung zu Werke. Dann macht man auch Anleihen bei der jeweils modischen Philosophie. Zwar liefert die Philosophie in diesen Fällen meistens nur die Form, während die Materie aus der Bibel und aus der Tradition stammt. Aber die Form, die der Materie aufgeprägt wird, kann unter Umständen auch die Lebendigkeit, die Lebensbezogenheit und die Eigenart der Materie verändern.
Die Bibel ist gewiß ein religiöses Buch. Ein Lehrbuch der systematischen Theologie ist sie nicht. Die alten Rabbinen haben theologisiert. Aber ein theologisches System haben sie nicht aufgestellt.
Denn am Anfang war — und ist — die Erfahrung. Diese Erfahrung mag sich wiederholen oder auch nicht. Wiederholt sie sich, so garantiert die Unmittelbarkeit der Erfahrung ihre Echtheit. Wiederholt sie sich nicht, dann wird die Erinnerung an die Erfahrung in Worte gefaßt und gefeiert; und das, was aus der Erfahrung entstand, wird Tradition. Erst wenn man über Tradition nachdenkt, entsteht die Theologie. Bei deren Systematisierung geht nun der Humor sehr oft verloren, weil sich der systematische Theologe der Begrenztheit menschlicher Sprache häufig nicht mehr bewußt ist.
Das kann gefährlich werden, denn eine systematische Theologie ist in ihren Denkformen und in ihrer Ausdrucksweise oft von der herrschenden Philosophie abhängig. Ändert sich das philosophische Klima, dann läuft auch immer die mit einer bestimmten philosophischen Bewegung zu eng verbundene Theologie in die Gefahr, als „überholt" angesehen zu werden.

[4] Leviticus Rabbah 27, 1, ed. Margulies, S. 618—623; Midrasch Tanhuma, Emor, ed. *S. Buber*, p. 44 b—45 a.

Wenn das geschieht — und es ist zu unseren Zeiten bereits wiederholt geschehen —, dann fühlt sich der gewissenhafte Theologe dazu verpflichtet, sein theologisches System nach seinen Quellen zu hinterfragen. Im jüdischen Bereich bedeutet das, daß man sich die Quellen der jüdischen Theologie, also die Heilige Schrift und die rabbinische Literatur, wieder einmal ganz frisch und ganz ohne Vorurteile ansieht. Vielleicht lassen sich die Quellen in einer ganz neuen Kombination verwenden. Vielleicht aber zeigt sich auch, daß sie sich zu einer Systematisierung überhaupt nicht eignen.

Geht man nun unvoreingenommen an die rabbinische Literatur heran, so stellt sich heraus, daß die alten Rabbinen zwar auf dem Gebiete der Praxis, durch Abstimmungen oder autoritäre Erlässe, eine gewisse Gleichförmigkeit in das jüdische Leben zu bringen suchten, daß sie aber, bis auf nur wenige Ausnahmen, das Gebiet der Theologie nicht vereinheitlicht haben. Ja, sie schätzten sogar das üppige Nebeneinander der verschiedensten und sich gegenseitig widersprechenden Aussagen auf diesem Gebiet — ohne viele Versuche zu machen, sie miteinander zu harmonisieren. Die ganze und völlige Wahrheit war Gott überlassen. Der Mensch, selbst der Schriftgelehrte oder der Weise, war eben nur Mensch und konnte daher auch nur Bruchstücke der Wahrheit besitzen.

„Ist Mein Wort nicht wie ein Feuer", heißt es in Jeremia 23, 29, „spricht der Herr, und wie ein Hammer, der den Felsen sprengt?"
In der Schule des Rabbi Ismael hat man diesen Vers so erklärt: Was geschieht, wenn der Hammer auf den Felsen aufprallt? Es sprühen die Funken.
Ein jeder Funke ist das Ergebnis des Hammerschlages auf den Felsen; aber kein Funke ist das einzige Ergebnis.
So kann auch ein einziger Schriftvers viele verschiedene Lehren vermitteln [5].

Geht man nun von der Annahme aus, daß Gott Gott und der Mensch Mensch ist, daß das eine Wort Gottes von verschiedenen Menschen legitim verschieden aufgefaßt werden kann, und daß vor jeder menschlichen Aussage über Gott das hebräische Wort *kebhejakhol* (= „wenn man so sagen könnte") steht oder mindestens gedacht wird, dann kann man, wie es die alten Rabbinen taten, ganz ungeniert menschlich von Gott reden. Und wenn man menschlich redet, stellt sich auch der Humor ein.

[5] B. Sanhedrin 34 a.

Schwieriger Eheschluß

Kümmert sich Gott, nachdem er die Welt erschaffen hat, noch weiter um die Welt und um das, was in ihr vorgeht? Die Deisten im 17. und 18. Jahrhundert haben diese Frage verneint. Die Frage selbst ist aber viel älter. Schon die alten Rabbinen hatten sie zu beantworten. Ihre Antwort lautet wie folgt:

Eine römische Dame fragte Rabbi Jossé ben Chalafta: „In wieviel Tagen hat Gott die Welt geschaffen?"
Er antwortete ihr: „In sechs Tagen, denn so heißt es (Exodus 31, 17): ‚In sechs Tagen machte der Herr Himmel und Erde'."
„Und was hat Er seitdem gemacht?"
„Er verbindet die Paare und schließt die Ehen. Er bestimmt, wessen Tochter wen heiraten soll."
„Ja!" antwortete die Dame. „Das kann ich ja auch tun. Ich besitze sehr viele Knechte und Mägde, und ganz leicht kann ich sie paaren."
Doch Rabbi Jossé sprach: „Du magst das leicht finden. Für Gott aber ist es so schwierig wie das Spalten des Schilfmeeres."
Rabbi Jossé ging weg, und sie stellte ein Tausend Knechte und ein Tausend Mägde in zwei sich gegenüberstehenden Reihen auf.
Dann befahl sie: „So-und-so heiratet So-und-so, und So-und-so heiratet So-und-so!"
Das sollte alles noch in der gleichen Nacht geschehen.
Am nächsten Morgen kamen die so gepaarten Knechte und Mägde zu der Dame, der eine mit zerbrochenem Schädel, der andere mit ausgeschlagenem Auge, ein dritter mit gebrochenem Bein. Dieser sagte: „Ich mag diese Frau nicht!" Jene sagte: „Ich kann diesen Mann nicht leiden!"
Da ließ sich die römische Dame den Rabbi Jossé ben Chalafta holen und sprach zu ihm: „Deine Torah hat absolut recht, und was du erzählt hast, ist wirklich wahr!"
Rabbi Jossé aber sprach: „Das habe ich dir doch gesagt. Du magst das Eheschließen als leichte Sache ansehen. Für Gott jedoch ist es so schwierig wie das Spalten des Schilfmeeres" [6].

[6] Pesiqta deRab Kahana, Pisqa 2, ed. *S. Buber*, p. 11 b—12 a; Genesis Rabbah 68, 4; Leviticus Rabbah 8, 1.

Die Erschaffung der Frau

Ist die Schöpfung tatsächlich so ausgefallen, wie Gott sie geplant hatte? Gewiß nicht in all ihren Bestandteilen. Das meinte jedenfalls Rabbi Josua aus Sikhnin, zu dessen Zeiten es offensichtlich noch keine Freiheitsbewegung der Frauen gab:

Rabbi Josua aus Sikhnin lehrte im Namen Rabbi Levis:
Als Gott die Eva schuf, dachte Er zuerst darüber nach, aus welchem Körperteil Adams Er sie erschaffen sollte.
So sagte Er: „Ich will sie nicht aus seinem Kopf erschaffen, damit sie nicht leichtsinnig wird. Ich will sie nicht aus seinem Auge erschaffen, damit sie nicht kokettiert. Ich will sie nicht aus seinem Ohr erschaffen, damit sie keine Horcherin wird; und nicht aus seinem Mund, damit sie keine Klatschbase wird. Ich will sie nicht aus seinem Herzen erschaffen, damit sie nicht eifersüchtig wird, auch nicht aus seiner Hand, damit sie nicht diebisch wird, oder aus seinem Fuß, damit sie keine Herumläuferin wird. Sondern Ich werde sie aus einem keuschen Körperteil Adams erschaffen, einem Teil, der, selbst wenn der Mensch nackt dasteht, immer bedeckt ist."
Er wählte daher die Rippe; und bei jedem Glied, das Er erschuf, sprach Er: „Sei ein keusches Weib! Sei ein keusches Weib!"
Und dennoch, wie es in Sprüche Salomos 1, 25 heißt: „Ihr aber habt verworfen all Meinen Rat, und habt Meine Zurechtweisung nicht gemocht."
Alle Eigenschaften, die Gott vermeiden wollte, weist das Weib trotzdem auf! [7]

Das Leiden der Gerechten

Wie läßt sich das Leiden der Gerechten erklären? Dies ist eine Frage, die schon der Prophet Jeremia aufgeworfen hatte, und vor deren vorschneller Beantwortung bereits das Buch Hiob warnt. Die Rabbinen erklärten ihre Ohnmacht, diese Frage zu beantworten. So sagte z. B. Rabbi Jannai: „Wir vermögen weder das Glück der Frevler noch die Leiden der Gerechten zu erklären." (*Abhoth* 4,15)

In Einzelfällen hat man es aber dennoch versucht, wie etwa im Fall des Rabbi Chanina ben Dossa, der unter einer großen Armut litt:

Eines Tages sagte ihm seine Frau: „Bete doch dafür, daß etwas von dem Guten, das für die Gerechten in der kommenden Welt aufbewahrt ist, dir jetzt schon hier gegeben wird."
Er betete.
Da wurde ihm das Bein eines goldenen Tisches ins Haus geschleudert.
In einem Traum sah er aber, daß in der kommenden Welt alle an einem Tisch mit drei Beinen essen würden, er jedoch an einem Tisch mit nur zwei Beinen.
Nachdem er den Traum seiner Frau erzählt hatte, bat sie ihn: „Bete doch dafür, daß sie das goldene Tischbein wieder zurücknehmen!"
Er betete; und es wurde zurückgenommen.
Es wurde gelehrt, daß das zweite Wunder größer als das erste war. Denn, einer Tradition nach, ist es zwar möglich, daß einem das, wofür man betet, gegeben wird; aber das Gegebene wird nie zurückgenommen [8].

Wunder als Wohltaten Gottes

Wundergeschichten sind selbstverständlich ein Bestandteil aller antiken Religionen. Im klassischen Judentum gelten sie, wie die Geschichte über Rabbi Chanina zeigt, als Wohltaten, die Gott seinen Freunden erweist. Als Beweis von Lehren oder Gesetzesauslegungen hat man sie aber im rabbinischen Judentum abgewiesen. Das illustriert eine kühne Erzählung im Talmud.

Einst stritten sich die Rabbinen um einen Punkt im Gesetz. Rabbi Elieser brachte alle möglichen Argumente vor, um seinen Standpunkt zu beweisen. Doch die anderen Rabbinen ließen sich durch Rabbi Eliesers Argumente nicht überzeugen.
Da sprach Rabbi Elieser: „Selbst dieser Johannisbrotbaum hier kann beweisen, daß die Entscheidung so ausfallen muß, wie ich es behaupte!"
Der Johannisbrotbaum entwurzelte sich und rückte hundert Ellen weit fort. (Manche behaupten sogar, es waren vierhundert Ellen.)
Doch die anderen Rabbinen sagten: „Von einem Johannisbrotbaum läßt sich kein Beweis bringen."
Nun sprach Rabbi Elieser: „Wenn die Entscheidung so sein muß, wie ich es behaupte, dann soll der Wasserkanal hier es beweisen!"
Da fing das Wasser im Kanal an, rückwärts zu fließen.
Doch die anderen Rabbinen sagten: „Ein Wasserkanal kann nicht als Beweis dienen."
Wiederum sprach Rabbi Elieser: „Es sollen die Wände des Lehrhauses beweisen, daß ich recht habe!"
Da fingen die Wände des Lehrhauses an, zu stürzen.

[7] Genesis Rabbah 18, 2, ed. *Theodor-Albeck*, S. 162 f; Midrasch Tanhuma, Wajjeschebh, 6.

[8] B. Ta'anith 25 a.

Aber Rabbi Josua schimpfte sie aus und sprach: „Was geht euch Wände es denn an, wenn die Weisen sich über einen Punkt des Gesetzes streiten!"
Die Wände nun haben sich nicht völlig gestürzt — aus Respekt vor Rabbi Josua. Aber aus Respekt vor Rabbi Elieser haben sie sich auch nicht wieder völlig aufgerichtet. Sie blieben wankend stehen.
Rabbi Elieser, der Verzweiflung nahe, schrie jetzt auf: „Wenn die Entscheidung so ausfallen muß, wie ich es behaupte, dann soll Gott selbst es beweisen!"
Tatsächlich ließ sich eine himmlische Stimme vernehmen, die sprach: „Was wollt ihr denn von Rabbi Elieser! Die Entscheidung ist doch in allen Fällen so, wie er es behauptet!"
Da sprang Rabbi Josua auf und rief: „Sie ist nicht im Himmel!"
Was bedeutet dieses Zitat aus Deuteronomium 30, 12, „Sie ist nicht im Himmel"?
Rabbi Jirmijah erklärte: „Die Torah wurde ja schon auf dem Berge Sinai offenbart. Wir brauchen uns daher nicht weiter um himmlische Stimmen zu kümmern. Schließlich enthält ja die Torah vom Sinai das Prinzip, daß die Stimme der Mehrheit entscheidend ist."
An diesem Tage traf Rabbi Nathan den Propheten Elia. Er fragte ihn: „Was hat Gott eigentlich in jener Stunde getan?"
Da antwortete der Prophet: „Gott hat gelächelt und gesagt: ‚Meine Kinder haben Mich besiegt! Meine Kinder haben Mich besiegt!' " [9]

Wir werden es uns wohl in unserem anspruchsvolleren Zeitalter nicht leisten können, die theologische Uhr einfach rückwärts gehen zu lassen, wie uns ja auch das unkomplizierte Verhalten der alten Rabbinen Gott gegenüber größtenteils verloren gegangen ist. Wir können es uns nicht erlauben, abseits vom philosophischen Denken zu leben und ohne systematische Theologie mit der Religion fertig zu werden.
Das aber können und sollen wir in unsere moderne Theologie mit einbeziehen: daß sich der Theologe der Göttlichkeit Gottes und der Menschlichkeit des Menschen bewußt bleibt, und daß auch er die Entfernung zwischen dem was ist, und dem was sein soll, zwischen Verheißung und Verwirklichung im Auge behält — eben jene Entfernung, die der Humor sowohl kritisch, wie auch mit Sympathie beleuchtet.

[9] B. Baba Mezi'a 59 b.

Joachim Dikow

Die Friedensschule auf dem Prüfstand

Erfahrungen mit einer katholischen Gesamtschule

Seit 1969 arbeitet die damals nach zweijährigen Vorbereitungen eröffnete Friedensschule, die integrierte und differenzierte Gesamtschule in Ganztagsform für Jungen und Mädchen in Münster (Westf.), als katholische Schule in der freien Trägerschaft des Bistums Münster. Der Zeitraum erscheint lang genug, um zu überprüfen, ob die Planungen realisiert, die Erwartungen erfüllt, aufgetretene Probleme einigermaßen gelöst wurden[1]. *Die Berichterstattung ist nicht zuletzt deshalb sinnvoll, weil es die erklärte Schulpolitik des Bistums Münster*[2] *ist, durch Teilnahme an den wichtigsten Schulversuchen mit eigenen Modellen ein auf selbst gemachte Erfahrungen gründendes Urteil abgeben zu können, mit dem einerseits in die öffentliche pädagogische Diskussion gestaltend eingegriffen werden kann, bei dem andererseits auch vom öffentlichen Schulwesen abweichende Vorstellungen zum Zuge kommen können. Ein vorläufiges Urteil über den Erfolg oder den Mißerfolg des Schulversuchs der Friedensschule soll versucht werden, indem die tatsächliche Entwicklung den diesem Versuch gesetzten Zielen und den Rahmenbedingungen, unter denen er ablief, gegenübergestellt wird.* *red*

1. Zielvorgaben durch den Schulträger

Schulträger der Friedensschule ist das Bistum Münster. Es hat von dem in Artikel 7 des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland gewährleisteten Recht auf Errichtung privater Schulen Gebrauch gemacht und damit die im Grundgesetz genannten Freiheiten — die freie Lehrerwahl, die freie Schülerwahl und die freie Fest-

[1] Ein erster Bericht erschien in Diakonia 2 (1971) 43—47. Ein in die Einzelheiten gehender Rückblick liegt vor: *A. Regenbrecht—J. Dikow—A. Alder* (Hrsg.), 10 Jahre Friedensschule. = Die Friedensschule, Entwürfe — Materialien — Berichte zu einem Gesamtschulversuch, Band 4, Münster: 1979.
[2] Andere katholische Träger sind ebenfalls in diesem Sinne tätig. So das Bistum Aachen mit der Montessori-Gesamtschule in Krefeld.

legung von Lehrzielen und Einrichtungen — in Anspruch nehmen können. Es ist deshalb für eine Betrachtung der ersten Jahre Arbeit der Friedensschule wichtig, die Zielvorgaben des Schulträgers festzustellen [3].

Dienst an den jungen Menschen

Alle unten aufgeführten Dokumente nennen als Ziel der katholischen Schule den Dienst an den jungen Menschen. Und alle entfalten diesen Gedanken in zwei Richtungen: Es geht zunächst darum, daß katholische Schulen gute Schulen sein sollen, daß in sachgerechter Weise Erziehung und Bildung den jungen Menschen in den Stand setzen sollen, in der Welt von heute zu wirken. Der Schüler, der eine katholische Schule verläßt, soll in Beruf und Politik, im engeren Familienkreis und im weiten gesellschaftlichen Aufgabenfeld den Anforderungen gewachsen sein. Zum anderen aber erfüllen katholische Schulen ihren Dienst an den jungen Menschen nur dann, wenn durch religiöse Erziehung und Bildung der Schüler auch erfahren kann, welchen Sinn sein Leben hat, welchen Auftrag er erfüllen soll, wie er vor Gott steht und von ihm gehalten ist. Dabei verstehen alle Dokumente diese religiöse Erziehung und Bildung nicht als Vermittlung von rezepthaften Anweisungen für alle Lebenslagen, sondern — um mit dem II. Vatikanum zu sprechen — als den Versuch, „den Geist der Freiheit und der Liebe des Evangeliums lebendig werden" zu lassen.

[3] Zu nennen sind hier als wichtigstes Dokument der Weltkirche die „Erklärung über die christliche Erziehung" des Zweiten Vatikanischen Konzils von 1965 und als Belege für die Haltung der katholischen Kirche in Deutschland die Schrift „Die katholische freie Schule" des Arbeitskreises für katholische freie (private) Schulen von 1970 sowie die Verlautbarung „Zur Lage der Katholischen Freien Schule" der Katholischen Bundeskonferenz für Schule und Erziehung von 1971. Der in der Gründungsphase der Friedensschule tätige Schuldezernent des Bistums Münster, Dr. Josef Homeyer, hat sich u. a. schon 1968 über „Aktuelle Perspektiven kirchlicher Aufgaben in der Schule" geäußert (in: *W. Molinski* [Hrsg.], Katholische Schule von morgen, Recklinghausen 1969, 56—83, insbes. 78—81) und die vom Bischof von Münster in den Wissenschaftlichen Beirat der Friedensschule berufenen Mitglieder haben in einem eigenen Kapitel „Die Friedensschule als von katholischen Christen gestaltete Schule" die Zielvorgaben des Schulträgers dargestellt (*A. Regenbrecht — J. Dikow* [Hrsg.], Friedensschule, Programm einer Gesamtschule, München 1970, 33—37).

Dieser generelle Auftrag der katholischen Schule wird von Homeyer ergänzt durch den Hinweis, daß es auch darauf ankomme, Bildungsangebote an unterprivilegierte Schichten zu machen. Dies liegt auf der Linie kirchlicher Schulpolitik, die sich in den letzten beiden Jahrhunderten zum Beispiel besonders um die Beschulung von Mädchen, von Kindern des flachen Landes, von Kindern aus kinderreichen Familien, von Geistigbehinderten oder von Kindern aus schwierigem Milieu gekümmert hat. Die Friedensschule trat in diese Tradition ein, indem sie z. B. bei der Aufnahme Schülern „aus kinderreichen Familien oder Angehörigen von Minderheiten" eine besondere Chance gab. Der Friedensschule war aufgetragen, „sozial- und entwicklungsbedingte Benachteiligungen und Hemmungen zu berücksichtigen und auszugleichen und vorhandene Begabungen zu entfalten" [4].

Gesellschaftspolitischer Auftrag

Zu den Zielvorgaben für die katholische Schule gehört ebenfalls ein gesellschaftspolitischer Auftrag. Das II. Vatikanum deutet ihn nur kurz an, wenn es mit einer seiner bevorzugten Redeweisen vom „Dialog zwischen Kirche und menschlicher Gemeinschaft" spricht. Die übrigen Dokumente präzisieren diesen Auftrag als einen solchen zur Teilnahme am Ringen um die Bildungsreform; Homeyer erwähnt 1968 ausdrücklich in dem Zusammenhang Gesamtschule und Ganztagsschule. Dies ist schon im Hinblick auf die zu dieser Zeit in Planung befindliche Friedensschule gesagt. Teilnahme an der Bildungsreform durch die Friedensschule bedeutete für den Schulträger zu zeigen, daß kirchliche Schulpolitik weder vom hergebrachten Vorwurf eines unreflektierten Konservativismus getroffen wird, noch daß sie einem unreflektierten Progressismus zum Opfer fallen muß. Weder war es bis dahin richtig gewesen, daß die Kirche nur altsprachliche Jungengymnasien unterhielt, daß sie ihre Schüler in ein Kulturgetto bannte, daß sie sich auf die Beschulung wohlhabender Kreise konzentrierte, noch betrieb die Kir-

[4] Friedensschule — Programm einer Gesamtschule, 14.

che jetzt im Zuge der Bildungsreform eine Schule, die auf bewährte oder doch durch nichts Besseres ersetzte pädagogische Grundsätze einfach verzichtete: Auch an der Friedensschule sollte in überschaubaren Verhältnissen erzogen werden können; auch an der Friedensschule sollte die Freude an der schulischen Leistung und das Verständnis für ihren guten Sinn gefördert werden; auch an der Friedensschule sollten die Schüler eine Chance haben, am Reichtum von Geschichte und Literatur, alter Sprache und Philosophie, Musik und bildender Kunst teilzunehmen.

Dabei wurde die Friedensschule vom Schulträger nicht als ein einmaliger Fall von Reformfreudigkeit gesehen, sondern als ein Mittel, Probleme des gesamten katholischen Schulwesens in freier Trägerschaft im Bistum Münster und darüber hinaus lösen zu helfen. Dies galt zum Beispiel für Probleme des Schulbaus, der Schulseelsorge, der Schulmitwirkung und der Formulierung des Auftrags katholischer Schulen.

Stellungnahmen der letzten zehn Jahre

Auch in dem nun abgelaufenen Jahrzehnt, in dem die Friedensschule ihre ersten Schülerjahrgänge zu den verschiedenen Abschlüssen brachte, hat sich die katholische Kirche zu den Zielvorgaben ihrer Schulen geäußert [5].

In diesen Dokumenten werden die bisherigen Zielvorgaben bekräftigt und entfaltet; es kommen aber Hinweise hinzu, die angeben, was von den Schulen erwartet wird, damit sie auf dieses Ziel auch zuarbeiten. Die Kongregation für das katholische Bildungswesen faßt das in die Formeln: Synthese zwischen Glauben und Kultur, Synthese zwischen Glauben und Leben, Religionsunterricht und katholische Schule als Treffpunkt der christlichen Erziehungsgemeinschaft. Die gemeinsame Synode fordert: Beachtung der pädagogischen Eigengesetzlichkeit der Schule, wissenschaftliche Überprüfung des eigenen Tuns, soziale Offenheit und Berücksichtigung der schwächeren und benachteiligten Glieder der Gesellschaft, Mitwirkung und Mitbestimmung aller am Bildungsprozeß Beteiligten. Die Synode nennt zudem als Elemente katholischer Schulen: Erziehung aus einem umfassenden Verständnis von Welt und Mensch heraus, Hilfe zum Leben aus dem Glauben, Verpflichtung, für andere dazusein. Da der Synodenbeschluß wörtlich in die Grundordnung für die bischöflichen Schulen und in den Schulvertrag der Friedensschule eingegangen ist, kann davon ausgegangen werden, daß es gut belegbare, verbindliche, konsistente und die Praxis betreffende Zielvorgaben des Schulträgers gibt, jedoch keine „kirchliche Festlegung" von Einzelheiten der Gesamtschulpädagogik, die vielmehr dem Sachverstand der im Ziel einigen Beteiligten überlassen wird.

Schulseelsorge als Beispiel für die Bewährung

Will man nun konkret zeigen, inwiefern sich die Friedensschule im hier beschriebenen Sinn als katholische Schule bewährt hat, so ist der Hinweis auf die Schulseelsorge ein wichtiger Teil der Antwort. Dabei erweist sich das Wort „Schulseelsorge" als eine zwar bisher unentbehrliche, aber die Sache, um die es geht, leider auch verkürzende Bezeichnung für vielfältige Aktivitäten.

Sie dienen dem Gottesdienst, der Verkündigung der frohmachenden Botschaft Gottes, dem Dienst der Christen an ihren Nächsten und an den der Hilfe besonders

[5] Dies geschah mit einem höheren Verbindlichkeitsgrad und differenzierter als in der von uns zunächst behandelten Dokumentengruppe. Hier sind zu nennen: Die „Erklärung der Kongregation für das katholische Bildungswesen zur katholischen Schule" in Rom vom 19. März 1977 (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hrsg.], Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles Heft 4, Bonn 1977), der Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland „Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich" vom 18. November 1975 (Offizielle Gesamtausgabe Bd. I, Freiburg — Basel — Wien 1976, 511—548), die „Grundordnung für die Schulen des Bistums Münster, der Kirchengemeinden im Bistum Münster und der Stiftungen, die der Aufsicht des Bischofs von Münster unterstehen" vom 2. Juni 1975 in einer novellierten Fassung vom 14. September 1977 (Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Münster Nr. 14, 1975, Art. 148 und Nr. 21, 1977, Art. 233) und der Schulvertrag, der seit 1975 zwischen den Erziehungsberechtigten eines jeden Schülers der Friedensschule und dem Bistum Münster geschlossen wird (*J. Dikow*, Katholische Schule in freier Trägerschaft. Zur theoretischen Grundlegung und praktischen Gestaltung des Schulwesens in freier katholischer Trägerschaft im Bistum Münster, Münster ^{2}1975, 60—64).

bedürftigen Menschen in aller Welt; diese Aktivitäten sollen allen in der Schule zeigen — und alle sollen dies zeigen: ich bin für dich da! So wenig man jemals zufrieden sein wird mit dem, was man bei der Verfolgung eines solchen Zieles erreicht hat — so sehr hat man immer Grund, als Christ aus der Hoffnung zu leben. Was dabei an der Friedensschule geschieht, kann im Grunde nur angedeutet werden, weil das Beste nicht machbar ist und im Verborgenen geschehen kann. Aus ihren Erfahrungen aber will die Schule gern mitteilen: Dabei werden zwar Dienst der Menschen füreinander, Verkündigung und Gottesdienst in verschiedenen schulseelsorgerischen Aktivitäten an der Friedensschule unterschiedlich akzentuiert, aber es ist nicht möglich, bestimmte Aktivitäten nur jeweils einer der genannten Aufgaben zuzuordnen. Stets macht sich ein Ineinander der Zielsetzungen bemerkbar.

Tägliche Eucharistiefeier in verschiedenen Gruppen

In dichtester Weise lebt die Schulgemeinde in der *Eucharistiefeier,* die Tag für Tag im Gottesdienstraum der Friedensschule in je verschiedenen Gruppen gefeiert wird. An einigen Tagen des Schuljahrs wird die ganze Schulgemeinde auch in der in 20 Minuten Fußweg erreichbaren St.-Anna-Pfarrkirche in Münster-Mecklenbeck versammelt. Die Art des Umgangs miteinander bei der täglichen Eucharistiefeier in den wechselnden Gruppen und die Intensität eines zuweilen geistlichen Gespräches zeigen häufig auch sichtbar das nur im Geheimnis Erfahrbare an. Jüngere Schüler äußern oft sehr spontan, daß ihr Zugang zur hl. Messe durch die Art der Eucharistiefeier an der Friedensschule erleichtert wird.

Viele hier gefeierte Gottesdienste erwachsen aus der Vorbereitung in der jeweiligen Gruppe. Die Schüler versuchen, ihre Lebensprobleme und -erfahrungen vom Glauben her zu erkennen und in der Gottesdienstfeier ein Stück weit zu bewältigen. Die Gespräche, die sich bei der Gottesdienstvorbereitung ergeben, sind oft fruchtbarer Ort von Neuentdeckungen, nicht nur der liturgischen Gestaltungsmöglichkeit, sondern auch eigenen Glaubens- und Lebensvollzuges. Die Friedensschüler sind in diesen Gesprächen von unermüdlicher Einfallsfülle. In Gottesdienstwerktagen, die von der Diözese angeboten werden, wird die eigene Fähigkeit zur Gestaltung bei einer Reihe von Schülern Jahr für Jahr profiliert.

Tage religiöser Orientierung

Ein besonderes und umfangreiches Angebot der Schulseelsorge für sechs Kerngruppen jedes 10. (z. T. auch des 9.) Jahrganges und vier Gruppen jedes 13. Jahrganges bedeuten die Tage religiöser Orientierung, die jedes Jahr im Frühjahr und im Herbst stattfinden. An drei bzw. vier Tagen haben die Schüler in Jugendbildungsstätten der Diözese unter Leitung der eigenen Schulseelsorger oder fremder Geistlicher oder von Kollegen aus dem Kreis der Religionslehrer Gelegenheit, sich tiefer in persönliche Gespräche einzulassen, sich in Meditation einzuüben, ihren eigenen Standort in religiöser Hinsicht zu klären, ihre Klassengemeinschaft neu zu erfahren. Solche Einkehrtage bedeuten für die Schüler eine große Chance, können natürlich sehr unterschiedlich gut gelingen. Zwei Beispiele für Eindrücke der Schüler seien angeführt: Ein Schüler des 13. Jahrganges schreibt in einer Metaphermeditation: „Gott ist für mich wie Erholung in Gerleve“ [6]. Und ein Schüler aus dem 10. Jahrgang: „Heimgekehrt von einer kurzen Reise, entdecke ich die Veränderung! ... Wie aufmerksam man doch ist, stelle ich fest. Ich werde erleben, daß auch bei mir Eis getaut ist ... Ich werde fühlen, daß ich nicht derselbe bin, daß sich etwas umgeformt hat in mir. Man sollte öfters heimkehren, denke ich: Heimkehren zu sich, Einkehren in sich.“

Außerschulische Angebote

Es muß das weitere Bestreben der Schulseelsorge sein, die *außerschulischen Angebote* zu vermehren. Eine *Fahrt* mit 30 Schülern und vier Kollegen *zum Freiburger Ka-*

[6] Gerleve ist ein Benediktinerkloster bei Coesfeld, in dessen Jugendbildungsstätte häufig die Tage religiöser Orientierung stattfinden.

tholikentag zeigte beispielsweise sehr deutlich, daß der belebende dort vorhandene Rahmen von den Schülern sehr positiv genutzt wurde. „Freiburg war ein Fest." Aus der Begegnung mit dem Prior von Taizé Frère Roger Schutz wurde die Idee geboren, in den Großen Ferien eine Woche lang am Leben der Brüdergemeinde in Burgund teilzunehmen.

Ein ständiges Angebot der Schulseelsorge besteht darin, daß beide Pfarrer in ihren Zimmern zu *persönlichen Gesprächen für Schüler (und Lehrer)* zur Verfügung stehen. Oft wird eine solche Chance genutzt, entweder im Plauschton bei einer Tasse Tee oder auch in tiefem persönlichen Gespräch.

Die Schulseelsorge ist nicht nur für die Schüler, sondern auch für die Lehrer und Eltern da. Seit zwei Jahren gibt es Tage *religiöser Orientierung auch für das Lehrerkollegium* an einem Wochenende im September in Gerleve. Gut angelaufen sind die vierwöchentlich in der Clemenskirche stattfindenden *Familienmessen für das Kollegium.* Die sog. *Klubabende,* an denen sich die Lehrer einer Schule in kirchlicher Trägerschaft miteinander über ihren Erziehungsauftrag und die damit verbundenen geistigen Ziele verständigen, sind immer wieder angeboten und auch genutzt worden; verständlicherweise können sie bei der Beanspruchung des Kollegiums durch den Ganztagsbetrieb nicht in allzu dichter Folge stattfinden und bedürfen der weiteren Sorge der Schulseelsorge in Verbindung mit dem Lehrerrat.

Ebenfalls noch nicht in genügender Weise wirksam geworden ist die *Einübung in gesellschafts- und kirchenbezogene Aktion,* die zu den Aufgaben der Schulseelsorge gehört. Hin und wieder wurden Anstöße zu einer Aktion Dritte Welt versucht. Inzwischen ist ein offizieller Kontakt der Friedensschule zum Bischof Raphael Cheenath in Rourkela in Nord-Ost-Indien aufgenommen worden. Der Reinerlös des nächsten Schulfestes wird Entwicklungsprojekten seiner Diözese zugute kommen.

Auf lange Sicht vielversprechend ist das Bemühen, parallel zu solchen Aktionen das Bewußtsein der Schüler für die Entwicklungsproblematik im Unterricht zu fördern. Zur besseren Einführung in diese Problematik hat das ganze Kollegium an einer mehrtägigen Klausurtagung in einer Bildungsstätte teilgenommen.

Kontakte zu den Eltern

Es bleibt keine ausreichende Zeit, den Kontakt zu den Eltern in wünschenswerter Weise zu gestalten. Einmal im Jahr werden die Eltern des jeweils 7. Jahrganges zu einem *Gottesdienst und Gesprächsabend über religiöse Erziehung* in die Friedensschule eingeladen; Schulseelsorger sind schon oft zu Elternnachmittagen und -abenden hinzugebeten worden. Auf der *Friedenswallfahrt nach dem Marien-Wallfahrtsort in Telgte* in jedem Sommer ist für Schüler, Lehrer, Eltern eine Gelegenheit gegeben, sich ungezwungen kennenzulernen und ein Stück Schulgemeinde zu verwirklichen.

Pflege des ökumenischen Bewußtseins

Zur Schulseelsorge an der katholischen Schule in freier Trägerschaft gehört auch die *Pflege des ökumenischen Bewußtseins.* Die Gemeinsame Synode hat sich dazu folgendermaßen geäußert: „Da es für katholische Schulen selbstverständlich ist, für das ökumenische Anliegen offen zu sein, können sie auch der Ort sein, andere Überzeugungen besser zu verstehen und zum Zeugnis des eigenen Glaubens zu finden."

Die Bestellung eines evangelischen Schulseelsorgers ist wohl das deutlichste Zeichen für eine aus dem ökumenischen Bewußtsein erwachsende Grundhaltung, die in vielen Gesprächen zwischen den Schulseelsorgern, den Religionslehrern beider Konfessionen, den evangelischen und katholischen Lehrern und Schülern, in ökumenischen Gottesdiensten — insbesondere in gemeinsamen Meditationen — und in sozialen Aktionen zum Ausdruck kommt.

2. Die „Rahmenrichtlinien"[7] aus dem „Programm einer Gesamtschule"

Die zur Beurteilung von 10 Jahren Arbeit der Friedensschule wichtigsten Zielvorga-

[7] Zu den Vorgaben der Friedensschule gehören die „Rahmenrichtlinien" aus „Friedensschule,

ben finden sich in dem „Ziele der Friedensschule als Gesamtschule" überschriebenen Teil. Es werden die folgenden fünf Ziele genannt:

„Die Friedensschule entwickelt neue didaktische und methodische Konzeptionen unter der besonderen Voraussetzung, daß in ihr die Lehrer der verschiedenen Laufbahnen zusammenarbeiten."

„Die Friedensschule erspart es den Eltern, über die Schullaufbahn ihrer Kinder schon bei Beginn des 5. Schuljahres relativ endgültig zu entscheiden."

„Die Friedensschule macht es durch das Angebot verschiedener Abschlüsse und durch das Hinausschieben der Entscheidungen über Schullaufbahnen möglich, daß diese ohne Wechsel der Schule revidiert werden können."

„Da die Leistungsansprüche, die sich auf Abschlüsse der Hauptschule, der Realschule, der Fachoberschule und des Gymnasiums beziehen, in der Friedensschule fachspezifisch gestellt werden, vermag sich diese Schule in besonderem Maße dem Leistungsprofil eines Schülers anzupassen; sie kann ihn an seinen starken Stellen besonders fordern und fördern, und sie kann ihn an seinen schwachen Stellen besonders stützen."

„Schließlich verfolgt die Einrichtung der Friedensschule als Gesamtschule das Ziel, die vom selben Schulträger unterhaltenen Schulen des gegliederten Schulwesens durch die Auseinandersetzung mit der Konzeption der Gesamtschule in der Weiterentwicklung der eigenen Konzeption zu fördern."

Die am Ausgang der sechziger Jahre in der Gesamtschuldiskussion aufkommenden Begriffe „demokratische Leistungsschule", „soziale Integration", „Chancengleichheit" u. ä. werden — jedenfalls an dieser zentralen Stelle der Rahmenrichtlinien — nicht übernommen. Vielmehr steht die Friedensschule in dieser Vorgabe unter dem Postulat, eine schülergerechte Schule durch bestimmte Vorkehrungen für die Schullaufbahn des Schülers zu sein. Der Friedensschule wurde auch nicht auferlegt, als „Schule der Zukunft" jedem Schüler auf Grund unerfindlicher Verfahren jeden gewünschten Abschluß zu verschaffen, vielmehr wurde von Anfang an abgehoben auf die „Leistungsanforderungen der Abschlüsse, die denen des gegliederten Schulwesens gleichwertig sein müssen".

Zur Bewährung der Friedensschule gegenüber den genannten Zielen

Außerordentlich belastende Anstrengungen des Kollegiums im Bereich der Curriculumrevision haben eine Fülle von Einzelergebnissen gebracht — das sie alle einigende Band fehlt noch. Gerade in diesem Punkt muß man sagen, daß nach unserer Ansicht im Unterschied zu anderen Meinungen der Versuch noch im vollen Gange ist: Die wirklich geeignete gesamtschulspezifische Lehrerbildung, gesamtschulspezifische Richtlinien oder Anstaltslehrpläne und gesamtschulspezifische Lehrbücher sind bisher nur für Teilgebiete vorhanden. Insbesondere ist die Diskussion über die innere und äußere Differenzierung des Unterrichts unabgeschlossen, über Zeitpunkt, über Umfang, über Struktur dieser Differenzierung. Noch sind die Fachleute auf der Suche nach einem tragfähigen Kompromiß zwischen der genügend langen Vorbereitung auf ein bestimmtes Schulziel und der genügend langen Unentschiedenheit über den dazu einzuschlagenden Weg.

Das schließt nicht aus, daß die einzelnen Entscheidungen über die Schullaufbahn der Schüler zunächst hinausgeschoben und dann verantwortungsvoll getroffen wurden und viele Eltern gerade deshalb die Gesamtschule wählten, weil sie beim Übergang ins 5. Schuljahr nicht entscheiden mußten, zu welchem Schulziel das Kind geführt werden sollte.

Dennoch blieben Enttäuschungen nicht aus, wenn die Leistungen des Schülers nur zu einem geringeren als dem erhofften Schulziel führten. Diese Enttäuschungen lagen aber deutlicher auf der Seite der Eltern als der der Schüler. Die Anpassung an das Leistungsprofil des einzelnen Schülers ist

Programm einer Gesamtschule" von 1969 (11—37). Sie waren von einem vom Bischof von Münster 1967 berufenen Wissenschaftlichen Beirat entwickelt worden, der sich aus Vertretern der zu integrierenden Schulformen, der am Ort ansässigen wissenschaftlichen pädagogischen Institutionen und der Bistumsverwaltung zusammensetzte.

gewiß zu einem großen Teil gelungen. Die schulrechtlichen Einschränkungen der Kompensationsmöglichkeiten von starken Leistungen in einem und schwachen Leistungen im anderen Fach, haben aber nicht aus dem pädagogischen Begriff der Individualisierung zum individualistisch definierten Schulabschluß geführt. Berechtigungen bleiben weiterhin an bestimmte Standards gebunden.

Gar kein Zweifel kann daran bestehen, daß die Existenz der Friedensschule eine produktive Herausforderung für das vom Bistum unterhaltene gegliederte Schulwesen darstellte. Zahlreiche Wechsel von Lehrern zwischen den Schulen kamen vor. Die Auseinandersetzung mit theoretischen Konzepten der verschiedenen Schulsysteme führten zur Übernahme des Fremden wie zu Bestätigungen und Verbesserungen der eigenen Position.

3. Vorgaben durch den Schulstandort

Die Planer der Friedensschule haben die Frage nach dem rechten Standort des Gesamtschulversuchs im Bistum Münster eingehend diskutiert. Sie waren sich durchaus über Argumente im klaren, die für einen anderen Standort als Münster sprachen, und haben die Konsequenzen gesehen, die sie mit der getroffenen Wahl zu tragen hatten [8]. Durch die Wahl Münsters waren für die Friedensschule einige Vorgaben erbracht, die hier im Umriß darzustellen sind.

Münster ist eine Stadt von überwiegend mittelständischer Bevölkerung, von Angestellten oder Beamten. Die Gewinnung bildungsferner Schichten für weiterführende Schullaufbahnen — bisweilen als besondere Aufgaben von Gesamtschulen angesehen — konnte deshalb für die Friedensschule nur von nachgeordneter Bedeutung sein. Immerhin haben die Wahl des Bauplatzes und eine gezielte Aufnahmepolitik doch einen für Münster relativ großen Anteil von Schülern aus bildungsfernen Schichten erbracht. Auch bedeutet der Hinweis auf die mittelständische Struktur Münsters keineswegs, daß unter der Schülerschaft nur im unwesentlichen Umfang Schüler zu finden seien, die nicht aus im traditionellen Sinne geordneten Familienverhältnissen stammen. Wenn zum Beispiel bei der Aufnahme von Schülern das Kriterium unvollständiger Familie privilegiert worden wäre, hätte sich die Schülerschaft zu weit über der Hälfte aus Scheidungswaisen zusammensetzen lassen. Ein solches Privileg wurde aber nicht geschaffen, weil die Friedensschule kein Getto für Scheidungswaisen werden sollte. Andere Zusammenhänge haben zu einer Belastung der Friedensschule geführt, die man zumindest teilweise auf die mittelständische Struktur des Einzugsbereiches zurückführen kann: Manche Eltern, die eine deutliche Vorstellung von den Bildungschancen ihrer Kinder innerhalb unseres Schulsystems haben, schickten Kinder mit guter oder doch erhoffter Begabung an Realschulen und Gymnasien; Kinder mit bereits erkannten Schwierigkeiten im Verhalten und in der Schulleistung wollten solche Eltern dagegen auf die Friedensschule schicken. Auch öffentliche Einrichtungen wie Erziehungsberatungsstellen, Jugendämter, Kliniken und Fachärzte arbeiteten nach dieser Tendenz. So sehr das darin zum Ausdruck kommende Vertrauen die Friedensschule ehren mußte, so hätte die Rücksichtnahme auf solche Tendenzen nicht nur die Überlastung der Schule mit schwierigen Kindern bedeutet, sondern auch beim einzelnen aufgenommenen Kind einen Minderwertigkeitskomplex gegenüber nicht der Friedensschule zugeführten Geschwistern auslösen müssen.

Angebotsschule für einen weiten Einzugsbereich

Münster steht mit Bonn zusammen in Nordrhein-Westfalen an der Spitze aller Städte hinsichtlich des relativen Schulbesuchs von Realschulen und Gymnasien. Zu diesen Schulformen sind im Jahrzehnt des Bestehens der Friedensschule bis zu 70% der Schüler des 4. Grundschuljahres übergegangen. Es bestehen — auch innerhalb eines 2-km-Radius um das Schulgrundstück der Friedensschule — in Münster

[8] Vgl. *J. Dikow*, Planungsbericht, in: Friedensschule — Programm einer Gesamtschule, 145 f.

zahlreiche weiterführende Schulen. Dies bedeutet zunächst, daß die Friedensschule nicht zur Versorgungsschule, insbesondere nicht zur Versorgungshauptschule zwecks Erfüllung der gesetzlichen Schulpflicht einer auf der grünen Wiese erbauten Satellitenstadt wurde, wie dies für zahlreiche andere Gesamtschulen typisch ist. Vielmehr war die Friedensschule von Anfang an Angebotsschule für einen weiten Einzugsbereich mit guter schulischer Infrastruktur, bei der niemand durch die Umstände praktisch gezwungen war, das Angebot anzunehmen. Die Schulstruktur Münsters bedeutete auch, daß die Friedensschule bei ihren Planungen davon ausgehen mußte, daß sich bei einer Schüleraufnahme proportional zur Verteilung der Begabungen in der Gesamtschülerschaft Münsters etwa je ein Drittel der Schüler auf den Hauptschulabschluß, auf die Fachoberschulreife und auf die Hochschulreife verteilen würde. Eine versuchsgerechte Verteilung der Begabungen unter der Schülerschaft wurde dadurch erreicht, daß die Bewerber um Schulplätze auf der Grundlage des Grundschulzeugnisses in drei Begabungskategorien eingeteilt wurden und dann aus jeder Kategorie ein Drittel der Schülerschaft durch Los und nach sozialen Kategorien ausgewählt wurde. Das erlaubte Differenzierungsplanungen unter der Annahme genügender Jahrgangsstärken für weiterführende Abschlüsse trotz einer nicht zu großen Gesamtzahl an Schülern. So hat die Friedensschule schon zu einer Zeit, als dies in der allgemeinen Gesamtschuldiskussion noch durchaus als offen angesehen wurde, von vornherein ein Angebot von Latein neben Französisch als 2. Fremdsprache ab Klasse 7 gemacht. Wenn im Laufe der Zeit der Anteil der Hauptschulabschlüsse auf unter ein Drittel sank, so hängt das mit Tendenzen zusammen, die das Schulwesen im letzten Jahrzehnt insgesamt kennzeichneten. Die Schulstruktur Münsters bedeutet schließlich auch folgendes: In der Bevölkerung, in den von ehemaligen Schülern der Friedensschule besuchten berufsbildenden Vollzeitschulen und in Wirtschaft und Verwaltung, die Ausbildungsplätze für Absolventen der Friedensschule zur Verfügung stellen, gibt es gewisse Vorstellungen vom Standard einer durch die weiterführenden Schulen erreichten Bildung und Erziehung. Die Friedensschule war deshalb von Anfang an darauf angewiesen, diesen Standard zu erreichen, wollte sie ihren Schülern faire Lebenschancen sichern.

Relativ günstige Versorgung mit guten Lehrern

Münster ist — auch dies stellt eine wichtige Vorgabe durch die Standortwahl dar — eine von Lehrern sehr bevorzugte Stadt. Es war deshalb wahrscheinlich, daß sich viele Lehrer um Stellen an der Friedensschule bewerben würden. Diese Wahrscheinlichkeit hatte die Schulplaner vor allem bei der Standortwahl gelenkt; denn es war vorauszusehen, daß das erste Jahrzehnt der Friedensschule ein solches extremen Lehrermangels sein würde. Für die daraus entstehenden Belastungen jeder Schule und jedes Schulversuchs war die Friedensschule deshalb besonders anfällig, weil bei manchen Lehrergruppen Abneigung gegenüber dem Dienst an Gesamtschulen bestand und weil die Schule als private Ersatzschule nicht auf dem Wege der Versetzung oder Zuweisung durch die Schulaufsichtsbehörde versorgt werden konnte. Die Wahl Münsters als Schulstandort hat tatsächlich zu einem Zufluß von freiwillig kommenden Bewerbern geführt, der an anderen Orten nicht zu erreichen gewesen wäre. Etwa drei- bis viermal mehr Bewerber, als Stellen vorhanden waren, meldeten sich mit unterschiedlicher Verbindlichkeit. Dies bedeutet allerdings nicht, daß der Unterrichtsbedarf in jeder Hinsicht zu decken war. Legte man bei der Einstellung Wert auf pädagogische Fähigkeiten, Erfahrung, passende Lehrerlaufbahn, passende Unterrichtsfächer, gesundheitliche Eignung zum anstrengenden Dienst und Übereinstimmung mit den Erziehungszielen, auf die sich Elternschaft und Schulträger gegenseitig vertraglich verpflichtet hatten, so konnte auch aus einer großen Bewerberzahl der Stellenplan niemals im erwünschten Umfang gedeckt werden: Bis zu 10% der Stellen waren nicht in geeigneter Wei-

se zu besetzen; betroffen waren vor allem die Mangelfächer der Naturwissenschaften und Künste. Wenn dies auch dem im allgemeinen Schulwesen durchschnittlich viel höheren Lehrermangel gegenüber eine relativ günstige Mangellage war, so behinderte sie doch recht entscheidend eine ganze Reihe von Reformvorhaben. Angesichts der an sich aus pädagogischen Gründen und zur Durchführung des Schulversuchs notwendigen Kontinuität des Lehrereinsatzes und angesichts der besonderen Probleme, die eine Ganztagsschule bei Unterrichtsausfall bekommt, stellte die Wünsche offenlassende Lehrerversorgung während der gesamten Versuchsphase eine Belastung dar. Doch wäre diese an einem anderen Standort im Bereich des Schulträgers bestimmt noch größer gewesen.

Bei der Wahl Münsters als Standort mußte allerdings auch ein Nachteil in Kauf genommen werden: Bisweilen war bei einem Bewerber nicht zu erkennen, ob er um jeden Preis nach Münster kommen wollte und dabei die Friedensschule nur als Mittel zum Zweck ansah oder ob er an der Arbeit an einer katholischen Gesamtschule in Ganztagsform interessiert war, was ja eine Option für den Arbeitsort Münster gewiß nicht auszuschließen brauchte.

4. Bildungspolitisches und pädagogisches Klima

Zu den Vorgaben, die im Jahrzehnt der Existenz der Friedensschule und in den zwei Jahren ihrer zuvor laufenden Planung von Bedeutung waren, gehört auch das allgemeine pädagogische, vor allem das bildungspolitische Klima.

Der Zeitabschnitt war anfangs durch einen entschiedenen Reformwillen gekennzeichnet, dessen Tendenzen sich vor allem in den Empfehlungen der am 15. 2. 1966 berufenen Bildungskommission des Deutschen Bildungsrates niederschlugen. Unter ihnen spielt in unserem Zusammenhang die Empfehlung zur „Einrichtung von Schulversuchen mit Gesamtschulen" von 1969 eine hervorragende Rolle. Sie markierte einen vom Konsens der wichtigsten bildungspolitischen Kräfte getragenen Ausgangspunkt der Entwicklung. Von nicht minderer Bedeutung aber waren die Übernahme der Resultate der modernen Begabungsforschung in diesen Konsens [9] und die systematische Entfaltung des bildungspolitischen Kontextes im „Strukturplan für das Bildungswesen" von 1970. Der Deutsche Bildungsrat war ein Instrument der wissenschaftlich verantworteten Politikerberatung im Bereich von Bildung und Erziehung; er war kein Instrument der Exekutive. Hierin lag seine Stärke, aber auch seine Schwäche, wie sich bald zeigen sollte. Denn als der Bund und die Länder ein exekutives Instrument in der Bund-Länder-Kommission für Bildungsplanung schaffen wollten, zerbrach der zunächst bestehende Konsens. Bereits im Zwischenbericht der Kommission über den Bildungsgesamtplan und ein Bildungsbudget von 1971 erklärten der Bund und sechs Länder: „Die genannten Ziele und Prinzipien [10] bedingen die Organisationsform der Gesamtschule", während fünf Länder eine Konzeption vertraten, „die das Ziel verfolgt, erst nach Schulversuchen die organisatorischen und inhaltlichen Konsequenzen zu ziehen" [11]. Dieser Zwiespalt blieb auch im Bildungsgesamtplan von 1973 erhalten [12].

Zur gleichen Zeit wird bereits die Situation mit „Scheitern aller Reformansätze" umschrieben [13]. Es beginnt sich hemmend auszuwirken, daß die Volkswirtschaft den Reformaufwand nicht mehr zu tragen vermag. Im Zusammenspiel mit diesem Erlahmen der Wirtschaftskraft bringt die

[9] *H. Roth*, Begabung und Lernen. Ergebnisse und Folgerungen neuer Forschungen. Deutscher Bildungsrat, Gutachten und Studien der Bildungskommission Bd. 4, Stuttgart [4]1970.

[10] Gemeint waren: Sicherung einer allgemeinen wissenschaftsorientierten Grundbildung für alle, Vermeidung vorzeitiger Festlegung auf bestimmte Bildungsgänge und Berücksichtigung der Neigung und der Befähigung des einzelnen unter Beibehaltung eines verpflichtenden Kernbereiches gemeinsamer Inhalte.

[11] Zwischenbericht der Bund-Länder-Kommission für Bildungsplanung an die Regierungschefs des Bundes und der Länder über den Bildungsgesamtplan und ein Bildungsbudget, Bd. I, Bonn 1971.

[12] Bund-Länder-Kommission für Bildungsgesamtplanung, Bildungsplan, Bd. I, Stuttgart [2]1974.

[13] G. *Hofmann*, Politisierte Bildungspolitik, in: betrifft: erziehung, Heft 1, 1972, Seite 9. Schon 1970 war wegen der erwarteten Schwierigkeiten, die Bildungsreform zu finanzieren, der Berliner Schulsenator Carl-Heinz Evers zurückgetreten.

Vermehrung weiterführender Abschlüsse eine Verknappung der Ausbildungsplätze sowie der Studienplätze. In den gleichen Jahren schafft der Geburtenrückgang eine Situation, die eine weitere Expansion des Schulwesens als unsinnig erscheinen läßt.
Das alles bedeutet für Gesamtschulversuche: Sie sind schwerer zu finanzieren, sie müssen sich stärker an den Abnehmerwünschen von Wirtschaft und Wissenschaft orientieren, sie kommen unter stärkeren Konkurrenzdruck der sich für die verbleibenden Schülerzahlen interessierenden Schulen des gegliederten Systems.

Fortgesetztes Interesse an Gesamtschule

Bei alledem kann man doch nicht sagen, daß die große Aufmerksamkeit nachläßt, die der Gesamtschule in der pädagogischen Provinz zugewandt wird. In allen Jahren, über die hier berichtet wird, geht die Diskussion um die Gesamtschule in der pädagogisch interessierten Öffentlichkeit weiter. Das bedeutet für die Gesamtschule eine Belastung durch den unablässigen Zwang zur Rechtfertigung der eigenen Existenz, die nicht als selbstverständlich erschien. Es gab nicht nur eine erwünschte kritische Diskussion, sondern auch Vorurteile in der Form von Lobhudeleien prophetischer Gesamtschulfreunde und Vorurteile in der Form von gehässigen Bemerkungen der Gesamtschulfeinde. Der große Aufmerksamkeitsgrad entband selbstverständlich auch besondere Kräfte. Das führte zu einer Scheidung der Geister, bei der einige für alle Zeiten der Gesamtschulidee oder doch der Gesamtschulwirklichkeit abschworen, während sich auch Lehrer, Schüler und Eltern in überdurchschnittlichem Maße mit der Friedensschule und ihrem Gesamtschulversuch identifizierten.
Das pädagogische Klima war im Berichtzeitraum für die Gesamtschule nicht nur durch einen hohen Aufmerksamkeitsgrad gekennzeichnet, sondern auch dadurch, daß gleichzeitig mit den durch die Zielvorgaben zunächst ausgelösten organisatorischen Veränderungen eingreifende inhaltliche Veränderungen in Unterricht und Erziehung eintraten. Bekanntlich betraf diese Auseinandersetzung erstens die neuen Verfahren zur Konstruktion eines Curriculums, zweitens eine besondere Aufmerksamkeit für Voraussetzungen beim Schüler, für Lernziele, für Verfahren der Vermittlung und für Verfahren der Überprüfung, drittens neue Inhalte und Lernziele in allen Unterrichtsbereichen der Schule. Die Friedensschule — als Gesamtschule nicht in der Lage, die vorhandenen Richtlinien und Lehrmittel des gegliederten Schulwesens ohne weiteres zu übernehmen — sah sich unter dem Einfluß der hier geschilderten Diskussion zur eigenen Produktion von Curricula veranlaßt. Das bedeutete erstens eine überaus große Anforderung an das Kollegium, zweitens Unsicherheit hinsichtlich des durchzuführenden Unterrichts und drittens manche Fehlentwicklungen, wie sie bei einer so neuen, einschneidenden, eilig zu vollziehenden und mit nur geringen Kräften durchzuführenden Reform unvermeidbar waren. Die Neubestimmung der Curricula war aber nicht allein ein Problem der Gesamtschule. Auch im dreigliedrigen Schulsystem wurden Stundentafeln, Richtlinien und Lehrpläne überarbeitet, so daß man in bezug auf die Unterrichtsinhalte auf eine zunehmende Konvergenz der Schulformen hoffen durfte. Daß die Entwicklung neuer Curricula in der öffentlichen Gesamtschule die Differenz zum bestehenden Schulwesen aber eher vergrößerte, lag an der Forderung nach einer grundsätzlich gesellschaftspolitisch bestimmten Ausrichtung des Unterrichts in einer Gesamtschule.
Im inneren Schulbetrieb aber verzehrte eine Einzelfrage fast noch mehr Kräfte: Nach welchen Kriterien und nach welchem System sollten die in der Schule erbrachten Leistungen bewertet werden? Insbesondere wurde um die Forderung gerungen, die Lernziele zu operationalisieren, gemäß den verschiedenen Graden dieser Lernziele und der Erreichung der Lernziele die Bewertung zu stufen und diese Bewertung auf nichts anderes als auf die Erreichung der Lernziele zu gründen. Dieser Forderung, so nachdrücklich sie in manchen Phasen der Entwicklung vorgetragen worden war, konnte die Schule nicht entsprechen.

Wandlungen in der Erziehungssituation

Auch die Erziehungssituation aller Schulen geriet ungefähr gleichzeitig mit der Gründung der Friedensschule in eine durchgreifende Umwandlung. Stichworte wie antiautoritäre Erziehung, Alternativschulen, Konfliktpädagogik, emanzipatorische Pädagogik sind hier in Erinnerung zu bringen. Solche Ziele wurden für manche Gesamtschule zu Strukturprinzipien, mit deren Hilfe man neue Menschen aus den Schülern zu formen hoffte. Der jeweils auch gute Sinn der neuen Ansätze war allerdings nur schwer zur Wirkung zu bringen in einer Schulform, der es noch an allen tragenden Selbstverständlichkeiten im Erziehungsverfahren fehlte, von denen man allenfalls eine Ablösung hätte suchen können. An der Friedensschule war ein im Durchschnitt junges und noch wenig erfahrenes Kollegium zwar zu Neuerungen besonders bereit, verfügte aber in manchen Fällen noch nicht über jenes Eigengewicht schon gelungener Erziehungsvollzüge, an denen sich Neuerungen zwanglos hätten messen und reiben können. Auch in der Elternschaft waren bei manchen Kenntnisse von den Idealen einer neuen Erziehung verbreitet, während andere Eltern ratlos vor der erzieherischen Zurückhaltung mancher Lehrer standen. So war eine gemeinsame Linie zwischen Elternhaus und Schule in Erziehungsfragen nur schwer zu finden. In eigens durchgeführten Veranstaltungen und in entsprechenden Veröffentlichungen suchte die Friedensschule dieses Problem zu beherrschen [14].

Überblickt man alle hier aufgeführten Gesichtspunkte, so mag mancher Leser mehr gefunden haben, als er suchte, aber auch weniger, als er erwartet hat. Man möge auch diese Abweichung von Erwartungen als einen Hinweis darauf verstehen, daß wir mit einer Schule in freier Trägerschaft auch manche eigenständigen Erfahrungen gesucht haben, denen gegenüber es im Hintergrund bleibt, daß nach Ausweis der Bewährung in Studium und Beruf die Friedensschüler zu anerkannten Leistungen gebracht wurden, daß die Schüler sich über Grenzen von Herkunft und Begabung hinweg gut verstanden oder daß die Kosten, überschlägig gesprochen, um 10% über denen eines vergleichbaren Schulangebots im gegliederten Schulwesen liegen. Zu allen solchen und weiteren Einzelfragen sei nochmals auf „10 Jahre Friedensschule" verwiesen [15]. Das Gesamtergebnis aber möchten wir zusammenfassen, indem wir den verstorbenen Bischof mit seinem Vorwort aus dem Berichtband zitieren:

„Die Friedensschule konnte für viele ihrer Schüler zur erfolgreichen Stätte von Erziehung und Bildung werden. Sie bildet in unserem Schulsystem ein sinnvolles zusätzliches Angebot für Eltern und Schüler. Diese Gesamtschule versetzte das Bistum in die Lage, sachverständig an der Schulreformdiskussion des letzten Jahrzehnts teilzunehmen und auf sie einzuwirken ..." [16]

[14] *A. Regenbrecht — J. Dikow — A. Alder* (Hrsg.) Elterninformation an einer Gesamtschule. Ganztagsschule, Erziehungsstil, Leistung, Münster o. J. (1974); *J. Dikow*, Erziehungsstile von Elternhaus und Schule = Friedensschule — Elterninformation Heft B, Münster 1976.

[15] Vgl. Anm. 1.

[16] A.a.O. 7.

Praxis

Bernhard Liss

Der Christ und die Sexualität

Eine Gesprächshilfe, besonders für den Dialog mit jungen Menschen

Der folgende „Briefwechsel" zwischen einer Frau und einem Familienseelsorger versucht, beispielhaft ein Gespräch über die verschiedensten Fragen einer christlichen Einstellung zur Sexualität zu führen. Den Hintergrund dieser Aussagen bildet ein „Text der Pastoralkommission Österreichs für die Seelsorger, Pfarrgemeinderäte und Apostolatsgruppen", der mit Zustimmung der Österreichischen Bischofskonferenz im November 1979 veröffentlicht wurde *. red

* Der zwölfseitige PKÖ-Text kann in den Pastoralämtern der deutschsprachigen Diözesen oder im Österreichischen Pastoralinstitut (A-1010 Wien, Stephansplatz 3) bestellt werden. Im fingierten Briefwechsel kommen allerdings alle Themen zur Sprache, die im PKÖ-Text behandelt werden.

Sehr geehrter Herr Doktor!

Sie werden sich vielleicht über meinen Brief wundern. Ich habe vergangenen Dienstag Ihren Vortrag gehört. Seitdem habe ich zu Ihnen Vertrauen, weil ich in Ihren Worten menschliches Verständnis auch für schwierige Situationen finde, wie das sonst in der Kirche nur selten vorkommt.

Ich habe ein großes Problem: Mein zweitältester Sohn will mit seiner Freundin in eine eigene Wohnung ziehen. Die beiden möchten aber nicht heiraten.

Was haben wir in unserer Erziehung falsch gemacht?

Wie sollen wir uns jetzt einstellen? Den geplanten Schritt können wir wahrscheinlich nicht mehr verhindern. Ich kann die Entscheidung meines Sohnes aber auch nicht billigen, weil ich dazu eine viel zu hohe Auffassung von der Ehe habe. Ich möchte aber auf jeden Fall eine gute Beziehung zu meinem Sohn auch in Zukunft behalten.

Sie haben sicher schon mit Menschen in so einer Lage zu tun gehabt. Was können Sie mir raten?

Beste Grüße
Ihre NN

Sehr geehrte Frau N!

Zunächst möchte ich ausdrücken, daß ich Ihre Sorgen gut verstehe. Allerdings wird es Ihnen kein Trost sein, wenn ich Ihnen sage, daß es nicht wenigen Eltern ähnlich geht. Viele helfen sich mit folgender Überlegung: Die Zeiten haben sich eben geändert. Junge Menschen leben heute anders.

Ihnen ist ein solches Denken offensichtlich fremd, da Sie selbst eine klare Überzeugung haben. Es ist daher nur ehrlich, sich Sorgen zu machen. Schließlich geht es um einen wichtigen Lebensbereich Ihres Sohnes. Vielleicht kann man sogar sagen, es geht um seine Zukunft, denn kein Gebiet des Lebens ist wichtiger für das Glück eines Menschen als der Bereich von Liebe und Ehe.

Ihre Fragen sind schwer zu beantworten. Was haben Sie falsch gemacht? Vielleicht haben Sie etwas falsch gemacht. Aber wer macht in der Erziehung nichts falsch?

Die Ursache für das Verhalten Ihres Sohnes muß nicht bei Ihnen liegen. Viele Kräfte üben auf einen jungen Menschen Einfluß aus. Und die Einflüsse, die von außerhalb der Familie kommen, sind oft stärker als das, was die Eltern ihren Kindern mitgeben können.

Wenn Sie der Frage nachgehen wollen, wieweit Ursachen in der Familie liegen, denken Sie doch einmal über Ihre Entwicklungsgeschichte nach. Ihr Sohn hat sicher manches davon mitbekommen.

... Ihr Rat, über mein bisheriges Leben nachzudenken, hat mich in Verwirrung gestürzt. Alles kommt mir durcheinander. Es hat sich ja so vieles in den Jahren verändert.

Ich habe über Ihren Brief auch mit meinem Mann gesprochen. Es war ein gutes Gespräch. Viele Erinnerungen sind dabei in mir wieder wachgeworden. Ich versuche sie jetzt etwas zu ordnen.

Vielleicht können Sie mich besser verstehen, wenn ich nicht erst dort beginne, wo sich meine Haltung auf die Kinder ausgewirkt haben kann, sondern etwas früher. Mir fällt nämlich beim Nachdenken die Klosterschule ein, die ich besucht habe, und die Gemeinschaft im Internat.

Eine der Schwestern — ich war so etwas wie ihr Liebling — wollte mich unbedingt für das Ordensleben werben. Sie versuchte mir einzureden, aus christlicher Sicht wäre dies der bessere Weg. Zu heiraten würde etwas Geringeres bedeuten. Dabei berief sie sich auch auf den Apostel Paulus. Ich erinnere mich noch gut daran, wie ich längere Zeit damit zu kämpfen hatte. Aber schließlich siegte in mir die Überlegung, daß ich mich gar nicht zum Klosterleben hingezogen fühlte — obwohl ich einige Schwestern richtig bewunderte — und ich dachte: unter diesen Umständen kann es nicht Gottes Wille sein, daß ich Ordensgelübde ablege.

In diese Zeit fallen auch viele Gespräche mit Freundinnen über Probleme der Sexualität. Ich hatte den Eindruck von etwas Verbotenem, das aber ungeheuer faszinierend sein muß. Eines der Mädchen verstärkte bei mir auch die Vorstellung, Sexualität wäre unanständig. Wenn sie ihr

geheimnisvolles Wissen preisgab: Im sexuellen Rausch werden Männer wie Tiere; sie stürzen sich auf die Frauen und holen sich, was sie zur Befriedigung ihrer niedrigen Triebe brauchen. Weil das in der Ehe aber zwecks Nachkommenschaft sein muß, spricht die Kirche von der ehelichen Pflicht, die von der Frau zu erfüllen ist. Und noch etwas wußte sie: Weil die Männer darauf so verrückt sind, kann eine Frau mit ihren Reizen einen Mann ködern und ihn an sich binden, sodaß sie für ihr ganzes Leben versorgt ist.

Ich hatte damals schon etwas gegen diese Sicht der Sexualität, konnte aber mangels Erfahrung nicht mitreden und wußte auch keine Gegenargumente.

Jetzt, da ich mir all das wieder in Erinnerung rufe, kommt mir zum Bewußtsein, daß ich eigentlich schon als junges Mädchen mit den Grundsatzfragen konfrontiert wurde. Ich möchte Sie deshalb bei dieser Gelegenheit fragen: Wie sieht wirklich eine christliche Einstellung zur Sexualität aus? In der Schule haben wir darüber nichts gelernt — außer was alles Sünde ist ...

... Sie sind vom Thema Sohn auf das Thema eigene Lebensgeschichte gekommen. Vielleicht ist es gut, einmal die eigene Entwicklung im Zusammenhang des ganzen bisherigen Lebens zu überdenken.

Nun zu Ihrer Frage nach der christlichen Einstellung der Sexualität. Ich möchte an Ihre Erinnerungen anknüpfen.

Da ist zunächst die Entscheidung, freiwillige Ehelosigkeit in einer religiösen Gemeinschaft oder Ehe. Es gibt tatsächlich in der Kirche auch die Meinung — eine Äußerung des Apostels Paulus wird als Beweis dafür herangezogen —, das religiös motivierte, ehelose Leben wäre grundsätzlich wertvoller als die Ehe. Ich bin mit den meisten Theologen der Auffassung, daß beide Lebensformen grundsätzlich gleichwertig sind — Paulus ist aus seiner Zeitsituation heraus zu verstehen und darf in diesem Zusammenhang nicht prinzipiell interpretiert werden — und daß der Wert eines Lebens darin sichtbar wird, wie ein Mensch seine Situation gestaltet. Gerade die katholische Tradition, die in der Ehe ein Sakrament sieht, ermöglicht die Auffassung, daß man — um des Himmelreiches willen — die Ehe wählt.

Um einem möglichen Mißverständnis vorzubeugen, möchte ich aber auch darauf hinweisen, daß die frei gewählte Ehelosigkeit keine Kümmerform des menschlichen Lebens ist. Sie beansprucht alle Kräfte des Menschen und hat auch eine gelungene Integration der Sexualität in die gesamte Persönlichkeit zum Ziel. Diese Lebensform ist ein Zeichen dafür, wieviel Gott einem Menschen bedeuten kann.

Weil schon von der Ehelosigkeit die Rede ist: Auch jene, die sich nicht frei dazu entschlossen haben, sollten neben möglichen Schwierigkeiten auch entdecken, daß ihre Situation bedeutende Möglichkeiten für eine sinnvolle Lebensgestaltung bietet.

Dann schrieben Sie in Erinnerung an Gespräche unter Freundinnen über eine Einstellung, die Sexualität als unanständig und verboten, bei Männern als tierisch triebhaft und bei Frauen als pflichtgemäß qualifiziert.

Diese sexualfeindliche Auffassung stammt schon aus dem Altertum und ist auch in die junge Kirche eingeflossen, sie ist aber keineswegs christlich. Gott hat dem Menschen die Sexualität als grundsätzlich gute Anlage geschenkt, die der Gestaltung bedarf. In ihr soll sich Liebe ausdrücken. Dazu gehört vor allem die Achtung vor der Würde eines anderen Menschen, der ja auch Abbild Gottes ist. Zu überwinden ist dabei die Selbstsucht — Zerrform der Eigenliebe — und anzustreben ist die Fähigkeit zu selbständigen Entscheidungen nach dem Urteil des gebildeten Gewissens. Sünde kann nicht nur in einem Mißbrauch liegen, sondern auch im Versäumnis, die sexuelle Anlage nach den vorhandenen Möglichkeiten zu entfalten ...

... Ihr Hinweis auf die Notwendigkeit selbständiger Entscheidungen erinnert mich an die Zeit, in der ich mich mit meinem Mann auf die Ehe vorbereitet habe. Für uns gab es ja damals kaum Orientierungen. Wir wußten lediglich, daß die geschlechtliche Vereinigung erst nach der

kirchlichen Eheschließung erlaubt ist. Außerdem hatte ich einmal gelesen, daß die freiwillige Herbeiführung sexueller Lust außerhalb des „ehelichen Verkehrs" Sünde sei.

Wir waren ein sehr zärtliches Liebespaar. Es zog uns auch sehr zueinander. Aber da waren die Hemmungen. Bei meinem Mann noch stärker als bei mir. Wir hatten Angst vor zu großer Nähe. Eines Tages nahm ich allen Mut zusammen, nahm in einer zärtlichen Stunde seine Hand und legte sie auf meine Brust. Das war ein entscheidender Schritt. Ich fühlte, daß dieser Ausdruck der Intimität unserer Vertrautheit entsprach und war mir ganz sicher, daß diese Nähe nichts Schlechtes sein kann. Von da an war uns auch wohler, wenn wir eine ruhige Stunde für uns hatten. Und die immer intimere Zärtlichkeit, die sich dann entwikkelte, war wohl — so sehe ich das rückblickend — eine gute Voraussetzung für die sexuelle Gemeinsamkeit später in der Ehe. Mein Mann freilich hatte damals einiges durchzumachen. Spüren konnte ich zunächst nur eine gewisse Verlegenheit. Später sagte er mir, wie sehr ihn mein Verhalten verwirrt hatte. Einerseits war er mir dankbar und fühlte sich zu mir hingezogen, andererseits hatte er Angst, sein ganzes sittliches Gebäude würde zusammenstürzen.

Wir führten in dieser Zeit manche religiöse Gespräche. Dabei konnte ich vieles, was er sagte, nicht verstehen. Nach einer Beichte, bei der er das Glück hatte, auf einen sehr verständnisvollen Priester zu treffen, erklärte er mir seine Situation. Er hatte als Kind gelernt, Gott vorwiegend als einen strafenden Richter zu sehen, wobei dieser Rächer in erster Linie darauf aus war, sexuelle Vergehen aufzudecken und gebührend zu bestrafen. Im Beichtgespräch hatte ihm der Priester den Unterschied zwischen natürlichem Gefühl und bewußtem Mißbrauch klargemacht und außerdem die Sexualität von der ersten an die sechste Stelle gerückt. In unseren Gesprächen haben wir diese Linie verstärkt, was uns sehr geholfen hat.

Beim Nachdenken taucht jetzt in mir die Frage auf, ob wir unserem Sohn in seiner kritischen Situation überhaupt geeignete Gesprächspartner sein können, denn unser Verhalten vor der Ehe war doch sehr von Angst geprägt, die nur langsam und nur zum Teil überwunden werden konnte ...

... Meiner Meinung nach sind gute Voraussetzungen für ein fruchtbares Gespräch mit Ihrem Sohn gegeben. Sie haben ihre eigene Lebensgeschichte; die gehört Ihnen und ist nicht dazu da, kopiert zu werden. Aber Sie haben es sich in Ihrer Entwicklung nicht leicht gemacht, Sie haben „bewußt" gelebt. Und außerdem denken Sie über Ihre eigene Vergangenheit kritisch nach. Damit müssen Sie eigentlich die Fähigkeit haben, auf Ihren Sohn zu horchen und zunächst einmal zu verstehen, was in ihm vorgeht. Das ist für ein Gespräch mit jungen Menschen in erster Linie wichtig. Sie dürfen von der Überlegenheit der Erwachsenen nicht erdrückt werden.

Daneben aber brauchen Sie einen klaren, persönlichen Standpunkt. Und den haben Sie offensichtlich im Lauf Ihres Lebens gefunden. Bezüglich des vorehelichen Verhaltens möchte ich Ihre Ausführungen durch einen Gedanken ergänzen. Christlicher Glaube nimmt den Menschen auch in seiner Leiblichkeit vollkommen ernst. Was der Mensch körperlich ausdrückt, soll seiner inneren Haltung entsprechen. Es ist nicht zu trennen von seiner Einstellung, auch nicht von seiner gesamten Persönlichkeit, von seinen Lebenszielen, Hoffnungen und Ängsten. Volle geschlechtliche Hingabe, soferne sie überhaupt aufrichtige Liebe ausdrückt, erhält dann ihre Sinnfülle, wenn die Liebe der beiden Partner auch als öffentliches Stehen zum anderen dokumentiert ist.

Die Praxis mag heute weithin anders aussehen. Als Orientierung ist diese Position keineswegs überholt. Und daß die Ehe der ideale Ort für die volle Geschlechtsgemeinschaft ist, hat noch niemand widerlegen können ...

... Ihre Überlegungen helfen mir in der Auseinandersetzung. Obwohl die Frage des vorehelichen Verkehrs für meinen Sohn erledigt ist, fühle ich mich wohler, wenn ich

meine Position als vernünftig darstellen kann.
Ich möchte nun aber doch auf unser momentanes Hauptproblem kommen: Was kann ich meinem Sohn sagen, wenn er davon spricht, daß er sich mit seiner Freundin eine eigene Wohnung nehmen will und behauptet, das könnte bei einer modernen, christlichen Einstellung durchaus akzeptiert werden? Schließlich könne man ihn doch nicht zum Heiraten drängen, solange er sich nicht sicher sei, ob die Beziehung dauerhaft sein könne ...

... Menschen, die nicht auf dem Boden einer christlichen Weltanschauung stehen, können kaum davon überzeugt werden, daß man einem Menschen unrecht tut, wenn man ihn ausprobiert, ob mit ihm Ehe möglich ist. Auch die Bedeutung der Ehe ist in diesem Fall schwer einsichtig zu machen.
Da Ihr Sohn aber ausdrücklich von einer christlichen Einstellung spricht, können Sie ihm sagen, daß die Ehe als verbindliche Lebensform nicht nur im Hinblick auf mögliche Kinder wichtig ist, sie hat auch eine entscheidende Bedeutung für das Paar sowohl bei der Entwicklung partnerschaftlichen Zusammenlebens als auch bei der Bewältigung von Konflikten. Außerdem sollte er bedenken, daß seine Lebensweise Auswirkungen auf die kirchliche Gemeinde und die Gesellschaft hat. Kann er es verantworten, an der Abwertung der Ehe mitzuwirken? Deshalb besteht für ihn und seine Freundin der sittliche Auftrag, die Verantwortung füreinander gegenüber der Öffentlichkeit und gegenüber der christlichen Gemeinde durch die Eheschließung zu übernehmen, wenn die Entwicklung der persönlichen Beziehung so weit ist.
Vielleicht hakt Ihr Sohn an diesem Punkt ein und erklärt, daß ihre Beziehung eben noch nicht so weit sei. Das wäre eine günstige Gelegenheit, ihn über die Beziehung zu seiner Freundin sprechen zu lassen. Vielleicht erfahren Sie dabei Zusammenhänge, an die Sie noch nie gedacht haben. Jedenfalls dürfen Sie bei einem solchen Gespräch nicht meinen, alles schon zu wissen, sondern Sie müssen auf Überraschungen gefaßt sein. Anerkennen Sie dann ruhig die Werte, die in der Haltung der jungen Leute sichtbar werden, auch wenn Sie im ganzen Vorbehalte anmelden müssen. Wenn Sie Bewertungen aussprechen, sollten Sie bedenken, daß Verfehlungen gegen die Normen des Sexualverhaltens gleich zu bewerten sind wie andere Verstöße. Es hat ja auch Ihnen, als Sie jung waren, wohlgetan, daß ein Priester „die Sexualität von der ersten an die sechste Stelle" rückte ...

... Es drängt mich, Ihnen zu sagen, wie erleichtert ich bin, nachdem ich mit meinem Sohn ein ausführliches Gespräch hatte. Eine Entscheidung steht zumindest nicht unmittelbar bevor.
Bei diesem Gespräch ist mir bewußt geworden, wie offen wir miteinander reden können. Vielleicht ist das ein Ergebnis jahrelanger Offenheit, die wir in der Erziehung praktiziert haben. Es wurde über alles so geredet, daß sich die Kinder ihrem Alter entsprechend auskennen konnten. Sie haben deshalb auch immer ihre Fragen über Sexuelles unbefangen ausgesprochen. Wir hatten uns ja auch von Anfang an bemüht, ihnen eine unbefangene Einstellung zum Körper und damit auch zur Geschlechtlichkeit zu vermitteln. Im Gegensatz zu unserer eigenen Kindheit durften unsere Kinder ohne weiteres ins Bad kommen, wenn mein Mann oder ich drin waren.
Bei einem Thema habe ich jetzt allerdings Schwierigkeiten. Mein Sohn sprach mich unter anderem auf die Frage der Empfängnisregelung an. Was soll ich ihm sagen?
Wir selbst haben auf diesem Gebiet eine lange Entwicklung hinter uns. In den ersten Ehejahren litten wir nach jedem Kind — wenn momentan keine Schwangerschaft eintreten sollte — unter der Angst vor dem sogenannten Ehemißbrauch. Es war schrecklich: die Überzeugung, nicht anders handeln zu können, Verweigerung der Lossprechung, Versuche mit der Zeitwahl, wodurch wir unsere Kinder schneller hintereinander bekamen als geplant, und immer ein schlechtes Gewissen. Schließlich haben wir durch vernünftige Priester, die uns auf klare kirchliche Aussagen auf-

merksam machten, unsere innere Ruhe gefunden.
Darf ich jetzt unsere Erfahrung einfach meinem Sohn weitergeben? In letzter Zeit wird in der Kirche wieder mehr von der natürlichen Methode der Empfängnisverhütung gesprochen. Wir haben die Zeitwahl als nicht sehr natürlich empfunden. Aber darf ich das so meinem Sohn sagen? Trotz Synode und Erklärung der Bischöfe, die uns eine klare Gewissensentscheidung ermöglichen, hält meines Wissens der Papst daran fest, daß nur die Zeitwahl in Frage kommt und alle anderen Methoden abzulehnen sind ...

... Obwohl Ihr Sohn seine eigenen Erfahrungen machen muß, hat er geradezu ein Recht, von Ihnen Informationen zu bebekommen, die sich aus Ihrer Lebenserfahrung ergeben. Wie er sich letztlich einmal in der Frage der Empfängnisregelung verhalten wird, hängt von ihm und seiner künftigen Frau ab.
Es gibt eine ganze Reihe von Menschen, die mit der Zeitwahl gut zurechtkommen. Diesen gegenüber wäre es unrecht, die Zeitwahl abzuwerten. Für andere wieder — Sie gehören dazu — ist es eine Hilfe, wenn Ihnen gezeigt wird, daß die überlegte Entscheidung für eine andere Methode durchaus verantwortungsbewußt geschehen kann.
Sie tun also gut daran, Ihrem Sohn eine umfassende Information zu geben, damit er fähig wird, eine verantwortungsvolle eigene Entscheidung zu treffen.
Lassen Sie mich abschließend noch eines sagen: Für Christen ist immer die Gesinnung entscheidend. In der Frage der Familienplanung wird es daher in erster Linie auf die Einstellung zum Kind ankommen. Im Gesamten der Ehe sind nicht Einzelfragen der Sexualität so wichtig, sondern daß hier eine Lebensgemeinschaft auf Vertrauen und Treue aufgebaut wird, daß zwei Menschen sich gemeinsam um ein Leben aus dem Evangelium bemühen, daß Ehe ein Ort ist, an dem das Heil mit allen Dimensionen des Geistes und des Leibes geschenkt und empfangen werden kann ...

Beate und Albert Biesinger

„Den Benjamin, den haben wir getauft!"

Taufe lernen mit 3—7jährigen

Wie lernen kleine Kinder, am Glauben der Erwachsenen und am Leben der Gemeinde teilzunehmen? Zunächst durch Beten, Feiern und andere Grunderfahrungen in der Familie; dann aber auch in einer gemeindlichen Atmosphäre, die kleine Kinder annimmt, auch wenn sie einmal herumlaufen, etwas zu laut sind oder weinen, und die den Kindern etwas bietet: von der Musik bis zur Geschichte und zum Spiel. Darüberhinaus ist es aber wichtig, die Kinder auch ausdrücklich in das Verständnis der Sakramente einzuführen. Wie dies mit einer größeren Gruppe von Kindergartenkindern geschehen ist, welche katechetischen Überlegungen dazu geführt haben, welche Eindrücke die Kinder von der aktiven Mitfeier einer solchen Taufe gewinnen, davon erzählt der folgende Erfahrungsbericht. *red*

Vorschulkinder sind in der sonntäglichen Eucharistiefeier häufig nicht willkommen. Sie stören ja, schauen rückwärts, fangen laut an, vor sich hin zu singen, rascheln mit dem Gebetbuch, finden die Predigt langweilig und gehen hinaus.
Aufgenommen in die Gemeinde Jesu Christi durch die Taufe, Glied des einen Leibes Jesus Christus, bleiben sie dem gottesdienstlichen Vollzug innerlich fremd bzw. haben sie den Eindruck, darin nicht vorzukommen.
Hautnahe Erfahrung kommt im Rahmen der auf Erwachsene abgestimmten Vollzugsformen nur schwer zustande. Oft können die Kinder noch nicht einmal aus ihrer Perspektive auf den Altartisch schauen.
Ausgehend von dieser desolaten Situation versuchten wir, mit den Kindergartenkindern der Gemeinde Taufe anders zu feiern.
Unser 4jähriger Sohn hatte seinen Kindergartenfreunden voller Stolz erklärt, daß er jetzt ein kleines Baby zu Hause habe, es heiße Benjamin. „Die Kinder wollen Benjamin einmal sehen", erzählt er mit großen Augen beim Mittagessen. Unser

Vorschlag, daß er seine Gruppe aus dem Kindergarten zur Taufe von Benjamin einladen könne, gefällt ihm nicht wenig.
Durch Handzettel werden die Kinder eingeladen. Der Pfarrer der Gemeinde lädt im Gemeindeblatt die 3- bis 7jährigen Kinder ein.

Katechetische Vorüberlegungen

Ausgehend von dem pastoral-theologischen Prinzip, die Kinder am Glauben der Erwachsenen partizipieren zu lassen bzw. sie im Rahmen dieser Glaubensgemeinschaft ihren Glauben auf ihre Weise vollziehen zu lassen, sind Realisierungsmöglichkeiten auch im sakramentalen Verkündigungsbereich ausfindig zu machen. Im Rahmen des sakramentalen Vollzuges der Taufe eignen sich die Symbole Wasser und Licht ganz besonders. Um die Kinder in ihrer Aufnahme- und Deutefähigkeit nicht zu überfordern, entschieden wir uns, nur diese beiden Symbole erfahrbar werden zu lassen: wie Wasser und Licht als Gabe Gottes zu Zeichen des Heiles werden.

Verlauf

Parallel zum Hauptgottesdienst am Pfingstsonntag versammelten sich die Geschwister von Benjamin und 30 Kinder aus dem Kindergarten mit den Eltern des Täuflings und einigen nahen Verwandten im Gemeindesaal neben der Kirche. Durch diese Organisation war es möglich, daß die Kinder nach dem Hauptgottesdienst von ihren Eltern wieder abgeholt werden konnten.
Die Kinder sitzen im Pfarrsaal auf dem Boden, zwischen ihnen sitzt Benjamin in einer Kinderwippe.
Der Vater des Täuflings begrüßt alle Kinder und Verwandten sowie den Priester, einen uns bekannten Katechetiker, mit dem diese Tauffeier abgesprochen war. Dann gibt er eine Einführung für die Kinder: „So klein wie Benjamin seid ihr auch mal gewesen. Ihr könnt euch das vielleicht gar nicht mehr richtig vorstellen. Ich kann mir nur ganz schwer vorstellen, daß ich einmal so klein war. Seht euch mal die kleinen Händchen an, die kleinen Ohren, überhaupt das kleine Köpfchen von Benjamin. Habt ihr gesehen, gerade eben hat er ein bißchen gelacht. Als ihr so klein wart, seid ihr getauft worden; ich auch, ich kann mich aber überhaupt nicht mehr daran erinnern. Könnt ihr euch noch daran erinnern? — Also auch nicht. Deswegen haben wir euch heute zu diesem Tauffest eingeladen, daß ihr einmal ganz nahe sehen könnt, wie ein Kind getauft wird. Dann könnt ihr euch auch leichter vorstellen, wie ihr einmal getauft wurdet.
Aber jetzt singen wir zuerst einmal ein Lied, das ihr im Kindergarten auch schon gesungen habt: ‚Die Sonne hoch am Himmelszelt'[1]. Wir haben im Kindergarten Musikinstrumente ausgeliehen, so daß ihr jetzt auch auf euern Hölzern und Trommeln mitspielen könnt."

Liedtext

Die Sonne hoch am Himmelszelt: alles hat Gott gemacht.
Die Sterne und die weite Welt: alles hat Gott gemacht.
Niemand ist größer als unser Herr und Gott.
Die Blumen, Vögel, jedes Tier: alles hat Gott gemacht.
Er schenkte sie zur Freude mir: alles hat Gott gemacht.
Niemand ist größer als unser Herr und Gott.
Die Wälder, Flüsse und das Meer: alles hat Gott gemacht.
Und darum loben wir ihn sehr: alles hat Gott gemacht.
Niemand ist größer als unser Herr und Gott.

„Die Mutter von Benjamin betet jetzt zum lieben Gott. Vielleicht könnt ihr dazu eure Hände falten und mitbeten."

Gebet

Großer, guter Gott, Du hast uns dieses liebe Kind geschenkt, Du hast es gesund zur Welt kommen lassen,
Du hast es im Mutterleib wohl behütet,
Du hast es in unserer Liebe werden lassen.
Es ist Dein Kind,
Und es ist jetzt unser Kind.
Laß' es uns liebhaben,
Wie Du es liebst, großer Gott!

[1] Dieses Lied ist der „Pfälzer Kindermesse" entnommen.

Katechese (mit mehreren Farbdias, im Gespräch mit den Kindern) [2]

„Ich will mit euch eine ganz weite Reise machen. Vor einem Jahr war ich in Israel. Ich werde euch einige Bilder zeigen, die ich in der Wüste von Israel gemacht habe.
Was seht ihr auf diesem Bild? — Hohe Berge, gelb und rot, und ein großes, weites Tal. Die Berge sind ganz kahl und das Tal trokken, sandig. Stellt euch vor: wir marschieren schon viele Stunden durch dieses Tal. Die Sonne brennt heiß, wir schwitzen, wir sind durch und durch naßgeschwitzt. Wir halten die Hand vor die Augen, wir sind geblendet. Die Füße haben sich in dem heißen Sand wundgelaufen, das Wasser läuft uns über die Stirne, wir haben ganz rote Köpfe. Nach Stunden sehen wir von weitem einen Brunnen vor uns, einen Brunnen mitten in der Wüste. Wir kommen immer näher, endlich ist es soweit: Wasser, Wasser. Wir tauchen unsere Hände tief in das Wasser und waschen uns unser staubbedecktes, sonnenverbranntes Gesicht. Wir trinken, trinken, es geht um unser Leben. In der Nähe dieses Brunnens wollen wir bleiben. Wir haben uns bis hierher durchgerettet. Hier können wir leben."
Nun bringen Benjamins ältester Bruder und dessen Freunde, die am Beginn des Hauptgottesdienstes mit dem Pfarrer in die Kirche oben eingezogen waren, das Taufwasser und die brennende Kerze in den Gemeindesaal herunter. (Die Bildkatechese endet.)

Taufversprechen

Täufling, Eltern, Paten, Täufer bilden einen zu den Kindern hin offenen Halbkreis. Der Priester zu den Eltern: Versprecht ihr, für euer Kind ein guter Vater und eine liebe Mutter zu sein? Versprecht ihr, euer Kind im Geiste des Evangeliums zu erziehen?
Versprecht ihr, treu zu ihm zu halten, was die Zukunft auch bringen mag, und es zu achten, wohin es auch gehen wird, immer eingedenk, daß euer Kind von Gott geschenkt ist [3]?

Die Taufe

Der Priester erklärt den Kindern, daß es für die Eltern wichtig ist, daß sich noch andere Menschen, die Taufpaten, um dieses Kind sorgen. Und daß Benjamin noch gar nicht sprechen kann und deswegen die Paten an seiner Stelle Gott sagen, daß sie ihn lieb haben. Deswegen nehmen jetzt die Paten Benjamin in den Arm.

Taufakt

Der Priester kniet sich zu den auf dem Boden sitzenden Kindern in die Mitte und bittet sie, ganz nahe heranzukommen, damit sie gut sehen können, wie Benjamin jetzt getauft wird. Das Kind, das das Wasser in der Kirche geholt hat, darf das Wasser reichen, das andere Kind kniet mit der Kerze daneben. Der Priester vermittelt den Kindern, daß dieses Wasser aus der Kirche geholt wurde, wo die Menschen an Jesus Christus glauben. Indem Benjamin getauft wird, wird er ein Kind Gottes, so wie wir auch Kinder Gottes sind, seitdem wir getauft wurden. Wir haben vorhin bei unserer Wanderung durch die Wüste besprochen, daß wir Menschen ohne Wasser nicht leben können. Dieses Wasser der Taufe bedeutet für Benjamin aber nicht nur Reinwerden, Durstlöschen, Badenkönnen. Es ist das Wasser des Glaubens aus der Kirche und schenkt ewiges Leben.
Der Taufende gießt Benjamin langsam das Wasser über den Kopf:
Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.
Einige der Kinder kommen jetzt zu Benjamin her und machen ihm ein Kreuzzeichen auf die Stirn. Immer mehr Kinder wollen herkommen. Wir haben Zeit.

Salbung mit Chrisam

Der Priester erklärt jetzt die Salbung des Kindes:
Schon vor einigen tausend Jahren wurden in Israel, wo Jesus geboren wurde und gelebt hat, die Königskinder mit Öl gesalbt. Benjamin ist jetzt auch ein Königskind geworden. Ich salbe ihn deshalb auch mit

[2] Von *G. Biemer*.
[3] Die übrigen Texte des Taufscrutiniums folgen dem Rituale. Hier wie bei allen anderen Texten handelt es sich um der Situation der kleinen Teilnehmer entsprechende Ergänzungen. Wertvolle Anregungen bietet *W. Molinsky* (Hrsg.), Diskussion um die Taufe, München 1971.

Öl: Ich stelle ihn unter den Namen Jesu Christi, ich salbe ihn mit seinem Geist, ich bezeichne ihn mit seinem Kreuz, damit er mit der Kraft und Gesinnung erfüllt wird, die in Jesus Christus war. Kind Gottes, heute und bis in Ewigkeit.

Weißes Kleid und Kerzen

Diese Taufe ist für Benjamin und für uns ein Fest. Deswegen ziehen wir ihm ein Festkleid an. Einige Kinder helfen jetzt, Benjamin das *weiße Kleid* anzuziehen.
Alle Kinder zünden jetzt ihre kleinen *Kerzen* an der Taufkerze an: Gott bedeutet für Benjamin Licht, das seinen Lebensweg erhellt, wenn es dunkel ist.
Um den Kindern dies erfahrbar zu machen, wird der Raum verdunkelt. Die Kinder werden gebeten, mal kurz ganz ruhig zu werden und Gott leise etwas zu sagen.
Nach einer Weile wendet sich der Taufende im wieder erhellten Raum an die Eltern:
Empfangt dieses Kind, umarmt es liebevoll, bewahrt diese Worte in euren Herzen und seid miteinander glücklich.
Der Vater bekommt das Kind aus den Händen der Patin zurück und küßt es; er gibt es der Mutter weiter, die es ebenfalls küßt.

Abschlußgebet

Großer Gott, heute ist Pfingsten.
Die ganze Welt blüht und lacht.
Die Menschen sollen wissen,
daß Du immer bei ihnen bleibst,
und daß Du uns nicht verlassen wirst.
Wir danken Dir, daß Du uns in unserer eigenen Taufe zu Deinem Kind gemacht hast.
Laß' uns nie vergessen, daß wir ein großes Licht in unsrem Herzen tragen.

Abschlußlied

Wiederholung „Die Sonne hoch am Himmelszelt". Die Kinder werden motiviert, mitzuklatschen oder auf den Instrumenten mitzuspielen.
Am Schluß lassen alle Kinder und Anwesenden den Täufling hochleben.
Nach einer kurzen Pause werden die Kinder eingeladen, auf große Tapeten auf dem Boden das, was ihnen an der Taufe am besten gefallen hat, zu malen.
Danach werden alle zu einer Agape an die Tische eingeladen. Drei große Kränze mit zusammengebackenen Broten werden gebrochen. Weil wir uns freuen, daß Benjamin jetzt wie wir ein Kind Gottes ist, wollen wir noch miteinander feiern.

Nachspiele

In den kommenden Wochen „tauften" viele der eingeladenen Kinder im Kindergarten immer wieder ihre Puppen. Nach der Mitteilung der Kindergärtnerinnen wurde dieses „Spiel" sogar eine Weile täglich von den Kindern wiederholt. Selbst nach einigen Monaten spielten einige Kinder noch vereinzelt Taufe.
Wenn die Mutter die Geschwister von Benjamin im Kindergarten abholt, bilden sich immer wieder Gruppen von Kindern, die Benjamin unbedingt wiedersehen wollen. Ein 4jähriger Bub stürmt herbei: „Das ist der Benjamin, den haben wir getauft."

Reflexion

Den Kindern war es offenbar möglich, in dieser katechetischen Situation Taufe mitzuvollziehen. Es hat Partizipationslernen stattgefunden, was sich auch in nachträglichen Identifikationshandlungen, z. B. Taufe im Kindergarten, aufweisen läßt.
Die Kinder waren aber nicht nur passive Teilnehmer, sondern sie waren Subjekte der Gemeinde Jesu Christi. „Den Benjamin, den haben *wir* getauft." Anstatt Zuschauer in einer unverständlichen Atmosphäre zu sein, konnten sie selbst mit Hand anlegen und „mittaufen".
Der Taufende war nicht weit weg, er kniete sich in die Gruppe der Kinder, auch er war nahe.
Kognitives und affektives und psychomotorisches Lernen des Glaubens fiel in dieser Situation hochgradig zusammen. Die Erlebnisgruppe war durch einzelne katechetische Elemente (Wasser in der Wüste, Licht in der Dunkelheit) mit-initiiert.
Taufe lernen, dauernde Herausforderung an die Gemeinde, war in diesem Fall sogar mit kleinen Kindern gelungen. Die Taufe war nicht auf irgendeinen privaten Sonntagnachmittagtermin verbannt, sie wurde als Fest gefeiert mit den Kindern der Gemeinde.

Bücher

Jugendgebete

Friedrich Dietz, Hol uns heraus, Herr! Gebete junger Leute, hrsg. von der Abteilung Schule — Hochschule — Medien im Bischöflichen Generalvikariat Fulda 1980, 80 Seiten (Bestelladresse: Generalvikariat Fulda, Paulustor 5, D-6400 Fulda).

Ohne zu übertreiben, darf ich diese Gebetssammlung als die beste bezeichnen, die mir in den letzten Jahren in die Hände fiel. Friedrich Dietz, bekannt durch seine Schülergottesdienste, Religionspädagoge mit Herz und Geschick, sammelte die Gebete, die ausschließlich aus der Feder junger Gymnasiasten stammen. Er überarbeitete sie mit einem Schülerteam und brachte sie in der Reihe „Erlebnis Glaube" als Band Nr. 5 heraus. Das Buch gliedert sich in 2 Teile: „Beten heißt: Die Situation des Menschen vor Gott bedenken" und „Beten heißt: Bedenken, was Jesus gesagt und getan hat". Unter dieser Perspektive melden sich junge Menschen zu Wort und zeigen, wie schwer oder wie leicht es ihnen fällt, mit Gott in Kontakt zu treten und diesen Kontakt aufrecht zu erhalten. Es finden sich alle Elemente christlichen Betens: Lob, Preis, Dank, Bitte, Klage. Es geht in gleicher Weise um Ich-Findung und Gott-Begegnung, um persönliche wie gesellschaftliche Probleme. Der konkrete Aufhänger eines Gebetes kann ein Zitat aus einem Schlager sein wie „Über den Wolken muß die Freiheit wohl grenzenlos sein", ebenso auch ein Zitat aus der Heiligen Schrift wie „Siebenmal siebzigmal sollst Du Deinem Bruder vergeben". So gelingt eine Korrelation zwischen Glaubenserfahrung und Welterfahrung. Die Sprache bleibt einfach, die Niederschrift in Sinnzeilen erleichtert die Sinnerfassung. Vielleicht gelingt es mit diesem Buch, jungen Menschen einen Anstoß zu geben, Beten auch selbst einmal in ähnlicher Weise zu versuchen. Man kann das Buch jedoch auch für den ganz persönlichen wie auch für den liturgischen Gebrauch (z. B. bei Jugendgottesdiensten) empfehlen.

Uwe Seidel — Diethard Zils, Psalmen der Hoffnung, Texte für jeden Tag, Schriftenmissionsverlag Gladbeck — Hans Driewer, Essen 1973, 207 Seiten.

Traditionsgemäß schöpft christliches Beten seit Jahrhunderten neue Kraft aus dem Beten der Psalmen. Sie bilden nicht nur eine formale Vorgabe, sondern setzen nach wie vor Identifikationsspiele in Gang, die die Geschichte des Menschen mit Gott und damit den Menschen selbst am Leben erhalten. Den beiden Autoren geht es sichtlich darum, diese Tradition nicht abreißen zu lassen. Sie wählen jedoch nicht den Weg des direkten Kontaktes mit dem Originaltext der Psalmen, sondern im Umgang mit jungen Menschen entstandene Texttransformationen der biblischen Psalmen in einer sehr jugendgemäßen, konkreten Sprache. Persönliche und gesellschaftliche Nöte und Probleme werden gleichermaßen berücksichtigt. Die gewählten Bilder sind sehr ausdrucksstark und lassen die kraftvolle Sprache der Psalmen durchschimmern. Es sind durchgängig alle 150 Psalmen nicht nur aktualisiert, sondern ins Heute übersetzt. Dies hat zur Folge, daß man an einigen Stellen merkt, daß das Buch bereits 8 Jahre alt ist. Aber nicht alle Probleme, nicht alle Nöte und Sorgen haben sich seither ins Nichts aufgelöst, noch sind sie irrelevant geworden. Gerade der unverstellte Blick auf die Nöte der Zukunft, die Probleme der Dritten Welt, die Zerstörung der Natur lassen mir dieses Buch auch heute noch empfehlenswert erscheinen.

Wolfgang Feneberg — Georg Sporschill, (Hrsg.), Du und wir. Jugendgebete. Benziger-Verlag, Zürich—Köln — Herold-Verlag, Wien 1980, 128 Seiten.

Was dieses Buch auszeichnet, ist die Tatsache, daß es aus einem Gebetskreis mit Mädchen und Jungen entstand. Somit ist

es nicht nur ein Gebetbuch *für* junge Menschen, sondern *von* jungen Menschen. Es ist gegliedert nach folgenden Abschnitten: Mein Tag — mein Leben — Gott, Jesus, Maria — Kirche, Sakramente — So lese ich die Bibel — wie Jesus beten. Ein Stichwortverzeichnis rundet das Ganze ab. Das Bändchen sucht einen Mittelweg zwischen der Orientierung am jungen Menschen und seinen Fragen und der Orientierung am Glauben der Kirche. Auffallend ist, daß fast alle Gebete in der Ich-Form geschrieben sind und somit jegliche Vereinnahmung vermeiden. Lobenswert finde ich auch, daß bei jedem Gebet die Situation mitbenannt ist, in der es verfaßt und gesprochen wurde, z. B. „Montag morgen. Ich bin noch sehr müde und lustlos" oder „Als ich von einem Kinobesuch recht unzufrieden nach Hause ging". Auf diese Weise wird nicht nur der konkrete Bezug zum Alltag deutlich, sondern es tritt auch das Modellhafte noch stärker hervor. Der junge Mensch, der es in die Hand bekommt, wird ohne moralischen Zeigefinger darauf hingewiesen: Es gibt keine Gelegenheit, in der es unmöglich wäre, sich an Gott zu wenden, zu beten. Lobenswert erscheint mir auch, daß durch den Abschnitt „So lese ich die Bibel" erkennbar wird, daß sich unser Beten und wie sich unser Beten von der Bibel, von Jesus her inspirieren lassen kann. Ich halte diese Gebetssammlung empfehlenswert für engagierte junge Christen, d. h. für „Fortgeschrittene", die mitten im kirchlichen Leben stehen und denen Beten relativ leicht fällt.

Dietmar Rost — Joseph Machalke, Miteinander unterwegs. Ein Buch für junge Menschen, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, Güterloh 1981, 80 Seiten.

Es ist dies nicht das erste und wahrscheinlich auch nicht das letzte Gebetbuch — eigentlich müßte ich von Bildband sprechen —, das diese beiden Autoren für junge Menschen mit Erfolg zusammengestellt haben (vgl. v. a. Zukunft wagen. Neue Texte und Gebete für junge Menschen, GTB-Siebenstern 800, Gütersloh 1979; Unterwegs. Neue Texte und Gebete für junge Menschen, GTB-Siebenstern 226, Gütersloh 1977). Man kann Pfarrer Machalke und Grundschul-Rektor Rost bescheinigen, daß sie ihren ganz eigenen Stil gefunden haben, der offensichtlich auch junge Menschen sehr anspricht. Was den vorliegenden neuen Bildband betrifft, so zeichnet er sich aus durch den Eindruck von Lebendigkeit und Lebensfreude, den sowohl die Fotos als auch das Layout und die Texte vermitteln, sowie durch die Ruhe oder besser: die Einladung, zur Ruhe zu kommen, die dieses Buch ausstrahlt. Insbesondere die teilweise farbigen Symbolfotos laden zum Verweilen und zur Besinnung ein. Die Texte stammen nur zum kleinen Teil aus der Feder der beiden Autoren, zum größten Teil sind es Lebensäußerungen junger Menschen zwischen 11 und 17 Jahren oder Anekdoten (z. B. über Mark Twain), Zitate (z. B. von G. Bernanos oder Don Bosco und anderen) oder auch Parabeln und Legenden. Ohne die aktuellen Probleme junger Menschen unter den Teppich zu kehren, scheint mir dieses Buch die Aufforderung von jungen Menschen an junge Menschen zu sein: gebt dem Leben eine Chance, faßt neue Hoffnung, traut diesem Gott! Es wird ferner durch wohl dosierte Impulse deutlich: Wort und Tat lassen sich beim Beten nicht trennen. Auffällig bleibt, daß mit dem Wort „Gott" sehr sparsam und behutsam umgegangen wird, so daß man dieses Buch auch jungen Menschen in die Hand drücken kann, die erst für religiöse Fragestellungen sensibilisiert werden müssen.

Werner Schaube, Neue Bittgebete. Anrufe aus Zuversicht, Verlag L. Auer, Donauwörth 1981, 88 Seiten.

Wer sich längere Zeit mit Jugendgebeten befaßt hat, stieß dabei sicher des öftern auf den Namen W. Schaube. Der Autor gehört zu jenen Religionspädagogen, die sich unentwegt darum mühen, eine Sprache zu finden, die es erlaubt, so von Gott zu sprechen und Gott so anzusprechen, daß es auch der heutige (junge) Mensch mitvollziehen

kann. Sein neuestes Bändchen gliedert sich in folgende Abschnitte: Ermunterung ... beten und bitten — Erlebtes ... Ansichten und Einsichten — Verantwortung ... miteinander und füreinander — Verkündigung ... Botschaft und Gemeinde — Überlieferung ... Glaube und Bekenntnis — Zuversicht ... Träume und Wirklichkeiten. Hinzu kommt ein Vorwort, in dem er die existentielle Notwendigkeit des Bittgebetes unterstreicht. Die Sprache Schaubes ist dicht, manchmal auch dichterisch und stellt deshalb gewisse Anforderungen an den Leser. Andererseits versteht er es, durch Wiederholungen und kleine Wortumstellungen bzw. -änderungen, die Gedankengänge in Klein- und Kleinstschritten voranzutreiben, so daß man ihnen gut folgen kann. Des öfteren stellt er Bibelworte voran und läßt sie zum Impuls werden, selbst das Wort zu ergreifen. Auffällig ist, daß viele Gebete in der Wir-Form verfaßt sind, was manchen Benutzer stören könnte, der sich nicht vorschnell mitgemeint wissen möchte. Die Probleme, die oft auch durch Zitate bekannter Persönlichkeiten wie M. L. King, M. Gandhi, Frère Roger u. a. angestoßen werden, sind allgemeiner Art (Frieden, Verantwortung, Tod, Atomkrieg u. a.), nicht unbedingt jugendspezifisch. Trotzdem kann man dieses Buch guten Gewissens jungen Menschen in die Hand geben, die es gewohnt sind zu beten und die nach neuen Impulsen suchen.

Christel Bömeke — Gunter Buffo — Bettina Gehrz — Peter-Paul König — Elmar Wilder, Mitten im Tag. Junge Menschen suchen, fragen, beten, Bernward Verlag, Hildesheim 1981, 126 Seiten.

Ein neues Jugendgebetbuch, das dankenswerterweise mit Bildern (aktuellen Fotos, Symbolfotos, Bildern aus der Kunstgeschichte) *und* Texten arbeitet. Auch zwei Lieder haben sich dazwischen „verirrt". Drei Jugendliche, eine Lehrerin und ein Kaplan haben sich — wie das Vorwort ausweist — zusammengetan, um Bilder und Texte zusammenzutragen, die „vor allem hellhörig und sensibel machen für Fragen unserer Zeit" (5). Die Bilder haben manchmal reine Illustrationsfunktion, oft aber sind sie der eigentliche Angelhaken, wollen zur Besinnung und zum Nachdenken anregen. Die Impulse dazu erscheinen mir jedoch manchmal zu zaghaft oder zu offen (z. B. 11). Die Texte sind sehr unterschiedlicher Art. Es wechseln miteinander Bibelworte, Gedichte, Märchen, Chassidische Geschichten, Anekdoten und natürlich selbstverfaßte meditative Texte. Dieser Reichtum an Abwechslung ist m. E. positiv zu bewerten, führt jedoch dazu, daß manche der selbstverfaßten Texte von ihrer Aussagekraft her plötzlich stark abfallen im Vergleich zu den übernommenen. Gerade sie bewegen sich großteils auf einer ziemlich abstrakten oder symbolhaften Ebene, haben von daher ein hohes Anspruchsniveau und kommen dem Wunsch des durchschnittlichen Jugendlichen (Hauptschüler) nach Konkretheit nicht entgegen. Einerseits erhält dadurch natürlich der Leser viel Freiraum, um symbolische Aussagen mit eigenen Inhalten zu füllen, andererseits erwartet er sich wahrscheinlich noch stärkere Hilfestellung dazu. Ich vermisse so etwas wie einen roten Faden, der auch durch das Inhaltsverzeichnis nicht gegeben ist, außerdem einen Schuß Provokation, die wachrüttelt und Einschläferungstendenzen und Harmonisierungstendenzen entgegenarbeitet. Aber vielleicht ist das nur mein Problem.

Hans Georg Ruhe, Ansichten. Bilder und Texte für junge Leute, Kösel-Verlag, München 1981, 88 Seiten.

Bereits in seinem Vorwort gibt der Autor zu erkennen, worum es ihm geht: um eine dynamische, (all-)tägliche Religiosität, um (all-)tägliches Christentum, das den Bezug zum individuellen und gesellschaftlichen Leben nicht verliert. Er möchte seine persönlichen (Glaubens)erfahrungen als Denk- und Kommunikationsmaterial anbieten. Somit kommt er einer Aufforderung von D. Mieth unausgesprochen nach, der fordert, daß unser Beten noch viel stärker das intensive religiöse Gespräch mit den Men-

schen im Auge haben müsse (Diakonia 4/1981). Das Buch gliedert sich in zwei Teile: Einen Textteil (mit biblischen Kontexten und Bildern, meist nach dem Kontrast-, weniger nach dem Illustrations- oder Konvergenzprinzip ausgewählt) und einen methodischen Teil (mit Hilfen zum Umgang mit Texten und Bildern in Jugendgruppen). Dadurch wird das Buch sowohl als Arbeitsbuch für die Gruppenarbeit wie auch als Angebot zur privaten Lektüre verwendbar. Der Textteil gliedert sich in folgende Abschnitte: Gottesansichten — Lebensschritte — Tod — Unglückkoketterie — Einzelansichten. Diese Gliederung verhilft dem Leser gleichzeitig zu einer gewissen Orientierung. Die Texte sind in einer sehr dichten, ausdrucksstarken, schnörkellosen Sprache verfaßt. Ich möchte sie als schwerverdaulich, provokativ, manchmal kämpferisch, selten bestätigend, oft anklagend, anprangernd, unbequem charakterisieren. Manchmal wird dahinter jedoch eine starke innere Betroffenheit des Autors spürbar (z. B. 26: leben). Diese Betroffenheit läßt den Leser durchhalten, weil er merkt, dem Autor geht es nicht um die Befriedigung seiner Lust am Schreiben, sondern um einen persönlichen Ausdruck seines Ringens um einen tragfähigen Glauben. Ich sehe die Intention des Autors darin, das Gottes- und Jesusbild aufzubrechen, zu befreien von Verkrustungen und Vereinnahmungen (8, 10!). Wer sich auf die Texte einläßt, wird auf die Suche geschickt nach einem neuen Jesusbild, nach dem Christus, der mitten unter uns lebt. Die biblischen Texte verweisen dabei immer wieder auf die Quelle, aus denen unser Glaube lebt, während die Bilder bewußtmachen, daß dieser Glaube seine Bewährungsprobe im Hier und Jetzt zu bestehen hat, wenn er nicht unglaubwürdig werden soll. Der Konvergenzpunkt von Bibelabschnitt, Bild und Autorentext liegt meist nicht unmittelbar auf der Hand. Damit wird der Denkhorizont geöffnet, Assoziationen werden angestoßen, die Denkrichtung wird für niemanden festgelegt. Dieses Vorgehen dürfte lebhafte Gruppengespräche und Auseinandersetzungen provozieren. Beim privaten Gebrauch könnte es jedoch schnell zu einer gewissen Ratlosigkeit führen, weil die Aussageabsicht des Autors nicht immer entschlüsselt werden kann. (Manchmal hatte ich den Eindruck, er verfolgt mehrere Absichten gleichzeitig, z. B. 72: Anrufe). Man könnte ferner kritisieren, daß ein Inhaltsverzeichnis fehlt, daß im Text nicht unmittelbar erkennbar wird, ob es sich um den authentischen Bibeltext oder um eine Textübertragung (meist nach J. Zink) handelt. Auch die methodischen Hinweise deuten vieles nur an, könnten ausführlicher und weniger formal sein. Sehr oft wird nur die Richtung angegeben, womit jedoch das Ganze noch nicht operationalisierbar wird. Aber all diese Kritik wird zur Nebensache angesichts der unbeantworteten, eigentlich nur jedem einzelnen beantwortbaren Fragen, die dem Leser, der Gruppe vorgelegt werden, und die von ihm eine Entscheidung, ein entschiedenes Christentum fordern. Ein Buch mit viel Zündstoff. Ein Buch, mit dem sich eine Auseinandersetzung lohnt. Ich kann es (jungen) Menschen empfehlen, die nicht nur Bestätigung suchen, sondern die Glaubenlernen als einen dynamischen Prozeß verstehen, der oft auch den bewußten Auszug (Exodus!) aus allzu lieb gewonnenen (Glaubens-)Vorstellungen und Gewohnheiten verlangt.

Alfonso Pereira, Jugend mit Gott. Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer [6]1979, 354 Seiten.

In diesem Fall sprechen die 6 Auflagen für sich. Das Charakteristikum dieses Buches ist es, daß es in seinen 5 Abschnitten jeweils versucht, Gebete der Tradition mit Gebeten von heute zu verbinden. Die 5 Abschnitte tragen die Überschriften: Im Licht und in der Kraft Jesu — heute leben und handeln — leiden und sterben — gehalten von Gott — engagiert für die Menschen. Das Buch ist ausgestattet mit Dünndruckpapier, Fotos, Holzschnitten, Kunstdrucken. Eine Reihe von Zitaten namhafter Persönlichkeiten aus verschiedenen Jahrhunderten versuchen weitere Impulse zum Nachdenken und Beten zu ge-

ben. Vielleicht sind es gerade die Pluralität in der Form, die Verschiedenheit der Sprache und die Unerschöpflichkeit an Gedanken, die bislang verhindert haben, daß sich das Buch verbraucht hat. Ein Sachregister hilft dem Benutzer, je nach Situation und Stimmungslage Worte zu finden, die ihm helfen, sich selbst auszudrükken, sich selbst zu finden. Aus diesem Grund erscheint es mir auch heute noch empfehlenswert, auch wenn es beim ersten Blick den Eindruck erweckt, überfüllt, vielleicht sogar „traditionslastig" zu sein.

Norbert Weidinger, München

Norbert Weidinger, Startbereit. Gedanken und Gebete — nicht nur für Ministranten, Verlag F. Pustet, Regensburg 1980, 136 Seiten (23 Abbildungen).

Erfreulicherweise sind in letzter Zeit eine Reihe guter Gebetssammlungen für junge Menschen erschienen. Erinnert sei an das neue Pfadfindergebetbuch „Wegzeichen". Das Buch von Norbert Weidinger dürfen wir zu den guten Gebetssammlungen für Jugendliche rechnen. Es ist zwar in erster Linie für Meßdiener gedacht, Gedanken und Gebete zur Vorbereitung auf den Altardienst, aber sicherlich nicht nur für die Sakristei bestimmt. Für jeden Sonntag, unabhängig von den drei Lesejahren, und für die Feste im Kirchenjahr werden hier Texte geboten. Der einzelne Abschnitt wird durch eine Besinnung eingeleitet und mit einem Gebet abgeschlossen. Die Gebete sind Gemeinschaftsgebete, die auch der einzelne gut persönlich sprechen kann. Sie haben meditativen Charakter. Die Gedanken der Besinnung sind lebendig und zugleich häufig biblisch orientiert. Es sind kleine Erzählungen, kurze Meditationen, umgeschriebene Bibeltexte, Lieder und Gebete. Manche sind recht anspruchsvoll und überfordern Jüngere — aber man kann hineinwachsen! Die Überschriften sind Einladungen, z. B. „Ein gutes Wort einlegen", „Einer hält den Bukkel hin", „Eingeladen, nicht gekommen", „Ein Mensch sackt ab in seinen Ängsten". Im Vorwort sagt der Autor, er habe das Buch geschrieben, damit der Übergang von der Straße zu den Stufen des Altares gelingt, und das ist das Gelungene an diesem Buch und macht es ortsunabhängig, daß hier Übergänge aus den Fragen und Empfindungen junger Menschen in die Welt der Botschaft Jesu angeboten werden. Es sind „Worte in den Tag" bei Besinnungstagen oder anderen Gemeinschaftsveranstaltungen für Schüler. Die Texte können als Statio beim Schulgottesdienst oder auch als meditative Elemente im Religionsunterricht verwandt werden. Weidinger schließt sein Vorwort: „Mir liegt daran, eine Starthilfe zu geben, damit jeder seinen eigenen Stil findet. Nur so wird er erfahren, wie weit Gebete und der Glaube überhaupt tragen."

Heinz Janssen, Münster

Die Synode(n) wachhalten!

Dieter Emeis — Burkard Sauermost (Hrsg.), Synode — Ende oder Anfang. Ein Studienbuch für die Praxis in der Bildungs- und Gemeindearbeit, Patmos-Verlag Düsseldorf 1976, 440 Seiten.

Im Jahr 1844 schrieb Karl Marx, philosophisch seien die Deutschen zwar up to date, politisch aber einige Jahrzehnte hinter der Zeit her. Nicht unähnlich dürften wohl vielen reformorientierten Katholiken Gang und Ergebnisse der bundesrepublikanischen Synode erscheinen. Unentschlossenheit angesichts des Endes von Publik, angesichts der Frage der Beteiligung von Laien an der gottesdienstlichen Verkündigung, angesichts der Frage der viri probati, angesichts der Probleme der Geschiedenen-Pastoral einerseits — beachtliche Analysen und Bewertungsversuche der kirchlichen und gesellschaftlichen Situation andererseits.

Die Autoren des vorzustellenden Sammelbandes halten sich nicht damit auf, vergangenen Möglichkeiten nachzutrauern, sondern versuchen, die positiven Aspekte des synodalen Lernprozesses und seiner Ergebnisse einer breiteren kirchlichen Öffentlichkeit zu vermitteln. Sorgfältig und

kenntnisreich — wohl jeder Autor war bei der Ausarbeitung des von ihm vorgestellten Dokumentes mitbeteiligt — werden die Synodenbeschlüsse, die sechs von der Synode freigegebenen und ein nicht freigegebenes Arbeitspapier, vorgestellt — ihrer Genese wie ihrem Inhalt nach; in einigen Fällen werden auch detaillierte Anregungen zur Weitervermittlung gegeben. Mit gutem Grund raten die Herausgeber in ihrer Einführung davon ab, die Lektüre der Synodentexte im Rahmen der Gemeindearbeit zum Selbstzweck zu machen; vielmehr sollen sie von Fall zu Fall — je den in der Gemeinde anstehenden Problemen entsprechend — konsultiert werden. Für den hauptamtlichen kirchlichen Mitarbeiter dürfte sich darüber hinaus aber durchaus auch eine kontinuierliche Lektüre des Studienbuches lohnen; in seinem Spiegel wird er wohl leicht methodische und thematische Lücken der eigenen Gemeindearbeit erkennen.

Etwas mißmutig stellt man allerdings fest, daß nicht wenige Informationen des Studienbuches ebenso gut (manchmal sogar exakter) in der wenig später erschienenen kommentierten Offiziellen Gesamtausgabe der Synodenbeschlüsse zu finden sind. Hätte sich solche Doppelarbeit nicht vermeiden lassen; zumal einige Autoren an beiden Unternehmungen mitgewirkt haben? Hätte man weiterhin nicht auf einige Beiträge, z. B. auf den über das Deutsche Pastoralinstitut in einem Buch für die Bildungs- und Gemeindearbeit verzichten können? Wäre so nicht Platz gewesen für mehr Anregungen zur Vermittlung der Synodentexte?

Die Lektüre lohnt sich dennoch, weil man einen raschen Überblick über die Ergebnisse der *gesamten* Synodenarbeit — nicht nur die Beschlüsse, sondern auch die Arbeitspapiere — gewinnt; nicht zuletzt aber deshalb, weil man nur hier einen der m. E. bedeutsamsten Synodentexte, das vom Synodenpräsidium nicht freigegebene Arbeitspapier „Zum Dienst der Kirche in der Leistungsgesellschaft", nachlesen kann. Für den wissenschaftlich Arbeitenden ist zudem das ausführliche Literaturverzeichnis hilfreich. *Wilhelm Möhler, Tübingen*

Zum Umgang mit Erfahrungen

Peter Neysters, heiraten ...? Junge Leute und die Ehe, Seelsorge-Verlag Echter, Würzburg 1980, 124 Seiten.

Wenn junge Menschen sich „fester" befreunden, so sind viele Überlegungen wichtig, bevor sie sich für eine Ehe entscheiden. Es ist nicht mehr so selbstverständlich, daß junge Paare heiraten. Immer größer wird die Zahl jener, die — zumindest für einige Zeit — „ohne Trauschein zusammenleben". Die Verteidiger der Ehe als Institution erleben sich häufig in einem Argumentationsnotstand. Die Einwände und Bedenken zur traditionellen Form der Ehe sind zuweilen sehr eineindrucksvoll. Sehr leicht wird dann entweder die Ehe schlichtweg verteidigt, ohne nähere Gründe einzubringen, oder es wird alles in großzügiger Weise toleriert.

Der Autor trägt zu wichtigen Fragen in der Vorbereitung auf die Ehe die Argumente Pro und Contra zusammen. Unter den Themen sind Fragen wie feste Freundschaft, Notwendigkeit eines Trauscheins, Befriedigung sexueller Bedürfnisse, Rollenerwartungen gegenüber der Frau und dem Mann, Streit, Familienplanung. Zu jedem einzelnen Kapitel wird kurz die Frage und Problemstellung umrissen. Danach kommen ausführlich die Argumente, die dafür und dawider sprechen. Zu jedem Abschnitt gibt der Autor auch seine persönliche Meinung, die von einem christlichen Standpunkt aus gesehen wird. Zu den einzelnen Themenbereichen werden Übungen und Spiele angegeben, die ein besseres Verarbeiten ermöglichen.

Das Buch richtet sich an junge Menschen ab etwa 17/18 Jahren. Es ist eine wertvolle Hilfe, mit der sich die jungen Menschen ihre eigene Meinung bilden können. Das Buch regt zum Nachdenken an. Es eignet sich für die persönlichen Gespräche der Partner in der Vorbereitung auf die Ehe oder für gemeinsame Gespräche in Gruppen. Die Anregungen geben aber auch länger Verheirateten Anstöße, vor allem Eltern mit heranwachsenden Kindern.

Reinhold Ettel, Wien

Büchereinlauf

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

Caritas Werkheft 81, Hrsg. und Verleger Deutscher Caritasverband, Freiburg/Br. 1981, 60 Seiten, DM 1,50.

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Teilband 7: Ehe; Familie, mit Beiträgen von *Pesch Otto Hermann — Kaufmann Franz-Xaver — Mandel Karl Herbert; Böckle Franz — Lüscher Kurt.* Teilband 17: Gerechtigkeit; Armut und Reichtum; Ökonomie und Moral, mit Beiträgen von *Kerber Walter — Westermann Claus — Spörlein Bernhard; Kerber Walter — Deissler Alfons — Fiedler Peter; Küng Emil.* Teilband 24: Anthropologie und Theologie; Person und Gottebenbildlichkeit; System und Subjekt, mit Beiträgen von *Raffelt Albert — Rahner Karl; Dalferth Ingolf U. — Jüngel Eberhard; Werbick Jürgen,* Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1981, pro Band 146—170 Seiten, DM 24,80 bis 28,20, S 191,— bis 217,—.

Grabner-Haider Anton, Ideologie und Religion. Interaktion und Sinnsysteme in der modernen Gesellschaft, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1981, 172 Seiten, S 158,—, DM 22,—.

Gstrein Heinz (Auswahl u. Einleitung), Alle meinen den einen Gott. Lesungen aus den heiligen Büchern der Weltreligionen in Konkordanz mit der Evangelien-Harmonie von Little Gidding, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1981, 392 Seiten, S 236,—, DM 34,—.

Hensel Gerhard — Limbeck Meinrad, Zu neuem Ansehen. Eine Gemeinde entdeckt Gnade, Verlag Religiöse Bildungsarbeit, Stuttgart 1981, 136 Seiten, DM 19,80, S 152,50.

Hoffsümmer Willi, Religiöse Spiele für Gottesdienst und Gruppen, Bd. 2, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1981, 136 Seiten, DM 16,80, S 129,40.

Katholischer Familienverband Österreichs (Hrsg.), Pfarre und Gemeinde als Lebensraum der Familie. Eine Bestandsaufnahme, Ehe und Familie, Zeitschriften-Verlagsges. m. b. H., Wien 1981, 128 Seiten, S 40,—.

Köhler Joachim (Hrsg.), Gelebte Antwort. In der Nachfolge Jesu, Verlag Religiöse Bildungsarbeit, Stuttgart 1981, 240 Seiten, DM 29,80, S 229,50.

Kumbaya. Ökumenisches Jugendgesangbuch, Lieder und Texte, hrsg. im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Neues Singen in der Kirche von *Dähler Michael* u. a., Theologischer Verlag, Zürich — Rex Verlag, Luzern — Burckhardthaus Verlag, Gelnhausen — Christophorus Verlag, Freiburg — Chr. Kaiser Verlag, München 1980, sfr 13,60, S 117,50.

Lengeling Emil Joseph, hrsg. von *Richter Klemens,* Liturgie — Dialog zwischen Gott und Mensch, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1981, 128 Seiten, DM 19,80, S 152,50.

Mechler Achim, Psychiatrie des Strafvollzugs, Gustav Fischer Verlag, Stuttgart — New York 1981, 114 Seiten, DM 14,80, S 114,—.

Pöldinger Walter — Lange Josef — Kirchmayr Alfred (Hrsg.), Psychosoziales Elend. Herausfordernde Einsichten — Ermutigende Initiativen, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1981, 232 Seiten, S 220,—, DM 34,50.

Rabl Josef, Religiöse Kinderliteratur. Religionspädagogische Beiträge 1967—1980, Chr. Kaiser Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1981, 204 Seiten, DM 28,—, S 215,60.

Rummel Gerhard A. — Haerst Leopold, Kinder- und Familiengottesdienst. Kurs zur Ausbildung von Mitarbeitern im Kindergottesdienst, Kösel-Verlag, München — Benziger Verlag, Zürich — Köln 1981, 196 Seiten, DM 29,80.

Schaube Werner, Ausfahrt. Texte und Gebete für Freizeit und Entspannung, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1981, 96 Seiten, DM 12,80, S 98,60.

Schobel Paul, Dem Fließband ausgeliefert. Ein Seelsorger erfährt die Arbeitswelt, Chr. Kaiser Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1981, 152 Seiten, DM 16,80, S 129,40.

Wiener Josef — Erharter Helmut (Hrsg., im Auftrag des Österreichischen Pastoralinstituts), Gemeindekatechese. Dienst am Glauben der Gemeinde durch die Gemeinde, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1981, 144 Seiten, S 152,—, DM 21,80.

Zeller Hermann, Die Welt ist noch nicht fertig. Vier Betrachtungen zur Sinngebung der Kunst, Wort und Welt Verlag, Innsbruck 1981, 28 Seiten.

Mitarbeiter dieses Heftes

Günter Biemer ist Professor für Pädagogik und Katechetik an der Universität Freiburg/Br.

Rita Müller ist Gemeindereferentin in Freiburg, St. Albert (Bischofslinde). Sie verfaßte dieses Credo bei einer gemeinsamen Eucharistiefeier im Rahmen einer Weiterbildungsveranstaltung an Christi Himmelfahrt 1981.

Norbert Weidinger ist Referent für Religionspädagogik im Deutschen Katecheten-Verein e. V. in München.

Hermann Schulze-Berndt studiert katholische Theologie, Latein und Erziehungswissenschaft. Er ist Leiter des Arbeitskreises „Jugendreligionen" an der Katholischen Studentengemeinde Münster.

Jakob J. Petuchowski ist Forschungsprofessor für jüdische Theologie und Liturgie in Cincinnati/USA.

Joachim Dikow ist als Oberstudiendirektor im Kirchendienst Leiter der Hauptabteilung Schule und Erziehung im Bischöflichen Generalvikariat Münster.

Bernhard Liss, Dr. theol., ist Referent für Ehe und Familie im Pastoralamt der Diözese Linz.

Beate Biesinger ist Hausfrau (ausgebildete Kinder-Krankenschwester).

Albert Biesinger, Dr. theol., Dipl. päd., ist Akademischer Rat am Pädagogisch-Katechetischen Seminar der Universität Freiburg/Br.

Vorankündigung

Das Österreichische Pastoralinstitut veranstaltet vom 28. bis 30. Dezember 1981 in Wien die Österreichische Pastoraltagung zum Thema Kinderpastoral. Anfragen und Anmeldungen an das Österreichische Pastoralinstitut, A-1010 Wien, Stephansplatz 3, Tel. 53-25-61/751 DW.

DIAKONIA — Schwerpunkte 1979—1981

Der Sonntag — eine Existenzfrage	Heft 1/1979
Pastoral im ländlichen Raum — Dienst an der Land- und Stadtbevölkerung	Heft 2/1979
Laien im pastoralen Dienst	Heft 4/1979
Kunst und Pastoral	Heft 6/1979
Beten des Volkes Gottes	Heft 2/1980
Ehe und Familie	Heft 4/1980
Die Gemeinde und ihre Mitarbeiter (1. Teil)	Heft 6/1980
Die Gemeinde und ihre Mitarbeiter 2. Teil)	Heft 1/1981
(Kirchen-)Musik — Lob Gottes und Freude der Menschen	Heft 2/1981
Weltverantwortung als pastorale Aufgabe	Heft 4/1981

Leitartikel

Maria Bührer

„Menschen wie Ihr"

Unter diesem Motto stand das Jahr der Behinderten in der Schweiz. Anfänglich hörte man oft die skeptische Frage: ist von diesem UNO-Jahr mehr zu erwarten als eine Alibiübung? Bald jedoch wich die resignationsnahe Skepsis einem großen Staunen. Dank des Einsatzes und eisernen Durchhaltewillens der „Unentwegten" kamen die sehr gut vorbereiteten Veranstaltungen verschiedenster Art in allen Landesteilen zustande und in Schwung. Außer den großen etablierten Hilfswerken und Invalidenorganisationen waren es vor allem kleine regionale Aktionskomitees, die für breitgefächerte Angebote sorgten: regelmäßige und weit gestreute Information über alle themenbezogenen Anlässe, z. B. Sendungen in TV und Radio, Demonstrationen, Gottesdienste, Konzerte, Ausstellungen und Feste etc. Auf sehr großes Interesse stießen die Tonbildschauen und Filme. Der „Knacker", eine Arbeitsmappe für Schüler und Lehrer zum Thema „Behinderte Mitmenschen", war innerhalb kürzester Frist vergriffen; die Neuauflage sieht einen Druck von 35.000 Expl. vor (französische und italienische Fassung inbegriffen). Die SUVA übernimmt die beiden Merkblätter über „Behinderte und Arbeit" zu Verteilung in den Betrieben. Die hier genannten Aktivitäten stehen stellvertretend für viele andere.

Hervorzuheben ist die Tatsache, daß fast alle Arbeitsunterlagen und Informationsmaterialien und nicht zuletzt die auf Begegnung hin angelegten Feste in Zusammenarbeit von Behinderten und Nichtbehinderten zugerüstet wurden. Die Feste verdienen besonderer Erwähnung, denn dort haben sich wirklich Begegnungen ereignet: bei Musik, Tanz, Spiel, Singen und gemeinsamem Essen erfuhren die zahlreich erschienenen Nichtbehinderten (manche von ihnen vielleicht zum ersten Mal in ihrem Leben) die Wahrheit des Mottos: „Menschen wie Ihr". Sie entdeckten an den Behinderten die Fähigkeit, sich freuen zu können, ihre oft ansteckende Fröhlichkeit, ihre Kontaktbedürfnisse und Kontaktfähigkeit und — last not least —: daß der Umgang mit Behinderten kein Kunststück ist. Hemmungen, Unsicherheiten, Kompliziertheiten wichen der Unbefangenheit und Spontanität.

Mitwirkung der Betroffenen

Als weitere Besonderheit dieses UNO-Jahres ist zu vermerken: es war einmal nicht nur über Behinderte die

Rede, sondern die Betroffenen selber kamen zu Wort. In einem bis dahin nie dagewesenen Ausmaß fanden sie Gelegenheit, ihre Bedürfnisse, Wünsche, Hoffnungen, Erfahrungen und Erwartungen öffentlich zur Sprache zu bringen. Von einigen z. T. leider *sehr* peinlichen Ausnahmen abgesehen, darf die Medienarbeit als wertvoller Beitrag zum Abbau der zwischenmenschlichen Barrieren (auf seiten der Nichtbehinderten) gewertet werden. Die (wenn auch nur mittelbare) Konfrontation mit den Biografien Behinderter löste bei vielen Adressaten eine tiefe Betroffenheit aus, die ihrerseits einen Lernprozeß in Gang zu bringen vermag. Was eigentlich längst hätte gewußt sein können, wurde durch die Lebenszeugnisse der Behinderten manchem Hörer/Zuschauer/Leser bewußt: daß Körperbehinderte sehr wohl über intellektuelle Begabungen verfügen, die sie — entsprechende Förderung vorausgesetzt — auch zur Ausübung qualifizierter Berufe befähigen, sofern die Arbeitsplätze behindertengerecht gestaltet sind. Oder ein anderes Beispiel von „Neuentdeckungen": daß auch Körperbehinderte, sogar Schwerstbehinderte, sich zu reifen Persönlichkeiten entfalten, die mit ihrer Behinderung leben lernten, ausgesöhnt sind mit ihrem Los und trotz vieler schmerzlicher Erfahrungen auf ihrem mühsamen Weg ohne Ressentiments den Nichtbehinderten in Dialogbereitschaft begegnen. — Aus dem vielfältigen Bündel der von Behinderten formulierten Bedürfnisse, Wünsche und Erwartungen greife ich nur jene heraus, die sich als menschliche *Grund*bedürfnisse erweisen, also allen Menschen eigen sind und zu deren Erfüllung jeder Einzelne beitragen kann: Geliebtwerden, Angenommensein, in partnerschaftlich gelebter Gemeinschaft akzeptiert werden als der, der ich bin und so wie ich bin. In Gemeinschaft leben als Gebender und Empfangender, wo jeder um seine bleibende Verwiesenheit auf die Mitmenschen weiß.

Wachsende Solidarität

Ich glaube, daß das UNO-Jahr in der Schweiz trotz mancher Fehlschläge und wenngleich vieles noch der Weiterentwicklung bedarf, doch viel Positives gebracht hat. In allen Landesteilen traten Ansätze schon gewachsener Solidarität zwischen Behinderten und Nichtbehinderten zu Tage. Neue Spontangruppen entstanden. Die unerwartet große Beteiligung der Bevölkerung an den verschiedenen Veranstaltungen ermutigen zur Hoffnung, daß sich nach und nach ein Mentalitätswechsel vollzieht in Richtung partnerschaftlicher Haltung der Unbehinderten gegenüber den behinderten Mitmenschen.

Offene Probleme

Natürlich liefen das ganze Jahr hindurch die Diskussio-

nen über Wohnungsnöte, architektonische Barrieren, Transportprobleme u. dgl. auf Hochtouren. Alles längst bekannte Themen, zu deren Lösung jedoch noch immer keine einschneidend verändernden Maßnahmen getroffen wurden. Es ist zu hoffen, daß die Veranstaltungen im Jahr der Behinderten neue Stoßkräfte aktivierten, damit jahrealte Versprechungen und Vertröstungen seitens Behörden und Politikern endlich eingelöst werden.

Bessere Integration auch für die Geistig-Behinderten!

Ein Grund zu bitterer Enttäuschung darf in der Rückschau auf 1981 allerdings auch nicht verschwiegen werden: Im Rampenlicht der Öffentlichkeit standen fast ausschließlich die Körperbehinderten, ihre Lebenssituationen und ihre Anliegen. Nur selten und dann nur sehr am Rande gelangten die Geistig- und/oder Psychisch-Behinderten ins Blickfeld. Gilt aber nicht auch für sie „Menschen wie Ihr"? In der Schweiz leben rund 100.000 Menschen, die schon seit ihrer Kindheit derart behindert sind, daß sie nicht einmal in den öffentlichen Hilfsschulen angemessen geschult werden können. Großmehrheitlich sind sie in Heimen untergebracht, weil die notwendigen therapeutischen, pädagogischen und pflegerischen Hilfen nur in diesem Rahmen durchführbar sind. Geben sich die „Außenstehenden" je Rechenschaft, daß die in Heimen lebenden geistig/psychisch oder in vielen Fällen sogar mehrfach behinderten Kinder und Erwachsenen auch menschliche Grundbedürfnisse haben, vor allem nach Zuwendung und Kontakt mit der „Außenwelt"? Dringend gefragt sind zuverlässige Kontaktfamilien, in deren Kreis die hier angesprochenen Behinderten Wochenende und Ferien verbringen könnten. Dringend gefragt sind Besuche von Nichtbehinderten, die mit den Behinderten gemeinsam spielen oder werken (basteln, backen, udgl.). Nehmen Lehrer und Katecheten die Gelegenheit wahr, mit ihren Schülern die behinderten Kinder und Jugendlichen in ihren Wohnheimen und geschützten Werkstätten aufzusuchen, um Einblick zu vermitteln in das Leben und Tun der Geistigbehinderten und um Kontakte anzubahnen?

Stärkeres Engagement der Kirche!

Zum Schluß noch einige Reflexionen über die Tätigkeit der Kirchen im Jahr der Behinderten. Sie standen nicht im Abseits, doch von einem besonders profilierten Engagement kann man wohl kaum sprechen. Das Gottesdienstangebot wurde bereits erwähnt. Am besten gelangen die ökumenisch gefeierten Gottesdienste und/oder jene, wo Behinderte in die Mitgestaltung der Liturgie einbezogen waren. Aber in vielen Pfarreien zündeten die vom Jahr der Behinderten ausgegangenen Impulse

nicht. Die Basis verhielt sich vielerorts ausgesprochen passiv. Gesellige Vereins- oder Pfarreiabende, Ausflüge, Wallfahrten usw. verliefen nach gewohntem Schema — nämlich ohne die Behinderten. In Anschlagkästen, Pfarreizentren und im Kirchenraum fehlten häufig Plakate und andere Hinweise auf themeneinschlägige Veranstaltungen. Die baulichen Barrieren warten nach wie vor auf Korrekturen. Kommunikationshilfen für Hörbehinderte fehlen noch in vielen Kirchen. — Sicher muß nicht jede Pfarrei Sonderveranstaltungen im UNO-Jahr organisieren. Die Zusammenarbeit kirchlich-verbundener Christen auf ökumenischer Ebene oder mit nicht-kirchlichen Gruppen ist kein Manko, sondern eher zu begrüßen. Und wie gern möchte ich annehmen, es seien unter den unzähligen Helfern, die zum Gelingen des Behinderten-Jahres beizutragen versuchten, auch viele kirchlich engagierte Christen gewesen. Ich kann mich jedoch — freilich nur auf „Stichproben" gestützt — des Eindruckes nicht erwehren, daß vor allem kirchenferne Christen sich mit den Behinderten solidarisierten. Ein beachtlicher Anteil der Behinderten hat kein oder ein sehr gebrochenes Verhältnis zur Kirche (ob es sich um die katholische oder die reformierte handelt, fällt nicht ins Gewicht). Ähnliches gilt für die mehr oder weniger gesellschaftlich randständigen Gruppen, die nach einem alternativen Lebensstil suchen, gewaltlos gegen Gewalt ankämpfen, die Umweltschutzbelange ernst nehmen etc. Gerade aus diesen Gruppen kam den Behinderten und ihren Anliegen das meiste Verständnis entgegen. An den Rändern der Gesellschaft und der Kirchen wurde die Botschaft Jesu überzeugend gelebt. Dieses Phänomen sollte Kirchenleitungen, Pfarrer und Seelsorgeteams hellhörig machen für Vorgänge von prophetischer Zeichenhaftigkeit. Die Notwendigkeit der Pastoral an den Kirchenfernstehenden wurde m. E. im Jahr der Behinderten wieder einmal sehr deutlich.

Die Parole des UNO-Jahres „Menschen wie Ihr" darf nicht mit Jahreswechsel in Vergessenheit geraten. Was sich in diesen 12 Monaten als Aufbruch und Durchbruch ereignete, verlangt nach Weiterführung. An neuen Unterlagen und Bildungsmaterialien für die Pfarreiarbeit besteht kein Mangel. Und wie wäre es, wenn Kirchgemeinde- und Pfarreiräte sowie die Vorstände kirchlicher Vereine sich der Hausaufgabe unterzögen, wieder einmal die Synodendokumente, vor allem Faszikel 8 „Soziale Aufgaben der Kirche" nachzulesen?

Artikel

Ingo Broer

Die Christen und der Friede*

Im Mittelpunkt der Weihnachtsbotschaft steht der „Friede auf Erden für die Menschen des Wohlgefallens" (Lk 2,14). Um diese Botschaft aus der damaligen Zeit in das Heute zu übersetzen, wird man auch berücksichtigen müssen, was „Friede" im Kontext des Neuen Testamentes bedeutet hat; man wird aber vor allem fragen, was die neutestamentliche Friedensbotschaft eigentlich meint und wie sie in die heutige Friedensdiskussion eingebracht werden kann. Der Beitrag mag auch hilfreich sein für die Vorbereitung von Veranstaltungen zum Weltfriedenstag 1982, der unter dem Motto steht: „Der Friede — ein Geschenk Gottes". *red*

Alle *reden* vom Frieden, alle *wollen* Frieden, aber auf je verschiedene Weise, und jeder glaubt, das bessere Konzept zu haben. Aber wollen wirklich alle den Frieden? Daß die auf den ersten Blick allgemeine Hochschätzung des Friedens so allgemein nicht ist, zeigen nicht nur die lokalen Konflikte der letzten Jahre, sondern auch die Konflikte im mitmenschlichen Bereich. Zumindest soweit es das faktische Verhalten von Staaten und Individuen erkennen läßt, richten diese sich häufig nach Werten, die sie dem Frieden vor- und überordnen. Aber nicht nur die Friedensdiskussion der letzten Zeit, sondern gerade auch Weihnachten, das Fest des Friedens — Folge der Geburt des Messias Jesus ist ja nach Lk 2,14 Friede auf Erden für die Menschen des Wohlgefallens (eine nur schwer eindeutig zu verstehende Wendung) —, ist Anlaß für den Christen, sich Rechenschaft darüber abzulegen, wie er zum Frieden steht und wie er zum Frieden stehen sollte. Dies vermag er nach christlichem Selbstverständnis am ehesten aus der Bibel zu erfahren, die aber als Dokument der Antike, wenigstens kurz, auch in den antiken Kontext eingebunden werden sollte.

1. Krieg und Frieden bei den Griechen und Römern[1]

Krieg und Frieden sind bei diesen geistigen Führungsmächten des antiken Europa keineswegs von Anfang an gleich behandelt und bedacht worden. So findet sich z. B. schon bei Pindar, einem Dichter an der Wende vom 6. zum 5. vorchristlichen Jahrhundert, die auch für unser

* Dieser Beitrag zur neutestamentlichen Friedensbotschaft sei den Berufsschullehrern aus dem Bezirk Aachen gewidmet, insbesondere Herrn OStR *Schmitz;* vor ihnen durfte ich meine Auslegung und meine eigenen Überlegungen zum ersten Male vortragen. Der Vortragsstil wurde auch bei der Überarbeitung belassen.

1 Vgl. zum Folgenden: *H. Fuchs,* Antike Gedanken über Krieg und Frieden, Basel 1946.

Gefühl realistische Einschätzung: „Süß ist der Krieg nur dem Unerfahrenen, der Erfahrene aber fürchtet sehr im Herzen sein Nahen"; aber solche Überlegung hatte für das Verhalten der Menschen offensichtlich nur geringe Bedeutung, und die Kriegsführung der Griechen war deswegen keineswegs auf irgendeine Weise nachsichtig, zeichnete sich vielmehr durch bedingungslose Grausamkeit aus; Verwüstung des Landes, Schlachten des Viehs und In-Brand-Setzen der Ortschaften war geradezu normal, ebenso die völlige Willkür gegenüber den Unterlegenen. Ganz anders bei den Römern, wo solche Bräuche zwar gelegentlich als Auswüchse vorgekommen sein mögen, wo diese aber auch deutlich als Auswuchs empfunden und entsprechend bewertet wurden. Diese andere Haltung der Römer kommt auch darin zum Ausdruck, daß hier die Frage nach dem Krieg intensiv als Frage nach dem gerechten Krieg gestellt wird und daß außer der Verteidigung der heimatlichen Erde eigentlich nur zwei Gründe einen Krieg zu rechtfertigen vermögen:

1. Wiedererlangung des rechtmäßigen Eigentums, falls dies friedlich nicht zu erreichen war.
2. Wiedergutmachung eines zugefügten Schadens, falls diese nicht auf andere, friedliche Weise durchgesetzt werden konnte.

Auch ist die Kriegserklärung keineswegs eine Erfindung der Moderne; die Römer kündigten den Krieg ca. 30 Tage vorher an. — In alledem kommt die römische Haltung zum Ausdruck: Ziel des Krieges darf einzig der Friede sein — ein Gedanke übrigens, zu dem sich bei Plato und Aristoteles Parallelen finden. Steht hinter solchen Überlegungen und dem diesen entsprechenden Verhalten ein anerkanntermaßen zutreffendes Bild von Leiden, Wirren und Not des Krieges, so erstaunt es nicht, daß eine breite Friedenssehnsucht bezeugt ist, die sich nicht nur bei Pindar und Aristophanes, sondern z. B. auch bei Vergil Bahn bricht, wo durchaus sogar Anklänge an biblische Friedensbilder deutlich werden:

„Friedlichen Erdkreis regiert er mit Kraft, vom Vater ererbet ...
Selber bringen die Ziegen die Milch in strotzenden Eutern heim, und es fürchtet nun nicht mehr das Rind den gewaltigen Löwen.
Kosende Blüten wird deine Wiege über dich schütten.
Sterben wird auch die Schlange, sterben die trügrischen Kräuter
tückischen Giftes; erblühen wird überall Syrias Amomum ...
Dann werden blond sich kleiden die Äcker mit wehenden Ähren,

hängen werden an wildem Dornbusch rötliche Trauben,
träufeln wie Tau wird Honig aus hartem Stamme der Eichen.
... denn dann trägt allen und alles die Erde.
Dulden muß nicht mehr der Boden die Hacke, das Messer der Weinstock;
alsbald nimmt auch der stämmige Pflüger den Stieren das Joch ab ...
Scharlach schmückt aus eigenem Willen weidende Lämmer" [2].

In Augustus sahen die Zeitgenossen solche Hoffnungen erfüllt — dies alles habe er seinen Zeitgenossen geschenkt:

„Nichts können die Menschen von den Göttern erbitten, nichts die Götter den Menschen gewähren, nichts kann in ein Gebet gefaßt, nichts von glücklichem Gelingen gekrönt werden, was nicht Augustus nach seiner Rückkehr in die Hauptstadt dem römischen Staat und Volk und dem ganzen Erdkreis gegeben hätte. Nach zwanzig Jahren waren die Bürgerkriege beendet, die auswärtigen begraben, der Friede wieder ins Land gerufen ..." [3]. —

Kritische Geschichtswissenschaft stimmt dem Tenor solcher Würdigung durchaus zu: „In der Grenzpolitik wandte sich Augustus von den weitreichenden Eroberungsplänen Cäsars ab. Das entsprach der grundsätzlichen Zielsetzung des neuen Herrschers, dem in erster Linie an der Erhaltung des Friedens lag. Zwar wurden während der Regierung des Augustus fast ständig Kriege geführt, aber es ging dabei in der Tat um nichts anderes als um die Sicherung der Grenzen des Reiches ... Innerhalb dieses so gesicherten Gebietes herrschte Frieden" [4].

Daß Herodes der Große diese Friedenspolitik in seinem Reich nachahmte und daß unter ihm nach langen Jahren des Krieges wieder Frieden ins Land einkehrte, wird häufig nicht genügend gewürdigt.

2. Der Friede in der Bibel

2.1 Der Friede im Alten Testament

Man kann den neutestamentlichen Friedensbegriff nicht erheben, ohne sich wenigstens kurz Rechenschaft über den alttestamentlichen Friedensbegriff abgelegt zu haben, da der erstere jenen voraussetzt und weiterführt. Zwar kann auch das alttestamentliche *shalom* im Sinne unseres heutigen Gebrauchs von diesem Wort das Gegenteil von Krieg meinen, aber das ist keineswegs die ursprüngliche Bedeutung des hebräischen *shalom*, und es ist auch nicht die Hauptbedeutung. Zentral am *shalom*,

2 *Vergil*, Hirtengedichte, IV, zitiert nach der Übersetzung von *Th. Haecker*.
3 *Velleius Paterculus*, Römische Geschichte II 89, zitiert nach *Leipoldt — Grundmann*, Umwelt des Urchristentums II, Berlin ^{3}1972 Nr. 133.
4 *H. Koester*, Einführung in das Neue Testament, Berlin — New York 1980, 320.

das im übrigen von *„shalam"* „ganz machen", „vollständig machen" kommt und deswegen auch ein Ganzsein, Vollständigkeit meint, ist der umfassende Sinn dieses Wortes. *Shalom* meint ein Intakt-Sein in jeder Hinsicht, in politischer, religiöser, gesundheitlicher, familiärer usw. Hinsicht, weswegen man häufig *shalom* auch mit „Heil" wiedergibt, weil das deutsche Wort „Heil" noch am ehesten in der Lage ist, diesen umfassenden Charakter des Wortes zum Ausdruck zu bringen. Jedoch bringt diese Totalität des Shalombegriffes nicht auch dessen Idealisierung mit sich, *shalom* meint also nicht etwa ein Heil par excellence, sozusagen eine Utopie von Heil, sondern das alltägliche, normale Heilsein des Menschen in allen seinen Bezügen, das Heilsein in allem, was zum Menschsein gehört. Wenn der Israelit seinem Volksgenossen begegnet und ihn mit *„shalom"* begrüßt, so wünscht er ihm eben dies — wir würden dies vielleicht mit „alles Gute" wiedergeben. Davon abgeleitet ist dann der schon oben kurz genannte Gebrauch von *shalom* im Sinn von Frieden als Gegensatz zum Krieg und schließlich ein dritter Gebrauch, der stärker theologisch ist und der den *shalom* ausdrücklich auf Jahwe zurückführt. Dieser theologische Gebrauch von *shalom* findet sich vor allem bei Jeremia, Deuterojesaja und den nachexilischen Propheten. Dieser Sprachgebrauch hat das Exil bzw. dessen drohende Nähe wohl zur Voraussetzung; das Exil bestand ja gerade in einem Entzug des umfassenden *shalom,* und diese Propheten sagen Israel nun Gottes neuen *shalom* zu, wobei *shalom* dann hier alles positive, dem Menschen zugewandte Handeln Gottes umfassen kann.

2.2 Der Friede im Neuen Testament

2.2.1 Friede bei Paulus

In der Literatur wird fast regelmäßig darauf hingewiesen, daß das spezifische Element des neutestamentlichen Friedensbegriffes nicht in den Worten Jesu, die die Synoptiker überliefern, zu finden ist; deswegen sei mit Paulus begonnen, wobei hierunter auch die Deuteropaulinen behandelt werden.

2.2.1.1 Friede als Aussöhnung Gottes mit den Menschen in Jesus Christus

Die zentrale theologische Intention des Paulus — die freilich durchaus im Zusammenhang mit anderen Stellen, an denen der Friedensbegriff nicht auftaucht, gesehen werden kann — kommt in Röm 5,1 zum Ausdruck: Nachdem wir im Glauben gerechtfertigt sind, haben wir Frieden mit Gott, und dieser Friede mit Gott ist nicht unser Verdienst, sondern ist bewirkt durch Jesus Christus, der im Glauben unser Herr geworden ist. Frieden mit Gott haben heißt nach Aufweis von Vers 10, daß wir, die wir ursprünglich Feinde Gottes waren, durch den Tod seines Sohnes nun nicht mehr Feinde Gottes

sind, sondern mit ihm im Kreuz ausgesöhnt sind; d. h. an die Stelle der Feindschaft ist Aussöhnung, ja Freundschaft getreten, und diese Tatsache verbürgt, daß wir gerettet werden. Dieses von Gott selbst beschaffte Ende der Feindschaft hat zur Folge, daß wir Zugang zur Gnade Gottes haben. Der Friedensbegriff ist hier christologisch vermittelt und meint das durch Jesus Christus vermittelte umfassende Heil, das den Menschen in seiner Beziehung zu Gott radikal verändert hat. Man deutet das hier Gemeinte mit Sicherheit viel zu eng, wenn man diesen Frieden im Verhältnis zu Gott, wie man wörtlich zu übersetzen hätte, auf eine Ausgeglichenheit unseres Gemüts (vgl. hierzu die Römerbriefkommentare von Schlier und Käsemann) oder auf ein Gestimmtsein unseres Lebens oder den Frieden des Herzens begrenzen würde; der hier gemeinte Friede darf und soll auch eine subjektive Seite haben, es ist hier aber deutlich die objektive Seite in den Vordergrund gestellt — durch den Tod des Gottessohnes ist das Verhältnis der Menschen zu Gott objektiv verändert, und will man diese Veränderung beschreiben, so bietet sich der Wechsel von Feindschaft zu Frieden und völliger Aussöhnung an.

2.2.1.2 Friede als Zuspruch von Heil schlechthin

Da nun dieser Friede mit Gott nicht Ergebnis menschlicher Handlung, sondern von Gottes Tat in Jesus Christus ist, kann Paulus diesen Frieden den Gemeinden seiner Adressaten im Eingangsgruß als Segen zusprechen: „Gnade sei euch und Friede von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus". Diese Grußformel, die nur wenig abgewandelt bis auf den Hebräerbrief in allen Paulusbriefen begegnet und in der zusammen mit den Segensformeln am Schluß der Briefe die große Mehrheit der *eirene* (griech. = Friede)-Belege des Corpus Paulinum zu finden ist, macht noch einmal die doppelte Vermittlung des dem Christen geschenkten Friedens deutlich: Der in diesen Grußformeln gemeinte Friede dürfte mindestens den Frieden mit Gott von Römer 5,1 meinen — darauf weist ja schon die an beiden Stellen separat ausgedrückte christologische Vermittlung —, dürfte hier aber doch auch noch in einem umfassenderen Sinn gemeint sein; darauf weist u. a. hin, daß der von Paulus fast stereotyp wiederholten Formel eine jüdische Formel zugrunde liegt, die „Erbarmen und Frieden" lautete und in der Frieden im umfassenden Sinne des alttestamentlichen *shalom* gemeint sein dürfte, so daß als Konsequenz der Friedensschaffung zwischen Gott und Mensch durch Jesus Christus hier der Gemeinde ein Heilsein, ein Heil im umfassenden Sinne zugesprochen wird, das mit unse-

rem Begriff Frieden nicht auszudrücken ist und das man vielleicht mit Heinrich Schlier mit der Wendung „innerer und äußerer Segen schlechthin" wiedergeben kann.

2.2.1.3 Friede als Aussöhnung zwischen den Menschen

Bei einer dritten Art und Weise des Paulus, von Frieden zu sprechen, sind wir dem, was *wir* mit Frieden meinen, näher. Friede ist für unseren Sprachgebrauch ja kein Begriff, den wir von uns aus mit Gott in Beziehung setzen würden, und ich würde vermuten, daß wir, wenn wir uns in Gottesdiensten den Friedensgruß zusprechen, auch nicht den Frieden im Sinn des alttestamentlichen Shalom verstehen, sondern eher an den inneren und äußeren Frieden denken. Unser Begriff Friede ist ja wesentlich vom lateinischen Pax geprägt, dessen Grundlage ein Pakt ist und der den kriegslosen Zustand meint, aber auch die Abwesenheit von Konflikten in Gemeinschaften wie z. B. in der Familie. Dieser dritte Sprachgebrauch liegt in Eph 2,14 ff vor, einem Text, der deutlich an Röm 5,1 ff erinnert, ist doch auch hier von dem Zugang die Rede, zwar nicht zu der Gnade, in der wir stehen, wie Röm 5,2, sondern zum Vater, was aber sachlich auf das gleiche hinausläuft. Des weiteren begegnet auch in Eph 2,14 das Stichwort der Feindschaft (vgl. Röm 5,10); dem „gerechtfertigt nun durch sein Blut" (5,9) entspricht sachlich der Hinweis auf sein Fleisch (Eph 2,14), das Stichwort Versöhnung mit Gott von Röm 5,10 begegnet in Eph 2,16; dem Hinweis in Röm 5,10, daß diese Versöhnung durch den Tod des Sohnes geschehen ist, entspricht in Eph 2,16 der Hinweis auf das Kreuz. Zeigen schon diese gemeinsamen Vorstellungen die Ähnlichkeit des Gedankenganges an, so geht Eph 2 doch in einer Hinsicht deutlich über Röm 5 hinaus: Die Versöhnungstat Jesu Christi bewirkt nach Eph 2 nicht nur Frieden mit Gott, sondern sorgt auch für Frieden unter den Menschen, indem sie „beide" (Vers 14), nämlich Juden und Heiden, zu „einem" macht, indem sie Trennwände und Zäune zwischen Menschen niederreißt und bestehende Feindschaft beseitigt. Der Tod Jesu bewirkt so außer der Versöhnung der Menschen mit Gott auch die Versöhnung der Heiden mit den Juden, indem er sie in der Kirche zu dem einen Volk Gottes zusammenschließt bzw., in dem einen neuen Menschen. Der Friede mit Gott hat also eine irdische Dimension, *die nicht bloß ethischer Natur ist.* Die Versöhnung Gottes mit dem Menschen hat eine Veränderung des Menschen selbst zur Folge, der Mensch *wird* dadurch eine neue Schöpfung (2 Kor 5,17), und diese neue Schöpfung des Menschen in der Gemeinde hat zur Folge, daß in ihr unter den Menschen bestehende

Unterschiede und Differenzen so weit wie möglich aufgehoben sind, daß in der Gemeinde das Jude- oder Heidesein, das Sklave- oder Freisein, der Unterschied zwischen Mann und Frau in einer bestimmten Weise aufgehoben sind und keine Bedeutung mehr haben. Diese Neuschöpfung bedeutet neue Gemeinschaft von bislang verfeindeten Menschen, bedeutet — wenigstens grundsätzlich — Pazifizierung der Welt.

Für uns heute ist die Aussage, daß Jesu Tod am Kreuz die Juden und Heiden zu einem neuen Menschen zusammenschloß und damit die Feindschaft zwischen ihnen objektiv beendete, nicht ohne weiteres bedeutsam, obwohl schon das Stichwort „Feindschaft" stutzig machen sollte. Wie schwierig das Zusammenleben von Juden und Heiden trotz einer durchaus vorhandenen Anerkennung des Judentums mit seinem Monotheismus und seiner hohen Ethik damals war, zeigen die mancherlei Judenverfolgungen, die keineswegs eine Erfindung der Neuzeit sind, sondern auch schon in der Antike, z. B. unter den frühen Kaisern stattfanden. Den Ursachen dieser Verfolgungen sei hier nicht näher nachgegangen, zumal sie im wesentlichen in dem Anders-Sein und Sich-Anders-Verhalten der Juden begründet sein dürften; die Schwierigkeiten des Zusammenlebens können im Jüdischen Krieg des Flavius Josephus (II, 13.7 und 14,4.5) leicht nachgelesen werden. — Nun könnte man einwenden, diese in Eph 2,14 ff ausgesprochene Realveränderung des Verhältnisses zwischen Juden und Christen klinge bedeutsamer als es ihr zukomme. Denn in Wirklichkeit resultiere aus der Kirchenstiftung Jesu, daß die Juden, die sich Jesus anschließen, das, woran die Heiden Anstoß nehmen, also Sabbatgebot, Reinheitsgebote und Tempelopfer, aufgeben werden, wie auch die Heiden, die Christen werden, das den Juden Anlaß zum Anstoß Gebende aufgeben werden, z. B. die Teilnahme an Opferdarbringungen, weil sie nun eben Judentum und Heidentum verlassen und Christen werden. So wenig wir über das Judenchristentum nach 70 wissen und so wenig wir infolgedessen über Probleme zwischen Judenchristen und Heidenchristen nach der Zerstörung Jerusalems in Erfahrung bringen können, so deutlich spiegeln gerade der Epheserbrief und der ihm nahestehende Kolosserbrief wider, daß die Frage, ob ein Christ aus dem Judentum oder dem Heidentum stammt, durchaus noch eine Rolle spielt. Darüberhinaus würde dieser Einwand unserer Epheserbriefstelle schon deswegen nicht gerecht, weil das Verbinden der zwei zu einem mit der Überwindung von

Feindschaft gleichgesetzt wird. Es geht also hier um eine direkte Folge des Kreuzes in der Menschheit; das Kreuz Jesu Christi wird auch irdisch als Spannungen aufhebende und Feindschaft beseitigende Macht angesehen. Nun wird zugleich an dieser Stelle gesagt, daß Christus Frieden verkündigt hat, wobei doch wohl an die Verkündigung Christi durch den Mund seiner Boten gedacht ist.

2.2.1.4 „Soweit es möglich ist, soviel an euch liegt, haltet ... Frieden" (Röm 12,18)

Das führt uns zu einem vierten und letzten Gebrauch von Frieden bei Paulus, dem der Paränese (Röm 14,19; Eph 4,3; Kol 3,15; 2 Tim 2,22), der gerade bei Paulus nicht von den vorhergehenden Aussagen abgetrennt werden darf, da der Imperativ im Indikativ gründet. Es kann nach Paulus nur zum Frieden aufgefordert werden, wo Frieden grundsätzlich schon bereitet und beschafft ist. Dies kommt gleich zu Anfang der Stelle, die wir etwas genauer betrachten wollen, deutlich zum Ausdruck: Röm 12,1 — ohne das vorgängige Erbarmen Gottes ist das lebendige Opfer, das im Gott-zur-Verfügung-Stellen unserer Existenz besteht, gar nicht möglich. In Röm 12,18 heißt es dann: „Soweit es möglich ist, soviel an euch liegt, haltet mit allen Menschen Frieden". Diese doppelt eingeschränkte Maxime, die von der Einheitsübersetzung hinsichtlich der doppelten Einschränkung nivelliert wird, klingt auf den ersten Blick wegen dieser Kautelen weniger gefährlich als sie in Wirklichkeit ist — fordert sie doch den Christen auf, wo immer es möglich ist und auf ihn ankommt, für Frieden zu sorgen bzw. um Frieden bemüht zu sein; so weit es auf ihn ankommt, darf es da keine Grenze geben, er muß, um es im Bilde zu sagen, außer dem ersten auch noch den zweiten und dritten Schritt tun. Das Für-Frieden-Sorgen darf für Christen keine Grenzen kennen, *alles Menschenmögliche* ist uns für den Frieden aufgetragen; auf die Haltung des jeweiligen Kontrahenten kommt es dabei gar nicht an, weil hier von *allen* Menschen die Rede ist. Es gibt freilich auch Belege bei Paulus, wo der innerkirchliche Bezug stärker betont ist (z. B. 1 Thess 5,13). Die Tatsache, daß die gleiche Forderung bei Epiktet begegnet, sollte uns in keiner Weise verunsichern — wir haben uns viel zu lange aufs hohe Roß gesetzt und zum Teil um der Größe des Christentums willen z. B. das Judentum kleiner gemacht als es gewesen ist —; wir sollten uns stattdessen eher freuen, daß Versöhnung und Friede, um derentwillen Jesus ans Kreuz ging, auch von anderen angestrebt werden.

Diese Forderung des Paulus an die Christen, sich für den Frieden einzusetzen, läßt sich mehrfach belegen: 1 Thess

5,13b—15; 2 Kor 13,11; Hebr 12,14, wobei die Segensformeln vor allem am Schluß der Briefe deutlich machen, daß der Friede, das Gelingen der Friedensarbeit der Christen nicht nur Ergebnis menschlichen Bemühens, sondern auch Geschenk Gottes ist, vgl. z. B. 2 Thess 3,16. Aus dem das Friedensgebot erläuternden Kontext in Röm 12,18 möchte ich noch auf zwei Verse hinweisen, die deutlich an die synoptische Tradition erinnern: Vers 14 auf Mt 5,44/Lk 6,27 f; Paulus zeigt in 1 Kor 4,9—13, wie sehr er sich an dieses Wort hält. Röm 12,17 a auf Mt 5,38; vgl. auch 1 Thess 5,15. Auch hier sollte uns eher freuen, daß es bei den Juden Rabbinen gab, die sagen konnten: „Wer Böses für Böses vergilt, aus dessen Haus wird das Böse nicht weichen". Ja, daß der Spruch sogar so aussehen kann: „Wer Böses vergilt, statt Gutes zu erweisen — aus dessen Haus wird das Böse nicht weichen"[5]. Röm 12,17 b ist nicht ganz mit Sicherheit zu interpretieren, es könnte hier der Gedanke enthalten sein, daß das Gute nicht nur getan, sondern auch geplant werden muß, ja daß die Christen eine Strategie für das Tun des Guten gegenüber allen Menschen haben sollten. Die eklatanteste Veranschaulichung des in Röm 12 von Paulus Gemeinten liegt nach meinem Urteil 1 Kor 6,7 f vor. An anderer Stelle kann freilich Paulus auch und betonter auf das Verhalten Jesu Christi verweisen: 1 Kor 11,1[6].

2.2.2 Friedensgedanken beim historischen Jesus

Damit stehen wir schon beim Friedensgedanken Jesu, wobei wir freilich nicht jedes Friedenswort darauf untersuchen wollen, ob es vom historischen Jesus stammt, sondern eher versuchen wollen, die Friedensaussagen der synoptischen Evangelien in ein allgemeines Profil von Botschaft und Verhalten Jesu einzuzeichnen. Dabei ist zu berücksichtigen, daß das Stichwort „eirene" in der synoptischen Tradition nicht gerade häufig begegnet (Mt 1 und Mk 4mal, Lk 13mal) und von daher kaum ein Zentralwort der jesuanischen Verkündigung gewesen sein kann, daß aber im Umfeld des Wortes Frieden Verhaltensweisen liegen, die ganz offensichtlich wesentlich mit zur Botschaft Jesu gehören. Mag das Judentum den Gedanken der Feindesliebe gekannt haben oder nicht — wobei ich eindeutig zu ersterem neige —, es gibt in der Botschaft Jesu offensichtlich etwas „Subversives", das auf die Niederreißung aller herkömmlichen Schranken

[5] *Strack-Billerbeck* I 370.

[6] „Ebenso wie die Bergpredigt (Mt 5, 38—48) ruft Paulus auf zum Einsatz für die Versöhnung bis zur Selbstpreisgabe. Das Leiden in Form der Selbstpreisgabe ist dabei die letzte Lebensmöglichkeit, die Gültigkeit der Versöhnung innerweltlich zu bezeugen" (*Stuhlmacher*, Begriff 45).

hinausläuft und diese fordert. Es kommt mir nicht darauf an, Jesus als Berufsrevolutionär zu stilisieren, sondern darauf, daß einer der Schlüssel zu Jesu Predigt und Verhalten das Wort ist: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen". — Jesus wehrt sich nicht, als es ihm wegen der subversiven Kraft seiner Botschaft ans Leben geht, und er steht mit seinem Leben dafür ein, daß es besser ist, Leiden hinzunehmen als Leiden auszuteilen, daß man Gewalt auch durch Gewaltlosigkeit überwinden kann (Mt 5,38—48). Und er fordert dieses neue Verhalten von den Menschen, weil sich auch Gott so verhält, weil auch Gott dem Sünder gegenüber gnädig ist und sich seiner erbarmt — jedenfalls behauptet Jesus das und ist das seine Erfahrung. Zwar erwartet Jesus den endgültigen und idealen Frieden nicht in dieser Welt und auch nicht als Tat der Menschen, da die Basileia von Gott und von Gott allein herbeigeführt werden wird, aber er fordert allerorten ein Verhalten des Menschen, das auf Frieden und Versöhnung zwischen den Menschen hinausläuft.

Nun gibt es freilich in den Evangelien auch das Wort Mt 10,34. Jesus der Friedensbringer sät also Zwietracht, entzweit die Familien? So wird man nicht interpretieren dürfen, sondern dieses Wort gehört zu jener Gruppe von Worten, die in für unser Verständnis überaus direktem Zugriff den Menschen zu einer Entscheidung für Jesus um jeden Preis fordern; dazu gehört noch Lk 9,59—62.

Man mag einwenden, ob all diese, den Frieden betreffenden Worte vom historischen Jesus stammen, sei schwierig und müsse genau untersucht werden — ich halte dem entgegen, daß das hinter diesen Worten stehende Ethos so breit bezeugt ist, daß es am ehesten noch von *der* Kraft im Urchristentum stammt, deren innovatorische Kraft außer Zweifel steht (Jesus), und schließe mit dem Hinweis auf die erste Antithese (Mt 5,21—26) und die Seligpreisung der Friedensmacher (Mt 5,9) diesen Komplex ab. Ich übergehe Lk und Joh, die beide auch noch eine eigenständige Friedenskonzeption vortragen, und komme sofort zu der schwierigen Frage: Was sagt uns das heute noch unter völlig veränderten Bedingungen, zumal hier ja meist eine individuelle und nicht etwa eine gesellschaftliche Perspektive zugrunde liegt?

3. Heutige Gedanken und Taten des Friedens

3.1 Der Friede als Geschenk

Christlicher Friede hat eine stark innerweltliche Dimension, geht aber in dieser nicht auf. Das Verhältnis Gottes zum Menschen läßt sich seit dem Christusereignis als Friede bezeichnen. Darin kommt die geschenkhafte Dimension des Friedens zum Ausdruck, die sich aber kei-

neswegs auf den Frieden mit Gott beschränkt, sondern auch den innerweltlichen Frieden umfaßt.

3.2 Individuelle *und* soziale Aspekte

Gerade auch, weil Gott in Jesus Christus innerweltlich Frieden wirkt, der in Eph 2,14 doch konkret als Überwindung von Feindschaft gesehen wird, ist der Christ auf den Frieden eingeschworen. Und obwohl in den neutestamentlichen Weisungen eindeutig der individuelle Aspekt überwiegt, bringt die Epheserbriefstelle deutlich zum Ausdruck, daß der den Christen geschenkte und von ihnen geforderte Friede sich nicht auf den individuellen Bereich beschränken läßt.

3.3 Unbedingter Einsatz für den Frieden

Auch wenn Paulus und das übrige Neue Testament die Frage des Krieges, die schon seit langem vor allem als Frage nach dem gerechten Krieg gestellt wird, nicht behandeln, so zwingt die fast unbegrenzte Friedensliebe z. B. von Röm 12,18 die Christen dazu, das „soweit es möglich ist" ebenso zu bedenken wie das „soweit es an euch liegt". Ich sehe hierin die Aufforderung ausgesprochen, *aktiv* Kriegsvermeidungsstrategien zu entwickeln bzw. an der Entwicklung solcher mitzuwirken. Solange wir das nicht tun, haben wir nicht das geforderte Menschenmögliche getan. — Daß hierbei dann rational gerechnet werden muß und für Schwärmerei kein Platz ist, versteht sich von selbst. Ebenso, daß Erfahrungen, z. B. das sogenannte Gleichgewicht des Schreckens, mitberücksichtigt werden. Hier ist einfach alles „Vernünftige" zu überlegen und auf seine Friedensförderung abzuklopfen.

Der Friede spielt im Neuen Testament eine Rolle, die dem Normalchristen kaum bewußt ist. Hier ist Bewußtseinsbildung dringend vonnöten.

3.4 Friedliche Konfliktlösung

Solche Bewußtseinsbildung muß zunächst im Kleinen anfangen und sich auf das Verhältnis der Individuen, z. B. in der Familie, beziehen. Was hier nicht praktiziert wird, wird auch im Großen keine Konsequenzen zeigen. Daß z. B. der Religionsunterricht Lösungsmöglichkeiten von Konflikten behandelt, ist m. E. durch die Friedensbotschaft des Neuen Testaments nicht nur gedeckt, sondern sogar gefordert. Daß hier wiederum nicht an eine (schwärmerische) Ausmerzung von Konflikten und Interessengegensätzen gedacht ist, sei ausdrücklich betont, es geht vielmehr um die Art, *wie* solche Gegensätze *auf friedliche Weise* ausgetragen werden können.

3.5 Überordnung des Friedens über Recht und Ordnung

Solche Bewußtseinsbildung würde auch innerkirchlich Konsequenzen haben: Soweit ich sehe, sind Recht und Ordnung im Neuen Testament dem Frieden nicht übergeordnet (vgl. Röm 12,18). Hier wäre zu überlegen, ob die Überordnung des Friedens über Recht und Ordnung

im Zeitalter der Volks- und Massenkirche einfach überholt ist oder auf welche Weise das Friedensethos des Neuen Testaments heute übersetzt werden kann.

3.6 Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens

Wenn alles Menschenmögliche für den Frieden getan werden muß, so darf auch gefragt werden, ob es den Christen in aller Welt zusammen mit allen Menschen guten Willens nicht gelingen könnte, eine Institution (z. B. die UNO) mit so hoher moralischer Autorität auszurüsten, daß diese wenigstens in weiten Teilen der Welt gehört würde. Wem diese Aufgabe zu groß ist, der muß sich vom Neuen Testament sagen lassen, daß der Friede nicht nur Aufgabe, sondern auch Geschenk ist.

Roman Bleistein

Der Christ und die Kommerzialisierung der Gastfreundschaft

Probleme und Aufgaben der Hotel- und Gastgewerbe-Seelsorge

*Gastfreundschaft ist für das Wirken der Kirche von solcher Bedeutung, daß Rolf Zerfaß von einer „Seelsorge als Gastfreundschaft“ * sprechen konnte. Mit dem folgenden Beitrag soll nun gezeigt werden, wie sich auch in der kommerzialisierten Form des Pensions- und Gastgewerbes Grundzüge der christlichen Gastfreundschaft verwirklichen lassen und wie die Spannung zwischen dem christlichen „Dienen“ und dem notwendigen „Verdienen“ sinnvoll durchgehalten werden kann. Allerdings stellt dies der Sorge an den im Tourismus und Gastgewerbe beschäftigten Menschen wichtige Aufgaben, von denen einige abschließend beschrieben werden.* *red*

Der Dienst der Kirche gilt, wo immer er sich ereignet, dem Menschen in seinem Ganz-Sein und in seinem Heil-Sein; denn „Ehre Gottes ist der lebendige Mensch“ (gloria dei vivens homo), wie Irenäus sagte. Doch die Kirche dient dem Menschen mit den ihr aufgrund ihrer Sendung eigenen Mitteln, Grundwerten und speziellen Zielvorstellungen. Dazu sagt Irenäus: „Das Leben des Menschen aber ist die Anschauung Gottes“ (vita autem hominis est visio dei) [1]. Beide Aussagen des Irenäus benennen die Spannung, in der jede Seelsorge steht, die Spannung zwischen dem Heil des lebendigen Menschen und der Liebe des lebendigen Gottes, als der eigentlichen und endgültigen Erfüllung des Menschen.

Das Grundproblem der Pastoral gewinnt eine zusätzliche Schärfe bei der Frage, wie die Kirche ihren Dienst an dem Menschen zu begreifen und zu versehen habe,

* Siehe Diakonia 11 (1980) 293—305.

1 *Irenäus*, Adversus haereses IV, 20, 7.

der im Hotel- und Gastgewerbe tätig ist; denn seine berufliche Situation hat schon von außen gesehen besondere Akzente, durch Mobilität und Leistungsanforderung[2]. Auf diese Frage soll eine Antwort zu geben versucht werden, indem das Grundproblem, nämlich die Kommerzialisierung der Gastfreundschaft, einer christlichen Lösung zugeführt wird (Teil 1). Aus dieser Lösung werden sich dann Konsequenzen für die Dienste der Gastgeber wie für die Dienste am Gastgeber folgern lassen (Teil 2). Konkretionen für die seelsorgliche Praxis schließen die Überlegungen ab (Teil 3).

1. Die Kommerzialisierung der Gastfreundschaft als Grundproblem

Will man sich nicht in allzu kurzschlüssigen Imperativen der Pastoral wirkungslos verausgaben, wird man jeweils die tieferliegenden Probleme aufgreifen müssen. Vielleicht läßt sich aus einer tieferen Sicht der Problem-Wirklichkeit auch eine weitreichendere Motivation für den jeweiligen Beruf und den jeweiligen Dienst in einem Lebensstand und Gewerbe entnehmen. Deshalb kommen wir jetzt auf einem vermeintlichen Umweg zuerst zur Geschichte der Gastfreundschaft.

1.1 Geschichte der Gastfreundschaft

Die Gastfreundschaft zählt zu jenen Tugenden des Menschen, die sich bei allen Völkern zu allen Zeiten finden, selbst wenn sie sich nochmals in unterschiedlichen Ausprägungen verwirklichte. Auf frühen Rechtsstufen war die Gastfreundschaft begründet in der Erwartung einer garantierten Gegenseitigkeit: Man schützte den Fremden, um gegebenenfalls den gleichen Schutz zu erfahren. In den frühen Stammes- und Volksreligionen wird in der Gastfreundschaft eine Friedens- und Schutzgemeinschaft begründet. Bei den Griechen und Römern beschützte der Zeus Xenios den Gast; denn der Gast war heilig. Seine Gegenwart wurde im Gastmahl gleichsam gefeiert.

Das Christentum konnte nicht nur auf die Praxis einer großen Gastfreundschaft in der damaligen griechisch-römischen Welt zurückgreifen. Es fand vor allem im Zeugnis des Alten Testaments eindrucksvolle Beispiele der Gastfreundschaft. Sie zu verweigern oder zu verletzen galt als eine Schande (Job 31,32; Gen 19,5—7). Zur Gastfreundschaft gehörte die Fußwaschung, die Bewirtung, der Schutz des Gastes und die Begleitung beim Abschied. Solche Gastfreundschaft wurde geübt ohne Gebot und ohne Lohn und galt, durchwegs zumindest im Spätjudentum, jedem Fremden[3].

[2] *R. Svoboda*, Hotel- und Gastgewerbeseelsorge, in: LthK² V (1960) 496—497; *F. J. Fischer*, Gastgewerbeseelsorge, in: Handbuch der Pastoraltheologie V, Freiburg 1972, 154.

[3] *H. Haag* (Hrsg.), Bibellexikon (1956), 507—508 (Gastfreundschaft); *J. Schreiner*, Gastfreundschaft im Zeugnis der Bibel, in: Trierer

Im Neuen Testament spielt dann die Gastfreundschaft eine noch größere Rolle. Die Liebe offenbart sich in der Gastfreundschaft. Im Fremden selbst wird Jesus bewirtet (Mt 25,33), sie ist ein Dienst am Evangelium (3 Joh 8), Jesus selbst ist Gast (Lk 3,6; Joh 2,2; 12,2) und Gastherr, der seine Gäste verschwenderisch bewirtet (Mk 6,41 ff; Lk 12,37; Joh 13,1 ff)[4]. Die Urkirche aber, „die in der Fremde wohnt", nimmt den Fremden auf und gibt Geleit „den Abbildern der wahren Liebe" (Polykarp). Darin zeigt sich eine eher eschatologische Deutung, die Gastfreundschaft und Wiederkunft des Herrn verbindet. „Der Christ übt die Gastfreundschaft, weil er auf Erden Fremdling und Gast ist und keine bleibende Stätte hat"[5].

Ein solches Ethos, das sich im christlichen Mittelalter zumal mit germanisch-heidnischen Traditionen verbinden konnte, prägte fortan die Gastfreundschaft. Sie wurde selbst dem Feind zuteil (Asyl). Sie umfaßte Obdach, Herd und Wasser (oft auch Speise) für drei Tage. Erst nach der Mahlzeit pflegte der Hausherr (Wirt) den Gast nach seinem Namen und nach seiner Herkunft zu befragen und ehrte den Scheidenden noch mit einem Gastgeschenk, mit einem Ring, einem Gürtel oder einem Messer. Die Gastfreundschaft begründete die Ehre eines mittelalterlichen Bürgerhauses. Sie war eine Tugend der Barmherzigkeit. Was Wunder, daß neben den Privathäusern vor allem die Klöster und Hospize sich in der Gastlichkeit hervortaten; denn wer auf Reise war, tat dies aus leiblicher oder geistlicher Not oder in höherem Auftrag: als Flüchtling, als Verfolgter, als Pilger, als Kreuzfahrer, als Prediger oder Bettelmönch.

Die Entwicklung eines eigenen Gastgewerbes

Für die Entwicklung eines eigenen Gastgewerbes sind dann drei Punkte in der Geschichte zu markieren[6]: 1. Die Kreuzzüge und Massenpilgerfahrten; denn sie brachten im 12.—13. Jahrhundert erstmals viele Menschen gleichzeitig auf den Weg. 2. Der regelmäßige Postverkehr; denn er ließ in Deutschland seit dem 15. Jahrhundert größere Gasthäuser an den Haltepunkten, an denen die Pferde gewechselt werden mußten, entstehen. Im 16. und 17. Jahrhundert kam es dann zu komfortableren Gasthöfen. 3. Als im 19. Jahrhundert der Fremden-

Theol. Zeitschrift 89 (1980) 50—60 sowie der oben angeführte Beitrag von R. Zerfaß. Dieser entfaltet — auch im Rückgriff auf Zeugnisse des AT und NT — die Gastfreundschaft als bemerkenswertes Prinzip der Seelsorge, „als rezeptive, freiraumschaffende, befristete Weise der Zuwendung zum Nächsten".

4 *E. Neuhäusler*, Gastfreundschaft in der Schrift, in: LThK² IV (1960) 526 f.

5 *A. Auer*, Gastfreundschaft als christliche Tugend: ebd. 527 f.

6 Gastfreundschaft: Brockhaus Enzyklopädie VI (1968), 794 f; Gasthaus, Gasthof: ebd 797 f.

verkehr einsetzte, wurden große Gasthäuser und Hotels gegründet, die sich zugleich zu Mittelpunkten des gesellschaftlichen Lebens entwickelten. Am Ende der Geschichte steht 1850 die Gründung von Hotel- und Gaststättenorganisationen.

Während im Mittelalter die gewerblichen Gasthöfe in Konkurrenz zur unentgeltlichen Beherbergung und zu den Kloster- und Domschenken standen, hatte sich Mitte des 19. Jahrhunderts endgültig und rundum die Kommerzialisierung der Gastfreundschaft durchgesetzt. Um die Dimensionen, die im Laufe der Jahrhunderte die Tugend der Gastfreundschaft durchmessen hatte, zu ahnen, sei das Wort aus der Regula S. Benedicti „Kommt ein Gast, kommt Christus" (Venit hospes, venit christus)[7] mit der uns allen bekannten Gesinnung und Hektik eines Großhotels konfrontiert. Frage: Ist nun aufgrund der Gast-Industrie, der „Gastlichkeit von der Stange", der Geist christlicher Gastfreundschaft gänzlich abhanden gekommen? Oder zeigt sich hier nur der sattsam bekannte Konflikt zwischen Geist und Geld an bislang unbeachteter Stelle? Dies ist das Grundproblem.

1.2 Der Konflikt

Das Problem wird fortan immer auf dem Hintergrund des Themas Pastoral behandelt. Der sich dabei andeutende Konflikt heißt: Hotel- und Gastgewerbe ist einerseits ein kultur- und religionsgeschichtlich begründeter, hochwertiger Dienst am Menschen, der auf einem schier grenzenlosen Vertrauen des Fremden aufruht und der darin immer noch (unbewußt) von seiner spirituellen Herkunft lebt; er ist andererseits gezwungen, für seinen Dienst Geld einzunehmen, einen angemessenen Preis zu fordern; denn auch der Gastwirt und das Personal in Hotels und Gaststätten wollen leben.

Dienen oder Verdienen?

Frage: Läßt sich die humane und christliche Wertschätzung des Gastes in einem Klima des Kommerzes, also des Geld-Verdienen-Müssens, durchhalten? Oder leidet diese Wert-Schätzung notwendigerweise Schaden, falls sie als Pflicht bzw. als Herausforderung überhaupt wahrgenommen wird? Um das Problem noch mehr zu verschärfen: Was hat in der konkreten Situation Vorrang: die geistig-geistliche Motivation oder die finanziell-ökonomische Motivation? Kurz: Was steht an erster Stelle des Tuns: das Dienen oder das Verdienen?

[7] *E. v. Severus* bezeichnet die Regula S. Benedicti als „Grundbuch der mittelalterlichen Gastfreundschaft, des Herbergs- und Pilgerwesens". In Kap. 53 heißt es: „Alle ankommenden Gäste sollen wie Christus aufgenommen werden, weil dieser selbst einst sprechen wird: Ich war ein Fremder und ihr habt mich aufgenommen ... Der Obere soll wegen der Gäste das reguläre Fasten brechen ... Der Aufnahme von Armen und Pilgern werde vor allem die größte Sorgfalt zugewandt; denn in ihnen wird Christus besonders aufgenommen".

1.3 Lösung des Konflikts

Die Lösung des Konflikts deutet sich bereits in einer eher ökonomischen Erfahrung an. Der beste Dienst am Menschen ist zugleich der einträglichste. Dort, wo ein Mensch als Gast ernst genommen wird — und Gast-Sein ist immer eine menschlich-totale Rolle! — fühlt er sich wohl, wird er immer wieder gerne einkehren, um Unterkunft bitten, zu Tisch gehen. Denn der Mensch nimmt sensibel wahr, ob er nur in seiner Rolle als Konsument und als Geldausgeber respektiert oder ob er als dieser einmalige Mensch (im Gast) angenommen wird. Meint er, die finanziellen Erwartungen des Wirtes setzten sich über seine berechtigten Ansprüche und seine Selbstachtung hinweg, fühlt er sich gar unhöflich behandelt, wird er dieses Hotel, diesen Gasthof in Zukunft meiden. Sein Vertrauen wurde weidlich ausgenutzt. Es zahlen sich demnach Ausbeutung des Gastes und Unhöflichkeit gegenüber dem Gast auf die Dauer nicht aus.

Die gleiche Argumentation ließe sich auch von einem mehr spirituell-geistigen Ansatz aus führen: Dort, wo ein Mensch erfährt, daß in ihm der Mensch (im Gast) vom Gastgeber entdeckt wird (das kann nicht zuletzt aus der christlichen Tugend der Gastfreundschaft heraus geschehen), wird er die Gastfreundschaft durch erneute Einkehr, durch wiederholten Besuch, durch die Weiterempfehlung belohnen. Er fühlt sich (und sein Vertrauen) dort gut aufgehoben.

Daß beide Argumentationsketten sich in der Lösung des Konflikts treffen (einige nicht unwesentliche Zusätze werden noch zu machen sein!), beweist einmal mehr, daß das christliche Verhalten das menschliche Verhalten umfängt, trägt, neu motiviert (wobei es noch ein eigenes Problem ist, was primäre und was sekundäre Motivation ist: die gute Tat oder das Geld, d. h. was Zugabe beim Tun des Jeweilig-Anderen ist!).

Diese neue christliche Motivation wird — und das ist der genannte Zusatz — sich vor allem dort zeigen, wo in Grenzfällen (Behinderte, Kranke, menschliche Notsituationen) ein besonderes Engagement (meist in persönlicher Zuwendung) vonnöten ist, wo eine, eigentlich auch religiös begründete Atmosphäre spielerisch gelingen soll (etwa bei Festen, bei Familienfeiern, an Gedenktagen). Diese Lösung des Konflikts soll nun auf die verschiedenen Dienste übertragen werden.

2. Die Anwendung der Lösung des Grundproblems

Was unmittelbar einsichtig ist als Lösung des Konflikts: der Christ und die Kommerzialisierung der Gastfreundschaft, soll nun auf die Dienste des Gastgebers und auf den Dienst am Gastgeber angewandt werden.

2.1 Die Dienste des Gastgebers

Die Konsequenz aus der Lösung des Konflikts für den Dienst des Gastgebers heißt: den Menschen entdecken — im Gast, in den Sachen, in der Ware, in der Routine, in der Alltäglichkeit, in den tausend kleinen Handreichungen. Woran wird dabei gedacht? Gewiß ist es möglich, im Tun des Einzelnen nicht tiefer zu schauen, nur die Oberfläche des Tuns wahrzunehmen. Es geht dann nur um ein geputztes Zimmer, um einen ordentlichen Empfang, um ein gutes Essen. Es ist aber auch möglich, den jeweiligen Empfänger des Dienstes im Blick zu haben, letztlich den Menschen (im Gast). Wie sehr wir Menschen dies würdigen, wird in den Eigenschaftsworten deutlich, mit denen wir den empfangenen Dienst besonders bewerten. Wir sprechen etwa von einem ansprechenden, warmen Zimmer und einem wohnlichen, anheimelnden Raum. (Geborgenheit ist eben mehr als Ordnung und Sauberkeit.) Wir sagen: die Rezeption ist freundlich und aufmerksam. (Eine vornehme Herzlichkeit ist eben mehr als Höflichkeit.) Wir sagen: das Mahl ist liebevoll zubereitet und angerichtet. (Ein Mahl wird auch mit den Augen genossen.) Diese Qualitätsmerkmale bringen jene menschlichen Bewertungen ins Spiel, in denen sich der Mensch im Gast betroffen, angesprochen und erfreut sieht.

Was in diesen differenzierenden Hinweisen ausgeführt wurde, kann man heute innerhalb des Gastgewerbes auch erlernen. Dort heißen diese Qualifikationen: Animation, Menschenführung, Gastpsychologie, Umgangsformen, Raumgestaltung, Blumenstecken, Ikebana usw.[8]. Eigentlich bestätigen die genannten Techniken, die den Gast gastlich anmuten wollen, nur das Gesagte: Der Gast soll sich als dieser einmalige Mensch — also weder als Nummer, noch als Geldgeber — einschätzen dürfen, er darf sich nicht als „Fremder" (=„Feind") fühlen, der in ein ihm unbekanntes, unbequemes Territorium eingebrochen ist. Gastfreundschaft würde dann nichts weniger und nichts mehr sein als jene persönliche Atmosphäre in einem Haus, das einen „persönlichen Stil" hat, das ein „gastliches Haus" ist.

Damit wird aber nur eine Eigenart des Christen überhaupt beschrieben; denn die Gastfreundschaft ist und bleibt auch heute noch eine christliche Tugend. Dies ist einerseits die Chance eines christlichen Gastgebers. Es ist zugleich sein Risiko; denn im Alltag, in der Routine kann die Gastfreundlichkeit ohne Aufsehen und ohne Klage lautlos abhanden kommen.

8 *Fr. A. Wagner*, Der Wunsch nach Ferienglück und die Leiden der Gastgeber: FAZ vom 15. 4. 1981, R 5.

2.2 Die Dienste am Gastgeber

Der Verschleiß der anspruchsvollen Motivation — der Mensch im Gast — wurde schon als Befürchtung geäußert. Nichts liegt mehr nahe, als daß eine solche Spiritualität im alltäglichen Kleinkampf stirbt. Infolgedessen ist es nötig, immer wieder sich der letzten Motive dieses einzigartigen Verhaltens bewußt zu werden.

Diese spezielle Motivation kann — um ein Beispiel zu nennen — im Rückgriff auf das Neue Testament gefunden werden: auf die Bewertung des Fremden (Mt 25,31—46), auf die Rolle des Gastes und den Wert des Gastmahls (Joh 13,1; Lk 12,35), auf die Bedeutung der Gastfreundschaft (Hebr 13,2), auf die Wirklichkeit des Nächsten (Lk 10,33 ff), auf jene Hochschätzung, die Jesus selbst den Kleinen und Unbeachteten entgegenbringt (Lk 10,34 f; 11,4 f; 14,12).

Abstützung durch christliche Motivationen

Mit einer solchen spirituellen Vertiefung kann es gelingen, die menschlich einzig angemessene („verdienstvolle") Verhaltensweise durch eine christliche Motivation abzustützen. Je mehr sich der Gastgeber um eine solche Motivation für sein alltägliches Berufsleben bemüht, um so mehr wird für ihn und alle Mitarbeiter der Glaube im Hotel- und Gastgewerbe greifbar: er wird aktuell und er wird effizient. Glaube gewinnt eine einzigartige Wirklichkeit, weil seine Wirksamkeit erfahren wird. Auch dies ist wiederum eine Grunderfahrung des Christen: daß der gelebte Glaube das Leben trägt. In diesem Fall: daß der gelebte Glaube den Beruf trägt, daß er Begegnung ermöglicht, daß er zur Geselligkeit führt, daß er zur Gastfreundschaft immer wieder neu — allen Enttäuschungen und schlimmen Erfahrungen zum Trotz — ermutigt, daß er den Menschen im Gast entdecken läßt — um nicht zu sagen „den Geringsten unter allen Brüdern und Schwestern" (Mt 25,40) oder anders: jenen anderen, der ebenso wie der Gastgeber selbst „nur Gast auf Erden ist und wandert ohne Ruh . . ."

Wie sehr solche Erfahrungen erfüllen, im eigentlichen Sinn des Wortes „Lohn" sind, wird dadurch bestätigt, daß es in einer humanen Gesellschaft Dienste gibt und geben muß, die unbezahlbar sind, die im letzten Rest von selbstloser Gastfreundschaft getragen sind. Für diese Taten gibt es keinen Preis, sondern nur eine einstweilige Abfindung: Vielleicht ist dies das Lächeln eines Gastes, der frohe Blick eines Kindes, ein Händedruck, aber auch die Teilnahme eines Gastes an Leben und Geschick des Gastgebers (und seiner Familie). Auch da wird dann der Mensch im Gastgeber entdeckt — jenseits aller fixierten Rollen. Das sind dann gewiß seltene und

zugleich große Augenblicke. In ihnen wird vermutlich etwas von diesem „venit hospes, venit Christus" (anonym) erlebbar.

3. Konkretionen für die Praxis

Was als Dienst eher theoretisch entfaltet wurde, soll nun in einem dritten Gedankengang in die Praxis übertragen werden. Darin geht es weithin um die Aufzählung bereits bewährter Modelle[9], die bereits publiziert wurden bzw. für deren Mitteilung der Dank den Praktikern gilt[10].

3.1 Hotelfachschule

Eine erste Begegnung — zumal mit führenden Personen im Hotel- und Gastgewerbe — bietet sich in der Hotelfachschule an. Dort sollte sowohl im Religionsunterricht wie bei Einkehrtagen das Problem „Der Christ und die Kommerzialisierung der Gastfreundschaft" thematisiert werden und von da aus zu einem in alltägliches Leben integrierten Glaubensvollzug geführt werden. Gerade das Thema: Gast, Gastmahl, Gastfreundlichkeit sollte dort in seiner psychologischen, anthropologischen und theologischen Relevanz behandelt werden.

Primär wird diese Aufgabe den Geistlichen zufallen, in deren Pfarrgebiet entsprechende Schulen und Fortbildungsinstitute liegen.

3.2 Besitzer der Hotels, Gasthöfe, Pensionen

Für die Manager und Besitzer der Hotels wäre es nötig, sie immer wieder zu religiösen Besinnungstagen und Begegnungen einzuladen, die auch unter dem genannten Thema „Gastfreundschaft" oder auch unter anderen aktuellen Themen stehen. So wird in der Diözese Eichstätt seit Jahren ein „Besinnungstag für Gastwirtinnen und Gastwirte und deren Ehegatten" durchgeführt. 1981 steht der Besinnungstag unter dem Thema „Ehe und Familie aus der Sicht des Gastwirtes". Dieser Tag — er dauert von 9 bis 16 Uhr — wird gut besucht, vor allem von den Gastwirten aus ländlichen Gegenden. So bietet die Diözese Würzburg seit Jahren Fortbildungstage für Christen an, die im Sektor Tourismus tätig sind. Inzwischen wurden diese Besinnungstage für alle Christen geöffnet. Daneben werden von der Abteilung Frauenseelsorge „Tage für Frauen" durchgeführt, die Inhaberinnen von kleinen Pensionen oder Veranstalter von „Ferien auf dem Bauernhof" ansprechen sollen. So lädt der Pfarrer von Baiersbronn/Schwarzwald immer wieder die Pensionsinhaber ein, um etwa nach einem Sonntagsgottesdienst Probleme ihrer Pensionen zu behandeln. Er bietet eben-

[9] *R. Svoboda*, Bei Gott zu Gast, Freiburg 1958; *ders.*, Der moderne Fremdenverkehr als seelsorgliches Problem, Freiburg 1958; Anregungen zur Seelsorge im Hotel- und Gastgewerbe, hrsg. von *H. P. Schönig* SAC, Augsburg 1979.

[10] Für Anregungen danke ich Direktor *B. Lutz* (Würzburg), Pfarrer *Br. Bischof* (Baiersbronn). Vgl. auch die Arbeitsmappe für den Pfarrgemeinderat „Urlaub und Tourismus", hrsg. vom Arbeitskreis „Tourismus" des Österreichischen Pastoralinstituts, Wien 1977, ergänzt 1980, insbes. Nr. 3.

so Fortbildungsabende für diese Pensionsinhaberinnen an, etwa über Raumgestaltung, Etikette, Blumenstekken usw. Dadurch hat er auch die Möglichkeit, auf die weithin unerwünschten Nebenwirkungen dieser Pensionsangebote auf das Familienleben hinzuweisen.
Endlich wäre es in dieser Hinsicht sinnvoll, die Kontakte zu den entsprechenden Gaststätten- und Hotelgewerbeverbänden zu nützen, ihre Tagungen zu besuchen, Beiträge bei Diskussionen zu liefern. Wie die Erfahrung zeigt, wird dieses Engagement der Kirche mit Aufmerksamkeit und Dank begrüßt. Auf diese Weise ist man im Lebensfeld der Hotel-Chefs und Manager präsent. Man kann persönliche Kontakte knüpfen, die auch für weitere Begegnungen wichtig sind.

3.3 Personal im Hotel- und Gastgewerbe

Nach Auskunft eines Pfarrers haben Mitarbeiter im Hotel- und Gastgewerbe „immer noch einen schlechten Ruf". Sie werden als nicht seriös eingeschätzt. Was bedeutet es in diesem Zusammenhang, wenn der Pfarrer des Ortes diese Menschen aus ihrer wirklichen oder eingebildeten Isolation befreit, indem er mit ihnen (persönlich oder durch andere Personen) Kontakt hält, indem er mit ihnen zuweilen zu Mittag ißt. Ebenso erfuhr ich, daß gerade Jugendliche im Hotel- und Gastgewerbe oft nichts mit ihrer freien Zeit anfangen können (zumal wenn es ihre erste Stelle ist; der Feierabend ab 21 Uhr und der freie Tag!). Hier wäre zu empfehlen, Anlaufpunkte für sie zu schaffen, damit sie sich zwanglos treffen oder auch kleine Feste feiern können. Piccoloclubs sind in dieser Hinsicht vorbildlich, aber zwei Schwalben machen leider noch keinen Sommer. (Piccoloclubs gibt es in München und Augsburg.)
Dieser Kontakt kann durch Zeitschriften — Weltbild, Ferien-Journal, Junge Zeit, Frau und Mutter u. a. — vertieft werden. Er kann auch durch die Sorge um die Familie des Kochs oder einer Kellnerin einen besonderen Akzent erhalten. Erst aufgrund dieser Kommunikation wird es möglich sein, zu weitergehenden Gesprächen, zu einem Einkehrtag oder zu einem eigenen Gottesdienst einzuladen. Dann und dort wäre es auch möglich, in entsprechender Sprache über die christliche und menschliche Problematik (im Sinn des Themas) zu reden.

3.4 Ausländisches Personal

Eine spezielle Aufgabe stellen die ausländischen Mitarbeiter im Hotel- und Gastgewerbe dar. Für die hier vorhandenen Probleme sollten die Ausländerseelsorger noch mehr sensibilisiert werden. In Kooperation mit ihnen könnte der ortsansässige Geistliche weitere Begegnungen ermöglichen, Angebote machen.

3.5 Auszubildende

Auf den Piccoloclub [11] wurde bereits hingewiesen. Er sei im Zusammenhang mit den Auszubildenden noch einmal eigens genannt.

Das erste Begegnungsfeld mit den Auszubildenden stellt eigentlich der Religionsunterricht in der Berufsschule dar. Durch ihn kann man dann auch Kontakte zu Clubs oder Heimen herstellen. Frage: Inwieweit hat die kirchliche Jugendarbeit diese jungen Menschen, als Menschen ihrer besonderen Sorge, bereits entdeckt? Oder sind sie keine „Randgruppe"?

Soweit einige Hinweise zur Konkretion in der Praxis.

Die Lösung der Grundproblematik „Der Christ und die Kommerzialisierung der Gastfreundschaft" setzt sich in verschiedene Aktivitäten um: einmal in die Reflexion über Chancen und Risiken der Berufe im Hotel- und Gastgewerbe (eine Reflexion, die ein gewisses geistiges Niveau voraussetzt), zum anderen aber in Formen der Begegnung, in der die Mitarbeiter im Hotel- und Gastgewerbe selbst erleben, daß der Mensch im Koch, der Mensch im Zimmermädchen und der Mensch im Portier zuerst und vor allem anderen wichtig ist.

Aus diesen Erfahrungen — wie ersichtlich ganz unterschiedlicher Art — kann die Einsicht in die Lebensdeutung und Lebensbedeutung des christlichen Glaubens wachsen. Daraus wird sich nicht nur die oft schwere Arbeit erleichtern lassen, sondern es wird auch möglich sein, jene Mitarbeiter im Hotel- und Gastgewerbe als Mitarbeiter in der Tourismuspastoral selbst zu gewinnen. Je mehr sie Glaube und Kirche als lebensnah (nahe ihrem eigenen Leben!) erfahren haben, um so mehr können sie diesen Glauben in ihrer oft sehr eigenartigen Welt bezeugen und um so eher lassen sie sich auch für Dienste im Sinne der Kirche — am Gast, am Touristen, am Fremden — gewinnen. Aber dies wäre bereits ein weiteres Thema.

[11] *E. Bickhofe*, Die Arbeit mit jungen Hotel- und Gaststättenbeschäftigten aus sozialpädagogischer Sicht, in: Anregungen zur Seelsorge . . . a.a.O. 36—39.

Gert Schneider

Menschliche Grundbedürfnisse und Gemeindebildung

Ein Beitrag zur Praxistheorie christlicher Gemeinde

Gemeindebildung und Gemeindearbeit haben bei den menschlichen Grundbedürfnissen anzusetzen, indem das einzelne Individuum und die einzelne Gruppe in ihrer Unverwechselbarkeit ernstgenommen werden und indem man sich um soziale Organisationsformen bemüht, die durch menschliche Interaktionen geschaffen werden. Während bürokratische Organisationsformen den Menschen zu beherrschen versuchen, soll es der Seelsorge und der Organisation von Gemeinde darum gehen, „den Menschen in seiner Unverfügbarkeit zu verteidigen, indem er sich in unverfälschter Kommunikation mit anderen verwirklichen darf." — Der Beitrag ist verfaßt auf dem Hintergrund einer mehrjährigen Erfahrung des Autors als Pfarrer und möchte auch die Praktiker anregen, sich der Mühe solcher theoretischer Überlegungen zu unterziehen, um so sensibler für die eigene Praxis und deren notwendiger Reflexion zu werden. red

1. Einleitende Bemerkungen

Mit der Frage nach Gemeindebildung oder Gemeindeaufbau ist eine Praxistheorie christlicher Gemeinde intendiert. Wie diese Theorie in ihrem Verhältnis zur Praxis verstanden werden kann, überdies, welches dialektische Verhältnis zwischen beiden besteht, ist innerhalb der Praktischen Theologie lange Zeit umstritten gewesen, und es ist zu vermuten, daß diese Auseinandersetzung auch noch nicht abgeschlossen ist [1].

Im folgenden soll von einigen Beobachtungen gemeindlicher Praxis ausgegangen werden, um, anknüpfend an den Diskussionsstand gegenwärtiger Debatte um die christliche Gemeinde, einen Ansatz für Gemeindebildung zu skizzieren, der von menschlichen Grundbedürfnissen ausgeht.

Es läßt sich in normalen volkskirchlichen Gemeinden beobachten, daß zunehmend Prozesse in Gang kommen, die ein Denken in ausschließlichen Alternativen wie „Volkskirche oder Gemeindekirche" [2] ebensowenig gestatten wie die normativen Etiketten „versorgte", „offene" usw. Gemeinde [3] oder die Beschreibungsversuche von einer „Pastoral konzentrischer Kreise" [4] her. Vielmehr erscheint es notwendig, von den tatsächlich vorhandenen Differenzierungen innerhalb bestehender Gemeinden auszugehen und dort nach Veränderungschan-

1 Vgl. dazu: *N. Mette*, Theorie der Praxis, Düsseldorf 1978, bes. Kapitel 9.
2 Vgl. hierzu bes.: *N. Mette*, Volkskirche. Eine Problemanzeige, in: Stimmen der Zeit 102 (1977) 191—204. Dort weitere Literatur.
3 Vgl. dazu: *H. Steinkamp*, Gemeindestruktur und Gemeindeprozeß. Versuch einer Typologie, in: *N. Greinacher u. a.* (Hrsg.), Gemeindepraxis, München — Mainz 1979, 77—90.
4 So z. B.: *K. Forster* (Hrsg.), Religiös ohne Kirche? Mainz ²1978.

cen zu fragen, was in der praktisch-theologischen Diskussion schon seit längerem betrieben wird[5]. Die Ausgangsfrage lautete dann nicht mehr, welche Gemeinde nach vorgegebenem Muster gebildet werden kann, sondern welche Differenzierungen, Lernprozesse und Formen der Selbstorganisation potentiell als Gemeindebildungsprozesse begriffen werden können. Dies impliziert sowohl eine kritische Haltung gegenüber allen solchen Beschreibungsversuchen von Gemeinde, die in der bestehenden Organisationsform bereits die gesuchte Sozialform erblikken, als auch nach einem „kritischen Prinzip"[6] zu fragen, welches die Spannung zwischen organisatorischen und personal-kommunikativen Stukturen nicht auflöst, sondern dialektisch zu vermitteln sucht[7].

Wenn Gemeindebildung nicht als Integration in eine bestehende Organisationsform begriffen wird, sondern als Partizipation im Sinne der Teilnahme an sehr unterschiedlichen Lern- und Lebensprozessen, die variable Organisationsformen hervorbringen, können die beiden sozialwissenschaftlichen Kategorien „menschliche Grundbedürfnisse" und „Selbstorganisation" als Gegenbegriff zu Organisation einen neuen Stellenwert erhalten und Schlüsselbegriffe für eine Praxistheorie der Gemeinde werden.

2. Der Ansatz bei den menschlichen Grundbedürfnissen

Die Bedeutung der Artikulation menschlicher religiöser Grundbedürfnisse als Impuls für kirchliches Handeln hat Yorick Spiegel[8] bereits deutlich hervorgehoben, wobei dort noch offen bleibt, in welchem sozialen Kontext derartige Bedürfnisse überhaupt sprachfähig werden. Christof Bäumler[9] fragt daher nach der sozialen Gestalt christlicher Praxis, ohne von der bestehenden kirchlichen Praxis gänzlich abzuheben, wobei es ihm vor allem um jene Prozesse geht, „die sich zwischen Kirche und Christentum abspielen, die ihrerseits wieder zusammenhängen mit innerhalb der kirchlichen Organisation, zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Subsystemen und zwischen Individuen und Gesellschaft ablaufenden Prozessen"[10].

5 Hierzu besonders die beiden Themenhefte der „Diakonia": „Die Gemeinde und ihre Mitarbeiter", 11 (1980), Heft 6, und 12 (1981), Heft 1.
6 *Chr. Bäumler,* Gemeinde als kritisches Prinzip einer offenen Volkskirche, in: *G. Müller* (Hrsg.), Rechtfertigung — Realismus — Universalismus in biblischer Sicht (Festschrift *A. Köberle*), Darmstadt 1978, 246—266.
7 Vgl. dazu: *K. Lehmann,* Chancen und Grenzen der neuen Gemeindetheologie, in: Internat. kath. Zeitschrift 6 (1977) 111—127.
8 *Y. Spiegel,* Praktische Theologie als empirische Theologie, in: *F. Klostermann u. a.* (Hrsg.), Praktische Theologie heute, München — Mainz 1974, 178—194.
9 *Chr. Bäumler,* Praktische Theologie — ein notwendiges Element der wissenschaftlichen Theologie?, in: Theologia Practica 9 (1974) 72—84.
10 Ebd. 77. Vgl. auch: *ders.,* Gemeindeaufbau, in: *F. Klostermann u. a.* Praktische Theologie heute, 417—429.

Wenn man sich im Rahmen der praktisch-theologischen Theoriediskussion und bei der Frage nach Gemeindebildung und Gemeindeprozeß der Maxime gegenübersieht: „Ausgehen von den Bedürfnissen der Betroffenen" — einer jener Formeln aus dem Methodenarsenal angewandter Sozialwissenschaften, bei denen zunehmend auch die kirchliche Praxis Anleihen macht —, erscheint die Aufgabenstellung recht einfach. Versucht man aber, in die Problematik menschlicher Bedürfnisse einzudringen, wird man sehr rasch zwei immer noch geläufige Sichtweisen der menschlichen Bedürfnisse stark in Frage stellen: diese sind nämlich weder eine Art anthropologischer Konstante, d. h. geschichts- und kontextlose Eigenschaften einer abstrakten menschlichen „Natur", noch lassen sie sich einfachhin als nur gesellschaftlich vermittelt und beliebig herstellbar begreifen. Schon der Humanpsychologe Abraham H. Maslow machte eindringlich darauf aufmerksam, daß die menschlichen Grundbedürfnisse eine Art Chiffre für „Widerständigkeit" gegen jede beliebige Klassifizierung sind und damit unabdingbar an das menschliche Individuum gebunden bleiben [11]. Es kommt darauf an, ausgehend sowohl von der Maslow'schen Konzeption als auch von einer Betonung der gesellschaftlichen Vermitteltheit der Bedürfnisse, beide Sichtweisen miteinander zu verbinden. So kann gesagt werden: Menschliche Bedürfnisse entstehen, artikulieren und modifizieren sich in Interaktion und Kommunikation. Wie sie die „Grenze der Manipulierbarkeit" [12] markieren, können sie andererseits als „Chiffre für Subjekthaftigkeit" [13] gelten. Mit dieser Erkenntnis bekommt die Maxime: „Bei den menschlichen Grundbedürfnissen ansetzen" eine neue Bedeutung. Sie zielt nicht mehr auf diese oder jene empirisch gesicherte Bedürfniskonstellation, sondern auf das je situativ-konkrete Ernstnehmen des einzelnen Individuums bzw. einzelner Gruppen in ihrer Unverwechselbarkeit. Bei dem Versuch, diese Erkenntnis in eine Praxistheorie christlicher Gemeinde einzubinden, wird man ein anderes Verständnis sowohl für das Verhältnis von Theologie und Sozialwissenschaften gewinnen als auch mißtrauisch werden gegenüber solchen Beschreibungen von Gemeindebildungen, die sich lediglich als Integration in bestehende soziale Strukturen begreifen.

Bedürfnisse — weder eine anthropologische Konstante noch nur gesellschaftlich vermittelt

So sehr das Anliegen verständlich ist, aufgrund der festgestellten, allen Praktikern plausiblen Defizite in der

Die Bedeutung der Interaktion für die Organisation

11 *A. H. Maslow*, Psychologie des Seins, (dt.) München 1973.
12 *A. Etzioni*, Die aktive Gesellschaft, (dt.) Opladen 1975.
13 *Maslow*, a.a.O.

Gemeinde durch eine effektive Praxis im Sinne verbesserter Organisationsformen zu einem effektiveren gemeindlichen Handeln zu gelangen, so wenig kann man darin die Lösung entscheidender Fragen der zur Debatte stehenden gemeindlichen Organisationsformen erblikken. Analog zu der Grundthese von Helmut Peukert [14], wonach sich durch die Rekonstruktion des normativen Kerns kommunikativen Handelns erkennen läßt, was die Rede von „Gott" innerhalb der christlichen Überlieferung bedeutet — wobei der normative Kern dieses Handelns in der reziproken Anerkennung der Kommunikationspartner in ihrer Gleichberechtigung besteht —, kann im Hinblick auf die Organisation gesagt werden, daß es für sie wichtig ist, auf den normativen Kern ihres eigenen Handelns zurückzugreifen, ihre eigene Entstehungsgeschichte zu reflektieren als eine Geschichte von Interaktionszusammenhängen. Eine genauere Analyse der Probleme menschlicher Organisation vermag zu zeigen, daß das Bemühen um eine Verbesserung der Organisation qua Organisation, d. h. als einer von den handelnden Menschen unabhängigen Größe, auf alle Fälle dann zu kurz greift, wenn es nicht zurückgeht auf den Kern jeder sozialen Organisation, auf menschliche Interaktion.

Das Interesse an sozialen Organisationsformen, die durch menschliche Interaktionen geschaffen werden, unterscheidet sich von dem Interesse an einer besser funktionierenden Organisation, die dem Menschen als selbständige Größe gegenübersteht dadurch, daß die Würde des einzelnen Menschen die normative Instanz für jegliche Organisation ist und das Bemühen um eine Praxistheorie christlicher Gemeinde in der versuchten Öffnung der durch bürokratische Organisationen geschlossenen sozialen Beziehungen bestehen muß.

Selbstverwirklichung in authentischen Beziehungen

Damit sind die beiden entscheidenden Komponenten für einen Bedürfnisansatz der Praktischen Theologie angesprochen: Es geht um den Menschen als *Subjekt*, und es geht darum, den Menschen in seiner Unverfügbarkeit zu verteidigen, indem er sich in unverfälschter Kommunikation mit anderen verwirklichen darf. So kann Bedürfnis einerseits die Subjekthaftigkeit des Menschen und andererseits die „Grenze der Manipulierbarkeit" bezeichnen. Diesen von Etzioni [15] geprägten Ausdruck wird man allerdings gegen dessen eigene Intention verwenden müssen: Während in seinem Entwurf die „Grenze der Manipulierbarkeit" gerade den Eliten der Organisationen An-

[14] *H. Peukert*, Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — Fundamentale Theologie, Düsseldorf 1976.
[15] *Etzioni*, a.a.O.

laß zu veränderndem Handeln *an* diesen Menschen gibt, muß von der Theologie her die kritische Anfrage gestellt werden, ob hier nicht eine Aporie sichtbar wird. Im hier vertretenen Ansatz hieße nämlich „Grenze der Manipulierbarkeit" gerade der Verweis auf den Wert des einzelnen Menschen und der authentischen zwischenmenschlichen Beziehungen *an sich*, die zur normativen Instanz für die Veränderbarkeit von Organisationen werden. So kann z. B. Bäumlers Verständnis von der „Gemeinde als kritischem Prinzip einer offenen Volkskirche"[16] in diesen Zusammenhang gestellt werden. Es geht dann um ein dem verfestigten Organisationsmuster innewohnendes kritisches Prinzip, d. h. letztlich auch um die unterschiedlichen sozialen Organisationsformen, die zur Transformation gesatzter Organisationsmuster beitragen können.

Damit wird aber auch noch eine andere Komponente des Bedürfnis-Ansatzes sichtbar: *Ernstnehmen* und *Wahrnehmen* der Wirklichkeit des einzelnen Menschen und seiner Beziehungen mit anderen. Das Interesse an Organisationen ist dann geprägt durch das Interesse an den Möglichkeiten, die einzelne Menschen bekommen, mit anderen Menschen in Beziehung zu treten.

Dieses angedeutete Interesse am Detail bedeutet keineswegs Rückzug in privatistische Sonderwelten, sondern das Augenmerk auf unterschiedliche soziale Organisationsformen erscheint als Möglichkeit zur Transformation bürokratischer Organisationen. Dies hat weitreichende Folgen für ein Handlungskonzept pastoraler Praxis, denn mit dem Bedürfnis-Ansatz ist eine Kritik an solchen Organisationsformen verbunden, die Selbstverwirklichung in authentischen Beziehungen verhindern.

Verdeutlichung an drei Arbeitsfeldern:

An drei Arbeitsfeldern des Gemeindepraktikers kann das oben Gesagte etwas verdeutlicht werden: Sakramentenpastoral, Arbeit mit Gremien, Gemeindeleitung.

Sakramentenpastoral

Bei einer kritischen Sichtung der in den vergangenen Jahren erschienenen Literatur zur Sakramentenpastoral nebst den zahlreichen Modellen und Arbeitsmappen unter dem Gesichtspunkt des hier vertretenen Bedürfnis-Ansatzes kann sehr pauschal von einer „Verschulungsgefahr" gesprochen werden. Dem begreiflichen Anliegen des Praktikers nach konkreten Arbeitsmaterialien wurde derart entsprochen, daß letztlich kaum noch Raum für spontane Lernprozesse der Beteiligten mehr übrig blieb, und das heißt, daß für die Artikulation und Aushandlung der Bedürfnisse eigentlich kein Platz mehr bleibt.

[16] *Bäumler*, Gemeinde . . ., a.a.O.

Die Spannung zwischen dem, *was* gelernt werden soll, und dem, *wie* das geschehen kann und in welchen sozialen Organisationsformen sich dies abspielt, wurde zugunsten der Inhalte aufgelöst, wobei nicht bestritten werden soll, daß methodische und didaktische Hilfen sehr stark gegeben werden, was allerdings nochmals die Frage nach ihrem Stellenwert aufwirft. Die Gemeindekatechese, insbesondere die Sakramentenpastoral in den Gemeinden, scheint in die Gefahr zu geraten, in vorhandene organisatorische Wirklichkeit integriert zu werden, allerdings angereichert mit einem bisweilen recht unkritisch überlieferten Methodenarsenal. Demgegenüber gibt es andere Erfahrungen mit der Sakramentenpastoral in den Gemeinden, über die bezeichnenderweise wenig bisher geschrieben wurde, weil sich vieles dort in einer anderen Form abspielt als das der Stil von Arbeitsmappen nahelegt. Die mündliche Tradition scheint in einigen Gemeinden wieder an Wert zu gewinnen.

Wenn die Mitarbeiter — nicht nur die mittlerweile beinahe standardisierten „Tischmütter" oder „Firmhelfer" — in einem eigenen Ausbildungskurs oder in einer eigenen „Katechesegruppe" (einem Gesprächskreis von Mitarbeitern der Gemeindekatechese) zunächst einmal untereinander und miteinander lernen, ihre eigenen Glaubenserfahrungen und religiösen Bedürfnisse zu artikulieren und diese miteinander auszuhandeln und dabei entsprechende soziale Organisationsformen ihres eigenen Lernprozesses entwickeln, werden sie auch später in den Gruppen mit den Kindern und Jugendlichen Verständnis für die auftretenden Bedürfnisse haben können[17]. Der Prozeß läuft dann genau umgekehrt: Nachdem in einer Gruppe die Fähigkeit zu spontanem Gespräch und zu eigenem Handeln entwickelt worden ist, lassen sich auch Zugänge zu den Inhalten der Katechese finden, die dann häufig in einem völlig anderen sozialen Kontext erscheinen — eben lebendiger und für viele Beteiligte geradezu neu. Das Ernstnehmen der Situationen, die Organisation von Bedürfnissen, die aus dem Gruppenprozeß heraus artikuliert werden, bewirkt Beteiligung auch und vor allem der Kinder und Jugendlichen an einem Prozeß der Gemeindebildung und gerade nicht bloßen Nachvollzug eines feststehenden Gemeindekonzeptes. Das bedeutete schließlich auch eine Pluralität von Modellen der Sakramentenkatechese, die den Gemeinden entspricht, in denen sie entwickelt werden —

[17] Vgl. dazu: Gemeindekatechese, Dienst am Glauben der Gemeinde durch die Gemeinde, hrsg. v. *J. Wiener—H. Erharter*, Wien 1981.

und es läßt sich im folgenden Jahr und bei den verschiedenen Formen der Gemeindekatechese vermutlich nicht dasselbe Modell einfach mechanisch wiederholen.

Arbeit mit Gremien

Für die Arbeit mit Gremien in der Gemeinde läßt sich beinahe dasselbe sagen. Nachdem vielerorts offenbar geworden ist, daß die Begeisterungsphase der Pfarrgemeinderäte vorüber ist, wird häufig nach Ursachen für eine gewisse Resignation gesucht. Wesentlich bei einer derartigen Analyse scheint zu sein, daß gerade die Pfarrgemeinderäte sich nicht von einem zentralen Muster her begreifen lassen, so daß sie im Grunde genommen auswechselbar wären mit den Nachbargemeinden. Die intendierten Arbeitsaufträge und Ausschüsse sowie die umrissenen Aufgabenfelder sind sicher als Angebote zu verstehen, werden aber von vielen Gremien als eine Art normativer Vorgabe verstanden, die sie hoffnungslos überfordern, so daß es durchaus kein Kuriosum, sondern beinahe Alltag ist, wenn in einer Gemeinde zwar alle Normen erfüllt werden, das Gremium aber selbst weder tagt noch über die wirklichen Anliegen der Gemeinde informiert ist.

Wenn hingegen ein Pfarrgemeinderat sich als Interessenvertretung der unterschiedlichen Gruppierungen und sozialen Organisationen verstünde, könnte er zum Aushandlungsort dieser unterschiedlichen Interessen werden. Das setzt einen viel längeren Prozeß der „Selbstfindung" dieses Gremiums voraus und eine wesentlich längere Phase der „Innenorganisation" als das bisher bedacht worden ist.

Gemeindeleitung

Letztlich gibt dies Hinweise auf eine Art von Gemeindeleitung, die sich als Förderer und Befähiger verstehen würde, weniger als Zentrum der Organisation. Wenn das Augenmerk auf das Detail der unterschiedlichen und zahlreichen Prozesse in einer wie auch immer verstandenen Gemeinde gerichtet wird, kann der Gemeindeleiter im herkömmlichen Sinne tatsächlich entlastet werden von der vielgerühmten „Letztverantwortung" und stattdessen den Dienst der Einigung, theologisch den Dienst der Versöhnung leisten, damit alle diese unterschiedlichen Gruppen und Einzelnen sprachfähig werden und in unbedingter gegenseitiger Anerkennung miteinander überhaupt erst Gemeinde „definieren". Dies gilt auch und vor allem für herkömmliche kirchliche Ortsgemeinden, vorausgesetzt in ihnen wird der Alltag der Beteiligten wahrgenommen und ernstgenommen — und nicht die vordefinierte Wirklichkeit ständig und erfolglos an sie anzupassen versucht.

3. Der Bedürfnis-Ansatz in seiner Beziehung zum handlungswissenschaftlichen Ansatz

Eine Grundlegung der Theologie als Handlungswissenschaft, die sich im Sinne Peukerts als explizite Theorie kommunikativen Handelns versteht, ist mit dem Bedürfnis-Ansatz am ehesten in Verbindung zu bringen. Wenn nämlich die Bedingung der Möglichkeit von Subjektivität und Intersubjektivität die freie gegenseitige Anerkennung der Kommunikationspartner ist, dann trifft das auch den Kern des Bedürfnis-Ansatzes, der mit den beiden Ausdrücken „Wechselseitigkeit" und „authentische Beziehungen" beschrieben werden kann.

Bei der Bestimmung der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft kann es allerdings nicht darum gehen, die Ergebnisse der allgemeinen handlungswissenschaftlichen Diskussion lediglich zu rezipieren, sondern indem die Theologie die allgemeinen Handlungstheorien auf vernachlässigte Grenzprobleme aufmerksam macht, leistet sie einen eigenständigen Beitrag zu der Frage, was menschliches Handeln ist[18]. Die Ambivalenz der verschiedenen Entwürfe einer Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft besteht darin, daß es einerseits um die Frage geht, wie kirchliches Handeln „effektiver" und den Erfordernissen gesellschaftlicher Differenzierung entsprechend gestaltet werden kann, andererseits aber auch darum, was Praxis im Verständnis kirchlichen Handelns ist. Norbert Mette hat auf die Gefahr aufmerksam gemacht, daß Handlungswissenschaft auch zu einer neuen „Herrschaftsformel" für technisch perfekt organisiertes Handeln werden kann und daß das Subjekt des Glaubens, die handelnden Menschen in ihren sozialen Beziehungen, darin gar nicht mehr vorkommen. Von Praktischer Theologie als Handlungswissenschaft kann angemessen nur dann geredet werden, wenn das Handeln der Menschen, ihre Praxis, als solche ernstgenommen wird. Es geht nicht um die Hinzufügung technischen Wissens zu bereits festgeschriebenen allgemeingültigen Theorien, sondern darum, welche Eigenständigkeit menschlicher Praxis innerhalb von Theorieentwürfen zugestanden wird. Der Ansatz, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft zu verstehen, wird von der nicht einholbaren Eigenart menschlicher Praxis auszugehen haben. Norbert Mette verweist in seinem Beitrag noch darauf, daß die oft geschmähte „alte" Pastoraltheologie dann in einem neuen Licht gesehen werden kann, wenn sie in

[18] Vgl. dazu besonders: *R. Zerfaß*, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: *F. Klostermann u. a.*, Praktische Theologie heute, 164—177; *K.-F. Daiber*, Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft, Mainz — München 1977; *N. Mette*, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: Diakonia 10 (1979) 190—203.

den Zusammenhang eines Handlungsansatzes gestellt wird, der die vorgängige Praxis der Menschen zum Ausgangspunkt nimmt. Von einem Bedürfnis-Konzept her kann ergänzt werden, daß damit auch eine veränderte Form der Gemeindeleitung intendiert ist. Indem die Gemeindeleitung die heterogenen Bedürfnisorientierungen wahrnimmt und ernstnimmt und gleichzeitig zu Möglichkeiten verhilft, in denen diese Bedürfnisse miteinander ausgehandelt werden können, verändert sich auch die gemeindliche Organisation selbst: in zunehmendem Maße gewinnen Elemente der Selbstorganisation Bedeutung gegenüber verfestigten Organisationsmustern.

4. Zusammenfassende Thesen

Praktische Theologie kann als Handlungswissenschaft verstanden werden, wenn darin zum Ausdruck kommt,

4.1 Wertschätzung des einzelnen Menschen

daß es um die Würde und Wertschätzung des unverwechselbaren einzelnen Menschen und seiner zwischenmenschlichen Beziehungen geht und dieses menschliche Grundbedürfnis nach Anerkennung und authentischen Beziehungen zum Ausgangspunkt christlichen Handelns genommen wird.

4.2 Ermöglichung authentischer Kommunikation

Menschliche Grundbedürfnisse treten durch verzerrte und verschüttete Kommunikationssituationen immer wieder hervor. Praktische Theologie müßte einen Beitrag dazu leisten, wie nicht-verzerrte und authentische Kommunikation ermöglicht werden kann. Dabei darf es ihr nicht um die Erhaltung bestimmter Organisationsformen gehen, sondern sie hat sich der Frage zu stellen, welche sozialen Organisationen für die Wahrung und Entfaltung menschlicher Grundbedürfnisse auch in Zukunft geeignet sein werden.

4.3 Anerkennung der Pluralität

Für die Praxis einer christlichen Gemeinde bedeutet der Ansatz bei den menschlichen Grundbedürfnissen die Anerkennung der Pluralität und die Absage an die Vorstellung von einer harmonischen und konfliktfreien Gemeinschaft. Dadurch wird auch die Wahrnehmung tatsächlicher Differenzierungen ermöglicht. Die Suche nach einer angemessenen Sozialform, die der Unterschiedlichkeit menschlicher Bedürfnisse gerecht zu werden vermag, verlangt auch die Wiederentdeckung elementarer demokratischer Regeln innerhalb der Gemeinde: Interessenvertretung der unterschiedlichen Bedürfnisse, Konfliktlösung durch Aushandlungs- und Konsensbildungsprozesse.

4.4 Grundbedürfnisse als „kritisches Prinzip"

Praktische Theologie, die sich an menschlichen Grundbedürfnissen orientiert, wird sich mit dem Handeln christlicher Kirchen und Gruppen befassen, die den Anspruch erheben, christlichen Glauben zu überliefern. Sie

wird weder die bestehenden kirchlichen Handlungsformen pauschal kritisieren können, noch sie um ihrer selbst willen zu erhalten suchen, sondern die menschlichen Grundbedürfnisse sind ein „kritisches Prinzip", von dem aus sich kirchlich-institutionalisiertes Handeln stets neu befragen lassen muß. Bedürfnissensibilität bedeutete in diesem Zusammenhang nicht das bloße Reagieren auf Wünsche, sondern sie wäre die Fähigkeit zur Wahrnehmung unterschiedlicher Bedürfnisartikulationen und die Bereitschaft, den Prozeß der Gemeindebildung bei ihnen beginnen zu lassen. Dies setzt eine veränderte Gemeindeleitung voraus und die Möglichkeit, daß es Interessenvertretungen an der „Basis" geben kann und muß.

4.5 Befähigung zur Teilnahme an gesellschaftlichen Problemen

Eine bei den menschlichen Grundbedürfnissen ansetzende Praktische Theologie versteht sich insofern als politische Theologie, als sie kritisch teilnimmt an den gesellschaftlichen Problemen und Konflikten. Die Befähigung von Menschen zur Artikulation ihrer Bedürfnisse und zur strategischen Beteiligung an Entscheidungsprozessen muß eine wesentliche Aufgabe der Praktischen Theologie werden. Die christlichen Gemeinden als kirchliche Ortsgemeinden oder als funktionale Gemeinden könnten hierfür Einübungsfelder bereitstellen. Die dabei erlernten Fähigkeiten zur Teilnahme an politischen Prozessen könnten Modellcharakter für die gesellschaftliche Umwelt bekommen, so daß die christliche Gemeinde gerade nicht die Entlastungsfunktion für gesellschaftliche Enttäuschungen hätte, sondern aktiv dazu beitragen könnte, daß Menschen als Betroffene handlungsfähig werden.

Praktische Theologie wird sich daher nicht nur mit den Methoden, sondern auch mit den Inhalten einer konfliktorientierten Gemeinwesenarbeit auseinandersetzen müssen.

Horst Goldstein

Anwältin der Befreiung

Mariologische Neuansätze in Lateinamerika

Im folgenden Beitrag vermittelt der Autor ein charakteristisches Beispiel lateinamerikanischer Theologie und Volksfrömmigkeit, nämlich die eigenartige Verbindung einer Befreiungstheologie mit der großen Marienverehrung dieser Länder, wie sie auch in die Texte von Puebla Eingang gefunden hat. Für Europäer bedeutet dies, daß wir die lateinamerikanische Theologie in ihrer Eigenberechtigung anerkennen, auf sie hören und von ihr lernen sollen, ohne uns um einfache Übertragung zu bemühen. Die Erfahrungen Lateinamerikas könnten uns helfen, die Marienverehrung zu vertiefen und zugleich für die gesellschaftliche Verantwortung spirituelle Impulse zu geben. *red*

Gegrüßt seist du, Maria,
schwanger mit den Sehnsüchten unserer Armen.
Der Herr ist mit dir.
Du bist gebenedeit unter den Unterdrückten,
und gebenedeit sind die Früchte der Befreiung deines Leibes.
Heilige Maria, lateinamerikanische Mutter,
bitte für uns,
damit wir auf den Geist Gottes vertrauen,
jetzt, da unser Volk um Gerechtigkeit kämpft,
und in der Stunde, da es sie in Freiheit erlangt,
damit wir in Frieden leben.
Amen.

Der vorstehende Text ist eine brasilianische Nachdichtung des „Gegrüßt seist du, Maria“ [1]. Er ist charakteristisch für die neue meditativ-kämpferische und analytisch-utopische Marienfrömmigkeit, die — unbemerkt von europäischen Theologen — gegenwärtig auf dem Boden der lateinamerikanischen Befreiungstheologie wächst. In einem peruanischen Glaubensbuch für Industriearbeiter [2] wird Maria als eine arme Frau aus dem Proletariat beschrieben, die sich an der Seite ihres Sohnes für das Projekt der Befreiung des unterdrückten Volkes einsetzt. Die biblische Begründung für ihre Mariologie finden die Autoren (vor allem, aber nicht nur) im Lobgesang Marias Lk 1,46—55: Gott erwähle die Unterdrückten (46—50), mache die Ausbeuter zuschanden (51—52), wolle Veränderung (53) und rufe alle zur Befreiung (54—55). „Denn für Gott ist nichts unmöglich“ [3].

Das nordostbrasilianische Erzbistum Paraíba veröffentlichte zum Maimonat 1980 eine Materialsammlung mit dem Titel „Para onde vais? Wohin geht der Weg?“ [4]. In analytischer und bewußtseinsbildender, in meditativer und betender Weise soll das ganze geschundene Leben der ausgebeuteten Landbevölkerung dieses Raumes in die traditionelle Marienfrömmigkeit mit hineingenommen werden. Den ganzen Monat über schaut die zur Maiandacht versammelte Basisgemeinde auf ein Plakat, in dessen Mittelpunkt ein Ochse steht, der einen Frosch zertritt. Der Ochse ist mit „Capitalismo“ beschriftet, während der Frosch das ausgebeutete Volk versinnbildet. Alle fünf Tage soll ein Teil des Ochsen näher betrachtet werden: am 1. Tag die Vorderfüße, die die exportorientierte Agroindustrie ausdrücken sollen, am 6. Tag die Hinterfüße, die für das ungerechte Entlohnungssystem stehen, am 11. Tag der starke Rücken, mit dem die multinationale Verflochtenheit der Unternehmen gemeint ist, am 16. Tag die Hörner, die an die straffe Organisation des Systems erinnern sollen, am 21. Tag der Schwanz, der die entfremdende Manipulation durch die Massenmedien symbolisiert, und am 26. der ganze Ochse, der sich jetzt als das täglich erfahrene System des

1 *C. A. Libânio Christo, (Frei Betto)*, Puebla para o Povo, Petrópolis 1979, 106; auch in: *L. Boff*, A Ave-Maria. O Feminino e o Espírito Santo, Petrópolis 1980, 97.

2 *A. Cussiánovich*, Temas de Fe y Compromiso, Lima 1976, 37—49; vgl. auch: *ders.*, Nos ha liberado . . ., Lima ^{6}1976, 79—93; *Equipo Pastoral de Bambamarca*, Vamos Caminando, Lima ^{3}1977, 152—179; deutsch: Vamos Caminando — Machen wir uns auf den Weg, Lima 1979, 69—84 (zu beziehen bei: Gruppe Bambamarca, Frondsbergstraße 31, D-7400 Tübingen).

3 *Cussiánovich*, Temas . . ., 47.

4 *Arquidiocese da Paraíba*, Para onde vais?, João Pessoa 1980 (zu beziehen bei: Centro de Documentação e Publicações Populares, Caixa Postal 13, BR 58.000 Joao Pessoa — Paraiba, Brasilien). Der Titel „Para onde vais? Wohin geht der Weg?“ war im Jahr 1980 das Motto der Fastenaktion der brasilianischen Kirche. Es sollte also bewußt eine Verknüpfung zwischen der Fastenaktion und der Maiandacht hergestellt werden.

Kapitalismus zu erkennen gibt. An den Zwischentagen sollen die so gedeuteten Erfahrungen des Volkes durch überlieferte und neuformulierte Texte, Litaneien und Lieder in marianische Gebetsfrömmigkeit transponiert werden.

Wen wundert es, daß solche Art der Marienverehrung auf das Mißtrauen der Machthaber stößt? So verboten die staatlichen Behörden der argentinischen Provinz Mendoza 1980, auf Handzetteln, die anläßlich eines Marianischen Kongresses verteilt werden sollten, den Satz aus dem Lobgesang Maria zu drucken: „Er stürzt die Mächtigen vom Thron, und die Niedrigen erhöht er“ [5]. — Was sind die Charakteristika dieses neuen Marienverständnisses und dieser vielleicht überraschenden Marienverehrung?

1. Eine gesellschaftlich geortete Mariologie

Das eingangs mit einigen Beispielen konturierte Marienverständnis ist ein Aspekt der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Wie die Befreiungstheologie insgesamt hat auch die Mariologie der Befreiung ein klares Bewußtsein des hermeneutischen Ortes, von dem aus über Maria geredet, Unsere Liebe Frau verehrt und auf die Mutter Gottes gehofft wird.

Befreiungschristen gehen in ihrem Vorverständnis davon aus, daß die Armut und das Elend, das sie umgeben, kein ursächlich nicht näher zu definierender und unverschuldeter Mangel, sondern durch die Strukturen des transnational operierenden und interkontinental liierten „liberalen Kapitalismus“ (Puebla 92, 437, 495; vgl. 497, 542, 546, 550) verursachte Ver-armung und Ver-elendung sind. „Untersuchen wir die Lage eingehender, so stellen wir fest, daß die Armut keine *vorübergehende Phase* (etapa transitoria, so die Fassung vom 13. 2. 1979) ist, sondern das *Produkt* wirtschaftlicher, sozialer und politischer Situationen und *Strukturen* ... Hierzu gehört der innere Zustand unserer Länder, der in vielen Fällen seinen Ursprung und Fortbestand von *Mechanismen* herleitet, die ... auf *internationaler* Ebene die Reichen immer reicher werden lassen *auf Kosten der Armen*, die immer mehr verarmen“ (Puebla 30) [6].

Hinsichtlich ihrer Vorentscheidung geht die Option lateinamerikanischer Christen in die Richtung einer neuen Gesellschaft, in der das Volk mitreden und mitbestimmen kann, eines humanen und demokratischen Sozialismus [7]. Obwohl die kirchliche Basisgemeinde keine „Parteizelle ist und sein darf“ [8], so sind — etwa im Blick auf Brasilien — die politischen Parteien doch wichtige Instrumente für sie [9]. Zu einem guten Teil artikulieren sich die parteipolitischen Vorstellungen der Basischristen in Brasilien [10] in dem *Partido do Movimento Democrático Brasileiro* (PMDB: Partei der Demokratischen Bewegung Brasiliens) und vor allem in dem um den bekannten Gewerkschaftsführer Luís Inácio da Silva — genannt Lula — kreisenden *Partido dos Trabalhadores* [11]. Das Hauptanliegen der *Partei der Arbeiter* läßt sich auf die Formel bringen: „Es gibt keine Demokratie ohne Sozialismus und keinen Sozialismus ohne Demokratie“ [12].

Erkenntnistheoretisch ist wichtig, daß lateinamerikanische Marienverehrer die Situation in Palästina um die Zeitwende von ihrer gegenwärtigen sozialen und religiösen Erfahrung her verstehen und deuten. Die Begebenheiten damals und heute wer-

[5] Revista Eclesiástica Brasileira 41 (1981) 181. Weitere Beispiele dieser Art von Marienverständnis sind zu finden in: *E. Cardenal*, Das Evangelium der Bauern von Solentiname. Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika, Bd. 1, Wuppertal [3]1977, 21—24. 29—33; Bd. 2, Wuppertal 1978, 24—28.

[6] Hervorhebung vom Verfasser des Artikels.

[7] Vgl. *H. Goldstein*, Sozialismus in der lateinamerikanischen Kirche und Theologie der Befreiung — Sozialismus für uns? in: Diakonia 6 (1975) 313—324; siehe auch: *ders.*, Sozialismus der Freiheit. Der Sozialismusbegriff in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung als Herausforderung an uns, in: *C. Modehn*, Christen entdecken die Freiheit. Notwendige Anstöße aus Lateinamerika, Stuttgart 1976, 117—153.

[8] Vgl. die Schlußerklärung der Teilnehmer am Vierten Ökumenischen Treffen Brasilianischer Basisgemeinden vom 20. — 24. April 1981 in Itaici (Staat São Paulo), in: Publik-Forum vom 26. 6. 1981. Siehe dazu auch den Kommentar von *L. Boff*, Eine Sprache, befreiend wie die Sprache Jesu, in: Orientierung 45 (1981) 126—129.

[9] Vgl. die in Anm. 8 genannte Erklärung.

[10] Zu den seit dem 20. 12. 1979 in Brasilien wieder zugelassenen politischen Parteien vgl.: *N. N.*, Neue Parteien. Ein Gesetz und seine Folgen, in: Brasilien-Dialog 4/80, 3—44 (zu beziehen bei: Institut für Brasilienkunde, Sunderstraße 15, D-4532 Mettingen).

[11] Vgl. *L. Boff*, Teologia à Escuta do Povo, in: Revista Eclesiástica Brasileira 41 (1981) 55—118, näherhin 109—111.

[12] *N. N.*, Neue Parteien (s. Anm. 10), 36.

den über alle zeitliche Distanz hinweg als identisch eingeschätzt. Beispiele:

„In Nazaret gab es nur eine Wasserstelle, an der sich alle zu versorgen hatten. Die Frauen, die Wasser holten, trafen sich dort, und von dort verbreiteten sich die Neuigkeiten, vermischt mit den Kommentaren des Volkes. So geschieht das auch heute noch in vielen Dörfern und Weilern im Hinterland Palästinas und Brasiliens" [13].

„Der Acker gehörte ihnen nicht. Sie waren nur Pächter. Es herrschte eine Art Latifundium. Die Landeigner wohnten in der Stadt ..." [14].

„Wer die Wirkung des Heiligen Geistes auf Maria verstehen will, kommt mit der Wissenschaft allein nicht aus. Man müßte nämlich die Augen auch dafür offen halten, was der Heilige Geist heute bewirkt. Gott hat sich seitdem nicht verändert. Was die Bibel von Maria behauptet, geschieht heute mit dem einfachen Volk, das sich wie Maria für das Wort Gottes offen hält und es im Leben zu verwirklichen sucht" [15].

2. Eine Mariologie aus der Leidenschaft für das arme Volk

Volk ist ein analytischer Begriff, der in einer klassenzerrissenen Gesellschaft die unterprivilegierten Gruppen einer Population benennt. Die Aufspaltung einer Gemeinschaft in ohn-mächtige Habenichtse und mächtige Entscheidungsträger ist auch in der Kirche zu beobachten. Weder in der Gesellschaft noch in der Kirche kam das Volk bisher zu Wort. Nun aber hat die Kirche in Puebla ihre „vorrangige Entscheidung für die Armen" (1134—1165) getroffen, weil sie „die Lieblingskinder Gottes" (1143) [16] sind.

Von dieser ihrer parteilichen, bedingungslosen Option für das arme Volk her schätzen lateinamerikanische Christen nun die im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils teilweise geschmähte Volksreligiosität neu ein. Sie gehen davon aus, daß das Volk auch über die Veränderungen des Konzils hinweg Maria gläubig und liebevoll, hoffnungsbedürftig und zärtlich verehrt. Den Grund für den Fortbestand der Marienfrömmigkeit sehen sie auch darin, daß das Volk in dieser geschundenen und „starken Frau, die Armut und Leid, Flucht und Verbannung selbst mitgemacht hat" (Puebla 302), sich selbst wiedererkennt. „Die Geschichte dieses armen Volkes gleicht der Geschichte Marias, die bis heute weitergeht" [17]. „Die Religiosität des lateinamerikanischen Volkes wird häufig zu einem Aufschrei nach wahrer Befreiung" (Puebla 452). In der marianischen Volksfrömmigkeit durchbrechen die Armen die durch die gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Zwänge ihnen gesetzten Grenzen und erahnen, spüren etwas von Transzendenz [18].

Christen und Theologen, die sich aufgrund solcher Entdeckungen dem Volk und seiner Marienfrömmigkeit zuwenden, haben eine zärtliche, sinnliche Liebe zu diesen Menschen. „Es geht um eine Dimension des Herzens. Allerdings nicht in der billigen und sentimentalen Ausgabe, die ja nur einen kurzen Atem hat, sondern in der starken Form des Mit-leidens, der Solidarität und der Identifikation" [19].

3. Eine Mariologie der Befreiung des Volkes

Wer reine Fakten beobachten will, wird in den Vollzügen der marianischen Volksfrömmigkeit vielerorts kaum wesentlich neue Tatsachen und Daten konstatieren. Traditionell sind nach wie vor die Krönungsfeiern Unserer Lieben Frau am 31. Mai, die Prozessionen zu Mariä Himmelfahrt am 15. August, die Gelübde zur wundertätigen Jungfrau ...

Aber dennoch: Auch in diesen teils noch sehr herkömmlichen Formen liegen Keime einer Mariologie, die auf die Befreiung des Volkes abzielt. Einige eher noch latente (verborgene) als manifest erkennbare Tendenzen lassen sich benennen:

Angestrebt wird weniger, Maria als Him-

13 C. *Mesters*, Maria — A Mãe de Jesus, Petrópolis ³1979, 42.
14 Ebd. 43.
15 Ebd. 62. Vgl. auch *A. M. Autran*, Maria — Mãe do Povo de Deus na América Latina: Convergência 11 (1978) 538—547.
16 Vgl. *H. Goldstein*, Puebla: Befreiende Evangelisierung der Armen. Aussagen und Beispiele, in: Katechetische Blätter 106 (1981) 134—136.
17 *Mesters*, Maria . . ., 84.
18 Vgl. *Boff*, Teologia . . ., 67.
19 Ebd. 61.

melskönigin denn als starke Frau des bewährten Glaubens zu verehren. „Maria ist eine starke Frau, ... die Armut und Leid, Flucht und Verbannung selbst mitgemacht hat — alles Situationen, die der Aufmerksamkeit von Leuten nicht entgehen können, die mit evangelischem Geist die befreienden Energien von Mensch und Gesellschaft unterstützen wollen ... So erscheint Maria als das vollkommene Vorbild des Jüngers des Herrn. Dieser Jünger baut an der irdischen und zeitlichen Gesellschaft und ist zugleich auf dem Weg zur himmlischen und ewigen Stadt. Er setzt sich für die Gerechtigkeit ein, die den Unterdrückten befreit, und für die Liebe, die dem Bedürftigen zu Hilfe eilt" (Marialis Cultus 37) [20].

Es geht weniger um die Feier eines Triumphes als vielmehr um Ermutigung zum gesellschaftlichen Kampf oder — religiös gesprochen — zum Kampf gegen Egoismus und Sünde. Hier ist vor allem an die neue Leseweise des Lobgesangs Marias zu erinnern. Selbst offizielle Texte sprechen da eine überraschende Sprache: „Im Magnifikat zeigt Maria sich als Vorbild ‚für alle, die die widrigen Umstände des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens nicht passiv hinnehmen', die auch nicht der ‚Selbstentfremdung' unterliegen, wie man heute sagt, die vielmehr mit ihr verkünden, daß Gott die Niedrigen erhöht und im entsprechenden Fall auch die Mächtigen vom Thron stürzt' " (Puebla 297; Johannes Paul II. in Zapopán). „Von Maria, die in ihrem Magnifikat-Lied bekennt, daß das Heil Gottes in Verbindung mit der Gerechtigkeit gegenüber den Menschen steht, ‚geht auch ein echtes Engagement für die Mitmenschen, unsere Brüder und Schwestern aus, insbesondere für die Ärmsten und Bedürftigsten, wie auch für die notwendige Veränderung der Gesellschaft' " (Puebla 1144; Johannes Paul II. in Zapopán) [21].

Dieses neue Marienverständnis dient weniger der individuellen Frömmigkeitspflege als vielmehr dem Aufbau der menschlichen und kirchlichen Gemeinschaft. „Ein wesentlicher Zug im Engagement Marias ist ihr Sinn für die christliche Gemeinde. Ihr liegt daran, die Kirche aufzubauen, das Geheimnis ihres Sohnes zu feiern, der Gemeinschaft der Glaubenden Sinn zu geben und sich in den Dienst der Befreiung der Welt zu stellen" [22]. Maria „lebt in Gemeinschaft mit Jesus, mit den Aposteln und dem Volk. Um sie herum nimmt in Jerusalem die erste christliche Basisgemeinde Gestalt an, entwickelt sich, strahlt pfingstliche Dynamik aus und geht in die Welt hinaus, um allen Völkern bis an die Grenzen der Erde Jesus zu verkünden" [23].

Diese Mariologie liefert sich nicht unbedacht Kräften der Stabilisierung aus, sondern will gezielte Mobilisierung und strukturelle Veränderung. Ihr geht es darum, „daß einem die menschliche Bedeutung des Lebens Marias aufgeht, so daß man in seinem konkreten persönlichen und gesellschaftlichen Leben berührt wird" [24]. Ihre Kraft gründet in der Überzeugung, daß „die Hoffnung der Kleinen die Situation verändern kann. Es ist eine subversive Hoffnung, weil sie zu einer neuen Gesellschaft führt" [25].

4. Eine Mariologie des Glaubens und Betens, des Lebens und Feierns

Die Aussagen der klassischen Mariendogmatik werden kaum reflektiert. So heißt es etwa in der Frage der Brüder Jesu bei Carlos Mesters: „Wie dem auch sei, Katholiken und Protestanten haben beide ihre Argumente. Man sollte sich über solche Dinge nicht streiten oder viel Zeit auf derlei Diskussionen verwenden" [26]. Entscheidend ist hingegen, daß die Formulierungen der überlieferten Marienlehre glaubend meditiert und lebensgestaltend operationalisiert werden.

Die großen Inspirationen kommen dabei (sofern sie nicht von den Lokalüberlieferungen der Volksfrömmigkeit angestoßen werden) mehr und mehr aus der Bibel.

[20] Puebla 302. *J. Marins*, Maria — Mulher Libertadora. Dinamismo mariológico na Comunidade Eclesial de Base, São Paulo 1979, 22.
[21] Vgl. *L. Boff*, O Rosto Materno de Deus. Ensaio interdisciplinar sobre o Feminino e suas Formas Religiosis, Petrópolis 1979, 196—211.
[22] *A. Cussiánovich*, Nos ha liberado ..., Lima 61976, 93.
[23] *Marins*, Maria ..., 39.
[24] Ebd. 21.
[25] Ebd. 21.
[26] *Mesters*, Maria ..., 51.

Aus dem Anliegen heraus, nach Möglichkeit die Lateinamerikaner selbst zu Wort kommen zu lassen, sei als Beleg ein Gebet von Dom Hélder Câmara angeführt:

„Maria, Mutter Christi und Mutter der Kirche!
Wenn wir uns für die Ausführung des Evangelisierungsauftrags rüsten, den wir fortzuführen, auszuweiten und zu intensivieren haben, dann denken wir an dich.
Insbesondere aber denken wir an dich, weil du so eine herrliche Danksagung gesprochen hast,
so ein wunderbares Lied gesungen hast,
als deine Kusine Elisabeth, die Mutter Johannes des Täufers, dich öffentlich als die Glücklichste aller Frauen pries.
Aber du hast dich auf deinem Glück nicht ausgeruht,
sondern hast an die ganze Menschheit gedacht.
An alle hast du gedacht.
Dabei hast du dich eindeutig für die Armen entschieden,
wie es später auch dein Sohn tat.
Was ist das an dir, in deinen Worten und in deiner Stimme,
daß du im Magnifikat verkünden kannst
die Entmachtung der Mächtigen und die Erhöhung der Demütigen,
die Sättigung der Hungrigen,
und die Entleerung der Reichen,
und daß es niemand wagt, dich als subversiv zu beurteilen,
oder mit mißtrauischen Augen zu betrachten.
Leih uns deine Stimme, sing mit uns!
Bitte deinen Sohn, daß sich in uns allen
die Pläne des Vaters voll verwirklichen“ [27].

Ein wenig überrascht können Europäer sein, wenn sie sehen, wie direkt Lateinamerikaner Maria auf ihr christliches Leben beziehen: „Die christlichen Basisgemeinden sehen in Maria die vollkommenste Jüngerin Christi, die ihnen mit ihrem Beispiel dabei hilft, die wesentlichen Orientierungspunkte zu finden, um heute in Lateinamerika nach dem Evangelium leben zu können“ [28]. Es besteht kein Zweifel: „Maria ist eine hundertprozentige Christin!“ [29]

Auf dem Hintergrund der Option für die Armen und der Überzeugung von der selbst-evangelisatorischen Kompetenz des Volkes können Lateinamerikaner — nach einer Phase des Mißtrauens gegenüber dem Volkskatholizismus — jetzt wieder bewußt die traditionellen Formen der „popularen“ Marienfrömmigkeit fördern. Die Freude über den Glauben will auch gefeiert werden. Die Maiandachten und Rosenkranzstunden, die Triduen und Novenen, die Prozessionen und Wallfahrten, die Gelübde und vor allem die zahllosen Feste werden jetzt zur Chance für den alten, neu entdeckten Glauben.

5. Eine Mariologie aus dem Glauben an das Wirken des Geistes auf Maria und das Volk

Manche Lateinamerikaner sagen, sie könnten ihre ganze Theologie in zwei Begriffen zusammenfassen: Volk und Geist. Der Geist Gottes und des auferweckten Herrn macht aus dem abhängigen und unterdrückten Volk das Volk Gottes: Ekklesiogenesis [30], Kirche im Werden. Was damals an der Jungfrau Maria geschah, geschieht heute an dem „jungfräulichen“, das heißt demütigen, armen, offenen und hoffenden Volk. Hören wir noch einmal lateinamerikanischen Originalton:

„Das ‚einfache und arme‘ Volk sagt immer: ‚Wer sind wir? Wie können wir die Kirche Christi sein, wenn wir über keine Mittel verfügen, von nichts eine Ahnung haben und schwach sind?‘ Durch die Verkündigung des Evangeliums antwortet Gott dann aber: ‚Der Geist wird über dich kommen!‘ Das Volk glaubte an diese Botschaft, empfing vom Heiligen Geist, und die Kirche wird geboren. Im Leben und durch das Zeugnis dieser Kirche wird das Wort Gottes Fleisch und offenbart uns die Botschaft, die es beinhaltet.

Im Schoß Marias wuchs Jesus, als befreiende Kraft und Hoffnung. Josef versuchte zu verstehen, wie Maria schwanger werden konnte. Aber vergebens. Da er sie nicht in Verruf bringen wollte, beschloß er,

[27] SEDOC 7 (1976) 784. Abgedruckt auch in: *L. Boff*, A Fé na Periferia do Mundo, Petrópolis 1978, 128; *ders.*, O Rosto . . ., 211.
[28] *Marins*, Maria . . ., 23.
[29] *A. Cussiánovich*, Temas . . ., 48—49.

[30] *Ekklesiogenesis* ist in Lateinamerika inzwischen ein gängiger Begriff, der jenen Prozeß benennt, in dem aus den Armen kraft des Geistes Gottes eine neue Form von Kirche — Kirche als Netz von Basisgemeinden — entsteht. *Eclesiogênese* lautet bezeichnenderweise im portugiesischen Original auch der Titel von *L. Boff*, Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika, Mainz [2]1980.

sich von ihr zu trennen. Natürlich waren auch damals nicht alle Menschen wie Josef. In alten Büchern kann man bösartige Beschimpfungen lesen: ‚So eine Hure! Sie hat mit einem römischen Soldaten geschlafen!' So äußerten sich die Feinde über Unsere Liebe Frau!

Heute wird im Schoße des Volkes die Kirche geboren. Dort wächst sie heran zu einer befreienden Kraft und Hoffnung. Viele Leute versuchen, diese Art von ‚Schwangerschaft' ausschließlich mit Argumenten der Wissenschaft zu erklären. Das ist sinnlos. Diese Menschen sind wie Josef, offen und ehrlich. Andere aber sind durchtrieben und verbreiten nur Verleumdungen: ‚Diese Kirche da der Armen — so sagen sie — ist bloß Kommunismus! Dahinter steckt nichts anderes als Geld aus dem Ausland!' ...

Was damals mit Maria geschah, geschieht auch heute noch. Der Heilige Geist durchweht die Welt. Wie er damals Jesus von der Jungfrau Maria geboren werden ließ, so läßt er heute die Kirche vom armen Volk, sozusagen von einer Jungfrau geboren werden" [31].

6. Eine auch für uns verbindliche Mariologie

Was in den vergangenen Jahren in deutscher Sprache zum Thema Mariologie veröffentlicht wurde, halten lateinamerikanische Theologen — bei Anerkennung allen guten Willens der betreffenden Autoren — für „enttäuschend", ja zum Teil für „beinahe revanchistisch" [32]. Wie aber müßten dann ein Marienverständnis und eine Marienverehrung hierzulande aussehen, von denen man nicht nur vermuten könnte, daß sie die Sympathie der Lateinamerikaner fänden, sondern die auch den glaubensmäßigen und gesellschaftlichen Notwendigkeiten des hiesigen Christentums entsprächen? [33]

Unerläßlich dürfte es gerade in der Mariologie [34] sein, sich auf den gesellschaftlichen Ort innerhalb des transnationalen und interkontinentalen gesellschaftlichen Zusammenhangs zu besinnen, von dem aus man Marienverehrung pflegt. Jedes Übergehen dieses Gesichtspunktes verhärtet den liberalen Kapitalismus und die von ihm verursachte Situation der Abhängigkeit und Unterdrückung auch auf internationaler Ebene (vgl. Puebla 542) oder — theologisch formuliert — die „Strukturen der Sünde" [35]. Ohne Veränderung geht es nicht, so ungern manche der hiesigen Christen diesen Satz hören mögen! Ein pastoraler Ansatz könnte vielleicht der Traum von einer interkontinentalen, befreienden Solidarität der Marienverehrer sein.

Die Entdeckung der Armut in Lateinamerika nicht nur als anzuklagende Verelendung, sondern auch als Herausforderung an die evangeliumsgemäße Identität christlichen Lebens könnte für uns ein wichtiges Element einer alternativen Mariologie werden. Armut ist dann ein Protest gegen alle sich selbst rechtfertigende Wachstumsideologie, gegen jedes Macherpathos und gegen alle Technokratenmentalität. Auf diesem Hintergrund wäre auch der Glaube Marias in unserer von wissenschaftlichen und technischen Plausibilitäten beherrschten Umwelt eine Absage an jedes Ansinnen, allein mit Leistung, Dynamik und Potenz das Leben meistern zu wollen.

Eines der auffälligsten Merkmale lateinamerikanischer Marienbegegnung ist ihre Hoffnungsträchtigkeit, während bei uns in Mitteleuropa kaum jemand noch von Zukunft und Hoffnung zu sprechen wagt:

[31] *Mesters*, Maria . . ., 63 f.
[32] Vgl. Revista Eclesiástica Brasileira 41 (1981) 193 f.
[33] Einen beachtlichen Versuch der Neuformulierung einer befreienden, feministischen Mariologie legen inzwischen auch einige nordamerikanische und niederländische Theologinnen vor. Vgl.: *R. Radford Ruether*, Maria — Kirche in weiblicher Gestalt, München 1980; *M. de Groot*, Maria und Elisabeth, in: *C. J. M. Halkes — D. Buddingh* (Hrsg.), Wenn Frauen ans Wort kommen, Gelnhausen — Berlin — Stein 1979, 46—54; *C. J. M. Halkes*, Eine „andere" Maria, ebd. 96—115; *dies.*, Gott hat nicht nur starke Söhne (GTB 371), Gütersloh 1980, insbes. 92—118. Siehe auch *D. Sölle*, Maria ist eine Sympathisantin, in: *dies.*, Sympathie. Theologisch-politische Traktate, Stuttgart [2]1979, 56—61.
[34] Gerade in der Mariologie deshalb, weil insbesondere in dieser Frage und auf diesem Frömmigkeitsfeld wegen der starken Betonung gefühlsmäßiger Aspekte und bestimmter Tugenden wie Demut, Gehorsam und Häuslichkeit bestehende theologische und gesellschaftliche Maximen bestätigt wurden und hier deshalb nicht die geringste analytische Intuition zu erwarten ist.
[35] Vgl Puebla 542; Johannes Paul II. in Zapopán; dazu auch: *W. Eichinger*, Heute noch von „Erbsünde" reden? in: Diakonia 12 (1981) 161—169.

Nicht nur Punker malen sich auf ihre vergammelten Lederjacken „No Future"; Oberschüler verschlagen einem die Sprache mit dem Satz: „Wer eher stirbt, ist länger tot". Eine Gesellschaft, in der Günter Kunert nur noch mit „heiterer Verzweiflung" überleben zu können glaubt, sieht Erich Fromm als von der Nekrophilie zerfressen an [36]. Allein konkrete Modelle gelebten Hoffnungsglaubens, die sich allerdings mit herkömmlicher Marientheologie und -verehrung nicht entwerfen lassen, können hier eine Antwort sein. Zukunft nur aufgrund von Veränderung und Hoffnung nur aus der Überzeugung, daß dieser Glaube zu befreiender Veränderung aufruft. Maria bietet sich als Anwältin der Befreiung, als Komplizin der Kämpfenden an.

Daß man und wie man heute verantwortlich von Maria sprechen kann, soll abschließend das „Schwarze Madonna 1977" überschriebene Gedicht der Osnabrücker Lyrikerin Peikert-Flaspöhler [37] zeigen:

Ich bin mehr
als eine Figur aus Ebenholz —
garantiert afrikanische
Handarbeit
(für Hungerlöhne).
Ich bin mehr
als ein exotischer Schmuck,
der die Hautfarbe Schwarz
erträglich macht.
Ich trage mit meinem Kind
die alten Narben und Wunden,
die noch bluten.
Mein Kind hab ich
im Getto Atlantas geboren.
Nach Harlem
mußten wir flüchten.
In Nigeria,
Rhodesien,
Uganda
und
hungern wir weiter
nach Menschenwürde,
Brot und Frieden.
Soweto brennt uns
die Herzen aus.
Und in der Stille
nach Schüssen und Schreien
glimmen die Zündschnüre
weiter.

Josef
hängt noch im Stacheldraht,
um uns zu retten.
In Brüssel, Helsinki,
Köln, Paris
und
klopfte ich vergeblich an.

Werdet *ihr*
wie bisher
Menschenwürde,
Frieden,
Gerechtigkeit
spielen? [38].

Józef Tischner

Kultur der Arbeit

Verständigung durch Arbeit als moderner Kampf um den Frieden

Die folgenden Ausführungen zur Kultur der Arbeit hielt der polnische Kulturphilosoph auf einem Friedens-Forum des Steirischen Katholikentages im Juni 1981. Die Hinweise machen nicht nur manches an der Entwicklung in der Gesellschaft und Kirche von Polen verständlicher, sondern können uns die Augen öffnen, ähnliche Probleme auch in anderen Gesellschaften wahrzunehmen und sich um deren Lösung zu bemühen. red

Ich möchte auf den engen und tiefen Zusammenhang zwischen Werten der Kultur und Werten der Arbeit hinweisen. Früher stellte man diese zwei Gebiete des Lebens einander gegenüber — anderen Zielen sollte die Arbeit dienen, anderen dagegen die kulturschaffende Tätigkeit. Als Zweck der Arbeit betrachtete man die Erhaltung menschlichen Lebens, als Ziel der Kulturtätigkeit das Erreichen der Wahrheit, des Schönen, des Guten. Heute hat sich die Lage geändert. Es hat sich erwiesen, daß es einen gemeinsamen Wert der Arbeit und der Kultur gibt. Diesen Wert bildet die Wahrheit. Die Wahrheit als gemeinsamer Wert der Kultur und der Arbeit wurde in Polen Grundlage des Ethos der Solidarität.

[36] Vgl. dazu: Ein Gespräch zwischen *Wolf Biermann, Günter Kunert und Fritz J. Raddatz*, in: Die Zeit, vom 14. 11. 1980; *E. Fromm*, Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen, Stuttgart 1979.

[37] *Christa Peikert-Flaspöhler*, Stellenangebot, Limburg 1980, 106 f.

[38] Vgl. einige weitere Gedichte der Autorin in „Stellenangebot": Und es begibt sich (93), Herbergssuche (94 f), Verkündigung (98), Flucht nach Ägypten (105).

Johannes Paul II. sagte in seiner Ansprache vor der UNESCO: „... der Mensch ist er selbst durch die Wahrheit, und er wird immer mehr er selbst, je besser er die Wahrheit erkennt." Wenn aber zwischen der Wahrheit und der Arbeit eine enge Verbindung besteht, so muß man auch sagen, daß der Mensch ebenfalls durch die Arbeit er selbst wird. Die Arbeit wäre dann für den Menschen eine besondere Art des Seins in der Wahrheit.

Protest gegen die Pathologie der Arbeit

Von daher kann man die Frage stellen, welchen Sinn der Protest der polnischen Arbeiter 1980 hatte. Um die Sache ganz allgemein zu fassen, muß man sagen:

Die Auflehnung der polnischen Arbeiter im Jahr 1980 war ein gegen die Pathologie der Arbeit gerichteter Widerstand. Worin beruhte diese Pathologie der Arbeit? Um es kurz zu sagen: In Polen entstand das Phänomen der sinnlosen Arbeit. Schon seit längerer Zeit und mit wachsender Stärke verbreitete sich unter den Leuten die Überzeugung, daß sie sinnlos arbeiten, daß ihre Arbeit keine nützlichen Früchte bringe, daß ihre Arbeit in keiner Beziehung stehe zur Arbeit anderer Menschen, anderer Fabriken, anderer Regionen der Welt. Trotz individueller Bemühungen erwies sich die Arbeit im ganzen als sinnlos. Verschwunden war die natürliche Harmonie der Arbeit, gescheitert ihre Organisation, zerronnen das grundlegende Projekt der Arbeit. Die Arbeit war nicht mehr produktiv, sie sank immer mehr zu einer Vergeudung der Rohstoffe und der menschlichen Mühen.

Wenn die Leute zur Überzeugung gelangen, daß sie sinnlos arbeiten, so geschieht es, daß in der Gesellschaft die grundlegenden Bande der Verständigung zwischen den Menschen in Brüche gehen: zwischen der Behörde und dem Volke, zwischen den Bürgern untereinander. Wenn die Bande der Verständigung bersten, dann entstehen gegenseitige Verdächtigungen, greifen diverse soziale Illusionen um sich, ein Mensch steht dem anderen feindlich gegenüber. Dadurch wird die Substanz des gemeinsamen Lebens selbst gefährdet.

In einer solchen Lage entsteht der Streik. Er hat in dieser Lage einen besonderen Sinn. Wenn die Arbeit des Menschen ihren Sinn verliert, bleibt nur der Streik ein sinnvolles Verhalten des Menschen der Arbeit. Der Streik ist dann mehr als das Fordern eines gerechten Lohnes, er ist ein Ruf um die Wiederherstellung des grundlegenden Sinnes der Arbeit.

Das Ethos der Solidarität

So entstand in Polen das Ethos der Solidarität der Menschen der Arbeit. Dieses Ethos zeigte uns das Wesen der menschlichen Arbeit in einem neuen Lichte: Die Arbeit ist eine grundlegende Form der Verständigung der Menschen untereinander. Die Arbeit darf die Menschen nicht trennen, sie muß sie miteinander verbinden. Eine scheinbare Arbeit widerspricht den Forderungen der Wahrheit.

Die Wahrheit der Arbeit

Die Wahrheit läßt sich von der Arbeit nicht absondern. Die Wahrheit macht aus einer sinnlosen Arbeit eine sinnvolle. Man kann die Wahrheit auch von der Kultur nicht absondern. Die ganze Kultur wächst dank dem Streben des Menschen zur Wahrheit. So haben also die Arbeit und die Kultur dieselbe Wurzel, aus der sie emporwachsen — die Wahrheit als Ideal. Das polnische Ethos der Solidarität ist ein Ethos der Brüderlichkeit in der Wahrheit — in der Wahrheit, die in der Arbeit zur Wirklichkeit wird und Gestalt annimmt.

Was ist diese Wahrheit?

Um Wahrheit in der Arbeit zu erfahren, muß man der Arbeit den *Sinn* zurückgeben. Der Sinn der Arbeit ist ähnlich dem Sinn eines Gespräches. Ein Gespräch hat dann einen Sinn, wenn die Antwort zu der gestellten Frage paßt, wenn ein Satz mit dem andern in innerer Beziehung steht, wenn aus angenommenen Prämissen die richtigen Schlußfolgerungen gezogen werden. Die Arbeit hat einen Sinn, wenn die Arbeit der einen mit der Arbeit der anderen sich verbindet und wenn die Früchte verschiedener Arbeiten sich gegenseitig ergänzen. Die Wahrheit der Arbeit beruht also vor allem auf der Wahrheit der Verständigung zwischen den Menschen.

Die Wahrheit erfährt man auch als *Vertrauen und Treue:* Niemand verrät in seiner Arbeit den anderen. Niemand vergeudet die Arbeit des anderen. Niemand dient dem anderen mit einer Scheinarbeit. Der Arbeiter erhält einen gerechten Lohn für seine Arbeit, und der Abnehmer, der die Früchte der Arbeit benötigt, erhält ihr zuverlässiges Erzeugnis.

Die Wahrheit der Arbeit wird somit als Verständigung und Treue erfahren. Ein jeder, der in das System der so verstandenen Arbeit eintritt, tritt ein in die Welt der Treue und der Verständigung. Die Arbeit bedeutet dann für den Menschen etwas mehr als bloß ein Mittel des Lebensunterhalts — sie ist eine Weise des Menschseins in der Wahrheit.

Eine gewaltige Bedeutung in der Welt von heute gewinnt das Phänomen, dem man den Namen Kultur der Arbeit beilegen sollte. Die Kultur der Arbeit beginnt dort, wo die Wahrheit, der grundlegende Wert der Kultur, auch zum grundlegenden Wert der Arbeit wird. Die Kultur der Arbeit ist heute unsere fundamentale Sorge. Sie ist heute wahrhaftig das, was die Welt über Grenzen und Gesellschaftsordnungen hinaus verbindet. Der Fortschritt auf dem Gebiet der Kultur der Arbeit bildet den eigentlichen Fortschritt der Menschheit. Die Kultur der Arbeit ist auch die grundlegende Form der heutigen Brüderlichkeit der Menschen. Die Verständigung durch die Arbeit ist die beste Art des modernen Kampfes um den Frieden.

Die Ethik der Solidarität mahnt: Du darfst nicht verraten. Wer verrät, der wird auch selbst verraten werden. Es gibt diverse Arten des Verrates. Eine der schmerzlichsten Formen des Verrates ist es, den Menschen zu einer sinnlosen Arbeit zu verurteilen. Die arbeitenden Menschen in Polen haben die Bitterkeit einer solchen Arbeit erfahren. Sie wissen es gut, was eine Lüge ist, die als Seinsweise hingestellt wird. Daher ihr Ruf um Treue. Wird die Welt den Sinn dieses Rufes erfassen? *

* Tischners Artikelserie zur „Ethik der Solidarität" erscheint deutsch in Buchform bei Styria, Graz, im Frühjahr 1982.

Heinrich Schnuderl

Pfarrliche und überpfarrliche Aufgaben angesichts der Naherholungsgewohnheiten der Städter

„Dienst an den Menschen in Land und Stadt" lautete der Untertitel der Österreichischen Pastoraltagung 1979 zum Thema „Landpastoral, bei der neben der spezifischen Situation der Menschen in den ländlichen Räumen auch die Wechselbeziehung zwischen Stadt und Land und die sich daraus ergebenden Aufgaben für die Kirche und für ländliche wie städtische Gemeinden diskutiert wurden. Tourismus, Zweitwohnungen, Zu- und Abwanderungen, Pendlerwesen und ähnliches wurden behandelt. Ein spezielles Problem greift nun der folgende Beitrag auf: den Wochenendtourismus, der das Leben und Freizeitverhalten vieler Menschen stark beeinflußt und der erhebliche Auswirkungen auf das religiöse und gemeindliche Verhalten hat. Für die Gesellschaft wie auch für die Kirche ergeben sich daraus wichtige Aufgaben, wozu abschließend konkrete Impulse gegeben werden.* *red*

Das Verhältnis der Menschen zu Glauben und Leben der Kirche und zu ihren Gemeinden kommt besonders deutlich im Sonntagskirchgang zum Ausdruck [1]. Gemeindebildung erfolgt zwar nicht nur am Sonntag, hat aber in der Feier des Auferstehungstages ihre unersetzbare Mitte. Erneuerung der Kirche und der Gemeinden verlangt darum auch nach einem intensiven kirchlichen Engagement für den Sonntag auf allen Ebenen der Pastoral [2].

Ein vielbesprochenes Kennzeichen heutiger, besonders städtischer Lebensweise scheint dem aber entgegenzustehen und entgegenzuwirken: die Mobilität der Menschen, und da vor allem die Tatsache, daß sich sehr

* Hrsg. von *J. Wiener* und *H. Erharter*, Herder Wien 1980.

1 Vgl. *P. M. Zulehner*, Zur Situation der Pfarrseelsorge, in: *J. Wiener — H. Erharter* (Hrsg.), Pfarrseelsorge — von der Gemeinde mitverantwortet, Wien 1977, 93.

2 Vgl. *W. Zauner*, Die Feier des Sonntags als Katechese für die Gesellschaft, in: *J. Wiener — H. Erharter* (Hrsg.), Gemeindekatechese. Dienst am Glauben der Gemeinde durch die Gemeinde, Wien 1981, 55—64.

viele Städter am Sonntag überhaupt nicht mehr in ihren Wohnpfarren aufhalten. Katecheten und Firmhelfer hören von den Schülern und Jugendlichen, daß diese mit ihren Eltern wegfahren „mußten" und darum nicht (nie) zum Sonntagsgottesdienst kommen „können". Neuzugezogene finden keinen Zugang zu „ihrer" Pfarrgemeinde, Alteingesessene verlieren den Kontakt. Auch engagierte Gemeindeglieder — Pfarrgemeinderäte etwa — werden sonntags immer seltener in ihrer Pfarre gesehen: sie haben ein Wochenendhaus erworben ...

Die lange Zeit für industrialisierte Städte typische Bipolarität des Lebensraumes mit Wohn- und Arbeitsbereich ist überholt [3]. Zwar gilt nach wie vor, daß „die Funktion des Wohnens für weite Kreise der städtischen Gesellschaft den Vorrang vor anderen Funktionen ihres Daseins" hat [4]. Der Ort, wo diese Qualität „Wohnen" gelebt wird, ist für viele aber nicht mehr identisch mit ihrem Hauptwohnsitz. Damit ändert sich aber auch der Bezug zur „Wohnpfarre". „Das Leben in der modernen Gesellschaft spielt sich in drei Bereichen ab: Wohnen — Arbeit — Freizeit. Wer den Menschen eine Botschaft bringen will, muß sie in allen drei Bereichen mit nahezu gleicher Intensität ansprechen" [5]. Das fordert die Kirche heraus. „Wenn ein Mensch in A wohnt, in B arbeitet, in C seine Zweitwohnung hat, in D seinen Campingwagen stehen läßt und in E seinen Jahresurlaub verbringt, dann ist es an der Zeit zu fragen, wie die Pastoralplanung der Zukunft aussehen muß" [6].

Voraussetzung für eine situationsgemäße Planung ist, daß das Phänomen einigermaßen klar gesehen wird.

1. Empirische Daten

Das Wochenendverhalten der Städter ist pastoral-soziologisch noch wenig erforscht. Für Österreich liegen einige Untersuchungen über Tagesausflüge, Kurzurlaube und Zweitwohnungen vor, die im Auftrag öffentlicher Stellen (Stadt Graz und Bundesministerium für Handel, Gewerbe und Industrie) bzw. vom Österreichischen Statistischen Zentralamt erstellt worden sind [7] und natürlich nicht unmittelbar pastoral relevante Fragestellungen im Blick hatten. Die Angaben über Häufigkeit und Intensität, soziale Schichtungen, Zeitaufwand, Entfernungen und Ziele, sowie Gründe für Tagesausflüge, Kurzurlaube und Aufenthalt in Zweitwohnungen sind aber auch für die kirchliche Arbeit zu beachten.

Unter Tagesausflügen verstehen die genannten Untersuchungen Erholungsaufenthalte außer Haus mit einer Mindestdauer von sechs Stunden, jedoch ohne Nächtigung. Kurzurlaube werden Urlaubsreisen, die zumindest eine und höchstens drei Nächtigungen außerhalb des Hauptwohnsitzes umfassen, genannt.

1976 haben 54,5% der Österreicher angegeben, *Tagesausflüge* zu unternehmen. Mindestens ein Viertel davon gibt an, Woche für Woche wenigstens einmal unterwegs zu sein. Drei Viertel sind es monatlich wenigstens einmal. Die Jahreszeiten bringen hier nur unbedeutende Schwankungen. Nach Gemeindetypen untersucht, zeigt sich, daß Tagesausflüge bei Bewohnern von Mittelstädten (d. i. von 20.000 bis 250.000 Einwohnern) die größte Intensität erreichen (65,4%), gefolgt von Bewohnern von Städten mit weniger als 20.000 Einwohnern und geringer Agrarquote, also Industrie-, Schul- und Beamtenstädten (59,9%), während die Millionenstadt Wien nur wenig über dem gesamtösterreichischen Durchschnitt liegt (55,7%). Besonders hoch ist die Ausflugsintensität bei Beamten und Angestellten (74,2 bzw. 68,4%). In Wien weist die Gruppe der Kinder und Jugendlichen unter 16 Jahren mit 63% eine besonders hohe Intensität auf.

Auch bei *Kurzurlauben* zeigt sich ein ähnliches Bild: mit abnehmendem Agraran-

[3] Vgl. *E. Bodzenta*, Zur sozialen Situation Wiens, in: Kirche in Wien 27 (Mai 1979) 7.
[4] *N. Greinacher*, in: HdPTh IV, 347.
[5] *E. Bodzenta*, ebd.
[6] *B. Wittenauer*, Freizeit — Tourismus — Kirche, Bonn 1975, 12.
[7] *K. Freisitzer* (Hrsg.), Freizeit und Naherholungsgewohnheiten der Grazer. Eine empirische Untersuchung im Auftrag der Stadtplanung Graz, Band 5/6 der Schriftenreihe des Institutes für Soziologie an der Universität Graz, Graz 1972; Reisegewohnheiten der Österreicher im Jahre 1976. Tagesausflüge — Kurzurlaube, bearbeitet vom Österreichischen Statistischen Zentralamt, Wien 1978; *P. Haimayer*, Zweitwohnungen für Freizeit und Erholung (Freizeitwohnsitze) in Österreich, im Auftrag des Bundesministeriums für Handel, Gewerbe und Industrie, Innsbruck 1979.

teil und größer werdender Einwohnerzahl nimmt der Anteil an Kurzurlaubern zu: von nur 12,6% in Gemeinden unter 20.000 Einwohnern mit niedrigem Agraranteil, über Mittelstädte (20.000 bis 250.000 Ew.) mit 30,2% bis zum Wiener Anteil von rund einem Drittel der Bevölkerung (33,4%). Die Mehrzahl der Kurzurlauber unternimmt lediglich einmal im Jahr einen Kurzurlaub. Die bedeutendsten Termine hiezu sind selbstverständlich die hohen kirchlichen Feiertage, wobei Ostern und Pfingsten in steigendem Maß eine Sonderstellung einnehmen (1971 noch nur rund 4%, 1976 schon fast 8%): über eine halbe Million Österreicher fuhr 1976 zu diesen Festtagen vom Hauptwohnsitz weg, allen voran natürlich die Bewohner Wiens (16,8% zu Ostern = 256.000 und 14,7% zu Pfingsten = 224.000). Diese beiden Termine werden auch von Einwohnern größerer Mittelstädte in auffallend hohem Maß genutzt (je ca. 11% der Einwohner von Graz und Linz). Vor allem ist es die Schicht der Angestellten, deren Anteil fast das Doppelte des Bundesdurchschnittes ausmacht: Ostern — 13,7% (7,9%) Pfingsten — 12,9% (7,3% Bundesschnitt).

Interessant ist bei diesen Kurzurlauben auch die Unterkunftsart: Fast die Hälfte der Kurzurlaubsreisen wird als Verwandten- und Bekanntenbesuch unternommen. Eine große Bedeutung spielen dabei aber auch *Zweitwohnungen.*

Rund einer von zehn österreichischen Haushalten benutzt ein „eigenes" Wochenendhaus oder Appartement. Die Zahl der Freizeitwohnsitze in Österreich stieg von 1970 bis 1977 von 165.000 auf 280.000 an. Sicher gehören davon viele Ausländern. 1976 haben aber immerhin 270.000 Familien angegeben, ein „eigenes" Wochenendhaus zur Verfügung zu haben, wobei als „eigene" auch solche Zweitwohnungen bezeichnet wurden, die von mehreren Haushalten derselben Großfamilie benutzt werden, von jeder Familie jedoch als „eigene" ausgegeben wurden. Zudem kommen das sogenannte Wohnmobil, in manchen Fällen auch der Wohnwagen, immer mehr in Mode. Rund 700.000 Personen haben also faktisch zwei Wohnsitze. Diese Personen sind vor allem Bewohner größerer Städte: fast zwei Drittel der Zweitwohnsitze gehören Wienern (61,9%), Bewohner größerer Mittelstädte folgen (19,1%). Nach der sozialen Stellung betrachtet ergibt sich wieder mit 31,8% aller österreichischen Haushalte mit Zweitwohnungen unter den Angestellten der höchste Anteil, ihnen folgen die Pensionisten mit 25,9%; Beamte (14,3%), Arbeiter (13,6%) und Selbständige (12,2%) sind bedeutend geringer vertreten. Zählt man die Besucher „fremder" Wochenendhäuser hinzu, ergibt sich ein Bundesschnitt von 15,4% der Gesamtbevölkerung, die solche Zweitwohnungen aufsuchen (Österreich insgesamt 15,4% = 1,087.000; Wien 39,4% = 600.000). Nach der Häufigkeit, in der diese Domizile aufgesucht werden, befragt, gaben 51,2% der Benutzer eigener oder fremder Zweitwohnungen an: „Häufig, das ganze Jahr hindurch".

Mehr als ein Viertel der Österreicher gibt an, bei Tagesausflügen ein bestimmtes *Ziel* immer wieder aufzusuchen. Auch wenn „wechselnde" Ziele benannt worden sind, zeigte es sich, daß man nicht von Mal zu Mal woanders hinfährt, sondern daß abwechselnd bestimmte Ziele angestrebt werden — eben typische „Ausflugsorte". Mit unbestimmtem Ziel „drauflos" fahren nur 3 bis 4%. Auch bei den *Entfernungen,* die zurückgelegt werden, und dem Zeitaufwand, den man Woche für Woche auf sich zu nehmen bereit ist, zeigt sich, daß sehr viele Ziele im Umland der großen Städte liegen. Um bestimmte Sportarten ausüben zu können, werden allerdings auch weitere Wege und längere Anfahrtszeiten in Kauf genommen.

In der Rangfolge der Gründe und Zwecke der Wochenendreisen rangieren Werte und Aktivitäten sehr hoch, die in den Städten nicht oder nur sehr mangelhaft realisiert werden können: Erlebnis der Natur, Erholung in landschaftlich schöner Umgebung, Möglichkeiten sportlicher Betätigung und — erstaunlich — ein hoher Grad von Verwandten- und Bekanntenbeziehungen.

Der Trend, zum Wochenende die eigene Wohngemeinde zu verlassen, steht in einem starken Wechselverhältnis zur Wohnsituation, speziell zu der zur Verfügung stehenden Grünfläche: Menschen, die um

ihr eigenes Haus einen Garten haben, verbringen mehr Zeit zu Hause als jene, die in Stadtzentren oder in Miethäusern oder sonstigen Wohnblocks leben.

2. Auswirkungen auf das religiöse und gemeindliche Leben

In erster Linie sind durch die Praxis, zum Wochenende den Wohnsitz zu verlassen, die Pfarren in den Städten betroffen. Bis zur Jahrtausendwende, schätzen Soziologen, werden etwa 50% der Gesamtbevölkerung Österreichs in Großstadtregionen leben. In anderen hochindustrialisierten Staaten ist der Trend ähnlich. Trotz der verschiedenen Engagements — auch von kirchlicher Seite —, die Stadtverdrossenheit und die „Unwirtlichkeit unserer Städte" zu überwinden, wird in absehbarer Zeit das Verlangen, zum Wochenende die Stadt zu verlassen, kaum umschlagen. Somit ist anzunehmen, daß mit dem Anwachsen der Stadtregionen auch ein immer größerer Personenkreis von dieser Spielart der Mobilität erfaßt wird.

Der Wochenendtourismus verändert die nachbarlichen Beziehungen: da das Grundbedürfnis „Wohnen" vielfach aus der Stadt hinausverlegt und auf das Wochenende konzentriert wird, zeigen viele Städter nur mehr eine schwache Bereitschaft, einen Bekannten- oder Freundeskreis in der Stadt auf- oder auszubauen. Auch die Kontakte zur Pfarre leiden darunter. Es kommt zunehmend zu Wertkollisionen [8] zwischen den durchschnittlichen Erwartungen der Pfarren, wie und wo die Christen den Sonntag verbringen sollen, und den Verhaltensmustern sehr vieler Städter und deren Vorstellungen, wie sie das Wochenende verbringen wollen. Die normale Seelsorge scheint von einer „guten katholischen Familie" zu erwarten, daß diese am Sonntag in der Pfarrgemeinde anwesend ist (also nur Halbtagsausflüge unternimmt), keine Zweitwohnung benutzt oder gar besitzt (was auch unter sozialen Gesichtspunkten beargwöhnt wird) und auch, daß die kalendermäßig sich bietenden Gelegenheiten, einen Kurzurlaub anzutreten — also zu Ostern oder Pfingsten — eher nicht genutzt werden.

Dabei geht es den Seelsorgern meist nicht nur darum, daß die Gläubigen die Sonntagspflicht erfüllen. (Zur Messe kann man ja auch sonstwo gehen.) Probleme zeigen sich, wenn an Sonntagen mit schönem Wetter und vor allem zu den kirchlichen Festzeiten, in der Karwoche etwa, keine Kantoren, Lektoren, Ministranten „aufzutreiben" sind, wenn die Mitwirkung des Chores gerade an diesen festlichen Gottesdiensten nicht mehr möglich ist und überhaupt nur mehr eine Rumpfgemeinde feiert. Ein weiteres Problem ist zudem, daß die die Städte zum Wochenende verlassenden Gläubigen mit der Distanz von ihrer Pfarrgemeinde auch ein Abnehmen der Erfahrung von Kirche als Gemeinde überhaupt in Kauf nehmen.

3. Pastorale Aufgaben, Möglichkeiten und Anregungen

„Auf die Bewegung der modernen Welt muß eine pastorale Beweglichkeit der Kirche antworten" [9]. „Die Mobilität in der heutigen Welt verlangt vielleicht nicht grundsätzlich andere, aber doch zusätzlich neue Wege der Pastoral" [10]. Hiefür seien einige Orientierungen genannt, keine Rezepte, eher Denkanstöße, die vor Ort zu einer pastoralen Reflexion führen sollen.

3.1 Pastorale Orientierungen

Die Seelsorge soll das Faktum des verstärkten Wochenendreiseverkehrs positiv zur Kenntnis nehmen.

Das bisher vorgestellte Phänomen soll weder ignoriert oder bagatellisiert, noch nur negativ qualifiziert werden. Wir müssen anerkennen, daß viele gute Gründe dafür sprechen können, daß die Stadtbewohner zum Wochenende aus der Stadt hinausfahren: gesundheitliche, ästhetische, verwandtschaftliche ... Wenn die Kirche undifferenziert als Gegner mancher Motive auftritt — möglicherweise noch mit generalisierenden und von der Realität nicht

[8] Vgl. *P. M. Zulehner*, Wie kommen wir aus der Krise. Kirchliche Statistik Österreichs 1945—1975 und ihre pastoralen Konsequenzen, Wien 1978, 50.

[9] Papst Paul VI. in seiner Ansprache anläßlich der europäischen Tagung über die Emigrantenseelsorge, A. A. S. 1973, 591.

[10] *B. Wittenauer*, a.a.O. 12.

gedeckten Unterstellungen („Kilometerfresser") oder mit pauschalen Appellen —, trägt sie selbst dazu bei, daß die Entfremdung zwischen Gemeinde und Gläubigen zunimmt.

Die Stadtverdrossenheit, die zur „Flucht aus der Stadt" führt, hat ihre Gründe. Einige dieser Gründe können durch Maßnahmen zur Verbesserung der Lebensqualität in der Stadt neutralisiert oder gar überwunden werden. Hier tut sich ein breites Feld auf, wo Christen und ihre Gemeinden ein gesellschaftspolitisches Engagement im Sinn „politischer Diakonie" leisten können. Die Kirche soll sich aber nicht nur um ihrer selbst willen für die Belebung der Stadt auch zum Wochenende einsetzen, sondern einerseits der großen Anzahl von Menschen wegen, die aus verschiedenen Gründen in der Stadt verbleiben müssen (z. B. die meisten Pensionisten, viele Familien mit kleinen Kindern, Kranke und Behinderte samt ihren Angehörigen) und anderseits auch der gegenwärtig aus der Stadt wegfahrenden Menschen wegen, die ja nicht nur Verkehrsstreß erzeugen und aushalten müssen, sondern auch in ihren Kontakten mit Freunden, in kulturellen Möglichkeiten u. ä. eingeschränkt sind, wenn regelmäßig die Wochenden in der Stadt ausfallen.

Es ist Aufgabe der Kirche, zur Hilfe des Menschen im Erholungsfeld „Wochenende" anwesend zu sein [11].

Die Kirche muß sich selbst bemühen, die Dissonanz zwischen der Erholungserwartung und der Seelsorge zu mindern, indem sie sich bemüht, den Dienst der Kirche als unersetzbaren Beitrag zur Erholung als Selbsteinholung des Menschen verständlich zu machen [12]. Wenn wir uns um eine pastorale Bewältigung der Probleme des Wochenendtourismus bemühen und wenn die Kirche in diesem Erholungsbereich präsent werden soll, geht es nicht darum, den Menschen total zu organisieren. Der Sonntag — auch wenn ihn unsere Gesellschaft weitgehend zum „Wochenende" säkularisiert hat — ist ein Erbteil des Christentums. Wie bei vielen Wirklichkeiten, die von der Kirche in die Gesellschaft eingebracht wurden und sich jetzt von ihr emanzipiert haben, gilt auch für den Sonntag, was Golo Mann vom Humanismus gesagt hat: „Ein Humanismus, der nicht über sich hinaus weist, gleicht einer abgeschnittenen Blume. Man weiß nicht, wie lange sie hält, bzw. wie lange er hält" [13]. Darum müssen wir verständlich zu machen trachten, daß das, was das Herrenwort „Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat" (Mk 2,27) sagt und was die Menschen zum Wochenende und im Urlaub suchen: Erholung, Ruhe, Erlebnis der Schönheit der Natur ... einen inneren Bezug zum Glauben, zur Gemeinschaft der Kirche und zur Feier der Eucharistie hat.

Daß die religiöse Dimension des Sonntags mit dem Gottesdienst im Zentrum gerade für den Erholungssuchenden einen unersetzbaren Beitrag bedeutet, wird der Kirche weithin nicht abgenommen. Die Gottesdienste müßten vermutlich mehr dazu beitragen, daß die Menschen sich in einem tieferen Sinn „er-holen" können, wozu wohl wesentlich gehört, daß der Mensch, der an Überbelastungen und Verfremdungen leidet, gerade in der Liturgie einen Raum der Freiheit erfahren kann, in dem er nicht aus den Zwängen des Alltags in andere Zwänge und Zwecke gerät.

Im Dienst an der Erholung des Menschen können die Gemeinden zwar auch verschiedene Angebote für den Freizeitbereich erstellen — etwa für Menschen, die in der Stadt verbleiben müssen. Mit dem Dienst der Kirche bei der Erholung des Menschen meinen wir aber mehr einen integrierenden Faktor für den ganzen Freizeitbereich: Kirche kann dem ganzen Streben Motivation und Sinn geben [14].

[11] Vgl. *R. Bleistein*, Art. Erholung, in: Handbuch der Pastoral-Anthropologie, Wien — Göttingen 1975, Sp. 255 f.

[12] Dazu ist in Diakonia und anläßlich von Pastoraltagungen immer wieder hingewiesen worden; vgl. etwa *W. Zauner—H. Erharter* (Hrsg.), Schöpferische Freizeit, Wien 1974; *J. Wiener — H. Erharter* (Hrsg.), Pfarrseelsorge, a.a.O. 141—150. *Dies.*, Landpastoral. Dienst an den Menschen in Land und Stadt, Wien 1980, 70—84. *R. Zerfaß*, Die Kirchenführung in der Urlauberseelsorge, in: Diakonia 8 (1977) 167—178.

[13] *G. Mann*, Menschlichkeit und Religion. Ein Gespräch mit Golo Mann, in: Herder Korrespondenz 32 (1978) 16.

[14] Vgl. *R. Bleistein*, Pastorale Aufgaben im Freizeitbereich, in: Schöpferische Freizeit 91.

Eine dem Wochenendtourismus positiv gestimmte Pastoral muß den Spielraum, innerhalb dessen sich die Kirchlichkeit der Gläubigen bewegen kann, voll ausnützen. Der Christ heute soll befähigt werden, in mehreren Gemeinden „daheim" zu sein.

Das Dokument „Kirche und Menschen unterwegs" der Päpstlichen Kommission für Auswanderungsfragen und Tourismus postuliert „die für die Mobilität notwendige Pastoral als eine sogenannte Pastoral ohne Grenzen" (Nr. 26). Im konkreten Fall ist die Forderung zu erheben, daß die pastoralen Strukturen auch der Mobilität der Städter entsprechend gestaltet werden. Ob manche Modelle von „Gemeindekirchen" nicht zu sehr an einer eher statischen Gesellschaft orientiert sind, sei zumindest angefragt. Der Christ — zumal der in der Stadt — lebt heute in vielen Bindungen und gehört verschiedenen Bereichen an. Gemeindemodelle, welche die Mehrdimensionalität des Lebens ignorieren und einen berechtigten Spielraum, innerhalb dessen sich Kirchlichkeit bewegen kann, nicht mehr einräumen, werden bedenklich [15]. Das allzu häufige Reden von Kirche als Gemeinschaft (bis hin zur „Pfarrfamilie") deutet in diese Richtung. Katholisches Christsein war seit jeher auch offen für andere katholische Gemeinden, mit denen in einem sinnvollen Ausgleich übergemeindliche Kirchenerfahrung anzustreben ist. So wie wir auch im bürgerlichen Leben in vielen Rollen und Bezügen stehen, sollen wir auch als Christen fähig sein, in mehreren Gemeinden zu leben. Überall, wo sich der Christ aufhält und wo Christen Gottesdienst feiern, ist er „zu Hause". Gerade im Urlaub und an den Wochenenden müßte sich diese Offenheit für andere Gemeinden auswirken. Überakzentuierte Gemeindepastoral kann einem anachronistischen territorialen Pfarr- oder Gemeindezwang Vorschub leisten, den Zugang zu anderen Gemeinden erschweren und den Blick auf die größere Kirche verstellen.

[15] Vgl. *H. Krätzl*, Impulse zur pastoralen Arbeit in Wien, in: Kirche in Wien 27 (1979) 11 f. Ähnliche Bedenken äußert *F. Breid*, Stabilität und Wandel in der Kirchlichkeit der Landbevölkerung, in: Diakonia 10 (1979) 105: „Es gibt einen berechtigten Spielraum, innerhalb dessen sich Kirchlichkeit bewegen kann."

3.2 Anregungen

Einige praktische Aufgaben wurden unter diesen „Pastoralen Orientierungen" schon angedeutet. Es gilt nun, dies zu konkretisieren und die Konturen auszuziehen.

Anregungen für die Stadtpfarren

Die Stadtpfarren haben die schwierige Aufgabe, in positiver Würdigung des Wochenendtourismus „trotzdem" Gemeinde zu bilden. Eine wichtige Voraussetzung ist eine auf die Pfarre abgestimmte *Situationserhebung:* Wie stark ist die Wochenendwanderung? Welche Ziele werden hauptsächlich angestrebt? Welche Wohnbereiche fallen am Sonntag hauptsächlich aus? (Bewohner von starken Durchzugsstraßen, z. B. von Gürtelstraßen, „müssen" die Möglichkeit haben, zum Wochenende eine ruhigere Gegend aufzusuchen). Wieviele und welche Personengruppen haben keine Möglichkeit, die Stadt zu verlassen? Wo zeigt sich eine Möglichkeit, im Dienst an den Menschen die Lebensbedingungen in der Stadt verbessern zu helfen?

Manche Vollzüge christlichen Lebens bleiben vor allem an die Wohnpfarre gebunden, auch wenn sonst nur wenige Kontakte zur Pfarre unterhalten werden: von der Sakramentenvorbereitung — schulisch oder außerschulisch — zur Spendung der Initiationssakramente, über den Religionsunterricht bis zu den Kontakten anläßlich von Begräbnissen bieten sich Gelegenheiten an, auch *Begegnungen unter der Woche* zu schaffen. Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD hat zu einem ähnlichen Sachverhalt vorgeschlagen: „Wer wegen Berufsarbeit nicht zum sonntäglichen Gottesdienst kommen kann, möge an einem anderen Tag die Eucharistie mitfeiern. Ist dies in einer Gemeinde eine größere Gruppe, so sollte zu geeigneter Stunde ein sonntäglich gestalteter Gottesdienst an einem Wochentag angeboten werden" [16]. Dieser an sich gute Vorschlag birgt auf unsere Fragestellung bezogen allerdings auch große Gefahren: nämlich, daß

[16] Zit. nach *W. Zauner*, in: Diakonia 10 (1979) 39 (Schwerpunktheft „Der Sonntag — eine Existenzfrage").

der Feiertag dezentralisiert wird, was ja — bei allen guten Gründen für die Messe „in primis vesperis dominicae" — auch schon durch die Favorisierung der Vorabendmessen in etwa eingeleitet worden ist. Zum Normalfall dürfte es nicht werden, daß Gemeindemitglieder, die am Sonntag einen Ausflug unternehmen, ihren Gottesdienst nur mehr oder vornehmlich unter der Woche mitfeiern. Auch eine Seelsorge, die dem Wochenendtourismus positiv begegnet, „sollte den Sozialcharakter des Feiertages betonen und nicht durch übereilige Anpassung an empirische Ergebnisse über die Freizeitgewohnheiten die ‚heiligen Formen' der Zeitnutzung in die dezentralisierte Freizeit aufgehen lassen und somit die Möglichkeit eines Freizeitrhythmus schwächen" [17].

Auf jeden Fall gilt aber, daß alle sich bietenden Gelegenheiten genutzt werden sollen, trotz der Absenz vieler von der Sonntagsgemeinde, das Netz persönlicher Beziehungen zur Pfarrgemeinde in der Stadt dichter zu knüpfen. Die von der Stadtpastoral geforderten kleineren Gemeinden, Gruppen und überschaubaren Gemeinschaften, in denen wesentliche Kirchenerfahrungen gemacht werden können, werden ja vor allem unter der Woche zusammentreten. Gerade solche Kleingruppen, Familienrunden etc. könnten mitbewirken, daß der Prozeß der Integration in die Stadt und in ein Wohnviertel schneller oder überhaupt erfolgen kann. In ihnen könnten Engagements zur Verbesserung der Lebensqualität in der Stadt überlegt und geplant werden.

So schwer es ist, die Liturgie zu gestalten, wenn wichtige Mitarbeiter der Gemeinde am Sonntag nicht zum Gottesdienst kommen, wird doch die gewissenhafte Vorbereitung und Feier einer festlichen, würdigen, persönlich ansprechenden Liturgie die wichtigste Chance sein, die Menschen in der Stadt zu motivieren, ihrer Pfarrgemeinde auch am Sonntag die Treue zu halten bzw. immer wieder in sie zurückzukehren, weil sie in ihr Heimat und Orientierung finden. „Es muß dem Einzelnen leid tun, wenn er aus welchen Gründen immer beim Gottesdienst seiner Pfarre nicht dabei sein kann", formulierte ein Stadtpfarrer.

Abstimmung der Gottesdienstzeiten

In den größeren Städten kann durch eine Abstimmung der Gottesdienstzeiten der verschiedenen Kirchen ein vielfältigeres Angebot von Gottesdienstgelegenheiten erstellt werden, wozu auch eine Sonntagsabendmesse zu späterer Stunde gehören könnte. Für diesen Dienst könnten sich die Priester der verschiedenen Pfarren abwechseln. Eine ähnliche Regelung könnte auch bei den Vorabendmessen getroffen werden. So müßten nicht in jeder Kirche der Eucharistiefeier am Samstagabend alle anderen gottesdienstlichen Feiern — Andachten, Vespern etc. — geopfert werden.

Trotz all dieser wichtigen Versuche, den Städtern einen Zugang zu ihrer Pfarrgemeinde in der Stadt, am Hauptwohnsitz, zu ebnen, wird es auch wichtig sein, den Christen Wege in andere Gemeinden zu weisen. Wenn wir Katholiken die Kirche wieder als Kommuniongemeinschaft vieler Gemeinden erleben sollen, müssen hiefür auch gezielte Erlebnisse gestiftet werden. Wallfahrten und Reisen nach Rom leisten hiefür einen wichtigen Beitrag, es müßte aber auch kirchliche Nachbarschaft wieder intensiviert werden. Einerseits müßte durch den Religionsunterricht, über alle der Kirche zur Verfügung stehenden Medien und durch die gottesdienstliche Verkündigung diese Qualität der Kirche verkündigt werden, andererseits könnte jede Gemeinde durch Partnerschaften diese „Interkommunion" zwischen den Pfarren unterstreichen. Auf unser spezielles Problem umgelegt, müßte eine Gewissenserforschung angestellt werden, ob die früher — etwa im Religionsunterricht — so selbstverständlich erhobene Forderung, am Sonntag, wo immer man — auf Reisen, Urlaub, Ausflug — sich befindet, die katholische Kirche zum Gottesdienst aufzusuchen, zumindest als Möglichkeit und Einladung den Kindern noch weitergegeben, oder — etwa aus Gründen der „Erziehung zur eigenen Gemeinde" — verschwiegen wird. Denkbar wäre, daß

[17] Vgl. *E. Golomb*, in: HdPTh IV 411.

zwischen Ausflugszentren und Stadtpfarren ein lebendiger Austausch, Aushilfe, gegenseitige Predigtdienste etc. geleistet würden. Es sind nicht so viele Gemeinden, die einen starken Ausflugsverkehr im Umland der Städte aufweisen. Pfarrliche Feste könnten gemeinsam mit diesen Gemeinden begangen werden. Katholikentage auf regionaler und diözesaner Ebene könnten ein hilfreiches Instrument sein, solche Gemeinsamkeit zu fördern. Die Pfarrblätter in den Städten sollten die Gottesdienstzeiten der wichtigsten Ausflugsorte abdrukken. Flugblätter, ähnlich jenen, die für die Urlaubergottesdienste an der Adria gedruckt worden sind, könnten beste Dienste leisten.

Verständnis gegenüber Zweitwohnungsbesitzern

Die Zweitwohnungsbesitzer betreffend ist von den Stadtpfarren bisweilen mehr pastorale Großzügigkeit zu verlangen. Die Tatsache des juristischen Hauptwohnsitzes in der Stadt bedeutet noch nicht, daß sich diese Menschen als „in der Stadt wohnhaft" fühlen müssen. Es kommt durchaus nicht selten vor, daß manche sich den Pfarrgemeinden am Zweitwohnsitz anschließen und dort — etwa — die Taufe ihrer Kinder spenden lassen wollen. Eine solche Situation kann zum Prüfstein für die Bereitschaft zur Sprengung zu enger Gemeindepastoral werden.

Anregungen für die Ausflugspfarren

Der Großteil dessen, was für die Tourismuspfarren mit längeren Urlauben gesagt und geschrieben worden ist, kann auch auf diese Gemeinden übertragen werden. Obwohl Wochenendurlauber, Ausflügler, Wanderer und Wochenendsporttouristen von seiten der Kirche ungleich schwerer als Langzeiturlauber anzusprechen sind, sollten die Tourismusgemeinden auch für diese Gäste offen sein: gute *Öffentlichkeitsarbeit*, gut sichtbare Gottesdiensttafeln am Ortseingang und bei der Kirche, evtl. Grußbriefe, die in den Kirchen ausgelegt werden, können dieses Publikum vielleicht erreichen.

Situationserhebung

Auch in den Ausflugszentren ist eine *Situationserhebung* hilfreich, um evtl. einen Kontakt zu den Herkunftspfarren aufnehmen zu können. Insbesondere ist es wichtig, zu erkunden, wieviele *Zweitwohnsitze* in der Pfarre errichtet worden sind [18].

Wichtigster Kontaktpunkt ist auch in diesem Bereich der Tourismuspastoral der *Gottesdienst*. Die Gäste sollen begrüßt, ihre Probleme in den Predigten mitbedacht, ihre Anliegen in den Fürbitten zur Sprache gebracht werden. Die Gemeinden sollen sich bemühen, diese „Fremden" nicht als „Fremde" zu behandeln, sondern ihnen mit Gastfreundschaft entgegenzukommen.

Viele Ausflüge berühren auch künstlerisch interessante Punkte. Man nimmt an *Kirchenführungen* teil. Die Führung durch ein Kloster, eine Kirche oder sonst ein kirchliches Gebäude sollte sorgfältiger als ein Ort der Verkündigung genutzt werden [19]. Wenn eine Kirchenführung in diesem Sinn nicht durchgeführt werden kann, wäre eine schriftliche Wegweisung, Beschreibung der Kirche und ein Grußwort des Pfarrers angebracht.

Verwandtenbesuche als Kontaktmöglichkeiten

Vor allem Wochenendausflüge und Kurzurlaube zu den „heiligen Zeiten" werden von vielen genutzt, Verwandte aufzusuchen. Vielleicht liegt darin auch eine pastorale Chance, wenn sich viele Städter zu diesen Zeiten meist in ihrer Ursprungsfamilie, und damit auch oft in Milieus, die noch stärker von kirchlicher Präsenz und gläubigem Leben geprägt sind, aufhalten. Die Pfarren könnten an die Verantwortung der älteren Generation für die Jüngeren appellieren und über die Einheimischen die Kurzurlauber und anderen Gäste auch zum Gottesdienst einladen.

Auch in den Ausflugszentren gilt, was in den Städten zu leisten ist, daß eine übergemeindliche, katholische Spiritualität gefördert werden soll.

Sowohl für die Gemeinden in den Städten

[18] *J. Morgenbesser*, Zur Integration von Zweitwohnungsinhabern, in: *J. Wiener — H. Erharter* (Hrsg.), Landpastoral 79—84.
[19] Vgl. *R. Zerfaß*, a.a.O.

als auch für die Ausflugspfarren sollte die Tatsache, daß die Wochenendtouristen so einmütig auf ihren Wanderungen und Fahrten „landschaftliche Schönheit und Erlebnis der Natur" suchen, eine Anfrage sein, ob in der Verkündigung und im kirchlichen Leben das Staunen über und die Begegnung mit der Natur als Gottes Schöpfung und Stätte der Gotteserfahrung zu wenig ernst genommen werden. Die Naturpsalmen im Alten Testament und die in der Gegenwart wieder neu erstehende Naturlyrik sollten zu denken geben [20]. Wird die von vielen ernstgemeinte Aussage, daß sie „ihren Gottesdienst im Wald" feiern, nicht zu schnell abqualifiziert und verdächtigt? Gottesdienst und Andachten an landschaftlich besonders reizvollen Punkten bieten eine Chance, von diesem — immerhin auch durch eine Tradition in der Bibel positiv gewürdigten — Ansatzpunkt zu spezifisch christlichem Beten und Danken weiterzuführen.

Abschließend seien die Gemeinden sowohl in den Entsendegebieten als auch in den Urlaubs- und Ausflugzentren auf ihre Mitverantwortung für das Verhalten der Reisenden auf den Straßen hingewiesen. In Kontakt zu den Kraftfahrerverbänden und zum Kuratorium für Verkehrssicherheit könnten sowohl in der Verkündigung als auch bei anderen Gelegenheiten Aufrufe zu brüderlichem, verantwortungsvollem Fahren ausgegeben werden. Zu nützen sind die Gelegenheiten, bei Wallfahrten, bei Christophorusfeiern oder bei Autosegnungen auf die *„Brüderlichkeit der Straße"*, aber auch auf das Leben mit der Kirche hinzuweisen [21].

[20] Vgl. *P. K. Kurz* (Hrsg.), Psalmen vom Expressionismus bis zur Gegenwart, Freiburg 1978.
[21] Vgl. zum Ganzen das Schwerpunktheft „Kirche und Tourismus" dieser Zeitschrift (6. Jg., Heft 5, September 1975).

Zivan Bezić

Familienerziehung zum Touristenempfang

Daß das Phänomen des Tourismus ein wichtiges Anliegen der Pastoral ist, hat sich allmählich herumgesprochen. Allerdings denkt man dabei in erster Linie an die Touristen, vielleicht auch noch an jene Menschen, die hauptberuflich im Dienst an den Touristen stehen, kaum aber an die Privatvermieter, die es in manchen Ländern in großer Zahl gibt [1]. *Der folgende Beitrag will auf Probleme der Familien dieser Privatvermieter aufmerksam machen und einige Hinweise für die Vorbereitung der Touristen wie der Familien selbst geben.* *red*

Manche Familien in Tourismusländern haben in ihrem Haus oder in ihrer Wohnung eigens eingerichtete Fremdenzimmer; insbesondere in wirtschaftlich schwächeren Gebieten, in denen der Tourismus zum Teil erst langsam Fuß faßt, räumen die Familien aber oft ihre eigenen Zimmer für die Fremden und leben während der Saison auf Dachböden, in Kellern, Küchen oder in der Nachbarschaft.

Dieser „aufnehmende" Tourismus kann verschiedene positive wie negative Folgeerscheinungen nach sich ziehen, die der Ortspfarrer bei der Sorge um seine Pfarrangehörigen berücksichtigen muß, die aber auch den Gästen schon vor Antritt ihres Urlaubs bewußt gemacht werden sollten.

Positive Folgen

Die Vermietung einiger Betten bedeutet zunächst eine materielle Bereicherung der Gastgeber. Manche können durch die Aufnahme von Gästen ihre materielle Existenz für das ganze Jahr sicherstellen, andere können das Familienbudget zumindest spürbar aufbessern. Durch das Kennenlernen neuer Menschen, Sitten, Sprachen und

[1] In Jugoslawien gibt es rund 100.000 Familien, die regelmäßig Gäste aufnehmen. 1977 wurden in 120.332 Privatzimmern mit 285.689 Betten 1,417.000 Gäste beherbergt (13,340.000 Nächtigungen). In Österreich wurden 1979 bei etwa 70.000 Privatvermietern im August 7,797.400 Nächtigungen registriert.

Kulturen ergibt sich eine geistige Bereicherung und eine Erweiterung des Horizonts. Da die Gäste oft anderen Konfessionen angehören, wächst die religiöse Toleranz und ökumenische Gesinnung. Der Kontakt zwischen Gastgebern und Gästen erfordert und fördert menschliche Toleranz und Großherzigkeit. Der Gastgeber hat eine gewisse Verantwortung für seine Gäste, und er kann die christliche Tugend der Gastfreundschaft ausüben. In manchen Fällen entstehen aufrichtige Freundschaften zwischen Gästen und Gastgebern.

Negative Folgen

Bei manchen Vermietern führt diese Tätigkeit zu einem verstärkten Materialismus. Die Gastfreundschaft kann dann in Ausbeutung der Fremden ausarten. Durch schlechtes Beispiel der Gäste ist eine moralische Gefährdung der Familien gegeben. Manche Vermieter nehmen, um den Kunden nicht zu verlieren, bewußt auch solche Launen der Gäste in Kauf, die für die eigene Familie belastend sind. Bisweilen wird nicht nur die Tagesordnung der Gastgeberfamilie, sondern auch der Lebensraum und die sittliche Ordnung den Wünschen der reichen Zahler unterworfen. Manche Touristen wollen sich im Urlaub alles „erlauben", ohne Rücksicht darauf, in welchem Milieu sie leben und was ihr Lebensstil für die Gastgeber bedeutet. Viele verschwenden ihr Geld und erwecken damit bei den Gastgebern den Eindruck, auch daheim so „großzügig" zu leben. Die Familienmitglieder sind entweder auf kleinen Raum zusammengedrängt oder überallhin verstreut. Kinder und Jugendliche verlieren gewissermaßen ihr Heim, denn darin herrschen nun Fremde; sie verlieren auch ihre Eltern, denn diese stehen ganz im Dienste der Gäste. Die Toleranz den Fremden gegenüber kann übertrieben werden und ins Negative umschlagen, wenn sie zur unwürdigen Servilität wird oder zu Minderwertigkeitsgefühlen führt. Besonders die Hausfrauen werden oft überfordert, da sie neben der Fürsorge für ihre Familie nun in erster Linie für die Gäste zu sorgen haben, denen die höchste Aufmerksamkeit geschenkt werden muß. Die körperliche und nervliche Überbeanspruchung führt zur Vernachlässigung von Mann und Kindern. Die Versorgung der Gäste beraubt die Familie ihrer Feiertage, sie erschwert den sonntäglichen Gottesdienstbesuch oder macht ihn sogar unmöglich.

Respekt vor den Gastgebern

Die Sorge der Kirche muß daher insbesondere darauf gerichtet sein, durch entsprechende Vorbereitung der Urlauber und der Gastgeber die negativen Auswirkungen des Tourismus so weit wie möglich zu vermeiden und die positiven zu fördern. Dazu ist viel Aufklärungsarbeit in der Zeit der Urlaubsvorbereitung, durch entsprechende Bemerkungen in Predigten, bei Pfarrabenden usw. notwendig. Priester und Gläubige müssen sich dessen bewußt sein, daß der Tourismus auch eine Frage der Religion und Sittlichkeit ist. Die Gäste sollten sich vor Augen halten, daß es keinen „Urlaub von Gott" gibt. Jede Erholung und jede Reise ist „ein Urlaub bei Gott ... da Gott immer mit uns geht, wenn wir auf Reisen gehen" [2]. Wenn dieses Wissen und die Achtung der Gastgeber als gleichwertige Menschen das Verhalten der Urlauber prägen, können viele negative Folgen des Tourismus vermieden werden.

Von der Gastfreundschaft zur Freundschaft

Bei den Gastgebern sollte die christliche Motivierung für die Gästeaufnahme vorherrschen. Das II. Vatikanische Konzil empfiehlt christlichen Familien, die Gastfreundschaft zu pflegen und Gäste liebevoll zu empfangen. Es betont die Gastfreundschaft als ein Werk der Barmherzigkeit, ein Zeugnis des Glaubens und eine Tat der Nächstenliebe. Durch das Beispiel eines lebendigen Glaubens und eines guten Familienlebens kann die Aufnahme von Gästen zum Apostolat werden.

Neben der christlichen soll auch die menschliche, natürliche Motivierung für die Touristenaufnahme hervorgehoben werden. Die Sensibilisierung für die Bedürfnisse des Nächsten und der persönliche menschliche Kontakt gehören zu den

[2] Vgl. *W. Zauner*, Urlaub von Gott? in Diakonia 6 (1975) 289 f.

Grundlagen der menschlichen Solidarität. Gäste, die eine Privatunterkunft suchen, erwarten eine persönliche Aufmerksamkeit und Achtung, sie wünschen eine vertraute, familiäre Atmosphäre. Wenn sich eine vollständige Familie bei einer einheimischen Familie auf Urlaub befindet, kann dieses Miteinander-Leben für alle zu einer gegenseitigen Bereicherung werden. Die Einheimischen vermitteln den Gästen das erste und prägende Bild von ihrem Ort; sie können die Gäste zu lokalen Sehenswürdigkeiten wie auch zum Gottesdienst und zu anderen Veranstaltungen begleiten und sie auch mit dem Ortspfarrer in Kontakt bringen.

Wahrung der Familienidentität

All diese Werte können aber nur zum Tragen kommen, wenn die Gastgeberfamilie auch ihre Familienidentität wahrt. Eine freundschaftliche Distanz sollte eingehalten werden: Der Fremde ist ein lieber Gast, dem die höchste Achtung gezollt wird; er ist aber kein Familienmitglied, und er kann keine Familienrechte beanspruchen.

Auf die Begegnung vorbereiten!

Die Vorbereitung und Erziehung der Familien für die Aufnahme der Gäste sind die ständige Sorge des Pfarrers während des ganzen Jahres. In der allgemeinen Seelsorge und in der Einzelseelsorge wird er versuchen, die Familien zu stützen und ihren Glauben zu stärken, damit sie sich nicht vor den Gästen ihres Glaubens und ihrer religiösen Bräuche schämen, und er wird versuchen, ihnen die rechte Einstellung zu den Gästen zu vermitteln. In der näheren Vorbereitung auf die Saison sollten die Chancen des Tourismus betont und die Möglichkeiten der Familie, den Gästen positiv zu begegnen, aufgezeigt werden.
Diese nähere Vorbereitung kann in verschiedenen Formen erfolgen, wie Predigt, Katechese für Jugendliche und Erwachsene, Abendkurse, Familiengruppen, Andachten usw. Den Höhepunkt kann ein Touristentag oder eine Touristenwoche bilden, die von der Pfarre oder Region veranstaltet wird.

Nach Abschluß der Saison sollten die einzelnen Familien wie auch die ganze Gemeinde nicht nur eine finanzielle Abrechnung machen, sondern auch eine geistige Bilanz über ihre Beziehung zu den Gästen ziehen und so für die nächste Saison lernen.

Norbert Schier

Die familialen Bedingungen geistigbehinderter Kinder

Aufgaben für Seelsorge, Beratungsstellen und Gemeinden

Eine der zentralen Aufgaben der Seelsorge ist die Beratung und Begleitung von Menschen, die schweren Belastungen ausgesetzt sind. Im folgenden werden einige Hinweise gegeben, was Seelsorger und Religionslehrer tun und wissen sollten, um Eltern von behinderten Kindern beizustehen, ihnen die Annahme auch dieser Kinder zu erleichtern und ihnen Hinweise auf Hilfs- und Förderungsmöglichkeiten geben zu können. — Der Beitrag konkretisiert damit Überlegungen, die wir zu Beginn dieses Jahres der Behinderten veröffentlicht haben (vgl. Heft 6, 1980). Er dürfte sich z. B. auch als Grundlage für Artikel im Pfarrblatt zu diesem Thema eignen, durch die sowohl die Familien mit einem behinderten Kind wie auch alle anderen Familien angesprochen werden könnten. red

Die Familie ist gerade auch für das geistigbehinderte Kind die erste gemeinschaftliche Lebensform. Wie jedes andere Kind findet es dort Liebe und Geborgenheit. Die Eltern sind die ersten Erzieher ihrer Kinder. An ihnen machen behinderte wie nichtbehinderte Kinder ihre grundlegenden Lebens- und Lernerfahrungen. Sie werden durch ihre Haltung und ihr erzieherisches Verhalten geprägt. Was das Kind in der Familie erlebt, wirkt sich auf sein Werden, die Entwicklung seiner Fähigkeiten, seiner Einstellung und sein späteres Glücklichsein aus.

1. Die Situation der Eltern

Tausende Eltern werden jährlich mit der Tatsache konfrontiert, daß sie ein geistigbehindertes Kind haben. Ein Teil (21%) der geistigen Behinderungen wird gleich nach der Geburt entdeckt, der höchste Prozentsatz (40—50%) mit ungefähr zwei Jahren und der Rest nach dem 6. Lebensjahr. Die Entdeckung der Behinderung trifft die Eltern meist unvorbereitet, und sie sind fassungslos, daß ausgerechnet sie ein behindertes Kind bekommen haben. Viele Eltern fühlen sich unglücklich und suchen irgendwo nach der Ursache oder auch nach der Schuld für die geistige Behinderung. Oft beginnt für die Eltern ein langer, mühsamer Weg der Auflehnung, des Nicht-Wahrhaben-Wollens, des Nicht-Sehens und Nicht-Einsehen-Könnens. Trotz der Not und Ratlosigkeit der Eltern braucht gerade das geistigbehinderte Kind von Anfang an ein hohes Maß an Pflege und Fürsorge. Bei einem nicht behinderten Kind haben die Eltern in einer geordneten Familie keine Schwierigkeiten, dieser Aufgabe gerecht zu werden. Beim geistigbehinderten Kind wird die Pflege oft zur schweren Belastung. Die Aufgabe der Erziehung eines geistigbehinderten Kindes stellt die Eltern vor außergewöhnliche Schwierigkeiten. Aber auch das geistigbehinderte Kind braucht Zuwendung und Liebe, ohne die ein menschliches Wesen nicht leben und gedeihen kann. Haben die Eltern es geschafft, ihr Kind so anzunehmen, wie es ist, werden sie bemerken, daß sich ein behindertes Kind langsam weiterentwickelt und daß ihre Mühen durch kleine Erfolge belohnt und bestärkt werden.

2. Aufkommende Probleme und Aufgaben in der Familie

Da die Eltern vielfach nicht auf die Geburt eines geistigbehinderten Kindes eingestellt sind, kommt es als erstes zu dem Problem der *Annahme des Kindes*. Diese Phase sollte so kurz wie möglich sein. Je eher die Eltern über die Art der Behinderung und Möglichkeiten der Förderung ihres Kindes durch Ärzte und Beratungsstellen informiert werden, desto besser kann dem Kind geholfen werden.

Weitere Schwierigkeiten gibt es oft innerhalb der Familie, wenn noch Geschwister vorhanden sind oder sich die Mutter nur noch dem behinderten Kind zuwendet und anderen Familienmitgliedern (dem Ehemann wie den anderen Kindern) gegenüber immer verschlossener wird. Die nichtbehinderten Geschwister stehen dem behinderten Kind meist so gegenüber, wie es die Eltern tun. Sie ahmen Mutter und Vater nach. So wie diese es annehmen oder ablehnen, für das Kind warmherzig und selbstverständlich sorgen oder ihm wehleidig, aggressiv, verlegen oder übertrieben begegnen, werden es auch die nichtbehinderten Kinder tun.

Die Schwächsten einer Familie werden am stärksten von Sondersituationen betroffen. Für ein behindertes Familienmitglied müssen oft besondere Opfer gebracht werden, wie sich auch sonst das Familienleben nach dem Schwächsten ausrichtet oder ausrichten sollte. Jüngere Geschwister können es oft noch nicht einsehen, daß man auf ein älteres behindertes Kind Rücksicht nehmen muß. Älteren Geschwistern sollte man von Anfang an, soweit es ihrem Alter entspricht, erklären, daß sie ein behindertes Geschwister haben und daß dieses besondere Pflege und Fürsorge benötigt. Die Geschwister eines behinderten Kindes werden besonders dann stark gefordert, wenn etwa infolge eines Unfalls ein bisher gesundes Kind behindert wird oder wenn nichtbehinderten Kindern plötzlich ein von Geburt an behindertes nachfolgt und sich so die Familiensituation (z. B. die Lebenseinteilung, Freizeitgewohnheiten, oft auch die Freunde nichtbehinderter Kinder) von heute auf morgen ändert.

Durch die vermehrte und oft recht mühsame Aufsicht und Pflege des geistigbehinderten Kindes erfahren die nichtbehinderten Kinder fast notwendigerweise Benachteiligungen. Zu einer mehrfachen Benachteiligung kommt es durch die Verringerung der Zuwendung der Eltern an sie, wenn das behinderte Kind im Mittelpunkt der Familie steht. Die Überbehütung und Verwöhnung eines behinderten Kindes, das im Mittelpunkt der Familie steht, führen auch zu eingeschränkter Selbständigkeit. Das be-

hinderte Kind sollte daher seinen Fähigkeiten entsprechend auch leichte Aufgaben, die in einer Familie anfallen, übernehmen, wie z. B. aufräumen seiner Spielsachen.

Probleme bringt auch die *Umwelt* für die Familie mit geistigbehinderten Kindern mit sich. Den meisten behinderten Kindern (ausgenommen den mongoloiden) sieht man die Behinderung erst mit etwa zwei Lebensjahren an. Sie fallen auf, da sie noch nicht sitzen und laufen können. Vielfach werden die Kinder nur bemitleidet. Viele Eltern neigen dazu, die Behinderung ihres Kindes vor der Umwelt zu verschweigen. Auch heute gibt es noch geistigbehinderte Kinder, die nur in der Wohnung ihrer Eltern leben, nie nach draußen kommen, da sich die Eltern ihrer schämen. Durch ein solches Verhalten der Eltern verkümmern die noch vorhandenen Chancen zur Förderung der Gesamtentwicklung des behinderten Kindes. Durch die Isolierung des geistigbehinderten Kindes von der Umwelt werden auch die nichtbehinderten Geschwister nachteilig beeinflußt.

3. Hilfen für die Eltern

Die Eltern sind auf die Hilfe anderer angewiesen, um mit den Problemen, die das geistigbehinderte Kind mit sich bringt, fertig zu werden. Die Eltern sollen lernen, ihr Kind als individuellen Menschen zu sehen, dessen Behinderung ein unglücklicher Zufall der Natur ist. Sie brauchen dazu sachliche Informationen über den Zustand und die mögliche Zukunft des Kindes, aber auch Ermutigungen, um über die erbitterten Enttäuschungen hinwegzukommen. Als erstes sollen die *Beratungsstellen* genannt werden, die die Eltern informieren, um welche spezifische Behinderungsart ihres Kindes es sich handelt und welche Entwicklungschancen und Förderungsmöglichkeiten es gibt. Die Beratung zielt darauf hin, den Eltern zu einer realistischen und akzeptierenden Einstellung zum Kind und zu sich selbst zu verhelfen. Der Beratung kommt auch die Aufgabe zu aufzuzeigen, wie einfache Fragen des praktischen Verhaltens gegenüber dem Kind (z. B. der Sauberkeits-, Selbständigkeits- oder Geschlechtserziehung, Lob und Strafen und später auch der Umgang mit Geld) zu lösen sind. Manche Berater bieten bei Hausbesuchen Spielstunden an, um mit den Eltern gemeinsame Spiele zu üben, die die Entwicklung des geistigbehinderten Kindes fördern. Außer der individuellen Beratung einzelner Elternpaare gibt es noch die allgemeine Beratung, die mit Merkblättern, Rundschreiben, Büchern über Behinderung und über die Arbeit mit Behinderten informiert, zu Bastel-, Sing- und Spielabenden, zu Elternabenden über Erziehungsfragen und zu ausgesprochener Gruppenberatung einlädt. Besonders wichtig und eine Aufgabe der Pfarrgemeinde sind spontane oder organisierte Nachbarschaftshilfen, bei denen geistigbehinderte Kinder tage- oder stundenweise von den Nachbarn betreut werden, sodaß die Eltern eines solchen Kindes auch außerhalb der Familie ihre Freizeit gestalten können (z. B. Theaterbesuch, Besuch von Bekannten usw.). Für die Mütter geistigbehinderter Kinder gibt es Erholungskuren. Das behinderte Kind wird für die Zeit in einem Heim oder Kurzzeitheim für geistig Behinderte untergebracht. Die Mutter kann in einer unbelastenden Umgebung neue Kräfte sammeln.

4. Möglichkeiten der Frühförderung innerhalb der Familie

Grundsätzlich ist festzustellen, daß auch das geistigbehinderte Kind Fortschritte macht, wenn auch das Tempo langsamer vor sich geht als beim nichtbehinderten Kind und wenn auch der harmonische Prozeß des Reifens manchmal verändert oder gestört ist. Damit das Werden der Persönlichkeit in körperlicher, seelischer und geistiger Hinsicht fortschreiten kann und nicht zum Stillstand kommt, braucht das behinderte Kind ständige und vielseitige Anregung und Entwicklungsreize, die sich bei der Pflege des behinderten Kindes und bei intensiver Zuwendung leicht ergeben. Einige Beispiele zur Frühförderung in den verschiedenen motorischen, sensorischen, sprachlichen, sozialen und emotionalen Bereichen sollen hier angeführt werden.

Stellen die Eltern fest, daß der Antrieb des Kindes zu altersmäßigen Bewegungen nur gering ist und das Kind nur im Bettchen oder Laufstall liegt und sein Lieblingsspielzeug festhält, sollten sie das Spielzeug in greifbarer Höhe aufhängen, so daß das Kind sich ein wenig aufrichten muß, um es in die Hand zu bekommen. Durch ständiges Üben und durch Hilfestellungen, da es vielfach noch nicht das Gleichgewicht sofort halten kann, lernt das Kind das Stehen. Die Mutter sollte dem Kind Kinderverse vorsprechen und vorsingen und dabei in rhythmischem Ablauf die Arme und Beine des Kindes mitbewegen. Durch das Drehen von einer Seite auf die andere, Reiben und Streicheln des Körpers werden Körperempfindungen geweckt und gestärkt und die Lust an der Bewegung hervorgerufen. Dadurch, daß das Kind langsam lernt zu sitzen oder zu stehen, erweitert sich auch der Blick für die weitere Umgebung seines Zimmers, der Wohnung etc.

Damit das Kind fähig wird, mit den Augen und Ohren, mit Geruchs-, Geschmacks- und Tastsinn seine Umwelt zu erfassen, braucht es ständig einprägsame Anregungen. Dies kann die Mutter erreichen, indem sie mit dem Kind aus dem Fenster schaut oder draußen einen Spaziergang macht und dem Kind einzelne Dinge immer wieder genau erklärt, z. B. das ist der Wald, dort ist ein Blumenbeet usw. Der Tastsinn kann geschult werden, indem sie dem Kind verschiedene harte und weiche Gegenstände in die Hand gibt. An einem Weichtier kann das Kind sich ankuscheln, ein Bauklotz dagegen ist hart. Oder dem Kind wird gezeigt, was für verschiedene Gegenstände in der Wohnung sind, damit es gleichzeitig die Erfahrungen sammeln kann: das Sofa, der Sessel und der Teppich sind weich; der Tisch, der Schrank und die Tür sind hart; der Spiegel, das Fenster und die Badewanne sind kühl usw. Hier kann auch gleichzeitig die Sprache geschult werden, indem die Mutter oder der Vater bei allem, was sie tun, immer wieder in kurzen, einfachen Sätzen dem Kind erzählen, was es nun sieht: z. B. „das ist der harte Tisch" usw. Oder beim Anziehen dem Kind aufzählen, was da angezogen wird: z. B. „jetzt kommen die Strümpfe", „nun kommt das Kleid" und „jetzt ziehen wir die Schuhe an" usw. Dies sollte täglich wiederholt werden. Die Eltern sollten ihr Kind ansehen, wenn sie mit ihm sprechen, damit das Kind auf ihre Mundbewegungen achten kann und dabei die wesentliche Fähigkeit als Voraussetzung für den Erwerb der Sprache nachahmen kann. Nach Möglichkeit sollten die Eltern dem Kind mit Geräuschen verschiedener Art zeigen, wie laut und leise man sprechen, singen und lachen kann, damit das Kind auch weitere akustische Reize aufnimmt.

Das Kind sollte durch Lob bestärkt werden, wenn es auch nur einen bescheidenen Fortschritt in seiner Gesamtentwicklung zeigt. Dadurch wird es bestärkt und bekommt immer mehr Freude am Mitmachen der Übungen und Spiele. Durch Zwang erreichen die Eltern nichts. Um das Kind im sozialen und emotionalen Bereich zu fördern, sollte es von Anfang an am Gemeinschaftsleben der Familie teilnehmen dürfen und nicht, da es oft ruhig und brav ist, die meiste Zeit nur in seinem Bettchen verbringen. Die Grundstimmung des Kindes bildet sich aus der heiteren Atmosphäre, der gegenseitigen Zuwendung, der verständnisvollen Toleranz und dem freundlichen Miteinander innerhalb der Familie. Durch das gemeinsame Spiel mit allen Familienmitgliedern erlernt das behinderte Kind soziale Verhaltenweisen. Es sieht, wie die anderen sich nach den Regeln der Spiele einordnen, und es wird von den Geschwistern und Eltern aufgefordert, sich auch so zu verhalten. Eine Familie sollte auf die individuellen Fähigkeiten ihres geistigbehinderten Kindes eingehen.

5. Falldarstellung

Hier handelt es sich um ein dreijähriges mongoloides Mädchen (M.), das zu Hause bei ihren Eltern und vier älteren Geschwistern (alle in der Berufsausbildung, bzw. stehen schon im Beruf) aufwächst. Da sich die ganze Familie auf die Ankunft von M. gefreut hat, sie von allen versorgt und auch verwöhnt wird, haben sie es nicht ganz so schwer, M. als behindertes Kind anzunehmen. M. war ein Nachkömmling inner-

halb der Geschwisterreihe. Als sie ein halbes Jahr war, wurde den Eltern mitgeteilt, daß ihre Tochter ein mongoloides Kind sei. Zuerst war die Familie geschockt und wollte es nicht wahrhaben, daß sie ein geistigbehindertes Kind hat. M. wurde verschiedenen Ärzten vorgestellt, aber das Ergebnis blieb gleichlautend: Mongolismus. Von da an versuchte die ganze Familie, das Kind als behindertes anzunehmen und in die Familie zu integrieren. Die folgende Schilderung der Mutter zeigt, wie ähnlich die Entwicklung eines behinderten Kindes mit der eines nichtbehinderten sein kann.

Beim Essen machte M. keine Schwierigkeiten. Mit knapp 8 Monaten konnte sie sitzen, mit 14 Monaten stehen, etwa mit zwei Jahren laufen und war mit 2½ Jahren sauber und „trocken". M. versteht alles, unterscheidet bekannte und fremde Personen, kann sich gut alleine beschäftigen, ahmt die Mutter im Haushalt nach (z. B. den Tisch decken und abräumen). M. sprach mit zwei Jahren einzelne Worte, vorwiegend Mama, Papa und die Namen der Geschwister, aber sehr undeutlich. Nun fängt sie langsam an, kurze Sätze, wie Papa kommt, Auto fahren etc., zu sprechen. Seit einigen Wochen kommt eine Sprachlehrerin des nächsten Sonderkindergartens und übt mit ihr Sprechen. M. soll lernen, deutlich zu sprechen, und es soll geübt werden, daß sie z. B. die ersten Silben der Worte beim Aussprechen nicht verschluckt.

Die Mutter von M. hat sich viel Zeit für die Erziehung ihrer Tochter genommen. Sie hat sich in der Beratungsstelle und bei den behandelnden Ärzten erkundigt, wie sie die Entwicklung von M. fördern kann. Hier setzte eine Frühförderung schon in den ersten Monaten ein. Das Bettchen stand in einem hellen freundlichen Zimmer, es hingen Kinderbilder an der Wand. Jedesmal, wenn M. gewickelt und gefüttert wurde, betrachtete die Mutter mit ihr zusammen die Bilder, und es wurde von der Mutter aufgezählt, was es dort alles zu sehen gab. Die Geschwister machten es genauso wie die Mutter, und auch bei den Spaziergängen wurde alles einfach erklärt; somit lernte die Kleine die Natur und Umwelt kennen. Als M. stehen konnte und das Laufen probierte, stellte sich einer der Familie mit weitgeöffneten Armen im Abstand von etwa einem Meter vor M. hin und fing sie auf, wenn sie ihm entgegenkam. M. hatte viel Spaß an diesen Spielchen und merkte nicht, daß der Abstand immer etwas größer wurde. Oft stand M. auch nicht vom Fußboden auf, um sich irgendetwas zu holen, was sie gerne haben wollte. Sie schaute in die Richtung und dann zu den anwesenden Personen, doch die Mutter wies darauf hin, daß M. alleine laufen, und sie sich auch das Spielzeug, Tuch oder Schüssel etc. alleine holen kann. Kam M. dann stolz mit dem Gegenstand (Spielzeug etc.) an, wurde sie von der Mutter gelobt, und es wurde gemeinsam mit dem Spielzeug gespielt.

M. ist mit ihren drei Jahren auf einem guten Entwicklungsstand. Durch die Mühe der Familie, insbesondere der Mutter, wurden M. immer wieder neue Anreize vermittelt, die sie zur Aktivität und Eigeninitiative anregten. M. findet bei ihren Eltern und Geschwistern Zuwendung und Geborgenheit, auf die jedes Kind angewiesen ist, um sich in seiner Gesamtentwicklung frei zu entfalten.

6. Gesellschaftliche und familiale Integrationsprobleme

Wenn einleitend davon ausgegangen wurde, daß die Familie als erste gemeinschaftliche Lebensform anzusehen ist, das geistigbehinderte Kind somit in der Regel hier seine ersten Sozialkontakte erfährt, so darf nicht übersehen werden, daß die zunächst familial auftretenden Probleme zugleich auch immer ein gesellschaftliches Problem darstellen. Auch Hilfsmaßnahmen, wie etwa die „Aktion Sorgenkind", sollten nicht darüber hinwegtäuschen, daß behinderte Menschen tabuisiert werden. Man fühlt sich als „Normaler" wohler, wenn man mit den eigentlichen Behinderungsproblemen nicht konfrontiert wird, und man kann seine Überlegenheit dokumentieren, wenn man angesichts von Büttenreden und Witzen über Behinderte lachen kann. Insbesondere geistigbehinderte Menschen werden zwar zur Kenntnis genommen, aber gesellschaftlich nicht akzeptiert.

Hier liegt das eigentliche Problem und das dringende Postulat: Es ist an der Zeit, das allgemeine gesellschaftliche Bewußtsein dahingehend zu modifizieren, daß geistig Behinderte volle Anerkennung, Unterstützung und Achtung erhalten. Sie gehören uneingeschränkt in unsere Gesellschaft. Eine solche Bewußtseinsbildung hat insbesondere in den Schulen anzusetzen, wo es gilt, Toleranz, Verständnis und Achtung vor dem Menschen einzuüben. Daß dies auch sehr praktisch gehandhabt werden kann, zeigt das Münchener „Montessori-Modell", das behinderte Kinder voll in den normalen Schulbetrieb integriert. Hier wird wohl in idealster Weise erfahren, was es heißt, den Mitmenschen, insbesondere den behinderten, zu akzeptieren.

Nicht zuletzt bieten sich auch in den jeweiligen Kirchengemeinden Möglichkeiten der Integration und Hilfe an.

Es wäre schon viel gewonnen, wenn bei gemeinsamen Spielnachmittagen der Kinder oder bei sonstigen Veranstaltungen die geistigbehinderten Kinder geradezu mit Selbstverständlichkeit dabei wären und nicht nur eine Alibifunktion des christlichen Gewissens zu erfüllen hätten. Darüberhinaus könnten fruchtbare Anregungen im nachbarlichen Spielen möglich sein. Insbesondere sollten jedoch die Mütter nicht vergessen werden, die unter Umständen eine zeitweilige Entlastung benötigen. Hier wäre ein Entgegenkommen anderer Gemeindemitglieder erforderlich, um einen notwendigen Ausgleich herstellen zu können. Von einer gelungenen Integration wird man somit nur dann zu sprechen haben, wenn die nähere Umgebung des geistig Behinderten und das gesellschaftliche Bewußtsein so geartet sind, daß nicht Mitleid, sondern selbstverständliches Handeln den Grundtenor abgeben.

Literatur:
Heinz Bach, Früherziehungsprogramme für geistigbehinderte und entwicklungsverzögerte Säuglinge und Kleinkinder, Marhold-Verlag, Berlin [3]1977; *ders.*, Geistig Behinderten Pädagogik, Marhold-Verlag, Berlin [7]1975; *Helmut von Brakken*, Erziehung und Unterricht behinderter Kinder, Akademische Verlagsgesellschaft, Wiesbaden [2]1978; Bundesvereinigung Lebenshilfe für geistig Behinderte e. V., Neues Material für Spiel und Beschäftigung geistig Behinderter 1976/1977; Deutscher Bildungsrat, Empfehlungen der Bildungskommission zur pädagogischen Förderung behinderter und von Behinderung bedrohter Kinder und Jugendlicher, Ernst Klett Verlag, Stuttgart [2]1976; Diakonisches Werk, geistigbehindert, Mai 1978; *Maria Egg*, Behinderte Kinder erziehen, Walter-Verlag, Olten [2]1976; *Sigmund Gastiger*, Gesetzestexte für Sozialarbeit und Sozialpädagogik, Lambertus Verlag, Freiburg 1975; *Silvia Görres*, Leben mit einem behinderten Kind, Benziger Verlag, Zürich—Köln 1974; *Hubert Harbauer*, Geistig Behinderte, Georg Thieme Verlag, Stuttgart [2]1976; *Gerhard Hesse*, Frühförderung behinderter und von Behinderung bedrohter Kinder, Marhold-Verlag, Berlin 1978; *Antoinette Becker — Elisabeth Niggemeyer*, Chancen für behinderte Kinder und Jugendliche, Klett-Cotta-Verlag, Stuttgart 1978; *Ignaz Roob*, Motorische Adaptionsleistungen bei geistig behinderten Kindern, Beltz Verlag, Weinheim 1980; *Otto Speck*, Geistige Behinderung und Erziehung, Ernst Reinhardt Verlag, München [4]1980; *Regine Teile*, Förderung geistigbehinderter Kinder, Marhold Verlag, Berlin 1976; *David Thomas*, Sozialpsychologie des behinderten Kindes, Ernst Reinhardt Verlag, München 1980; *Travis Thompson — John Grabowski*, Verhaltensmodifikation bei Geistigbehinderten, Ernst Reinhardt Verlag, München—Basel 1976; *Wolf-Rüdiger Walburg*, Lebenspraktische Erziehung Geistigbehinderter, Marhold-Verlag, Berlin [3]1976.

Rudolf Kuhn

Seelsorge bei Schwerhörigen in der Schweiz

Im folgenden wird berichtet, was die drei Landeskirchen in der Schweiz auf dem Gebiet der Gehörlosenseelsorge bisher getan haben, und es werden zusätzliche Anregungen gegeben, was noch möglich und notwendig wäre, um auch diese Gruppe von behinderten Menschen, die besonders leicht der Isolierung ausgesetzt ist, besser in die Gemeinden und in die Gesellschaft zu integrieren. *red*

Die Situation

Eine generelle Umfrage bei den Kirchenleitungen unserer drei Landeskirchen [1], die allerdings schon zwei Jahre zurückliegt, hat uns deutlich das breite, unbestimmte und offene Spektrum der deutschschweizerischen Bemühungen zur Seelsorge am schwerhörigen Menschen gezeigt. Was für die einen Regionen bereits seit längerer Zeit selbstverständliche Praxis geworden ist, mag für andere Gebiete noch unbetretenes Neuland darstellen. Ein einheitlicher

1 Vgl. dazu den Bericht in: Monatsblatt des BSSV 12/78, 468 ff.

Schwerpunkt der Bemühungen zeigt sich bloß in gelegentlichen besonderen Gottesdiensten für und mit Schwerhörigen, was selbstverständlich eine zu schmale Basis bedeutet. Alle weitere Aktivität bleibt den Zufällen und regionalen Möglichkeiten und Interessen überlassen.

Die Situation der Schwerhörigenseelsorge gibt auf diese Weise im Grunde genommen die Situation der Schwerhörigen überhaupt wieder. Schwerhörigkeit ist eine Behinderungsform, die stets individuelles Schicksal bleibt, vom Einzelnen ertragen und erlitten, aber nur schwer in gemeinschaftliche Formen zu integrieren und gemeinschaftlich zu bewältigen. Jede Schwerhörigkeit ist eine andere. So ist jede Bemühung um Seelsorge beim Schwerhörigen jeweils eine andere und eine je besondere. Schwerhörigenseelsorge wird auf diese Weise alles andere als eine leichte Aufgabe. Nur die besten Kräfte sind für sie gut genug.

Schwerpunkte

Die Schwerhörigenseelsorge kennt kein festgefügtes, traditionell ausgebautes Programm. Sie verwirklicht sich vielmehr in verschiedenen Richtungen und Versuchen, die sich wie konzentrische Kreise gegenseitig überlagern und ergänzen. Ich nenne im folgenden die wichtigsten Schwerpunkte:

Hilfe für isolierte Menschen

Schwerhörigenseelsorge ist zunächst konkrete Hilfe und Dienst für einen kleinen Kreis isolierter Menschen, denen das Mitmachen in der hörenden Gemeinde infolge ihres Hörschadens praktisch unmöglich ist. Dies umfaßt im einzelnen besondere Gottesdienste mit akustischen und visuellen Hilfsmitteln, Seelsorge durch Einzelgespräche und Begegnungen, Diakonie und Hilfeleistung in schwierigen Situationen. Dies umfaßt auch die Katechese und Seelsorge bei Kindern in Schwerhörigenschulen und einzelnen Schwerhörigenklassen sowie — soweit das immer möglich ist — die Kontaktnahme mit Eltern, deren Kinder in normalen Klassen geschult werden. Dieser innere Kreis von Hilfeleistung ist überschaubar und ist Aufgabe eines spezialisierten, wenn möglich ausgebildeten Seelsorgers, der leider noch nicht in allen Regionen vorhanden ist. So bleiben diese fundamentalen Aufgaben auf weiten Strecken einfach unerledigt liegen.

Angebot an Orientierung

Schwerhörigenseelsorge ist im weiteren Angebot an Orientierung und Selbstfindung für einen bestimmten Kreis von Interessierten. Hier wird ein weiterer Schwerpunkt unserer Arbeit deutlich. Diese Personen gehören nicht mehr ohne weiteres voll und ganz zum ersten Kreis. Sie sind sehr oft geistig regsam und interessiert und möchten auf ihre Weise Gemeinschaft und Fortbildung erleben. Diese Menschen nehmen teil an unseren regionalen Weekends, an Tagungen und Kursen, an unseren Ferienreisen und Ferienkursen usw. Mit ihnen in diesen Formen zu arbeiten und zusammenzusein ist eine sehr erfreuliche Aufgabe. Sie sollte weiter ausgebaut und intensiviert werden.

Vermittlung von Diensten

Schwerhörigenseelsorge ist in einem dritten Kreis Vermittlung von Diensten und Hilfeleistung, die dem Schwerhörigen direkt und indirekt zugute kommen. Wir bemühen uns in einem fast aussichtslosen Kampf um gute und leistungsfähige Schwerhörigenanlagen in kirchlichen Gebäuden (Induktion, Infrarot). Hier ist oft viel Widerstand und Unwissenheit auf seiten der Pfarrer und Gemeindeleitungen zu überwinden. Wir sorgen mit Vorstößen, soweit es in unseren Kräften steht, für eine verständliche und verstehbare Verkündigung. Die Gottesdienste müssen in Sprache und Inhalt so gestaltet werden, daß hörbehinderte Menschen leicht und ohne große Mühe und Anstrengung folgen und mitgehen können. Hier wäre in mancher Beziehung noch vieles zu leisten und in die Wege zu leiten. Wir sorgen zudem für ständige Information von Kirchenleitungen, Pfarrern und Gemeinden. Alle diese Bemühungen, so aufreibend sie oft sind, dienen dem Schwerhörigen und verhelfen ihm langfristig zu einer besseren Integration in der örtlichen Gemeinde.

Bewußtseinsbildung der Öffentlichkeit

Schwerhörigenseelsorge ist nicht zuletzt — das ergibt sich von selbst — Information und Bewußtseinsbildung der kirchlichen und weiteren Öffentlichkeit. Der Schwerhörigenseelsorger wird gerne die Gelegenheit wahrnehmen, in Gemeinden und Pfarreien zu predigen und präsent zu sein, wie immer ihm das möglich ist. Er wird auch zusammen mit den entsprechenden Instanzen dafür sorgen, daß die Probleme der Schwerhörigen und Ertaubten in Radio und Fernsehen auf geeignete Weise zur Darstellung kommen, vor allem in jenen Sendungen, die von den Kirchen mitverantwortet werden. Er wird zudem seine Mitarbeit anbieten auf dem Gebiet des Religionsunterrichts bei der Erstellung von Lehrplänen und Materialien und gerne an kirchlichen Hochschulen und Instituten mitarbeiten. Es nützt auf die Dauer dem Schwerhörigen wenig, wenn sich der Schwerhörigenseelsorger ausschließlich mit den Schwerhörigen selbst und direkt abgibt. Er muß sich zusätzlich dafür einsetzen, daß kirchliche Umwelt verändert wird, damit auf diese Weise für den Schwerhörigen verbesserte kirchliche Integration erfolgen kann.

Mit-Leiden und Mit-Gehen

Schwerhörigenseelsorge ist schließlich bei allem Tun und Lassen primär und erstrangig Mit-Leiden und Mit-Gehen mit dem Schicksal der Hörbehinderten. Damit rühren wir an einen zentralen Punkt unserer Bemühungen. Alle Aktivität nützt nichts, wenn die Theologie und die innere Einstellung nicht stimmen. Arbeit mit behinderten Menschen verlangt eine ehrliche Auseinandersetzung mit dem Leiden und mit der Behinderung selbst. Das kann man nicht rein „technisch" lösen. Der Schwerhörigenseelsorger, der auf eine fast intime Weise Kenntnis hat von den innersten Nöten, Bedrängnissen und Anfechtungen des hörbehinderten Menschen, wird diesen Fragen nicht ausweichen können. Er wird nach Möglichkeiten suchen, um Leiden sinnvoll bestehen und tragen zu können [2].

[2] Vgl. meinen Beitrag, „Zufall oder Wille Gottes?" in: Diakonia 11 (1980) 334—337.

Auf diese Weise erweist sich Schwerhörigenseelsorge als ein sehr differenziertes und anspruchsvolles Angebot und Programm der Kirchen. Dieses Angebot muß auf die persönlichen und regionalen Bedingungen Rücksicht nehmen. Eine sinnvolle Arbeitsteilung und Arbeitskoordination unter allen Beteiligten — auch in ökumenischer Hinsicht — ist unumgänglich. Zusammenarbeit und Koordination ist vor allem dringlich zwischen der Spezialseelsorge einerseits und der Gemeindeseelsorge anderseits. Schwerhörigenseelsorger sind keine nützlichen Idioten. Sie erfüllen in der heutigen Situation der Kirchen in unserem Land eine wichtige Aufgabe. Wenn die Gemeinden und Pfarreien lebendig, genug aktiv, überschaubar und offen wären, so würde sich eine spezielle Seelsorge bei den Schwerhörigen erübrigen. Sie bleibt immer Notlösung und Provisorium.

Keine „Schwerhörigen-Gemeinden"

Unter dieser Voraussetzung wird auch der letzte Punkt verständlich. Die Gründung von speziellen Schwerhörigengemeinden wird nicht in Betracht gezogen, um keine kirchlichen Gettos zu bilden und weil dadurch ein Provisorium festgeschrieben werden und die Gemeinde sich der Mit-Sorge für die Hörbehinderten entziehen könnte. Ziel aller Bemühungen ist die äußere und innere Integration von Schwerhörigen innerhalb eines größeren Ganzen, der kirchlichen Gemeinschaft am Ort, und die Vermittlung von lebendigen Zugängen zur Kirche der Guthörenden. Diese Kirche hat zu lernen, daß sie auch Kirche von und mit Behinderten ist. Hat sie das einmal begriffen, wird eine eigene Schwerhörigenseelsorge nicht mehr nötig sein [3].

[3] Vgl. *Rudolf Kuhn*, Mitfühlen. Erfahrungen und Gedanken, Freiburg 1979 (= Imba Impulse 14), 52 ff.

Leserbrief

Paul Weß

Zur Frage der Notwendigkeit und Größe einer geschwisterlichen Gemeinde

Norbert Brox bringt in seinem Beitrag über „Frühkirchliche und heutige Nöte mit der christlichen Gemeinde" (Diakonia 11, 1980, 364—384) wichtige Gesichtspunkte zur Theorie und Praxis der Gemeindebildung. Er warnt vor Übertreibungen des Gemeindegedankens durch elitäre Grenzziehungen u. ä. Er lehnt es auch ab, aus der Brüderlichkeit der Gemeinde „eine relativ genaue Zahl für die zuträgliche, nicht überschreitbare Größenordnung einer jeden Gemeinde" zu gewinnen (372). Paul Weß vertritt demgegenüber eine Interpretation des Wortes „Bruder" bzw. „Geschwisterlichkeit", die sich enger an das Verständnis der Familie anlehnt und sich deutlicher von der Interpretation des „Nächsten" abhebt. red

Es soll im folgenden keinesfalls in Frage gestellt werden, daß der Begriff „Bruder" in der Bibel und in der frühen Kirche universal gemeint ist, sich also nicht auf eine beschränkte Zahl von Mitchristen in einer Gemeinde bezieht. Nichtsdestoweniger scheint es mir möglich und notwendig, auch aus einer so verstandenen Brüderlichkeit Konsequenzen für die Verwirklichung derselben in konkreten Gemeinden zu ziehen. Ich möchte daher Stellung nehmen zu der Begründung, die Brox für seine gegenteilige Ansicht in einer Fußnote gibt (372 f, Anm. 3). Sie scheint mir nicht stichhaltig zu sein.

Brox geht dabei von einer Parallelsetzung der Begriffe „Nächster" und „Bruder" aus und stellt zunächst fest, daß es eine „Überforderung und illusionärer Unsinn" wäre, in allen Menschen ununterbrochen Nächste zu sehen. Die Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter „zielt nicht unrealistisch und romantisch auf alle Menschen, sondern konkret auf den, der mir begegnet". Ebenso könne man bezüglich der Brüderlichkeit in der Gemeinde die Frage stellen: „Wer in einer Gemeinde ist für wen in einer Gemeinde zum Bruder geworden?", ohne daraus eine „alle Gemeindemitglieder ständig umfassende aktuelle gegenseitige Beziehung in jeder Gemeinde abzuleiten".

Ich möchte nun keinesfalls versuchen, aus der Geschwisterlichkeit der Christen auf eine „ständige, aktuelle gegenseitige Beziehung" der Glieder einer Gemeinde untereinander zu schließen. Denn schon in der Familie bedeutet die geschwisterliche Beziehung nicht, daß die Betreffenden dauernd tatsächlich in Bezug zueinander stehen. Sie ist einfach latent da. Ebensowenig kann eine tatsächlich erreichte Vertrautheit von Anfang an realistisches Ziel einer geschwisterlichen Gemeinde sein. Sie muß erst mühsam zustande kommen. Durch solche Überspitzungen in der Darstellung eines Anliegens kann man dieses vorschnell ad absurdum führen.

Eine geschwisterliche Beziehung, die ohne eine solche Überforderung die wesentlichen Merkmale der Brüderlichkeit zumindest in analoger Form verwirklicht, scheint mir jedoch für eine christliche Gemeinde wesentlich zu sein. Ja, sie ergibt sich meiner Ansicht nach gerade aus der von Prof. Brox vorgeschlagenen Parallelsetzung, wenn diese die inhaltlichen Unterschiede der Begriffe „Nächster" und „Bruder" gebührend beachtet. Prof. Brox sagt zwar auch ausdrücklich, daß die beiden Begriffe nicht „deckungsgleich" sind, aber er gibt nachher eine inhaltliche Bestimmung des Begriffes „Bruder", die über jene des Begriffes „Nächster" nicht hinausgeht, sondern jenen faktisch doch mit diesem gleichsetzt: „Jeder muß sich als Bruder zu erkennen geben, d. h. für andere da sein können, sobald und wo das aktuell wird." Auf der Basis einer so verstandenen Brüderlichkeit kann man diese leicht in gelegentliche Einzelzuwendungen auflösen, ohne zu den Folgerungen zu gelangen, die sich aus einer genaueren Bestimmung der geschwisterlichen Beziehung ergeben.

Wenn der Begriff „Bruder" in der Kirche nicht synonym mit „Nächster" sein, sondern eine spezifische Aussage beinhalten soll, dann muß er zumindest analog jene

Merkmale enthalten, die notwendig zur Brüderlichkeit in der Familie gehören. Denn von dort ist er genommen. Sonst dürfte er nicht angewendet werden. Zur geschwisterlichen Beziehung in der Familie gehören m. E. aber drei wesentliche Kennzeichen, die über die Inhaltlichkeit des Begriffes „Nächster" noch hinausgehen:

1. Brüderlichkeit ist wechselseitig, besteht nicht nur in einseitiger Zuwendung oder Betreuung.
2. Brüderlichkeit erfordert eine gewisse Nähe auf Dauer, ohne daß diese ständig aktualisiert sein müßte.
3. Brüderlichkeit bedeutet außerdem immer, daß meine Geschwister auch alle untereinander in einer entsprechenden Beziehung sind, nicht nur zu mir.

Wenn man den Begriff „Bruder" auf diese Weise auch inhaltlich genauer vom Begriff „Nächster" unterscheidet, dann ergibt sich gerade aus der von Prof. Brox vorgenommenen Parallelsetzung eine andere Folgerung als jene, die er zieht. Denn ebensowenig wie ich allen Menschen Nächster werden kann, obwohl keiner grundsätzlich ausgeschlossen sein darf, kann ich allen Christen Bruder werden, obwohl die christliche Brüderlichkeit für alle Mitchristen gilt. Das heißt aber: Wenn die Brüderlichkeit nicht nur in gelegentlichen Einzelzuwendungen bestehen kann und nicht unrealistisch und romantisch auf alle Christen zielt, dann muß sie in entsprechender Nähe mit konkreten Schwestern und Brüdern verwirklicht werden, die auch untereinander in Beziehung sein wollen. Genau dies ist aber nur mit einer begrenzten Zahl möglich. Auf die Frage „Wem bist du Bruder geworden?", die Prof. Brox stellt, müßte man antworten können: den Schwestern und Brüdern in der Gemeinde, der ich angehöre.

Die entsprechende Gemeinschaft darf also nicht nur aus zufälligen, nach Bedarf oder aus Sympathie gegebenen Beziehungen einzelner Christen untereinander bestehen. Auch meine Geschwister kann ich mir nicht aussuchen oder nur im Notfall mit ihnen verkehren. Die Verwirklichung der dafür erforderlichen Nahbeziehung in entsprechenden Gemeinden ist also nicht nur Aufgabe einiger Gruppen in der Gemeinde, sondern für die Gemeinde als solche wesentlich und konstitutiv. Das heißt aber, sie muß entweder selbst als ganze diese Geschwisterlichkeit anstreben oder, wenn sie dafür zu groß sein sollte, aus Teilgemeinden bestehen, in denen die notwendige Beziehung gelingen kann. Eine solche Gemeinde bzw. — im zweiten Fall — Teilgemeinde kann aber eine bestimmte Größe nicht überschreiten.

Von hier aus ergibt sich eine theologische Begründung der Basisgemeinde, die wohl die tiefste ist: Sie ist als Gemeinschaft untereinander geschwisterlich verbundener Christen notwendig, damit die christliche Brüderlichkeit konkret erfahren, eingeübt, gelebt und wirksam werden kann *.

* Vgl. dazu die m. E. viel zu wenig beachteten Aussagen von *Jean-Paul Audet* in seinem Beitrag „Priester und Laie in der christlichen Gemeinde. Der Weg in die gegenseitige Entfremdung", in: Der priesterliche Dienst, I: Ursprung und Frühgeschichte, Questiones Disputatae 46. Freiburg 1970, 115—175. Es folgen zur Erläuterung drei Zitate daraus:
„Die ‚Stammgemeinde' (communauté de base) ... ist der ursprüngliche und normale Platz, an dem die christliche Brüderschaft in ihrer ganzen Fülle erkannt, entfaltet und gelebt werden kann. Es wäre daher naiv, anzunehmen, wir könnten auf ihre Mittlerrolle verzichten. Der Schlüssel zu einer echten Erneuerung der Kirche ist heute in eben dieser Stammgemeinde zu suchen, die der Natur der Dinge nach der eigentliche Ort für die Geburt und Entwicklung christlicher Brüderschaft ist" (ebd., 132).
„Wir geben uns einer ungeheuren Illusion hin, wenn wir glauben, hier eine Grunderfahrung aussparen zu können, die zunächst ein menschlich überschaubares Maß als Brüderschaft haben muß. Oder um es anders zu sagen: Die Zugehörigkeit zur christlichen ‚Brüderschaft in der ganzen Welt' (1 Petr 5, 9) läßt sich nur auf der Grundlage einer vorherigen Zugehörigkeit in bedeutend kleinerem Rahmen solide aufbauen, dem Rahmen nämlich, den die Bindung jedes einzelnen Christen an eine örtliche ‚Brüderschaft' darstellt, die er ‚lieben' (1 Petr 2, 17) kann und die ihrerseits nach den Maßen errichtet ist, die ein Wert dieser Art erfordert" (ebd., 134).
„Die effektive Möglichkeit dieses persönlichen Grüßens bildete in der Praxis die sichtbare Grenze, bei deren Überschreitung die Stammgemeinde in verhängnisvoller Weise in den Wandlungsprozeß hineingezogen wurde, der auf die Dauer die lebendige Weitergabe der wesentlichen Werte des christlichen Erbes selbst in Gefahr bringen mußte. So gesehen, könnte sich die Stammgemeinde als eine Art ekklesiale Primärgruppe definieren, in der der ‚Bruder' die wesentlichen Werte des christlichen Erbes noch unmittelbar mit dem Bruder teilen kann, den er ‚sieht' und ‚beim Namen' kennt" (ebd., 153 f).

Bücher

Grundlagen für die Bibelpredigt

Peter Stuhlmacher, Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik (NTD Ergänzungsreihe 6), Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979, 262 Seiten.

Stuhlmacher findet in Darstellung und Kritik aller wichtigen hermeneutischen Ansätze seit Entstehung der Bibel zu seiner eigenen, sich vor allem an Schlatter, Barth, Gadamer und Ricoeur anlehnenden „Hermeneutik des Einverständnisses": „Ich schlage deshalb vor, das von guter und weiterführender Arbeit an der Historie schon längst praktizierte Prinzip des ‚Vernehmens' (Schlatter: der ‚Wahrnehmung') von Phänomenen und Aussagen, die jenem klassischen Geviert von Kritik, Analogie, Korrelation und Subjektivität zu widerstreiten scheinen oder wirklich widerstreiten, ausdrücklich in die Prinzipienlehre der historischen Kritik aufzunehmen!" — „Der hinter diesem methodischen Vorschlag stehende Grundimpuls ist der, mit der vorschnellen wissenschaftlichen Besserwisserei gegenüber der (biblischen) Textüberlieferung Schluß zu machen und zwar zugunsten einer neuen Suche nach den wirklich lebenstiftenden und lebenerhaltenden Kräften in der Überlieferung." (Beide Zitate 220).

Nur auf zwei Punkte aus diesem überaus anregenden, gelehrten und nicht wenige Überraschungen enthaltenden Buch sei hier näher eingegangen:

1. Stuhlmacher befaßt sich an mehreren Stellen mit der katholischen Tradition und ihrer Sicht der Dinge. Dabei berührt der vornehme, geradezu beispielhafte Ton dieser Ausführungen. Was freilich den Inhalt dieser Ausführungen angeht, so sind beim Rezensenten doch Fragen geblieben. Es erscheint ihm z. B. nicht angemessen, unter der Überschrift „Das römisch-katholische *Inspirations*modell" überwiegend von der Unfehlbarkeit des Papstes bei Ex-cathedra-Entscheidungen zu sprechen oder einen Vorrang der lehrenden Kirche vor der Schrift zu behaupten, denn das Lehramt steht eindeutig unter der Schrift, wohl aber über der Schrift*auslegung*. Zudem kann die geistliche Vollmacht auf intensives theologisches Nachdenken nicht verzichten. Die Inspiration als Ermächtigungsvorgang von Menschen befreit nicht von Arbeit und Not (z. B. des besten Ausdrucks), sondern setzt gerade zu dieser frei. Dabei hat der katholische Exeget allerdings das Problem, daß er wissenschaftlich aufgrund eigener Erkenntnis und Begründung zu Ergebnissen kommen kann, von denen ihm das kirchliche Lehramt sagt, daß sie dem Glauben der Kirche widersprechen.

2. Stuhlmachers Buch verführt den Leser zu der Meinung, daß es eigentlich immer schon ausschließlich zwei Grund-Weisen des Zuganges zur Bibel gegeben hat und gibt: eine mehr rationale, intellektuelle, die sich in den jeweiligen Horizont ihrer Zeit und der in ihr gültigen wissenschaftlichen Urteile hineinstellt und von dort her die Aussagen der Bibel „beurteilt", und eine zweite, mehr kirchlich orientierte. Prominente Vertreter dieser beiden Richtungen sind Bultmann und Barth, die sich hierüber nicht verständigen konnten, weil die beiden Formen grundverschieden sind. Und dennoch geht es darum, beide Betrachtungsweisen der Bibel zu vermitteln. Die kritische wird sich fragen müssen, ob sie mit ihrer Kritik nicht zu schnell kommt, ob sie sich genügend auf die hier zur Verhandlung stehende Sache der Bibel eingelassen hat; die kirchliche Auslegung aber wird sich fragen müssen, ob sie den heutigen Menschen mit seinen Fragen und Nöten, aber auch mit seinem Lebensgefühl und seinem Wissen genügend ernst nimmt. Konkret gesprochen: Ob 1 Kor 11,10 oder der Sühnopfergedanke heute so noch bedeutungsvoll sind, kann nicht einfach vorausgesetzt werden, vielmehr muß im geduldigen Vernehmen des Textes Vordergründiges abgeblendet, die eigentlich gemeinte Sache erhoben, ggf. übersetzt und dann entschieden werden, ob uns das Gemeinte noch etwas sagt oder nicht. Und daß prinzipiell jede Aussage der Bibel heu-

te noch eine existentielle Bedeutung haben müsse, scheint gerade angesichts des Gelegenheitscharakters zumindest der meisten neutestamentlichen Schriften doch eine Übertreibung zu sein.

Josef Pietron, Geistige Schriftauslegung und biblische Predigt. Überlegungen zu einer Neubestimmung geistiger Exegese im Blick auf heutige Verkündigung (Themen und Thesen der Theologie), Patmos Verlag, Düsseldorf 1979, 381 Seiten.

Dem Verfasser geht es um die geringe Frucht historisch kritischer Bibelexegese für die Predigt. Dies gibt ihm Anlaß zu der Frage, ob nicht über die historisch kritische Methode hinaus legitim nach einem geistigen Sinn der Schrift gefragt werden darf, um diese für die Verkündigung fruchtbar zu machen. Das Symbol betrachtet er „als ‚Rückgrat', als Mitte und Grund geistiger Schriftauslegung" (209). „Um geistige Schriftauslegung handelt es sich dann, wenn versucht wird, christologisch vermittelt den Sinn der Schrift im Blick auf die Vollendung des Heilsplans Gottes zu erfassen" (120) oder anders: Diese Art, die Schrift auszulegen, sucht *innerhalb* des Erstsinns nach einem Zweitsinn, der bestimmt ist durch das Bezugssystem des Geistes Gottes. Geistige Schriftauslegung hat sich freilich unbedingt am wörtlichen Sinn zu orientieren und darf nicht als Basis theologischer Argumentation gebraucht werden, da ihre Ergebnisse nicht objektivierbar sind. Das Recht zu solcher Exegese läßt sich der Bibel und der Geschichte entnehmen.

In diesem Buch fallen zwar zahlreiche positiv wertende Äußerungen über die historisch-kritische Arbeitsweise, sie erscheint aber gleichwohl als der Bibel letztlich doch nicht angemessen. Doch tut es jeder eingefahrenen Wissenschaft gut, sich selbst und die angewandten Verfahrensweisen und Implikationen zu hinterfragen. Schon insofern ist dieses Buch fruchtbar, als der Exeget, der ja auch und *vor allem* der Auslegung dieses Gegenstandes in der Predigt dienen will, von den Aporien hört, in die seine Arbeit den Prediger führt. Die Gefahren der geistigen Schriftauslegung scheinen mir in dem Problem der Willkürlichkeit der Auslegung zu liegen. Dies scheint mir zu geschehen, wenn z. B. mit der Vätertradition der barmherzige Samariter auf Christus gedeutet wird. Oder wenn die geistige Schriftauslegung für die Missionspredigt als unangemessen bezeichnet wird, weil „für jene, die mit der Schrift noch wenig oder gar nicht vertraut sind, der geistige Sinn der Schrift wenig hilfreich" ist (338). Sind wir Menschen des 20. Jahrhunderts in diesem Sinne nicht alle auf Missionspredigt angewiesen? (vgl. auch S. 324) und sollte man, wenn selbst Exegeten zugeben, „daß ein Text von Augustinus, auch wenn er nicht nach den Regeln heutiger wissenschaftlicher Exegese verantwortet werden kann, oft betroffener macht als ein nach heutigem Verständnis sauber gearbeiteter Bibelkommentar", nicht vielleicht eher den Mut haben, einmal über ein Väterzitat zu predigen als die Bibel „geistig" auszulegen? — Fragen an das nicht immer leicht zu lesende Buch sollen freilich seinen Wert nicht mindern.

Hermeneutische Mariologie

Alois Müller, Glaubensrede über die Mutter Jesu. Versuch einer Mariologie in heutiger Perspektive, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1980, 152 Seiten.

Das Buch bringt gleich zu Beginn eine freudige Überraschung. Bevor er auf das eigentliche Thema eingeht, stellt sich der Autor der grundlegenden Frage: „Was ist theologische Rede?" (19—48). In der Auseinandersetzung mit der sprachanalytischen Philosophie und marxistischen Gesellschaftskritik kommt er zu dem Schluß, daß auch diese und andere moderne Strömungen als Instrument oder Methode „einen positiven Beitrag leisten an die Reflexion der christlichen Glaubenspraxis" (30). Entscheidend ist für ihn die Position der „hermeneutischen Theologie": „Sie liquidiert die Meinung, der Glaube informiere über ‚andere Wirklichkeitsbereiche' im Sinne von Wissensersatz, und geht davon aus, daß der Glaube uns die Wirklichkeit *deutet,* so daß wir sie nun in einem tieferen Sinn *verstehen*" (33).

Damit muß die Theologie zur „sprachlichen Bewältigung des Transzendenzdenkens" (34 ff) werden. Sie ist in Gefahr, Transzendenz als „Übernatur" zu kategorialisieren und damit einem „Supranaturalismus" zu verfallen. Als Lösung verweist Müller auf den transzendental-theologischen Ansatz von Karl Rahner und auf dessen Umschreibung des Gnaden- und Transzendenzproblems in personale Kategorien (37). Hier allerdings wird man wohl noch weiter fragen müssen, wieweit in dieser Theologie die Transzendenz, das Größersein Gottes gewahrt bleibt [1].

Theologie ist ein Teil der Glaubenssprache: „Die Frage des Wahrheits- oder Wirklichkeitsgehaltes der Glaubenssprache, zu der auch die Theologiesprache gehört, stellt sich also in einem neuen Licht. Die Frage: Was ist geschehen? beantwortet Glaubenssprache (z. B. ein biblischer Text) nicht eigentlich auf der Faktenebene, sondern auf der Ebene der transzendenten Sinndeutung" (40). Es erscheint jedoch fragwürdig, die Theologie als „Sprechen über die Glaubenssprache", also als „Metasprache" (46) zu bezeichnen. Das ist sie sicher auch, aber nicht nur. Besser scheint eine spätere Definition zu sein: „Unter den verschiedenen Weisen der Glaubensrede ist Theologie jene, welche den ganzen Bereich des Transzendenzbezugs und der Glaubensrede denkerisch unterscheidend (= kritisch) reflektiert" (136).

Die historische Information über „Maria im Neuen Testament" (51 ff) läßt sich so zusammenfassen: „Maria war für Jesus nicht bloß Mutter im landläufigen Sinn. Sie spielte vielmehr im Leben ihres Sohnes eine bedeutende Rolle, gehörte dazu, was sich noch bis in die Urgemeinde hinein auswirkte" (55). Bezüglich der Jungfräulichkeit Mariens gibt es eine „zweite Interpretationsweise", die besagt: „Der in der Auferstehung als Gottes Sohn erwiesene Jesus sollte schon dort, wo sein menschliches Sohnsein anfängt, als Gottes Sohn bekannt werden. Dies geschah durch das ‚Theologumenon' einer Jungfrauengeburt durch Gottes Geist und Kraft, ohne daß damit behauptet werden sollte, so habe es sich historisch und physisch zugetragen" (64).

„Die Geschichte der theologischen Rede über Maria" (75 ff) geht von der Parallele „Eva—Maria" und von der „Maria—Kirche" aus. Dann kam es zur individuellen Wende, die sich in der Theologie niederschlug (Jungfräulichkeit, Gottesmutterschaft, Unbefleckte Empfängnis und leibliche Verherrlichung Mariens). Der „Entwurf einer heutigen Glaubensrede über die Mutter Jesu" (87 ff) muß ein neues Verständnis dieser Aussagen suchen (89). „Geboren aus Maria der Jungfrau" ist dann „das Bekenntnis zur vollen Transzendenztragweite einer Mutterschaft, durch welche ein Mensch glaubend den Messias hervorbrachte, durch den Gott sich selbst vollendet der Menschheit mitteilte" (96 f). „Maria in der Glaubensrede Mutter Gottes zu nennen ... ist sozusagen die hyperbolische Formulierung jener Tatsache, daß sich durch die Mutterschaft eines Menschen die höchste Selbstmitteilung Gottes an die Menschen ereignet hat, das überschwengliche Wort für den aktiven Teil des Menschen an diesem Transzendenzgeschehen: Der Mensch kann Mutter sein des Menschen, der Sohn Gottes genannt wird (Lk 1,32); der Mensch kann Mutter heißen für das Geschehen, daß Gott sich erfüllend den Menschen mitteilt" (102 f).

Müller lehnt es wohl mit Recht ab, diese Begriffe aus der Glaubensrede und damit auch aus der Liturgie deshalb zu entfernen, weil sie mißverständlich sind (97). Müßte man aber nicht dann gleichberechtigt andere Formulierungen verwenden dürfen, um eine mythologische Auffassung überwinden zu können? Ist es nicht einfach eine — höchst notwendige — Korrektur der Vorstellungen, die dem Dogma von der Unbefleckten Empfängnis zugrunde lagen, wenn Müller auf Grund einer verbesserten Auffassung von der Erbsünde die Erbsündefreiheit Mariens als „den Sieg ihrer ethischen Freiheit gegenüber dem Druck des sozialen Schuldverhängnisses" (111) bezeichnet, und sollte man das nicht offen sagen? Das Dogma von der leibli-

[1] Vgl. die Kritik *H. Urs von Balthasars*, in: Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln ²1963, 30; vgl. auch *P. Weß*, Wie kann der Mensch Gott erfahren? Eine Überlegung zur Theologie Karl Rahners, in: Zeitschrift für katholische Theologie 102 (1980) 343—348.

chen Verherrlichung Marias ist „*Glaubensrede im Sinne des Lobpreises*" (114). Ist mit dieser Glaubenswahrheit aber nicht etwas exemplarisch von Maria ausgesagt, was heutige Theologie von allen annimmt, die uns im Glauben vorausgegangen sind? — Diese Fragen sind als Anstoß zur Weiterführung gedacht und liegen wohl auf der Linie des Autors.

Eine klare Stellung bezieht Müller gegenüber einer Lehre von Marias Miterlöserschaft, die ihm „in der meist vorgetragenen Form ... eine unzulässige Projektion ist " (120). Ebenso deutlich lehnt er es ab, „wenn Maria zur ‚Weiblichkeit Gottes' wird" (134). Hingegen schreibt er wohl mit Recht: „Es ist der feministischen Theologie durchaus zuzustimmen, wenn sie gerade die männliche Polarisierung *Gottes* bekämpft, die ‚weiblichen' Eigenschaften schlicht als ‚menschliche' postuliert und darum im anthropomorphen Reden von Gott das Weibliche *von Gott* aussagen will, nicht von einer Hilfsfigur" (ebd.).

Man kann nur dankbar sein für dieses Buch, das brennende Fragen mutig aufgreift und sie von einem kritischen Grundansatz her zu lösen versucht. Bevor es voll in der Praxis der Verkündigung wirksam werden kann, müssen wohl noch manche Anstöße zu Ende gedacht und viele Formulierungen in eine für alle verständliche Sprache übersetzt werden.

Paul Weß, Wien

Religionsgeschichte für Seelsorger und Pädagogen

Mircea Eliade, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 1: Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis, Freiburg—Basel—Wien 1978, 3. Aufl. 1980, 433 Seiten; Bd. 2: von Gautama Buddha bis zu den Anfängen des Christentums, Freiburg—Basel—Wien 1979, 464 Seiten.

Wann ist es schon möglich, sich als Christ in leitender Funktion als Pfarrer, Kaplan, Pastoralreferent, Religionslehrer den Stellenwert des Christentums im Gesamtzusammenhang mit dem Stellenwert des Religiösen zu vergegenwärtigen? Wann besteht schon die Möglichkeit, die geschichtlichen Zusammenhänge der menschlichen Religiosität in zuverlässiger Weise nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung dokumentiert zu sehen? Wie bedeutsam ist die überwältigende Erfahrung: Noch nie waren die Spuren und Zeugnisse des religiösen Verhaltens der Menschen deutlicher aufgewiesen und zusammengetragen worden als heute, nie der Überblick größer, nie die Wirklichkeit plausibler demonstrierbar, daß Menschsein und Religiössein untrennbar zusammengehören. Dies alles vermittelt die Summe des religionswissenschaftlichen Forscherlebens von Mircea Eliade, die sich aus fünf Jahrzehnten seiner Arbeit in drei Bänden niederschlägt, von denen hier zwei angezeigt werden. — Und dies ist nicht alles. Von entscheidender Bedeutung scheint mir vielmehr seine Hypothese des christlich-jüdischen Glaubens, daß er einen besonderen Fall der Dialektik des Heiligen darstelle, daß das Heilige mit dem Profanen voll und ganz identifiziert werde und daß damit die größte Chance und die höchste Gefahr für Religion überhaupt angebrochen sei (I 167). Für das Zeitalter des Säkularisationsprozesses wird damit jedem Christen deutlich die Aufgabe gestellt, die Vermittlung der jüdisch-christlichen Botschaft in einer neuen (profanen) Weltsituation auch einer neuen (das Heilige vermittelnden) Universalisierung auszusetzen. Wird es gut gehen? Die Grundhypothese von Eliade zur Analyse aller Religionen lautet: Krisen stellen die Kraft zur religiösen Kreativität in einer Religion neu heraus und erneut unter Beweis (I 8).

In dieser Rezension — das dürfte bereits deutlich geworden sein — geht es nicht um eine fachwissenschaftliche Beurteilung und Bewertung des Werkes von Eliade, das schon hinreichend von kompetenten Persönlichkeiten wie dem Freiburger Religionsphänomenologen Bernhard Welte gerühmt worden ist, sondern um den Versuch zu zeigen, daß die Quintessenz der Hypothesen von Eliade für den Praktiker in Pastoral und Schule von Bedeutung ist. Dies kann über die bereits aufgewiesenen

fundamentalen Zusammenhänge hinaus noch in zweierlei Hinsicht geschehen: in bezug auf die großräumige Sicht der Menschheitsentwicklung und in bezug auf die besondere Bedeutung der jüdisch-christlichen Religion.

Trotz der durchaus bestehenden und gesehenen Problematik, prähistorische Zeugnisse in die Deutungsversuche ihrer religiösen Dimension einzubeziehen, geht Eliade davon aus, daß die Erfahrung des Heiligen ein Element der Bewußtseinsstruktur des Menschen überhaupt und damit auch von Anfang an ist (I 17). Von den Bestattungsbräuchen der Altsteinzeit an (Neandertal-Moustérien, ca. 90.000 bis 60.000) bis zu den paläolithischen Höhlenmalereien (ca. 30.000 bis 15.000, I 27 f) zeigt Eliade die Spuren mythischen Denkens einer „Jägergesellschaft", wobei die Mythen über den Ursprung der Tiere, des Feuers, des Geschlechtsakts, der Sprache eine wesentliche Rolle spielen, die ihre bedeutendste personifizierende Zusammenfassung im Schamanentum haben. In ihm ist der Zugang zum Urgrund des animalischen Lebens und damit zum „Herrn der Tiere" eröffnet. Eliade sieht hier die Anfangsspuren der Mystik in der Religion.

Die Entdeckung des Ackerbaus im Neolithikum hat auch eine religiöse Revolution zur Folge, insofern als das Geheimnis von Geburt und Tod, von Wiedergeburt und Weiterleben in die Mitte des Bewußtseins rückt (ab ca. 9.000, I 48). Im Gegensatz zur Ackerbaukultur und -religion zeitigt die Mythologie der Eisenzeit den magischen Menschen, den Schmied als „Meister des Feuers", den homo faber. In verblüffender Weise zieht Eliade von den beiden großen Welterfassungs- und -erfahrungsdimensionen die Linien aus auf die Anfangsgestalten der Bibel: auf Abel als Repräsentanten der neolithischen Ackerbaukultur und auf Kain, dessen Nachkomme Tubalkain der Ahnherr der eisenbearbeitenden Menschen ist (I 160). — Daß sich von hier aus Anschlüsse für das Verständnis der Taoisten im chinesischen Bereich von Ethos und Religiosität ergeben (II 39 ff), zeigt den virtuosen Überblick des Verfassers an.

Die Weiterverbreitung biblisch bekannter mythischer Erzählungen wie die Sintflut (auch in Sumer und Akkadien u. a., II 67 f), die Verbreitetheit von in der Bibel auffindbaren Offenbarungs- und Erlösungspotentialen verweist auf die Vieldeutigkeit der Herkunft solcher religiöser Vorstellungs- und Deutungsfigurate: der Inkarnation der *ma'at* (beim ägyptischen Pharao, II 93), der Tötung Gottes (Osiris, II 97), der Opfermahlzeiten mit Brot und Wein als Anteilgabe an göttlichem Leben (der Demeter in den in ihrer überragenden Bedeutsamkeit herausgestellten Eleusinischen Mysterien in Griechenland, I 268 ff, II 239 f, 351 f). Es zeigt sich im gegenwärtigen religionsgeschichtlichen Spektrum, wie wichtig die Interpretation John Henry Newmans wird im Blick auf die Herkunft christlicher Strukturen aus dem religionsgeschichtlichen Bereich: „Ein großer Teil dessen, was gemeinhin als christliche Wahrheit gilt, ist in seinen Rudimenten oder in seinen einzelnen Teilen in heidnischen Philosophiesystemen und Religionen zu finden. So findet man z. B. die Lehre von einer Dreifaltigkeit im Osten wie im Westen ... Die Lehre von der Menschwerdung ist indisch; ... von Engeln und Dämonen magisch, die Verknüpfung der Sünde mit dem Leib ist gnostisch, ... ein Priesterstand ist ägyptisch; die Idee von einer neuen Geburt ist chinesisch und eleusinisch; der Glaube an sakramentale Kraft ist pythagoreisch." Während nun manche Leute argumentieren: Diese Dinge finden sich im Heidentum, darum sind sie nicht christlich, interpretiert Newman: „Von Anfang an hat der geistige Herrscher der Welt die Samenkörner der Wahrheit weit und breit über die ganze Erde zerstreut; diese haben mannigfach Wurzel geschlagen und sind aufgewachsen wie in der Wildnis, zwar als wilde Pflanzen, aber doch als lebendige." Wer glaubt, die heidnischen Formen der Religion könnten nicht in der Offenbarung auftauchen bzw. von der Kirche aufgenommen werden, der setzt voraus, daß „die Offenbarung ein einfacher, fertiger, isolierter Akt gewesen ist ...; wir dagegen vertreten die andere Theorie, die göttliche Lehrweise sei ... zu verschiedenen Zeiten und in vielerlei Weise, mannigfach, komplex, fort-

schreitend und sich selbst nach und nach ergänzend" gewesen [2].

In der Tat wird von Eliade herausgestellt, wie trotz aller morphologischen Verwandtheit der religiösen Symbole zwischen jüdisch-christlicher und anderen Religionen zumindest drei spezifische Unterschiede unverwechselbarer Art ablesbar sind:

1. Von Abraham an die *„persönliche* Botschaft und ihre Folgen", was in der Geschichte der Religionen „eine neue Art religiöser Erfahrung (darstellt): den Glauben Abrahams" (I 163).
2. Die Bedeutung der *Geschichte* als Bereich und Dimension der (negativen) *Theophanie Gottes,* wie es insbesondere von den Propheten Israels erstmals entdeckt wird (I 324—326); und — in Weiterführung dieses Spezifikums durch die jüdische Apokalyptik — die *Konzeption einer Universalgeschichte* als Konsequenz aus der Erfahrung des einen Gottes, der alles nach seinem Plan entfaltet (im Gegensatz zu kosmischen Zyklen u. a., II 340).
3. Die aus (drohendem) Synkretismus angeregte religiöse Kreativität, wie sie sowohl in der jüdischen Apokalyptik als auch in der frühen Geschichte des Christentums zum Vorschein kommt (II 236 f).

Über die umfassende Vielfalt der analysierten Religionen von Hethitern und Kanaanäern, Hindus und Buddhisten, von Kelten, Germanen, Griechen und Römern u. a. kann hier nicht referiert werden. Die Position des Christentums wird nach der chronologischen Anordnung der drei Bände ihre ausführlichste Beschreibung im noch nicht erschienenen dritten Band erhalten. Gleichwohl sind anregende (zum Teil fremd erscheinende) Darstellungen der Herkunft, Tätigkeit und Mission Jesu und des Paulus von Interesse (II 283 ff). Auch die Verhältnisschilderung von Christentum und Judentum kann im Blick auf die neueste Wirkungsgeschichte des Vatikanischen Dekrets Nostra aetate (Kap. 4) mit Interesse und Informationsgewinn gelesen werden (Verhältnis von Christologie und Tora-Ortologie, II 237 u. a.).

[2] J. H. Newman, Über die Entwicklung der Glaubenslehre, Mainz 1969, 329 f.

In einer Welt, in der das Christentum immer deutlicher in seinem religiösen Bezugsrahmen und religionsgeschichtlichen und gesellschaftlichen Stellenwert von anderen gesehen wird und von den Leitern christlicher Gemeinden verstanden und interpretiert werden muß, erweist sich das Werk von Eliade als eine hervorragende Information, die zum Neuverständnis des Eigenen anregt. *Günter Biemer, Freiburg*

Besinnung auf das Judentum

Franz Mußner, Traktat über die Juden, Kösel-Verlag München 1979, 399 Seiten.

Was den Juden in diesem Jahrhundert von den Deutschen angetan worden ist, ist ohne Beispiel in der Weltgeschichte, und kein weiterer Genozid aus der neueren Geschichte kann uns davon entlasten. Die Christenheit trifft an der Judenausrottung als schärfster Form des sogenannten Antisemitismus vielleicht nicht unmittelbar, mit Sicherheit aber auf vielfältige Weise mittelbare Schuld. Angesichts dieser Tatsache muß das erste Wort über das hier anzuzeigende Buch ein Wort des Dankes sein, des Dankes dafür, daß der bekannte Regensburger Neutestamentler, der, wie er selbst zu Anfang schildert, zwar antijüdisch geprägte Praxis nicht gerade mit der Muttermilch eingesogen, aber schon von Kindesbeinen an mit ihr vertraut gemacht und in sie eingeübt worden ist, uns dieses Buch als reife Frucht eines langwierigen und gründlichen Umdenkungsprozesses geschenkt hat. Anstatt, wie gehabt, das Christentum als dem Judentum ein für alle Mal und in jeder Hinsicht als überlegen aufzuzeigen, wird hier das Judentum als Ursprung, Quelle und Mutter der Christenheit dargestellt, von der die Christenheit vieles übernommen hat und das neben dem Christentum einen eigenständigen Weg zu gehen hat. — Auf welchen Bahnen Mußner denkt, mag hier zunächst durch zwei Zitate verdeutlicht werden: „Israel wird nach der Textaussage von (Römer) 11,26b—32 nicht auf Grund einer der Parusie voraus-

gehenden ‚Massenbekehrung' (...) das Heil erlangen, sondern einzig und allein durch eine völlig vom Verhalten Israels und der übrigen Menschheit unabhängige Initiative des sich *aller* erbarmenden Gottes ... Der Parusiechristus rettet ganz Israel ohne vorausgehende ‚Bekehrung' der Juden zum Evangelium" (59 f).

„Israel begleitet die Kirche durch die Geschichte bis an ihr Ende, und die Kirche sollte endlich Israel als Wegbegleiterin erkennen. Dann würde sie deutlicher begreifen, daß Gott bei ihr ist, weil er bei Israel ist" (72). Israel ist nach diesem „Entwurf einer christlichen Theologie des Judentums" noch immer das von Gott zum Eigentum erwählte Volk, und die Kirche ist keineswegs an dessen Stelle getreten, vielmehr bilden Israel und die Kirche zusammen das Volk Gottes. Der Bund Gottes mit Israel bleibt bestehen, ja „das eschatologische Heil der Welt (hat) bleibend mit dem Judentum zu tun ..., es ‚ist aus den Juden' " (51). Einer Zusammenfassung der Glaubenswelt des Alten Testaments folgt die Frage nach dem Judesein Jesu. Darin zeigt der Verfasser, daß Jesus weder in seinem Verhältnis zum jüdischen Gesetz noch mit seiner Formulierung des doppelten Liebesgebotes (wenn es von ihm stammt) oder mit dem Vaterunser in irgendeiner Weise aus dem Judentum herausfiel, so daß Mußner Jesus „die geistliche ‚Quintessenz' Israels, seine ‚Aufgipfelung', seine ‚Summe' " (208) nennen kann. — Auch Paulus kann man keinen Antijudaismus nachweisen; er sieht Israels Ablehnung des Evangeliums zwar als schuldhaft an, vermag diese aber zugleich als Verstockung durch Gott und als Ermöglichung der Annahme der Heiden darzustellen. Die „Theologische Wiedergutmachung" behandelt Probleme wie die Frage nach der Schuld am Tode Jesu. Auch werden hier die Pharisäer gründlich rehabilitiert und der Konflikt zwischen ihnen und Jesus auf seine Ursachen hinterfragt. „Wie weit man die Reaktion der Pharisäer gegen Jesus als ‚Schuld' bezeichnen kann und darf, ist eine beinahe unlösbare Frage" (281). Den unmittelbaren Anlaß für das Vorgehen der jüdischen Obrigkeit sieht Mußner in der Tempelreinigung, eigentlich entscheidendes Moment im Religionsprozeß vor dem Synhedrium war aber ein „den Messiasanspruch transzendierender hoher Anspruch Jesu" (vgl. Mk 14,61f und vor allem die Lukasparallele), der Sohn-Gottes-Anspruch. Auf die Frage, ob Jesus für Israel als Messias erkennbar war, antwortet Mußner vorsichtig: „Es war für Israel schwer, Jesus und das Evangelium zu erkennen" (335). „Das Unterscheidende und das Trennende" sieht das Unjudentum Jesu vor allem in dessen unerhörtem Anspruch. Den Schluß bilden gemeinsame Aufgaben und Anliegen von Judentum und Christentum: Tun des Willens Gottes, Protest gegen jede Unterdrückung, Einsatz für den Frieden der Welt, Aufrechterhaltung des eschatologischen Vorbehalts und die Hoffnung darauf, daß Gott alles in allem sein wird — sowie ein Kurzkommentar zum vierten Kapitel von Nostra aetate.

Bei einem solchen Kompendium versteht es sich von selbst, daß exegetisch viele Einzelheiten auch anders gesehen werden können, was aber die Qualität dieses Buches nicht zu beeinträchtigen vermag. Der Rezensent sieht es deswegen nicht als seine Aufgabe an, den Dissens an Einzelstellen darzustellen und z. B. mit Mußner darüber zu rechten, ob Jesus sich als Messias verstanden hat oder nicht. Lediglich auf einen Punkt sei hier hingewiesen: Mußner wählt gelegentlich etwas apodiktische Formulierungen: „Zweifellos sah er (sc. Jesus) sich als den verheißenen Messias Israels" (130). Zweifellos? Ein solcher Satz führt doch manchen Leser dieses für ein breites Publikum bestimmten Buches in die Irre.

Einige grundsätzliche Fragen bedürfen allerdings noch weiterer Diskussion:

1. Wenn nach heutiger Exegese festgestellt werden kann, daß das Neue Testament Israel den Charakter des Gottesvolkes nicht bestreitet, was hat dann der Umstand für das Verständnis der Bibel zu bedeuten, daß andere Zeiten genau das Gegenteil der gleichen Bibel entnommen haben?
2. Kann und darf man Paulus gegen sich selbst auslegen? Selbst wenn man unterstellt, daß die Darstellung der Apostelgeschichte, wonach Paulus seine Predigt in der Synagoge beginnt und erst, wenn er

dort keinen Glauben findet, zu den Heiden geht, historisierende Darstellung eines theologischen Gedankens ist, kann man doch nicht umhin festzustellen, daß Paulus Judenmission betrieben hat (vgl. 1 Kor 9, 19 ff; Röm 9 und 10 f u. a.). Wie kann man dann aus den Schriften des Paulus verständlich machen, daß Judenmission eigentlich eine fragwürdige Angelegenheit sei?

3. Problematisch finde ich auch, daß Mußner einige Passagen vorweg analysiert und aus ihnen sozusagen Auslegungsmaximen erhebt (z. B. Röm 11,26 und Joh 4,22), statt sie im Kontext des jeweiligen Gesamttextes zu belassen. So wird Röm 11,26 interpretiert, ohne daß die dialektische Spannung zu Röm 9,3 und 11,14 genügend beachtet wird, wo Paulus doch wohl die Rettung der Juden von ihrer Bekehrung zu Christus abhängig macht.

4. Für eine Neuauflage sollte Mußner m. E. überlegen, ob er nicht einige Stellen ändert, wo es zu einer Verwechslung der Ebenen kommt, so z. B. S. 309: „Darüber hinaus vergesse man nie, daß Jesus am Kreuz nach Lk 23,24 für seine Gegner gebetet hat: ‚Vater vergib ihnen; denn sie wissen nicht, was sie tun!' Wird Gott die Bitte seines Sohnes nicht gehört haben?" Selbst wenn man diesen Vers für ursprünglich hält, darf man doch nicht gleich in die historische Ebene hinüberspringen. Dieser Satz ist zunächst einmal ein Satz, der eine judenfreundliche Theologie des dritten Evangelisten wiedergibt, und schon das könnte uns angesichts zahlreicher entgegengesetzter Stellen im Neuen Testament freuen. Ähnlich der Satz: „Hätte Lk dieses Gesetzeslogion in sein für Heidenchristen geschriebenes Evangelium aufgenommen, wenn er es nicht für jesuanisch gehalten hätte? Vermutlich nicht. So scheint es wenig wahrscheinlich, daß es eine judenchristliche Schöpfung ist ..." Ein anregendes und weiterführendes Buch löst im Leser Fragen aus, die in (Um-)Denkprozesse münden; so sollen diese Fragen nicht etwa den Wert dieses Buches in Frage, sondern gerade seinen anregenden Charakter herausstellen. Der Rezensent vermag nur eines: Diesem Buch viele Leser, junge und alte, besonders deutsche zu wünschen, damit zwar nicht ungeschehen gemacht wird, was geschehen ist, aber damit sich solches nie wiederholt.

Ingo Broer, Siegen

Jesu Hinwendung zum Menschen

Hanna Wolff, Jesus als Psychotherapeut. Jesu Menschenbehandlung als Modell moderner Psychotherapie, Radius-Verlag, Stuttgart 1978, 180 Seiten.

Dieses Buch liest sich spannend wie ein Roman. Das mag zunächst einmal an dem lebendigen und streckenweise recht kämpferischen Stil liegen. So zieht die Autorin z. B. gegen verbreitete Formen der Gruppentherapie zu Felde.

Die Substanz eröffnet neue und überraschende Perspektiven für das Verständnis von Wort und Handeln Jesu von Nazaret. Freilich erscheinen für den exegetisch geschulten und in den Methoden der historisch-kritischen Forschung aufgewachsenen Leser manche Passagen und Interpretationen reichlich gewagt. Es stellt sich aber die Frage, ob nicht H. Wolff hier einen wichtigen und richtigen Weg beschreitet. Sie macht nämlich ernst mit der so häufig von den Theologen betonten, aber so wenig konkret herausgearbeiteten Hinwendung Jesu zum Menschen. Jesus ging es sicher auch um einen psychisch gesunden Glauben. Um zum Fernziel „Gott" zu gelangen, mußten in den Menschen erst einmal Hindernisse aus dem Weg geräumt und psychische Barrieren abgebaut werden. Wenn Jesus Kranke heilte, dann tat er es zum individuellen Heil der Betroffenen, um damit freilich auch den universalen Heilswillen Gottes exemplarisch zu verdeutlichen. Jesu Streitgespräche haben unverkennbare Bezüge zu seinen Dämonenaustreibungen. Hanna Wolff zeigt mit den Mitteln der analytischen Psychologie auf, wie sich in manchen Gleichnissen, Wundergeschichten und Worten Jesu Phänomene und Strukturen der Charakterfehlentwicklung zeigen und wie Jesus hier therapeutisch eingreift. Und daß jenes „damals" heute noch höchst aktuell ist, belegt sie mit Beispielen aus ihrer Praxis. So kann die Autorin in berechtigter Weise sagen,

daß Jesus ein Psychotherapeut sei, von dem „wir als moderne wissenschaftliche Therapeuten sogar einiges Entscheidende noch zu lernen haben" (10). — Wenn das Buch häufig Orthographie- und Interpunktionsregeln folgt, wie sie im Duden nicht zu finden sind, kann das vielleicht die reichlich non-konforme Gesamtintention des Werkes noch unterstreichen.

Norbert Scholl, Wilhelmsfeld

Büchereinlauf

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

Bösen Willibald, Vom Jesusmahl zur Messe heute. Schülerheft. Sekundarstufe I, Klasse 7/8, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1981, 32 Seiten, DM 4,80, S 36,50.

David Magdalene, Du bist mir zum Retter geworden. Mein Aufbruch zur Kirche, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1981, 136 Seiten, DM 16,80, S 127,70.

Feid Anatol — F. Ingo, Wenn du zurückschaust, wirst du sterben. Protokoll einer Phase im Kampf gegen das Heroin, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1981, 152 Seiten, DM 16,80, S 127,70.

Göpfert Michael — Modehn Christian (Hrsg.), Kirche in der Stadt. Erfahrungen, Experimente, Modelle in europäischen Großstädten, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart — Berlin — Köln — Mainz 1981, 160 Seiten, DM 18,—, S 136,80.

Hanswille Reinert, Identitätsentfaltung und Jugendkatechese. Befund — Analyse —Neuansätze, Kösel-Verlag, München 1981, 132 Seiten, DM 24,—, S 182,40.

Klostermann Ferdinand, Gemeinde ohne Priester. Ist der Zölibat eine Ursache? Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1981, 104 Seiten, DM 13,80, S 104,90.

Liturgische Institute Salzburg — Trier — Zürich (Hrsg.), Lektionar für Gottesdienste mit Kindern. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Erster Band: Kirchenjahr und Kirche, Benziger Verlag, Einsiedeln — Zürich — Verlag Herder, Freiburg — Wien 1981, DM 36,—, sfr 34,—, S 277,20.

Nastainczyk Wolfgang, Religiös erziehen. Grundfragen und Lösungshilfen, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1981, 144 Seiten, DM 17,80, S 135,30.

Prause Eberhard — Foelz Siegfried, Das Geheimnis laßt uns künden. Andachten und Gebete zur Verehrung der Eucharistie, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1981, 498 Seiten, S 349,—, DM 49,—.

Rivinius Karl Josef, Die Anfänge des „Anthropos". Briefe von P. Wilhelm Schmidt an Georg Freiherrn von Hartling aus den Jahren 1904 bis 1908 und andere Dokumente, Steyler Verlag, Sankt Augustin 1980, 232 Seiten, DM 32,40, S 246,30.

Schenker Adrian, Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament, Verlag Schweizerisches Katholisches Bibelwerk, Freiburg/Schweiz 1981, 180 Seiten.

Schwieger H. G., Und ewig bleibt das Staunen. Die Blaue Reihe, PR-Verlag, Wiesbaden 1980, 86 Seiten DM 8,80, S 66,90.

Schwieger H. G. — Riemerschmidt Ulrich, Leben heißt hoffen. Die Blaue Reihe, PR-Verlag, Wiesbaden 1977, 88 Seiten, DM 8,80, S 66,90.

Spescha Plasch, Arbeit — Freizeit — Sozialzeit. Die Zeitstruktur des Alltags als Problem ethischer Verantwortung, Verlag Peter Lang, Bern — Frankfurt/Main — Las Vegas 1981, 336 Seiten, sfr 58,—, S 495,90.

Stachel Günter (Hrsg.), Die Sprache des Papstes. Theologische und literarische Analysen, Chr. Kaiser Verlag, München 1981, 104 Seiten, DM 11,50, S 87,40.

Strunk Reiner, Nachfolge Christi. Erinnerungen an eine evangelische Provokation, Chr. Kaiser Verlag, München 1981, 264 Seiten, DM 29,80, S 226,50.

Walter Eugen, „Und du erneuerst das Antlitz der Erde". Die Botschaft vom Heiligen Geist reflektiert — meditiert — verkündigt, Religiöse Bildungsarbeit Stuttgart, Stuttgart 1981, 190 Seiten, DM 27,—, S 205,20.

Wenisch Bernhard, Geschichten oder Geschichte? Theologie des Wunders, Verlag St. Peter, Salzburg 1981, 274 Seiten, S 285, —, DM 41,50.

Mitarbeiter dieses Heftes

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

Ingo Broer ist Professor für Exegese des Neuen Testaments im Fachbereich Philosophie — Religionswissenschaften — Gesellschaftswissenschaften an der Universität-Gesamthochschule-Siegen.

Roman Bleistein SJ ist Professor für Pädagogik an der Hochschule für Philosophie in München, Mitglied der Katholischen Arbeitsgemeinschaft Urlauberseelsorge und Mitglied der Redaktion „Stimmen der Zeit".

Gert Schneider ist Pfarrer in Bergkamen-Oberaden (Erzdiözese Paderborn). Er wurde mit der Dissertation über „Die Selbstorganisation religiöser Bedürfnisse im Prozeß der Gemeindebildung" 1981 in Münster zum Dr. theol. promoviert.

Horst Goldstein, Dr. theol., wirkte mehrere Jahre in Nordostbrasilien; Dozent in der theol. Erwachsenenbildung in Lilienthal bei Bremen.

Józef Tischner ist Professor für Philosophie in Krakau und Mitarbeiter von „Tygodnik powszechny".

Heinrich Schnuderl, Dr. theol., ist Hochschulseelsorger in Leoben, Geistlicher Assistent der Katholischen Aktion der Diözese Graz-Seckau und Mitglied des diözesanen Arbeitskreises für Tourismuspastoral.

Zivan Bezić ist Professor für Pastoraltheologie in Split.

Norbert Schier ist Akademischer Oberrat für das Fach Erziehungswissenschaft an der Universität Paderborn und Lehrbeauftragter für Sozialpädagogik an der Katholischen Fachhochschule in Paderborn.

Rudolf Kuhn, Dr. theol., ist Pfarrer in Nenzlingen und als Seelsorger für Hörbehinderte in der Nordwestschweiz tätig.

Paul Weß, Dr. theol., ist Pfarrer in Wien-Machstraße.

DIAKONIA-Schwerpunkte 1979—1981

Heft 1/1979	Der Sonntag — eine Existenzfrage
Heft 2/1979	Pastoral im ländlichen Raum — Dienst an der Land- und Stadtbevölkerung
Heft 4/1979	Laien im pastoralen Dienst
Heft 6/1979	Kunst und Pastoral
Heft 2/1980	Beten des Volkes Gottes
Heft 4/1980	Ehe und Familie
Heft 6/1980	Die Gemeinde und ihre Mitarbeiter (1. Teil)
Heft 1/1981	Die Gemeinde und ihre Mitarbeiter (2. Teil)
Heft 2/1981	(Kirchen-)Musik — Lob Gottes und Freude der Menschen
Heft 4/1981	Weltverantwortung als pastorale Aufgabe
Heft 5/1981	Jugend und Kirche

26. MAI 1983